

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte rupestre paleolítico*
- ◆ *Autosemejanza: una cualidad del espacio-tiempo mexicana*
- ◆ *Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población*
- ◆ *Cultura visual y representaciones del cuerpo femenino: literatura, prensa y artes gráficas (ciudad de México, 1897-1927)*
- ◆ *Alineamiento morfosintáctico del tlahuica (p̣jyɛkakj̄ó)*
- ◆ *La reconciliación como motivo en el Natsi'itni o Madresitas*
- ◆ *Fotografías de "la Gente" provenientes de un álbum particular. Seris en Bahía de Kino hacia finales de los años 30*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

<i>Director General</i> Alfonso de María y Campos	<i>Director General de la Revista</i> Arturo Soberón Mora
<i>Secretario Técnico</i> Miguel Ángel Echegaray	<i>Consejo Editorial</i> 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)
<i>Secretario Administrativo</i> Eugenio Reza	Osvaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA)
<i>Coordinador Nacional de Antropología</i> Francisco Barriga	Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
<i>Coordinador Nacional de Difusión</i> Benito Taibo	<i>Asistente del director</i> Virginia Ramírez
<i>Director de Publicaciones</i> Héctor Toledano	<i>Consejo de Asesores</i> 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)
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	
<i>Edición impresa</i> Héctor Siever y Arcelia Rayón	
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez y Nora L. Duque	
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	

Foto de cubierta:
Autor no identificado
Clase de gimnasia, ca. 1921,
Fondo Étnico, Sinafo-INAH, inv. 351032

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, mecanoescrito, 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 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 18, vol. 53, septiembre-diciembre de 2011, 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. Tláhuac 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 2012 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte rupestre paleolítico ROBERTO MARTÍNEZ/LARISSA MENDOZA	7
Autosemejanza: una cualidad del espacio-tiempo mexicana GUSTAVO SANDOVAL GARCÍA	43
Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población DOLORES PLA BRUGAT	69
Cultura visual y representaciones del cuerpo femenino: literatura, prensa y artes gráficas (ciudad de México, 1897-1927) ALBA H. GONZÁLEZ REYES	93
Alineamiento morfosintáctico del tlahuica (<i>pjyɛkəkjó</i>) AILEEN PATRICIA MARTÍNEZ ORTEGA	119
La reconciliación como motivo en el <i>Natsi'itni</i> o Madresitas DAVID PÉREZ GONZÁLEZ	139

Cristal bruñido

- Fotografías de “la Gente” provenientes de un álbum particular.
Seris en Bahía Kino hacia finales de los años 30**
SILVINA VIGLIANI/ROBERTO JUNCO 163

Reseñas

- FRANCISCO BARRIGA PUENTE (coord.)
*El filólogo de Tlaxiaco. Un homenaje académico
a Francisco Belmar*
RODRIGO MARTÍNEZ BARACS 183

- FRANCISCO JAVIER GUERRERO MENDOZA
*La impasibilidad cuestionada de Juárez. Su papel axial
en la Reforma y la Intervención francesa*
BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ 188

- PATRICIA MASSÉ
**Juan Antonio Azurmendi. Arquitectura doméstica
y simbología en sus fotografías (1896-1900)**
RICARDO PÉREZ MONTFORT 193

- Resúmenes / Abstracts** 197

¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte rupestre paleolítico

ROBERTO MARTÍNEZ* / LARISSA MENDOZA**

Uno de los episodios más curiosos de la historia del arte parietal prehistórico es el hecho de que, tras su descubrimiento en 1879, los especialistas hayan tardado cerca de veinticinco años en admitir su autenticidad. Más allá de lo anecdótico del evento, es notable que uno de los argumentos para aceptar la posibilidad de que los antiguos cazadores hubieran hecho arte proviniera justamente de la analogía etnográfica; indudablemente, el hecho de que Spencer y Gillen¹ hubieran visto con sus propios ojos a los australianos pintando sobre las rocas tuvo gran impacto en estos primeros arqueólogos.

De entonces a la primera mitad del siglo XX, la comparación con pueblos cazadores-recolectores contemporáneos se convirtió en una de las herramientas fundamentales de la investigación rupestre.

El problema es que, como no existe evidencia alguna de que los hombres paleolíticos fueran culturalmente más cercanos a los inuit

* Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

** Universidad de Leiden, Países Bajos.

¹ Walter Baldwin Spencer y Francis James Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899.

que a los parisinos, la identificación de dioses, chamanes y tótems quedó condenada a la más vaga especulación. Desgraciadamente, el hecho de que investigadores como Leroi-Gourhan² evidenciaran estos inconvenientes terminó por provocar tal cautela, que a veces pareciera más aceptable recurrir a determinantes biológicas, como en el llamado modelo neuropsicológico,³ que a la cultura de los pueblos que llevan formas de vida similares a las de la antigüedad.⁴

En otras palabras, es cierto que la arqueología ha abusado de la analogía etnográfica, y probablemente ninguna subdisciplina sea tan culpable como el arte rupestre, pero ¿de qué otro modo podemos generar hipótesis interpretativas que no caigan en las más subjetivas fantasías del investigador? Y, si aceptamos la validez heurística de la analogía etnográfica, ¿cómo estar seguros de que nuestras afirmaciones son menos especulativas que las que derivan de la simple imaginación?

Como señala Gándara,⁵ las cosas son menos problemáticas cuando existen evidencias de continuidad cultural entre las sociedades comparadas. En el resto de los casos, la experiencia muestra que cuanto más se quiere saber, existe mayor riesgo de perderse en la sobreinterpretación.⁶ Así, siguiendo una trayectoria diametralmente opuesta, nosotros consideramos que se puede alcanzar mayor grado de certitud si partimos de problemas comunes a contextos

² André Leroi-Gourhan, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, 1984, p. 605.

³ Roberto Martínez González, "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre", en *Cuicuilco*, vol. XXIX, 2003, pp. 1-13; Jean Clottes y David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*, 1996.

⁴ "Si la aproximación etnográfica en el análisis de los vestigios de hábitat parece necesaria, ésta conserva un sabor a sospecha cuando se aplica a la interpretación del arte. Los abusos del siglo pasado han hecho que todavía hoy en día uno se refiera con extrema prudencia a los cazadores recolectores contemporáneos. Con buenas razones, el vocabulario se ha vuelto descriptivo en lugar de interpretativo"; Dominique Baffier, "Lecture technologique des représentations paléolithiques liées à la chasse et au gibier", en *Paléo*, vol. II, 1990, pp. 177-190.

⁵ Manuel Gándara, "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológico e historicidad", en Yoko Sugiura y María de Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, 1990, pp. 43-82.

⁶ Uno de los ejemplos más grotescos es el de la "interpretación chamánica" de Cueva Flechas por Ewing, pues la autora parte de unas cuantas características de la cultura kiliwa y termina hablando de espíritus auxiliares y simbolismos fálicos en el arte rupestre Gran Mural; Eve Ewing, "Cueva Flechas: A Shamanic Initiation Site in Baja California", en *Rock Art Papers*, vol. IX, 1992, pp. 5-26. Tal como señaló alguna vez Layton, "es indeseable construir interpretaciones demasiado detalladas del arte rupestre prehistórico"; Robert Layton, "Trends in the Hunter-gatherer Rock Art of Western Europe", en *Proceedings of the Prehistoric Society*, vol. LVII, 1991, p. 172.

arqueológicos con características coincidentes y construimos interpretaciones generales a partir de convergencias observadas en sociedades contemporáneas. En otras palabras, nuestro postulado básico es que si un fenómeno es recurrente en la actualidad también pudo haberlo sido en la antigüedad, cuando las poblaciones concernidas comparten características esenciales.

En este caso, el problema que nos ocupa es el de la ausencia de escenas de caza en el arte rupestre paleolítico de diversas partes del mundo. Para construir nuestra interpretación nos apoyaremos en el constante uso de eufemismos al que recurren diversos pueblos contemporáneos para hablar de la caza. Y, con la finalidad de complejizar nuestra temática de investigación, emplearemos otros ejemplos etnográficos para mostrar que, en ocasiones, una escena de caza puede simbolizar algo muy distinto de lo que representa a primera vista.

Cabe aclarar que no pretendemos haber encontrado una ley o siquiera una tendencia general, pues además de faltarnos datos para llegar a ese tipo de conclusiones, contamos con contraejemplos como los de la Serra da Capivara, Brasil, o la Cueva de las Manos, Argentina. Lo que queremos subrayar es que en ocasiones existe esta correlación.

El arte de los cazadores paleolíticos

Aun si desde hace casi cien años se ha planteado una estrecha relación entre el arte rupestre paleolítico europeo (antes llamado franco-cantábrico) y la imaginería de la caza,⁷ no deja de ser sorprendente el hecho de que, en pueblos que definitivamente debían su pervivencia a estrategias de apropiación, no se hubiera representado la actividad cinegética.⁸ Existen imágenes de personajes armados, animales

⁷ Henri Bégouën, "Les bases magiques de l'art préhistorique", en *Scientia*, vol. I, 1939, pp. 202-216; Henri Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, 1955.

⁸ Institute for Cultural Research, *The Use of Omens, Magic and Sorcery for Power and Hunting*, 1998, p. 6. Eso sin mencionar que, en general, los animales plasmados no corresponden a las especies más consumidas; Jean Clottes, "Thematic Changes in Upper Palaeolithic Art: A View from the Grotte Chauvet", en *Antiquity*, vol. LXX, 1996, pp. 276-288. Eso no impidió al duque de Brisac explicar que "cuando uno de nuestros antepasados trogloditas cogió un trozo de tiza para pintar un fresco y buscó un motivo, no hallándolo en su querida esposa —la hembra no era seguramente un modelo como la de Boldini—, se decidió sin vacilar y pintó una escena de caza, la primera composición de la historia del arte"; duque de Brissac, "Prefacio" a *La caza en el arte*, 1972, p. 9.

“heridos” asociados a armas e incluso antropomorfos con lanzas acompañados de cuadrúpedos —en los grabados de Addaura, Palermo—, pero, hasta donde sabemos, no se ha registrado el preciso momento en que el hombre hiere a su presa (figs. 1 y 2). En cambio, en el llamado arte levantino español —cuyos creadores, al menos, en algún momento compartieron su espacio con sociedades neolíticas—, encontramos con relativa frecuencia escenas de caza tan explícitas que incluso es posible reconocer las estrategias que se empleaban para emboscar o despeñar a las presas (fig. 3).⁹

En la tradición arcaica del estilo Gran Mural de Baja California Sur, México, donde se cuenta con dataciones de 9000 a.p. a 295 a.p. y no existe evidencia alguna de actividades agrícolas,¹⁰ se observan composiciones, en las que confluyen tanto elementos antropomorfos como zoomorfos, que suelen figurar asociados a lo que se ha considerado como flechas o jabalinas. Sin embargo, aquí tampoco encontramos imágenes de cazadores apuntando proyectiles a sus presas (fig. 4).¹¹ En cambio, en el sitio de La Pintada, Sonora, muy cerca de la península de Baja California, donde además de encontrarse escenas ecuestres aparentemente moraron grupos cazadores que mantenían contacto con sociedades complejas —como el llamado Fenómeno Trincheras—, sí se observan arqueros que amenazan

⁹ Como sabemos, el descubrimiento de motivos macroesquemáticos, similares a los que aparecen en la primera cerámica ibérica —conocida como *cardial*—, sobrepuestos a figuras levantinas en los abrigos de Sargas y Barranc de Benialí constituyó una evidencia fehaciente de la contemporaneidad de grupos cazadores y neolíticos en la región; Eduardo Ripoll Perelló, “Acerca de algunos problemas del arte rupestre pospaleolítico en la península ibérica”, en *Espacio, tiempo y forma*, vol. III, 1990, pp. 76, 89, 91. Las escenas de domesticación y pastoreo de Cañada del Marco y Selva Pascuala muestran que algunos de los autores de dicho estilo llevaron a cabo actividades productivas diferentes de la caza-recolección. Gracias a las dataciones de restos humanos asociados a grabados rupestres en piezas mobiliarias, se ha estimado que dicho estilo tiene su origen alrededor del 12000 a.p. Las dataciones sobre oxalato cálcico alrededor de las pinturas proporcionaron las siguientes fechas: 6180 a.p., 5855 a.p. y 2800 a.p.; Carmé Olària, “Origen y desarrollo del grafismo rupestre naturalista pospaleolítico en el Mediterráneo”, en *Espacio, tiempo y forma* vol. I, 2008, pp. 181-190.

¹⁰ A ello se suman las “puntas Clovis” de obsidiana que se encontraron en el Volcán de las Tres Vírgenes, un tipo de artefactos que, tipológicamente, se vincula a la caza de megafauna; Rosa Elba Rodríguez Tomp, “La economía de los aborígenes de Baja California”, en Dení Trejo Barajas, Edith González Cruz y María Eugenia Altable Fernández (eds), *Historia general de Baja California Sur*, 2002, p. 22.

¹¹ Roberto Martínez, Ramón Viñas y Larissa Mendoza, “Cueva de la Serpiente. Los ofidios con cuernos en la iconografía rupestre de Mulegé, Baja California Sur”, en *Arqueología*, núm. 40, 2009, p. 34.



Figura 1. Cueva de Chauvet, Francia [http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Chauvethorses.jpg].



Figura 3. Cueva de los Caballos, Parque de la Valltorta. (Dibujo de Hugo Obermaier y Paul Wernert).



Figura 4. Cueva Pintada, Sierra de San Francisco [http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/proyectos/arte_mexicano/mexp01a.htm].



Figura 2. Grabados de Addaura, Palermo [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/54/Palermo-Museo-Archeologico-bjs-11.jpg].

con flechar un ciervo (fig. 5).¹² En noreste de México, casi en el extremo opuesto del país —una zona desértica en la que se introdujo el cultivo hasta el periodo colonial—, se observa una gran cantidad de grabados icónicos y no-icónicos en los que, a pesar de verse cuchillos, huellas de animales y puntas de lanza, las figuracio-

¹² Miguel Messmacher, *Las pinturas rupestres de la Pintada, Sonora. Un enfoque metodológico*, 1981.



Figura 5. La Pintada, Sonora [http://www.turimexico.com/sonora/apintada.php].



Figura 6. Boca de Potrerillos, Nuevo León [http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Mina_piedra.jpg].



Figura 7. Etapa de los bubalus, Tassili-n-Ajjer [http://www.algeria.com/forums/history-histoire/22435-algerias-tassili-n-ajjer-birthplace-ancient-egypt.html].

nes cinegéticas brillaban por su ausencia hasta el momento de contacto con los conquistadores (fig. 6).¹³

No se observan escenas de caza en los grabados del estilo de los bubalus del *Tassili-n-Ajjer*, Argelia, sino preferentemente grandes figuras animales correspondientes a la fauna actual del África subsahariana (fig. 7). De hecho, es en el periodo de las cabezas redondas, contemporáneo y parecido al arte levantino de la península ibérica (9000 a.p.), que aparece la figura del arquero en asociación a grandes cuadrúpedos (fig. 8).¹⁴ En cambio, en la gráfica rupestre san, un arte recientemente realizado por un pueblo cazador que mantiene estrechos vínculos con grupos pastores, encontramos tanto escenas puramente animalísticas como esbeltos personajes que cargan arcos y flechas sobre sus hombros o que arremeten contra diversas presas (fig. 9).¹⁵

Uno de los sitios más interesantes rupestres del Asia septentrional es, en definitiva, Tsagaan Salaa / Baga Oigor, Mongolia, pues, además de comprender más de 20 km ininterrumpidos de petrograbados y alrededor de 50 000 motivos, contiene figuras de hasta 12 000 años de antigüedad y guarda semejanza con varios estilos prehistó-

¹³ Gloria Cristina Corona Jamaica, "Paisajes arqueológicos del noreste de México: estructuración de las prácticas sociales de los cazadores-recolectores de Nuevo León y Coahuila", 2004.

¹⁴ Henri Lhote, *À la découverte des fresques du Tassili*, 2006.

¹⁵ J. David Lewis-Williams, *The Rock Art of Southern Africa: The Imprint of Man*, 1983.

ricos de la región —por ello se le ha considerado como una suerte de laboratorio para la investigación pictórica—. En sus etapas más antiguas, sólo se observan grabados de cuadrúpedos de grandes dimensiones —primero, mamuts y uros, y luego alces y renos. Mientras que, más tardíamente, cuando aparecen las primeras sociedades pastorales, comienzan a hacerse visibles tanto las escenas de caza como las de domesticación —ocasionalmente, acompañadas de carros de guerra y otros objetos de la edad de los metales (fig. 10 y 11).¹⁶

Otro caso lo encontramos en el arte rupestre de la provincia costera de Andhra Pradesh, al este de la India. En esta región, las manifestaciones más antiguas —que se remontan cuando menos al periodo Mesolítico— incluyen comúnmente figuras humanas y animales, pero una de sus “características más llamativas” es la notable ausencia de escenas de cacería o representaciones de personajes con arcos,



Figura 8. Etapa de los pastores, Tassili-n-Ajjer [http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Algerien_5_0049.jpg].



Figura 9. Arte san, Cederberg Sudáfrica [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Southafrica468bushman.jpg].

¹⁶ No se observan representaciones antropomorfas asociadas a los mamuts pero en una de las rocas en que se plasmó un uro se alcanzan a percibir los restos de una figura femenina bastante difíciles de fechar. Esther Jacobson, “Shamans, Shamanism, and Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Mongolian Altay”, en Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hamayon (eds.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, 2001, pp. 280-282; Ider Tseventorj, “Rock Art in Mongolia and its Relations to Art in Northeast Asia”, en *Proceedings and Discussions on Ulsan Rock Art*, 2000, pp. 124.

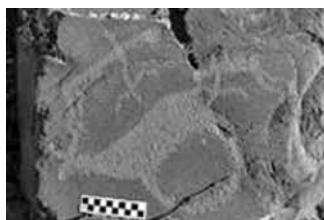


Figura 10. Monte Baga Oigor, Mongolia [http://www.uoregon.edu/~arthist/jacobson/images/662i_sml.jpg].



Figura 11. Monte Baga Oigor, Mongolia [http://www.uoregon.edu/~arthist/jacobson/images/662i_sml.jpg].



Figura 12. Arte rupestre de Andhra Pradesh [<http://en.wikipedia.org/wiki/File:Bhimbetka.JPG>].

13).¹⁸ El complejo pictórico de Bradshaw ubicado en el Kimberley (NO), datado hacia 17 000 a.p., contiene figuras humanas con atavíos

flechas u otros implementos de caza. Mientras en el arte parietal del posterior Neolítico (datado en esta región hacia el tercer milenio a.C.), cuando la agricultura y el pastoreo pasan a tomar lugar como principales formas de producción, son recurrentes las imágenes de hombres armados asociados a animales de presa (fig. 12).¹⁷

El ejemplo más representativo está conformado por el continente australiano, un territorio que desde su poblamiento original, estimado entre 40 000 y 60 000 a.p., hasta su ocupación por colonos europeos a finales del siglo XVIII, estuvo habitado únicamente por cazadores-recolectores. Bajo los modelos que plantean que el arte rupestre constituye una representación literal y directa de la realidad cotidiana de sus creadores, aquí habríamos de esperar una gran cantidad de alusiones a la caza. Sin embargo, tanto la información etnográfica como la arqueológica indican que las actividades de subsistencia cotidianas no conforman la temática central del arte australiano. Las escenas cinegéticas son esporádicas en la totalidad de los motivos rupestres; aunque la representación de huellas humanas y animales podría hacer alusión a la interacción cazador-presa, como se da en los petroglifos de Murujuga en la península de Burrup —algunos de los cuales se remontan al Pleistoceno (fig.

¹⁷ Ncmoulee Chandramouli, "Rock Art of Andhra Pradesh", en M.L.K. Murty (ed.), *Pre-and Protohistoric Andhra Pradesh up to 500 B.C.*, 2003, p. 150.

¹⁸ Mike Donaldson, *Burrup Rock Art: Ancient Aboriginal Rock Art of Burrup Peninsula and Dampier Archipelago*, 2010.

bien detallados. Varias de ellas portan utensilios como lanzas, *boomerangs*, harpones y lanzadardos, pero no parecen indicar acciones de caza. Las pinturas de estilo *wandjina* son más tardías y están relacionadas con grupos históricos; en sus relatos se dice que tales manifestaciones tratan de eventos y personajes vinculados con el mítico “tiempo del sueño”, y por consiguiente, en ellos “una escena de caza” no necesariamente significa una caza real (fig. 14).¹⁹

Aunque casi parezca una obviedad, cabe recordar que los pueblos cazadores no son los únicos que representan dicha actividad, sino que también aparece frecuentemente figurada en el arte de sociedades estatales para las que la cacería es una actividad complementaria o deportiva. Tenemos montones de escenas de caza entre los sumerios, los egipcios, los asirios, los hititas y los europeos de las más variadas épocas o regiones; incluso, en la actualidad podemos ver una estatua de Diana disparando su arco en un sitio tan inadecuado para la caza como la ciudad de México, con 21 millones de habitantes. En algunos casos, como la Pátera de oro de Ras Shamra, hoy conservada en el Louvre, es claro que lo que se figura no es una cacería real, puesto que en ella aparecen juntos animales que pertenecen a ecosistemas diferentes (fig. 15). Y en otros resulta evidente que las escenas cinegéticas plasmadas representan mucho más que una simple prác-



Figura 13. Huellas de emu en los petroglifos de Murujuga (península de Burrup), Australia [Gihmac en <http://www.flickr.com>].



Figura 14. Pinturas de estilo *wandjina* superimpuestas en figuras del estilo Bradshaw, Australia [micki.b en <http://www.flickr.com>].



Figura 15. Pátera dorada de Ras Shamra [wa5.www.artehistoria.jcyl.es/.../EGP07587.jpg].

¹⁹ Bruno David, “Archaeology and the Dreaming: Toward an Archaeology of Ontology”, en I. Lilley (ed.), *Archaeology of Oceania: Australia and the Pacific Islands*, 2006, pp. 48-68.



Figura 16. Bajorrelieve de Asurbanipal cazando leones, British Museum [www.3viajesaldia.com/wp-content/uploads/2008].

tica económica; el ejemplo más claro de ello son los múltiples retratos de gobernantes matando animales.²⁰

Entre las escenas cinegéticas protagonizadas por faraones, resalta la de Tut Anj-Amón cazando avestruces desde su carro, en una pieza de madera dorada del Museo de El Cairo. En el bajorrelieve de Kalah del British Museum, se observa nada menos que a Asurbanipal cazando leones desde un vehículo semejante al

del soberano egipcio (fig. 16). En el sarcófago de mármol que debió contener los restos de Alejandro Magno, y que hoy se conserva en el Museo de Antigüedades de Estambul, se observa al célebre conquistador macedonio matando sin armas un ciervo.

Así, podemos observar que quienes representan explícitamente las matanzas de animales son, sobre todo, los pueblos cazadores que se encontraban en contacto con grupos pastores o agricultores y que, muy probablemente, veían amenazada su forma de vida. En cambio, quienes no conocían más estrategia de subsistencia que la apropiación parecen haber estado más interesados por las imágenes animales que por figurar la propia depredación. A ello se suman todas aquellas imágenes realizadas por sociedades para las que la caza significaba un aporte económico suplementario.

Todo esto nos lleva a señalar que, aun en el arte más figurativo, la manifestación gráfica no puede ser considerada como una simple reproducción estilizada del entorno ni como un recuento gráfico de las actividades económicas cotidianas, pues al pasar por el filtro de la mente, se atribuye un valor diferencial a los objetos circundantes y, acorde a ello, se les selecciona, ordena y jerarquiza en el discurso pictórico. De modo que, a no ser que aceptemos que Asurbanipal comía leones, que Alejandro mataba ciervos con sus propias manos y las mujeres mexicanas cazaban desnudas entre los automóviles, tendríamos que considerar que las escenas cinegéticas no necesariamente representan la cacería o, al menos, su significado no se limita a ella.²¹ Inversamente, la ausencia de representaciones cinegéticas

²⁰ Henri de Linares, "De la prehistoria a nuestros días", en *La caza en el arte*, 1972, pp. 39-57.

²¹ En este sentido, nos parece absurdo sostener, como hace Tsevendorj con el arte rupes- tre mongol, que una escena corresponde a uno u otro horizonte temporal a partir de las actividades económicas que en ella se representan; Ider Tsevendorj, *op. cit.*, p. 124.

en grupos netamente cazadores es igualmente simbólica que su presencia en el caso anterior.

Entonces, lo primero que aquí tendríamos que preguntarnos es si todos estos pueblos paleolíticos evitaron tratar en su arte un tema tan relevante como la caza o si, simplemente, optaron por figurarlo de un modo tan metafórico que no fuera reconocible a simple vista. Si este fuera el caso, y esa es la apuesta de nuestra investigación, tendríamos que, entre los polos cronológicos de nuestra muestra, se estaría observando el paso de una cacería implícita a una explícita y, más importante aún, de una cacería simbolizada a una cacería que simboliza algo distinto de sí misma.

La matanza de animales como símbolo de estatus viril es algo bien conocido desde la antigüedad clásica hasta la actualidad; mas consideramos que lo que aquí se observa no se limita a la elitización de la actividad cinegética sino que, de manera mucho más amplia, implica un cambio en los modos de relación con los animales y la naturaleza en general.²²

Consideramos que la etnografía nos puede dar algunas pistas al respecto, y para ello comenzaremos por analizar dos diferentes modelos: el animista-chamanista siberiano y el totemista-nahualista mesoamericano.

La socialización de la animalidad

Tomando como ejemplo a los mbuti del Congo, los batek de Malasia y, sobre todo, los nayaka de la India, Bird-David²³ sostiene que para algunos pueblos cazadores-recolectores de ambientes tropicales el medio en que habitan se presenta como un padre que comparte sus

²² Véanse como muestra las fotografías de personas con sus presas que suelen figurar en las revistas especializadas. También es interesante notar que, en algunos casos, los hombres se ven a sí mismos como cazadores aun cuando practiquen muy poco esta actividad; una primera evidencia de ello está constituida por todos aquellos topónimos que significan "lugar, pueblo o ciudad de cazadores" —Huntsville, Texas y Alabama, Hunter Village, Nueva York, Lauersdorf, Alemania, Kanta Marka, Perú, Phraan Muan, Tailandia, entre muchos otros—. Incluso, entre los mongoles contemporáneos es común que, cualquiera que haya sido el oficio del difunto, sus deudos modifiquen su retrato con Photoshop para presentarlo como si hubiera sido un cazador; Grégory Delaplace, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, 2009.

²³ Nurit Bird-David, "The Guiving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-hunters", en *Current Anthropology*, vol. XXXI, núm. 2, 1990, pp. 189-194.

recursos con aquellos humanos que, metafóricamente, serían sus hijos.²⁴ Notamos, en cambio, que para grupos como los cree, los inuit y los pueblos siberianos en general, la obtención de carne se presenta más como resultado de un intercambio que del hecho de compartir con el medio. Y en tales ocasiones son los propios animales quienes se ofrecen a los hombres para ser consumidos.²⁵

Lo interesante es que, cualquiera que sea el caso, la cacería no se representa como la simple matanza y consumo de animales; sino que para aludir a ella se recurre a toda una serie de metáforas.²⁶ Entre éstas, una de las más ricas es, sin duda, la de la alianza religiosa, algo que, como veremos, ha sido particularmente abordado entre los pueblos altaicos pero tiene eco en otras poblaciones.

Entre los indígenas del Asia septentrional, como en muchos otros grupos, se dice que así como el hombre está dotado de un cuerpo y un alma, los animales están conformados por un cuerpo y un espíritu; la diferencia entre el alma humana y el espíritu animal radica en que el primero es singular e individual mientras el segundo es genérico y colectivo.²⁷ En algunos casos, se trata de un espíritu común a todos los seres del bosque, en otros, se habla de entidades diferenciadas según las especies; pero siempre es gracias a él que el medio se nos presenta como dotado de una intencionalidad semejante a la humana; esto es lo que Descola ha denomina como “ani-

²⁴ Tal como los progenitores reprenden a sus vástagos cuando desobedecen, el bosque puede castigar a los hombres que infringen las normas con diversas clases de padecimientos; Mohd Salleh Hood, “Man Forest and Spirits: Images and Survival among Forest-dwellers of Malaysia”, en *Southeast Asian Studies*, vol. XXX, núm. 4, 1993, p. 435.

²⁵ Adrian Tanner, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, 1979, p. 146; Roberte N. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, en prensa.

²⁶ Por ejemplo, los hoarani de Ecuador practican dos diferentes tipos de cacería; la de monos y aves, que se realiza en solitario con cerbatana, por un lado, y la de los pecaríes, que se hace cuerpo a cuerpo, en grupo y con lanza. Lo interesante es que, en el discurso indígena, ninguna de ellas aparece como un acto deliberado de apropiación. Pues, así como la matanza de jabalíes es descrita como una guerra provocada por la invasión de su territorio —y, por lo tanto, no sería más que un acto de legítima defensa—, con los animales arborícolas, se suele argumentar que es el veneno quien los mata y ellos se limitan a recoger la carne como si se tratara de una suerte de fruto; Laura Rival, “Blowpipes and Spears: The Social Significance of Huaorani Technological Choices”, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, 1996, pp. 145-164.

²⁷ Una consecuencia inmediata de esta distinción es que mientras el alma se separa del cuerpo tras la muerte, el espíritu siempre se vincula a animales vivos; pues no corresponde a un ser singular sino a la totalidad de la especie; Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

mismo”.²⁸ De tales principios deriva el hecho de que los animales supongan conformar una sociedad, equivalente a la de los hombres, y que bajo pautas “culturales” sean, en ocasiones, capaces de relacionarse con la comunidad de un modo comparable al que la gente lo hace entre sí.²⁹

En algunos casos, la equivalencia entre lo humano y lo animal trasciende la socialización para caer en una franca personalización. Encontramos, así, numerosos relatos en los que los animales se despojan de sus pieles para vivir de modo antropomorfo en sus dominios;³⁰ más aún contamos con ejemplos en los que los animales ven el mundo del mismo modo que los hombres y ven a los hombres como si fueran animales —esto es lo que Viveiros ha denominado el “perspectivismo”.³¹

En todo caso, la socialización de los animales permite a los humanos tratar la caza en términos igualmente sociales. Por toda Siberia se encuentra la prohibición de expresar la actividad cinegética en términos de muerte;³² mientras grupos como los inuit y los cree se empeñan en tratar a sus presas como si estuvieran vivas —les dan de beber agua, hacen ofrendas e incluso invitan a compartir sus propios despojos.³³ Aunque también se describe el abastecimiento de carne en términos de amistad con la especie presa³⁴ y hospitalidad hacia los restos de ciertos animales emblemáticos,³⁵ no cabe duda de que la metáfora más recurrente es la seducción.

²⁸ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, 2005.

²⁹ Bird-David dice que un componente cultural importante en los grupos cazadores recolectores es la idea de que el ambiente está poblado por seres similares a los humanos que comparten los alimentos con la gente del mismo modo que las personas lo hacen entre sí; Nurit Bird-David, *op. cit.*

³⁰ Claude Lévi-Strauss, *História de lince*, 1993, pp. 70-72; Carleton S. Coon, *The Hunting Peoples*, 1971, p. 342; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 136.

³¹ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, en *A incostância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 2002, p. 347; véase también Ti’iwan Couchili y Didier Maurel, *Contes des Indiens Emérillon*, 1994.

³² Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

³³ José Andrés Alonso de la Fuente, “Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La Fiesta de las Vejigas”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. IX, 2004, pp. 21, 29; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 146.

³⁴ Para los cree, puede ser que un humano tenga “amistad” con un animal de una especie en particular y éste le ayude entregándole a otros miembros de la misma especie; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 139.

³⁵ Para la caza ritual del oso, los siberianos organizan una fiesta en la que se exhorta al cadáver del plantígrado a enviarles animales el año siguiente; Roberte N. Hamayon, *op. cit.* Los cree y los inuit ofrecen igualmente festines a los restos de dichos animales (José Andrés

Dado que los cérvidos no transpiran, el único medio por el que pueden restablecer su equilibrio térmico, después del esfuerzo físico, es el reposo. Es por ello que, aunque los venados son grandes corredores de distancias cortas, tras una larga carrera éstos terminan por rendirse exhaustos ante el cazador; de ahí deriva la muy común imagen de la “entrega” de la presa al depredador. Así, “la penetración de la flecha en el cuerpo del animal es análoga a la penetración durante la cópula y la sangre de la desfloración es comparable a la sangre derramada por el animal cazado”.³⁶

En Siberia, es la “hija del bosque” —una gran hembra de alce o reno— quien alienta a los cazadores a ir cada vez más profundo en la maleza, quien los guía para encontrar a los animales y cuya intimidad, en los sueños, prefigura el éxito en la caza.³⁷ Para los kaingang de Brasil, el Espíritu del Bosque es una hembra jaguar que se transforma en mujer para ofrecer presas a los cazadores a cambio de los placeres humanos.³⁸ Entre los indios del río Thompson se cuenta la historia de un hombre que se casa con dos cabras bajo la forma de mujeres. A partir de entonces adquiere la capacidad de matar otros miembros de la misma especie para alimentar a su pueblo.³⁹ Entre

Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 21; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 146); pero más explícito aún es el ejemplo de la caza y sacrificio del oso de los ainu de Japón. Ahí, los hombres comienzan por capturar un cachorro y llevarlo a su aldea para criarlo y alimentarlo como si fuera un humano. Después de hacerse todo lo necesario para que el plantígrado se sienta feliz; al cabo de uno o dos años acaban por matarlo y repartir su carne entre los miembros del grupo. Sin embargo, en los relatos que dan cuenta de este rito no se habla de la captura y muerte del animal sino de un dueño de los osos que, desde un país lejano envía a uno de sus emisarios para llevar, como regalo, a los aldeanos pieles y carne de oso. En compensación los hombres deben mostrarse hospitalarios ante su huésped, y si el tratamiento es adecuado, se supone que al año siguiente vendrá otro emisario; Carleton S. Coon, *op. cit.*, p. 342. Masami Iwasaki-Goodman y Masahiro Nomoto, “Revitalizing the Relationship between Ainu and the Salmon”, en *Senri Ethnological Studies*, vol. LIX, 2001, p. 28.

³⁶ Ramón Viñas y Roberto Martínez, 2001, “Imágenes antrozoomorfas del postpaleolítico castellanense”, en *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, vol. XXII, 2001, p. 388.

³⁷ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

³⁸ Un cazador cuenta: “El día en que, por ejemplo, yo quería cazar, me levantaba al alba y no dormía con mi esposa [...] Ni siquiera tenía tiempo de llegar a aquellos pinos que ves, cuando yo ya había acertado en un animal que se presentaba frente a mí. Si un día yo pedía cazar un coatí, un armadillo, un pecarí o un ciervo, eso era lo que cazaba. Mi *kuiia*, se llamaba Mig Kogar, el jaguar manchado [...] era una hembra. En esa época ella me llevaba exactamente ahí donde había animales para cazar porque en el bosque ella era una persona, ella era una mujer [...] cuando ella venía a buscarme, primero venía el jaguar, el animal, pero cuando ella se levantaba para poner las manos sobre mis hombros, era una mujer”; Robert Crepeau, “Le chaman croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels”, en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XVII, núms. 3-4, 1997, p. 11.

³⁹ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 70.

los semai, se supone que los cazadores exitosos tienen por esposas a “demonios” que se les aparecen en sueños para enseñarles las canciones que les han de ayudar durante sus tareas. El término por el que se nombra a estos seres, *guniik* “concubina”, alude a la relación erótica que entre ambos se establece.⁴⁰ Además de ser femenina la propia deidad del mar y los animales marinos, entre los inuit, la preparación para la caza implica la abstinencia sexual de los cazadores y la composición de canciones que, por su repetición, han de atraer a las presas.⁴¹ En los sueños de los cazadores cree las presas suelen presentarse como mujeres extranjeras que los invitan a irse con ellas; si el hombre acepta, encontrará fácilmente a los animales, si las rechaza, los animales que vea huirán antes de que pueda disparar.⁴²

Según veremos, las metáforas de la seducción también son importantes para los ritualistas.

A pesar de que, en ocasiones, el espíritu de los animales sea descrito como un rico dueño, el principio del bien limitado que rige la cosmovisión de estos pueblos cazadores impide que las presas

⁴⁰ Robert Knox Dentan, “‘Disreputable Magicians’, the Dark Destroyer, and the Trickster Lord: Reflections on Semai Religion and Common Religious Base in South and Southeast Asia”, en *Asian Anthropology*, vol. I, 2002, pp. 163-165.

⁴¹ José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 29. Una vez que hieren a un animal, los cazadores aleutes de Alaska evitan tener contacto con mujeres hasta que muera; Institute for Cultural Research, *op. cit.*, p. 8.

⁴² Adrian Tanner, *op. cit.*, pp. 125 y 138. Paralelo a ello tenemos que, para predecir cómo será la cacería, un hombre deberá tratar de meter un dedo en el hueco de la pelvis del animal muerto. “Si el dedo índice entra por completo en el hueso, y particularmente si penetra el orificio de un hueso estrecho, ello indicará el futuro éxito en la caza. La connotación sexual de esta acción no pasa desapercibida para los participantes; es otra variante más del juego sin fin en torno al paralelo caza/sexualidad” (*ibidem*, p. 128). Inversamente tenemos que, durante el rito de iniciación femenino, las jóvenes hadza son cubiertas con grasa animal mientras los muchachos las “cazan” y “tratan de golpearlas con sus varas de la fertilidad”. Frank Marlowe, “Why the Hadza are Still Hunter-gatherers”, en Sue Kent (ed.), *Ethnicity, Hunter-gatherers, and the ‘Other’: Association or Assimilation in Africa*, 2002, p. 250. Este último pueblo, junto con los makonde, trata a las jóvenes iniciadas o las que han de contraer matrimonio como si fuesen animales de presa capturados. Entre los khoisan del sur de África, los ritos femeninos de iniciación incluyen atuendos y danzas que simulan el comportamiento sexual del antílope. Estas actitudes son consideradas altamente eróticas y al mismo tiempo muy peligrosas para los cazadores y sus armas. Los khoisan, los hadza y los makonde también se apegan a estrictas observancias que prohíben a los cazadores o a sus instrumentos de caza entrar en contacto con mujeres menstruantes, ya que la sangre menstrual equivale simbólicamente a la sangre de la presa y se dice que su presencia afectaría el éxito en la cacería; Camilla Power, “Beauty Magic: The Origins of Art”, en R. Dunbar, C. Knight y C. Power (eds.), *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*, 1999, pp. 93-112; Camilla Power, “Women in Prehistoric Art”, en Günter Berghaus (ed.), *New Perspectives on Prehistoric Art*, 2004, pp. 75-103.

sean ofrecidas a los hombres como un acto desinteresado y de pura generosidad. En otras palabras, el hecho de que tanto las almas humanas como las de los animales existan en cantidades limitadas obliga a que entre ellos se establezca una relación de intercambio o reciprocidad en la que el respeto mutuo garantiza la pervivencia de ambos.⁴³ Tomar sin dar nada a cambio sería un robo susceptible de ser castigado; es por ello que, para poder “obtener” la carne de los animales, los humanos deben entregar como compensación al bosque su propia carne después de la muerte. El hombre se alimenta del bosque y el bosque del hombre; de suerte que para asegurar la continuidad de ambos planos es necesario que dicho intercambio no se convierta en depredación.⁴⁴

Los siberianos conciben a los seres del mundo como compuestos por dos entidades anímicas diferentes: la fuerza vital y el alma o espíritu. La fuerza vital, contenida en la sangre y la carne y asociada a lo femenino, circula entre el plano animal y el de los hombres del mismo modo que lo hacen las mujeres entre las mitades exogámicas de su sociedad. El alma o espíritu, radicado en el hueso, es inmortal y permanente tal como permanece la adhesión al patrilineaje a través de la descendencia. Así, para asegurar la renovación de los animales los hombres deben consumir la carne y devolver al bosque sus huesos, suspendiéndolos de manera semejante a como se hace con las plataformas funerarias para los humanos. Con una intención equivalente, los cuerpos humanos tras la muerte —muchas veces provocada por los seres del bosque— son ofrecidos a los animales para que se nutran de su fuerza vital y devuelvan sus almas para que renazcan en el mismo grupo.⁴⁵

Así como los inuit llevan consigo los restos de los animales cazados y, después de un tiempo, devuelven sus almas al mar bajo la forma de vejigas infladas, se supone que, a excepción de la gente

⁴³ Aun en el caso del padre-entorno se supone que los hombres deben respetar un cierto código para poder seguir disfrutando de los beneficios que les brinda la naturaleza

⁴⁴ Entre los palikur existe la idea de que una vez que se recurre a un “remedio” (para la caza), se establece una cuota de animales para matar, misma que, si se sobrepasa, acarreará numerosos peligros al cazador. Se consideran que “no se debe utilizar un ‘remedio’ más que para restablecer el equilibrio. No se puede esperar tener más suerte cuando ya se es suertudo sin ponerse en peligro, en cambio es posible utilizar un ‘remedio’ para ‘tirar el *panem*’, es decir restablecer el equilibrio”; Sophie Berlin *et al.*, “Les charmes de chasse: Pratiques de chasse à Saint Georges de l’Oyapock”, en línea [www.ecofog.gf/fr/enseignement/fth2001/projets/Chasse.pdf, Kourou, 2001], pp. 10-11.

⁴⁵ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

notable y las víctimas de violencia, los hombres que mueren van a parar a los dominios de Sedna, llamados Adlivum, para, después de su purificación, renacer en un infante del mismo grupo; el hecho de que se conceda a los recién nacidos el nombre de un difunto para “que la identidad de su antiguo propietario se personifique en el infante”, parece confirmar este modelo.⁴⁶ Entre los cree la cacería es presentada como una transacción entre el cazador “y un grupo de entidades del que se dice que están asociadas a los animales presa”. Para impedir la desaparición de sus socios, “el cazador debe observar reglas relativas a la disposición de las partes no consumibles del animal, reglas que se usan con el propósito de regenerar más animales [...] Los huesos de las presas terrestres y las aves son colocados en plataformas elevadas, mientras que los de los animales acuáticos son regresados al lago”.⁴⁷ El aspecto regenerativo de dichas prácticas aparece claramente en el relato de un joven que se casa con una bella muchacha-caribú y, a partir de entonces, empieza a ver el mundo como estos animales; las manadas son tribus que habitan campamentos semejantes a los de su propio pueblo. Es así que descubre lo que “verdaderamente” sucede durante la cacería; mientras los otros humanos ven a un hombre que dispara y un caribú que cae muerto, él ve a una persona que sale corriendo con una capa blanca, y al momento del disparo la deja caer para que los otros la recojan como cadáver.⁴⁸ Algo semejante sucede en el mito de los indios del río Thompson sobre el hombre que contrae nupcias con dos cabras. El desenlace de la historia es que el sujeto descubre que los animales que mataba eran en realidad sus cuñados, y que al cazarlos sólo moría su aspecto de cabra, mientras la parte humana regresaba a la cueva para continuar su vida.⁴⁹ Los ainu llevan a cabo la restitución

⁴⁶ “Se cree que los espíritus de las focas que se han cazado durante el año, como el de las morsas o ballenas, se mantiene con vida dentro de las vejigas, que son infladas y colgadas en la casa comunal de los hombres, o *qayyiq*, a lo largo del año. El acto de inflar las vejigas simboliza el regreso figurativo a la vida insuflándoles aire. Entonces los espíritus de las focas son beneficiados y su presencia en la comunidad es motivo de festejos, al final de los cuales son devueltas al mar para ayudar a los espíritus a regresar a su hogar en el océano, donde renacerán y podrán ser de nuevo cazadas [...] El espíritu de la ballena, tras convivir cierto tiempo en la comunidad esquimal, regresa a las profundidades marinas para relatar a sus compañeras la actuación de los hombres. Si el informe es positivo, las ballenas regresarán en primavera, si no es así, el hombre se arriesga de nuevo, a padecer hambre”; José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, pp. 17-30, 26 y 33; Carleton S. Coon, *op. cit.*, p. 344.

⁴⁷ Adrian Tanner, *op. cit.*, pp. 148, 153, 172.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁹ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 70-72.

de las almas de los peces a través del *i-sapa-kik-ni*, el palo con el que se golpea su cabeza para matarlos.⁵⁰ Mientras que, para asegurar la regeneración de las presas, los aborígenes del Estrecho de Torres, entre Australia y Papúa, pintan con ocre rojo al primer dugongo de la temporada para asegurar su retorno a la isla, los cráneos de los especímenes consumidos son depositados en santuarios especiales donde se realizan ceremonias propiciatorias, y ciertos restos óseos son conservados como amuletos que pueden influir la conducta de la presa a favor del cazador en futuras empresas.⁵¹

Como todo negocio, en el intercambio de esencias vitales se postula la reciprocidad y se busca la ventaja; los hombres procuran retardar la restitución por medio de ofrendas, mientras los espíritus intentan acelerarla provocando enfermedades y accidentes.⁵² Es por ello que, para que dicho comercio de carnes y almas pueda llevarse a buen término, es necesaria la presencia de un mediador capaz de fungir alternativamente como representante de los humanos ante el bosque y del bosque ante la comunidad; dicha función se adquiere a partir de una alianza matrimonial.⁵³

⁵⁰ Masami Iwasaki-Goodman y Masahiro Nomoto, *op. cit.*, p. 29. Aunque en otros casos la idea del intercambio de esencias vitales es menos evidente, los aspectos depredatorios del medio nos dejan entrever concepciones equivalentes. Entre los chewong de Malasia la relación con el bosque es vista como una larga cadena de intercambio con los espíritus; si no se observan las reglas establecidas por estos seres, los humanos pueden ser castigados con la enfermedad e incluso la muerte. Los semalai hablan de entidades del bosque, como Pakre', que se valen de grandes depredadores para atacar a los humanos; Mohd Salleh Hood, *op. cit.*, pp. 451 y 455. Para los pahang, se refiere la existencia de seres de los ríos que se alimentan de sangre humana; Lye Tuck-Po, "The Significance of Forest to the Emergence of Batek Knowledge in Phang, Malaysia", en *Southeast Asian Studies*, vol. XXX, núm. 4, 2002, p. 12. En los mitos selk'nam se dice que las mujeres que antes detentaban el poder fueron transformadas en piedras y animales; ahora, Xalpen, la tierra, recibe presas como ofrenda pero sólo se conforma con la carne humana que come de los varones durante su rito de iniciación; Anne Chapman, "Lune et Terre de Feu. Mythes et rites des Selk'nam", en *Objets et Mondes*, vol. XII, núm. 1, 1972, pp. 153-154. Entre los semai, se supone que los *guniik* que ayudan a los cazadores a encontrar sus presas también están facultados para provocar la enfermedad y la muerte a los hombres. Estas relaciones "confrontan a humanos masculinos-cazadores/presas con mujeres-espíritu-animales-cazadoras/presas. El uno domina al otro, dándole tramposamente pociones de amor"; Robert Knox Dentan, *op. cit.*, pp. 163-165.

⁵¹ Ian McNiven y Ricky Feldman, "Ritually Orchestrated Seascapes: Hunting Magic and Dugong Bone Mounds in Torres Strait, NE Australia", en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. XIII, núm. 2, 2003, pp. 169-194.

⁵² Los inuit, por ejemplo, "cada vez que matan a un animal, apartan un trocito de carne o de grasa para arrojarlo al mar o depositarlo sobre el hielo o en la tierra [...] Están persuadidos de que la omisión de esta práctica les traería mala suerte y haría que la caza no se pusiera a tiro"; José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 17.

⁵³ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

Hemos visto que los cazadores podían establecer relaciones amorosas —e incluso matrimonios— con espíritus de animales para acceder a las presas de caza; sin embargo, lo que caracteriza a los ritualistas es la forma más estable de dicha relación —no un contrato nupcial, sino una sucesión de matrimonios encadenados entre dos o más grupos.

Para los siberianos, “el espíritu que elige al chamán lo guía y sostiene toda su vida, él es su protector oficial y al mismo tiempo su consorte legítima”.⁵⁴ Entre los kaigang, “el (espíritu) auxiliar da al chamán acceso privilegiado a las presas de caza [...] y le asiste en el tratamiento de las enfermedades”.⁵⁵ El poder de los *halad'*, ritualistas semai, supone proceder de su matrimonio con la misma clase de entidades que suelen desposar los cazadores exitosos.⁵⁶ Mientras para los cree no es tanto el especialista quien contrae nupcias con un espíritu, sino que el propio “Señor de los Animales” es visto como un hombre casado con una hembra zoomorfa.⁵⁷ En todos estos casos, lo que otorga cualidades especiales a los individuos es justamente el amor sobrenatural; incluso en el mito de los indios Thompson, el matrimonio con las cabras no sólo permite al cazador ver la verdadera naturaleza de los animales sino también tratar con su “dueño” y establecer el siguiente acuerdo: “Cuando mates cabras, trata sus cuerpos con respeto, pues son personas. No mates a las hembras, ellas serán tus esposas y han de darte hijos. No mates a las crías, pues podrían ser tu progenitura. Sólo dispara a tus cuñados, los machos. No tengas remordimiento cuando los mates, pues ellos no mueren, vuelven a casa. La carne y la piel te pertenecen; su verdadero yo continuará viviendo como antes, cuando la piel y la carne lo recubran”.⁵⁸

Así como el matrimonio ubica a la nueva pareja en la interfase de dos familias —la política y la consanguínea—, la alianza religiosa hace del ritualista una suerte de nodo en las negociaciones entre las comunidades y su medio circundante. Es por ello que entre sus

⁵⁴ Elizabeth Lot-Falck, “Erotism and Shamanism”, en *Sexology Magazine*, enero, 1956, p. 379.

⁵⁵ Robert Crepeau, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁶ Robert Knox Dentan, *op. cit.*, pp. 163-165

⁵⁷ “La mayoría de las versiones [del mito de origen del Señor de los Animales] explican cómo un cazador se casó con un caribú y fue con la manada a vivir al interior de una montaña en el norte, desde donde ahora controla a los caribú”; Adrian Tanner *op. cit.*, pp. 143 y 175.

⁵⁸ Claude Lévi-Strauss *op. cit.*, pp. 70-72.

funciones se encuentran tanto obtener simbólicamente las presas de caza, que después han de tomar por medios tecnológicos los cazadores, como garantizar la restitución de la fuerza vital obtenida a través de la muerte de sus congéneres; de ello deriva su rol ambivalente, brujo y terapeuta a la vez.⁵⁹

Para tener acceso a los animales, es necesario trasladarse simbólicamente a sus dominios.⁶⁰ Siendo que, en dichas negociaciones, la contraparte del especialista es, generalmente, una entidad animal, es común que éste deba animalizarse para poder interactuar con los seres del bosque.⁶¹ En términos rituales, la obtención de las presas se presenta como una negociación con los espíritus, entre los cree,⁶² como la emulación de un acoplamiento animal, antecedido por la seducción y el combate con otros machos, entre los siberianos y como un juego de asar cuyo resultado es la distribución de la suerte en la caza entre los cazadores, entre los siberianos y los inuit.⁶³

Considerando que, metafóricamente, la caza se presenta como un acto sexual, habría que preguntarse si, como se ha propuesto en otra ocasión,⁶⁴ aquellos hombres-bóvido de Trois Frères y Gabillou, dotados de penes erectos, no pudieran representar a ritualistas animalizados y, más explícitamente, si el hombre-bisonte con miembro prominente, que aparece inmerso entre varios animales en la primera de estas cuevas, no representa una escena cinegética (fig. 17).

⁵⁹ Es tal vez por eso que, para ser un buen ritualista, los cree consideran que es importante haber sido un buen cazador; Adrian Tanner, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁶⁰ "El origen último del shamán se encuentra, cómo no, en el hambre. En una ocasión Sedna procuró tal castigo a los hombres por sus cacerías descontroladas, que finalmente el hombre más valiente de la comunidad bajó hasta las profundidades del mar para hablar con esta terrible divinidad. Desde entonces, y cada vez que el pueblo esquimal sufre un periodo largo y duro de hambre, el shamán simula visitar a Sedna y encontrar una solución al problema"; José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 25. Para los cree, "el chamán, o el hombre con poder espiritual, es como un cazador, salvo que requiere ir adentro (de la montaña) para obtener los animales (o comida) y llevarlos fuera. Más que tomar los animales como un regalo desinteresado, éste debe tomarlo por coerción"; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 176.

⁶¹ Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 347; Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

⁶² En el ritual llamado *shaking tent*, "se oyen conversaciones entre los espíritus y el chamán" que anuncian a los asistentes cómo ha de ser la caza; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 112.

⁶³ José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 30; Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

⁶⁴ Ramón Viñas y Roberto Martínez, *op. cit.*



Figura 17. Sorcier de Trois Frères [http://www.sauval.com/angustia/s1gruta.htm].

La animalización de la sociedad

Tal como lo han señalado Myers, Bird-David y Barnard, la vida de caza-recolección no se limita a un determinado tipo de estrategias económicas, sino se refiere sobre todo a una manera particular de concebir las relaciones de los hombres con su medio.⁶⁵ Además, Hamayon ha mostrado que, en ocasiones, la ideología de caza puede subsistir en pueblos para los que dicha actividad ya no ocupa un lugar central.⁶⁶

En la mitología de los hidatsa de Norteamérica, que no son cazadores-recolectores sino cazadores-agricultores, la relación entre caza y agricultura es descrita como el doble matrimonio de Caza desde Arriba con Bisonta y Seda de Maíz.⁶⁷ Entre los teko de Guyana Francesa se presenta la historia de un cazador que se vuelve ritualista al casarse con un espíritu femenino denominado *kuluwat*.⁶⁸ En un oscuro documento maya de la época colonial se compara la cacería con la cópula entre el venado y el cazador.⁶⁹ Mientras que para los tlapanecos de México la cacería no sólo aparece como un acto de seducción, sino que tras el consumo de la carne se procuran devolver los principales huesos de las presas a las cuevas, para que a partir de ellos se regenere la vida animal.⁷⁰ Incluso, Hamayon señala que en términos latinos Venus, la diosa del amor y *venatio*, la caza, comparten la misma raíz.⁷¹ Otro ejemplo de la presencia de esta clase de ideas en poblaciones de origen indoeuropeo es la proximidad de que los términos para “consumo” y “consumación”. “En el caso particular de la lengua castellana se destaca la similitud

⁶⁵ Fred R. Myers, “Critical Trends in the Study of Hunter-gatherers”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. XVII, 1988, pp. 261-282; Nurit Bird-David, *op. cit.*, p. 189; Alan Barnard, “The Foraging Mode of Thought”, en *Senri Ethnological Studies*, vol. XLIX, 2002, p. 6.

⁶⁶ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

⁶⁷ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1997, p. 231.

⁶⁸ Ti’iwan Couchili y Didier Maurel, *op. cit.*, pp. 13-28.

⁶⁹ *El ritual de los Bacabes* en Danièle Dehouve, “El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XL, 2010, p. 301.

⁷⁰ Danièle Dehouve, “El venado, el maíz y el sacrificado”, en *Diario de Campo*, núm. 4, 2008.

⁷¹ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

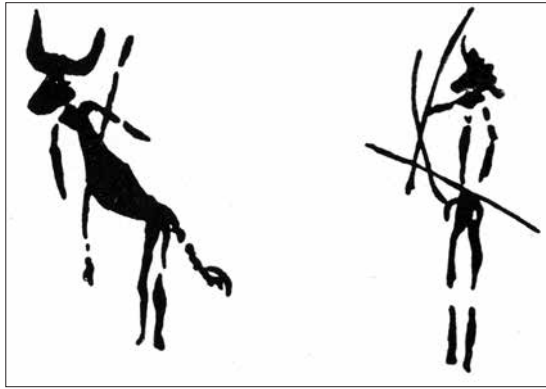


Figura 18. Hombres-Toro del Maestrazgo (Dibujo de Viñas).

que existe entre los vocablos 'casar' y 'cazar'".⁷²

En este sentido, podemos suponer que ya sea que se trate de los últimos días de pueblos cazadores o de la presencia más temprana de sociedades neolitizadas, por su semejanza con los hombres-bisonte paleolíticos, los hombres-toro del Levante Español

(fig. 18) sugieren la pervivencia de una ideología de caza.⁷³

Ya se ha mencionado que en las sociedades estatales la cacería tiende a convertirse en un deporte de elite y un signo de masculinidad. Sin embargo, también es posible observar que en muchos casos la menor importancia de la vida de caza supone otros tipos de cambios más fundamentales en las relaciones del hombre con lo animal.

En Siberia, por ejemplo, se observa que aun cuando las sociedades pastorales siguen teniendo estrechas relaciones con los espíritus de los animales silvestres, éstas prestan mayor atención a los espíritus antropomorfos de sus ancestros —pues, es de ellos que proceden sus pastizales—, y aunque la alianza religiosa continúa siendo de relevancia, es la herencia la que aparece como mecanismo central en la adquisición de la función del chamán.⁷⁴ En tanto que los sawiyano de Papúa Nueva Guinea, si bien son horticultores, poseen muchas de las características sociológicas de los pueblos cazadores, prefieren negociar con sus ancestros que con espíritus animales para obtener presas de caza.⁷⁵ También los shona de Zimbabwe y los mindassa de Gabón recurren a los muertos para obtener presas de caza,⁷⁶ mien-

⁷² Ramón Viñas y Roberto Martínez, *op. cit.*, p. 388.

⁷³ *Ibidem*, pp. 366-392.

⁷⁴ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

⁷⁵ Phillip Guddemi, "When Horticulturalists Are like Hunter-gatherers: The Sawiyano of Papua New Guinea", en *Ethnology*, vol. XXXI, núm. 4, 1992, pp. 303-314.

⁷⁶ Nisbert Taringa, "How Environmental is African Traditional Religion", en *Exchange*, vol. XXXIV, núm. 2, 2006, pp. 192-214; A. Even, "Les cérémonies propitiatoires et expiatoires

tras en Mesoamérica y el mundo greco-romano, se recurre a los dioses con tales fines.⁷⁷

Por otro lado, cabe considerar que aun cuando universalmente la animalidad sea vista como prototipo de la alteridad que permite la definición de lo humano en oposición a ello, existen ciertos grupos que tienden a explicar el funcionamiento de los individuos y las colectividades en relación con la diversidad de especies zoológicas presentes —esto es lo que comúnmente se ha definido como totemismo. De acuerdo con Lévi-Strauss, “es porque el hombre se experimenta primitivamente idéntico a todos sus semejantes [...] que adquirirá, posteriormente, la capacidad de distinguirse como los distingue (a los animales); es decir, tomar la diversidad de las especies como soporte conceptual de la diferenciación social”.⁷⁸

Entre los algonquinos, el término *totam* es una marca familiar asociada al nombre de un animal que promueve la exogamia, sin que ello implique que los miembros del grupo se consideren sus descendientes o le rindan cualquier forma de culto.⁷⁹ Los aranda del desierto central australiano dicen que todo lo existente en el mundo proviene de espíritus primordiales con caracteres zoomorfos o fitomorfos que habrían instaurado un sistema de división capaz de establecer relaciones comparables a la consanguinidad entre seres

de la chasse à l'éléphant chez les Mindassa d'Okondja”, en *L'Anthropologie*, vol. XLVI, 1936, pp. 367-372.

⁷⁷ Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2010, pp. 299-331; Walter Burkert, *Greek Religion*, 1985.

⁷⁸ Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, 2002, p. 149. El concepto en cuestión es sumamente problemático: Mauss, Rivers y Frazer definen el totemismo en relación con el culto que un grupo de personas emparentadas —de preferencia un clan— rinde a la especie animal de la cual supone descender; Marcel Mauss, “Note sur le totémisme”, en *Année Sociologique*, vol. VIII, 1903-1904, p. 236; W.H.R. Rivers, “Totemism in Fiji”, en *Man*, vol. VIII, núm. 75, 1908, p. 134; James George Frazer, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition*, 1910, t. IV, p. 3. Para Van Gennep y Lévi-Strauss, el totemismo no es más que un sistema particular de clasificación o abstracción; Arnold van Gennep, “Qu'est-ce que le totémisme?”, en *Religions Mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et linguistique*, vol. IV, 1912, pp. 91-92; Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, 2002, p. 153. Más recientemente, Descola ha propuesto que la organización totémica es “la asociación entre entidades y fenómenos no humanos y grupos de personas humanas [...] un proceso a la vez originario y constantemente continuado de fijación de esencias y de formas de vida ya diferenciadas en clases y tipos, en el seno de las cuales los componentes sociales y físicos se encuentran intrincadamente mezclados [...] Ello implica la existencia de una continuidad moral y física entre grupos de humanos y grupos de no-humanos”; Philippe Descola, *op. cit.*, pp. 206-207 y 232. En todo caso, lo que sí podemos retener es el uso metafórico de la especie animal para referirse a una entidad social individual o colectiva.

⁷⁹ J.W. Powell, “An American View of Totemism”, en *Man*, vol. II, núm. 75, 1902, pp. 101-102; Christopher Vecsey, *Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes*, 1983, pp. 78-79.

de diferente naturaleza.⁸⁰ Mientras para los shona, el término *mutupo* se refiere a aquellas especies animales que funcionan como ancestros de los clanes y cuya muerte puede provocar una serie de enfermedades que afectarían principalmente a los niños.⁸¹

Así, podemos ir del simple uso clasificatorio a la casi identificación con la especie totémica.

En otros casos, la analogía zoológica no sólo distingue clases de seres, sino que describe sobre todo el comportamiento de los individuos al interior de la sociedad. Más específicamente, nos centraremos en aquellas ocasiones en que las relaciones entre los individuos son descritas en términos de caza y depredación. Por ser el tema que mejor conocemos aquí, nuestro modelo de referencia será el nahualismo mesoamericano, pero procuraremos mostrar su convergencia con otros sistemas paralelos.

En Mesoamérica, simultáneamente al nacimiento, una criatura no-humana, llamada *nahualli*,⁸² 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 un alma, de suerte que el destino, el carácter y el rol social del primero estarán en relación con la forma del segundo. Consecuencia de ello es también el hecho de que todo daño sufrido por la coesencia tendrá una repercusión directa sobre el sujeto. Aun si ciertos individuos pueden tener varios *nanahualtin* (plural de *nahualli*), parece ser que siempre existirá uno que se encuentre más estrechamente ligado a él; las otras coesencias, que por lo general corresponden a especies diferentes, no señalan más que aspectos marginales de la personalidad humana y su muerte sólo provocará enfermedades pasajeras.⁸³ Encontramos la creencia en dobles o coesencias animales en pueblos diversos de América del Norte y el África subsahariana. Aunque ignoramos si en todos los casos el vínculo entre el hombre y el animal está dado por una fuerza vital compartida, sabemos que también los mono, los indios del río Thompson, los wabanuk y los penobscot americanos, así como los joola y los bangang africanos, consideran que el destino y perso-

⁸⁰ Philippe Descola, *op. cit.*, pp. 206-207.

⁸¹ Nisbert Taringa, *op. cit.*, pp. 201-206.

⁸² También conocido como *tonalli*, *cehualli*, *ecahuil*, entre otros.

⁸³ Roberto Martínez González, *El nahualismo*, 2011.

nalidad de la gente depende de sus dobles. Al menos, los manitou de los algonquinos están dotados de una función protectora.⁸⁴

En todos estos pueblos encontramos relaciones de cacerías que eventualmente resultan en la muerte, más o menos accidental, de un miembro de la sociedad como consecuencia de la matanza de su coesencia. En este sentido, la actividad cinegética aparece aquí como una suerte de explicación *a posteriori* de una desgracia personal.

Dada la variabilidad de los caracteres humanos, hay una gran diversidad de especies-*nahualli*; aun si éstos son generalmente zoolomorfos, también conocemos coesencias vegetales, meteorológicas, minerales, antropomorfas y aun monstruosas —no obstante, su estatus es similar al de un animal, pues pertenecen a esa misma categoría en que se ubican los que no son humanos ni dioses. Estas entidades serán más o menos fuertes, malélicas o benéficas, tímidas o extrovertidas, según las cualidades de los individuos a los que se asocian; así, por ejemplo, la gente más humilde estará asociada a roedores, los acaudalados a animales imponentes, los brujos a los depredadores y los terapeutas a fenómenos atmosféricos. La fuerza y el número de entidades compañeras vinculadas a un individuo están en relación con el estatus social.⁸⁵ También entre los kwakiutl de Norteamérica, y los sami del norte de Europa, se dice que la posesión de un mayor número de *espíritus guardianes* significa mayor estatus social al interior del grupo.⁸⁶

Sin embargo, los humanos no son los únicos que tienen *nana-hualtin*, los dioses, las colectividades y los muertos pueden igualmente poseerlos.⁸⁷ Sabemos que los indios del río Thompson tienen *espíritus guardianes* asociados a grupos de género, oficio y estatus social.⁸⁸ En los ritos iniciáticos nootka, la diferencia entre los novicios y sus captos estaba marcada por la oposición entre presas y depre-

⁸⁴ Åke Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, 1979, p. 66; Åke Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, 1953, p. 373. E.W. Gifford, *The Northfork Mono*, 1932, p. 38; Ruth Fulton Benedict, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, 1923, vol. 29; Odile Journet-Diallo, "Un monde diffracté. Théories joola du double animal", en *Systèmes de pensée en Afrique noire*, núm. 15, 1998, pp. 203-223; Malcolm Ruel, "Were-animals and the Introverted witch", en Mary Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, 1970, pp. 333-338; David J. Sapir, "Fecal Animals: An Example of Complementary Totemism", en *Man*, vol. XII, núm. 1, 1977, pp. 1-21.

⁸⁵ Roberto Martínez González, *op. cit.*, 2011.

⁸⁶ Ruth Fulton Benedict, *op. cit.*; Håkan Rydving, *Perspectivas del norte: cinco textos sobre la lengua y la cultura de los samis*, en prensa.

⁸⁷ Roberto Martínez González, *op. cit.*, 2011.

⁸⁸ Ruth Fulton Benedict, *op. cit.*

dadores —en este caso, lobos; son justamente estos animales quienes mostrarán a los jóvenes los valores de la masculinidad—. ⁸⁹ Ignoramos si entre los shona existe un concepto equivalente a *nahualli*, pero se habla de ciertos espíritus que se valen de formas animales para comunicarse con los hombres, ya sea para inculcarles las artes tradicionales o para actuar sobre ellos. ⁹⁰

Como los hombres, los *nanahualtin* forman una sociedad organizada jerárquicamente, en la que se desarrollan del mismo modo que los individuos a quienes se encuentran unidos. Se dice muchas veces que las coesencias establecen entre sí las mismas relaciones que sus contrapartes humanas y que los desplazamientos de los individuos implican movimientos equivalentes en las entidades compañeras. ⁹¹

En el tiempo ordinario, los hombres y los *nanahualtin* se encuentran espacialmente separados. Los unos ocupan el pueblo o los campos de cultivo, los otros, el entorno natural, las montañas “sagradas”, el cielo o el inframundo, bajo la protección de deidades telúricas. Sin embargo, cuando el sol se oculta en el horizonte para penetrar bajo la tierra y la frontera entre el reino de los muertos y la superficie terrestre se torna difusa, la conciencia del durmiente se transfiere al *nahualli* que se pasea libremente entre la tierra y el inframundo. Al mismo tiempo, los dioses y los muertos adquieren formas no-humanas, particulares a la esfera nocturna, para desplazarse por el espacio terrestre y entremezclarse con los seres mundanos. Así, la noche es un mundo en el que los seres procedentes de diversos espacios pueden encontrarse e interactuar. Dado que el periodo nocturno es un tiempo de inversiones, en el que las cosas no son necesariamente lo que aparentan, los hombres comunes se ven incapaces de interpretar correctamente sus sueños, ellos “no se acuerdan”, “no ven con claridad” y, sobre todo, no son capaces de controlar las acciones de sus coesencias. ⁹²

No obstante, existen ciertos individuos excepcionales, denominados hombres-*nahualli*, que por el hecho de estar dotados de un alma-*nahualli* de una naturaleza particular, poseen la capacidad de dirigir y controlar las acciones de sus coesencias en el mundo de la noche. Dada la indiferenciación del ámbito nocturno, esto les per-

⁸⁹ Carleton S. Coon, *op. cit.*, p. 346.

⁹⁰ Nisbert Taringa, *op. cit.*, pp. 199, 205.

⁹¹ Roberto Martínez González, *op. cit.*, 2011.

⁹² *Idem.*

mite tanto entrar en contacto con las divinidades y los muertos como actuar sobre sus incautos congéneres. Es así que algunos brujos cazan, hieren o matan a los *nanahualtin* de sus enemigos para provocarles la enfermedad y la muerte; mientras que los terapeutas procuran rescatar y curar las coesencias de sus pacientes para garantizar su pervivencia y bienestar. Es por ello que muchas veces la negociación entre la salud y la enfermedad toma la forma de un combate entre hombres-*nahualli* que se enfrentan en un ámbito enrarecido.⁹³ La idea de que algunos personajes especiales, como ritualistas y guerreros, pueden adoptar la forma de sus dobles está presente entre los algonquinos, los penobscot, los mono y los bangang; al menos, para los joola, si es en virtud del conocimiento de la especie-doble que los individuos adquieren la capacidad de asumir su forma bajo el sueño.⁹⁴

Así, si los dobles fungen como proyecciones de los individuos en un ámbito diferente y las relaciones que entre éstos se establecen son análogas a las de los humanos, podemos suponer que las actividades depredadoras de sus animales compañeros reflejan los conflictos que se desarrollan al interior de la sociedad.

Al menos en Mesoamérica, las relaciones entre los seres humanos están normadas por la reciprocidad y la redistribución reservando la envidia, los celos y la codicia a los ámbitos más privados.⁹⁵ En cambio, las relaciones que se producen entre *nanahualtin* son esencialmente predatorias, y en la mayoría de los casos la metáfora cinegética nos habla del establecimiento de jerarquías sociales, transgresiones, situaciones de culpa, etcétera.⁹⁶ Es decir que en el nahualismo la cultura no es necesariamente universal, sino que, por el contrario, la forma determina el tipo de interacción que se establece; la humana lleva al intercambio, la no-humana a la depredación. No es entonces sorprendente que algunos guerreros mexica se vistieran como jaguares, águilas o *tzitzimime* (una suerte de espectros asociados a la destrucción de la humanidad) para ir a la guerra, una actividad que

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ Åke Hultkrantz, *op. cit.*, 1979, pp. 66 y 72-73; Åke Hultkrantz, *op. cit.*, 1953, p. 373; E.W. Gifford, *op. cit.*, p. 38; Malcolm Ruel, *op. cit.*, pp. 333-338; David J. Sapir, *op. cit.*; Odile Journet-Diallo, *op. cit.*, pp. 203-223.

⁹⁵ Roberto Martínez González, *op. cit.*, 2011

⁹⁶ María Miriam Lamrani, "Nagualism and Tonalism: An Insight on Human/Non-human Relationships in Mesoamerica", tesis 2008, p. 51; Saúl Millán, "Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua", mecanoescrito.



Figura 19. Pintura Mural de Tetitla, Teotihuacan (Fotografía de Latsanopoulos).

muchas veces terminaba en el consumo ritual de la carne de los enemigos y que, como bien han señalado Graulich y Olivier era comparable a la cacería.⁹⁷

Como ejemplo de la metáfora cinegética en el arte, podemos mencionar que aun cuando se cuentan por cientos los restos de sacrificados en Teotihuacan —la más importante y poderosa ciudad del Clásico mesoamericano—, no se conoce ninguna representación explícita de una matanza humana por cardiectomía. Contamos con figuras de corazones perforados, sacerdotes con cuchillos e incluso cuerpos sujetos y extendidos sobre piedras curvadas; pero no se observa en monumento alguno el momento mismo de la ejecución. Si acaso, la escena más cercana a un sacrificio es la imagen de un par de coyotes que, en la pintura mural de Tetitla, aparecen extrayendo el músculo cardíaco de un pequeño ciervo (fig. 19).⁹⁸

El hombre se animaliza y animaliza a sus congéneres para llevar el conflicto a un plano simbólico en el que sólo unos cuantos están facultados para actuar y, por este medio, reduce un posible brote de violencia física a violencia simbólica que puede ser gestionada y liberada si se emplean los medios adecuados.

⁹⁷ Michel Graulich, "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", en *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, vol. XLIII, núm. 4, 1997, pp. 433-446 ; Guilhem Olivier, "Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XCIV, núm. 1, 2008, pp. 191-230. Recordemos que los espartanos hacían sacrificios a Artemisa, diosa de la caza, antes de una campaña militar; Walter Burkert, *op. cit.*, 1985.

⁹⁸ Nicolas Latsanopoulos, "Dent de loup et coeur de cerf: Observations sur la place de l'animal dans l'idéologie de la guerre et du sacrifice à Teotihuacan", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XCIV, núm. 2, 2008, pp. 71-108.

A manera de epílogo

Los restos arqueológicos asociados muestran con claridad que todos los pueblos paleolíticos aquí tratados tenían una fuerte dependencia económica de la cacería y, sin embargo, hemos podido notar que, en sus artes rupestres, las escenas cinegéticas son escasas o nulas. En cambio, observamos que tanto las manifestaciones plásticas de grupos que se encontraban en contacto con culturas neolitizadas como las de sociedades con economías básicamente agrícolas, tienden a plasmar de manera mucho más explícita la matanza de animales.

Dado que en el análisis contextual la ausencia pocas veces nos aporta información detallada, hemos preferido iniciar nuestra exploración a partir de la analogía etnográfica. Dada la antigüedad de la mayoría de tales grafías, resulta imposible establecer una relación directa con cualquier pueblo contemporáneo y, por ello, las alusiones a prácticas y creencias de grupos cazadores y no cazadores no tendrá más finalidad que ayudarnos a definir un problema de investigación que rebasa el más estricto ámbito del arte rupestre para rosar el de la relación entre arte y cultura en general.

Tal como se ha visto, el hecho de que algunos grupos paleolíticos hayan tendido a evitar representar la caza de manera explícita pudiera entenderse mejor si consideramos que múltiples pueblos cazadores contemporáneos procuran no tratar sus estrategias de apropiación en términos de muerte animal, y en su lugar recurren a una amplia metaforología sobre el erotismo, el don y la reciprocidad. La comparación entre culturas cazadoras contemporáneas y las de otros tipos de sociedades parece indicar que cuanto menor sea la importancia económica de la práctica cinegética, mayor será su uso como indicador de estatus social. De modo que, si para los primeros una imagen de cópula pudiera referir a la cacería, para los segundos la matanza de un animal puede muy bien resaltar las cualidades viriles de un gran conquistador.

Por otro lado, hemos dicho que la elección de representar o no la matanza de animales va más allá de la simple elaboración de un discurso sobre la actividad cinegética y que, por el contrario, parece indicar todo un cambio en los modos de relación con la animalidad. Si bien es cierto que la seducción y la reciprocidad no son exclusivas de la simbología de los cazadores-recolectores, los datos analizados sugieren que la diferencia con los pueblos agricultores radica en la centralidad de su papel tanto en la práctica económica como en la

vida ritual. Eso sin mencionar que, para obtener sus presas, los cazadores suelen mediar con animales, o espíritus animales, dotados de cualidades culturales, mientras los pastores y agricultores prefieren recurrir a seres semejantes a los humanos —muertos, ancestros y dioses— que los gobiernan y gestionan.

Aunque claramente no se trata de modelos excluyentes y no existe evidencia alguna de que éstos se hayan sucedido cronológicamente, la oposición entre el chamanismo-animismo y el totemismo-nahualismo nos ayuda a pensar los procesos que pudieran intervenir entre la socialización de la animalidad y la animalización de la sociedad. La gradación ilustrada en los ejemplos que aquí se consideran abarca las siguientes clases de tratamientos: la animalidad como una alteridad socializada, la animalidad como una alteridad humanizada, una ancestralidad animalizada, la animalización del grupo, la animalización de sí mismo y la animalización de las relaciones sociales bajo el esquema de una cadena trófica. En el extremo del animismo-chamanismo nos encontramos ante un distanciamiento de la animalidad que permite el establecimiento de alianzas, en el extremo del totemismo-nahualismo tenemos la identificación con lo animal para llevar las problemáticas sociales a un plano supramundano; si el primero de dichos modelos pone el acento en la interacción entre diferentes clases de seres, el segundo se centra en la diferencia misma como medio para explicar las distintas formas de interacción. Los ritualistas de ambas regiones suelen animalizarse; la diferencia radica en que los chamanes siberianos ‘juegan’ con sus contrapartes animales en tanto los hombres-*nahualli* mesoamericanos cazan y combaten a sus congéneres para curar o enfermar.

Vemos así que, aun cuando por sí misma la analogía etnográfica no resuelve el problema, sí nos proporciona orientaciones generales y, sobre todo, nos ayuda a redimensionar la investigación en toda su complejidad social. En otras palabras, más que aportarnos respuestas definitivas, el estudio de los pueblos contemporáneos nos permite plantear preguntas más interesantes.

Bibliografía

Alonso de la Fuente, José Andrés, “Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La Fiesta de las Vejigas”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. IX, 2004, pp. 13-35.

- Baffier, Dominique, "Lecture technologique des représentations paléolithiques liés à la chasse et au gibier", en *Paléo*, vol. II, 1990, pp. 177-190.
- Barnard, Alan, "The Foraging Mode of Thought", en *Senri Ethnological Studies*, vol. XLIX, 2002, pp. 5-24.
- Bégouën, Henri, "Les bases magiques de l'art préhistorique", en *Scientia* vol. I, 1939, pp. 202-216.
- Benedict, Ruth Fulton, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, Menasha, Memoirs of the American Anthropological Association, 1923, vol. 29.
- Berlin Sophie, Amélie Bonnérat y Sandrine Pivard, "Les charmes de chasse: pratiques de chasse à Saint Georges de l'Oyapock", en línea [www.ecofog.gf/fr/enseignement/fth2001/projets/Chasse.pdf].
- Bird-David, Nurit, "The Guiving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-hunters", en *Current Anthropology*, vol. XXXI, núm. 2, 1990, pp. 189-196.
- Breuil, Henri, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, París, Mame, 1955.
- Brissac, duque de, "Prefacio" a *La caza en el arte*, Barcelona, Argos, 1972, pp. 9-10.
- Burkert, Walter, *Greek Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- Chandramouli, Ncmoulee, "Rock Art of Andhra Pradesh", en M.L.K. Murty (ed.), *Pre-and Protohistoric Andhra Pradesh up to 500 B.C.*, Madrás, Orient Longman, 2003, pp. 148-173.
- Chapman, Anne, "Lune et Terre de Feu. Mythes et rites des Selk'nam", en *Objets et Mondes*, vol. XII, núm. 1, 1972, pp. 145-158.
- Clottes, Jean, "Thematic Changes in Upper Palaeolithic Art: A View from the Grotte Chauvet", en *Antiquity*, vol. LXX, 1996, pp. 276-288.
- Clottes, Jean y David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*, París, Seuil, 1996.
- Coon, Carleton S., *The Hunting Peoples*, Londres, Johnatan Cape, 1971.
- Corona Jamaica, Gloria Cristina, "Paisajes arqueológicos del noreste de México: estructuración de las prácticas sociales de los cazadores-recolectores de Nuevo León y Coahuila", tesis de maestría en Arqueología, México, ENAH- INAH-SEP, 2004.
- Couchili, Ti'iwán y Didier Maurel, *Contes des Indiens Emérillon*, Maripasoula, Koube Oloudju/ Conseil International de la Langue Française, 1994.
- Crepeau, Robert, "Le chaman croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels", en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XVII, núms. 3-4, 1997, pp. 7-18.
- David, Bruno, "Archaeology and the Dreaming: Toward an Archaeology of Ontology", en I. Lilley (ed.), *Archaeology of Oceania: Australia and the Pacific Islands*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 48-68.
- Dehouve, Danièle, "El venado, el maíz y el sacrificado", en *Diario de Campo* (Cuadernos de etnología, 4), 2008.

- _____, "El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XL, 2010, pp. 299-331.
- Delaplace, Grégory, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, París, Collection Nord-Asie (supplément aux Études Mongoles & Sibériennes, Centrasiatiques & Tibétaines), 2009.
- Dentan, Robert Knox, "'Disreputable Magicians', the Dark Destroyer, and the Trickster Lord: Reflections on Semai Religion and Common Religious Base in South and Southeast Asia", en *Asian Anthropology*, vol. I, 2002, pp. 153-194.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.
- Donaldson, Mike, *Burru Rock Art: Ancient Aboriginal Rock Art of Burru Peninsula and Dampier Archipelago*, Hwathorn, Penguin, 2010.
- Even, A., "Les cérémonies propitiatoires et expiatoires de la chasse à l'éléphant chez les Mindassa d'Okondja", en *L'Anthropologie*, vol. XLVI, 1936, pp. 367-372.
- Ewing, Eve, "Cueva Flechas: A Shamanic Initiation Site in Baja California", en *Rock Art Papers*, vol. IX, 1992, pp. 5-26.
- Frazer, James George, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition*, 4 vols., Londres, McMillan, 1910.
- Gándara, Manuel, "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológico e historicidad", en Yoko Sugiura y María del Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, México, IIA-UNAM, 1990, pp. 43-82.
- Gennep, van Arnold, "Qu'est-ce que le totémisme?", en *Religions Mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et linguistique*, París, Mercure de France, 1912, vol. IV, pp. 82-104.
- Gifford, E.W., *The Northfork Mono*, Los Ángeles, University of California (Publications in American Archaeology and Ethnology), 1932.
- Graulich, Michel, "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", en *Bulletin des sciences de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, vol. XLIII, núm. 4, 1997, pp. 433-446.
- Guddemi, Phillip, "When Horticulturalists Are Like Hunter-gatherers: The Sawiyano of Papua New Guinea", en *Ethnology*, vol. XXXI, núm. 4, 1992, pp. 303-314.
- Hamayon, Roberte N., *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana* (edición de Roberto Martínez y Natalia Gabayet), México, IIA-UNAM, en prensa.
- Hood, Mohd Salleh, "Man Forest and Spirits: Images and Survival among Forest-dwellers of Malaysia", en *Southeast Asian Studies*, vol. XXX, núm. 4, 1993, pp. 444-456.

- Hultkrantz, Åke, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Estocolmo, The Ethnographical Museum of Sweden (Monograph Series, I), 1953.
- , *The Religions of the American Indians*, Berkeley, The University of California Press, 1979.
- Institute for Cultural Research, *The Use of Omens, Magic and Sorcery for Power and Hunting*, Londres, The Institute for Cultural Research (Monograph Series, XXXI), 1998, pp. 1-24.
- Iwasaki-Goodman, Masami y Masahiro Nomoto, "Revitalizing the Relationship between Ainu and the Salmon", en *Senri Ethnological Studies*, vol. LIX, 2001, pp. 27-46.
- Jacobson, Esther, "Shamans, Shamanism, and Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Mongolian Altay", en Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hamayon (eds.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest, International Society for Shamanistic Research/Akadémiai Kiadó, 2001, pp. 277-294.
- Journet-Diallo, Odile, "Un monde diffracté. Théories joola du double animal", en *Systèmes de pensée en Afrique noire*, núm. 15, 1998, pp. 203-230.
- Lamrani, Maria Miriam, "Nagualism and Tonalism: An Insight on Human/Non-human Relationships in Mesoamerica", tesis de maestría, Londres, University College, 2008.
- Latsanopoulus, Nicolas, "Dent de loup et coeur de cerf: observations sur la place de l'animal dans l'idéologie de la guerre et du sacrifice à Teotihuacan", en *Journal de la Société des Américanistes* vol. XCIV, núm. 2, 2008, pp. 71-108.
- Layton, Robert, "Trends in the Hunter-gatherer Rock art of Western Europe", en *Proceedings of the Prehistoric Society*, vol. LVII, 1991, pp. 163-174.
- Leroi-Gourhan, André, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Madrid, Istmo, 1984.
- Lévi-Strauss Claude, *História de lince* (trad. de Beatriz Perrone-Moisés), São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- , *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1997.
- , *Le totémisme aujourd'hui*, París, Presses Universitaires de France (Collection Mythes et Religions), 2002.
- Lewis-Williams, J. David, *The Rock Art of Southern Africa: The Imprint of Man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Lhote, Henri, *À la découverte des fresques du Tassili*, París, Arthaud, 2006
- Linarès, Henri de, "De la prehistoria a nuestros días", en *La caza en el arte*, Barcelona, Argos, 1972, pp. 15-221.
- Lot-Falck, Elizabeth, "Erotism and Shamanism", en *Sexology Magazine*, enero, 1956, pp. 378-383.
- Marlowe, Frank, "Why the Hadza Are Still Hunter-gatherers", en Sue Kent (ed.), *Ethnicity, Hunter-gatherers, and the 'Other': Association or Assimilation*

- in Africa*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 2002, pp. 247-275.
- Martínez González, Roberto, "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre", en *Cuicuilco*, vol. XXIX, 2003, pp. 1-13.
- , *El nahualismo*, México, IIA/IIH-UNAM, 2011.
- Martínez, Roberto, Ramón Viñas y Larissa Mendoza, "Cueva de la Serpiente. Los ofidios con cuernos en la iconografía rupestre de Mulegé, Baja California Sur", en *Arqueología*, núm. 40, 2009, pp. 20-37.
- Mauss, Marcel, "Note sur le totémisme", en *Année Sociologique*, vol. VIII, 1903-1904.
- McNiven, Ian y Ricky Feldman, "Ritually Orchestrated Seascapes: Hunting Magic and Dugong Bone Mounds in Torres Strait, NE Australia", en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. XIII, núm. 2, 2003, pp. 169-194.
- Messmacher, Miguel, *Las pinturas rupestres de la Pintada, Sonora. Un enfoque metodológico*, México, INAH, 1981.
- Millán Saúl, "Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua", mecanoscrito.
- Myers, Fred R., "Critical Trends in the Study of Hunter-gatherers", en *Annual Review of Anthropology*, vol. XVII, 1988, pp. 261-282.
- Olària, Carmé, "Origen y desarrollo del grafismo rupestre naturalista pospaleolítico en el Mediterráneo", en *Espacio, tiempo y forma*, vol. I, 2008, pp. 181-190.
- Olivier, Guilhem, "Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XCIV, núm. 1, 2008, pp. 191-230.
- Powell, J.W., "An American View of Totemism", en *Man*, vol. II, núm. 75, 1902, pp. 101-106.
- Power, Camilla, "Beauty Magic: The Origins of Art", en R. Dunbar, C. Knight y C. Power (eds.), *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1999, pp. 93-112.
- , "Women in prehistoric art", en Günter Berghaus (ed.), *New Perspectives on Prehistoric Art*, Westport, Greenwood, 2004, pp. 75-103.
- Ripoll Perelló, Eduardo, "Acerca de algunos problemas del arte rupestre pospaleolítico en la península ibérica", en *Espacio, tiempo y forma*, vol. III, 1990, pp. 71-104.
- Rival, Laura, "Blowpipes and Spears: The Social Significance of Huaorani Technological Choices", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, 1996, pp. 145-164.
- Rivers, W.H.R., "Totemism in Fiji", en *Man*, vol. VIII, núm. 75, 1908, pp. 133-136.

- Rodríguez Tomp, Rosa Elba, "La economía de los aborígenes de Baja California", en Dení Trejo Barajas, Edith González Cruz y María Eugenia Altable Fernández (eds.), *Historia general de Baja California Sur*, La Paz, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2002, pp. 21-53.
- Ruel, Malcolm, "Were-animals and the Introverted Witch", en Mary Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Nueva York/Londres, Tavistock, 1970, pp. 333-350.
- Rydving, Håkan, *Perspectivas del norte: cinco textos sobre la lengua y la cultura de los samis* (edición de Roberto Martínez y Velebita Koričančić), México, IIH-UNAM, en prensa.
- Sapir, J. David, "Fecal Animals : An Example of Complementary Totemism", en *Man*, vol. XII, núm. 1, 1977, pp. 1-21.
- Spencer, Baldwin Walter y Francis James Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, McMillan, 1899.
- Tanner, Adrian, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, Londres, Hurst and Company, 1979.
- Taringa, Nisbert, "How Environmental is African Traditional Religion", en *Exchange*, vol. XXXIV, núm. 2, 2006, pp. 192-214.
- Tsevendorj, Ider, "Rock Art in Mongolia and its Relations to Art in Northeast Asia", en *Proceedings and Discussions on Ulsan Rock Art*, Seúl, Seoul Arts Center, 2000, pp. 123-130.
- Tuck-Po, Lye, "The Significance of Forest to the Emergence of Batek Knoeledge in Phang, Malaysia", en *Southeast Asian Studies*, vol. XXX, núm. 4, 2002, p. 3-22.
- Vecsey, Christopher, *Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1983.
- Viñas Ramón y Roberto Martínez, "Imágenes antrozoomorfas del postpaleolítico castellonense", en *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, vol. XXII, 2001, pp. 365-392.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", en *A incostância da alma salvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, pp. 347-399.

Autosemejanza: una cualidad del espacio-tiempo mexicana

GUSTAVO SANDOVAL GARCÍA*

*On stranger waves, the lows and highs
Our vision touched the skies*

Joy Division

En el estudio arqueológico de la dimensión espacial, por un lado domina el procesualismo —es decir, explicar los asentamientos y sus relaciones internas y con el exterior según necesidades adaptativas y/o de sobrevivencia. Por otra parte, el posprocesualismo ha establecido la necesidad de considerar las cualidades simbólicas de los asentamientos; sin embargo, ninguna de las dos teorías ha considerado oportuna una mirada ontológica diferente y han presupuesto dos cualidades inherentes a cualquier espacio: que existe un espacio cultural y otro natural,¹ y que la geometría del mundo es euclidiana. Estas presuposiciones tienen consecuencias directas sobre las conjeturas arqueológicas sobre cómo es que las culturas definieron la dimensión espacial.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

¹ La dicotomía naturaleza-cultura es consecuencia del naturalismo ontológico, que entiende el dominio de lo real según las relaciones causales de la naturaleza. Así, cualquier explicación fundada en principios metafísicos es considerada un conjunto de creencias coherentes pero que no corresponden a la única realidad, lo natural. En ese realismo monista cualquier creencia metafísica es explicable en términos científicos (naturalismo metódico), de tal manera, el espacio natural o real es definido por la geometría euclidiana y la física clásica que lo describen como una magnitud absoluta, consecuentemente, una definición cultural del espacio está causada por creencias coherentes pero irreales, por ejemplo una cosmovisión.

En lo que respecta a la dimensión temporal, los arqueólogos se han auxiliado de anotaciones epigráficas, relatos míticos y otro tipo de imágenes para entender las flechas del tiempo de las sociedades extintas (las ideas o percepciones sobre la direccionalidad, sucesión u alguna otra propiedad de la dimensión temporal); no obstante, esas ideologías son reducidas en estudios donde la cosmovisión parece aislada de las trayectorias históricas.²

Propongo, entonces, considerar una mirada ontológica que omita la dicotomía naturalista y la geometría euclidiana para definir la dimensión espacial prehispánica. Para ello analizaré los conceptos espaciales establecidos en mitos y representaciones gráficas mexicas, pero escenificados los asentamientos arqueológicos a razón de sustentar dos cualidades del espacio prehispánico: sacralidad y autosimilitud.³ La primera surge del alto contenido simbólico en cualquier manifestación cultural prehispánica; la segunda es consecuencia de la primera, mas será la cualidad más importante en el orden del espacio prehispánico.

Acto seguido, la autosimilitud espacial servirá para exponer la autosemejanza de una flecha temporal prehispánica, que finalmente ayudará para exponer una tentativa a cómo espacio y tiempo autosimilar afectaron las trayectorias históricas.

Así, mi análisis concuerda con las hipótesis que reconocen una geomancia en el universo prehispánico, de manera que los asentamientos pueden escenificar acontecimientos o lugares míticos, pero es opuesto a suponer que ese comportamiento es consecuencia de una ideología económico adaptativa,⁴ básicamente porque esa afirmación ignora las motivaciones propias de la cultura y porque ante

² Entiéndase la trayectoria histórica como la sucesión de eventos de un grupo social, que el arqueólogo infiere a partir de la investigación del contexto arqueológico.

³ El concepto de autosimilitud o autosemejanza proviene de la geometría fractal. La autosemejanza se refiere a la cualidad que define la transformación de homotecia entre el conjunto S y el subconjunto $r(S)$, donde r es el valor por el que se escalan los elementos del conjunto S , es decir, es la relación de un conjunto geométrico con sus partes o subconjuntos, donde ambos lucen semejantes en sus diferentes escalas de observación; Benoit Mandelbrot, *La geometría fractal de la naturaleza*, 1997, p. 489.

⁴ Eduardo Matos, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, 1998, pp. 8-26. Entiende que lo simbólico resulta de la búsqueda de una explicación sobre la naturaleza que solvente las necesidades de sobrevivencia y adaptación. Propone las categorías de *fenómeno* y *esencia*, que respectivamente definen las explicaciones cósmicas como una superficie a las "verdaderas necesidades" que serán solventadas por una economía basada en la agricultura y el tributo.

una mirada ontológica diferente se está en un mundo diferente,⁵ donde seguramente hubo instituciones y comportamientos económicos, pero no del tipo de las culturas modernas.

De tal manera, la autosimilitud no es un rasgo propuesto de forma arbitraria, está asentado en los conceptos espacio temporales de los grupos prehispánicos. Otra razón para rechazar las definiciones euclidianas es su restricción para definir lugares según relaciones de pertenencia o no pertenencia a partir de los límites cerrados de un conjunto geométrico continuo, y que para el caso prehispánico resulta insuficiente porque reduce la organización espacial a meros territorios y áreas de actividad.

Así, la condición espacial necesaria es estar consagrado, es decir, atribuir cualidades simbólicas a un lugar a fin de emular la cosmología sagrada, un lugar mítico (por ejemplo Coatepec) o un concepto ideológico (*atl-tlachinolli*). Y la condición suficiente: estar consagrado de forma autosimilar. La implicación lógica impondría afirmar que aquello que no estaba consagrado no era espacio; pero esa disyunción no es aplicable al mundo prehispánico, todo estaba consagrado.

En específico, la consagración autosimilar es una relación escalar entre un conjunto de ordenamientos o niveles espaciales, una ofrenda, una unidad habitacional, un centro ceremonial, una pirámide, un *altepetl*, donde cada una de esas escalas reproduce un concepto que también es visible, así como en la relación entre ellas, donde las mayores contienen a las menores. Ese sentido de progresión escalar es a lo que se llama autosimilitud, y aunque existe una relación de semejanza no es una igualdad, cada nivel tendrá sus particularidades (sólo cuando es matemáticamente simétrica, la autosemejanza es exacta).

Cabe tener en cuenta que, además de la escalaridad, que será la cualidad que aquí se expondrá con mayor insistencia, existen otras propiedades que podrían ser conjuntas a la autosimilitud, por ejemplo la discontinuidad territorial y las relaciones jerárquicas escalares.⁶

⁵ N.R. Hanson, "Observación", en L. Olivé y A.R. Pérez Ransanz (comps.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, 1989, pp. 77-84 y 216-225.

⁶ Si esto fuera correcto, el espacio prehispánico no sólo sería autosimilar sino tendría más cualidades fractales. A propósito de otras investigaciones que han estudiado los asentamientos arqueológicos utilizando el cálculo de dimensiones fractales, véase Rosa Brambila *et al.*, "La dimensión fractal como dato indicial para la arqueología en los estudios de territorio", en Fernando López y Fernando Brambila (eds.), *Antropología fractal*, 2007, pp. 93-110; C.T. Brown

El agua, el cerro: el espacio de los hombres

Para desarrollar la hipótesis del espacio prehispánico autosimilar presentaré un ejemplo específico sobre la asociación escalar del concepto agua-tierra⁷ desde el simbolismo mexica.

Al plantear la pregunta de por qué hay una asociación simbólica entre el agua y el cerro para definir el *altepetl*, una respuesta que abogue por la idea de la fertilidad está reducida a un procesualismo débil; por lo tanto presentaré un análisis sobre la asociación de ambos conceptos (agua y cerro) para afirmar que esa conjunción es la síntesis de una relación espacial autosimilar, visible en múltiples escalas y que entre sus cualidades tiene la de definir el espacio de los hombres.

Sea la variante que se tome sobre el mito de origen del espacio humano, todas convergen en el *Cipactli* de espalda escamosa y con salientes (como montañas), quien habita el agua sagrada.⁸ Incluso la versión que lo presenta como un ser sacrificado (*Tlaltecútl*), cuya parte dorsal fue transformada en la superficie terrena y la parte ventral en el soporte del supramundo,⁹ lo importante es que ambos mitos describen una superficie terrestre montañosa rodeada de agua.

Entonces, a diferencia del supramundo y el inframundo, el espacio de los hombres es una porción terrena enmarcada por agua, que conecta en sus horizontes con el espacio superior y a través de sus cuevas con el lugar inferior.

Por otra parte, el concepto de *Cemanahuac* (traducido por Molina¹⁰ como *el mundo, la tierra mexica* o *el mundo conocido*) lingüísticamente también alude a un lugar terreno rodeado de agua. De manera que

y W. Witchey, "The Fractal Geometry of Ancient Maya Settlement", en *Journal of Archaeological Science*, vol. 30, núm. 12, 2003, pp. 1619-1632.

⁷ La asociación de dos vocablos tiene el nombre de difrasismo, con la conjunción surge un concepto nuevo con simbolismo propio; Alfredo López Austin, "Difrasismo, cosmovisión e iconografía", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, 2003, p. 143.

⁸ Ángel María Garibay, "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del S. XVI*, 1965, p. 25: "[...] y luego criaron los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice *Cipactli*, que es como un caimán, y de este peje hicieron la tierra, como se dirá [...] después, estando todos cuatro dioses juntos, hicieron del peje *Cipactli* la tierra, a la cual dijeron *Tlaltecútl*, y pintándolo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él."

⁹ Perla Valle, "Un pueblo entre las cuevas. Los topónimos de Tepetlaoztoc en el Códice Kingsborough", en *Amerindia*, núm. 23, 1998, p. 11.

¹⁰ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 1977.

el *Cemanahuac* podría considerarse un sinónimo del *Cipactli*, pues ambos significan la asociación tierra rodeada de agua.

Sin embargo, Matos¹¹ puntualiza que el *Cemanahuac* es un concepto limitado a representar la idea del orbe según los mexica, específicamente Tenochtitlan; no obstante, reconoce otro *Cemanahuac* en la isla de Aztlán. Por otro lado, Berdan¹² propone la isla tenochca como el “centro del mundo conocido”, y entiende que el *Cemanahuac* refiere a los lugares donde se concentra la jerarquía mexicana.

Otro indicio surge al recordar el concepto de *Cemanahuac tlatoani* traducido como “Tlatoani en o de cualquier lugar”, noción que en primera instancia se atribuyó al *Huey tlatoani mexicana*.¹³

Además, después de la conquista, Chimalpahin¹⁴ llamaría *Cemanahuac altepetl* al reino de Felipe II, y aunque para ese momento ya se amalgamaban las nociones territoriales europeas y nahuas, los últimos aún conservaban su sentido de asociación comunal, que antes de la Colonia tenía que ver con la extensión cultural y tributaria de los mexica, y posteriormente como sujetos a la Corona, el *Cemanahuac* cambió su centro y amplió su territorio por uno más discontinuo.

Así, el *Cemanahuac* perdió rasgos de su simbolismo prehispánico al omitir la configuración de terreno montañoso rodeado de agua, pero al continuar haciendo del término y la jerarquía que éste conlleva, conservó la idea espacial.

Con la revisión esbozada, es posible señalar que el *Cipactli* es un concepto espacial que engloba el total de la percepción cósmica del mundo mexica donde se insertan diversos *Cemanahuac*, es decir, expresiones espaciales escalarmente menores asociadas a los lugares de mayor jerarquía y sacralidad del mundo mexica.

Con estas escalas iniciales ya se puede observar la relación de autosimilitud caracterizada por una semejanza simbólica y una desigualdad escalar. La primera resulta cuando en ambos niveles quieren escenificar la asociación agua-tierra y la desigualdad escalar implica que una escala mayor engloba a una(s) menor(es).

¹¹ Eduardo Matos, “Symbolism of the Templo Mayor”, en Elizabeth Hill Bonone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, 1987, p. 56.

¹² Frances Berdan, “Anahuac”, en David Carrasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, 2001, vol. I, p. 15.

¹³ J.A. Licate, “The Forms of Aztec Territorial Organization”, en *Geosciences and Man*, vol. 21, 1980, p. 39.

¹⁴ Susan Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, 1991, p. 120.

Para profundizar en la demostración de autosemejanza cabe resaltar que la voz *anahuac* también es identificable a un concepto espacial según su imagen de paisaje costero, siendo la grafía más conocida la del lago de Texcoco rodeado de montañas, cuyas pequeñas islas interiores imitan la geografía sacra del agua rodeando un paraje terreno, por ejemplo el islote donde se fundó Tenochtitlan, la isla de Xico en el lago de Chalco y la porción de tierra peninsular entre el lago de Texcoco y Xochimilco, que no responde a la descripción isleña pero emula la asociación, tierra rodeada de agua.

No obstante, islotes y penínsulas no siempre son escenarios montañosos por naturaleza, pero los mexica recrearon el paisaje mítico fundacional al instalar los basamentos piramidales como montañas artificiales. Entonces, el concepto *anahuac* describe una geografía costera, pero también expresa la sacralidad espacial de la asociación agua-cerro, originando una construcción ideológica donde la distinción naturaleza-cultura no es aplicable.

Otro lugar primigenio dentro de la geografía mítica es la isla de Aztlán, ya sea que signifique “lugar de las garzas”, su representación gráfica también hace referencia a una isla rodeada de agua, como en el Códice Boturini. En el relato del peregrinaje también cabe recordar la montaña que los mexica consagrarían como *Coatepec*, la cual no era un cerro rodeado de agua, pero los mexica se encargaron de construir una represa alrededor de él para recordar el lugar fundacional.¹⁵

Así, la isla de Aztlán, el *Coatepec* y el *anahuac* de Tenochtitlan son expresiones del simbolismo y concepto espacial de la tierra rodeada de agua,¹⁶ integrados dentro del *Cemanahuac* mexica y por lo tanto son escalarmente menores en relación con el último, pero son escalarmente homogéneos entre ellos y corresponden a los diferentes centros de la jerarquía mexica según su propia historia.

Con el concepto de *altepetl* se obtiene el siguiente nivel autosimilar, y aunque destaca en importancia por ser la organización social fundamental, los estudios más importantes se han concentrado en

¹⁵ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, 1967, cap. III.

¹⁶ Para referir la tierra montañosa rodeada por agua, de aquí en adelante se utilizará la conjunción “agua-tierra”, entendiendo que el agua rodea a la tierra, y que la última es una superficie montañosa.

señalar sus cualidades territoriales,¹⁷ no obstante esa caracterización es limitada porque ignora los aspectos simbólicos del *altepetl*. Cabe agregar que dichos trabajos ya pronosticaban un dejo de escalaridad en la estructura del *altepetl*,¹⁸ pero fue desde la geometría fractal que se logró una descripción adecuada de esas propiedades autosimilares.

Un estudio cercano estableció que el *altepetl* ya posee un orden en niveles autosimilares¹⁹ (*huey altepetl*, *tlatocayotl altepetl*, *tlayacatl altepetl* y *calpulli*), donde cada escala estaba regida por los mismos principios de organización (una estructura de cabeceras y sujetos, y una bipartición del poder), pero con una diferenciación jerárquica entre ellos.

En lo que respecta a las cualidades simbólicas del *altepetl*, son visibles desde la asociación de los términos *in atl*, *in tepetl*, pero también está presente en la representación iconográfica del concepto.

Sobre el simbolismo del *altepetl*, otros investigadores lo han descrito como la síntesis prehispánica de una rinconada (*xomulli*), un terreno natural protegido por un horizonte montañoso asociado a cuerpos de agua como ríos, lagos o meandros, e identifican esas variables en el modelo de Aztlán y Tollan, así como en el concepto de *anahuac*, lo mismo que en otras expresiones lingüísticas equivalentes como *hiscalpan*, *quelebigua* (voz zapoteca), *tzumindi* y *cuitseo* (voces tarascas).²⁰

Bajo esas premisas habría una concordancia con la propuesta de este texto; sin embargo, Bernal y García²¹ afirman que el *altepetl* es el resultado de la asimilación del paisaje ecológico dominado por cuencas acuáticas y montañas, ante la búsqueda de conocer las condiciones óptimas para la agricultura. Bajo esos términos, el *altepetl* tendría una dimensión utilitaria y otra simbólica; la primera resulta de un patrón en *U* dispuesto para captar agua y como resguardo,

¹⁷ Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca*, 1996; James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, 1999; Susan Schroeder, *op. cit.*

¹⁸ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, 1999, pp. 29, 45-46 y 617.

¹⁹ Blanca Vilchis, "El *altepetl*. En busca de una definición", en Fernando López y Fernando Brambila (eds.), *Antropología fractal*, 2007, pp. 111-135.

²⁰ Ma. Elena Bernal García y Ángel J. García Zambrano, "El *altepetl* colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico", en Federico Fernández Christlieb y Ángel J. García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, 2006, p. 62.

²¹ *Ibidem*, p. 96.

además que el horizonte montañoso proveería marcadores astronómicos. La segunda emularía una olla llena de agua, asociada al lugar de los mantenimientos.

Así, la propuesta de Bernal y García pone lo simbólico al servicio de la funcional, donde el primero sólo tiene sentido para la sobrevivencia y adaptación al medio. El entendimiento del paisaje natural definiría la cultura, hipótesis que limita al hombre como un ser adaptativo y un mero receptor de lo que observa.

Sin embargo, no es posible limitar el *altepetl* a la productividad agrícola, porque no es una expresión restricta al sedentarismo, ya que la dinámica está caracterizada por momentos de asentamiento y movilidad.²²

Otro problema es la vaguedad simbólica del agua-tierra según las fuentes; por ejemplo, Sahagún lo define como una montaña llena de agua,²³ y a primera vista el *altepetl* no sugeriría la montaña rodeada por agua (a no ser que haga referencia a un asentamiento lacustre como Tenochtitlan), pero en diferentes representaciones icónicas el agua rodea o subyace al cerro, una grafía sintética del concepto de tierra montañosa rodeada de agua y, por lo tanto, análoga al *anahuac* y *Cemanahuac*.

Otros iconos del *altepetl* dibujan un cerro con fauces animales, y algunos más agregan una taxonomía reptil alusiva al *Cipactli*, lo cual sustenta la proximidad entre *altepetl* y *Cipactli*, puesto que ambas escalas definen el espacio de los hombres (fig. 1).²⁴ Lo importante es que el concepto agua-cerro está expresado en varias escalas, que en conjunto definen el espacio de los hombres, un terreno montañoso rodeado por agua.

Sin embargo, no debe olvidarse que el concepto agua-cerro guarda otros simbolismos referentes a lugares de fundación, el cerro sagrado y el lugar central. De manera que en cada *altepetl* (como conjunto de asentamientos) y especialmente los centros ceremoniales, los basamentos piramidales representan la montaña sagrada (por

²² Gustavo Sandoval García, "Un espacio autosimilar. El *altepetl*, el centro ceremonial y la ofrenda", 2009, pp. 229-230.

²³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1975, libro XI, cap. XII, p. 699: "También decían que los montes [...] están llenos de agua; y que cuando fuera menester se romperán los montes, y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra; y de ahí acostumbraron llamar a los pueblos donde vive la gente *altepetl*, que quiere decir monte de agua o monte lleno de agua".

²⁴ Véase también: Lám. 1 del Códice Durán, lám. 8 del Códice Azcatitlan y el Monumento 9 de Chalcatzingo.

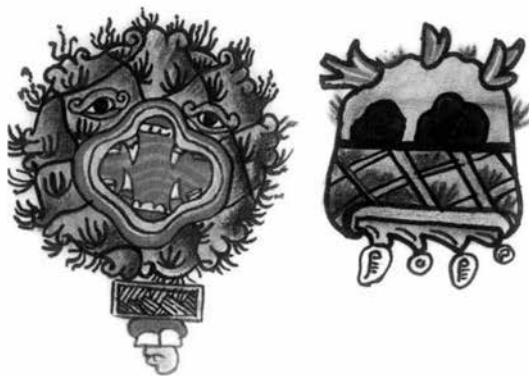


Figura 1. Ejemplos del glifo del *altepetl Tepetleoztoc*, muestran características del *cipactli* y está asociado a un cuerpo acuático (tomada de Perla Valle, *op. cit.*).

ejemplo *Coatepec*, montaña de fuego, montaña central), refiriendo otras cualidades simbólicamente atribuidas al asentamiento.

Asimismo, el espacio humano descrito por el agua-tierra también es visible en una ofrenda de consagración,²⁵ como en la Ofrenda 23 de Templo Mayor. La Ofrenda 23, en su nivel más profundo o el primero en depositarse, estuvo compuesta por una cama arenosa dominada por conchas de tamaño menor, mientras los niveles intermedios alojaron remanentes de animales marinos como tortugas, caracoles y corales, y en los niveles superiores fueron registrados los remanentes de peces, reptiles (cocodrilos) y mamíferos (puma).²⁶

En el nivel superior es muy importante el depósito de residuos cutáneos de animales (cabeza y piel), que provocaron una superficie rugosa de texturas abruptas y se contraponen a los niveles más pro-

²⁵ Entiéndase una ofrenda de consagración como todos aquellos ritos remarcados por un conjunto de artefactos enterrados, principalmente en el seno de los centros ceremoniales, cuya función era sacralizar el espacio. De ahí que los residuos materiales de estos ritos son fundamentales para el entender el orden del espacio prehispánico.

²⁶ Leonardo López Lujan, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, 1993, p. 251. En opinión del investigador, una cabeza de puma con la piel habría sido la cubierta final del depósito. Asimismo diferencia como quinto nivel una concentración de artefactos (puntas de proyectil, bifaciales, un cráneo humano, una escultura de Xiuhtecutli, una olla Tlálloc. Este nivel estaría sutilmente diferenciado con aquel que representa al *Cipactli*. Y su simbolismo estaría ligado a la idea del agua-fuego, siendo este el concepto común a casi todas las ofrendas del Templo Mayor.

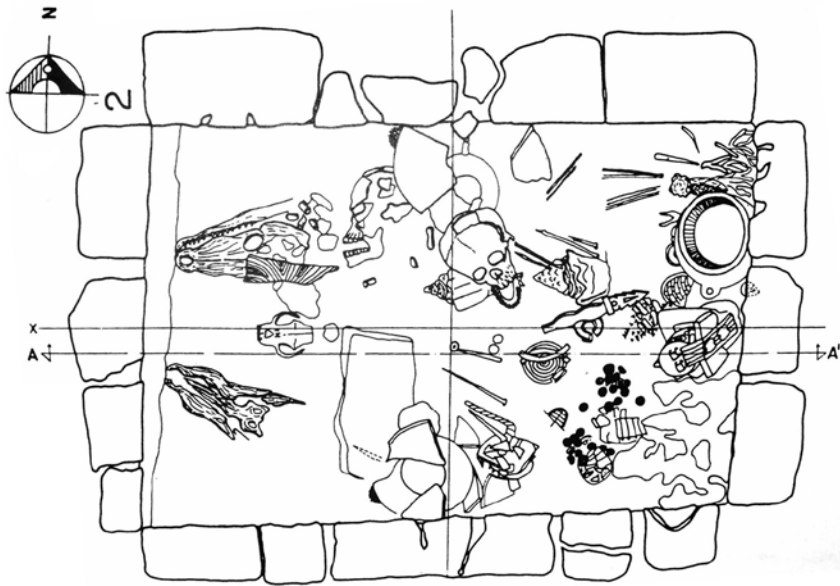


Figura 2. Ofrenda 23 del Templo Mayor (tomada de Leonardo López Luján, *op. cit.*).

fundos (acuáticos); en conjunto, la ofrenda representa al *Cipactli* inmerso en agua sagrada (fig. 2).

De esta forma los niveles autosemejantes que componen el espacio humano son el *Cipactli* como el gran terreno del hombre dentro del cual se asentó el *Cemanahuac* mexicana, que albergaba múltiples lugares míticos como *Aztlán*, *Coatepec* y la geografía del *anahuac* con un *Tenochtitlan* como un pequeño *Cipactli* de montañas artificiales, y por último el *altepetl*, cuyos simbolismos son la máxima abstracción del paraje montañoso rodeado por agua.

Dicha conjunción significativa también es visible en la representación gráfica del *altepetl* y en los basamentos piramidales, íconos de una cosmovisión donde el espacio es un hecho cultural (nunca natural). Así, el *altepetl* alude al espacio de los hombres o nivel terrestre. Algunas veces lo representa de manera explícita (*Cipactli*, *Cemanahuac*, *Coatepec*, *Tenochtitlan* como tierra montañosa del *anahuac*), otras veces de manera muy sintética (como en los íconos del *altepetl* con atributos animales), pero entre todos ellos existe una relación escalar que permite hablar de una autosemejanza (fig. 3).

No obstante, el *altepetl* también era consagrado a través de otros conceptos; por ejemplo, cuando las atribuciones simbólicas de sus



Figura 3. Algunas representaciones de los niveles autosimilares del espacio prehispánico: Aztlán (Códice Boturini), Coatepec (Códice Durán), Tenochtitlan (Códice Mendocino), *anahuac* y el *altepetl* (Códice Osuna) (imagen del *anahuac* tomada de *Arqueología Mexicana*, vol. III, núm. 5, 1995).

componentes (*calpulli*) significaban el conjunto. Horn²⁷ ha referido que las cinco unidades del *altepetl* Coyoacán, a pesar de ser asimétricas y territorialmente discontinuas, fueron consagradas para referir un *Acohuic* y un *Tlalnahuauc*, el espacio superior e inferior.

Al puntualizar que el espacio prehispánico está definido por dos cualidades, simbolismo y autosimilitud, ello no quiere decir que la asociación conceptual de agua-tierra sea el único modelo donde son visibles las propiedades citadas, pues existen otros modelos simbólicos del espacio, visibles en los esquemas espaciales de los códices.

La lámina 72 del Códice Borgia describe la dimensión espacial según el modelo cuatripartito, y en un cuadrángulo alberga cuatro espacios menores que representan las regiones cósmicas según la distribución de los signos del *tonalpohualli*. Cada región va presidida por una figura antropomorfa que acomoda manos y pies a manera cruciforme, reafirmando la tetra organización espacial. Y sin entrar en detalles sobre el simbolismo del conjunto y subconjuntos, la relación autosimilar es clara: la cuatripartición inicial guarda cuatro regiones menores (fig. 4).

Por otra parte, en una investigación arqueológica se analizó el centro ceremonial del Pahñú,²⁸ y para definir la autosemejanza del mismo, las escalas de observación fueron definidas en relación al contexto arqueológico (*i. e.* ofrendas, basamentos piramidales, conjuntos ceremoniales, centro ceremonial y las cabeceras ceremoniales para definir un *altepetl*). La autosemejanza se conjeturó a través de

²⁷ Rebecca Horn, "Coyoacán: aspectos de la organización sociopolítica y económica indígena en el centro de México (1550-1650)", en *Historias*, núm. 29, 1992, pp. 31-55.

²⁸ Gustavo Sandoval García, *op. cit.* El sitio del Pahñú se ubica en el municipio de Tecozautla, Hidalgo, está adscrito a la llamada cultura Xajay, y temporalmente data desde finales del Clásico hasta el Posclásico temprano.

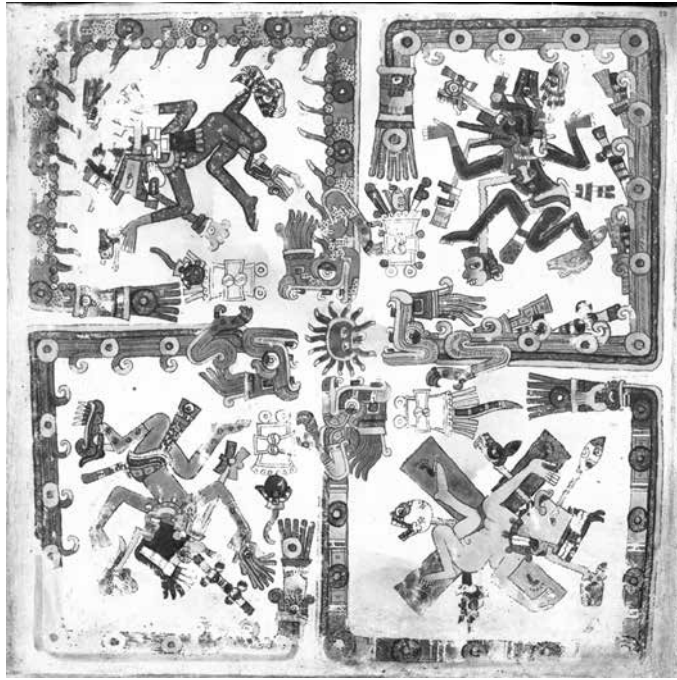


Figura 4. Lámina 72 del Códice Borgia, imagen tomada de la edición digital [http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/page_72.jpg].

dos conceptos constantes en las diferentes escalas: el fuego centro y la dualidad espacial vista a través de los conceptos espacio ígneo y espacio acuático.

Entonces, hay indicios consistentes para afirmar que un centro ceremonial no tendría una consagración exclusiva, sino varias y todas ellas sincrónicas. En consecuencia, cuatripartición y dualidad apenas representan una posibilidad para ordenar un espacio cuyas propiedades principales son la consagración simbólica y la autosimilitud. Lo común es que los modelos sean diversos y convivan entre sí, siendo el bipartito y cuatripartito los más frecuentes.²⁹

Así, la propuesta de un espacio prehispánico autosimilar es una hipótesis que puede ser contrastada en la observación arqueológica, en las representaciones pictóricas o en el mero análisis teórico de los modelos espaciales prehispánicos.

²⁹ Si esta cualidad es definible, sugeriría otro rasgo del espacio prehispánico, es decir, la coexistencia sincrónica de varias consagraciones.

Los casos revisados apenas son un conjunto de ejemplos sobre el orden autosimilar del espacio prehispánico, en los que existe una diferenciación escalar, pues las mayores contienen a las menores, pero todas ellas están relacionadas por una semejanza simbólica en tanto refieren a un mismo concepto; por su forma autosimilar todo el espacio prehispánico es sagrado.

Pero ¿qué sentido tienen esas relaciones de escalaridad? A continuación argumentaré que al ligar las cualidades espaciales del *altepetl* con sus simbolismos acerca de las conductas de fundación y migración, surge una relación entre el espacio y la sucesión de eventos, donde el tiempo también adquiere una propiedad autosimilar.

Tiempo autosimilar

El sol crea y mide el tiempo, alterna el día y la noche, las estaciones, marca el supramundo y el inframundo, la vida y la muerte, la idea de inicio y final. El recorrido de ascenso por el oriente y descenso en el poniente era el modelo de todo ciclo existencial: un sol, un ciclo anual, un día, así como la vida de todo ser humano.³⁰ Además, el ciclo de ascenso y descenso diario guardaba connotaciones espaciales; marcaba dos regiones cósmicas, algunas veces traducidas en el este-oeste geográfico; mientras el movimiento, también ascendente-descendente, de solsticios y equinoccios señalaba otras dos regiones, idealmente situadas al norte y sur geográfico.³¹ En total, el sol diferenciaba las cuatro regiones cósmicas del plano humano, pero también distinguía los dominios del sol diurno y el sol nocturno, el arriba y el abajo.

Esa integración del tiempo y el espacio, que consagra al último a partir del primero, es visible en íconos como el *ollin* o en algunas formas cruciformes constantes en toda Mesoamérica. En lo que respecta al simbolismo de la ruta solar, ésta queda definida por una dualidad, un momento diurno y otro nocturno.

Pero la flecha temporal abstraída en el movimiento solar, que a primera vista parecería una simple trayectoria gaussiana, es decir,

³⁰ Michael Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, 1999, pp. 20-21.

³¹ Me refiero al aparente ascenso en el horizonte cuando el sol llega a su punto más norteño, para descender nuevamente en el solsticio invernal.

un ascenso-nacimiento, un punto máximo o cenit y un descenso o muerte; no tenía un único ascenso-descenso sino múltiples y escalaramente diversos ascensos y descensos, inmersos los menores dentro de los mayores. Cada una de las escalas que conformaban la autosimilitud temporal aludía al simbolismo ascendente-descendente, desde lo divino hasta lo humano: el tiempo mítico, los ritmos del *altepetl*, el ciclo de vida humano y las actividades cotidianas.

La idea del ciclo ascendente-descendente queda establecida en los mitos, el relato ubicado en Teotihuacan con el sacrificio de *Nanahuatzin* y *Tecuziztecatl* marcó el modelo del ciclo diario entre el sol diurno y nocturno; asimismo, el nacimiento del quinto sol diferenció un momento donde el tiempo estaba ausente (no había sol) a uno donde está presente, marcado por el fuego de la hoguera donde se sacrificaron los personajes. Además, acorde al mito de los cinco soles,³² cada uno de los cuatro soles previos al *nahui ollin* habrían delimitado grandes periodos existenciales, antecedidos y procedidos por la muerte y nacimiento de otro “sol”.

En lo que respecta al tiempo humano, los mitos relatan que las peregrinaciones comienzan como un viaje nocturno desde el inframundo que culmina con el nacimiento solar.³³ El mejor ejemplo es la peregrinación mexicana que empezó en Aztlán, pasó por *Coatepec* y culminó en Tenochtitlan, pero más interesante es notar que el mito resguarda la dinámica de cualquier *altepetl*: un abandono, un traslado y una fundación. Concluida la peregrinación, el águila y la serpiente, así como el nopal que emerge del agua representan el dominio del guerrero nómada y foráneo sobre el señor sedentario, dueño del terreno y autóctono. Para el caso del *altepetl*, establece una dinámica conformada por el nomadismo y el sedentarismo.

Así, tras una peregrinación nocturna o traslado del *altepetl* suceden los rituales de fundación durante el alba y el sol matutino, como metáforas de nacimiento donde el *Tonatiuh* (resplandeciente niño precioso), *Xiuhpiltontli* (niño turquesa) o *Cuauhtlehuanitl* (águila as-

³² Enrique Florescano, “La concepción náhuatl del espacio y el tiempo”, en *Memoria mexicana*, 1987, pp. 12-19. El primer sol, *nahui ocelotl* (sol de tierra) fue tutelado por *Tezcatlipoca* y culminó con el ataque de ocelotes en un día 4 *ocelotl*. El segundo, *nahui ehecatl* (sol de viento) tutelado por *Quetzalcoatl* finalizó con vendavales en 4 *ehecatl*. El tercero, *nahui quiahuitl* (sol de fuego) tutelado por *Tláloc*, terminó con lluvia de fuego en 4 *quiahuitl*. El cuarto *nahui atl* (sol de agua) fue tutelado por *Chalchitlicue* y acabó en diluvio e inundación en 4 *atl*. Finalmente, *nahui ollin* (sol de movimiento) nació en 13 *acatl* en Teotihuacan.

³³ Michael Graulich, *op. cit.*, p. 35.

cedente) marcan la fundación del *altepetl*; por otra parte, la fractura o abandono estará metaforizado en águila/sol descendiente (Cuauhtemoc) o *Tlachitonatiuh* (Sol próximo a la tierra),³⁴ que dará lugar a un nuevo peregrinaje y un nuevo comienzo del *altepetl*.

Inmerso al ciclo del *altepetl*, el nombramiento del *tlatoani* tenía la misma connotación, pues con su elección convenía la muerte del individuo y el nacimiento del líder como sol del *altepetl* según un conjunto de rituales de consagración de la persona junto al fuego sagrado.³⁵ Esa imagen escalar menor del mito del quinto sol, donde el fuego transforma al sacrificado en *tlatoani*, demarca la frontera temporal entre ausencia y presencia del sol, y designa al líder como marcador/ordenador del tiempo y el espacio del *altepetl*.

En el mismo cuadro ritual, el *tlatoani* y el *cihuacoatl* recibían el *xiuhuizolli*,³⁶ que anulaba el periodo cuando no se distinguían los soles para posteriormente diferenciarse en un sol diurno y otro nocturno, al recibir respectivamente el *acatl* (icono masculino) y el *tzotzopaztli* (instrumento del tejido femenino).³⁷ Entonces, con el nombramiento del *tlatoani* comenzaba una nueva curva temporal del *altepetl*, donde el nuevo líder renacía como sol ascendente pero con la proximidad a su muerte encarnaría a un sol viejo.

Asimismo, el transcurso de una vida humana también era idealizada como un ciclo solar; por ejemplo, el recién nacido era definido como un ser en formación carente de *tonalli*, de manera que una buena vejez significaba un cúmulo de *tonalli* y experiencia. El matrimonio también daba ese sentido solar, pues significaba estar en el cenit productivo y reproductivo;³⁸ en la ceremonia se le recordaba a la mujer que ya no era joven, sino que había comenzado a envejecer,³⁹ de tal manera que cuando la mujer moría en el parto era sepultada

³⁴ Rubén Morante, "El universo mesoamericano. Conceptos integradores", en *Desacatos*, núm. 5, 2000, p. 36.

³⁵ Patrick Johansson, "Tlatoani y Cihuacoatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, 1998, pp. 39-75.

³⁶ El *xiuhuizolli* era la "diadema" del *tlatoani*; por su nombre evoca la asociación solar a través de la turquesa (*xiuhitl*), y por su posición en la cabeza del *tlatoani* según la idea que por medio de esa parte corpórea la energía solar (*tonalli*) entraba al cuerpo humano, así en una red de asociación de significados la cabeza del *altepetl* (*tlatoani*) es el sol que se encuentra en el lugar de la turquesa (*ilhuicatl*).

³⁷ Patrick Johansson, *op. cit.*, pp. 44-66.

³⁸ Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 323-328.

³⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Libro VI, cap. XII, p. 364.

durante el ocaso solar bajo rituales guerreros. En el caso de la vejez masculina significaba haber vivido 52 ciclos solares.

Con estas menciones no pretendo sintetizar el total de las percepciones prehispánicas sobre la vida humana, sino señalar un número de casos para ejemplificar que la idea de ascenso-descenso permeaba la concepción del ciclo de vida humano.

Por último, las actividades diarias de cada persona se insertaba dentro de las diferentes curvas escalarmente mayores, ajustándose al modelo diurno y nocturno; por ejemplo, López Austin⁴⁰ cita dos momentos para comer, uno matutino llamado *teneuhca* (la de levantarse) y otro nocturno *tecochca* (la de dormir) teniendo en cuenta que la jornada indígena comenzaría alrededor de las 5/6 a.m. hora aproximada del nacimiento solar.

La estructura de los ritos también seguían el modelo ascenso-descenso, por ejemplo, para celebrar al *nahui ollin* las personas ofrecían sangre extraída de las orejas, en cuatro momentos específicos: la salida del sol, el cenit, el llamado “momento de las vísperas” y el ocaso solar.⁴¹ Otro ejemplo que dista de contrastación arqueológica pero por conjetura y analogía etnográfica es válido pensar que los preparativos de un rito, por ejemplo una ofrenda, habría implicado varios momentos protocolares alusivos al simbolismo del conjunto, desde la recolección de elementos, preparación y/o sacrificio de los mismos, hasta la deposición que habría sido enterrada en cierto momento específico del día. Por ejemplo, una ofrenda referente a lo nocturno implicaría un rito durante la noche, y lo mismos sería aplicable a la recolección y sacrificio de sus elementos.

El ciclo solar

El ordenamiento máximo del concepto temporal ascendente-descendente culminó en el ciclo solar, el *xiuhpohualli* o “la cuenta de los años.” Sin abordar la totalidad haré algunas observaciones que ayudarán a sostener que el *xiuhpohualli* guardaba un orden dual referente al simbolismo ascendente y descendente, pero más importante será exponer la propia autosimilitud de esta gran estructuración del tiem-

⁴⁰ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 450.

⁴¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 431.

po, aunque simultáneamente es una escala más que se integra a las ya expuestas (tiempo mítico, del *altepetl* y del hombre).

En esta tarea citaré dos investigaciones acerca del *xiuhpohualli*, cabe agregar que ambas describen rasgos distintos sobre el ciclo solar, y que no obstante la distancia entre sus hipótesis llegan a conclusiones afines, lo cual refleja las cualidades que mi estudio necesita.

Antes de profundizar en el *xiuhpohualli* debe notarse que la abstracción ascendente-descendente del movimiento solar tampoco es un naturalismo, sino que resulta de una percepción entrenada para equiparar el movimiento solar con la sucesión temporal.⁴²

Ya en lo que respecta al análisis de los rituales de las 18 veintenas, Graulich afirma que el *xiuhpohualli* está construido bajo el paradigma ascendente-descendente porque las veintenas conforman dos subconjuntos, uno alusivo a lo descendente-inframundo, acuático-lluvioso, femenino, terrestre y nocturno, y otro ascendente, diurno, masculino y celeste. Así, la mitad lluviosa y el *xiuhpohualli* comienzan en una veintena terrestre (*Ochpaniztli*)⁴³ y concluye en una veintena dedicada a los *tlaloques* (*Atlcahualo*), mientras a la mitad seca del año comienza con una veintena alusiva a la guerra (*Tlacaxipehualiztli*) y concluye con la fiesta al fuego (*Xocol Huetzi*) más cinco días finales para completar el ciclo solar.⁴⁴

Como soporte y complemento a la idea del subagrupamiento, Graulich define un paralelismo entre las veintenas. Esto supone una relación simbólica entre los ritos de una veintena de la mitad lluviosa con aquellos de una veintena de la mitad seca; por ejemplo, en la primera veintena de la mitad lluviosa (*Ochpaniztli*) se efectuaban desollamientos con advocaciones femeninas y lunares, mientras en

⁴² Como argumento a favor de mi proposición sugiero revisar el ejemplo de Tycho y Kepler viendo el sol en el horizonte en N.R. Hanson, *op. cit.*, p. 80. Por otra parte, Michael Graulich (*op. cit.*, pp. 63-71) afirma que la búsqueda de una correspondencia absoluta entre los ritos de las veintenas con el año tropical y/o el ciclo estacional agrícola es un error. Graulich acepta que el *xiuhpohualli* tiene insinuaciones a la estación seca y lluviosa, pero defiende que no hay motivos para que el primero esté sucinto al último, y propone un momento de correspondencia inicial, ubicado hacia el siglo VII, pero posteriormente sucedió un desfase donde era más importante cumplir con el *xiuhpohualli* y mantener concordancia con el *tonalpohualli* que buscar la correspondencia con los ciclos naturales.

⁴³ De acuerdo con el modelo de Graulich, en su origen el *xiuhpohualli* comenzaría en *Ochpaniztli*; Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, 1967, p. 39. Ya había planteado el problema sobre el primer mes del ciclo solar, y registró que en Tlaxcala comenzaba en *Atemoztli*, en Teotitlan en *Tlacaxipehualiztli*, en Meztitlan en *Panquetzaliztli* y en Texcoco en *Atlcahualo*.

⁴⁴ Michael Graulich, *op. cit.*, p. 430.

la primera veintena de la mitad solar (*Tlacaxipehualiztli*) el ritual de desollamiento aludía a lo masculino y el sol.⁴⁵

Pero además, la sucesión de las veintenas también describía ese ritmo dual entre lo solar y lo nocturno; así, *Teotelco* (veintena posterior a *Ochpaniztli*), que está ubicada en la mitad acuática, también posee cualidades ígneas; por otra parte, en *Tozoztontli* (veintena posterior a *Tlacaxipehualiztli* y ubicada en la mitad seca) existía una consagración a la tierra.⁴⁶

Se cumple entonces una división acuático y solar entre las 18 veintenas (*Ochpaniztli-Atlcahualo* y *Tlacaxipehualiztli-Xocol Huetzi*), un paralelismo entre las nueve veintenas de cada una de las dos mitades (*Ochpaniztli-Tlacaxipehualiztli*, *Teotelco-Tozoztontli*,...) y en la sucesión propia de las veintenas hay un ritmo ascendente-descendente, es decir, *Ochpaniztli* es terrena-descendente, *Teotelco* ascendente-ígneas, etcétera.

En total, el gran orden del *xiuhpohualli* repite el concepto ascendente-descendente, donde *Ochpaniztli* representaba un inicio oscuro, *Panquetzaliztli* es el cenit del año con la fiesta a *Huitzilopochtli*, para concluir en *Xocol-Huetzi*. Es decir, que el periodo de *Panquetzaliztli* a *Toxcatl* es ascendente, y el de *Etzalcualiztli* a *Quecholli* descendente.⁴⁷

Con la agrupación en subconjuntos y el paralelismo de las veintenas resultan dos escalas autosimilares, una mayor definida por la sucesión entre los subconjuntos descendente y ascendente, y otra escala menor dada por la sucesión entre una veintena acuática seguida de una ígnea. Además, las anteriores quedarán integradas a una curva mayor definida por la sucesión de un ciclo solar a otro.

Para analizar la última escala (esto es, la sucesión entre ciclos solares), el trabajo de Silvia Limón⁴⁸ resulta muy útil, pues la investigadora estudia el concepto del fuego y puntualiza que en el pensamiento prehispánico el fuego y el sol estaban relacionados, ya que ambos proporcionaban calor y *tonalli*; asimismo, la hoguera sagrada es equivalente al sol diurno y nocturno, por ser el lugar donde ambos nacieron.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 85-86. Las relaciones paralelas serían *Ochpaniztli-Tlacaxipehualiztli... Atlcahualo- Xocol Huetzi*).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 86. Bajo ese sistema, en la mitad acuática *Quecholli e Izcalli* también serían veintenas con cualidades ígneas. Y en la mitad seca, *Tozoztontli*, *Etzalcualiztli* y *Tlaxochimaco* tendrían propiedades acuático-terrestres.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 433.

⁴⁸ Silvia Limón, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, 2001, p. 91.

En la ontología mesoamericana son fenómenos idénticos, creadores del origen y movimiento, que son antropomorfizados en *Xiuhtecutli*, *Huitzilopochtli* u otra divinidad ígnea-solar. De igual forma las asociaciones sol-fuego, águila-sol diurno o jaguar-sol nocturno sólo tienen sentido bajo un contexto cultural específico.

La propuesta de Limón define un ordenamiento entre la sucesión de varios ciclos *xiuhpohualli*⁴⁹ marcados por las veintenas *Izcalli* y *Xocol Huetzi*, cuyo simbolismo principal era solar-ígneo.

Por otra parte, en el periodo entre dos meses *Izcalli*, a la mitad se ubicaba otra celebración en honor a *Xiuhtecutli*, el *Xocol Huetzi*, de manera que el ciclo solar estaría delimitado por fiestas ígneas en los extremos y la parte medial.⁵⁰

Agrega que en *Izcalli* sucedían dos ceremonias, una a la mitad y otra al final de la veintena, la primera o *huauhquiltamalqualiztli* consistía en encender un fuego nuevo durante la noche para marcar el inicio del nuevo ciclo, a ese ritual antecedía la extinción de toda hoguera emulando el momento oscuro previo al *nahui ollin*. Mientras el día veinte se ofrecían pequeñas ofrendas a la hoguera recién encendida.

Un ciclo escalar mayor a los dos anteriores era un periodo de ocho ciclos *xiuhpohualli*, cuando se celebraba el *Atamalqualiztli*, y a la mitad de ese periodo (cuatro ciclos *xiuhpohualli*) las celebraciones de *Izcalli* eran más fastuosas.⁵¹ Finalmente, ese orden temporal también era visible en el ciclo de 104 ciclos solares (*Huehuetiliztli*), que corresponde a dos ciclos de 52 años.⁵²

En resumen, la autora propone que cada ciclo engloba uno menor pero todos comparten como rasgo común, una celebración ígnea en sus extremos y parte media, lo cual sugiere el simbolismo temporal del nacimiento, punto máximo y descenso-muerte del fuego-sol.

⁴⁹ La investigadora utiliza como modelo de aproximación la idea de ciclos de corta y larga duración, proveniente de la escuela braudeliana, sin embargo más allá del nombre la descripción presenta propiedades escalares.

⁵⁰ Silvia Limón, Olvera, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, 2001, p. 320 registra *Cuahuitlehua*, *Atcahualo* y *Xilomaliztli* como veintenas iniciales e *Izcalli* como la última, previa a los *nemontemi*; sobre esto, Michael Graulich (*op. cit.* p. 439) explica que hacia el siglo XII hubo un desplazamiento de los cinco días finales para ubicarlos entre *Izcalli* y *Atcahualo-Tlacaxipehualiztli*.

⁵¹ Silvia Limón, *op. cit.*, pp. 147-155.

⁵² *Ibidem*, pp. 116-117. A diferencia del fuego encendido en *Izcalli*, el Fuego Nuevo de los 52 ciclos consistía en destruir los enseres cotidianos y apagar toda hoguera para marcar un momento oscuro. Acto seguido, en el cerro *Huixachtécatl* se encendía el fuego nuevo que era repartido para marcar otro inicio.

A lo anterior cabría agregar la búsqueda de correspondencia natural y cultural por parte de la autora, pues considera que *Xocol Huetzi* e *Izcalli* eran muy cercanos a los solsticios, y la última por ser invernal aludía a una regeneración vegetal.⁵³ Un caso parecido acontece cuando las dos mitades del año son descritas como *Xopan* “tiempo verde”, y *Tonalco* “tiempo del sol y calor”, supuestamente refiriendo a la mitad fértil y la mitad seca del año tropical.⁵⁴

Finalmente, al revisar el ritual principal del *Xocol Huetzi* es visible el orden alusivo a la curva de ascenso y descenso. El rito a *Xocol* (divinidad ígnea) consistía en erguir un tronco aderezado con papel ceremonial y una representación de la divinidad en la parte alta, la celebración incluía el sacrificio humano en la hoguera, de la cual eran retirados los inmoldados antes de morir para extraerles el corazón y ofrecerlo a *Xiuh tecutli*; también procedía una competencia, entre algunos jóvenes, para ascender el tronco y obtener la representación de la deidad. Al final el tronco era derribado.⁵⁵

Tanto el ascenso y derrumbe del *xocol* como los inmoldados en la hoguera recuerdan la importancia del sacrificio ígneo y la sucesión del tiempo como el ciclo diario de la divinidad solar, se debe recordar que ambos simbolismos temporales fueron establecidos en el mito sobre el nacimiento del *nahui ollin*.

El aspecto descendente de la fiesta también estaba acentuado por el *Huey Miccailhuitl*⁵⁶ o la gran fiesta de los muertos, pero no de todos los muertos, sino de los muertos en guerra. Entonces, si consideramos que *Xocol Huetzi* es la última veintena, también es la expresión absoluta del un sol descendiente y, por lo tanto, en la fiesta paralela, *Atlcahualo* o “el árbol se eleva”, se yergue un árbol a las deidades acuáticas.⁵⁷

⁵³ Michael Graulich (*op. cit.*, pp. 253 y 264) recuerda que la asociación de *Izcalli* con la regeneración de los campos proviene de Torquemada, y es una lectura desde la posición de la veintena en el siglo XVI, ubicada en el solsticio invernal. Graulich acepta el carácter regenerativo de *Izcalli*, pero no corresponde al ciclo vegetal, sino a una vivificación del fuego y un rejuvenecimiento del sol en el ciclo de ascenso y descenso; y cuando *Izcalli* cambió su posición respecto como primer o último mes, el sentido de renovación temporal fue acentuado.

⁵⁴ Estos términos fueron recuperados por Kirchoff, no obstante la traducción a la interpretación con el ciclo agrícola hay una distancia que no está muy bien justificada; véase Silvia Limón, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 120.

⁵⁶ Es el otro nombre dado a *Xocol Huetzi*.

⁵⁷ Michael Graulich, *op. cit.*, pp. 414-416.

Bajo la figura del fuego se conjuga y valida el espacio y el tiempo; “el año es el universo”, afirma Graulich, *Xiuh tecutli* es el señor del *xiuhpohualli* o el señor del tiempo, ya que el *xiuhitl*, fuego o turquesa, es el marcador del tiempo.⁵⁸ No obstante, el fuego sagrado estaba presente en el supramundo, el inframundo y el plano humano,⁵⁹ de ahí que *Xiuh tecutli* sea el señor del tiempo y el espacio; además, al ser padre y madre de los dioses o donde nace el sol, tenía una cualidad de origen.

Respecto a la autosemejanza del tiempo, comienza con noción cíclica de los cinco soles establecida de manera muy clara en el nacimiento del *nahui ollin* en la hoguera donde se sacrificaron *Nanahuatzin* y *Tecuziztecatl*, y a partir de ahí son definibles otros ciclos autosimilares menores. Entre estos destacaba el *xiuhpohualli*, pues era el ordenamiento temporal más complejo que sintetizaba las nociones de ascenso-descenso y el fuego nuevo.

En la curva temporal del *altepetl* la fundación correspondería al momento del sol ascendente y el abandono al sol descendente, y dentro de esa curva se integraban los liderazgos del *tlatoani*, que al ser elegido nacía como sol. Homólogamente, cualquier vida humana y actividad ordinaria, pasando por la estructura de una fiesta y hasta el ritmo de los ritos, eran guiados bajo el concepto ascendente-descendente.

Así, el tiempo autosimilar prehispánico, establecido por el fuego nuevo y el ciclo ascendente-descendente, enlazaba diversos eventos sociales, míticos, rituales que ordenaban el cambio humano, pero al mismo tiempo era la forma de visualizar y construir la historia propia.

Conclusiones

A partir de la cualidad simbólica y la imbricación del espacio-tiempo surge la propiedad autosimilar del tiempo y el espacio prehispánico.⁶⁰ La exploración a los simbolismos autosimilares, ha ejemplificado una manera de consagrar el espacio y también ha descrito una

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 257-258.

⁵⁹ Silvia Limón, *op. cit.*, pp. 80-85.

⁶⁰ La hipótesis de la autosimilitud del espacio y tiempo prehispánico se ha presentado a través de lo mexica; sin embargo, es una hipótesis potencialmente aplicable a otros grupos mesoamericanos, básicamente porque el *xiuhpohualli* y el *altepetl* no eran exclusivos de lo

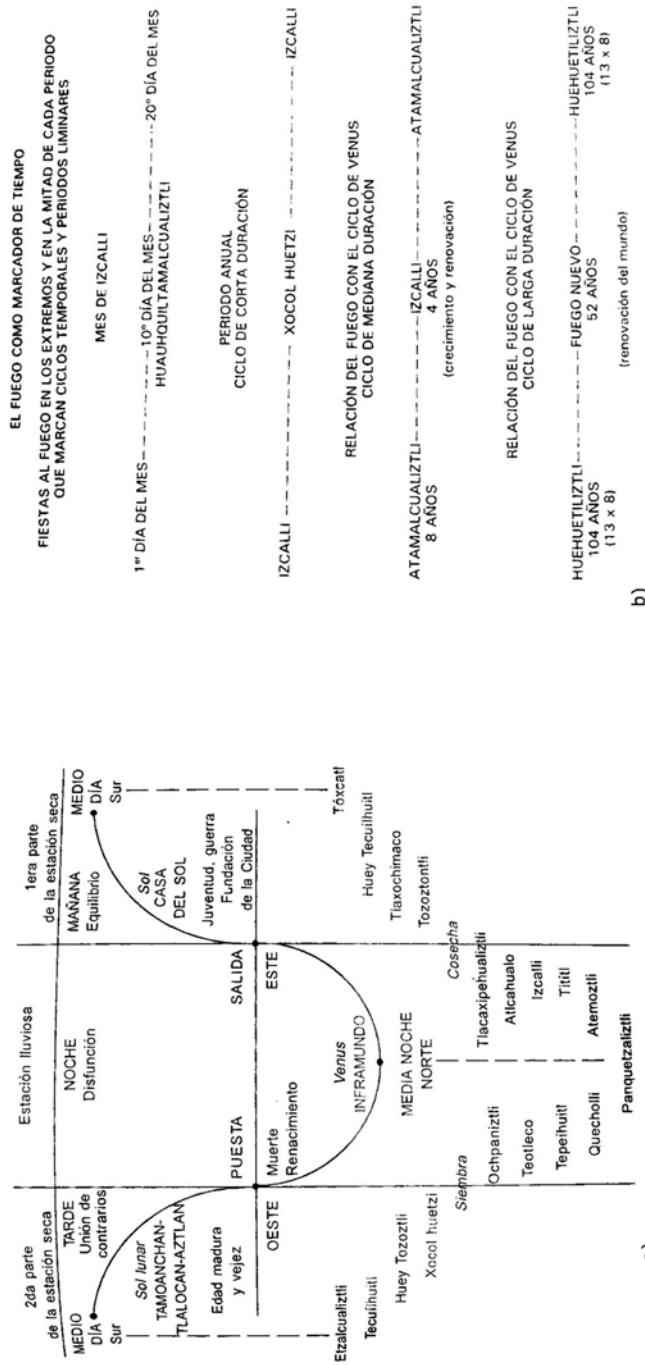


Figura 5. El ciclo de ascenso-descenso y la escalabilidad del *xiuipohualli* (esquemas tomados de Michael Graulich, *op. cit.* (izquierda) y Silvia Limón, *op. cit.* (derecha).

percepción del tiempo. En ambos casos, la escala mayor es mítica y abarca hasta los mínimos rituales, así, el *Cipactli* define el concepto agua-tierra, que contendrá las escalas espaciales menores, y el mito del quinto sol define el ciclo ascendente-descendente a través del fuego nuevo.

El punto de interacción será el *altepetl*, que por un lado consagra el espacio y, por el otro, marca los momentos de fundación y abandono según el ciclo solar. No obstante, la autosemejanza provoca una primera implicación, todo espacio y tiempo mesoamericano es sacro, la diferenciación entre espacio sacro y no sacro no es aplicable en el universo mesoamericano, pues por principio todo elemento de la cosmovisión prehispánica posee un simbolismo; podría insistirse en una diferenciación, pero tendrá que ser borrosa o por grados de pertenencia, es decir, un espacio ceremonial puede ser más sacro que una unidad habitacional, pero no hay duda de que ambos lugares poseen un grado de sacralidad.

Entonces, si la cosmovisión prehispánica inundaba la dinámica social, surge la pregunta sobre el efecto de lo simbólico en las trayectorias históricas, o si en efecto era un mero artificio como sugieren las lecturas materialistas. Sin embargo, la autosimilitud espacio temporal vista desde el *altepetl* permite visualizar de mejor modo la interacción entre ideología y la conducta social individual y grupal.

En principio, cabe recordar que el *altepetl* no era una organización secular, y al limitarlo como una entidad político-territorial se pierden variables importantes. Por otra parte, las dinámicas de fundación-abandono conllevaban expectativas metafísicas basadas en la propia percepción del tiempo y no sólo en factores económico-políticos.

Acorde a la hipótesis presentada, también se modifican las nociones de estabilidad de los grupos prehispánicos, porque el abandono no formaba parte de un ciclo de colapso social, era parte del conjunto de dinámicas regulares del *altepetl*.⁶¹ Por lo pronto, esto lleva a pensar una vez más sobre la modelación histórica mesoamericana sensible y determinada más por sus propias reglas que por una historia sometida a los avatares ambientales o económicos.

mexica, por ello la elección de este grupo cultural sólo representa la facilidad para explorar cuando se conjuga la evidencia arqueológica y etnohistórica.

⁶¹ Fernando López y Guillermo Bali, "Cálculo del estadístico de correlación entre épocas a través de respuestas múltiples y su representación fractal para el espacio de trayectorias mesoamericano", en Fernando López y Fernando Brambila (eds.), *Antropología fractal*, 2007, pp. 73-92.

En consecuencia el momento de fundación-desacralización de un espacio, el ritmo del trabajo y otras tantas actividades fueron sensibles a la cosmovisión; por ejemplo, la economía poco tuvo que ver con acumular recursos, porque el estatus no se ganaba almacenando riqueza, se acumulaba para luego quemarla, sacrificarla, ofrecerla y/o repartirla en los rituales (en ofrendas para el sacrificio), y así obtener una mayor jerarquía mediante la cercanía a las figuras sacras. Por tanto, el análisis de lo ideológico es útil para demostrar que la forma como piensan y perciben las personas perturba el modo en que se desarrollan y las decisiones que toman como agentes de la historia.

Ante la insuficiencia de las nociones euclidianas y la dicotomía naturalista se ha promovido un modelo más próximo a la ontología prehispánica. Está claro que las culturas prehistóricas entendieron las relaciones causales, de ello queda constancia porque lograron domesticar el fuego, la agricultura, la ganadería, etcétera, pero sus explicaciones eran míticas.⁶²

Los mitos no son interpretaciones para entender la naturaleza, ni las divinidades son elucubraciones para solventar un fin material, para el mexica existieron, hay que tener el acondicionamiento teórico para ver a Huitzilopochtli. La dicotomía no es hombre-naturaleza, es hombre-divinidades. La cosmovisión prehispánica tampoco fue una forma de asimilar lo circundante, implicó percepción, interpretación y propiedades creativas que resultaron en una realidad, marcada por un teocentrismo y un antropocentrismo.

Bibliografía

- Berdan, Frances, "Anahuac", en David Carrasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, Oxford University Press, 2001, vol. 1.
- Bernal García, Ma. Elena y Ángel J. García Zambrano, "El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico", en Federico Fernández Christlieb y Ángel J. García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, FCE, 2006, pp. 31-113.
- Brambila, Rosa, Fernando Brambila y Flor de Maria Aceff, "La dimensión fractal como dato indicial para la arqueología en los estudios de territorio", en Fernando López y Fernando Brambila (eds.), *Antropología fractal*, México, CIMAT, 2007, pp. 93-110.

⁶² Sobre este argumento véase Paul Feyerabend, *Diálogo sobre el método*, 2000, pp. 11-120.

- Brown, C.T. y W. Witchey, "The Fractal Geometry of Ancient Maya Settlement", en *Journal of Archaeological Science*, vol. 30, núm. 12, 2003, pp. 1619-1632.
- Carrasco, Pedro, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, 1996.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, IHH-UNAM, 1967.
- Código Borgia, edición digital [<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/>].
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 1967.
- Feyerabend, Paul, *Diálogo sobre el método*, Barcelona, Cátedra, 2000, pp. 11-120.
- Florescano, Enrique, "La concepción náhuatl del espacio y el tiempo", en *Memoria mexicana*, México, FCE, 1987, pp. 11-45.
- Garibay, Ángel María, "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del S. XVI*, México, Porrúa, 1965.
- Graulich, Michael, *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*, México, INI, 1999.
- Hanson, N.R. "Observación", en L. Olivé y A. R. Pérez Ransanz (eds.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, Siglo XXI/UNAM, 1989, pp. 216-252.
- Horn, Rebecca, "Coyoacán: aspectos de la organización sociopolítica y económica indígena en el centro de México (1550-1650)", en *Historias*, núm. 29, 1992, pp. 31-55.
- Johansson, Patrick, "Tlahtoani y Cihuacoatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, 1998, pp. 39-75.
- Licate, J.A., "The Forms of Aztec Territorial Organization", en *Geosciences and Man*, vol. 21, 1980, pp. 27-45.
- Limón Olvera, Silvia, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, INAH, 2001.
- López Aguilar, Fernando y Guillermo Bali, "Cálculo del estadístico de correlación entre épocas a través de respuestas múltiples y su representación fractal para el espacio de trayectorias mesoamericano", en Fernando López y Fernando Brambila (eds.), *Antropología fractal*, México, CIMAT, 2007, pp. 73-92.
- López Austin, Alfredo, "Difrasismo, cosmovisión e iconografía", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, 2003, pp. 143-160.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Los conceptos de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, 1980.
- López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 1993.

- Lockhart, James, *Las nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, trad. de Roberto Reyes Mazzoni, México, FCE (Serie Obras de Historia), 1999.
- Mandelbrot, Benoit, *La geometría fractal de la naturaleza*, Barcelona, Tusquets, 1997.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, FCE, 1998.
- , “Symbolism of the Templo Mayor”, en Elizabeth Hill Bonone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Wasington, D.C., 1987, pp. 185-209.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1977.
- Morante, Rubén, “El universo mesoamericano. Conceptos integradores”, en *Desacatos*, núm. 5, 2000, pp. 31-44.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1975.
- Sandoval García, Gustavo, “Un espacio autosimilar. El *altepetl*, el centro ceremonial y la ofrenda”, tesis de licenciatura, ENAH-INAH, México, 2009.
- Schroeder, Susan, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, University of Arizona, 1991.
- Valle, Perla, “Un pueblo entre las cuevas. Los topónimos de Tepetlaoztoc en el Códice Kingsborough”, en *Amerindia*, núm. 23, 1998, pp. 53-66.
- Vilchis Flores, Blanca, “El altepetl. En busca de una definición”, en Fernando López y Fernando Brambila (eds.), *Antropología fractal*, México, CIMAT, 2007, pp. 115-140.

Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población*

DOLORES PLA BRUGAT**

I.

A lo largo del siglo XX se consideró el uso de las lenguas originarias como el elemento más confiable para definir y distinguir a la población indígena de México, de tal manera que los once censos nacionales de población levantados entre los años 1900 y 2000 han incluido la variable Hablantes de Lenguas Indígenas (en adelante HLI). Sin embargo, muchos expertos han coincidido en que implica un subregistro porque no todos los indígenas eran ni son HLI. Manuel Gamio y Alfonso Caso defendieron este planteamiento en la primera mitad del siglo XX. El primero decía que había que considerar indígenas a aquellas personas “cuya raza y cultura, y no sólo el idioma, son herederos de sus antepasados prehispánicos.”¹ El segundo propuso “que se definiera a los indígenas a partir

* Una primera versión de este trabajo fue presentada en la IX Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México, realizada en Mérida, Yucatán, del 8 al 11 de octubre de 2008. Este artículo forma parte de un proyecto mayor titulado “Mestizaje: historia y discurso”. Agradezco a mis colegas y amigas Clara Lida, María Dolores Morales y Ethelia Ruiz Medrano la lectura que hicieron de la primera versión de este texto, gracias a la cual tendrá menos errores. Los que prevalezcan son únicamente atribuibles a mí, DPB.

** Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Manuel Gamio, “Consideraciones sobre el problema indígena de América”, en *América Indígena*, vol. II, 1948, pp. 17-23. Citado en Luz María Valdés, *Los indios en los censos de población*, 1995, p. 20.

de cuatro criterios: los rasgos físicos, la cultura, el lenguaje y el sentimiento de comunidad.”²

En cinco censos generales de población, los de 1921, 1940, 1950, 1960 y 1970, se ensayaron otras formas de medición. En el primero se recurrió a la autoadscripción de la persona censada, preguntándole si se consideraba de raza³ indígena, mezclada o blanca. En los restantes se registraron características culturales consideradas propias del mundo prehispánico. En 1940 se indagó sobre formas de calzado e indumentaria (si se usaban zapatos, huaraches o sandalias, o se andaba descalzo, y si se usaba indumentaria tipo indígena o no), de alimentación (si se comía pan de trigo o no se comía pan de trigo) y de dormir (si se hacía en el suelo,⁴ en *tapexco*, en hamaca, en catre o cama). En los de 1950 y 1960 se preguntó nuevamente sobre formas de alimentación y de calzado, y en el de 1970 sólo se registró el calzado. En los cinco casos el resultado fue que el número de personas que deberían considerarse indígenas era mucho mayor que el de HLI, se multiplicaba. Aparentemente, la desproporción entre ambas cifras hizo que se desconfiara de las que arrojaban las variables culturales,⁵ pero también es posible que no se aceptaran porque ponían de manifiesto una realidad que no se quería reconocer: México era un país básicamente indígena. Después del de 1970, los censos generales de población ya no incluyeron las controvertidas variables culturales.

Este artículo tiene la intención de rescatar estas cifras del olvido y reinterpretarlas. El planteamiento central es que si no fueron eficaces para conocer con mayor precisión el número de la población indígena, resultan de interés porque sugieren —muestran, quizá— que es imposible marcar una frontera entre la población indígena y la que se conoce como mestiza dado que una y otra constituyen un

² Alfonso Caso, “Definición del indio y de lo indio”, en *América Indígena*, vol. VIII, núm. 4, 1948, pp. 145-181. Citado en Laura Giraud, *Anular las distancias. Los gobiernos posrevolucionarios en México y la transformación cultural de indios y campesinos*, 2008, p. 93.

³ Usamos el término “raza” porque así se hace en el censo en cuestión, a sabiendas de que es inaceptable en las ciencias sociales.

⁴ Seguramente se refiere a dormir en petate.

⁵ Luz María Valdés considera que aclararon poco, sobre todo porque arrojaban cifras muchísimo más elevadas de presunta población indígena que de HLI. Escribió: “ante estas desproporciones entre el número de los hablantes de lenguas indígenas y el número de personas que tienen hábitos de calzado o alimentación de origen prehispánica, se abandonó la captación de estos datos en los censos subsecuentes.” Esta autora plantea, seguramente por error, que sólo se registraron las variables culturales en el Censo de 1950; Luz María Valdés, *op. cit.*, pp. 21-22.

continuum.⁶ Esta situación se puede observar con claridad, por ejemplo, en los proyectos de educación rural que estaba dirigida tanto a la población de alguna manera definida como “indígena” como a una parte de los campesinos mestizos. “Se delinea entonces una orientación que tiende a equiparar a los indios con aquella parte mestiza que se encontraba ‘al mismo nivel de civilización’ que la masa indígena.”⁷

Contra lo que se ha planteado tradicionalmente acerca del mestizaje, no se constituyó de manera fundamental a través de los matrimonios o parejas mixtas, cosa difícil de lograr si consideramos que la población foránea establecida en México siempre ha sido escasa. Por supuesto que hubo mezcla biológica, pero aun cuando todos y cada uno de los foráneos hubieran integrado parejas mixtas, su número reducido hubiera hecho imposible que fuera por esta vía que los descendientes de la población originaria se convirtieran en mestizos.⁸ Esto sin tomar en consideración que durante los tres siglos de dominación española las comunidades indígenas, las llamadas repúblicas de indios, estaban organizadas por separado de las de españoles, lo que dificultaba el mestizaje. A ello aún habría que agregar que los diversos grupos étnicos, a excepción de la población africana llegada como esclava, mostraban poco interés en mezclarse.⁹ Por

⁶ Alan Knight, *Racismo, revolución e indigenismo. México, 1910-1940*, 2004, pp. 12-13.

⁷ Laura Giraudo, *op. cit.*, p.100.

⁸ El número más elevado de españoles arribados a México fue en el siglo XVI, cuando ascendieron a alrededor de 125 mil. Esta cifra significa 0.5 por ciento de la población de lo que habría de ser Nueva España, si la comparamos con la cifra más alta que se ha estimado de la población originaria, 25 millones. Si la comparamos con el reducido número de 1.4 millones de indígenas a que quedó reducida la población nativa hacia finales del siglo, significaría 9%, pero como llegaron a lo largo del siglo nunca alcanzaron un porcentaje tan alto; Woodrow Borah y Sheburn F. Cook, *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of Spanish Conquest*, 1963; Robert McCaa, “¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa”, en *Papeles de Población*, núm. 21, julio-septiembre de 1999, pp. 223-239. En adelante la población nacida en España significaría una porción cada vez menor; Carlos Martínez Shaw, *La emigración española a América (1492-1824)*, 1994, pp. 151-152, citado en Isabelo Macías Domínguez, *La llamada del Nuevo Mundo. La emigración española a América (1701-1750)*, 1999, p. 55. La población de origen africano llegada lo largo del virreinato fue de alrededor de 200 mil personas, así que tampoco llegó a significar un porcentaje notable; Ben Vinson (III) y Bobby Vaughn, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, 2004, p. 11. Menos numerosos fueron los demás foráneos. Sabemos que después de la Independencia, en los siglos XIX y XX, el número de personas nacidas fuera de México residentes en el país nunca alcanzó la cifra de 1%.

⁹ David Brading, por ejemplo, en su estudio sobre Guanajuato a finales del siglo XVIII, encontró que aun en fecha tan tardía: “Siete décimas de todos los hombres se casaron con

esto considero que la población que hemos llamado mestiza es principalmente el resultado de un proceso que el antropólogo Guillermo Bonfil llamó “desindianización”.

Bonfil no creía en la existencia “de una sociedad mestiza que representaría la fusión de las sociedades y las civilizaciones de Mesoamérica y Occidente.”¹⁰ El mestizaje, explicaba, es un fenómeno biológico —a pesar de que a veces se habla de mestizaje cultural— que no sirve para “explicar qué sucede cuando grupos culturales diferentes entran en contacto en un contexto de dominación colonial”, como ha sido el caso mexicano. Propone el término desindianización, entendiéndose por tal

[...] un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distinta, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esta identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y cultural. La desindianización no es el resultado del mestizaje biológico, sino de la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada.¹¹

Pero desindianización no significa

[...] el abandono de una forma de vida social que corresponde a la civilización mesoamericana, sino fundamentalmente [un] proceso que ocurre en el campo de lo ideológico cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad india. Este proceso se cumple, cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo.¹²

La desindianización se ha dado desde el siglo XVI y continúa dando hasta nuestros días. Una revisión de las cifras del siglo XIX ejemplifica este planteamiento. Entre 1810 y 1885 la población mexicana se incrementó en 71%. Pero sólo su porción “blanca” tuvo un crecimiento relativamente parecido, 79%. En cambio, la población

mujeres salidas de su propio grupo étnico”; David Brading, “Grupos étnicos: clases y estructura ocupacional en Guanajuato (1792)”, en Elsa Malvido y Miguel Ángel Cuenya (comps.), *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX*, 1993, p. 178.

¹⁰ Guillermo Bonfil, *México mestizo. Una civilización negada*, 1994, p. 82.

¹¹ *Ibidem*, pp. 41-42.

¹² *Ibidem*, pp. 79-80.

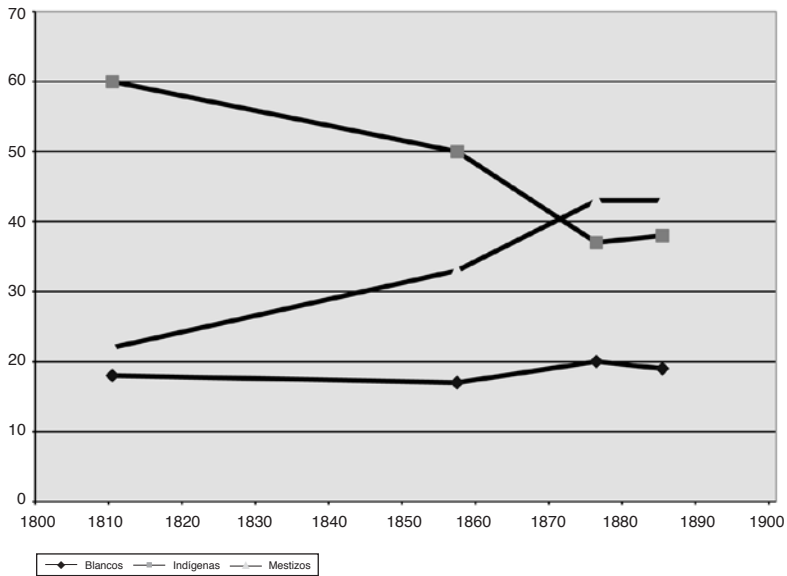
Cuadro 1 1810-1885 blancos, indígenas y mestizos.

	1810		1857		1876		1885	
		%		%		%		%
Blancos	1,097,928	18	1,374,610	17	1,899,031	20	1,985,117	19
Indígenas	3,676,281	60	4,123,830	50	3,513,208	37	3,970,234	38
Mestizos	1,338,706	22	2,749,220	33	4,082,918	43	4,492,633	43
Total	*6,112,915	100	8,247,660	100	9,495,157	100	10,447,984	100

* Si se incluyeran clérigos, frailes y monjas daría un total de 6,122,354.

Fuentes: 1810, Fernando Navarro y Noriega. 1857, Jesús Hermosa. 1876 y 1885, Antonio García Cubas (véase bibliografía).

Gráfica 1
1810-1885 Blancos, indígenas y mestizos, números relativos.



indígena tuvo un índice de crecimiento muy menor, 8%, y la mestiza asombrosamente alto, 236%. Esto hizo que en el transcurso del siglo la población “blanca” conservara básicamente su misma proporción (empezó con 18% y terminó con 19%), pero que la indígena disminuyera de 60 a 38%, y la mestiza aumentara de 22 a 43% (cuadro 1 y gráfica 1).¹³ El enorme incremento de la población mestiza

¹³ Véase Dolores Pla Brugat, “Indios, mestizos y blancos según algunas estadísticas elaboradas en México en el siglo XIX”, en *Diario de Campo*, suplemento núm. 43, mayo-junio de 2007, pp. 106-111.

no se puede atribuir a la muy escasa migración europea llegada en el siglo XIX. Tampoco al mestizaje biológico entre la población indígena y la porción blanca establecida con anterioridad en el país, ya que esta última conservó prácticamente inalterada su participación proporcional. Por otra parte, es muy improbable que la inmensa mayoría de los hombres y mujeres indígenas se hayan casado con mestizos. Lo que debió suceder, según hipótesis de Federico Navarrete que comparto totalmente, fue que un número muy considerable de indígenas “cambiaron de cultura y de categoría étnica, pues dejaron de considerarse, o ser considerados, indios, y pasaron a considerarse o ser considerados mestizos.”¹⁴

II.

Analizando en los censos¹⁵ la variable HLI a lo largo del siglo XX se puede observar que tuvieron un crecimiento muy importante, 237%,¹⁶ que hizo que las personas que hablaban lenguas indígenas se triplicaran al pasar de cerca de dos millones de habitantes de cinco años y más¹⁷ (1,794,293) en 1900, a un poco más de seis (6,044,547) en 2000. Pero como el crecimiento de la población nacional en su conjunto fue mucho mayor (616%), disminuyó su importancia relativa a menos de la mitad, de significar 15% en 1900, a 7% al terminar el siglo, en un movimiento constante a la baja en todos los decenios, a excepción de los años 1910, 1920 y 1970 (cuadro 2 y gráfica 2).

Si los HLI hubieran crecido al mismo ritmo que la población nacional, al terminar el siglo XX debieron haber sido 11,052,845 millones de personas. La diferencia entre los que debieron haber sido y los que fueron es de 5,008,298 HLI y 5.87 puntos porcentuales. De más está decir que estas cifras aumentarían si se considerara a los HLI menores de cinco años. Pero de momento digamos que lo que sucedió fue que se dejó de considerar indígenas a estos cinco millones de personas porque dejaron de hablar su lengua.

¹⁴ Federico Navarrete, *Las relaciones inter-étnicas en México*, 2004, p. 83.

¹⁵ El análisis de las variables de los censos que haremos a continuación será sobre las cifras nacionales. No nos referiremos a entidades federativas ni municipios. Tampoco diferenciaremos los comportamientos por sexo y edad (véase las fuentes, en la bibliografía).

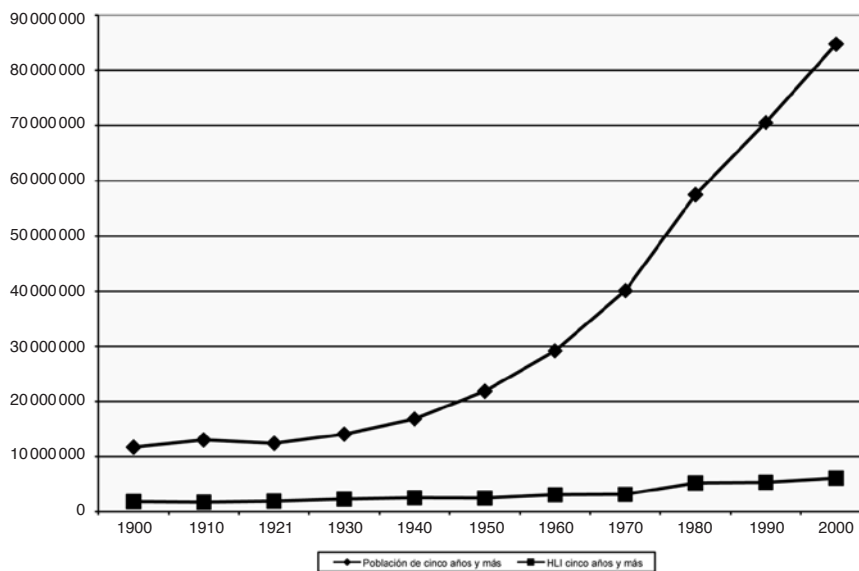
¹⁶ Los porcentajes a lo largo del texto se darán en números redondos. En los cuadros se presentarán con dos decimales.

¹⁷ En todos los casos la variable HLI se refiere a población de cinco años y más.

Cuadro 2 1900-2000 Población de cinco años y más, HLI de cinco años y más, porcentaje de HLI.

Año	Población total	Población de cinco años y más	HLI cinco años y más	HLI %
1900	13,607,272	11,673,283	1,794,293	15.37
1910	15,160,369	12,984,962	1,685,864	12.98
1921	14,330,780	12,368,321	1,868,892	15.11
1930	16,552,722	14,028,575	2,251,086	16.05
1940	19,653,552	16,788,660	2,490,909	14.84
1950	25,791,017	21,821,026	2,447,609	11.22
1960	34,923,129	29,146,382	3,030,254	10.40
1970	48,225,238	40,057,748	3,111,415	7.77
1980	66,846,833	57,498,965	5,181,038	9.01
1990	81,249,645	70,562,202	5,282,347	7.49
2000	97,483,412	84,794,454	6,044,547	7.13

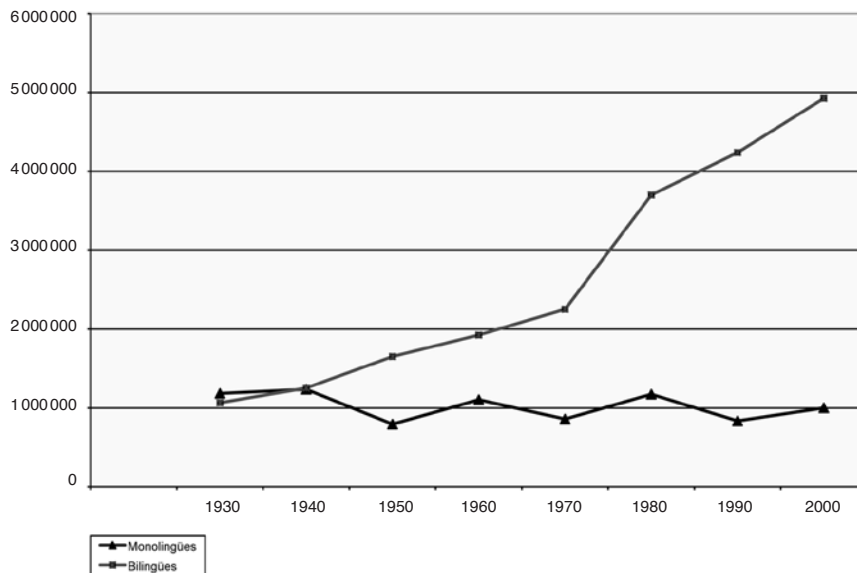
Gráfica 2
1900-200 Población de cinco años y más total y HLI.



Cuadro 3 1930-2000. Hablantes de lenguas indígenas monolingües y bilingües.

Año	HLI	Monolingües	%	Bilingües	%
1930	2,251,086	1,185,162	52.65	1,065,924	47.35
1940	2,490,909	1,237,018	49.66	1,253,891	50.34
1950	2,447,609	795,069	32.48	1,652,540	67.52
1960	3,030,254	1,104,955	36.46	1,925,299	63.54
1970	3,111,415	859,854	27.64	2,251,561	72.36
1980	5,181,038	1,174,594	22.67	3,699,650	71.41
1990	5,282,347	836,224	15.83	4,237,962	80.23
2000	6,044,547	1,002,236	16.58	4,924,412	81.47

Gráfica 3
1930-2000 HLI. Monolingües y bilingües.



A partir del Censo de 1930 los HLI se registraron divididos en monolingües y bilingües. En este año los primeros eran un poco más de la mitad, 53%, sacando así una pequeña ventaja a los bilingües. Pero al terminar el siglo el bilingüismo era absolutamente predominante, 81% de los HLI eran bilingües y sólo 17% monolingües (cuadro 3 y gráfica 3). El descenso proporcional de los monolingües fue constante con excepción de las décadas de los cincuenta y noventa.

Pero, como ya se anotó, en cinco censos se incluyeron otras variables para contabilizar a la población indígena. En el de 1921¹⁸ además de registrarse a los HLI se indagó si los censados se consideraban de “raza indígena, raza mezclada o raza blanca”,¹⁹ es decir, se recurrió a la autoadscripción. Mientras 15% de los mexicanos mayores de cinco años eran HLI, se consideraban de “raza indígena” 29% de los habitantes del país (cuadro 4 y gráfica 4). Estos datos no sólo constatan que la variable lingüística implica un subregistro de la población indígena, sino que además permiten conocer su magnitud: casi 50%.²⁰

El Censo de 1940²¹ introdujo las llamadas variables culturales por primera vez de la siguiente manera:

- 1) Se dividió a la población en tres “grupos por características culturales”:
 - Hablan lenguas o dialectos indígenas
 - Hablan español y una o más lenguas indígenas
 - Sólo hablan español o idioma extranjero, o español y una lengua no indígena.

Y se indagó de cada grupo si sus integrantes andaban descalzos, usaban huaraches o zapatos. De los dos últimos se registró, además, si usaban o no “indumentaria tipo indígena”.

- 2) Se dividió también a la población entre los que comían pan de trigo y los que no comían pan de trigo, y de los integrantes

¹⁸ Estados Unidos Mexicanos. Departamento de Estadística Nacional, *Censo General de Habitantes. Resumen General, 1921, 1928*.

Un análisis pormenorizado de este censo puede leerse en Dolores Pla Brugat, “Indígenas, mezclados y blancos’ según el Censo General de Habitantes de 1921”, en *Historias*, núm. 61, mayo-agosto 2005, pp. 67-83. En el artículo se recurrió a las cifras de Humboldt, que lamentablemente ofrecen una idea equivocada de la población indígena en el siglo XIX.

¹⁹ La categoría “raza” desde hace mucho tiempo desapareció de las ciencias sociales, pero en este caso la conservamos porque así presenta en la fuente. Desafortunadamente se conoce poco acerca de cómo se levantó el Censo de 1921, no sabemos, por eso, si quienes diseñaron el censo con estas categorías se referían a la realidad social colonial o a un planteamiento étnico.

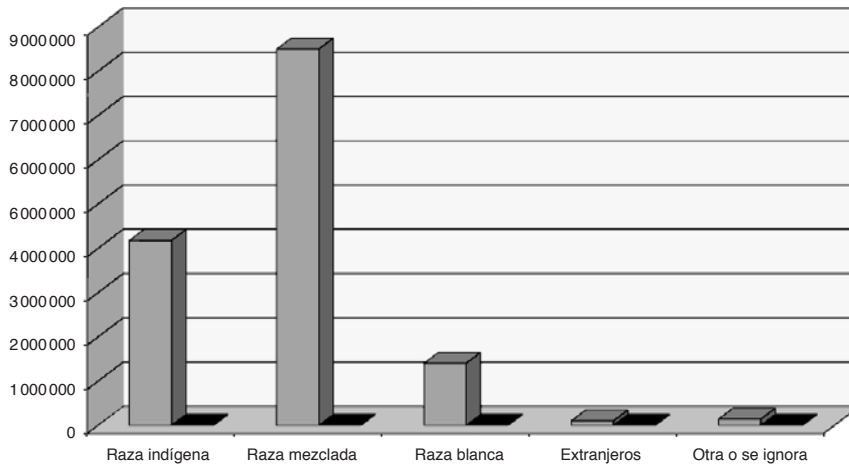
²⁰ Este porcentaje puede parecer excesivo, pero no lo es tanto si lo comparamos con estimaciones mucho más recientes. En el año 2000, mientras los HLI eran 6044547 (7.13% de los mayores de cinco años), se consideraba que la población indígena debía estar alrededor de 10 millones, o sea que significaba 10.26% del total de la población. Es decir, en este caso el subregistro que significa la variable HLI sería de 30%.

²¹ Secretaría de Economía. Dirección General de Estadística. Estados Unidos Mexicanos. *6° Censo General de Población 1940. Resumen General, 1943*.

Cuadro 4 1921 Población por razas.

	Totales	%
Raza indígena	4,179,449	29.16
Raza mezclada	8,504,561	59.33
Raza blanca	1,404,718	9.80
Extranjeros	101,958	0.71
Otra o se ignora	144,094	1.01
Población total	14,334,780	100.00

Gráfica 4
1921. Población nacional por razas.



de cada grupo se registró si dormían en el suelo, en *tapexco*,²² en hamaca, o en catre o cama.

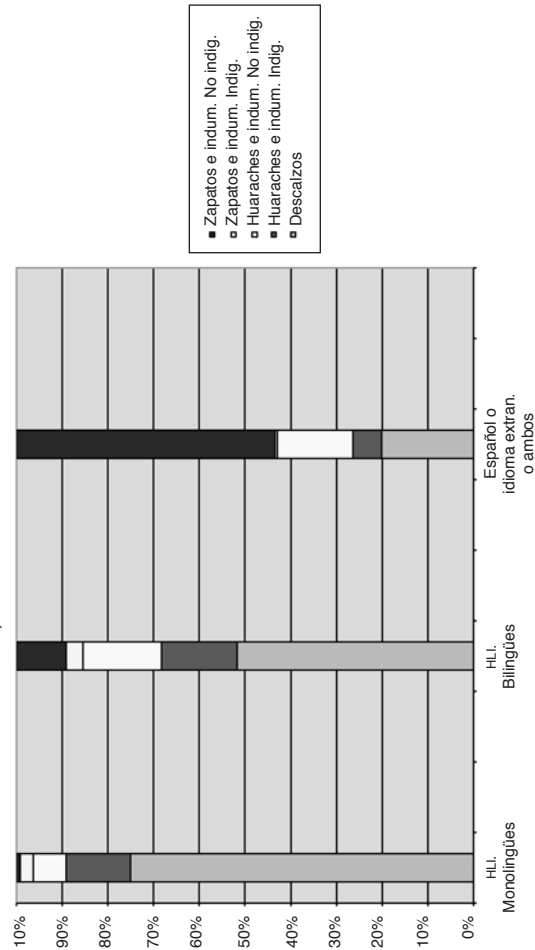
Los tres grupos culturales preestablecidos mostraron comportamientos diferentes en cuanto a formas de calzado e indumentaria (cuadro 5 y gráfica 5). El censo puso de manifiesto que la mitad de la población del país andaba descalza o usaba huaraches. Los descalzos significaban 27% de la población y los que usaban huaraches

²² Según Francisco J. Santamaría, la palabra *tapexco* es un aztequismo y quiere decir: "Zarzo o emparrillado tosco de maderos como varas, cañas, carrizos u otates, paralelos y unidos, que sirve como lecho en las casas rústicas, y va entonces sobre cuatro horquetas que le sirven de patas, clavadas en el suelo." Francisco J. Santamaría, *Diccionario de mejicanismos*, 1959.

Cuadro 5 1940 Grupos por características culturales, formas de calzado e indumentaria.

	Población total	Descalzos	%	Huaraches e indum. indig.	%	Huaraches e indum. no indig.	%	Zapatos e indum. indig.	%	Zapatos e indum. no indig.	%
H.L. Monolingües	1,486,717	1,115,184	75.01	209,921	14.12	106,873	7.19	42,661	2.87	12,078	0.81
H.L. Bilingües	1,458,368	753,284	51.65	241,945	16.59	250,814	17.20	59,338	3.66	158,967	10.90
Español o idioma extran. o ambos	16,708,467	3,364,776	20.14	1,051,274	6.29	2,769,132	16.57	82,738	0.50	9,440,547	56.50

Gráfica 5
1940 Grupos por características culturales, formas de calzado e indumentaria, números relativos.



24%. La otra mitad de los mexicanos usaba zapatos. Pero estas proporciones variaban notablemente según el grupo cultural de que se tratara. Los HLI monolingües andaban mayoritariamente descalzos (75%), 21% usaban huaraches y sólo 4% zapatos. De los HLI bilingües un poco más de la mitad andaban descalzos (52%), la tercera parte (34%) usaban huaraches y 15% zapatos. Los censados que sólo hablaban español o una lengua extranjera o ambas, en cambio, más de la mitad (57%) usaban zapatos, 23% usaban huaraches y 20% andaban descalzos (cuadro 6 y gráfica 6).

Si se consideró en aquellos años que andar descalzo o usar huaraches era indicativo de que se era indígena, las cifras parecen constatarlo: 91% de los HLI se ajustaron al planteamiento. Pero, como acabamos de ver, también compartían esta forma de calzar cerca de la mitad (43%) de los que sólo hablaban castellano, un idioma extranjero o ambos. Si esto los convertía en indígenas, resultaría que éstos ascenderían a más del triple de los HLI y a un poco más de mitad de la población del país.

Respecto al uso de “indumentaria tipo indígena” debe señalarse que, por razones desconocidas, no se registró este concepto entre la población que andaba descalza. En los HLI encontramos que 17% de los monolingües que usaban calzado también usaban indumentaria indígena, entre los bilingües que usaban calzado el porcentaje fue de 20%. Pero quizá el dato más interesante que devela la variable indumentaria indígena es que la usaba 7% de la población *no* HLI. Si el atuendo los convertía en indígenas, nuevamente el número de éstos aumentaría considerablemente (cuadro 7 y gráfica 7).

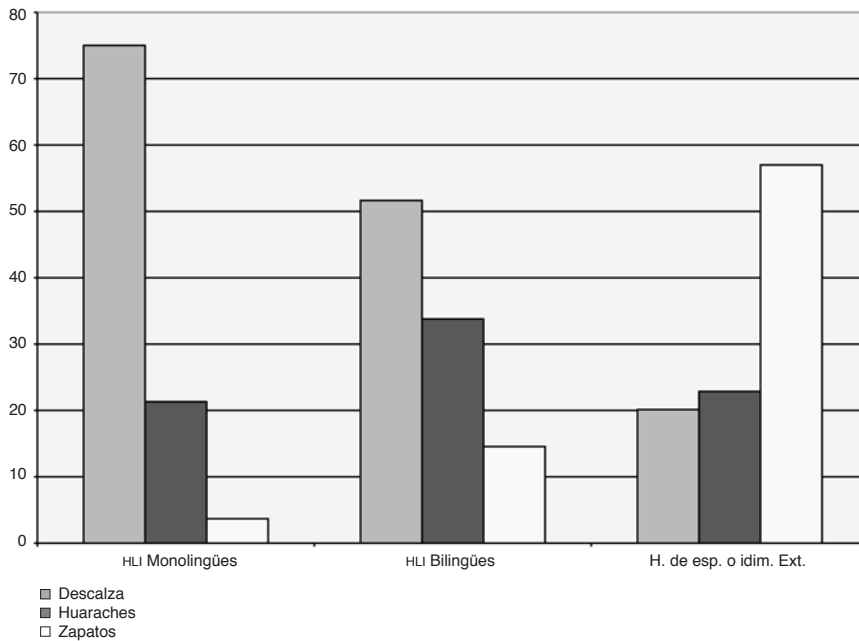
El censo informa también que un poco más de la mitad de los mexicanos, 55%, no comía pan de trigo, y el restante 45% sí lo hacía. Y que la mayoría de la población, 61%, dormía en catre o cama, 23% lo hacía en el suelo, 13% en *tepexco* y 3% en hamaca.²³ Pero eran diferentes las maneras de dormir de los que no comían pan de trigo de los que sí lo hacían. De los primeros, 35% dormían en el suelo, 18% en *tapexco*, 1% en hamaca y 46% en catre o cama; es decir, la población que no comía pan de trigo dormía mayoritariamente en el suelo o en *tapexco*, 53%. De los que sí comían pan de trigo, sólo 9%

²³ Este último porcentaje lo proporcionan tres estados, Campeche, Quintana Roo y Yucatán, donde la gran mayoría de la población dormía en hamaca, 91, 70 y 98%, respectivamente.

Cuadro 6 1940 Grupos por características culturales, formas de calzar.

	Población total	Descalzos	%	Huaraches	%	Zapatos	%
HLI. Monolingües	1,486,717	1,115,184	75.01	316,794	21.31	54,739	3.68
HLI. Bilingües	1,458,368	753,284	51.65	492,759	33.79	212,325	14.56
Español o idiom. extran. o ambos	16,708,467	3,364,776	21.14	3,820,406	22.86	9,523,285	57.00

Gráfica 6
1940 Grupos por características culturales, formas de calzar. Números relativos.



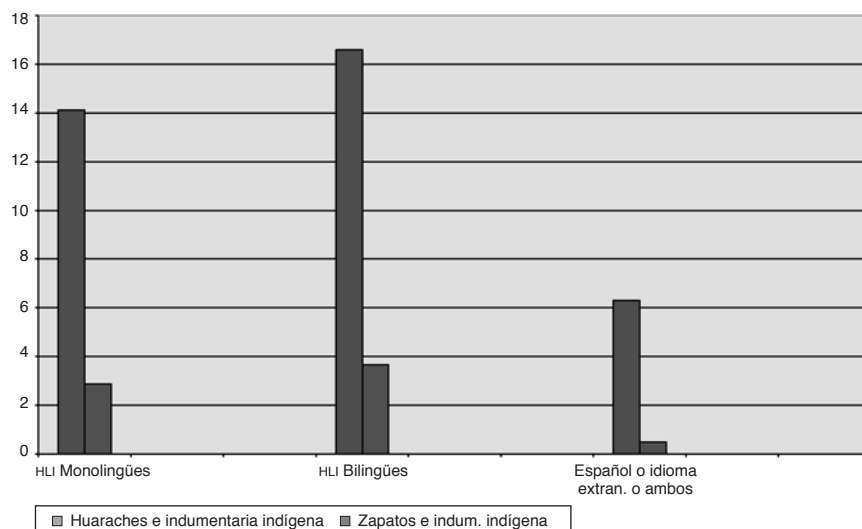
dormían en el suelo, 6% en *tapexco* y 5% en hamaca, la gran mayoría, 80%, lo hacía en cama o catre (cuadro 8 y gráfica 8).

Miguel León Portilla escribió sobre el Censo de 1950 algo que bien puede aplicarse a todos aquellos que registraron características culturales, entre ellos el de 1940: “[...] puede afirmarse con certeza [...] que viven en la República numerosas personas que, sin hablar

Cuadro 7 1940 Grupos por características. Indumentaria indígena.

	Huaraches e indumentaria indígena	%	Zapatos e indum. indígena	%
H.LI. Monolingües	209,921	14.12	42,661	2.87
H.LI. Bilingües	241,954	16.59	53,338	3.66
Español o idioma extran. o ambos	1,051,274	6.29	82,738	0.49

Gráfica 7
1940 Grupos por características culturales, uso de indumentaria indígena.
Números relativos.



ya lengua indígena alguna, muestran en su forma de vida no pocas supervivencias netamente indígenas, como por ejemplo la alimentación a base de maíz, chile y frijoles, el uso de la coa en la siembra, el dormir en esteras o *petates*, etc.”²⁴

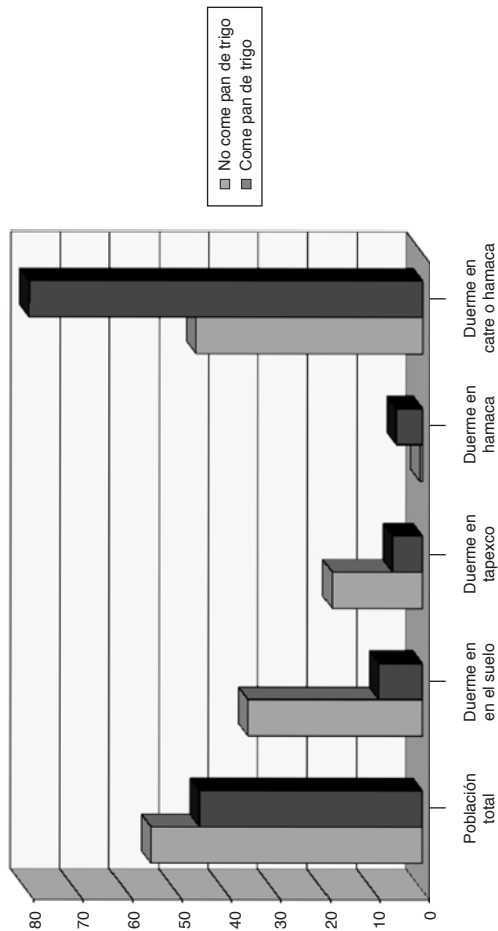
Efectivamente, el Censo de 1940 muestra que la población que presentaba usos propios de las culturas prehispánicas era mucho mayor que los H.LI. Mientras éstos significaban 15% de los habitantes, dormían en *petates* o en *tapexco* 36%, la mitad de los mexicanos (50%)

²⁴ Miguel León-Portilla, “Panorama de la población indígena de México”, en *América Indígena*, vol. XIX, núm. 1, enero de 1959, p. 45.

Cuadro 8 1940 Formas de alimentación y formas de dormir.

	Total	%	Y duerme en el suelo	%	Y duerme en tapexco	%	Y duerme en hamaca	%	Y duerme en catre o cama	%
No come pan de trigo	10,795,582	54.93	3,808,564	35.28	1,972,581	18.27	59,778	0.55	4,954,659	45.90
Come pan de trigo	8,857,970	45.07	785,108	8.86	542,045	6.12	475,181	5.36	7,055,636	79.65

Gráfica 8
1940 Formas de alimentación y formas de dormir, números relativos.



andaban descalzos o con huaraches y un poco más de la mitad (55%) no comía pan de trigo (gráfica 9).

En 1950²⁵ las variables de índole cultural, en este año referidas solamente a formas de calzado y de alimentación, mostraron también un descenso con respecto a las cifras de 1940: las personas que usaban huaraches o andaban descalzas disminuyeron de 50 a 46%, y las que no comían pan de trigo de 55 a 46% (cuadro 9).²⁶

Sobre estas cifras escribió Miguel León Portilla en el texto ya citado: “[...] puede afirmarse que hay actualmente en la República Mexicana varios millones más [además de los HLI] de individuos con elevado porcentaje de rasgos de cultura material e intelectual de origen prehispánico [...] cualquier cifra que se diera no podría ser más que una mera aproximación.” Pero recurriendo a la información del propio censo anotaba que: “desde un punto de vista cultural *la población indígena* (subrayado de la autora, DPB) de México que presenta estas (dieta a base de maíz y uso de huaraches en vez de zapatos) y otras supervivencias precolombinas es alrededor de cuatro veces mayor que el número de hablantes monolingües y bilingües”²⁷ (gráfica 10).

En el año de 1960²⁸ muestra que en el decenio de 1950 disminuyeron de manera muy notable las cifras de los indicadores culturales, las personas que andaban descalzas o calzaban huaraches disminuyeron ocho puntos, y las que no comían pan de trigo, catorce, al colocarse en 38 y 31%, respectivamente. De cualquier manera estos porcentajes triplicaban al de los HLI.

Este censo incorpora un nuevo elemento para el análisis de las variables de índole cultural, diferencia la población urbana de la rural, resultando que era mucho más numerosa la población rural que conservaba dichos elementos culturales que la urbana. En el caso de la alimentación, mientras 51% de la población rural no consumía pan de trigo, en la urbana este comportamiento era de sólo 13%. Respecto al calzado, 60% de la población rural usaba huaraches (38%)

²⁵ Secretaría de Economía. Dirección General de Estadística. *Estados Unidos Mexicanos. Séptimo Censo General de Población. 6 de junio de 1950. Resumen General*, 1953.

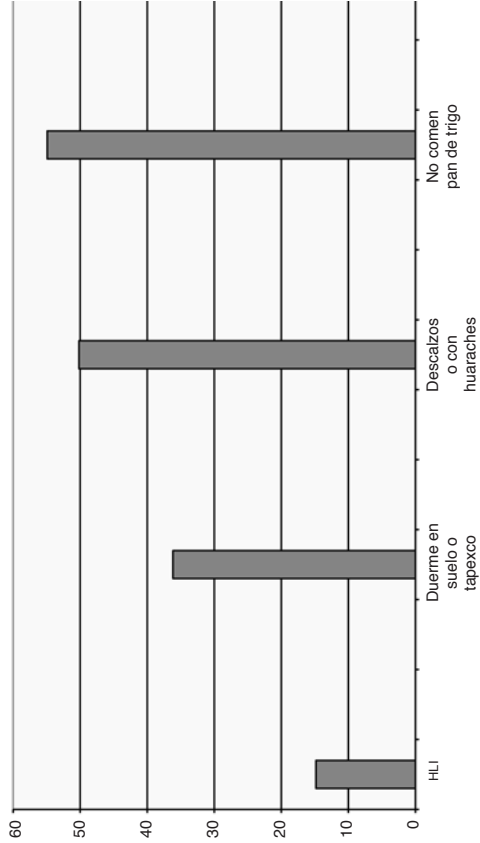
²⁶ En este censo el registro de las variables relativas a formas de calzado y consumo de pan de trigo, se hizo sólo en personas de un año y más. Y a diferencia de lo sucedido en 1940, aunque ambas variables se registraron juntas no se condicionó una a otra.

²⁷ Migel León-Portilla, *op. cit.*, pp. 45-46.

²⁸ Estados Unidos Mexicanos. Secretaría de Industria y Comercio. Dirección General de Estadística. *VIII Censo General de Población. 1960. Resumen General*, México, 1962.

Gráfica 9

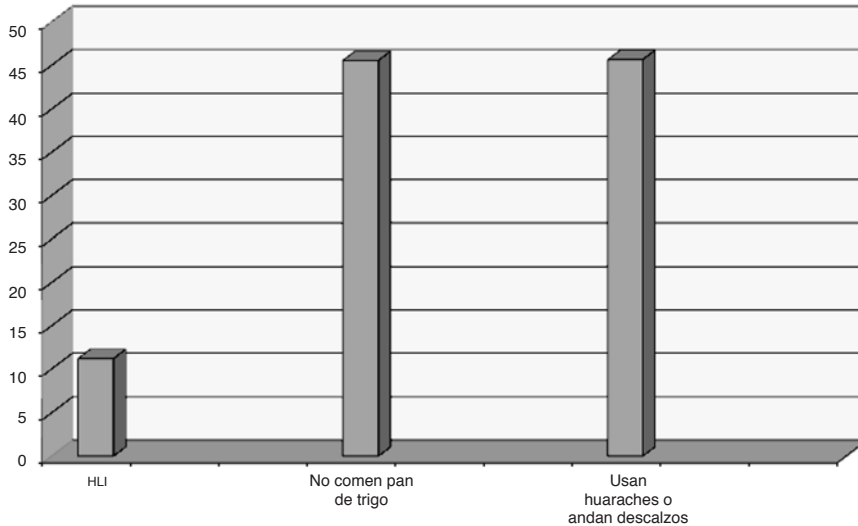
1940 HLI, personas que duermen en el suelo o en tapexco, personas que andan descalzas o usan huaraches, y personas que no comen pan de trigo. Números relativos.



Cuadro 9 1950 Formas de alimentación y calzado.

Población mayor de 1 año	Personas que habitualmente:									
	Comen pan de trigo	%	No comen pan de trigo	%	Usan zapatos	%	Usan huaraches o sandalias	%	Andan descalzos	%
24,976,602	13,592,679	54.42	11,383,923	45.58	13,567,102	54.32	6,640,673	26.59	4,768,827	19.09

Gráfica 10
1950 HLI, personas que no comen pan de trigo y personas que usan huaraches o andan descalzas. Números relativos.



o andaba descalza (23%). En cambio, entre la población urbana sólo 16% usaban huaraches o andaban descalzos (cuadro 10 y gráfica 11). No es sorprendente que la población rural conserve en un número tan alto formas de calzar y alimentarse propias del mundo mesoamericano, lo que sí puede serlo es el relativamente alto porcentaje que también se presenta en el ámbito urbano, que por definición es propio del mundo moderno, industrializado, etcétera.

En 1970²⁹ el 80% de la población mayor de un año calzaba zapatos (37 285 994), pero aún andaban descalzos o usaban huaraches 20% de los mexicanos (descalzos 7%) (huaraches 13%), es decir, más del doble de los HLI (cuadro 11 y gráfica 12).

III.

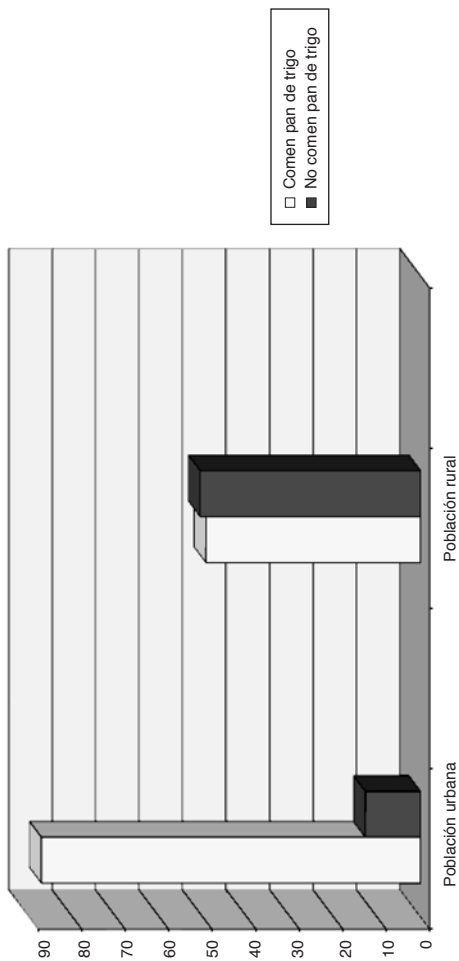
Las cifras que arrojaron las variables culturales muestran que la población indígena es y ha sido mucho mayor de lo que habitual-

²⁹ Estados Unidos Mexicanos. Secretaría de Industria y Comercio. Dirección General de Estadística. *IX Censo General de Población. 1970. Resumen General Abreviado*, México, 1972.

Cuadro 10 1960 Población de un año y más, urbana y rural, que come o no come pan de trigo, y que usa zapatos, huaraches o sandalias, o que anda descalza.

Pob. mayor de un año	Personas que por costumbre									
	Comen pan de trigo	%	No comen pan de trigo	%	Usan zapatos	%	Usan huaraches o sandalias	%	Andan descalzos	%
17,125,650	14,941,376	87.25	2,184,274	12.75	14,446,151	84.35	1,604,540	9.37	1,074,959	6.28
16,653,292	8,218,840	49.35	8,434,452	50.65	6,592,444	39.59	6,307,630	37.88	3,753,218	22.54
33,778,942	23,160,216	68.56	10,618,726	31.44	21,038,595	62.28	7,912,170	23.42	4,828,177	14.29

Gráfica 11
1960 Población de un año y más que come o no pan de trigo, dividida en urbana y rural. Números relativos.



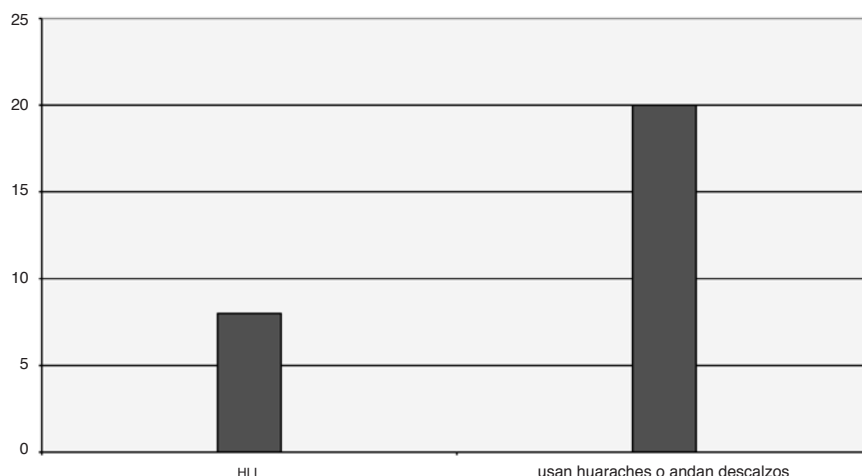
Cuadro 11 1970 Formas de calzado de la población de un año y más.

Población de un año y más	Usan zapatos	%	Usan huaraches o sandalias	%	Andan descalzos	%
46,556,605	37,285,994	80.09	6,094,392	13.09	3,176,219	6.82

Fuente: IX Censo General de Población, 1970. Resumen General Abreviado, p. 53.

Gráfica 12

1970 HLI población que anda descalza o usa huaraches. Números relativos



mente se reconoce y que es imposible marcar una línea divisoria entre población indígena y población mestiza, porque la segunda se desprende mayoritariamente de la primera y comparte no pocos rasgos culturales con ella.

También indican algunas cuestiones puntuales. Las cifras de 1921 muestran que la pérdida de la lengua indígena no implica necesariamente la de la identidad étnica. Las de 1940, 1950, 1960 y 1970 dejan ver que, aun después de que ésta cambie, en este caso de indígena a mestiza, se conservan rasgos culturales indígenas centenarios o milenarios. Aquí se trató de rasgos de “cultura material”, pero seguramente otros han sido y son más persistentes, como la organización comunitaria.

Se ha estudiado mucho de qué manera los grupos y comunidades indígenas que se siguen conservando como tales lo han hecho, pero el proceso inverso —que sin duda ha alcanzado a un número mucho mayor de personas— está pendiente de estudio: no sabemos

cómo la mayor parte de la población de México se ha desindianizado, en un proceso que atravesó el periodo virreinal, el siglo XIX, el XX y se mantiene vigente en el XXI.

Las cifras de los censos no permiten explicar a cabalidad estos complejos procesos, pero pueden marcar las grandes líneas del mismo. Un trabajo más acucioso con la información censal permitirá acercarnos a los ritmos de la desindianización y su impacto diferenciado sobre las distintas regiones del país y sobre las diferentes etnias indígenas. Pero esta información sólo podrá desembocar en una nueva serie de preguntas que deberán responderse mediante la contextualización de estas cifras, es decir, su ubicación en el marco económico, político, social y cultural que sólo ofrecen la historia nacional, las historias regionales y aún las locales. Por supuesto, en esta tarea también serán de gran utilidad estudios puntuales sobre pueblos indígenas y de temáticas como el indigenismo, la migración interna, los programas educativos y de castellanización, entre otros.

Finalmente, quiero insistir en que lo más importante es mostrar la relevancia incomparable de la población indígena en la conformación de México, un problema de fuentes ha dificultado verlo, pero tampoco ha habido buena disposición a indagar y aceptar esta realidad. En palabras de Bonfil: "La presencia rotunda e inevitable de nuestra ascendencia india es un espejo en el que no queremos mirarnos".³⁰

Bibliografía

- Bonfil, Guillermo, *México mestizo. Una civilización negada*, México, Conaculta/Grijalbo, 1989.
- Borah, Woodrow y Sheburn F. Cook, *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of Spanish Conquest*, Berkeley, University of California Press, 1963.
- Brading, David, "Grupos étnicos: clases y estructura ocupacional en Guanajuato (1792)", en Elsa Malvido y Miguel Ángel Cuenya (comps.), *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/UAM, 1993.
- Caso, Alfonso, "Definición del indio y de lo indio", en *América Indígena*, vol. VIII, núm. 4, 1948, pp. 145-181.

³⁰ Guillermo Bonfil, *op. cit.*, p. 43.

- Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Fomento, Dirección General de Estadística. A cargo del Dr. Antonio Peñafiel, *Resumen General del Censo de la República Mexicana verificado el 28 de octubre de 1900*, México, Imprenta y Fototipia de la Secretaría de Fomento, 1905.
- Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección de Estadística, *Tercer Censo de Población de los Estados Unidos Mexicanos verificado el 27 de octubre de 1910*, México, Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda, Departamento de Fomento, 1918.
- Estados Unidos Mexicanos, Departamento de la Estadística Nacional, *Resumen del Censo General de Habitantes del 30 de noviembre de 1921*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928.
- Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadística, *Quinto Censo de Población 15 de mayo de 1930. Resumen General*, México, [s.f.].
- Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadística, *6° Censo General de la Población 1940. Resumen General*, México, 1943.
- Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, *Séptimo Censo General de Población 6 de junio de 1950. Resumen General*, México, 1953.
- Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, *VIII Censo General de Población, 1960. Resumen General*, México, 1962.
- Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, *IX Censo General de Población, 1970. Resumen General Abreviado*, México, 1972.
- Gamio, Manuel, "Consideraciones sobre el problema indígena", en *América Indígena*, vol. II, núm. 2, 1942, pp. 17-23.
- García Cubas, Antonio, *The Republic of Mexico in 1876. A Political and Ethnographical Division of Población, Character, Habits, Costumes and Vocations of its Inhabitants*, México, La Enseñanza, 1876.
- García Cubas, Antonio, *Cuadro geográfico, estadístico, descriptivo e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1885.
- Giraudó, Laura, *Anular distancias. Los gobiernos posrevolucionarios en México y la transformación cultural de indios y campesinos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- Hermosa, Jesús, *Manual de geografía y estadística de la República Mexicana*, Instituto Mora, 1991 [Primera edición, 1857].
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *X Censo General de Población y Vivienda, 1980. Resumen General*, México, 1986.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *XI Censo General de Población y Vivienda 1990. Tabulados Básicos*.

- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Tabulados.
- Knight, Alan, *Racismo, revolución e indigenismo. México, 1910-1940*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004 (Cuadernos del Seminario de Estudios sobre el Racismo en/ desde México, 1).
- León-Portilla, Miguel, "Panorama de la población indígena de México", en *América Indígena*, vol. XIX, núm. 1, enero de 1959, pp. 43-73.
- Macías Domínguez, Isabelo, *La llamada del Nuevo Mundo. La emigración española a América (1701-1750)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999.
- Martínez Shaw, Carlos, *La emigración española a América (1492-1824)*, Gijón, Archivo de Indianos, 1994.
- McCaa, Robert, "¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa en *Papeles de Población*, Universidad Autónoma del Estado de México, núm. 21, julio-septiembre de 1999, pp. 223-239.
- Navarrete, Federico, *Las relaciones inter-étnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Navarro y Noriega, Fernando, "Memorias sobre la población del Reino de Nueva España", en *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, México, Imp. del Gobierno, 1869.
- Pla Brugat, Dolores, "Indios, mestizos y blancos según algunas estadísticas elaboradas en México en el siglo XIX", en *Diario de Campo*, suplemento número 43, mayo-junio de 2007.
- Pla Brugat, Dolores, "Indígenas, mezclados y blancos' según el Censo General de Habitantes de 1921", en *Historias*, núm. 61, mayo-agosto de 2005.
- Santamaría, Francisco J., *Diccionario de Mejicanismos*, México, Porrúa, 1959.
- Valdés, Luz María, *Los indios en los censos de población*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Valdés, Luz María y Ma. Teresa Menéndez, *Dinámica de la población de habla indígena 1900-1980*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- Vinson III, Ben y Bobby Vaughn, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, CIDE / FCE, 2004.

Cultura visual y representaciones del cuerpo femenino: literatura, prensa y artes gráficas (ciudad de México, 1897-1927)

ALBA H. GONZÁLEZ REYES*

Primer miramiento

El acercamiento a la narrativa del siglo XIX definió nuestro interés hacia este periodo de la historia de la literatura mexicana. Los textos narrativos decimonónicos favorecen el descubrimiento del proceso de emergencia y consolidación de valores ideológicos elaborados e institucionalizados como base para la construcción de un imaginario de identidad nacional; asimismo, permiten el establecimiento de prácticas culturales y literarias manifiestas en ese siglo y que otorgaron las premisas para las creaciones discursivas, tanto científicas como estéticas.

La narrativa mexicana del siglo XIX brinda la oportunidad de perfilar el ajuste conceptual bajo la propuesta de que la nación, en tanto sistema heterogéneo de significación cultural; privilegia también una serie de representaciones —estrategias textuales y figurativas, desplazamientos metafóricos, subtextos, etcétera— que instituyó un canon literario¹ y un sujeto “mexicano” que, a la luz del debate

* Docente-investigadora de la Universidad Veracruzana, campus Poza Rica.

¹ Ana Rosa Domenella y Luzelena Gutiérrez de Velasco, “Canon”, en Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, 2009, pp. 50 y 55, mencionan que por *canon* se refiere a los cuerpos de reglas y normas o a los criterios selectivos en conductas y acciones de individuos o instituciones. “En los estudios literarios, el

crítico contemporáneo, abren la discusión bajo los conceptos como nacionalismo, género y régimen sexual, identidades, representaciones, estereotipos, tropos, etcétera.

En el avance de las lecturas se abrieron varios puntos de reflexión; en primer lugar, que las construcciones sobre los tipos literarios se configuraban desde el pensamiento masculino, en el sentido de que numerosos personajes femeninos fueron creados por escritores, en su mayoría hombres, para defender un modelo ejemplar de mujer; y en segundo lugar, que al interior de su contexto histórico se plantearon una serie de prácticas discursivas que preservaban, definían e institucionalizaban un canon literario “viril”.

Por otra parte, los discursos, apoyados en diferentes manifestaciones, por ejemplo la conformación de las clases sociales y la textura de los valores que empezaban a delinear la esfera de lo público y lo privado; de igual modo, precisaron el rol de la mujer —sobre todo en grandes urbes como la ciudad de México—, trazando el juego entre el andamio social de la época y la actitud cultural de concepción masculina, que se conjuga y se va a filtrar en la narrativa mexicana del XIX.

Enfocar

Durante ese siglo, diversos elementos y sujetos literarios surgieron en apoyo a la construcción y definición de un imaginario que alimentara y enriqueciera la imagen de una comunión colectiva. Si en su inicio héroes campiranos, paisajes bucólicos, naturalezas y valores ético-morales fueron los objetos literarios que apoyaron al proyecto de nación, al término del siglo los retratos, las imágenes y los cuadros axiológicos se transformaron al ritmo del crecimiento económico, político y social de México. Las esencias y utopías de la

concepto de *canon* se refiere a un listado de obras maestras y a veces a un listado de autores, de manera que genera así un descanso sobre el valor y los juicios de valor en el campo literario [...] y opera a partir de un principio de selección [...] En México se consideran como forjadores de una cultura nacional a los integrantes de la Academia de Letrán y del Liceo Hidalgo, entre ellos Ignacio Ramírez ‘El Nigromante’ e Ignacio Manuel Altamirano, quien delimitó el concepto de ‘literatura nacional’; estos escritores militaron en las filas del liberalismo, promovieron en México la lectura de autores románticos de origen francés, inglés y alemán, en un país de mayoría analfabeta. A finales del Porfiriato, el realismo y el naturalismo se incorporaron a la literatura canónica con tintes mexicanos en obras como: *El zarco*, *Baile y cochino*, *La bola*, *Cuarto poder* y *Santa*; esta última novela considerada el primer *best seller* de la literatura mexicana”.

moderna nación mexicana habían quedado en el pasado, se hacía necesario, por tanto, plasmar otros modos de construir la literatura, otras formas de hablar sobre la identidad cultural, así como de la naturaleza humana.

Al interior del nuevo proyecto social se fueron edificando también formas discursivas en torno al ser mexicano, y detrás suyo la conformación de un ser femenino ejemplar que acompañara al nuevo modelo de nación liberada; de esta manera se entrelazan aspectos de la cultura y la historia social de México, pero también se moldea un criterio en la concepción imaginaria de la mujer en el siglo XIX. Entre los intentos de construir una nación y las formas de organización socio-política del país, la mujer perduró en numerosos aspectos ligada a la sujeción tradicional del coloniaje, y aun con la influencia de las modas y corrientes literarias venidas del extranjero, el modelo femenino en la narrativa mexicana no tuvo una transformación significativa.

Ese ejercicio discursivo sobre lo femenino tenía una intención social sobre la concepción moral de la mujer, sobre todo en los ámbitos ciudadanos. Esto por el fenómeno social del ingreso de las mujeres al campo laboral y por tanto al ámbito público. La ciudad de México resultó el espacio idóneo para la principal producción y circulación de libros, revistas periódicas y gráficos figurativos. Cobra notable importancia la metrópoli mexicana como centro, por ser un espacio históricamente primordial del comercio, relaciones, distribución de bienes materiales e intelectuales. Así, la literatura y las artes tuvieron en la ciudad un lugar primordial de expresión.

Un amplio número de personajes femeninos de la narrativa mexicana, sobre todo hacia la mitad del siglo XIX (1859 a 1910) tienen una constante en su personificación, y se trata de las virtudes que hacen de la mujer decimonónica un modelo de “ángel del hogar”, cuyas particularidades representan y defienden un modelo de conducta femenino ejemplar, el ideal virtuoso que se prepara para la vida familiar.² *Hermana de los ángeles* de Florencio M. Castillo, *Monja, casada, virgen y mártir* de Vicente Riva Palacio, *Baile y cochino* de Manuel Gutiérrez Nájera, *La Rumba* de Ángel de Campo, *Santa* de Federico Gamboa y *Simplezas* de Laura Méndez de Cuenca son obras

² Ana Rosa Domenella, Nora Pasternac y Luzelena Gutiérrez de Velasco, entre otras autoras, dan cuenta de este modelo femenino en su libro *Las voces olvidadas. Antología crítica de narradoras mexicanas nacidas en el siglo XIX*, 1997.

que dan cuenta de la conformación de sujetos literarios femeninos que van de la representación del ángel del hogar a la adúltera y la prostituta, ángeles caídos que darán cuenta de las analogías con los fenómenos degradantes sociales de la época como serían las enfermedades venéreas. Esta conformación de representaciones femeninas identificables como patrones morales establecidos de mujer abnegada, sumisa y demás epítetos ejemplares, convergen hacia la visión de un ser asexuado, débil, frágil, indefenso.

Ahora bien, personajes virtuosos y los otros, las de figuras femeninas tipificadas con la marca negativa del mal, serán las caras de una sola moneda y decir de la educación moral imperante. Para fines de análisis, aquí interesa ese poderoso mito carismático de la maldad, por su inmediatez erótica, su carácter activo, su audacia, su coquetería, que desafía a la mentalidad establecida y hace de su voluptuosidad una forma de vida cotidiana, un verdadero ídolo de perversidad como bien ha definido Bram Dijkstra,³ o el estereotipo femenino decimonónico por excelencia de *femme fatale* que encuentra su origen en el arquetipo de Lilith como acertadamente escribe Erika Bornay.⁴

La mujer seductora que conduce a la tentación surge con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, pero no como una propuesta de liberación femenina, sino para buscar otros modos de construir la literatura. A través de diferentes temas y/o imágenes, se manifestaron las características notables de la época que plasmaron las emociones, los temperamentos de los personajes, y por medio de esas caracterizaciones se puso al descubierto la sordidez social de la ciudad.

La tentación se convirtió entonces en un tópico, y la mujer seductora y destructiva devino nuevo objeto de conocimiento, que ponía en juego el cuerpo femenino al desnudo en textos de las corrientes modernista y realista-naturalista; tópico y objeto de conocimiento que fueron cultivados en las plumas de Federico Gamboa, José Juan Tablada, Efrén Rebolledo, Bernardo Couto Castillo.

³ Bram Dijkstra, *Ídolos de perversidad. La Imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo*, 1994.

⁴ Erika Bornay, "Aproximación a la génesis de la ética sexofóbica y la misoginia", en *Las hijas de Lilith*, 1995, pp. 31-47.

Revelando

Santa (1903),⁵ novela representativa del naturalismo en México, interesa aquí para fines de análisis, en parte porque plantea la apropiación del mundo desde las ideas, en semejanza con la realidad, haciendo una interpretación a lo que ella es. La novela naturalista —también denominada novela de tesis— surge como “el resultado de la evolución del arte, obedeciendo a las leyes biológicas de la cultura y de la civilización en general, y en particular del arte”.⁶ Si bien la discusión estructuralista sobre referencialidad y ficción pone énfasis en el desarrollo autónomo de la palabra escrita, cierto también es que la historia de la novela latinoamericana, sobre todo la de corte realista-naturalista, se ha esforzado por representar y evaluar la realidad extraliteraria de una manera estéticamente adecuada porque —como escribe Laureano Bonet en la introducción a *El naturalismo* de Émile Zola— “(el) condicionamiento cualitativo de la literatura está siempre condicionado por el trasfondo sociológico, político y moral inserto en el propio ritmo móvil de la Historia”.⁷

Nuestra inclinación hacia las corrientes del realismo-naturalismo del siglo XIX se debe al interés intelectual que ellas muestran ante la necesidad de unificar las aspiraciones ético-estéticas y los anhelos de la nueva sociedad burguesa. Rasgos históricos como la tendencia a la universalización de participar en el concierto de una cultura occidental que trastoca el espíritu de la época en un vacío existencial; el sentimiento de amargo pesimismo permeable en el ánimo de las clases desposeídas, en contrapartida a una burguesía floreciente, y los acelerados cambios socio-políticos y los nuevos discursos científicos del siglo XIX, serán influencias medulares para el naturalismo en su búsqueda por descubrir los estatutos que rigen a la sociedad; leyes que serán de orden económico, político, fisiológico y psicológico.

En el ámbito literario de México del XIX, las transformaciones económico-políticas del país generaron también reacciones con pro-

⁵ Federico Gamboa, *Santa*, 1998.

⁶ Émile Zola, *El naturalismo* (edición de Laureano Bonet), 1998, p. 12. La novela *Santa* va a compartir el tratamiento de la imagen narrativa y visual del desnudo femenino erótico con otros textos periódicos y gráficos. Si bien *Santa* tuvo como modelo inspirador a *Naná*, las conjeturas e inferencias derivadas de una comparación de ambas novelas, en relación con el tratamiento del erotismo y la cultura visual, se convierten en una posibilidad de investigación a profundidad que en un ensayo no sería posible abordar.

⁷ Émile Zola, *op. cit.*, p. 11.

puestas de importancia en la creación artística mexicana respecto del periodo anterior (el romanticismo): fomentaron nuevos modos de expresión al introducir tendencias literarias; utilizan legítimamente modelos narrativos europeos, con principal referencia a Francia, centro cultural por excelencia del mundo occidental a finales del siglo XIX e inicios del XX.

La intención de los escritores de ofrecer una expresión nacional, a través de una narrativa que la definiera, se manifiesta —entre otras características— en las descripciones detalladas e inquisitivas de diversos ambientes, cuadros costumbristas, aplicación de reglas narrativas con adaptación a los diversos temas mexicanos, mostrando en numerosas ocasiones una visión social y política.

Entre la diversidad de corrientes literarias, un tipo específico de manifestación narrativa penetra en el ámbito cultural, el movimiento literario denominado *naturalismo* y que al criterio de María Guadalupe García Barragán “a México le corresponde la prioridad del naturalismo en Iberoamérica no sólo como precursor, sino también como una de las primeras naciones donde se escriben que poseen atributos de la mencionada escuela y que, por tanto pueden considerarse como pertenecientes a ella [...] y que a juzgar por la historia y la crítica habituales [...] *Del natural* (1889), de Federico Gamboa, suele aparecer como la primera obra característica del movimiento”.⁸

Cierto es que, para fines de estudio, el discurso naturalista de Federico Gamboa encuentra entre sus objetivos la denuncia social; sin embargo, en lo que corresponde al aspecto del género sexual, no expone ningún plan de transformaciones sociales de carácter esencial para las mujeres del México de finales del siglo XIX; en todo caso su intención se encamina hacia “una bien acusada independencia de criterio en la adhesión a un gusto literario audaz y nuevo en su país (demostrar) la sensibilidad sentimental, el conocimiento filosófico y la experiencia social [...] para resolver con éxito la estética elegida como escritor”.⁹ La expresión estética de Federico Gamboa toma la línea de la escuela naturalista, dando un enfoque de realidad a su obra, mediante configuraciones discursivas o motivos recurrentes, al exponer los conflictos sociales de las zonas más bajas. Aspecto que Guillermo Ara enuncia con claridad en: “la tendencia psicológica,

⁸ María Guadalupe García Barragán, *El naturalismo en México*, 1979, p. 11.

⁹ Joaquina Navarro, “Federico Gamboa 1864-1939”, en *La novela realista mexicana*, 1992, p. 206.

las distinciones de la sensibilidad, el hastío, la insatisfacción, el cinismo moral y político, la sensualidad agresiva (negativa), la rebeldía anárquica, con la remoción de todos los principios éticos consagrados".¹⁰

La pluma de Emilio Pacheco dice que Gamboa creó un arquetipo mítico que dejó de ser un derivado de Naná para convertirse en un personaje tangible ciudadano, cercano a otros que habrían de convertirse en víctimas de la expansión industrial. En este sentido, el valor social de *Santa* expresa el inicio de una nueva manera de coloniaje, a través de la explotación, la carencia, los vicios y enfermedades, la sordidez manifiestas en la gran ciudad.¹¹

Pero igual de fascinante que *Santa* también es el ejemplo de una propuesta innovadora de expresión artística que empezaba a germinar en las obras de los escritores mexicanos: exponer las fantasías, los sueños y los deseos del imaginario erótico, el cual se abría brecha entre el finisecular XIX y una nueva época. La literatura mexicana inauguraba distintas opciones con base en nuevos patrones visuales, espacios y cuerpos que se reafirmaban en la existencia de sus imágenes, con otras reglas que fortalecían estilos, penetrando en el espacio de la narrativa para descubrir otras estrategias discursivas que se van proponiendo como una motivación innovadora.

En esta novela surgen imágenes narrativas y visuales de gran riqueza; no obstante, tres aspectos suponen una atención especial en la lectura, que hacen resaltar y le dan mayor fuerza a la prostituta como sujeto literario, al ejercicio de la sexualidad y el erotismo: primero, las imágenes visuales del cuerpo y del espacio —tal si fueran pinturas o cuadros gráficos y cinéticos—; segundo, el tiempo narrativo donde se apoyan dichas imágenes; y en tercer lugar los marcos axiológicos que van a sostener la problemática de la naturaleza humana.

Entre los puntos que se exteriorizan a lo largo de la lectura en *Santa*, se considera al cuerpo femenino como el objeto de conocimiento que se pone en evidencia, en tanto forma de expresión cultural y como propósito artístico. Corporalidad que puede abordarse no únicamente en su calidad de mercancía, sino cuyo interior aloja

¹⁰ Émile Zola, *op. cit.*, p. 13.

¹¹ José Emilio Pacheco, "Nota preliminar", en *Diario de Federico Gamboa (1892-1939)*, 1972, p. 16.

a un ser enajenado y sin voluntad que sufre calladamente su destino. Existencialismo sensible, débil, perdido, pobre y sin retorno.

Con su nuevo sujeto literario: la prostituta, Federico Gamboa no sólo se atrevió a presentar al lector una problemática social, también escudriña la naturaleza humana en crisis. La prostituta fue para Gamboa un instrumento para extender su crítica hacia las laxas conductas morales que el desarrollo y el progreso habían hecho estallar. Santa es el estereotipo de la mujer fatal que lleva en su cuerpo el pecado intrínseco del goce sexual, es un ser proclive al pecado, infiel, cínica, linda pero extravagante, “hija de Eva” que encarna las tentaciones terrenales, ser que trasgrede con su concupiscencia el futuro del orden social, mujer sin virtud y, por lo mismo, sin valor, negada a la maternidad, mercancía destinada al consumo carnal y a la devaluación absoluta.

No obstante, en el fondo un significado une a *Santa* con el modelo del “ángel del hogar”, en tanto la identidad femenina se representa con motivaciones, inclinaciones, apegos y atracciones enajenadas, sin ninguna posibilidad de decisión sobre su cuerpo, el cual se reduce a objeto de deseo, sin aptitud alguna de ser sujeto con voluntad. Por medio del discurso moralizante —con ideas didácticas que el receptor va descubriendo como una enseñanza útil para su propia formación, con el mensaje de regular su vida hacia una filosofía y una psicología del orden—, se precisa la caracterización de valores tanto estéticos como morales o ideológicos, y se otorga así, una significación al ser hombre como sujeto, y a la mujer, junto con las cosas, la calidad de objetos.

Así, detectar matices eróticos en esta obra de Federico Gamboa resulta incitante, considerando el contexto de la tradición moral y religiosa del México porfiriano, y en ese ámbito cabría cuestionar cuáles fueron las estrategias para plasmar las imágenes plástico-literarias del desnudo femenino en la época del régimen porfiriano, por qué y cómo se exponía el tratamiento del cuerpo de la mujer y los asuntos sensualistas con un signo negativo de maldad y perversión.

Exponiendo las imágenes en *Santa*

Cabe recordar que en el México de fin de siglo la dialéctica entre relaciones humanas y valores sexuales llega a tomar importancia en un discurso que explotará estilos y comportamientos evasivos, ejer-

ciendo una tergiversación negativa de ocultamiento de los hechos y las palabras en favor de la simulación y el silencio que apoyan al orden social.

El discurso sobre el sexo y el erotismo adquiere connotaciones interesantes en los tonos en que se habla de él, quién los inventa, los territorios y las orientaciones de pensamiento desde donde se elabora; semántica bajo la cual se desenvolverá no sólo la ventaja de su control, sino también la continuidad de sus privilegios.

Si en las prácticas cotidianas el deseo sexual personal y la respetable normatividad social no es permitida —conformando entre otros fenómenos el protagonismo de una doble moral—, en el arte esa falta de concordia entre lo placentero y sus códigos no representará ningún problema, ya que su función social se cumple en la íntima necesidad de procurar una complacencia sublimada; incluso, las transgresiones que las formas artísticas podrían infringir sobre la rigurosidad de las normas sexuales, se verán suavizadas al amparo de la forma y el estilo. En lo que corresponde a la ciudad de México, la simpatía que algunos de los miembros de la burguesía porfiriana —entre ellos, intelectuales, literatos y artistas plásticos— tenían por las prostitutas, su compañía y los espacios de “magnífica nota”,¹² servirá de motor para forjar modelos y tipologías en las obras de artistas como Julio Ruelas, Jesús F. Contreras, José Juan Tablada, Manuel Acuña, y Federico Gamboa, entre otros.¹³ Como bien escribe José Emilio Pacheco: erotismo y poesía son una prerrogativa de los ricos.

Pero la relación entre mujeres de “la vida galante” y artistas plásticos o literatos no radica en su sentido referencial; en todo caso, el acontecimiento, convertido en anécdota adquiere mayor sentido en la transformación de la imagen corpórea de la prostituta en una

¹² Justino Fernández menciona que la bohemia intelectual de la época se divertía a su modo en lugares de “magnífica nota”, como decía José Clemente Orozco para referirse a los burdeles elegantes; Justino Fernández, *Arte moderno y contemporáneo de México*, 1993-1994. Para más referencias véase también Rafael Sagredo, *María Villa (a) La Chiquita*, no. 4002, 1996, p. 129. De igual manera, se puede consultar la obra de Teresa del Conde, *Ruelas. Estudios y fuentes del arte en México*, 1976, p. 38.

¹³ Mención aparte merece Ángel de Campo, conocido también por el pseudónimo de *Micrós*, escritor y amigo de Federico Gamboa, quien dice que: “Fue, en efecto, la existencia privada de *Micrós*, línea luminosa y recta; y a diferencia de nosotros sus íntimos, de mí a lo menos, jamás cayó, ni temporalmente, en vicio alguno de los tantos que, a manera de sirtes, manchan, cuando no dismantelan, las naves juveniles [...] es bueno sacar estas cosas a la calle, para enseñanza y ejemplo de quienes suponen que el artista es sinónimo de irregular, bohemio y manirroto”; Federico Gamboa, *La novela mexicana*, 1914.

figura imaginaria que representa tanto ideales culturales como deseos inconscientes. Tal es el caso del conocido relato de cómo nace la idea de la novela de Federico Gamboa y la escultura de Jesús F. Contreras, después de un azaroso evento que inició en fiesta y terminó con la muerte de la prostituta que compartió con ellos un sarao.

Como construcción narrativa de un ser femenino estigmatizado, *Santa* favoreció el ejercicio del discurso sobre la mujer, tanto en el arte como en la literatura, posibilitando así traducir las experiencias en un trenzado de representaciones mitológicas: Judith y Salomé se presentan como dos figuras bíblicas recurrentes en el arte modernista de la época, las cuales influyeron en el imaginario colectivo sobre la concepción moral de la mujer en esa época. Una visión de la mujer recuperada en imágenes visuales y discursos sobre el poderoso mito de la perversidad femenina. Esta anécdota que surgió de eventos desventurados se torna en una invención, en representación artística, acogándose a diferentes ámbitos del arte: el espacial-plástico en la escultura de Jesús F. Contreras, y el literario en la narrativa de Federico Gamboa.

La fascinación por la imagen de la prostituta en las novelas y en la pintura, durante el último periodo del siglo XIX, se debió no sólo a que la prostitución haya surgido prominentemente como un fenómeno social, sino porque esta imagen funciona como una estrategia de control, para disipar la amenaza fantasmagórica de dominio de la mujer sobre el varón. La representación de la prostituta fascina a tal grado al artista que lo hace producir imágenes para vencer, sublimar o metaforizar la contaminación femenina o su fermento sexual —contaminación física y simbólica—. ¹⁴

La fetichización del cuerpo femenino, y en concreto el de la prostituta, tuvo gran fuerza para el desarrollo de la obra de otros autores mexicanos, tal es el caso del pintor Julio Ruelas, quien supo plasmar la visión maniquea que la sociedad porfiriana tenía sobre la mujer: la tentadora-provocativa y la malvada-castigadora, aspectos que se reflejan en su pintura, dibujos e ilustraciones.

¹⁴ Mary Douglas hace un excelente análisis sobre los amarres culturales entre suciedad y desorden. Ella explica que en diversas culturas los rituales de la limpieza y la purificación funcionan para controlar la amenaza del desorden social y cosmogónico; Mary Douglas, *Pureza y peligro*, 1991. Del mismo modo Paul Ricoeur realiza un estudio sobre el significado de la mancha o estigma y su relación con el sentido ideológico-religioso de culpa; Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 1969.

Como paréntesis cabe mencionar que Roberto Montenegro (1885-1969) y Ángel Zárraga (1887-1963)¹⁵ se ocuparon de pintar, ilustrar, dibujar y grabar impresos de la época con figuras impregnadas de sensualidad y muerte. Ciertamente, estos pintores se ubican dentro de la etapa moderna en el arte mexicano, pero no disfrutaron de la popularidad, ni de los beneficios de Porfirio Díaz como fue el caso de los artistas que aquí nos ocupan.

Federico Gamboa, Jesús F. Contreras y Julio Ruelas utilizaron como modelo a la prostituta para transformarla en representación del cuerpo del mundo, y éste se traslada ya bien al texto, a los armazones de la escultura o a los esbozos de la pintura. No fue sino hasta el último tercio del siglo XIX, con la introducción estilística del realismo, el naturalismo y el simbolismo, que el desnudo femenino hizo su aparición en el escenario plástico. La figura humana se fue alejando de viejos clasicismos y corresponde al cuerpo femenino materializar las condiciones certeramente expresadas de la realidad. Carácter, crueldad, espanto y dolor, además de un sensualismo de provocadora crudeza, estimulan el acento de la existencia, aportando un tono lúbrico

Por ejemplo, algunas obras del escultor Jesús F. Contreras no son exclusivamente clasicistas, en algunas de ellas se distingue un naturalismo académico y también una expresión romántica dramática, características manifiestas sobre todo en la forma como están moldeados los cuerpos y los rostros femeninos; por ejemplo, en *Malgré tout* el gesto expresa una fina sensualidad y esperanza, mientras en *La tentación* se revela una impresionante sensualidad e ímpetu.

Así pues, dentro de la obra artística, el cuerpo se transfigura en el espectáculo y en una cualidad: la imagen como “algo para ser mirado”, un objeto de deseo fetichizado, una expresión trascendente dispuesta a la mirada clínica del naturalista, la mirada analítica del realista, o bien, a la contemplativa y placentera del *voyeur*.

¹⁵ Como introducción al tema del modernismo en Iberoamérica véase Juan Somolinos, *La “Belle Époque” en México*, 1971; Gabriele Sterner, *Modernismos*, 1982; Aurelio Asiain, “Julio Ruelas, modernista”, en Leonor López Domínguez, *Julio Ruelas*, 1987; Françoise Perus, *Literatura y sociedad en América: el modernismo*, 1992; Marisela Rodríguez, *Julio Ruelas, una obra en el límite del hastío*, 1997, y Adriana Zapett Tapia, *Saturnino Herrán*, 1998. Del mismo modo los catálogos *El espejo simbolista, Europa y México, 1870-1920*, 2008, y Carlos Monsiváis, Antonio Saborit, Teresa del Conde, *El viajero lúgubre, Julio Ruelas modernista, 1870-1907*, 2007, ofrecen una espléndida muestra de obras pictóricas representativas de ese movimiento cultural.

En *Santa* se hace visible una imagen corpórea y se vuelca en la fuerza de la escritura con una travesía por medio del cuerpo y su imagen, de tal manera que el deseo forma ecos a su alrededor. La capacidad expresiva del autor —en tanto que responsable del principio de agrupación del discurso y del foco de su coherencia— logra asociar las representaciones de lo femenino vuelto mercancía con el engañoso mundo moderno: la prostituta no es, entonces, solamente vendedora y mercancía, sino también imagen y cuerpo. La representación del cuerpo y su imagen predestina a la prostituta a ser la figura central; en ella, y gracias al anatema moralizante que recae en su estampa, no sólo se mantiene una estructura imaginaria de la representación figurativa, al mismo tiempo se produce también un modo de pensar las representaciones pictóricas, que se hacen visibles en la corporeidad de la mujer prostituta.

En *Santa*, el narrador logra incrustar en varios segmentos del relato imágenes verbales que se transforman en visuales. A través de las descripciones se detalla el cuerpo femenino como objeto de deseo, como fetiche expresado en cuadros con escenas sensuales, erótico o grotesco; retratos, cuadros que motivan a furores o ensoñaciones. Elementos de locución que ofrecen una posibilidad de lectura que se concreta en el recuerdo de la vida hecha cuerpo, sutil encanto sensorial que, a pesar de todo, produce vigorosos efectos plásticos.

Las formas ilustrativas de la narración detallan de manera pertinente retratos, cuadros de escenas costumbristas y sobre todo, lo que nos interesa en este apartado, representaciones de escenas eróticas, otorgando a la historia un aire de atrayente morbidez, un cierto tratamiento de imágenes plásticas. Con estos retratos verbales se ensaya la destreza de la expresión en el pulimento de la forma, que ofrece a la prosa cuadros notorios y a veces irreverentes, situando al ser femenino débil, frágil, sin voluntad en el sugerente centro del encanto erótico.

La idea de que la imagen de la mujer es débil, lánguida, lábil, dispuesta y sin voluntad proviene de una mirada androcéntrica. Al respecto debemos considerar un detalle importante: el hecho de que la vista es el umbral del sexo: introduce y estimula. Pero la vista supone siempre una distancia entre el contemplador masculino y lo contemplado femenino.

La sociedad burguesa hace hincapié en la mirada, el sexo ha sido enfocado de una manera mucho más visual. La visualidad y la razón objetiva indicó una nueva política sexual en el mundo moderno, de

tal forma que el cuerpo humano se volvió más autónomo y consciente de sí mismo; por su parte, la emoción quedó relegada a un segundo plano, esto implicó un desplazamiento en su importancia. Esta dualidad escindida entre razón-emoción, marcó también la polaridad entre masculinidad y feminidad.

La gente de la época consideraba que la razón era masculina y la emoción femenina. En los terrenos específicos de la sexualidad y el erotismo, esta ruptura conforma también una división del ser en el que la agresividad, la conquista, la valoración, la autodependencia fueron consideradas como viriles, mientras la docilidad, imprecisión, dependencia y disponibilidad eran características propias de la feminidad. Tal cisma se reflejó tanto en la pintura de desnudo como en la literatura realista-naturalista.

Federico Gamboa se cuida muy bien de elaborar cuadros eróticos que se integran en una red de ideas negativas en torno al sexo y al erotismo. Como bien escribe Rafael Olea Franco, “la mejor publicidad posible para su novela provenía precisamente del morbo propio de la naturaleza humana, acentuado por la influencia de un régimen político represivo y de una sociedad hipócrita que pretendían soterrar todo lo sexual”.¹⁶ Gamboa encierra el placer en un refractario de siniestras anticipaciones de la degradación, convirtiendo a la sexualidad y al cuerpo en un punto de referencia disciplinario. El tratamiento de fragmentar el cuerpo en la novela adquiere mayor sentido si se reflexiona que esas imágenes obtienen tolerancia, precisamente en esa dispersión de la reserva. El discurso sobre el cuerpo femenino emprende también una valoración de las fantasías masculinas y pone en los labios de un narrador omnisciente el deseo y la libido femenina. Siguiendo ese imaginario moral androcéntrico, el motivo erótico en *Santa* contribuye a dar una cierta dosis de energía especial que mueve a aflicción, angustia y desasosiego. Sus efectos negativos atañen a la catalogación sexual, convirtiendo las imágenes eróticas en fuente de apoyo a conductas sexuales entonces consideradas desviadas, perversas o aberrantes, como el fetichismo y el voyeurismo.¹⁷ Se trata de describir los “bajos fondos” en las páginas de la novela. El autor hará suya la propuesta del pintor Julio Ruelas, y nos encontraremos con descripciones que harán que sus personajes

¹⁶ Rafael Olea Franco, “Nota preliminar”, en *Santa, Santa nuestra*, 2005, p. 19.

¹⁷ Variaciones de la conducta que se les adjudica más a hombres que a mujeres; Jeffrey Weeks, *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, 1993, pp. 118-119.

hablen, echando mano de imágenes de un realismo que remite a las producciones plásticas.

Los datos de esa concepción mortificante del erotismo en la literatura naturalista fueron favorables a las condiciones del desarrollo del arte de finales del siglo XIX. La represión sistemática de los impulsos sexuales, al interior de una estructura social con características morales puritanas, inclinó a los artistas hacia la sugestión erótica de características mezquinas, de tal manera que ésta bien podía ubicarse en la escritura a través de imágenes cortadas del cuerpo femenino, tal como si fueran partes de un rompecabezas, acentuando así el ejercicio de la imaginación.

La eliminación de la desnudez completa se relaciona con una lógica del erotismo propuesto por Federico Gamboa, quien a pesar de marcar la degradación del cuerpo y la veracidad de los acontecimientos que lo circundan, no se constriñe al naturalismo europeo; de haber sido así hubiera tenido que hacer descripciones con las características del retrato casi documental de actos sexuales reales, y seguramente su obra no hubiera disfrutado del éxito que alcanzó en su época. Sobre todo al exponer la degradación de una moral conservadora, a través de una sexualidad peyorativa, de la industria de la diversión y del placer como un bien de consumo. Pero además justificando la doble moral porfiriana: “quienes tienen el respaldo de un capital pueden escribir y fornicar sin prostituirse”, como asegura José Emilio Pacheco.¹⁸

Para permitir al relato permanecer dentro de los límites de la decencia y no provocar demasiado la censura, imprimió a su erotismo el sello mortificante de la culpa y la hipocresía. A pesar de la moraleja didáctica y moralizante que envuelve la novela, las imágenes eróticas que Federico Gamboa logra son harto convincentes, sin llegar a la vulgaridad y la crudeza naturalista, porque no debemos olvidar que el realismo y el naturalismo, tanto en la narrativa como en la plástica del XIX, fueron corrientes señaladas por sus contemporáneos como sensualmente vulgares. En *Santa* el efecto es diferente, ya que en esta obra la prosa acentúa una serie de recursos para expresar los valores maniqueos de la vida social, de los amores sufridos y del tránsito del personaje por la vía precisa que conduce hacia la degradación. En todo caso, los apartados eróticos de *Santa* involucran la realización en el discurso verbal de una condición sensual al

¹⁸ José Emilio Pacheco, *op. cit.*, p. 24.

servicio de la imaginación de los más intensos momentos de cercanía o intimidad corporal, a la manera de una forma pictórica. A través de la descripción, el texto alcanza tal precisión que lo emitido parece visto con los ojos: la expresión se transforma en una ilustración, un grabado o una pintura.

Segundo atisbo

En esos tiempos que Federico Gamboa y los modernistas habitaban y vivían la metrópoli mexicana, ésta se mantenía como el principal espacio de comunicación y difusión de ideas, donde el placer se convertiría en una pieza de la industria gráfica y de espectáculo. Y en esa economía de consumo las imágenes del cuerpo femenino erótico también se hicieron presentes en revistas periódicas y en espacios de recreación como los teatros, además de los espacios literarios y pictóricos.

Las artes gráficas —grabados, caricaturas, litografías, fotografías, cromolitografías, dibujos— se convirtieron entonces en importantes herramientas para difundir imágenes sobre el cuerpo femenino y discursos respecto de su valoración, identidad, reputación. Por ejemplo, entre 1897 y 1899 en la revista *Frégoli* se supo entrelazar el dibujo satírico y el texto burlón, exponiendo al cuerpo femenino desnudo caricaturizado. *Cómico* —el semanario humorístico de esa misma época— ofrecía en 1898 crónicas sociales, recetas de cocina, relatos amenos y de *esparcimiento*. Las crónicas de espectáculos, historias ligeras soslayaba la información política y privilegiaban la noticia trivial, como su gusto por la crítica hacia las tiples y su baile del *can-can* por mostrar las piernas a entusiasmados jóvenes varones y “viejos rabo verdes”.

Del mismo modo *La Broma* y *La Risa* entre 1910 y 1911, tanto como *Frivolidades* de 1910, apelaron a las imágenes de erotismo caricaturizado para alegrar a los lectores. El pincel de creadores de dibujos satíricos criticó los comportamientos de doble moral durante la última etapa del Porfiriato. De igual forma, hacia 1908 revistas europeas como la española *La Saeta* circulaba para halago y optimismo de señores y jóvenes. *La Guacamaya*, que desde 1911 y hasta 1922 se presentaba como el semanario independiente defensor de la condición obrera, lo mismo mostraba entre sus páginas discursos didác-

ticos y de atención a los valores éticos de los trabajadores, que fotografías de tiples desnudas, e incluso poemas eróticos.

Entre 1917 y 1918 se publicó *Confeti*, revista de espectáculos que por esos años del movimiento revolucionario acompañó a sus lectores con relajantes chistes irónicos y diatribas, siendo las mujeres trabajadoras el objeto de escarnio o de ejemplo para anunciar el riesgo que corría su virginal pureza y su honorabilidad por invadir el espacio público. Estas revistas periódicas narraban los eventos de espectáculos de desnudo en teatros, y con el recurso retórico de la ironía, la sátira, la diatriba dieron cuenta de patrones morales poco venturosos de un tipo de mujeres que representaban actos eróticos entre zarzuelas, comedias y obras de teatro del género chico.

Así, la producción, circulación y consumo del cuerpo femenino cumplen su ciclo a través de postales, grabados, litografías, fotografías, caricaturas, dibujos, obras de bellas artes, espectáculos, poemas, albuces; así hacen posible la comprensión del sentido, porque desde su horizonte histórico sus signos ofrecen mensajes, ideas, pensamientos e ideologías respecto del modo en que la mirada fija del imaginario colectivo observaba al cuerpo desnudo.

Este tipo de textos involucran ciertos códigos que permiten comprobar la relación dicotómica del proceso histórico: en primer lugar, se nos muestra la muy arraigada concepción conservadora que se tiene del cuerpo femenino, del desnudo y de la moral, que se ve reforzada con discursos institucionales y va a fundamentar una identidad tradicional de género. En segunda instancia, se va a presentar una reorganización de las formas de comportamiento, sensibilidad y cambios en las maneras de usar imágenes eróticas, primero en núcleos selectos de la sociedad burguesa y después, con el incremento de la tecnología de imprenta, se favoreció que las clases medias y bajas también las consumieran.

Las artes gráficas ayudan a demostrar que el cuerpo femenino se concibe como el espacio desde donde se van a poner en práctica una gran diversidad de discursos y, al mismo tiempo, el lugar desde el cual se arraigan las representaciones que expresan y comunican tanto las actitudes como las maneras de concebir el mundo. Desde el cuerpo se imprime también la organización entre los géneros, ese *locus* que se presenta despojado de ropa o escasamente vestido va a ser considerado como un lugar de resistencia y nudo de estrategias de poder por las connotaciones que sobre él recaen y han de manifestarse a manera de discursos.

Las relaciones entre hombres y mujeres que se establecen y construyen culturalmente, además de políticas también son simbólicas, y desde el imaginario van a presentar papeles sociales entre los géneros y darán significados a “lo femenino”. La dicotomía en el decir o no, mostrar o no, ver o no, es parte de un mecanismo de intensificación dentro del llamado régimen de sexualidad, ese conjunto de normas e instituciones que dictan la organización social respecto al sexo.

Este régimen de sexualidad se encarga del control sobre los cuerpos, sobre la vida y su reproducción, pero también de la vigilancia de los deseos y sus placeres, para ordenar al mundo, de modo incesante permanente, repetitivo y conformador de reglas de convivencia.

Dicho régimen de sexualidad fue indispensable por su eficacia en el apoyo a un mercado masculino, cuya utilidad comercial en favor de los placeres visuales ayudó también a la creación de un modelo de mujer trasgresora, enriquecido en representaciones y estereotipos.¹⁹ Este régimen, paradójicamente, fortaleció también una visión positiva respecto a las normas conservadoras. El desnudo femenino como imagen fue en sus prácticas expresivas un dispositivo de control al desahogo de la libido, y al mismo tiempo un instrumento del discurso sexual en ayuda del honor y la moralidad sexual femenina.

La confrontación entre los discursos y las prácticas, es decir, la ilación²⁰ entre los códigos (lenguaje, fotografía, grabado, caricatura, imagen) y el proceso de emisión-recepción comprometen no sólo afectos y fantasías, sino también valores sociales y significados sobre la desnudez femenina. Así, los discursos serán una prueba didáctica y un elemento importante de control social. Esta visión sobre la producción y función de imágenes del cuerpo desde la gráfica abre la perspectiva de cómo adquiere sentido hablar del cuerpo desnudo a partir de las imágenes visuales.²¹

¹⁹ Ana M. Fernández Poncela utiliza indistintamente el concepto de estereotipo e imagen cultural desde una postura sociológica y la define cómo la figura, imagen, idea u opinión muy simplificada, aceptada comúnmente por un grupo o una sociedad; Ana María Fernández Poncela, *Estereotipos y roles de género en el refranero popular. “Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos, cornudos*, 2002.

²⁰ Del latín *illatio*, que es inferir. Según la Real Academia Española ilación significa: 1. f. Acción y efecto de inferir una cosa de otra. 2. f. Trabazón razonable y ordenada de las partes de un discurso. 3. f. Fil. Enlace o nexo del consiguiente con sus premisas.

²¹ Se va a entender como la representación de la figura de un objeto que constituye una idea coherente y convencional de la realidad y tiene al sentido de la vista como el espacio óptico de percepción de dicha representación.

Los registros gráficos van a reconocer la conformación de una manera de pensar el cuerpo, y al mismo tiempo ofrecen mensajes en apoyo a ideas que justifican identidades de género, jerarquías y un tipo de moral. Registros que por repetición nos enseñan las maneras en que el cuerpo se transforma en un vehículo de expresión diferente a las habituales imágenes de la mujer.

Abriendo el diafragma

La elaboración de este tipo de imágenes gráficas y sus discursos en diversas publicaciones ofreció un acercamiento al imaginario colectivo de la época, que a través de esas representaciones organizó y representó la concepción grupal para calificar y señalar el nivel de actuación de un sujeto distinto: las mujeres que abrieron brecha en el ámbito público. La elaboración de esas imágenes sirvió como un mecanismo de interacción semántica, esto es, enunciar la presencia de mujeres en espacios laborales para significarlas como lo diferente de lo “habitual”, al mismo tiempo que refería acerca del temor en cuanto a los peligros de desestabilizar el orden burgués. Discursos y prácticas expresivas fueron definitivos para declarar extrañamiento sobre la desfachatez de algunas mujeres y el riesgo de corrupción sobre las demás.

El fenómeno social del trabajo asalariado de las mujeres, la inquietud de otras por exigir sus derechos jurídicos como personas y las libertades que mujeres de teatro se permitieron para posar desnudas —para la lente de fotógrafos, la paleta de artistas, la pluma de los dibujantes y caricaturistas, así como en los escenarios de teatros—, resultaron ser los elementos presentes de lo inesperado y la revelación de su audacia.

También es interesante observar su contraparte, el extrañamiento desde la mirada de los receptores, porque fueron ellos quienes enfrentaron su temor a un cambio en el orden social. A través de discursos, críticas y censuras expresaron el riesgo que corría el honor y la moral sexual de las mujeres trabajadoras. Y el ejemplo más fehaciente de desacato a las normas morales fueron las tiples y coristas.

Peter Burke es claro al pronunciar que en las historias del arte se presentan diversos enfoques de análisis, entre ellos, la recepción o “respuesta del lector”. Lo presenta como enfoque y no como método porque “representa no tanto una nueva vía de investigación, cuanto un

nuevo tipo de intereses y perspectivas [...] con la tesis de que el significado de las imágenes depende de su contexto social”.²² En este sentido se recupera la frase barthesiana “la retórica de la imagen” para decir las formas en que se puede reconstruir las normas o convenciones, ya conscientes o inconscientes, que rigen la percepción y la interpretación de las imágenes en el seno de una determinada cultura en una determinada época.²³

El último periodo porfiriano, etapa en que los habitantes de la ciudad de México vieron circular imágenes eróticas en portadas de revistas y postales que se exhibían en estancillos o se publicitaban en cajetillas de cigarros. Esta presencia gráfica se muestra y vale precisamente en su función reveladora sobre la sociedad burguesa de esos años previos a la Revolución mexicana; pero sobre todo, y de manera primordial, pone a la vista un aspecto fundamental para comprender ese escenario cultural: su régimen visual de sexualidad.

Aquí, las imágenes eróticas femeninas se consideran parte de los textos que nos van a permitir comprender cómo se fue edificando este régimen visual de la sexualidad; asimismo, comprender las ideas y su ejercicio que moldearon una visión del cuerpo femenino en la última fase de la dictadura porfiriana en la ciudad de México.

El cuerpo erotizado sale de la intimidad de los aposentos y las mujeres dejan la privacidad de su hogar. El trabajo se convertiría en un factor de riesgo que atentaba con la seguridad moral de las féminas; editores y creadores de imágenes manifestarían su inquietud tomando como referencia central al cuerpo femenino. Si bien durante la Colonia las mujeres de clases populares tenían ya un espacio de trabajo en el ámbito público, y otras de clase privilegiada abrieron campo en el área de las empresas, en el siglo XIX la urbanización, la industrialización y el ingreso tecnológico por vía de las fábricas y/o los talleres, ciertamente traerían de la mano el fenómeno migratorio a las ciudades y con él la presencia de mujeres obreras. Adyacentes a ese fenómeno, prácticas como la prostitución —y con ella el grave problema de la sífilis, la pandemia de finales del siglo—, así como

²² Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, 2001, pp. 215 y 228.

²³ En esta línea de trabajos convergen la historia cultural de las imágenes tanto como la antropología histórica de las imágenes, cuyo centro de investigación es el efecto que tuvieron sobre la recepción de las imágenes ciertos usos culturales de la época, o bien cómo las prácticas expresivas tuvieron una influencia sobre las maneras en que los espectadores veían el contenido de las imágenes, esto es, su mensaje; *ibidem*, p. 229.

la preocupación por el relajamiento de las prácticas eróticas fueron preocupaciones centrales para el Estado y sus instituciones. De tal modo que la sexualidad²⁴ se convirtió en un tema de medular importancia para la ciencia, la biología y la medicina; del mismo modo, en discursos de la prensa todos ellos hicieron eco de los valores morales de finales del XIX caminando hacia el nuevo siglo.

El levantamiento armado que dio paso a la Revolución mexicana fue un evento que en la ciudad capital provocó transformaciones; por una parte, en las maneras de concebir los patrones de conducta sexual durante esos tiempos en guerra, sobre todo en lo que se refiere al régimen visual de la sexualidad al interior de los escenarios de diversión pública; y, por otra, los papeles asumidos por los dispositivos de poder y su respuesta frente a los asuntos del cuerpo en momentos de crisis y violencia social.

Los discursos eróticos en tiempo de revuelta social se alimentaron del espectáculo, cuando las tiples se atrevieron a desnudarse en el escenario y fue un motivo de diatribas y críticas. Las tandas y las revistas teatrales, con sus espectáculos para “hombres solos”, se realizaron como entretenimiento, y el desnudo en escena facilitaría una práctica expresiva del cuerpo, que va entenderse en relación con su contexto social en situaciones extraordinarias de crisis.

El interés de examinar este proceso es el de analizar las discontinuidades desde las funciones y actividades de mujeres del espectáculo teatral, como una dinámica de resistencia. Es decir, la participación de estas mujeres en el ámbito del teatro y su disposición de mostrarse desnudas en escena ha de ser una confrontación a las maneras comunes de pensar el cuerpo femenino, que de privado sale para exhibirse a los espectadores. Del mismo modo, sus comportamientos habrían de generar tensiones en la tradición moral.

En respuesta, la escritura se va a convertir en un medio de expresión para las intranquilidades decentes, que con su pluma habrán de denigrar, ofender, atacar verbalmente las acciones de las coristas, a través de periódicos, revistas pedagógicas y en manuales de moral. En esta construcción del deber ser femenino se manifestaba el reglamento del deber ser en la vida privada entre los géneros. Frente a esta serie de ordenanzas morales, esas mujeres de teatro —imaginadas

²⁴ Ya Michel Foucault da cuenta de ello en *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, 1998, y en *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 1999; asimismo, Marcela Lagarde en *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*, 2005; Jeffrey Weeks, *op. cit.*, 1993.

independientes— cargaban con los estigmas de los vicios mundanos. La escritura didáctica se volvió un instrumento del poder al legitimar los controles y animar las conductas dirigidas hacia las virtudes morales.

Dos fenómenos sociales importantes que se sucedieron a inicios del siglo xx, y que perfilaban un cambio jurídico a favor de las mujeres: el decreto del divorcio civil y el movimiento feminista que empezó a desarrollarse en México. Cambios que se revelaban sobre todo en términos de la igualdad intelectual y de derechos salariales. La desigualdad en los salarios de las mujeres respecto al pago de los varones, por ser consideradas inferiores por su debilidad física; la transformación de los reglamentos respecto al divorcio civil en apoyo a ellas, al menos en su rubro discursivo, así como los reclamos por sus derechos políticos, habrían de ocasionar la preocupación de escritores respecto a los cambios de las relaciones entre los géneros, y con ello también la inquietud en torno a la moral sexual femenina.

En ese desconcierto entre el deber ser femenino imaginado y la presencia activa de las mujeres en el ámbito público, pero sobre todo aquellas mujeres con mayor atrevimiento que hicieron uso de su cuerpo como parte primordial de su trabajo —como es el caso de actrices, coristas y modelos— quedaron encasilladas dentro de la tipología ignominiosa de la prostituta: voluptuosa e impía, *vamp* y fácil, sin que necesariamente lo fueran.

A manera de conclusiones (Cerrando obturador)

La última década del siglo xix presenta transformaciones en lo que respecta a la producción visual del desnudo femenino, ya sea en la estética o en la publicidad, como uno de los tantos signos de desorden debido a una causa mayor, la decadencia de una forma de dominio dictatorial. Ese salto o discontinuidad marcó un nuevo régimen visual de sexualidad, pero sin otorgar de inicio una nueva moral erótica, en el sentido de que las mujeres no tendrían un posicionamiento político ni de derechos respecto a su cuerpo, su sexualidad y su placer. El tema del cuerpo femenino erótico en la literatura, tanto con el ejemplo de *Santa* como de revistas periódicas y en las artes gráficas, son muestra de la visión de una época con un problema por resolver: el de la contradicción entre las formas tradicionales

de pensar y de decir acerca de la mujer, frente a lo que estaba significando en ese momento ser mujer trabajadora en espacios públicos, ejerciendo su fuerza de trabajo en talleres, fábricas, oficinas o teatros de la ciudad de México.

La prensa de la época indudablemente trastocó las ideas que habitualmente se tenía de la mujer, a través de la gráfica erótica se marcó una alteración entre un tradicional sistema de representación y otro que surgía en correspondencia a una cantidad de factores contingentes —intelectuales, sociales, institucionales, estéticos, tecnológicos— que ayudaron a fortalecer un modelo femenino con alusiones a una independencia económica, social y sexual.

El aspecto interesante a observar en este análisis es precisamente la discontinuidad entre las transformaciones legales y los estatutos consuetudinarios, cuyos patrones de moralidad sexual mantuvieron un derrotero tradicional. Es notable la confusión entre discursos y prácticas respecto a los cambios que se estaban sucediendo en los roles entre los géneros en los ámbitos político y laboral, así como el desasosiego mortificante y paternalista por la honorabilidad femenina.

Para el discurso liberal los conceptos de ciencia, trabajo y libertad fueron ideales con especial significado para el progreso y el desarrollo social. Sin embargo, las mujeres cuyas particularidades se relacionaban con la libertad económica, la libertad civil y su exigencia por el ingreso a la política no se amoldaban al modelo burgués de mujer que el imaginario colectivo mantenía en sus comportamientos.

Esos discursos, que se imprimieron semana a semana en las editoriales de revistas y periódicos sobre esas mujeres “casquivanas que mostraban su cuerpo sin el menor pudor”, hicieron patente una ideología de género al hacer pública no sólo una manera de ver el mundo, sino sobre todo la concordancia imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que vivieron y que rigieron su existencia. Esa ideología representaba una distinción de identidad y prestigio de clase, al igual que un estatus y una autoridad moral.

En la dictadura primero, en la revolución armada después, y finalmente durante los años de la reconstrucción nacional, se advirtió el proceso de cambio en torno a las actividades públicas de la mujer. No obstante, la normativa erótica respecto a las mujeres siguió manteniendo los cánones establecidos y, por tanto, aquellas que rompieran con la norma del régimen sexual establecido quedaron circunscritas al modelo femenino estigmatizado.

Finalmente la literatura mexicana de fin de siglo XIX, así como revistas y catálogos sobre el tema, fueron una excelente ventana de investigación para considerar que, además de las imágenes gráficas, los discursos de la época que se manifestaban sobre el cuerpo erótico femenino tienen igualdad de importancia, y tanto discursos como imágenes son complementarios para una adecuada interpretación histórica sobre un régimen de sexualidad.

Fuentes primarias

- Conocimientos para la vida privada* (22ª edición corregida y aumentada por el doctor Pío Arias-Carvajal), t. I, 1ª serie, Barcelona, Casa Editorial Maucci, 1903 ca.
- Álbum de cajetillas de cigarros *El Buen Tono*, México, 1897 ca., Colección Iconoteca, Biblioteca Nacional/IIB-UNAM.
- Revista *Cómico*, vol. VI, México, 1900, Fondo Reservado, Biblioteca Nacional/IIB-UNAM.
- Revista *La Saeta*, Barcelona, 1908, Colección Particular.
- Revista *Le Foies de la Parisiense*, París, 1908, Colección Particular.
- Semanario *La Guacamaya*, vol. I, México, 1912, Fondo Reservado, Biblioteca Nacional/IIB-UNAM.
- Revista *Confeti*, vol. I, México, 1917, Fondo Reservado, Biblioteca Nacional/IIB-UNAM.

Bibliografía

- Asiain, Aurelio, "Julio Ruelas, modernista", en Leonor López Domínguez, *Julio Ruelas*, México, Casa de Bolsa Cremi, 1987.
- Bornay, Erika, "Aproximación a la génesis de la ética sexofóbica y la misoginia", en *Las hijas de Lilith*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 31-47.
- Burke, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Conde, Teresa del, *Ruelas. Estudios y fuentes del arte en México*, México, IIE-UNAM, 1976.
- Dijkstra, Bram, *Ídolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo*, Barcelona, Debate, 1994.
- Domenella, Ana Rosa y Nora Pasternac, *Las voces olvidadas. Antología crítica de narradoras mexicanas nacidas en el siglo XIX*, México, El Colegio de México (Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer), 1997.

- Domenella, Ana Rosa y Luzelena Gutiérrez de Velasco, "Canon", en Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI/Instituto Mora, 2009.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro*, México, Siglo XXI, 1991.
- Fernández, Justino, *Arte moderno y contemporáneo de México* (4ª. ed., 2 vols.), México, Difusión Cultural-UNAM, 1993-1994.
- Fernández Poncela, Ana María, *Estereotipos y roles de género en el refranero popular. "Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos, cornudos*, 2002.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 1999.
- , *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1998.
- Gamboa, Federico, *Santa*, México, Océano, 1998.
- , *La novela mexicana*, México, Eusebio Gómez de la Puente, 1914.
- García Barragán, María Guadalupe, *El naturalismo en México*, México, Centro de Estudios Literarios-UNAM, 1979.
- González Ochoa, César, "La cultura desde el punto de vista semiótico", en *Recepción artística y consumo cultural*, México, Cenidiap-INBA/Juan Pablos, 2000, pp. 109- 151.
- Lagarde, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*, México, FFYL-UNAM, 2005.
- Monsiváis, Carlos, Antonio Saborit, Teresa del Conde, *El viajero lúgubre. Julio Ruelas Modernista, 1870-1907* (catálogo), México, Munal-Conaculta, 2007.
- Navarro, Joaquina, "Federico Gamboa 1864-1939", en *La novela realista mexicana*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1992, pp. 199-251.
- Olea Franco, Rafael, "Nota preliminar", en *Santa, Santa nuestra*, México, El Colegio de México, 2005, pp. 9-35.
- Pacheco, José Emilio, "Nota preliminar", en *Diario de Federico Gamboa (1892-1939)* (elección, prólogo y notas de José Emilio Pacheco), México, Siglo XXI, 1977, pp. 7-35.
- Perus, Françoise, *Literatura y sociedad en América: el modernismo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969.
- Rodríguez, Marisela, *Julio Ruelas, una obra en el límite del hastío*, México, Conaculta (Círculo de Arte), 1997, pp. 7-32.
- Sagredo, Rafael, *María Villa (a) La Chiquita*, no. 4002, México, Cal y Arena (Los libros de la condesa), 1996.
- Somolinos, Juan, *La "Belle Époque" en México*, México, SEP (Sepsetentas, 13), 1971.
- Serner, Gabriele, *Modernismos*, Barcelona, Labor, 1982.
- VV.AA., *El espejo simbolista. Europa y México, 1870-1920* (catálogo), México, INBA/Munal-Conaculta/IIE-UNAM, 2005.

- Weeks, Jeffrey, *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Talasa, 1993.
- Zapett Tapia, Adriana, *Saturnino Herrán*, México, Conaculta (Círculo de Arte), 1998, pp. 7-28.
- Zola, Émile, *El naturalismo*, (ed. de Laureano Bonet), Madrid, Península, 1998.

Alineamiento morfosintáctico del tlahuica (*pjyɛkəkjɔ*)*

AILEEN PATRICIA MARTÍNEZ ORTEGA

El tlahuica, conocido en la literatura como ocuilteco,¹ es una lengua poco estudiada y en peligro de extinción (según el Censo del INEGI, en 2000 había poco más de 400 hablantes), por ello es importante documentarla y estudiar los diversos fenómenos lingüísticos que ocurren en torno a ella. *Pjyɛkəkjɔ* es el nombre que los hablantes de esta lengua usan para denominarla, significa “lo que nosotros hablamos”.

En este trabajo busco determinar el alineamiento morfosintáctico del tlahuica. Para determinar el alineamiento del tlahuica me baso primordialmente en los trabajos de Dixon y Marianne Mithun en torno al marcado de caso agente / paciente.²

* Este trabajo constituye una parte de la ponencia “Tipología morfosintáctica del tlahuica (*pjyɛkəkjɔ*)” que presenté en el Coloquio María Teresa Fernández de Miranda. Las lenguas otomangués y oaxaqueñas ante el siglo XXI, en la ciudad de Oaxaca de Juárez, México, el 11 de abril del 2008. También es parte de la tesis doctoral que realicé dentro del programa de doctorado en lingüística de El Colegio de México

¹ Debido a diferencias políticas y culturales con Ocuilan, cabecera municipal a la que pertenece la comunidad tlahuica, los hablantes de esta lengua prefieren no ser identificados con el nombre de ocuiltecos, que hace referencia a los habitantes de Ocuilan. Respeto en este artículo el deseo de los tlahuicas a no ser nombrados con tal gentilicio y a que su lengua, el tlahuica o *pjyɛkəkjɔ*, no sea llamada ocuilteco.

² R.M.W. Dixon, “Intra-clausal or Morphological Ergativity”, en *Ergativity*, 1994; Marianne Mithun, “Active/agentive case Marking and its Motivations”, en *Language*, núm. 67, 1991, pp. 510-546.

Debido a que el tlahuica es una lengua poco estudiada, la naturaleza de mis datos es básicamente primaria. Cabe señalar que también utilizo los datos proporcionados en el trabajo de Martha Muntzel para corroborar o comparar mis propias observaciones.³

Situación general del tlahuica

El tlahuica es una lengua perteneciente a la familia otomangué, subclasificación otopame. En dicha subclasificación se encuentra la rama otomí, la cual a su vez consta de las sub-ramas otomí-mazahua y la matlalzinca-tlahuica. Estas dos últimas lenguas son tan cercanas que los hablantes de tlahuica aún recuerdan haber sido llamados alguna vez matlalzincas. Sin embargo, ya no hay inteligibilidad mutua entre los hablantes del matlalzinca y los de tlahuica. Los tlahuicas llaman a su propia lengua *pjyékakjó*, lo cual significa “lo que nosotros hablamos”.

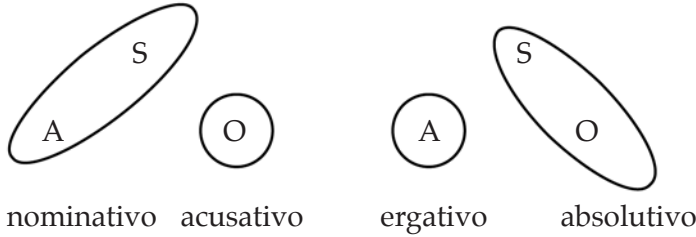
Las comunidades tlahuicas se sitúan en el Estado de México, al sur de Toluca, en el municipio de Ocuilan. Actualmente los pueblos tlahuicas habitan varias pequeñas comunidades: San Juan Atzingo, la colonia Doctor Gustavo Baz, Santa Lucía, Loma de Teocalzingo y San José El Toto. El presente trabajo se basa en datos obtenidos de hablantes de San Juan Atzingo.

Información preliminar

El alineamiento morfosintáctico se refiere a la forma en que se marcan los argumentos de verbos transitivos e intransitivos en las oraciones. La mayoría de las lenguas tienen tres tipos de participantes en sus oraciones: el sujeto de los verbos intransitivos (S), el agente de los verbos transitivos (A) y el objeto sobre el que recae la acción del verbo transitivo (O). Las lenguas nominativo acusativas utilizan la misma marca para indicar los participantes S y A, mientras distinguen con otra marca el participante O. Las lenguas ergativo absolutivas, por otro lado, marcan de igual manera a los participantes S y O, mientras marcan de manera diferente al participante A. En los siguientes diagramas muestro este par de patrones:

³ Martha Muntzel, *The Structure of Ocuilteco*, 1986.

- (1) a. nominativo-acusativo b. ergativo-absolutivo



Los siguientes ejemplos del swahili,⁴ retomados de Dixon, pueden mostrarnos el patrón seguido por las lenguas acusativas:

- (2) a. *tu- li- anguka*
1PL- PRET- caer
"nosotros caímos"
- b. *m- li- anguka*
2PL- PRET- caer
"ustedes cayeron"
- c. *m- li- tu- ona*
2PL- PRET- 1PL- ver
"ustedes nos vieron"
- d. *tu- li- wa- ona*
1PL-PRET-2PL.OBJ-ver
"nosotros los vimos a ustedes"

Esto nos revela el paradigma de prefijos pronominales:

(3)

	S/A	O
nosotros	tu-	tu-
ustedes	m-	wa-

La existencia de una forma para S y para A y otra distinta para O en la segunda persona del plural nos indica un patrón acusativo, aunque en la primera persona no haya distinción.

⁴ Se debe tomar en cuenta que el swahili es una lengua de objeto primario. En estos ejemplos se muestran participantes O que cumplen con una función de tema; R.M.W. Dixon, *op. cit.*, pp. 42-43.

En cambio en el abaza del noroeste del Caucaso⁵ tenemos un patrón ergativo:

- (4) a. *d- θád*
 3SG- irse
 “él/ella se ha ido”
- b. *h- θád*
 1PL- irse
 “nosotros nos hemos ido”
- c. *h- l- bád*
 1PL- 3SG.FEM- ver
 “ella nos vio”
- d. *h- y- bád*
 1PL- 3SG.MASC- ver
 “el nos vio”
- e. *d- h- bád*
 3SG- 1PL- ver
 “nosotros la/lo vimos”

El paradigma de prefijos pronominales es el siguiente:

(5)

	S/O	A
nosotros	<i>h-</i>	<i>h-</i>
él	<i>d-</i>	<i>y-</i>
ella		<i>l-</i>

Aquí lo que se marca de manera similar es la tercera persona cuando se trata de S y O, es decir el caso absolutivo, mientras A se marca de manera distinta, por medio del caso ergativo.

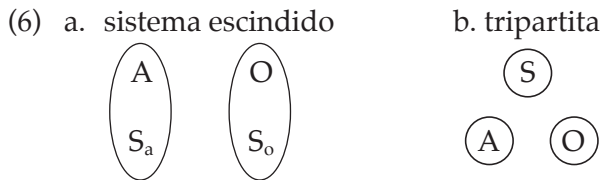
Otra posibilidad, como Dixon indica,⁶ es que las lenguas pueden seguir un patrón al que él llama *splits-S Systems*, es decir, lenguas de “sujeto escindido”. Anteriormente, otros autores ya habían dado cuenta de este tipo de lenguas llamándolas “activas”.⁷ Dixon explica que las lenguas de sujeto escindido, además de contar con los

⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁶ *Ibidem*, p. 71.

⁷ E. Sapir, *Language: An Introduction to the Study of Speech*, 1921; G.A. Klimov, “On the Character of Languages of Active Typology”, en *Linguistics*, núm. 131, 1974, pp. 11-25.

elementos A y O presentes en los verbos transitivos, el elemento S de los verbos intransitivos está dividido en dos conjuntos: uno con sujeto agente y otro con un sujeto marcado como si fuera objeto. Los verbos con sujeto agente (S_a) refieren una actividad que puede ser controlada, mientras los verbos con sujetos objetos (S_o) refieren actividades no controladas o estados. En resumen, una lengua con sujeto escindido, en términos de Dixon, es aquella que tiene dos tipos de verbos intransitivos, donde la diferencia entre éstos está basada en la referencia a la actividad o inactividad (estado). Por otro lado, hay lenguas que presentan un sistema *tripartita* de marcación de caso: los participantes que funcionan como S, A y O poseen cada uno un marcador de caso diferente.⁸ Estos últimos dos patrones se pueden esquematizar de la siguiente manera:



Al igual que Dixon, Mithun da cuenta de lenguas que se distinguen por marcar sus verbos mediante un sistema agente-paciente, sólo que la diferencia entre S_a y S_o puede apreciarse tanto en verbos intransitivos como en verbos transitivos.⁹ Esto sucede en lakhota, donde la primera y la segunda personas que actúan, efectúan e instigan la acción están referidas en los pronombres gramaticalizados como caso agentivo. Aquellas personas que no actúan ni efectúan ni instigan la acción están referidas en los pronombres gramaticalizados como caso paciente. Retomando la marcación del lakhota, Mithun nota que el agente semántico de esta lengua se representa con *wa-*,¹⁰ que se prefija en verbos intransitivos como:

- (7) a. *wa-psiča*
 1SG- brincar
 “brinqué”

⁸ R.M.W. Dixon, *op. cit.*, p. 40.

⁹ Marianne Mithun, *op. cit.*

¹⁰ *Ibidem*, p. 514.

- b. *wa- hí*
1SG- venir
"vine"

También se usa en verbos transitivos:

- (8) a. *a- wá- 'u*
?- 1SG- comprar
"lo compré"
b. *wa- ktékte*
1SG- matar
"lo maté"

Por otro lado, el *lakhota* también presenta un paciente semántico que se marca con *ma-* y que se puede notar en ejemplos como:

- (9) a. *ma- khúže*
1SG- estar enfermo
"estoy enfermo"
b. *ma- xwá*
1SG- estar adormilado
"estoy adormilado"

Un par de verbos transitivos con los que se usa *ma-* son:

- (10) a. *a- má- 'u*
?- 1SG- comprar
"él me compró"
b. *ma- ktékte*
1SG- matar
"él me mató"

Como puede observarse, *wa-* se usa con verbos "activos" y *ma-* se usa con verbos neutrales o estativos.

En cuanto a los sistemas tripartitas, Breen informa que el *wagaya*, hablado en Barkly Tableland, al norte de Australia, es una lengua ergativa para los nombres y acusativa para los pronombres en general, pero que la tercera persona singular se marca de manera

tripartita;¹¹ a continuación muestro un cuadro que resume el paradigma de pronombres de tercera persona singular en wagaya:

(11)

	masculino	femenino / neutro
nominativo	<i>yuwu</i>	<i>lamb</i>
ergativo	<i>yuwəl</i>	<i>yand</i>
acusativo	<i>yuwiny</i>	<i>yani</i>
genitivo	<i>yuguwa</i>	<i>yanḡuwa</i>
dativo	<i>yugubəɾiy</i>	<i>yanḡubəɾiy</i>

Como puede verse, el wagaya tiene marcas distintas para el participante A (el masculino *-u* y el femenino *-b*), para el participante S (el masculino *-əl* y el femenino *-d*) y para el participante O (el masculino *-iny* y el femenino *-i*). Siendo una lengua cuyos pronombres se marcan siguiendo el patrón acusativo, deberíamos esperar que los participantes A y S tuvieran la misma marca.

Alineamiento morfosintáctico del tlahuica

Las relaciones gramaticales del tlahuica muestran tal complejidad que es difícil ubicar su alineamiento morfosintáctico. Para empezar, esta lengua otópame presenta una serie de prefijos *portmanteau*, los cuales contienen información sobre la persona, el tiempo-aspecto-modo (TAM), la transitividad y además pueden servir para incrementar o disminuir la valencia verbal. Todos estos significados y mecanismos hacen que sea difícil su análisis morfológico. El tlahuica tiene cinco pautas de prefijación. En 12 muestro estas cinco pautas en las que se agrupan los diferentes verbos según los prefijos de persona¹² y TAM que toman; a cada una de estas pautas las llamo grupo y los numero con romanos:

¹¹ J.G. Breen, "Wagaya", en Dixon, Robert M. W. (ed.), *Grammatical categories in Australian languages*, 1976, pp. 590-594.

¹² Retomo solamente la tercera persona singular en tiempo-aspectos del modo indicativo.

(12) Las cinco clases verbales del tlahuica

Grupo	Base verbal y glosa	Presente	Pretérito	Pasado imperfecto
I	<i>tú</i> “matar”	<i>ndutú</i> “lo mata”	<i>tutú</i> “lo mató”	<i>mitutú</i> “lo mataba”
II	<i>mă</i> “decir”	<i>ndimă</i> “le dice”	<i>tumă</i> “le dijo”	<i>mitumă</i> “le decía”
III	<i>héř</i> “estornudar”	<i>nđehéř</i> “estornuda”	<i>lehéř</i> “estornudó”	<i>mitehéř</i> “estornudaba”
IV	<i>nzě</i> “llorar”	<i>munzě</i> “llora”	<i>milnzě</i> “lloró”	<i>minzě</i> “lloraba”
V	<i>hř</i> “entrar”	<i>mulhř</i> “entra”	<i>talmř</i> “entró”	<i>milhř</i> “entraba”

Estas pautas de prefijación resultan relevantes para la determinación del alineamiento morfosintáctico del tlahuica, porque por medio de la selección de estos prefijos en contraste con la selección de sufijos para indicar a los participantes A, S y O se define el patrón que siguen las oraciones del tlahuica.

Con el fin de determinar el alineamiento morfosintáctico del tlahuica mostraré y analizaré algunas construcciones sintácticas. Para empezar, muestro un par de ejemplos de construcciones transitivas:

- (13) a. *ndu-tú* *n-túđř* → Grupo I
 3SG.PRES.TR- matar DET- pollo
 “está matando al pollo”
- b. *m-pětsu* *ndi-tsí* *řit^há* → Grupo II
 DET- puerco 3SG.PRES.TR- comer hierba
 “el puerco come hierba”

Los siguientes son ejemplos de construcciones intransitivas:

- (14) a. *le-nwăłři* *niβié* → Grupo III
 3SG.PRET.INTR- quebrar rama
 “la rama se quebró”
- b. *ndo-tundú* *mil-třöli* → Grupo IV
 DIM- niño 3SG.PRET.INTR- sentar
 “el niño se sentó”
- c. *přuwá* *ta-hní* *pi-t^hó* → Grupo V
 Juan 3SG.PRET.INTR- entrar LOC- casa
 “Juan entró a la casa”

Por otro lado, el tlahuica cuenta con una serie de sufijos que dan cuenta del objeto de los verbos transitivos. A continuación muestro los correspondientes a la primera, segunda y tercera persona del singular:

- (15) a. *ndi- hě -k^{hi}*
 3SG.PRES- ver -1SG.O
 "me ve"
 b. *ndi- hě -k'ⁱ*
 3SG.PRES- ver -2SG.O
 "te ve"
 c. *ndi- hě -∅*
 3SG.PRES- ver -3SG.O
 "lo ve"
 d. *tat- hě -∅*
 1SG.PRES- ver -3SG.O
 "lo veo"
 e. *kit- hě -∅*
 2SG.PRES- ver -3SG.O
 "lo ves"

El hecho de que los participantes A de las construcciones transitivas y los participantes S de las construcciones intransitivas se marquen con prefijos, mientras los participantes O se marquen con sufijos, indica un alineamiento morfosintáctico acusativo-nominativo. Este tipo de marcación de la persona gramatical en el verbo, es decir, participantes A y S con prefijos y participantes O con sufijos, es la predominante en el tlahuica. Por tanto, el alineamiento acusativo-nominativo es el alineamiento principal del tlahuica.

Otro hecho que confirmaría este tipo de alineamiento es el uso de los pronombres independientes.¹³ Los participantes A y S (excepto S_{PA}, es decir, S en la predicación adjetiva) suelen indicarse por igual con pronombres independientes, mientras el participante O se marca a través del anteriormente mencionado sufijo. En los ejemplos de 16 muestro verbos transitivos en donde el componente A está indicado por un pronombre independiente, mientras el componen-

¹³ Cabe señalar que el tlahuica puede considerarse como una lengua pro-drop, ya que los pronombres independientes no son obligatorios y aparecen sólo como formas enfáticas o en respuestas a preguntas sobre identificación.

te O se marca por medio de un sufijo; entre tanto, en los ejemplos de 17 se pueden observar los mismos pronombres utilizados por A, pero esta vez utilizados como participantes S, es decir, en verbos intransitivos:

- (16) a. [kǎkʰi]_A tatu- nǔ [-kʰi]_O
 1SG.PRON 1SG.PRES.TR.GI- despertar -2SG.O
 “yo te despierto”
- b. [kǎŋʰi]_A kitu- nǔ [-kʰi]_O
 2SG.PRON 2SG.PRES.TR.GI- despertar -1SG.O
 “tú me despiertas”
- (17) a. [kǎkʰi]_S tu- nǔ
 1SG.PRON 1SG.PRES.INTR.GIV- despertar
 “yo me despierto”
- b. [kǎŋʰi]_S ki- nǔ
 2SG.PRON 2SG.PRES.INTR.GIV- despertar
 “tú te despiertas”

Como puede notarse, los pronombres *kǎkʰi* “yo” y *kǎŋʰi* “tú” son los mismos para los ejemplos de 16 que muestran un participante A, y para los ejemplos de 30 que muestran participantes S. Mientras tanto, los sufijos *-kʰi* de primera persona y *-kʰi* de segunda en los ejemplos de 17 se usan para dar cuenta del participante O. Es decir A y S se expresan mediante los mismos pronombres independientes, mientras O se marca por medio de morfemas sufijados al verbo. Cabe señalar que, como muestra el contraste entre los ejemplos de 16 y 17, una misma base verbal, en este caso *nú* “despertar” puede estar en función transitiva o intransitiva dependiendo de la pauta de prefijación que tome. En otras palabras, los verbos del tlahuica son equipolentes, lo cual significa, en términos de Haspelmath, que el mismo verbo es usado tanto en el sentido inchoativo como en el causativo.¹⁴

Por otro lado, el tlahuica también presenta un alineamiento del tipo ergativo-absolutivo, pero en casos reducidos. Para mostrar este hecho basta con notar que los mismos sufijos mostrados en 15 también se usan para marcar el sujeto de algunos predicados adjetivos,

¹⁴ M. Haspelmath, “More on the Typology of Inchoative/Causative Verb Alternations”, en B. Comrie y M. Polinsky (eds.), *Causatives and Transitivity*, 1993, p. 92.

en todo caso se trata de sujetos que no son agentes, son sujetos intransitivos:

- (18) a. *ts'á- p'íma -k'í*
 INT- bonita -1SG
 "estoy muy bonita"
 b. *ts'á- ndó- p'íma -k'í*
 INT- DIM- bueno -2SG
 "estás muy bonita"
 c. *p'íma -ø*
 bueno -3SG
 "es bonita"
- (19) a. *nu- nčǝβi -k'í*
 PA- verde -1SG
 "estoy verde"
 b. *nu- nčǝβi -k'í*
 PA- verde -2SG
 "estás verde"
 c. *nu- nčǝβi -ø*
 PA- verde -3SG
 "está verde"

Los ejemplos de 18 y 19 muestran que la marca de sujeto en las predicaciones adjetivas coincide con la marca de objeto de oraciones transitivas (ejemplos de 15). El hecho de que O (ejemplos de 15) y S (ejemplos de 18 y 19) tengan la misma marca nos sugiere un patrón ergativo. La marcación de S con el sufijo de O no se da en todas las predicaciones adjetivas, se reduce a las predicaciones adjetivas formadas a partir de adjetivos plenos. La mayoría de las predicaciones adjetivas del tlahuica se forman a partir de bases verbales, y de hecho constituyen más bien verbos incoativos. Tales construcciones se flexionan siguiendo alguna de las pautas intransitivas (según su clase verbal) y prescinden de la marcación del sujeto por medio del sufijo de objeto, como muestra el siguiente paradigma:

- (20) a. *tu- ts'ajá*
 1SG.PRES.INTR.GIV -enojar
 "está enojado"

- b. *ki- ts'ajá*
2SG.PRES.INTR.GIV- enojar
“estás enojado”
- c. *mu- ts'ajá*
3SG.PRES.INTR.GIV- enojar
“está enojado”

Las predicaciones adjetivas formadas a partir de adjetivos plenos, como las mostradas en 18 y 19, no siguen ninguna de las pautas de prefijación de los cinco grupos verbales del tlahuica, como lo hacen las predicaciones adjetivas formadas a partir de bases verbales, como las que se muestran en 20. Para referir expresiones en pasado y futuro, las predicaciones adjetivas formadas a partir de adjetivos plenos se prefijan con el morfema de imperfectivo *kimi-* en las tres personas para referir un estado pasado, y se prefijan con un morfema fijo *kital*¹⁵ para referir estados a futuro:

- (21) a. *kimi- ts'a- pima -k'i*
IMPERF- INT- bueno -1SG
“estaba bonita (1SG)”
- b. *kimi- ts'a- pima -k'i*
IMPERF- INT- bueno -2SG
“estabas bonita”
- c. *kimi- ts'a- pima -∅*
IMPERF- INT- bueno -3SG
“estaba bonita (3SG)”

- (22) a. *kimi- nu- nčǒβi -ki*
IMPERF- PA- verde -1SG
“estaba verde¹⁶ (1SG)”
- b. *kimi- nu- nčǒβi -k'i*
IMPERF- PA- verde -2SG
“estabas verde”
- c. *kimi- nu- nčǒβi -∅*
IMPERF- PA- verde -3SG
“estaba verde (3SG)”

¹⁵ Dicho prefijo corresponde al de la tercera persona singular, del tiempo futuro, intransitivo, grupo IV.

¹⁶ En la visión cultural tlahuica, la expresión “ponerse o estar verde” hace referencia a la piel amoratada.

- (23) a. *kital- ts'a- pima -k^{hi}*
 FUT- INT- bueno -1SG
 “voy a estar muy bonita”
- b. *kital- ts'a- pima -k'i*
 FUT- INT- bueno -2SG
 “vas a estar muy bonita”
- c. *kital- ts'a- pima -∅*
 FUT- INT- bueno -3SG
 “va a estar a estar muy bonita”
- (24) a. *kital- nu- nɕǒβi -k^{hi}*
 FUT- PA- verde -1SG
 “me voy a poner verde”
- b. *kital- nu- nɕǒβi -k'i*
 FUT- PA- verde -2SG
 “te vas a poner verde”
- c. *kital- nu- nɕǒβi -∅*
 FUT- PA- verde -3SG
 “se va a poner verde (3SG)”

Debido a que las expresiones de 21 a 24 refieren al participante S de la construcción intransitiva por medio de sufijos, al igual que los participantes O de las construcciones transitivas —y no de prefijos como lo hacen la mayoría de las construcciones intransitivas— se puede concluir que en estos casos se presenta un patrón ergativo.¹⁷

Otro patrón que se podría considerar como alineamiento ergativo ocurre cuando en el tlahuica los prefijos relativos a la persona y el TAM no tienen la información de número de la persona gramatical, cabe decir que en la mayoría de los prefijos el número de la persona gramatical está incluido en el prefijo. En los casos en los que el prefijo no incluye información sobre el número, la marcación de número se realiza por medio de sufijos.

Para ejemplificar este fenómeno presento la siguientes expresiones en las que la base verbal *ʔi* “dormir” está prefijada con *mu-* de tercera persona en presente, para distinguir el número, se usan los sufijos de singular *-∅*, dual *-nkwé* y plural *-hná*:

¹⁷ Cabe notar que no se trata de un sujeto escindido, porque de ser así otras construcciones relativas a estados se marcarían con sufijos y —como muestran los ejemplos 24— esto no sucede. Más adelante ahondaré acerca de la posibilidad de que el tlahuica sea una lengua activa-estativa.

- (25) a. *mu- ʔi -ø*
 3.PRES.INTR.GIV- dormir -SG
 “se duerme”
- b. *mu- ʔi -nkwé*
 3.PRES.INTR.GIV- dormir -DL
 “se duermen (DL)”
- c. *mu- ʔi -hná*
 3.PRES.INTR.GIV- dormir -PL
 “se duermen (PL)”

La especificación del número de la persona por medio de sufijos en los casos de los verbos intransitivos (grupos III, IV y V), es decir, la marca del participante S en estos casos se realiza por medio de las mismas marcas, los sufijos, utilizadas para el participante O. Esto sugiere un alineamiento ergativo. Expongo tal circunstancia por medio del siguiente contraste:

- (26) a. *pʃuwá ndu- tu -hná ne- petsú*
 Juan 3.PRES.TR.GI- matar -3PL.OP PL- cerdo
 “Juan está matando cerdos”
- b. *mu- pali*
 3.PRES.INTR.GV- salir
 “está saliendo”
- c. *mu- pali -hná*
 3.PRES.INTR.GV- salir -3PL.SUJ
 “(ellos) están saliendo”

En 26a el participante O marca al verbo con el sufijo de plural *-hná* que está en concordancia con el objeto *nepetsú* “puercos”. El mismo sufijo es utilizado para indicar el participante S en el ejemplo 26c. Debido a que el prefijo *mu-* indica tanto un participante S singular 26b como uno plural 26c, la diferenciación en cuanto al número debe hacerse por medio del sufijo de plural *-hná*

Sin embargo, también los participantes A pueden presentar marcación de número por medio de sufijos. Tal es el caso del prefijo *kilu-* de primera persona futuro que pertenece a una clase verbal transitiva, el cual se usa en el singular, el dual y el plural, dándose esta distinción por medio de los sufijos de número. Veamos el verbo *tú* “matar” como ejemplo:

- (27) a. *kilu- tú -∅*
 1.FUT.TR.GI- matar -SG
 “lo voy a matar”
- b. *kilu- tu -nkwé*
 1.FUT.TR.GI- matar -DL
 “lo vamos a matar (DL)”
- c. *kilu- tú -hná*
 1.FUT.TR.GI- matar -PL
 “lo vamos a matar (PL)”

El prefijo *kilu-* contiene información sobre la persona gramatical (primera persona) del participante A, pero la información sobre el número de A se da por medio del sufijo, que en otros casos es la marca del participante O. Cuando el participante O es un singular no se marca en el verbo, pero cuando es dual o plural debe marcarse por medio de los mismos sufijos: *-nkwe* para el dual y para el plural, esto es si el O es de tercera persona. Los participantes O de primera persona se marcan con los sufijos *-k^{hi}* en singular y *-k^{hw}* en dual y *-k^{ho}* en plural y las segundas personas se marcan con los sufijos *-kⁱ* de singular, *-k^{wé}* de dual y *k^o* de plural:

- (28) a. *kilu- tu -k^{wé}*
 1.FUT.TR.GI- matar -2DL.O
 “los voy a matar (a ustedes dos)”
- b. *kilu- tu -k^o*
 1.FUT.TR.GI- matar -2PL.O
 “los vamos a matar (a ustedes varios)”
- c. *kilu- tú -nkwé*
 1.FUT.TR.GI- matar -3DL.o
 “los vamos a matar (a ellos dos)”
- d. *kilu- tú -hná*
 1.FUT.TR.GI- matar -3PL.o
 “los vamos a matar (a ellos varios)”

Nótese que deja de realizarse la marcación de número del participante A debido a que se prefiere marcar al participante O. Más que un rasgo del alineamiento morfosintáctico, la marcación del número de A y S por medio de sufijos debe tomarse como un recurso morfológico generalizado en la lengua para indicar el número cuan-

do la morfología de la lengua así lo requiere. La persona gramatical (primera, segunda y tercera) de los participantes A y S en todo caso se marcan por medio de prefijos, mientras la persona gramatical de O se marca por medio de sufijos, lo cual nos da un alineamiento nominativo-acusativo.

Ahora consideraré la posibilidad de que el tlahuica sea una lengua activa-estativa o de sujeto escindido. En cuanto sus rasgos semánticos, cada agrupación verbal es relativamente heterogénea; es decir, no hay ningún rasgo semántico, como la actividad o inactividad del verbo, el control sobre la acción por parte de S y A, el grado de afectación de O (entre otros mostrados por Mithun) que caracterice totalmente a cada uno de estos grupos verbales.

La agrupación en clases verbales del tlahuica obedece básicamente a motivaciones morfológicas. Veamos algunos ejemplos de bases verbales que se flexionan retomando los prefijos de cada pauta:

(29) Muestra de bases verbales por grupo

Transitivos		Intransitivos		
Grupo I	II	III	IV	V
<i>p^hiéru</i> "ensuciar"	<i>kãβi</i> "acostarlo"	<i>p^hiéru</i> "ensuciarse"	<i>tʃõli</i> "sentarse"	<i>tú</i> "morir"
<i>ndãti</i> "subirlo"	<i>ʔãti</i> "oir"	<i>kãhti</i> "inclinarse"	<i>βãli</i> "acostarse"	<i>má</i> "ir"
<i>lãβi</i> "bajarlo"	<i>hé</i> "ver"	<i>lunzá</i> "rajar leña"	<i>ʔãli</i> "oír"	<i>ʔi</i> "venir"
<i>níki</i> "moverlo"	<i>tsá</i> "morder"	<i>jondá</i> "hervir (el agua)"	<i>hè</i> "toser"	<i>hmòʔò</i> "llegar"
<i>tú</i> "matar"	<i>pãndi</i> "encontrar"	<i>hõtsⁱ</i> "completarse"	<i>tsá</i> "morder"	<i>hĩ</i> "entrar"
<i>tʃãli</i> "batir"	<i>tsiti</i> "alcanzar"	<i>héʃ</i> "estornudar"	<i>nũti</i> "llenarse"	<i>ndõki</i> "regresar"
<i>lũβi</i> "rajar"	<i>pópʃi</i> "pagar"	<i>ts^oõja</i> "vomitar"	<i>tĩndi</i> "ablandarse"	<i>jó</i> "secarse"
<i>ʔãki</i> "medir"	<i>mã</i> "decir"	<i>ʔíptsⁱ</i> "hipar"	<i>nzé</i> "llorar"	<i>wé</i> "escribir"
<i>jáp^hi</i> "quitar"	<i>tẽβi</i> "tener"	<i>ʃíngi</i> "despellejarse"	<i>ʔĩ</i> "dormir"	<i>ndãti</i> "subir"
<i>pupjá</i> "engañarlo"	<i>mbõjá</i> "saber"	<i>pãki</i> "sudar"	<i>melwá</i> "parir"	<i>lãβi</i> "bajar"
<i>hjuili</i> "mentir"	<i>nã</i> "querer"	<i>ʔĩli</i> "pensar"	<i>pĩtsⁱ</i> "volar"	<i>pãli</i> "salir"

Obsérvese primeramente que las bases verbales de los grupos I y II son transitivas, mientras los grupos III, IV y V son intransitivos. Por otro lado, los grupos transitivos contienen verbos con un alto

grado de afectación del participante O, como *p^hjéru* “ensuciar”, *tú* “matar” del grupo I y *tsá* “morder” del grupo II; a la vez que ambos grupos presentan bases verbales con un grado de afectación nulo como *ʔáki* “medir” y *jáp^hi* “quitar” del grupo I y *mbǎjá* “saber” y *nǎ* “querer” del grupo II. Por otro lado, cada grupo presenta bases verbales que representan acciones que implican [+control] por parte del sujeto o del agente. Solamente los grupos III, IV y V presentan ejemplos de verbos que relatan acciones con [-control], como *héʃ* “estornudar” y *ts’ója* “vomitar” del grupo III, *hě* “toser” del grupo IV y *tú* “morir” del grupo V. Es decir, el tlahuica no es una lengua de alineamiento activo-estativo en los términos descritos por Mithun ni una lengua escindida en los términos de Dixon.

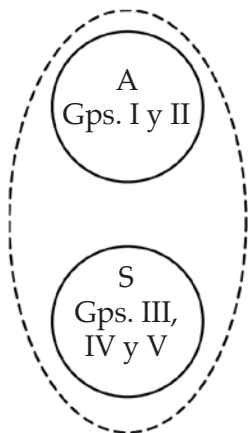
Por otro lado, cabe considerar el patrón tripartita como una forma de alineamiento morfosintáctico que bien puede describir las relaciones gramaticales del tlahuica. Esto se debe a que cada forma pronominal (prefijos y sufijos verbales) correspondiente a cada uno de los participantes A, S y O tienen formas distintas. Ejemplificaré con la primera persona en presente, señalo las marcas con negritas:

- | | | | | |
|---------|------------------------------|--------------|--------|---------------|
| (30) a. | <i>tatup’íltʃi</i> | “lo aplasto” | (GI) | } marcas de A |
| b. | <i>tatkĩntʃ^hi</i> | “lo muelo” | (GII) | |
| c. | <i>tutehéʃ</i> | “estornudo” | (GIII) | } marcas de S |
| d. | <i>tundí</i> | “camino” | (GIV) | |
| e. | <i>lumbá</i> | “voy” | (GV) | |
| f. | <i>ndinǎk^hi</i> | “me quiere” | → | marca de O |

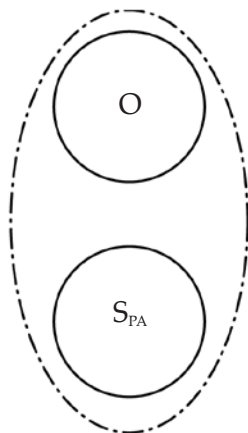
Es decir, los participantes A en construcciones transitivas, son marcados con los prefijos de los grupos I y II, los participantes S de las construcciones intransitivas se marcan con los prefijos de los grupos III, IV y V, y los participantes O se marcan con sufijos específicos para cada persona.

Tomando en cuenta lo expuesto anteriormente, presento a continuación el siguiente diagrama, el cual incluye las características mencionadas en cuanto al alineamiento morfosintáctico del tlahuica:

(31) PREFIJOS Y
PRONOMBRES



SUFIJOS



Es decir, el tlahuica puede considerarse principalmente como sistema nominativo-acusativo debido a que los participantes A y S (englobados con una elipse de guiones) pueden diferenciarse de O, porque los primeros son indicados mediante pronombres independientes y prefijos, y los segundos se marcan mediante sufijos. Además, el tlahuica puede considerarse como un sistema tripartita (círculos con línea continua), ya que los participante A, S y O se marcan de maneras distintas. Es importante mencionar que el tlahuica presenta algunos casos de predicación adjetiva (aquellas formadas a partir de adjetivos plenos) que siguen un patrón ergativo (elipse con línea punteada con guiones y puntos), debido a que el participante S de la predicación adjetiva (S_{PA}) y O de las oraciones transitivas se marcan con sufijos.

Conclusión

El tlahuica tiene un sistema de prefijación muy complejo, que hace difícil determinar su alineamiento morfosintáctico. El rasgo que mejor puede servir para determinar el alineamiento del tlahuica es el uso de prefijos en contraste con el uso de sufijos. De esta suerte, la manera en que el tlahuica organiza y correlaciona sus marcas pronominales en los verbos puede interpretarse, en primer lugar, como

un patrón acusativo-nominativo, ya que marca con prefijos los participantes A y S y con sufijos al participante O. El uso de pronombres independientes para referir a los participantes A y S, en contraposición con el uso de sufijos para referir a los participantes O, constituye asimismo una prueba más que apunta hacia el hecho de que el tlahuica sigue básicamente el patrón nominativo-acusativo. El tlahuica también cuenta con casos aislados del patrón ergativo (la predicación adjetiva hecha con adjetivos plenos), donde los participantes S se marcan por medio de sufijos (los mismos que en construcciones transitivas sirven para marcar al participante O) y A se marca por medio de prefijos. Finalmente, debe considerarse el hecho de que el tlahuica presenta una organización de tipo tripartita, ya que sus marcas pronominales son distintas para cada participante.

Bibliografía

- Álvarez Fabela, Reyes Luciano, *Tlahuicas*, México, CDI, 2006.
- Breen, J. G., "Wagaya", en Robert M. W. Dixon, (ed.), *Grammatical categories in Australian languages*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, 1976, pp. 590-594.
- Campbell, Lyle, Terrence Kaufman y Thomas Smith-Stark, "Meso-America as a Linguistic Area", en *Language*, vol. 62, núm. 3, 1986, pp. 530-570.
- Dixon, R.M.W., "Intra-clausal or Morphological Ergativity", en *Ergativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- _____, *Where Have all the Adjectives Gone? And others Essays in Semantics and Syntax*, Berlin, Mouton, 1982.
- Garza Cuarón, Beatriz y Yolanda Lastra, "Endangered Languages in Mexico", en Robert H. Robins y Eugenius M. Uhlebeck, *Endangered Languages*, Oxford, Berg, 1991, pp. 93-134.
- Haspelmath, M., "More on the Typology of Inchoative/Causative Verb Alternations", en B. Comrie y M. Polinsky (eds.), *Causatives and Transitivity*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 1993, pp. 87-120.
- Jakobson, Roman, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975, pp. 235-302.
- Klimov, G.A., "On the Character of Languages of Active Typology", en *Linguistics*, núm. 131, 1974, pp. 11-25.
- Mithun, Marianne, "Active/agentive Case Marking and its Motivations", en *Language*, núm. 67, 1991, pp. 510-546.
- Muntzel, Martha, *The Structure of Ocuilteco*, Dissertation for the Degree of Doctor, State University of New York at Albany, UMI, Michigan, 1986.

- Payne, Thomas E., *Describing Morphosyntax. A Guide for Field Linguists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Sapir, Edward, *Language: An Introduction to the Study of Speech*, Nueva York, Brace and Company, 1921.
- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE, 1993.
- Suárez Savini, Jorge Alberto, *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, México, CIESAS, 1995.

La reconciliación como motivo en el *Natsi'itni* o Madresitas

DAVID PÉREZ GONZÁLEZ*

En materia de atención antropológica, el área cultural del Totonacapan bien podría considerarse afortunada. Ya desde el siglo XVI podemos testimoniar el interés que los misioneros españoles (agustinos y franciscanos en su mayoría) dispusieron sobre una extensa región que albergaba a varios grupos étnicos, los cuales desarrollaban intensas relaciones sociales entre ellos.¹ Este interés particular sobre un espacio, con límites todavía sin definir, se consolidó hasta finales del siglo XIX, cuando se establecieron las primeras visitas de trabajo intensivo de campo en la Sierra Norte de Puebla y sus alrededores. A partir del segundo tercio del siglo pasado, la investigación antropológica de carácter sistemático en la zona se hace patente, resultando en diversos trabajos de carácter etnohistórico, lingüístico y antropológico. Como consecuencia de la publicación del primer producto de notable amplitud,² y de la inauguración de actividades de centros extranjeros como el Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa, antecedente del Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos de

* Subdirección de Etnografía, MNA-INAH.

¹ Elio Masferrer, *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, 2006, p. 78.

² Isabel Kelly y Ángel Palerm, *The Tajin Totonac*, 1952.

la Embajada de Francia (CEMCA), así como de la revaloración del indigenismo en México mediante aparatos institucionales internos, se lograron numerosas e importantes investigaciones que dan cuenta de su relevancia a partir de su vigencia actual como piedras angulares en los estudios étnicos en la zona.³ Como particular característica, estos trabajos se aproximaban al objeto de estudio no a partir de una región limitada, sino desde la singularidad de los grupos étnicos que la habitan: otomíes, totonacos, nahuas y tepehuas, quienes desde sus puntos de vista construían un territorio y paisaje cultural que poco empataba con las fronteras políticas.

Durante los siguientes años ingresaron a la zona diversos equipos de investigación, que se han concentrado en localidades específicas y con posiciones teóricas diversas (sobre todo en el área de Cuetzalan y Pahuatlán), ya fuera impulsados por la reivindicación y rescate de la tradición oral indígena, o por los esquemas culturales a partir de los símbolos y cosmovisión de los pueblos que habitan la región, como consecuencia de la búsqueda de problemas de investigación insertados en la dinámica indígena actual.⁴

Como parte de este impulso de virar de nuevo hacia el talante etnológico apoyado en un trabajo etnográfico sólido que generara discusiones conceptuales, es que este trabajo intenta aproximarse a una fracción del sistema ritual totonaco de la Sierra Norte de Puebla, un área que, a pesar de ser vecina del Totonacapan, no ha recibido la misma atención etnológica. Integrante del proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México hacia el Nuevo Milenio”, durante mis primeras visitas a campo en la comunidad de Ceiba Chica, ubicada al noreste de la cabecera municipal a la cual pertenece Pantepec, tuve la suerte de ser invitado a presenciar y participar de un ritual dedicado a los infantes, regularmente de brazos, es decir no mayores de 5 años, el *Natsi’itni* o Madresitas.⁵

³ Marie Noëlle Chamoux, *Nahuas de Huauchinango: transformaciones en una comunidad campesina*, 1987; Jacques Galinier, *Los pueblos de la Sierra. Etnografía de la comunidad otomí*, 1987; Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, 1990; Roberto Williams García, *Los tepehuas*, 1963.

⁴ Elio Masferrer, *op. cit.*, pp. 82-103.

⁵ Aun cuando es un ritual relativamente corto (un día y una noche, no más de 20 hrs.) comparado con otros donde la extensión es su principal característica (promesa de curanderos, ritos agrarios, Tawilate, etcétera), el *Natsi’itni* es poderoso en cada fase que desarrolla, obligando al espectador a atender diversas acciones que se llevan a cabo al mismo tiempo en diferente espacio. En mi carácter de “observador participante” tuve la oportunidad de testimoniar las fases más relevantes del ritual, aunque hubieron espacios o periodos donde

Este artículo plantea una aproximación a la figura de las *Natsi'itni* dentro del panteón totonaco, una deidad primaria en el mismo. Conforme a su carácter femenino, forma una parte constitutiva de cualquier individuo totonaco, acompañándolo en su nacimiento y desarrollo hasta su reproducción, aunque también posee un lado oscuro que opera sistemáticamente en relación con la ofrenda humana: la atención y revisión cotidiana de la ofrenda será respondida recíprocamente, tanto como el desdén y olvido. Pero también representa un pivote durante el ritual, alrededor del cual se desahogan los conflictos familiares y se sostiene la esperanza por una revaloración de las relaciones al interior de la familia.

Las *Natsi'itni*

Si partimos de la jerarquía divina expuesta por Ichon en su célebre estudio sobre *La religión de los totonacos de la Sierra*, las *Natsi'itni* se encuentran en la posición más alta de la misma, solamente equiparadas con los Grandes Padres, el Sol (dios del Maíz), San Juan Aktsini y la temible Sirena, quienes portan membresía de una categoría especial: los dioses.⁶ Debajo de ellos se encuentran las divinidades secundarias y los dueños con quienes entablan relaciones o tienen lazos a partir de sus espacios de acción o los rumbos a los cuales están asignados.

Natsi'itni, en una acotación general, se refiere a las Madresitas, quienes junto con los Padres conforman el grupo de los grandes dioses en la concepción totonaca: el Sol es el hijo de la Virgen-Madre, *Natsi'itni*. Dos mitos, el del nacimiento del Sol, y el del nacimiento del Dios Maíz nos ilustran el gran papel desempeñado por la Madre del Dios Creador. En el caso del primer mito recopilado por Ichon,⁷ el héroe —un infante que renacerá como el astro rey desde el oriente después de sumergirse en las profundidades del poniente

me fue negado el acceso, sobre todo ahí donde participaban sólo mujeres, como la cocina. Las notas de campo fueron, a su vez, alimentadas con fotografías, pequeños videos y posteriores entrevistas con los participantes del ritual para reforzar el entendimiento del rol de las Madresitas en el mismo.

⁶ El esquema interpretativo del autor no pretende ser una traducción exacta de la representación cosmogónica de los totonacos. Meramente una propuesta gráfica, el esquema es útil en tanto expone tres niveles y órdenes de poder distintos, así como las relaciones y dependencias de cada uno de ellos; Alain Ichon, *op. cit.*, p. 104.

⁷ *Ibidem*, p. 65.

donde habitan los Muertos— dispone el orden en que deberán de instalarse los Grandes Dioses; reserva el rumbo del oriente para su abuela *Natsi'itni*. Para los totonacos el rumbo del este se asocia con los beneficios vinculados al sol, nacimiento, creación, reproducción, luz.⁸ En el segundo caso, el joven Dueño del Maíz convierte a su madre en la abuela de todas las criaturas, y deben encaminarse hacia ella “todas” las ofrendas de los costumbres.⁹

Entre los totonacos (como entre los demás grupos étnicos que comparten la tradición religiosa mesoamericana) la figura de la abuela es particularmente importante, a menudo considerada en el panteón como “madre de los dioses, corazón de la tierra y abuela de los hombres”,¹⁰ asociada profundamente con la tierra y los procesos genésicos, formativos y reproductores del hombre. Identificada en la tradición nahua como Yoalticatl o Toci, está presente durante los rituales de nacimiento humanos y tiene bajo su protección a parteras y abuelas de temazcales.

Krickeberg señala la importancia de esta diosa, en tanto que responsable de la concepción, ya que:

[...] *Natsi'itni* podría ser confrontada con Omecíhuatl, el elemento femenino del gran dios creador náhuatl Ometéotl, señor de la Dualidad. Es él quien enviaba “la influencia y el calor” que engendraban los niños en el vientre de su madre [...] parece *Natsi'itni* descender directamente de la Tlazoltéotl totonaca, de quien ha conservado la dulzura y la benevolencia, rasgos tan alejados de la habitual crueldad inhumana de los dioses náhuatl.¹¹

Palerm escribe que esta deidad “no reclamaba sacrificios humanos, sino unos pájaros, unos conejos, unas flores: los cultos al Sol y a la diosa femenina tenían el eje común de las ideas de fertilidad, de abundancia, de salud y de bienestar”.¹²

⁸ *Ibidem*, pp. 49-73.

⁹ “Tú serás la abuela de todas las criaturas. Cuando las gentes quieran hacer ceremonia, te llamarán. Irán a buscar a la curandera para rogarte. Ellos te ofrecerán los chichipales, las gallinas, todo [...] Ahora vas a hacer un incensario. También te voy a enseñar cómo se toca la música y cómo se canta”; *ibidem*, pp. 73-81.

¹⁰ Leopoldo Trejo, “La esposa perro mesoamericana. Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla”, 2000, p. 64.

¹¹ Walter Krickeberg, *Los totonaca: contribución a la etnografía histórica de la América Central*, 1933, citado en Alain Ichon, *op. cit.*, p. 122.

¹² Ángel Palerm, *Etnografía antigua totonaca en México*, 1952, citado en Alain Ichon, *ibidem*.

Al ser una deidad involucrada en la fertilidad y reproducción humana, no podemos pasar por alto la condición femenina de las Madresitas. Trejo ha puntualizado en el papel civilizador-creador de la mujer en contraposición del carácter cultural-proveedor del hombre:

[...] pensar al hombre como un ser cultural, que permite el nacimiento de la mujer; y a ésta como un agente civilizatorio que asegura la reproducción de una especie que es, antes que todo, civilizada. El hombre se queda a la mitad del camino entre el salvajismo y la civilización (entendiendo salvajismo como un estado cultural), tránsito que sólo la mujer es capaz de llevar a cabo.¹³

Atendiendo a la figura de las Madresitas en el mito, podemos observar que la consolidación de actos civilizatorios está reservado para ellas: la alimentación, el mantenimiento del espacio doméstico, así como la reproducción humana.

Por tanto, es atinado considerar a las *Natsi'itni* como las que posibilitan el tránsito de un umbral pre-civilizatorio a uno donde el hombre tenga las herramientas necesarias para proveer a partir de la cultura, analogando un desarrollo fisiológico y corporal a uno civilizatorio; asimismo, el personaje de *Natsi'itni* es el más humano, el más conmovedor de los dioses totonacas. Madre del oriente, se le representa cubriendo a los niños con su rebozo, acunándolos, haciéndolos jugar hasta que encarnan. También recoge a los niños muertos que podrían reencarnar:

[...] se trata no de una deidad única, sino de un número indeterminado de deidades femeninas a quienes se llama "las madres", "las mamas", o más familiarmente "las nanitas", "las abuelitas", "las reinitas". Pero esta cohorte es concebida también como una persona única que las resume: la Virgen de Guadalupe, síntesis de todas las vírgenes y santos católicos.¹⁴

El rol de las Madres *Natsi'itni* está íntegramente ligado a las concepciones relativas al nacimiento. Hay que distinguir el papel de las madres, que es el de criar al niño, sus manos, sus pies, sus ojos,

¹³ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴ Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 107 y 120-123.

fortalecerlo y hacer que crezca. Sin embargo, la tarea esencial de *Natsi'itni* es crear el embrión del niño; la Luna y Venus intervienen, en tanto, antes del nacimiento, para injertar en el feto el destino del nuevo ser. De ahí el lugar primordial que ocupa esta deidad, entre las parteras particularmente, sus representantes directas sobre la Tierra y llamadas “abuelas”.¹⁵

Para los totonacas de la Huasteca Baja la unión sexual del hombre y la mujer no es sino un juego: no basta para engendrar al niño. Para esto es necesaria la intervención directa de *Natsi'itni*, la Madre de todas las criaturas. Este rol explica los ritos que acompañan al nacimiento. En caso de esterilidad, se implora a *Natsi'itni* (o a la Luna) por la voz de la partera; ésta hace una ofrenda nocturna, casi siempre, y frota a la mujer estéril con ciertas hierbas.¹⁶

El costumbre

El 2 de junio de 2007 tuve la oportunidad de observar entre los totonacos de la comunidad de Ceiba Chica, Pantepec, en el estado de Puebla, el llamado *Natsi'itni*, o “Madresitas”, costumbre dedicada a los infantes. La localidad de Ceiba Chica está situada a 12 km de la cabecera municipal de Pantepec, aunque también es accesible desde la localidad de Mecapalapa, desde donde se desarrolla una intensa interacción comercial con la cabecera. Establecida a 210 msnm, cuenta con 493 habitantes según el II Censo de Población y Vivienda 2005 del INEGI.¹⁷ Pantepec forma parte, junto con Mecapalapa, Jalpan, San Pedro Petlacotla y Pápalo, de lo que Ichon denomina “grupo del norte de la Sierra, llamado de Mecapalapa” en su subdivisión de la zona totonaca serrana a partir de tres grupos lingüísticos.¹⁸ A pesar de la inaccesible geografía que es paisaje común en esta zona, Pantepec (vocablo náhuatl; “encima del cerro”) fue sometida por la Corona española, congregados en un principio como estancia de Chicontepec. Posteriormente, durante el siglo XVIII figurará como jurisdicción eclesiástica de Huauchinango, hasta que a finales del siglo XIX se erige como municipio libre. Según el II Censo de Población

¹⁵ *Ibidem*, p. 110.

¹⁶ *Ibidem*, p. 171.

¹⁷ INEGI, en línea [<http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/consulta.asp?p=10215&c=16851&cs=est#>]

¹⁸ Alain Ichon, *op. cit.*, p. 10.

ción y Vivienda de 2005, en el municipio habitan 6 730 personas que hablan alguna lengua indígena. La actividad productiva más importante es la agricultura, aunque la migración estatal, nacional e internacional ha traído efectos negativos en el uso de las tierras en esta región. De acuerdo con el Censo mencionado, la relación entre habitantes hombre-mujer en la localidad comienza a nivelarse a partir de los 15 años, siendo dominante la presencia femenina a partir de los 20 años. Esto sugiere un patrón de desplazamiento, en el que los hombres terminan sus estudios de secundaria, buscan una pareja con la cual consolidar una familia y eligen la migración sobre el trabajo agrícola y rural.

De esta manera, uno de los principales conflictos familiares en la región es el abandono de la familia por parte del hombre sancionado por los padres de la mujer, quienes regularmente adoptan la responsabilidad de sostener a la familia del migrante. La motivación del costumbre que observé en particular, radica en la tensión generada por el “abandono” del padre de familia hacia su esposa e hijo y el reclamo consecuente de la abuela, quien los culpaba de la falta de atención a su nieto.

Para este artículo, entiendo como costumbre:

[...] todo proceso ritual ajeno, tanto en dirección, espacio y lógica, a cualquier celebración dependiente de alguna iglesia institucionalizada o instancia civil. De ahí que, para poder hablar de un *costumbre*, sea necesaria la presencia de un especialista ritual, o curandero, quien es el encargado de disponer los espacios, determinar los tiempos y dirigir los actos rituales.¹⁹

Se cree que si los niños son enfermizos o lloran mucho debe realizarse esta ofrenda para eliminar los “malos aires” de la casa que habitan y retornarlos a un estado de normalidad física y emocional, dándole de comer a las “Grandes Madres”, responsables tanto de la

¹⁹ Por otro lado, a pesar de que el *costumbre* puede implicar visitas a la iglesia católica u ortodoxa, el centro del proceso ritual no es ésta, sino que, ya sea que se trate de uno con fines terapéuticos, con fines agrícola-meteorológicos u otro, tendrá como eje espacial una casa particular o comunal, que llamaremos indistintamente “casa de costumbre”. Finalmente, distinguimos dos grandes tipos de *costumbre* según su finalidad e importancia social, siendo el primero el pequeño, claramente doméstico; o bien grande, del pueblo, de interés general; Leopoldo Trejo *et al.*, “Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur”, en Johannes Neurat y María de Lourdes Baez Cubero (eds.), *Procesos rituales*, en prensa.

fertilidad como del bienestar de los niños. A continuación haré una descripción del ritual tratando de especular los objetivos principales, así como interpretar la función de cada una de las partes en que se divide el mismo. Como ya se ha comentado previamente, las Madresitas, ligadas a todo individuo totonaco entre su nacimiento y la adolescencia, cuidan de su formación física, pero sobre todo espiritual, perpetuando un ciclo continuo de reproducción al que están paralelamente ligadas. Pero su intermediación, que pareciera un vínculo innato y particular a cada individuo, se da en tres niveles: el primero, personal, íntimo y exclusivo a cada integrante de la comunidad, que cuidará su crecimiento desde antes de su concepción hasta su plena constitución; el segundo, en un grado familiar, donde la atención se centra en identificar riñas y envidias, de ser así, la desaprobación de las Madresitas será evidenciada en el eslabón más débil pero más valioso de la familia, el pequeño. Por último, a un nivel comunitario las Madresitas simbolizan no sólo a aquellas madres mitológicas, sino a un nivel más contemporáneo e influyente, la Virgen de Guadalupe, destino directo o indirecto de todas las ofrendas, pilar de la reproducción social de los totonacos.

Ahora bien, a pesar de que los tres niveles están en un tablero que permite la constante permutación, los participantes del ritual de *Natsi'itni* se ciñen a los dos primeros niveles, los más íntimos (aun cuando la comunidad entera tenga conocimiento del desarrollo del ritual). Ellos son, en el caso observado, el bebé afectado (paciente), los padres del bebé, los abuelos maternos y paternos, los tíos, la curandera y los músicos, los compadres (elementos clave del ritual al fungir como "relevos", concepto que se explicará más adelante) y los invitados. La preparación del ritual debe ser con bastante anticipación, orillando a los organizadores a no escatimar en provisiones, el *Natsi'itni* es un ritual que generalmente se desarrolla de día y no dura más que 4 o 5 horas, pero en ciertos casos, como el que aquí se presenta, suele acompañarse de otras ofrendas para incrementar la eficacia de las mismas, llegando a elevar su duración hasta por 8 o 9 horas. La longitud temporal del *Natsi'itni* depende de las fases que el curandero en cuestión esté dispuesto a integrar en la dirección del ritual según la lectura que haya dado al mal que intenta eliminar del paciente; la flexibilidad del costumbre, sin embargo, está regulada mediante formalidades que acotan tanto los elementos

que conforman la ofrenda, como las personas permitidas a presenciar el ritual.²⁰

Fases rituales: ofrendas fastas y nefastas

El costumbre de Madresitas supone al menos media docena de episodios o secuencias posteriores al *diagnóstico*, capítulo previo que es requisito para el inicio del costumbre. Después de semanas sin obtener resultados positivos de los cuidados y precauciones que se le han otorgado al paciente en cuestión, en este caso el bebé, acuden con una curandera de un pueblo vecino la cual dictamina realizar un costumbre de ofrenda a las *Natsi'itni*, después de un cuidadoso análisis del paciente así como de la situación familiar en general, en voz de la abuela del pequeño (como atenderemos más adelante, la información que se otorga en esta etapa es imprescindible para la elaboración del costumbre). Habiéndose establecido una fecha, horario y lugar para llevar a cabo el costumbre (en este caso, la casa de los abuelos paternos del bebé), se fijan las cantidades de material necesario por la curandera y se procede a invitar al núcleo familiar y vecinal más cercano, así como a escoger a quienes fungirán como *relevos*. Los relevos son personajes imprescindibles en el ritual totomaco en general, pues integran una dimensión intangible pero necesaria para el éxito de la ofrenda: los familiares que han fallecido. Es a ellos a quienes se encaminan una porción de las ofrendas, ya que comparten la responsabilidad originaria del malestar del bebé, haciendo notar las irregularidades al interior del núcleo familiar. Más adelante se profundizará en la etapa donde aparecen.

Establecida la hora y fecha en que se llevará a cabo el costumbre, el círculo familiar más cercano y personas allegadas al mismo ofrecerán su fuerza de trabajo para completar la siguiente fase: los *preparativos*. El refino y la música comienzan a inundar los cuerpos temprano, no sólo de aquellos presentes sino de los difuntos próximos a visitar la habitación, que comienza a insuflarse de los aromas de las ofrendas. Mientras son elaboradas distintas ofrendas florales con bugambilias y cempasúchil, los tejedores de flor, siempre hombres, preparan 50 tiras de hilo con flores de bugambilia insertadas (cuatro por tira). La mitad serán utilizadas en una parte del ritual y

²⁰ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, p. 27-30.

el resto en otra, como decoración de la mesa donde se dispone la ofrenda. Adicionalmente se elaboran dos ramas con 25 pétalos pequeños de cempasúchitl, que igualmente adornarán la mesa.

Asimismo, los dioses deben ser adornados y enflorados, la ofrenda floral parece casi tan importante como la ofrenda alimenticia: al enflorar el altar, la mesa de las ofrendas, los ídolos, los instrumentos del culto y los participantes mismos, es a los dioses a quienes se enflora. Como todas las ofrendas, las flores no se disponen de manera aleatoria: hay que presentarlas como coronas o collares llamados rosarios, formados con cuatro flores enfiladas por su tallo (insertadas); o bien en pequeños ramos de cuatro flores (amarradas). Ramos y coronas son agrupadas por paquetes de 12 y 13; luego de 25, para llegar a un total de 300 (12 veces 25).²¹

A la par del reglamento que delimita el establecimiento de un ritual y su ofrenda específica, una división sexual —inmiscuida en la mayoría de los trabajos cotidianos realizados en las comunidades totonacas— queda también impresa en el desarrollo del costumbre. Dos espacios de acción son definidos y deben ser respetados como requisito de un manual para la consecución positiva del costumbre: mientras las mujeres se ocupan en la cocina de preparar el mole y los tamales, así como de desplumar los pollos que serán utilizados en la ofrenda, los hombres, “tejedores de flor”,²² harán lo propio con las ofrendas florales.

Ambos espacios de acción nos proveen de ejemplos claros que ejemplifican la posición de hombre y mujer dentro de la cosmovisión totonaca y hacen congruente una división laboral. En ámbitos que no deben ser transgredidos (el hombre tiene prohibido ingresar a la cocina mientras se preparan los alimentos), el polo masculino lleva a cabo una transformación cultural, primero obteniendo la materia prima, los diversos tipos de flores, y después elaborando los rosarios. En cambio, la mujer opera en el ámbito civilizatorio, ocupada en la

²¹ En la ceremonia que describimos aquí, observamos la presencia de la conjunción del 12 y del 13 en la mayoría de las ofrendas florales, logrando el número de plenitud para los totonacas: el 25, la unión de lo femenino y lo masculino. También encontraremos otro número primordial en la configuración de la mesa de ofrendas, así como en algunos atados florales, el 4. Este número tiene un carácter general dentro de la cosmovisión totonaca, correspondiendo a las cifras simbólicas del cosmos; es decir, el número de puntos cardinales y en algunos casos dando cierta importancia al 5, siendo los puntos cardinales sumados con el centro. Pero, según Ichon, los totonacas conceden una importancia relativamente menos al centro y en consecuencia utilizan más la cifra 4; Alain Ichon, *op. cit.*, p. 23.

²² *Ibidem*, p. 18

cocción de los alimentos y la elaboración de los tamales que serán consumidos y ofrendados en el ritual. Al igual que las Madresitas que serán homenajeadas, las mujeres participantes aseguran la reproducción material del grupo familiar a través de la preparación de los alimentos.²³

Este momento, que abre una nueva fase ritual que podríamos denominar *división social del ritual*, supone la participación de toda persona cercana al bebé enfermo, cubriendo el parámetro familiar antes mencionado. Aunque se ha relatado de forma general lo que sucede horas antes de que el costumbre dé inicio, el proceso ritual se activa propiamente desde el momento en que se ofrece el diagnóstico y se pone en marcha todo un esquema simbólico que intentará recobrar el equilibrio, tanto del paciente como de su familia.

Así, llegado el día la gente se da cita y, según su especialidad, se reparten las múltiples tareas. La comida se prepara en abundancia, en este caso tamales de frijol con calabaza y mole con pollo, el cual también forma parte de los elementos en la ofrenda. La curandera que oficiará el ritual pide de antemano que se elaboren (exclusivamente por las *molenderas*²⁴) cuatro platos de barro burdo especiales para la ocasión, donde quemará el copal, así como portavelas que serán usados en las mesas de ofrenda.²⁵

El siguiente episodio, *la ofrenda a los dioses*, pone en marcha todos los dispositivos rituales preparados por la familia. La ofrenda está ligada a la plegaria. Ésta despierta a los dioses, los hace receptivos a aquélla; las oblações son donaciones que demandan otras: salud a los hombres, prosperidad de los cultivos, en este caso bienestar y salud para un niño enfermo. Pero la ofrenda es también un tributo: todas las cosas sobre la tierra pertenecen a los dioses que las han creado. Es normal, pues, ofrecerles, en último caso, el “espíritu” de la ofrenda. En cuanto a la ofrenda alimenticia, consiste en “dar a comer y a beber” a los dioses. Bien que la materia nutricia sea por excelencia la sangre, no siempre implica un sacrificio sangriento, atendiendo las circunstancias en que se desarrolla el *Natsi’itni*, donde no se efectúan

²³ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, 2000, p. 50.

²⁴ Mujeres que según Ichon deben ser viudas, limpias de toda suciedad.

²⁵ En cuanto a los elementos figurativos de estos “ceniceros” de barro, se ha remarcado su relación con el sentido negativo de la fase en donde se utilizan, en oposición a otros componentes de la ofrenda, utilizados en las etapas propicias. Un análisis sobre la distinción de los humos a partir del uso de sustancias que se queman en estos recipientes que se incluye en esta división estructural puede ser encontrado; Leopoldo Trejo *et al.*, *op. cit.*, en prensa, p. 34.

sacrificios. Así, las ofrendas están determinadas por un preciso y complicado código ritual que hace intervenir tres elementos: la naturaleza de la ofrenda, los números y orientaciones simbólicas.²⁶

Ya hemos visto que las ofrendas son primordialmente productos de la tierra, incluidos los recipientes utilizados para las oblacones, entidad que está vinculada estrechamente con la fertilidad que proveen las Madresitas. Asimismo, los códigos numéricos apuntan hacia la fusión de lo masculino y lo femenino, el número 25, presente en los atados florales. La orientación parece responder a lo expuesto por Ichon en cuanto a la disposición de la parafernalia ritual basada en dos ejes: el septentrional / meridional y el oriental / occidental.²⁷ Sur y este están asociados con el Sol y su nacimiento, por tanto, se les atribuye con ciertas cualidades fastas, mientras el norte y oeste están cargados de una denotación funesta, al considerarse orientaciones de la Luna y los muertos; para el *Natsi'itni* la curandera procura establecer el altar de ofrendas de manera que “vean” hacia donde sale el Sol, donde se encuentran las grandes madres. Previamente elaborados por ella, la curandera empatará en cantidades pequeños atados de zacate con las demás ofrendas florales. Un tocado especial con ambas flores es utilizado como collar y corona para distinguir a los compadres en la primera parte del ritual, en su rol de “reemplazos”.²⁸

Los “relevos”, integración de los difuntos al ritual

La siguiente parte del *Natsi'itni* consta de la etapa denominada como “relevos”.²⁹ Los compadres (padrinos de bautizo del bebé enfermo) toman ese rol en este caso, ya que están suplantando a los difuntos en la familia, la abuela paterna y el abuelo materno.³⁰ Llevada a cabo

²⁶ Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 241-244.

²⁷ *Ibidem*, pp. 45-50.

²⁸ A diferencia de la descripción del tipo ritual totonaco que hace Trejo, la etapa del reemplazo precederá a aquella donde se ofrenda a las entidades nefastas saliendo de la casa y arrojando parte de las libaciones. Una probable hipótesis es que en el contacto con los difuntos, así sean familiares, los demás participantes del ritual pueden haber quedado pensados con cierta energía negativa para las posteriores fases rituales, aunque siendo difuntos “benévolos”, no sería necesario limpiarse de ellos.

²⁹ También conocida como “reemplazo y contentación”; Lepolodo Trejo, *op. cit.*, en prensa, p. 26.

³⁰ Otra distancia con lo referido por Trejo es la necesidad de que sea una pareja de ancia-

dentro de la casa, esta etapa es nodal, de acuerdo al diagnóstico que ha sido emitido por la curandera: la responsabilidad de las incomodidades y los padecimientos del pequeño se encuentra en el núcleo familiar, donde ciertas disputas han generado el desequilibrio provocando el “enojo” de los familiares difuntos hacia el pequeño en orden de atender el problema.

La primera mesa de ofrenda (la cual se sitúa justo debajo de la mesa que ha sido previamente decorada) es un huacal cubierto con periódico y tendrá la función de ser la mesa para los difuntos;³¹ los sones comienzan a tocarse y se colocan cuatro velas en cada esquina de la caja, así como cuatro vasos de refino en las mismas. Una botella de aguardiente es ubicada al centro. Dos platos con guisado de pollo se colocan junto a la botella, así como el dinero, cien o doscientos pesos. No basta con alimentar y enflorar a los muertos; también hay que pagarles su jornada, como a los peones; también la familia del bebé amasará una suma de ofrendas, tanto en dinero como en especie, que serán el pago de los “relevos”.

En este momento sólo participan del ritual los compadres y la curandera, siendo los primeros distinguidos por su corona y su collar, así como particulares listones rojos y aretes para la participante femenina y un paliacate del mismo color para el compadre; ambos se presentarán en el acto ritual bailando frente a la caja. Una constante junto a la música y el baile es el copal quemándose en los platos de barro, junto con el sahumero; haciendo pareja con la música hipnotizante, los ecos de la llegada de los difuntos parecen retumbar en las paredes de la habitación acondicionada para el costumbre.

La relevancia de los músicos dentro del costumbre pareciera ser mínima; en apariencia, su papel sería estético y puramente mobiliario o accesorio. Sin embargo, percatarse de la complementariedad e importancia de los músicos dentro del proceso ritual no es complicado: como integrantes de la audiencia del costumbre estamos involucrados en el proceso de diferenciación, que no exclusión, que merecen todos los presentes, incluidos los músicos. Resaltando su función así como la importancia que reviste su personaje en el cos-

nos la que representa a los padres de la abuela del promesero, en este caso los participantes no pasan de los 50 años, siendo la abuela viuda, tampoco se representa al marido que ha fallecido.

³¹ Al tratarse de una ofrenda a muertos, la mesa debe ser un huacal que contrastará con la mesa de ofrenda para las Madresitas.

tumbre, recibirán —además del respectivo pago por sus servicios—, oblacones en especie al final del ritual; asimismo, serán adornados (tanto sus personas como sus instrumentos) con collares de flores de cempasúchitl, previamente preparados para ataviar todos aquellos elementos que contribuyen al buen término de la ofrenda.³²

Es necesario escuchar la plegaria cantada por un curandero, acompañado por el arpa (ahora sustituida por la guitarra) y el violín, para sentir a qué punto plegaria y música siguen la misma melodía y ritmo aparentemente tan simples; no podría saberse si la plegaria guía a la música o es a la inversa. Una especie de complicidad tácita une al oficiante y a los músicos; nunca un gesto para interrumpir el son o encadenarlo a otro. Se llama *son* a una frase o fragmento musical formado de un tema melódico, siempre muy simple y repetido cierto número de veces. El tema mismo se compone de cuatro o cinco medidas.³³

Después de que los relevos han bailado frente a la mesa de los difuntos se da pie a una fase emotiva, plagada de consideraciones hacia los difuntos, enalteciendo el balance requerido en las relaciones entre sus familiares y ellos mismos. Conocido como el momento de “concierto”, es cuando se involucran los demás integrantes de la familia,³⁴ limitándose a hablar teniendo como interlocutores a los compadres de acuerdo a la disposición en turnos diseñado por la curandera. Se dan el saludo “especial” que consiste en acercarse casi sin tocarse y alternar con las manos un movimiento que imita un abrazo a medias.³⁵ El consumo de refino está prohibido en este momento, sólo se tira en las esquinas y se baila al ritmo de los sones.

Espacio ritual-espacio social

Terminando el “concierto”, la curandera establece una distinción en el curso de las ofrendas, separando a los difuntos de quienes serán

³² La preeminencia musical que rodea y forma parte de la articulación del binomio sacrificio-ofrenda ha sido atendida previamente. Se sostiene que el punto común es la fuerza vital simbolizada en la sangre que supone la inmolación de algún animal. Aun cuando el *Natsi'itni* no integra el sacrificio, y por tanto la presencia de los músicos no sería necesaria, en este particular caso parece que su participación en el costumbre es sobresaliente y así se deja ver en el trato especial descrito; Leopoldo Trejo, *op. cit.*, p. 17.

³³ Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 238-240.

³⁴ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁵ Alain Ichon, *op. cit.*, p. 254.

ofrendadas ahora las Madresitas, episodio que forma parte de una fase mayor que es la *contentación a los santos*, momento de apertura del episodio ritual.³⁶

La curandera ordena salir a todos junto con el huacal (mesa debajo del “altar”) al patio, donde sigue platicando con los “difuntos” o “relevos”. Terminando el diálogo, y después de disponer todo en el patio, las velas se apagan, la comida se tira al suelo, así como el refino; los collares y coronas de los compadres se destruyen y se dejan junto con lo demás que ha sido utilizado en esta parte del ritual. El exterior y el interior de la casa quedan separados por un umbral, el cual es la puerta que da acceso hacia el patio trasero; al ingresar de nuevo a la casa la oficiante rocía agua con su boca a la gente que ingresa, evitando de esta manera que entren con los “malos aires” que han sido separados junto con el resto de la ofrenda (en este caso se ha utilizado agua, aun cuando Ichon nos explica que solía ser refino el utilizado para la aspersion y así evitar que los malos aires dejados en el patio de la casa sean transportados por los invitados al interior, ya purificado).³⁷

De la misma forma que los ejes cardinales disponen la orientación de la mesa de ofrendas y el altar, una división entre el interior y el exterior de la casa marca los territorios donde se atiende a las entidades fastas o nefastas. Hemos visto que las ofrendas dispuestas al interior de la casa al estar orientadas hacia el Sol atenderían a las entidades propicias; sin embargo, en el momento descrito previamente el exterior simboliza el territorio lunar que ofrenda a las entidades aciagas.

De nueva cuenta en el interior de la casa con todos los participantes e invitados, se da un tiempo de descanso donde se para la música y se ofrece a los invitados tamales y bebidas. Como ya se ha comentado previamente, es la curandera la que decide el momento en que se hacen este tipo de interrupciones y si en ellas se puede ofrecer alimentos a los presentes, o es exclusivo para ciertos personajes. Al término de este periodo de descanso se reanuda el ritual con el momento de la llamada “bailada de la mesa”; orientados por la curandera, un par de hombres (en este caso uno de los tíos y el compadre) mueven la mesa de la ofrenda que será utilizada en el

³⁶ Leopoldo Trejo, *op. cit.*, p. 39.

³⁷ Trejo sugiere que el uso del agua en vez del aguardiente implica una gradación en los peligros que transfieren los difuntos, en este caso, sería una reserva considerablemente menor.

resto del ritual, que en ningún momento debe permanecer estática durante todo lo que dure el son que tocan los músicos. Al terminar este periodo se vuelve a dar un momento de descanso, mientras se adorna la misma mesa que fue “bailada”. La mesa en cuestión es rectangular y debe contener elementos parecidos a los que se depositaron en el huacal, pero con una diferente configuración (nótese así la analogía de la contentación a los difuntos, con la ofrenda a los santos, cada una con sus respectivos elementos y reglas). Antes de colocar la ofrenda, se adornará la mesa con las flores tejidas ya mencionadas, las 25 tiras de manera horizontal cubriendo todo el ancho de la mesa. Los pequeños atados de zacate son depositados por la curandera en el centro de la mesa, y posteriormente se disponen las velas en cada esquina de la misma. Dos hileras de refrescos y cervezas en los lados flanquean el centro, el cual está integrado por dos pollos enteros, dos contenedores con tamales, una botella de refino, dos paquetes de galletas, dinero en efectivo. Por el momento ninguno de los elementos que están dispuestos en la mesa de ofrenda pueden ser consumidos por los asistentes. Debajo de la mesa, la curandera utiliza uno de los platos de barro (“vasijas rituales”), donde pondrá el sahumerio y el copal. La cantidad de humo es impresionante y nubla la vista de los asistentes, mientras los sones siguen siendo tocados por los músicos y deben ser bailados en su totalidad, acompañados de sonajas proporcionadas por la curandera.

La danza ceremonial, danza de costumbre, es llamada *luksni*, palabra que designa también a todas las otras danzas no profanas tales como los Voladores, Santiagueros, etcétera. Ichon nos comenta entonces que no hay diferencia, pues, entre esas dos clases de danzas: son igualmente actos religiosos. Las primeras son, sin embargo, las únicas en las que pueden participar todos los asistentes, hombres, mujeres y niños, como en el caso del *Natsi'itni* al que refiero en este escrito. La danza de costumbre es extremadamente simple y monótona. Sigue muy de cerca el ritmo del violín y de la guitarra que la acompañan, o la guían. El danzante, dando siempre la cara hacia el altar, se balancea sin cambiar de lugar, sobre un pie, luego sobre el otro, girando hacia la derecha, luego hacia la izquierda.³⁸ Cuando la mesa de las ofrendas ha sido puesta a mitad de la pieza, ese movimiento individual se combina con un movimiento circular colectivo alrededor de la mesa. En general, cada danzante tiene en la mano

³⁸ Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 237-238.

derecha un ramo de flores y de palma, una sonaja, una mazorca, con el cual seguir el ritmo de los músicos al interpretar los sones. En el caso del *Natsi'itni* observado, es la curandera quien otorga estas sonajas a los participantes, en particular a los compadres y a los abuelos, elaboradas con guajes conteniendo semillas y adornadas con flores.

Introducción del paciente: purificación de la dinámica familiar

Es en esta parte del ritual donde hace su aparición el bebé afectado, conocido como *lavamiento y tanqolo'*.³⁹ En una primera etapa, los participantes que están bailando harán un círculo alrededor de la mesa y danzarán, ya sea en el sentido de las manecillas del reloj o al contrario de ellas, siendo uno de los integrantes del círculo quien cargará al bebé. Posteriormente se desarrolla una fase decisiva del *Natsi'itni*, que es donde se cambia de manos al bebé; siguiendo lo que expone Trejo en el caso de un ritual terapéutico a un mayor, se estaría ayudando a bailar al bebé, a mantenerlo de pie.⁴⁰ Esto se hace en un pase que cruza al bebé sobre la mesa horizontalmente entre los miembros de la familia, al parecer en un orden aleatorio; sin embargo, en esta ocasión fue orquestado de tal manera que fuera alternándose entre un miembro masculino y femenino. Al pasar al bebé, cada miembro de la familia bailará con el bebé durante unos cuantos minutos para después hacer el pase hacia el otro miembro designado por la curandera, quien seguía quemando copal y pasando el sahumerio por todos los asistentes. Al haber participado toda la familia, se procede al momento de confrontación y *reconciliación* entre los miembros de la familia. Es aquí cuando parece que se intenta lograr una renovación dejando de lado discusiones o problemas al seno de la familia. En este caso, cada uno de los miembros de la familia platicará con la abuela materna del bebé, disponiéndose de acuerdo a las indicaciones de la curandera, en los respectivos lados largos de la mesa. Después de platicar, se brindan mutuamente el refino tocándolo en la frente del individuo que tengan enfrente,

³⁹ *Ibidem*, p. 355; Leopoldo Trejo, *op. cit.*, pp. 45-47.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 46.

mientras sigue manteniéndose la práctica continua de depositar refino en las esquinas de la mesa.

El momento que describí anteriormente es el único, junto con la parte de los “relevos”, que no será repetido en la siguiente parte del ritual. Después del periodo que determiné como el de “reconciliación”, se dispone un momento de descanso nuevamente, la constante en estos lapsos es ofrecer más comida y bebidas a los participantes del ritual y asistentes. Mientras tanto, se limpiará la mesa de la ofrenda y será adornada de nuevo con las tiras de bugambilia y las de flor de cempasúchil que sobran.

Este nuevo decorado marca el inicio de la repetición de ciertas fases rituales descritas anteriormente; en un primer momento, el baile alrededor de la mesa con el niño y después su pase sobre la mesa entre los miembros de la familia, siendo la última aparición del paciente en el ritual. En esta nueva fase del ritual, la *comuni6n*, se dispone un huacal enfrente de los músicos, con dos pollos, velas alrededor del huacal, vasos de refino, y dinero en efectivo, que seguramente es lo que compone el pago de sus servicios. Los sones son más largos, y de la misma manera los intervalos de descanso entre cada uno de los momentos del ritual. En esta fase se puede ir consumiendo lo que queda en la mesa de las ofrendas, la curandera permite un ambiente más relajado, ya que el alcohol, la música y el humo han llevado a un estado de alteraci6n mental perceptible en los participantes. El pollo ofrendado será utilizado para servir el mole a los invitados y participantes, y con esto se da fin al ritual. A estas alturas, los invitados al costumbre se reducen a quienes han participado más activamente en el ritual; sin embargo ahora la mayoría ha caído fatigado o se ha retirado a descansar antes de que la curandera haya concluido el ritual con su salida de la casa.

El costumbre de *Natsi'itni* finaliza a la mañana siguiente después de haber completado alrededor de 10 fases distribuidas en dos complejos: el “social” y el “ritual”. El primero, que comprende desde la fase de diagnóstico hasta la del “concierto”, expone un espacio y personajes terrenales. En esta etapa no apreciamos ninguna entidad no-humana que participara del costumbre, ya que incluso los difuntos son apreciados como individuos pertenecientes al núcleo familiar. El objetivo de esta etapa no es otro que estructurar los lazos familiares que permitan abrir los canales de comunicaci6n necesarios, para posteriormente trasladar la petici6n a entidades no humanas. Así, todos los integrantes de la familia han sido integrados a la

dinámica de reconciliación, y los difuntos, con su actualizada presencia “corpórea”, canalizarán las disputas al seno de la familia.

En cambio, el complejo ritual, que tiene su fase de apertura en la *contentación a los santos* y concluye con la “comuni3n”, establece un orden simb3lico que alude a la presencia y actividad de entidades pertenecientes al pante3n totonaco. Un ambiente purificado abre paso no s3lo a la influencia ben3vola de estos personajes, sino tambi3n al pivote de todo el costumbre, el peque1o enfermo, que figura como medio (asegurando la participaci3n y cohesi3n familiar y comunitaria) y fin (su retorno a un estado saludable) del costumbre.

Comentarios finales

El retornar al beb3 a un estado de equilibrio o de no-enfermedad mediante el contentar a las Madresitas parece ser un objetivo obvio del costumbre arriba descrito. Hemos aclarado anteriormente que las plegarias suelen ser de dos tipos: uno para conjurar alg3n aspecto negativo de la deidad, otro para mantener la influencia benigna de la misma dentro del 3mbito al que se est3 refiriendo la costumbre. Me parece que en este caso se procura obtener un poco de ambas, ya que en un principio se est3 conjurando a las Madresitas, uno de los grandes dioses totonacos, para que se elimine cualquiera que sea el mal que aqueja a la criatura; por otra parte, se intenta acercar a la comprensi3n de la deidad la necesidad de su intervenci3n positiva para el posterior crecimiento del beb3 afectado, mientras se mantenga alejada su influencia negativa.

Asimismo, en el curso del ritual las relaciones sociales desgastadas en la familia suelen ser arregladas y se intenta una reconciliaci3n a favor del beb3 afectado. Puede ser que esto tenga su origen en el entendimiento de que todos los males que llegaron al ni1o fueron no exclusivos de la falta de atenci3n a la deidad, sino tambi3n en las discusiones al interior de la familia (en este caso, la molestia de la abuela del beb3 hacia la madre en cuanto al cuidado del ni1o, y hacia su yerno en cuanto a haber “robado” a la ni1a a tan temprana edad).

El v3rtice desde donde se desarrolla todo el costumbre no es propiamente el proceso curativo del paciente (diagn3stico, tratamiento y alivio), sino una motivaci3n que contiene al infante pero no es exclusiva de su persona. El establecimiento de un regenerado

equilibrio en las mecánicas familiares permite definir un escenario esperanzador: el ataque directo a la etiología de la enfermedad (en primera instancia, las querellas familiares) promete un panorama positivo para el bebé. Su crecimiento estará supervisado por las Madresitas, que han sido debidamente ofrendadas actualizando el recuerdo familiar y comunitario hacia deidades importantes dentro del desarrollo y reproducción social; al mismo tiempo, deja de ocupar una posición de conflicto en la cual actuaba como pivote de las energías negativas de su familia, enfatizando su novedosa influencia reconciliadora. Involucrar a los difuntos mediante la presencia de los “relevos” no hace más que consolidar la renovada comunión familiar, destacando el papel formativo que tienen los muertos dentro de la cosmovisión totonaca en el desarrollo y constitución del nuevo individuo. Están integrados a las representaciones espaciales y temporales que forman parte de un sistema mayor que implica la aprehensión y explicación del universo totonaca. Así, se involucran en un plano contrastante del dentro y el afuera y de los momentos en que su presencia es permitida y alentada o limitada y censurada.

La eficacia del ritual mencionado pareciera coincidir exclusivamente a la solicitud del costumbre: un paciente enfermo que recobra su energía mediante la intercesión de deidades que están protegiendo su crecimiento y han sido olvidadas en su desarrollo y que son ofrendadas para conseguir su visto bueno. Ciertamente, sería un error no admitir que en el *Natsi'itni* se pone en marcha este dispositivo “terapéutico”, pero me parece que las intenciones que intersectan la función del ritual poseen un contenido más rico para descifrar las redes y posiciones que ocupan los individuos totonacos con respecto unos a otros. La relevancia delegada al núcleo familiar en la conformación y desarrollo corporal y espiritual del nuevo componente del hogar no hace más que reforzar la importancia que la persona totonaca deposita en su domicilio: basta recordar la concepción de la morada en analogía con las partes del cuerpo humano para puntualizar aún más las correspondencias estructurales con el sujeto en cuestión; la alianza que el sujeto totonaco mantiene con aquellos con los que conforma un linaje no es exclusivamente consanguínea, el haber compartido un hogar los hace partícipes de un flujo de energías depositadas en la casa. De esta manera, la posibilidad de escapar a un análisis que prive las causas que originan el ritual en orden de focalizarnos en el ritual mismo, se incrementan, permitiéndonos elaborar conclusiones más cercanas a las vías de

comunicación entre las diversas aristas en que se involucra el complejo ritual de costumbre totonaco.

La perturbación de un ciclo obligatorio de libaciones hacia las Madresitas, deidad primaria en la cosmovisión totonaca, puede catalogarse como el detonante de una cadena de acciones que desembocan en el desarrollo del costumbre. Éste plantea una estrategia terapéutica de carácter ambivalente, aliviando los padecimientos de lo humano, lo mortal, como de lo divino, pero sobre todo, ata y refuerza a todos aquellos integrantes del núcleo familiar que han habitado el hogar. La separación enfática de etapas que el curandero aplica al costumbre provee contenido a esta hipótesis: tanto los elementos que integran la disposición ritual como la reverencia que se particulariza en cada fase cubren el horizonte de sujetos con capacidades activas en la vida cotidiana, proclives a la proyección de su energía.

La “sombra” del pequeño ha regresado a su cuerpo, su fuerza constitutiva se encuentra de nuevo con su persona. La ansiedad contenida en su linaje materno por el “robo” de su madre ha sido proyectada indirectamente en circuitos y diagramas de flujo entre diversos personajes: encuentra la forma de sanar implicando a todos los presuntos pecadores, incluso aquellos no presentes. Podemos actualizar el análisis del *Natsi’itni* no sólo en cuanto a su significación divina, sino como costumbre o proceso ritual que elabora una renovada integración social dislocada por nuevas dinámicas formativas de la célula social: la familia.

La importancia de las Madresitas (tanto en su carácter mitológico como ritual) radica en el acompañamiento y vigilancia del individuo totonaco durante todas las fases de su existencia. Desde el nacimiento hasta la conformación de su propia familia, e incluso después de su muerte física, *Natsi’itni* funcionarán ya como depositarias de ofrendas, ya como canales a través de los cuales se ponga el acento en las relaciones familiares, ya como responsables del crecimiento de un individuo, pero sobre todo las Madresitas son un constante recordatorio de la inevitable intencionalidad resultado de la existencia de la persona totonaca.

Bibliografía

- Chamoux, Marie Noëlle, *Nahuas de Huauchinango: transformaciones en una comunidad campesina*, México, INI/CEMCA, 1987.
- Galinier, Jacques, *Los pueblos de la Sierra. Etnografía de la comunidad otomí*, México, CEMCA/INI, 1987.
- Garibay K., Ángel María, *Llave del náhuatl*, Otumba, 1940.
- Gatti, Luis María, *La costa totonaca: cuestiones regionales II*, México, SEP/Cuadernos de la Casa Chata, 1987.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra* (trad. José Arenas), México, INI, 1990.
- Kelly, Isabel y Ángel Palerm, *The Tajin Totonac*, Washington, D.C., Smithsonian Institution (Institute of Social Anthropology, 13), 1952.
- Krickeberg, Walter, *Los totonaca: contribución a la etnografía histórica de la América Central*, (trad. Porfirio Aguirre), México, Etnografía-Sep, 1933.
- Masferrer, Elio, *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2006.
- Melgarejo Vivanco, José Luis, *Los totonaca y su cultura*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.
- Palerm, Ángel, *Etnografía antigua totonaca en México*, México, 1952.
- Trejo, Leopoldo *et al.*, "Las formas del costumbre. Praxis ritual en la Huasteca sur", en Johannes Neurath y María de Lourdes Baez Cubero (eds.), *Procesos rituales*, México, Conaculta-INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México), en prensa.
- Trejo, Leopoldo, "La esposa perro mesoamericana. Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla", tesis, ENAH-INAH, México, 2000.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1956.
- Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, 1963.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





FOTOGRAFÍAS DE “LA GENTE” PROVENIENTES DE UN ÁLBUM PARTICULAR. SERIS EN BAHÍA KINO HACIA FINALES DE LOS AÑOS 30

Silvina Vigliani/Roberto Junco*

Este trabajo presenta una colección de 14 fotos recuperadas de un mercado de antigüedades en la ciudad de México. Las fotos provienen de un álbum personal y abordan la temática del pueblo seri en Bahía Kino a finales de la década de 1930. La colección nos parece valiosa por varias razones, quizás la más importante es que no existen muchas fotografías de los seris de esa época, pero también porque congelan un momento específico del grupo, el de la creación de cooperativas pesqueras en la costa. Además, nos interesa resaltar que los álbumes privados o familiares, contienen potencialmente fotografías de gran interés para los investigadores de temas sociales.

Los álbumes privados, testimonios de vidas en fotografía

No es un fenómeno reciente la comercialización de fotografías antiguas en mercados como los que se ponen los fines de semana en la avenida Cuauhtémoc, la famosa Lagunilla y la Plaza del Ángel en la Zona Rosa, todos en la ciudad de México. En estos lugares se pueden encontrar álbumes fotográficos que en principio se venden como una unidad, pero que al poco tiempo se comienzan a deshacer para ofertar las fotos “más interesantes”. A decir de los vendedores, son monetariamente valiosas las fotos

* Subdirección de Arqueología Subacuática, INAH.

de autor, las de “índitos”, tipos mexicanos, pornográficas, de personajes históricos, de niños muertos, o bien las de vistas de la República Mexicana, entre otras temáticas que se coleccionan. Si bien la historia de la fotografía en nuestro país está bien documentada, los álbumes privados son todavía una veta rica de información, ya que retratan la realidad de manera diferente a los fotógrafos de profesión. Los álbumes personales reflejan sutilmente la experiencia vital de quien toma la foto, mostrando sus intereses personales y captando su mirada interna; en cambio, el fotógrafo profesional inserta su trabajo, consciente o inconscientemente, dentro del pensamiento estético o científico del momento. Es decir, uno toma lo que quiere captar de la realidad para revivirlo con su propia mirada, y el otro capta ciertos aspectos que le interesan de la realidad pero pensando en el público que tendrá esas fotos ante sus ojos. Dentro de esta dicotomía se pueden insertar las fotos etnográficas de la primera mitad del siglo XX en México, las cuales respondían al canon de lo que era importante captar de los pueblos indígenas de la época.

Sabemos que el autor de las fotos que presentamos es un doctor que viajó por varios puntos del territorio nacional (como pudimos observar en varias de las fotos que formaban el conjunto de un álbum desvalijado), y quien, por cierto, aparece en una de ellas. Aunque retrata de cerca el rostro de la mujer seri —centrado particularmente en la pintura facial— no parece estar interesado en documentar la etnia y sus costumbres, ya que no existen en su colección imágenes que retraten escenas de la vida cotidiana o ceremonial, como sí abundan entre las fotografías tomadas por los antropólogos años más tarde. Más bien, parece recordar el momento de haber interactuado con ellas, tal vez con cierta maravilla y sorpresa pero sin abundar en la relación con “el otro”. Sin embargo, en gran parte de las fotos aparece el tema de las lanchas mientras eran construidas o reparadas. Esto nos induce a pensar que el fotógrafo quiso captar el momento de creación de las cooperativas pesqueras, lo que representaba, para la ideología de la época, la inserción de un pueblo indígena y marginado en la vida económica del México nacionalista, y por ende en la anhelada modernidad. En este sentido, podemos observar en las fotografías la visión probablemente de esperanza que el autor tendría al ser protagonista de la transición de un pueblo “arcaico” a un pueblo inserto en el sueño del “progreso”.

Sobre el andar de “la Gente”

De acuerdo con los primeros viajeros y misioneros de la época colonial, la desértica costa central de Sonora estaba habitada por grupos cazadores, recolectores y pescadores. Expedicionarios tales como Cabeza de Vaca, Ulloa, Alarcón e Ibarra dan algunos datos sobre la ubicación y calidad de estos grupos nómadas, aunque es muy poca la información que dichas fuentes proporcionan. Sin embargo, se sabe que no eran un solo grupo unificado como se los conoce hoy en día bajo el nombre de seris, sino varias bandas diferenciadas.

La historia oral seri distingue seis o siete bandas semi-territoriales y políticamente independientes, algunas de las cuales diferían entre sí en cuanto a sus dialectos y rasgos culturales.¹ Dicho sistema de bandas perduró hasta el siglo XIX cuando, diezmados por las frecuentes persecuciones y enfermedades, pasaron a formar un solo grupo, reconociéndose a sí mismos como *Comca'ac* (la gente). El territorio por el que se movilizaban estas bandas se extendía desde la desembocadura del río Yaqui, al sur, hasta la del río Concepción al norte. Por el este alcanzaba las márgenes del río San Miguel, y por el oeste la costa, incluyendo la Isla Tiburón.

Dado las desérticas condiciones ambientales, la movilidad era la estrategia de subsistencia elemental para aprovisionarse de los recursos básicos mediante la recolección, la caza y la pesca. De este modo, trasladaban periódicamente sus campamentos a lo largo de territorio que ocupaban con la finalidad de obtener los recursos disponibles especialmente del rico litoral y de las zonas intramareales que existían entre el desierto y el mar. Cuando maduraba la pitahaya y otros frutos del desierto se alejaban de la playa y establecían sus campamentos cerca de los aguajes para recolectar, cazar y obtener materiales para sus habitaciones y otras necesidades. Para la habitación solían utilizar abrigos rocosos, cuando disponían de ellos, o bien, especialmente en la playa, paravientos o chozas. Estas últimas eran enramadas de ocotillo al que se le agregaba cualquier tipo de ramaje, formando una especie de glorieta. Podían durar varias ocupaciones durante meses o años. Es posible ver estas enramadas en varias de las fotografías

¹ Edward Moser, “Bandas Seri”, en *Calafia, Revista de la Universidad Autónoma de Baja California*, vol. 3, núm. 3, 1976, pp. 40-51.

aquí presentadas, ya que continuaron haciendo el mismo tipo de construcción hasta comienzos del siglo XX, momento en que reducen su movilidad y empiezan a establecerse de manera permanente. Incluso en la actualidad muchas familias siguen viviendo en enramadas de ocotillo, reforzadas a veces con chapas o cartones.

La familia extensa era el centro de la vida social seri. Existían costumbres de intercambio de obligaciones que estaban asociadas con el complejo sistema de parentesco. Los bienes materiales y la comida, cuando estaban disponibles, debían ser compartidos con miembros específicos de la familia extensa, quienes estaban obligados a devolver el tipo opuesto de bienes. Otro tipo de intercambio correspondía al sistema *amák*. Éste consistía de “diversos roles que eran puestos en práctica en ciertos contextos donde podía haber peligro sobrenatural”.² Cada familia tenía otra familia que era su *amák*, cuyo deber era hacerse cargo de las fiestas de pubertad y de los entierros de la primera familia. En los entierros, el *amák* se ocupaba de enterrar al muerto junto con sus posesiones más personales. El resto se convertía en propiedad del *amák* quien estaba obligado a devolver el equivalente a la familia del difunto. Este intercambio eliminaba el poder espiritual que contaminaba las posesiones del difunto desde el momento en que éste moría.³

Tanto hombres como mujeres usaban pintura facial y corporal, como podemos ver en varias de las fotografías. Según Xavier,⁴ algunos diseños eran pintados sobre el rostro para protegerse de ciertos peligros como “los malos sueños, o la “gente pequeña” que vive en las montañas y cuyas flechas invisibles causan enfermedad y dolor”. De igual modo, hay diseños curativos como la realización de un cuadrado en cada mejilla de un niño para calmar el insomnio y el llanto. Otros diseños prescritos por el *haaco cama*⁵ o chamán a una mujer para asegurar la buena salud de su futuro niño corresponde a una cruz y dos líneas horizontales en la parte alta de cada pecho; a su vez, pintar una cruz sobre el área afectada de un paciente le aliviaría el dolor.⁶

² William Griffen, *Notes on Seri Indian Culture*, Gainesville, University of Florida Press (Latin American Monograph, 40), 1959, p. 42.

³ *Ibidem*, pp. 43-44.

⁴ Gwyneth Xavier, “Seri Face Painting”, en *The Kiva*, núm. 11, 1945-1946, p. 19.

⁵ *Haaco cama* o “casa-aquel que habita” es un término que deriva de *Heecot Cama*, “desierto-aquel que habita”, y ha sido muchas veces traducido como chamán.

⁶ Edward Moser y Richard White, “Seri Clay Figurines”, en *The Kiva*, vol. 33, núm. 3, 1968, p. 145.

Para los seris, los cantos constituyen una parte fundamental de su vida cotidiana. Se han identificado diferentes géneros de cantos: cantos de los gigantes (asociados al mito de origen), cantos de victoria (asociados al espíritu del enemigo muerto), cantos de luto (o de entierro), cantos de *haaco cama* o espirituales que cantaban para recibir los poderes del espíritu de la planta, de un animal, del desierto o del mar, cantos de las cuevas (*zaaj ihahóosít*), los cuales eran cantados a las grutas para que se abrieran y dieran salida a los espíritus, etcétera. Tales cantos eran obtenidos de las entidades espirituales con las que se comunicaba el iniciado y eran consideradas como el habla de los espíritus. La búsqueda de poder espiritual o *Heecot coom* era una práctica altamente individual y para ello era necesario aislarse y permanecer en ayunas durante cuatro días en una cueva, en una ramada en la orilla del mar o en la cima de una montaña.⁷ Si el iniciado tenía éxito, el espíritu que se contactaba con el iniciado le enseñaba la canción, la cual debía cantar para invocar al espíritu en el futuro.⁸ De este modo, los cantos que se recibían de los espíritus constituirían la herramienta fundamental por medio de la cual el *Haaco cama* lograría articular las potencias espirituales con el fin de curar, calmar el mar embravecido, tener suerte en la caza, etcétera. Las canciones eran y siguen siendo fundamentales en su vida cotidiana, no sólo como pasatiempo sino sobre todo como mecanismo de comunicación espiritual y de formación de identidades.

A finales del siglo XVI los jesuitas se dirigieron al noroeste de México para iniciar su acción misional, y para las primeras décadas del siglo XVII ya estaban en el desierto de Sonora. Los intentos de los jesuitas para lograr la sedentarización de estos grupos fueron prácticamente infructuosos. Recién en 1679 logran establecer la Misión de Nuestra Señora de Pópulo en las cercanías de Horcasitas, pero poco tiempo después fue abandonada. Años más tarde, en 1688, se estableció el padre Adamo Gilg para congregar nuevamente en Nuestra Señora de Pópulo a un grupo seri. La carta que el misionero escribe a sus superiores en 1692 resume las frustraciones y los intentos fallidos para establecer y hacer

⁷ Richard Felger y Mary Beck Moser, *People of the Desert and Sea. Ethnobotany of the Seri Indians*, Tucson, University of Arizona Press, 1985; Alfred Kroeber, *The Seri*, Los Ángeles, University of California (Southwest Museum Paper, 6), 1931.

⁸ Thomas Bowen y Edward Moser, "Material and Functional Aspects of Seri Instrumental Music", en *The Kiva*, vol. 35, núm. 4, 1970, p.195.

permanente la misión del Pópulo; no obstante, da una visión general de estos grupos, documentando por primera vez algunas de sus costumbres, creencias y comportamientos.

Los problemas que debían enfrentar los misioneros para congregar y adoctrinar a los seris no eran pocos. Entre ellos, Mirafuentes destaca la inclinación general de los seris reducidos a desertar frecuentemente de los pueblos para volver a sus antiguos dominios;⁹ una de las causas más visibles de ello era la preferencia que concedían a los alimentos que obtenían de la caza y la recolección por sobre los productos agrícolas. Al respecto, comenta el padre Adamo Gilg que “uno de mis indios me dijo que estos alimentos [en referencia a lo que ellos cazan y recolectan] son puros, en cambio los que comen los europeos son malos, particularmente la carne de ovejas y todos los alimentos condimentados”.¹⁰

Otro de los problemas que afectaban a las misiones eran los conflictos interétnicos e intergrupales de la región, los cuales tendieron a multiplicarse conforme avanzaba la dominación colonial en la región.¹¹ Ya desde finales del siglo XVII las diferentes bandas seris se dedicaron a hostilizar a los grupos sedentarios circunvecinos que se iban incorporando a los establecimientos misionales fundados a lo largo de los ríos Yaqui, Sonora y San Miguel. Aislados del resto de la población nativa por esos establecimientos, los seris tendieron a adquirir por medio del robo lo que antes obtenían del intercambio. Tales acciones de robo, atraco o pillaje causaban a menudo estragos en los ranchos y en los asentamientos de los españoles. Éstos no tardaban en responder con persecuciones y represalias militares.

Hacia el 1700 se inician las hostilidades contra los seris de manera sistemática, lo que lleva paulatinamente a la disminución numérica del grupo, así como a su mayor dispersión por toda la costa central. En abril de 1750 seis padres jesuitas, junto con el gobernador de la provincia, firmaron un documento donde declaraban oficialmente el fracaso en la conversión de los seris. Esto dio pie a una serie de campañas militares de exterminio contra los

⁹ José Luis Mirafuentes, “Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora”, en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, IIA-IIIH-IIIE-UNAM, 2000 pp. 591-612.

¹⁰ Julio César Montané, “Una carta del Padre Adam Gilg S.J. sobre los Seris, 1692”, en *Revista de El Colegio de Sonora*, vol. 7, núm. 12, 1996, p.158.

¹¹ José Luis Mirafuentes, *op. cit.*

seris, especialmente en la Isla Tiburón, a lo que estos grupos respondieron con un violento ciclo de *vendettas* e incursiones a las rancherías establecidas dentro de su territorio. En este contexto, y poco antes de la expulsión de los padres de la Compañía de Jesús de las provincias de la Nueva España, los seris y los militares europeos estuvieron enfrascados en una guerra abierta. En el periodo comprendido entre 1750 y 1770 la guerra de exterminio encabezada por Parilla los obliga a refugiarse en la Sierra Prieta y desde ahí mantuvieron en jaque a la provincia de Sonora, asaltando las diligencias que transitaban en la ruta Pitic (Hermosillo)-Guaymas. Al mando del coronel Domingo Elizondo, los soldados de la expedición pasaron más de tres años a caballo para conseguir una paz relativa, lo que no se consiguió sin dificultad. El proceso de pacificación tomó más de veinte años y requirió la más grande movilización militar llevada a cabo en la historia de la Sonora colonial. Parte de esta época quedó documentada en el arte rupestre que los indígenas refugiados en Sierra Prieta dejaron en la roca.¹²

Hacia mediados del siglo XIX, los rancheros mexicanos comenzaron a invadir la zona costera. En 1844 Pascual Encinas estableció el rancho Costa Rica en el área conocida como Siete Cerros. En un principio intentó establecer relaciones con los seris acampados en las cercanías del rancho, para utilizarlos como mano de obra. Sin embargo, dado que el ganado de Encinas bebía de los mismos aguajes y se alimentaba en algunos de los terrenos en que los seris cazaban y recolectaban, no tardaron en ser incorporados a su dieta, siendo ésta una actitud que respondía a siglos de tradición cazadora más que a actos puramente delictivos. Además de ello, los seris siguieron incursionando ocasionalmente en su rancho para tomar cualquier cosa que les fuera útil, ya que consideraban que estaba dentro de su territorio. Ante estos hechos Encinas les declaró la guerra, conocida como “las guerras de Encinas”. Se cree que entre 1855 y 1865 los Encinas acabaron con la mitad de la población seri. Para ese entonces había muy pocos seris para sostener la organización de bandas,

¹² Silvina Vigliani, “Pinturas espirituales. Identidad y agencia en el paisaje relacional de los cazadores, recolectores y pescadores del centro-oeste de Sonora”, tesis de doctorado, ENAH-INAH, México, 2011.

y fue cuando los sobrevivientes se unieron en un único grupo denominándose a sí mismos *Comca'ac*.

En las primeras décadas del siglo XX la población seri, que había quedado replegada en la zona costera y la Isla Tiburón, siguió viviendo de la caza, la recolección y la pesca. Durante este tiempo se siguieron sucediendo esporádicos incidentes de violencia con los pescadores mexicanos que empezaban a aparecer en el área. Por esos años los seris se establecieron a lo largo de la costa, hasta que en la década de 1930 se empezó a promover la organización de cooperativas pesqueras, lo cual derivó en que parte de la población se instalara en Bahía Kino. Es probable que la mayor parte de las fotografías recuperadas en este artículo, si no todas, retratan esta localidad durante el inicio de las cooperativas. Las cooperativas pesqueras promovieron la entrega del equipo necesario para la consecución de las mismas, como es el caso de la madera para la construcción de botes, claramente documentado en las imágenes. A finales de la década de 1930 la economía seri había comenzado a girar hacia la pesca comercial y las relaciones con los mexicanos empezaban gradualmente a estabilizarse. Hacia comienzos de los años cuarenta Bahía Kino estaba siendo ocupada cada vez más por pescadores no indígenas, lo que empujó a los seris a trasladarse a Desemboque para continuar con el comercio pesquero, constituyéndose así en el primer poblado permanente de este grupo. Hoy día Bahía Kino es una zona turística, visitada cada año por extranjeros y nacionales. Sólo queda un pequeño museo en uno de los extremos de la bahía que atestigua la presencia de la cultura seri en este pedazo de desierto y mar.

Puesta en valor de las fotografías de los indios seris en Bahía Kino

Dar un paseo por el conjunto de estas fotografías nos sitúa en un momento histórico del pueblo seri, el de las cooperativas pesqueras, y nos presenta con el ideal cardenista de insertar a los pueblos indígenas en una modernidad impulsada por el nacionalismo del momento. A nuestro parecer, las fotos de seris en Bahía Kino se alejan de la fotografía etnográfica de la época y parecen comulgar a fotógrafo y sujeto en los esfuerzos de un país insistente en

cambiar su esencia y sustituir las maneras de antaño. Basados en el conjunto de fotos que componían el álbum, suponemos que el fotógrafo fue un doctor destinado al pueblo seri, quien captó para su recuerdo estampas de sus experiencias. Finalmente, esperamos que miradas entrenadas saquen provecho de este material proveniente de un álbum privado encontrado en un mercadillo de la ciudad de Mexico, lugares donde intercambian de manos fotografías que sin duda interesaran a los estudiosos de nuestro pasado.













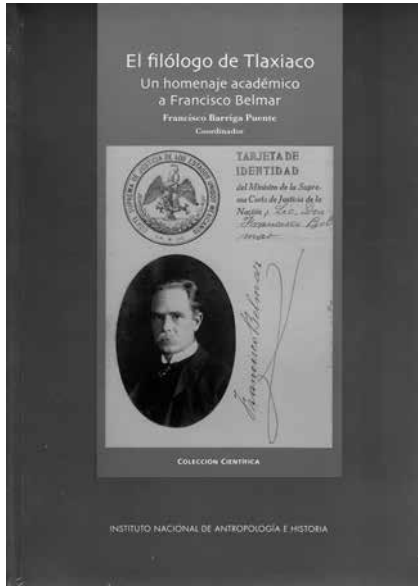








RESEÑAS



Francisco Barriga Puente
(coord.),
**El filólogo de Tlaxiaco.
Un homenaje académico
a Francisco Belmar,**
México, INAH (Científica, 551), 2010.

El prominente y culto abogado oaxaqueño Francisco Belmar, nacido en Tlaxiaco en 1859 y muerto en la ciudad de México en 1926, fue un gran estudioso y conocedor de los indios mexicanos y de sus lenguas y su cultura. Sus contribuciones más importantes pertenecen al campo de las lenguas indias oaxaqueñas, estudio que llevó posteriormente al conjunto de las lenguas de México,

en una perspectiva comparativa. Pero al mismo tiempo, como muchos hombres cultos y estudiosos de su tiempo, Belmar formó una notable colección arqueológica y de manuscritos antiguos, que vendió al Museo Nacional, y adquirió cinco códices antiguos que acabaron en el extranjero. Belmar fue un personaje muy prominente en el México de su tiempo, tanto durante el Porfiriato como durante la Revolución, que no lo trató muy bien (hasta lo metieron a la cárcel, se enfermó y deprimió). Formó parte de muchas academias y sociedades nacionales y extranjeras. Fue secretario de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y fundador de la Sociedad Indianista. Fue publicando una gran cantidad de cartillas, vocabularios, gramáticas, análisis comparativos y ensayos, como pudo, en revistas inaccesibles o en publicaciones con tirajes cortísimos, algunas de ellas perdidas. Como resultado, pese a algunos esfuerzos meritorios (como los antiguos de José G. Montes de Oca y Alberto María Carreño, y los más recientes de Leonardo Manrique, Ignacio Guzmán Betancourt y Maribel Alvarado y Francisco Barriga), todavía es muy poco lo que se sabe y conoce de él, y su obra ha permanecido inaccesible al público, a la comunidad de los estudiosos de las lenguas indias de México. Sus trabajos, en diversos campos, sus ideas, su atribulada vida después de la Revolución, apenas se conocen. Esta situación condujo a Francisco Barriga Puente —investiga-

dor de la Dirección de Lingüística del INAH, de la que fue director, y actual titular de la Coordinación de Antropología del INAH— a reunir a un conjunto de lingüistas e historiadores, dispersos en varias universidades de México y del extranjero, para avanzar en el conocimiento de la vida y la rica y dispersa obra de Francisco Belmar. El libro que hoy tengo el gusto y honor de presentar, *El filólogo de Tlaxiaco. Un homenaje académico a Francisco Belmar*, coordinado por Francisco Barriga Puente y publicado por el INAH, reúne el resultado de este esfuerzo colectivo, que prepara el importante programa del INAH de publicar las obras de Belmar.

Más que un “homenaje”, pues los libros de homenaje están usualmente dedicados a elogiar a un colega y a ofrecerle breves textos sobre diversos temas de su interés, *El filólogo de Tlaxiaco* es un acercamiento múltiple a la fructífera vida de Francisco Belmar. Aunque el libro no es exhaustivo, sí da una buena idea de conjunto de la personalidad de Belmar y su mundo. Debo decir que cada artículo agrega a nuestros conocimientos y lo hace de manera sumamente legible. (Lo único que no ayuda a la legibilidad del libro es el pequeño tamaño de los tipos de letras del volumen, particularmente en las citas textuales y las notas a pie página.)

No puedo transmitir aquí la riqueza de todas las contribuciones. El Prólogo quedó a cargo de Maribel Alvarado y Francisco Barriga Puente, quienes presentan el estado de lo que hasta ahora se sabe sobre la obra de Francisco Belmar, sin desatender a las críticas, como las formuladas por Ignacio Guzmán Betancourt, contra Belmar, Fran-

cisco Pimentel y Rémi Siméon, quienes desacreditaron los trabajos de los gramáticos novohispanos por imponer a las lenguas indias el esquema latino de Nebrija y cometer supuestos errores. Guzmán Betancourt también le reprochó a Belmar su uso muchas veces peyorativo, del término “dialecto”, usado indistintamente junto a “idioma” y “lengua”. Este asunto merece mayor consideración. Alvarado y Barriga también llaman la atención sobre el hecho de que Belmar, estudioso sobre todo de las lenguas oaxaqueñas, y nativo él mismo del pueblo mixteco de Tlaxiaco, nunca, que se sepa, haya publicado un estudio dedicado al mixteco (que debió quedar en forma de manuscrito en un cajón perdido).

El primer artículo de *El filólogo de Tlaxiaco* se lo debemos a Bárbara Cifuentes, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quien ofreció un interesante y documentado esbozo sobre “Francisco Belmar Rodríguez (1859-1926): continuidad e innovación en los estudios sobre las lenguas indígenas de México”. Cifuentes menciona “los tres proyectos lingüísticos que animaron la vida de Belmar: la producción de textos para la enseñanza del zapoteco a los maestros de primeras letras, una colección sobre las lenguas de Oaxaca y la creación de una propuesta clasificatoria que diera luces sobre el origen y evolución del multilingüismo en México”. También documenta la accidentada elaboración y deficiente edición, nunca bien concluida, de la obra más importante de Belmar, su *Glotología indígena mexicana*, “monumento de la filología nacional”, cuya última versión aparentemente destruyó el mismo Belmar. Ci-

fuentes destaca la etapa oaxaqueña de la vida de Belmar, hasta los cuarenta años de edad, cuando se sensibilizó con los conflictos agrarios y las carencias escolares que vivían los indios. Defendió la idea de enseñar las lenguas indígenas en la escuela primaria, con lo cual entró en contradicción con Justo Sierra y el mismo Porfirio Díaz. Cifuentes presenta asimismo su gran esquema de la división de las lenguas indígenas mexicanas en tres grandes familias: la nahuatlana, la zapotecana y la mayana. Esta clasificación ha sido criticada en varios aspectos (como su inclusión del tarasco en la familia zapotecana), pero llama la atención su división en tan sólo tres familias, lo cual contrasta con las divisiones en muchas más familias que propusieron, cuando Belmar era niño, Manuel Orozco y Berra y Francisco Pimentel. Este extremo agrupamiento de Belmar tal vez se deba a que su aproximación a las lenguas indias mexicanas la hizo de manera predominante a través de la fonética, gracias a su extraordinario oído, que le permitió acometer la descripción de lenguas muy poco estudiadas como el huave (wabi, en francés). Al mismo tiempo, Belmar destaca la presencia en todas las lenguas mexicanas de los fenómenos de la aglutinación, la incorporación y la polisíntesis. Por otro lado, debe observarse que en su clasificación en tres familias Belmar no se refiere a la lengua náhuatl, sino a los “dialectos mexicanos o dialectos nahuatlans”, no se refiere al totonaco, sino a los “dialectos totonacos”, ni al zapoteco, ni al mixteco ni al otomí, sino a los dialectos zapotecos, mixtecos y otomíes. Tal vez utilizaba el término “dialecto” para criticar la distinción en-

tre una lengua central y sus dialectos supuestamente derivados.

Enseguida, Beatriz Urías Hermosillo, del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, dedicó un estudio a “Francisco Belmar y la Sociedad Indianista Mexicana, 1910-1914”, agrupación regeneradora y filantrópica dedicada al estudio y la defensa de las razas indígenas en el país, parecida a otras agrupaciones ligadas a la masonería o al protestantismo, opuestas a la Iglesia católica.

Siguen tres estudios dedicados al estudio de Belmar de diversas lenguas indígenas oaxaqueñas. Thomas C. Smith Stark, nuestro fallecido colega de El Colegio de México y director de la Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística, estudia, con cierta severidad, “El trabajo filológico de Francisco Belmar: su edición de las gramáticas zapotecas serrana y del valle de Gaspar de los Reyes (1704)”. Susana Cuevas Suárez, de la Dirección de Lingüística del INAH, estudia a “Francisco Belmar y el amuzgo”, y evalúa los cambios acaecidos en el idioma amuzgo durante el siglo XX comparando la descripción que hizo Belmar en 1901 en Santa María Ipalapa y la que a partir de 1974 ha hecho la misma autora en San Pedro Amuzgos. Y Loretta O’Connor, de la Universidad de Hamburgo, hace “Una revisión crítica de *Estudio del chontal* por el licenciado Francisco Belmar, 1900: serie de Lenguas del estado de Oaxaca”.

Siguen dos estudios que consideran el enfoque comparativo en varios estudios de Belmar. Pilar Máynez, de la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán, de la UNAM, presenta unas “Reflexiones historiográficas y compa-

ratistas de las lenguas indígenas de México en tres estudios de Belmar". Y Francisco Barriga Puente, coordinador de *El filólogo de Tlaxiaco*, considera "La glotología y los afanes comparatistas de Francisco Belmar", que, al tratar la citada división en tres familias de las lenguas indias mexicanas hecha por Belmar, contrapuestas a las once familias y 16 lenguas aisladas propuestas en 1864 por Manuel Orozco y Berra, y 19 familias propuestas por Francisco Pimentel en 1875, pone a Belmar entre los *lumpers* y a Orozco y Berra y Pimentel entre los *splitters*. Ya mencioné que la diferencia de enfoque acaso se deba al tremendo oído de Belmar y a su fonetismo prominente, que se aprecia claramente en su notable "Programa para la clase lingüística indígena en el Museo Nacional", propuesto en 1914, que estudia Silvia Yee, de la Dirección de Lingüística del INAH, en el siguiente artículo, sobre "La formación de lingüistas a principios del siglo XX: el primer programa de lingüística en México, por el licenciado Francisco Belmar (1859-1926)". El paso de Belmar como profesor en el Museo Nacional fue fugaz, y la primera carrera de Lingüística en una universidad mexicana se dio en el Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional en 1939, un cuarto de siglo después de la audaz propuesta de Belmar. ¿Cuántos profesores serían capaces de impartir el magnífico programa de lingüística indígena mexicana de Belmar?

Dos artículos destacan una faceta poco conocida de Belmar, su coleccionismo. Sebastian van Duesburg, de la Biblioteca "Francisco de Burgoa", de la Universidad Autónoma Benito Juárez

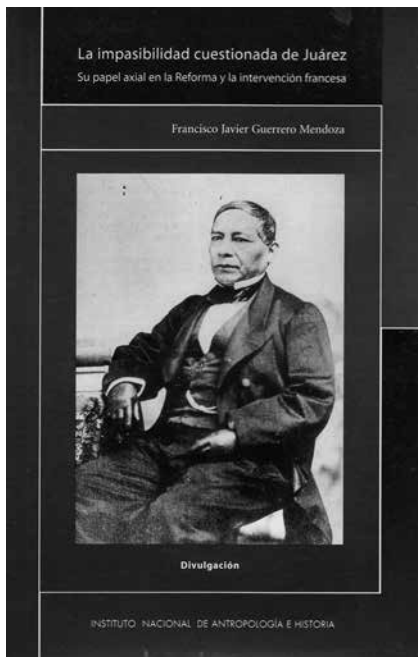
de Oaxaca, estudia "Una colección olvidada: los cinco lienzos de don Francisco Belmar", que consigue identificar y ubicar en bibliotecas del extranjero. Y Adam T. Sellen, de la Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAM en Mérida, estudia "El gabinete arqueológico de Francisco Belmar", sobre su colección arqueológica que constaba de 1426 piezas, que vendió en 1901 al Museo Nacional. Sellen destaca que la colección de Belmar era una de tantas de las que realizaron coleccionistas en esos años, y que en su mayor parte "eran científicos altamente calificados y que contaban con una formación en las escuelas superiores del Estado". No eran, por supuesto, arqueólogos profesionales, sino abogados, médicos, maestros o funcionarios gubernamentales. No los movía, sin embargo, el fetichismo o la obsesión de objetos hermosos, sino verdaderos intereses científicos. El régimen porfirista intentó controlar la exploración legítima y el saqueo de los sitios arqueológicos, y en 1885 nombró a Leopoldo Batres Huerta (1852-1926) inspector general de Monumentos Arqueológicos. Batres, sin embargo, "permitió que un grupo selecto de estos coleccionistas locales excavara y coleccionara piezas arqueológicas en completa impunidad". Pero reflexiona Sellen: "Hoy día podemos criticar este favoritismo, pero es importante recordar que en aquel tiempo ellos eran los únicos representantes de la arqueología legítima".

Para finalizar, Michael Swanton, de la Biblioteca Burgoa de la UABJO y de la Fundación Holandesa para la Investigación Científica, presenta y transcribe "Una conferencia inédita de Francisco

Belmar preparada para el XI Congreso Internacional de Americanistas". Se trata de un borrador inconcluso, escrito en 1895, dedicado a "Las lenguas habladas por los indígenas de la República Mexicana", que da testimonio de su muy temprano interés por las lenguas no sólo oaxaqueñas. El libro concluye con

una útil "Bibliografía de Francisco Belmar", que nos aviva el interés por leer los múltiples y ricos estudios lingüísticos de *El filólogo de Tlaxiaco*.

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS-
INAH



Francisco Javier Guerrero Mendoza,
La impasibilidad cuestionada de Juárez. Su papel axial en la Reforma y la Intervención francesa, México, INAH (Divulgación), 2009.

Una de las características de la historiografía mexicana es el constante revisionismo al que son sometidas las principales figuras históricas; revisionismo que ha llevado a que numerosos personajes sean glorificados en el altar patrio, o que sean degradados a los bajos mundos intelectuales. Uno de los casos emblemáticos de este revisionismo es Benito Juárez, a quien se le ha dedicado una buena cantidad de escritos, para calificar su actuación como gobernante

de México, y como defensor de su soberanía. El libro, *La impasibilidad cuestionada de Juárez. Su papel axial en la Reforma y la Intervención francesa*, de Francisco Javier Guerrero Mendoza, se inscribe en esta línea revisionista. El autor indica, desde las primeras páginas, que a Juárez se le ha visto desde una doble perspectiva: por un lado, dentro de una corriente que acumula ditirambos en su honor, por lo que lo han presentado como a un héroe nacional, se elogia su patriotismo acendrado y se le califica como un adalid de la democracia; y por otro lado, la que lo considera como un hombre con afanes dictatoriales, un traidor sometido a los estadounidenses, y quien destruyó instituciones respetables. La mayoría de historiadores, y público en general, se han adherido a una de estas dos corrientes, por lo que el debate sobre la figura de Juárez sigue inmerso en esta doble visión; tal situación ha generado que no se comprenda las verdaderas dimensiones del papel que le tocó representar en su época y que el “Verdadero Juárez” todavía no haya sido presentado.

El autor está convencido que para entender la verdadera dimensión de Juárez dentro de la historia es necesario analizar su lucha contra el conservadurismo y contra la Intervención francesa, con el fin de probar si este proceso representó una etapa de progreso en la historia. Para Javier Guerrero, no existe la menor duda de que en estos dos momentos históricos salieron a relucir las características más sustantivas de su gobierno. A pesar de que el autor no lo menciona directamente, una de las razones que motivaron su escrito es el hecho de que hoy en día en el país co-

mienza a manifestarse la hegemonía de un neoconservadurismo, tendencia a la que pertenecen representantes del llamado neoliberalismo, el cual tiene entre sus metas vilipendiar al juarismo y, en específico, el papel que el benemérito desempeñó como catalizador de la lucha popular en contra de la agresión extranjera. De acuerdo con lo anterior, uno de los objetivos del libro es hacer relevancia en la gesta juarista con la intención de ayudar a frenar el avance de la ultraderecha; aunque ello no excluye que se presente una postura crítica respecto a ciertas posiciones que han definido al juarismo. Nuestro autor está convencido, al igual que otros escritores, de que es necesario reafirmar el “espíritu juarista”, pues sólo de esa manera se logrará preservar la cultura e identidad nacionales.

Otra de las tareas primordiales para los historiadores es modificar la visión de la historia que ha imperado en México, la que sólo celebra a los caudillos ganadores, pero no a los caídos; es decir, Javier Guerrero considera que es tiempo de dejar atrás la desesperanza no sólo para tratar de encontrar la confianza necesaria, sino para que el país logre destacar en el futuro. Si Juárez es una de las figuras más controvertidas de la historia, papel que comparte con Agustín de Iturbide, resulta curioso que Guerrero sólo incluya en esta tipificación a Francisco Villa, José Vasconcelos y Lorenzo de Zavala, personajes que, a excepción de Villa, no son considerados nodales en la historia. En todo caso, una clasificación de este tipo tendría que incluir a Miguel Hidalgo, Antonio López de Santa Anna, Porfirio Díaz, Emiliano Zapata, Hernán Cortés,

Félix María Calleja y Victoriano Huerta, sólo por citar unos casos. Lo anterior no constituye una crítica, sino una muestra de que existen un buen número de personajes, cuyo papel ha sido discutido en términos ambivalentes. Esta situación la explica el autor, tomando en cuenta de que la historia es un oficio que se encuentra influido por las circunstancias externas, lo que ha generado que no siempre se logre encontrar la verdad, pues en numerosas ocasiones ha sido presa de quienes detentan el poder político y la hegemonía cultural; circunstancia por la que orientan “la apropiación cognoscitiva de los hechos históricos para consolidar sus posiciones y reproducir el escenario que les beneficia”. Con el fin de evitar el predominio de esta postura histórica, Javier Guerrero declara que el trabajo de los historiadores debe ser interdisciplinario y colectivo, pues de esa manera se evitará que las concepciones particulares prevalezcan; tal y como se observa en las investigaciones que se han realizado sobre la Reforma y el Imperio, cuyos resultados no son fiables, a pesar de estar sustentados en fuentes primarias y secundarias.

De acuerdo con lo anterior, nuestro autor considera que la historia debe estudiar las intencionalidades, para evitar que se incurra en las mismas versiones, y lograr trascender en la interpretación de los hechos históricos. A partir de este punto de vista, Javier Guerrero no tiene la menor duda de que el proyecto político y social del juarismo era la implantación en México de un capitalismo que buscaba establecer un equilibrio social relativo, es decir, favorecer a los sectores medios, y conseguir una justa redis-

tribución de la riqueza. Así pues, las reformas liberales que Juárez propuso tenían la intención de crear una fuerza de trabajo: mercantilizar las relaciones sociales; apoyar la división del trabajo y ayudar a la acumulación de la riqueza. Los liberales eran partidarios de formar un sector empresarial mexicano, que dispusiera y controlara los capitales autóctonos, para orientar la inversión a empresas nativas. Esto constata que una de las metas de los liberales, y de algunos conservadores, era convertir a México en una nación sólida e independiente, donde prevaleciera un orden moderno, industrial y burgués; pero, de acuerdo con nuestro autor, las medidas adoptadas por los liberales mexicanos serían más radicales que las impuestas en otras partes de América Latina o del mundo. Debido a la importancia de las reformas liberales, Juárez y sus colaboradores debían ser considerados los creadores de la “nación mexicana”; porque establecieron las primeras tentativas de vertebración y consolidación de la nación, metas que se convirtieron en tareas primordiales para los liberales.

Pese a la importancia de las reformas, Juárez encontró oposición en la mayoría de los conservadores, quienes no deseaban que se produjeran transformaciones radicales, ya que ellos apoyaban el orden corporativo y la división de la sociedad en castas y estamentos, además de considerar a la religión católica como fundamento básico de la unidad nacional. Dado que el objetivo de los liberales era acabar con el poder de las corporaciones y de la Iglesia, así como instaurar una república federal y de carácter laico, el enfrentamiento fue inevitable, el bando liberal contó

con el apoyo popular, lo cual les permitió lograr la victoria; por tanto, resulta absurdo suponer que Juárez alcanzó el triunfo en virtud del apoyo que, según afirman algunos autores, recibió de Estados Unidos. Para probar su aserto, Guerrero proporciona diversos argumentos que buscan destruir la hipótesis de que Juárez cometió una traición al solicitar apoyo del país vecino y al firmar el tratado Mac Lane-Ocampo. El benemérito no logró poner en práctica sus ideas, pues la Intervención francesa truncó sus objetivos.

Aunque en principio Javier Guerrero muestra su desacuerdo con Erika Pani, sobre la idea de que el Imperio no fue una empresa impuesta desde el extranjero, sí coincide con ella respecto a que éste debe considerarse parte del desarrollo histórico mexicano, debido a que la integración del país al mercado mundial implicaba la disolución de las bases troncales del régimen colonial. Sin embargo, el autor se adhiere a la tesis tradicional, la cual considera que fueron los conservadores quienes pidieron una monarquía, tarea en la que tuvieron una notable participación. José María Gutiérrez Estrada, José María Hidalgo y Juan Nepomuceno Almonte, serían los encargados de convencer a Maximiliano sobre la necesidad de establecer una monarquía en México. Lo anterior permite a Guerrero refutar la idea de José Vasconcelos y algunos “simpatizantes de los conservadores”, quienes opinaban que Napoleón III buscaba ayudar a México para frenar la intromisión estadounidense, pero —como sostiene el autor— no podría afirmarse que el emperador francés no tuviera ambiciones territoriales. El imperio había

sido impuesto por los franceses y los mexicanos “cangrejos”, lo cual originó que éste careciera de legitimidad ante la población. Aunque el proyecto imperial tenía una tendencia liberal, no fue aceptado por el pueblo porque era de carácter exógeno, y además tenía una fuerte influencia conservadora. Guerrero considera que los conservadores concibieron la idea de establecer una monarquía de carácter extranjero, pues creían que, de ese modo, se podía construir un Estado nacional estable que contara con el apoyo de un país extranjero poderoso, lo cual les permitiría combatir al máximo enemigo del país: el expansionismo estadounidense. En este sentido, los liberales y los conservadores tenían el mismo propósito: crear un Estado fuerte, pero con distintas bases políticas, lo que inevitablemente generaría un enfrentamiento entre los dos grupos, que buscaban transformar a México a través de sus proyectos de desarrollo, con la única diferencia de que en el proyecto de los conservadores no se contemplaba a la democracia y la autodeterminación de las naciones. Pese a todo, el régimen imperial trató de consolidar el proceso de modernización que habían comenzado a impulsar los liberales.

El autor reconoce que los liberales no formaban un conjunto homogéneo, pues los “moderados” decidieron sumarse al gobierno imperial de Maximiliano, pues temían que los sectores populares se excedieran en sus demandas, razón por la que fueron los “puros” quienes ofrecieron la mayor resistencia a la imposición del imperio. Al igual, que en la guerra de Reforma, los “puros” recurrieron al apoyo de los sectores populares. La presencia del pue-

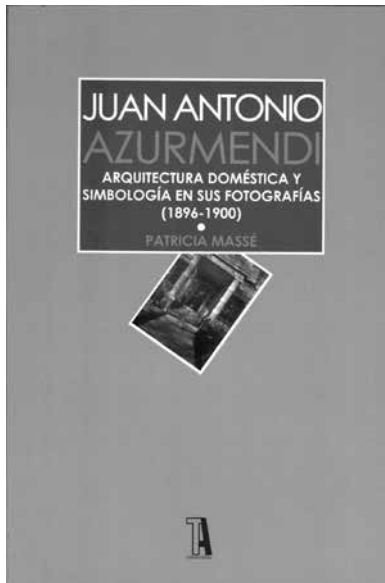
blo en la lucha contra el invasor sería determinante no sólo para lograr la victoria, sino también para forjar la unidad e identidad del pueblo mexicano. La alianza que los liberales establecieron con los sectores populares redundaría en la aparición del liberalismo social, tendencia que proponía límites a la propiedad privada, y la intervención del Estado a favor de los grupos más débiles. Para tratar de amenguar el apoyo popular, los franceses recurrieron a la lucha contrainsurgente, lo que generó que el imperio no lograra tener una presencia significativa. Juárez se convertiría en el principal catalizador de la guerra popular y en el principal baluarte de la soberanía nacional, motivo por el cual no se podía sostener lo que mantenía la crítica conservadora: la idea de que el benemérito fue una “marioneta” de Estados Unidos o que fue el instrumento de una conspiración masónica estadounidense que intentaba anexionar el país a la Unión Americana; por el contrario, el oaxaqueño y sus colaboradores maniobraron con gran habilidad para impedir que dicho país devorara a la nación. No había duda de que el benemérito era un decidido nacionalista que logró salir avante de las presiones de Estados Unidos, mérito que se acentúa por la crisis política y económica que atravesaba el país.

Los actos de Juárez estaban cimentados en principios patrióticos, más que en el deseo de favorecer a la burguesía nacional, la que había decidido reservarse al país como su espacio de explotación, su escenario de crecimiento, reserva de recursos y fuerza de trabajo. La razón por la que en México no se desplegaba el liberalismo se debía a

que los países desarrollados constituirían un club oligopólico, que pretendía impedir la competencia de las nuevas naciones. Si bien el autor reconoce que Juárez se había hecho “amigo íntimo” del poder, y que sólo la muerte fue la única que se lo arrebató, también da cuenta de que el proceso de Reforma liberal hubiera sido distinto, si otro personaje lo hubiera realizado. El liberalismo radical juarista fue una herencia del movimiento independentista, y un preludio de la Revolución de 1910. Javier Guerrero concluye que la efigie de Juárez tiene una gran presencia en el imaginario nacional; cuando se reflexiona sobre su figura, aparecen inevitablemente temáticas relacionadas con la nacionalidad mexicana: el Estado nación, la relación con Estados Unidos, la soberanía nacional, los pueblos indíge-

nas, el laicismo, el papel de la Iglesia católica; la modernización y el atraso; la herencia colonial y la viabilidad del capitalismo. Esto se explica por el hecho de que el gobierno juarista configuró tendencias y posturas sociales que determinaron conceptos, y prácticas que incidieron, e inciden, en las perspectivas y orientaciones de la sociedad. El libro de Francisco J. Guerrero Mendoza puede resultar polémico por algunos asuntos que trata; sin embargo, no se puede pasar por alto el esfuerzo del autor para desvirtuar argumentos y proporcionar una interpretación distinta de los hechos a que debió enfrentarse el benemérito de las Américas.

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS-INAH



Patricia Massé,
**Juan Antonio Azurmendi.
Arquitectura doméstica
y simbología en sus
fotografías (1896-1900),**
México, Sinafo-INAH (Testimonios
del Archivo, 3), 2009

Hace algunos años conocí parte de este libro al leer un artículo de Patricia Massé que me interesó, pero también —debo decirlo— me intrigó particularmente. Se trataba del trabajo “Invisibilidad y privacidad. Fotografía y masonería en la ciudad de México a finales del siglo XIX”, publicado en el número de septiembre-diciembre de 2007 de la revista *Cuicuilco*. Ciertamente ya había leído las sugerentes ideas de Michael Hiley, en su clásico *Seeing Through Photographs*,¹

¹ Michael Hiley, *Seeing Through Photographs*, Londres, Gordon Fraser, 1983.

en torno de la incorporación de las ideologías, los esoterismos y las idiosincrasias de los primeros fotógrafos en sus propias propuestas fotográficas, tales como el afán por tratar de plasmar sus creencias religiosas, sus supersticiones e incluso sus ganas de timar al prójimo. Pero al leer el trabajo de Patricia sobre la masonería en la foto de finales del siglo XIX, me pareció que se abría una veta maravillosa en la exploración fotográfica en México.

La burguesía mexicana de aquel porfiriato tardío, no sólo se parecía a la de muchos otros lugares del mundo que entraba a la modernidad, en cuanto a sus actividades económicas y sus actitudes, sino que seguía las modas internacionales con tal acuciosidad, como si fuese en esas mismas modas y no en su condición de propietarios y especuladores que radicara su propio reconocimiento como burgueses.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, el fantasma de la modernidad se fue apoderando de los modelos de desarrollo económico y social nacionales de tal manera, que ser moderno parecía más una obsesión que el resultado de un proyecto social. Pertenecer o integrarse a los sistemas de producción e intercambio del capitalismo moderno implicaba estar en el carro delantero de la civilización y, por lo tanto a la vanguardia de la humanidad. Desde la óptica occidental modernizarse era impulsar el crecimiento económico local o regional con miras a controlar cada vez más los mercados y las inversiones, tanto internas como externas, favoreciendo la producción masiva, la aplicación de tecnologías de avanzada, tendiendo redes que facilitarían la comunicación,

intercediendo en la proliferación de los llamados “servicios básicos”, imponiendo códigos específicos de higiene y de salud, tratando de aumentar la influencia de la educación impartida por un Estado cada vez más laico y, por lo tanto, la intensificación de los procesos de secularización de las “sociedades civiles” —si se me permite ese anacronismo— promoviendo la urbanización, y con ella el libre acceso a la recreación y a la ampliación de los espacios dedicados al ocio y al disfrute de la vida.

Lo moderno significaba, y sigue significando: “lo que se vive en la actualidad [...]” y más aún “[...] aquello que se contrapone a lo pasado.” En el caso de sociedades como la mexicana del último tercio del siglo XIX, por una clara influencia de la popularización de cierto positivismo, “lo moderno” también tenía una fuerte carga de mejoría, de búsqueda en la autentificación de los proyectos nacionales para entrar de manera definitiva en la carrera de una humanidad que cada vez sería mejor. En 1897, don Rafael Zayas y Enríquez lo decía con gran claridad, en una conferencia sustentada en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística: “[...] la humanidad pasa del mal al bien, de la ignorancia a la ciencia, del estado salvaje a la barbarie, y del de la barbarie a la civilización [...]”.²

Ser moderno significaba ser mejor, o por lo menos estar a la altura de los tiempos. Y si pensamos en un país

como el México de finales del siglo XIX, tan parecido al México de hoy —tan consciente de su pasado y de la necesidad de adecuarse a un modelo que significaba cierto lugar en el mundo del futuro—, la modernidad también implicó —e implica, justo es decirlo— una especie de mirarse el ombligo y levantar la mirada sólo para ver el modelo a seguir. Por ello también esa misma adecuación a lo moderno significó la exclusión de aquellos sectores que no pretendían, ni aún hoy pretenden, incorporarse al mismísimo ensueño que tiene por fin vivir en la actualidad —como lo sugería Octavio Paz en las últimas reflexiones de su *Laberinto de la soledad*—, con toda y nuestra desnudez y nuestro desamparo, con “nuestra soledad abierta”, según él, para ser contemporáneos de todos los hombres.³

Sin embargo en la propia contemporaneidad de aquella época, como en esta, pocas cosas hay tan evidentes como la desigualdad y los profundos contrastes entre ricos y pobres, entre desarrollo y miseria que tanto hoy, como antaño, ha producido el proyecto de modernización. Por lo tanto más que igualdad y homogeneidad, la modernización ha evidenciado que tal modelo de desarrollo deja fuera a un amplio sector de la sociedad, que voluntaria o involuntariamente no comparte sus ofertas e ilusiones. Sin embargo, para quienes sí las comparten hay una especie de actitud cerrada que sólo parece verse a sí misma.

² Citado en Beatriz Urías Horcasitas, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, México, Universidad Iberoamericana, 2000, p. 151.

³ Octavio Paz, *El Laberinto de la soledad* (2a. ed.), México, FCE, 1959, p. 174.

Tal es el caso de este burgués porfiriano y fotógrafo que Patricia Massé nos presenta en este excelente libro: Juan Antonio Arzumendi. No en vano se trata de un heredero de “indianos” bilbaínos y llaniscos que no sólo resultó tener una muy bien analizada colección de fotos, por la propia Patricia, sino que representó de manera prístina este afán por mostrar en esas fotografías un mundo, como el de esos burgueses, encerrado en sí mismo. A partir de las fotografías de la casa, el jardín, la familia, y de vez en cuando hasta de los sirvientes que habitaban el hogar de este personaje, la autora organiza su libro en tres apartados: el propio espacio, los símbolos implícitos en el mismo y su significado oculto.

Reconstruyendo la distribución espacial y haciendo una descripción minuciosa de los múltiples ángulos, tanto externos como internos, del terreno donde se edifica esa casa, en la calle de Sadi Carnot en la colonia San Rafael, urbanización del antiguo Rancho del Aguacatito, el lector asiste a la construcción de un mundo contenido en sí mismo. Como buen burgués, Arzumendi probablemente tuvo todo el tiempo del mundo para supervisar le hechura de su casa y la cargó de símbolos que parecen contradecirse, entre católicos y masones, pero que finalmente le dan una posible explicación a su todo encerrado. Al analizar estos símbolos la autora dedica su segundo apartado y lo hace recurriendo a fuentes externas, pero siempre mirando lo que las fotografías le enseñan. Para ello se interna en los laberintos de la simbología masónica e interpreta exteriores e interiores, vincu-

lando sugerentemente dicha vertiente de pensamiento con objetos, materiales, adornos y lo que ella misma llama “prácticas constructoras”.

El tercer y último apartado lo dedica Patricia a escudriñar aquello que pareciera “invisible” en los registros fotográficos de Arzumendi: es decir aquello que sólo está sugerido en los rastros que deja el reflejo de la luz en los objetos. Tomando sobre todo las fotos del jardín de aquella casa, aparecen árboles, estanques, piedras, cuevas, etcétera, que para un masón adquieren connotaciones más simbólicas que concretas. Recurriendo a los manuales de masonería, la autora reinterpreta no sólo la presencia seria y solemne de los elementos del ritual que aparecen en dicho espacio, sino incluso reconoce alguna que otra nota lúdica que lleva también a un regodeo —permítaseme una vez más calificarlo como burgués y claramente autocomplaciente. Son indicios que, como tales, pueden llevar a lo esotérico y en ese mundo la ambigüedad autoriza llegar a prácticamente cualquier conclusión. Uno se imagina al burgués explicando cada una de las referencias masónicas que aparecen en su jardín, tratando de impresionar a los espíritus simples tal como hoy en día lo hacen infinidad de charlatanes, desde merolicos hasta políticos profesionales.

Además de una interpretación original, con una metodología muy adecuada y por demás innovadora, este libro es una propuesta que bien puede infundir nuevos bríos no sólo al estudio y análisis de la fotografía del *novecento* mexicano, sino que puede también alentar para la construcción de una nueva

crítica a esta expresión de la modernidad mexicana. Junto con los trabajos de Tere Matabuena, Rosa Casanova, José Antonio Rodríguez, Francisco Montellano y Claudia Negrete, me parece que para quien estudia la fotografía mexica-

na de finales del siglo XIX y principios del XX este libro tendría que ser una lectura obligatoria.

RICARDO PÉREZ MONTFORT
CIESAS-MÉXICO

RESÚMENES / ABSTRACTS

¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte rupestre paleolítico

Roberto Martínez / Larissa Mendoza

Resumen

Aun en el arte más figurativo, la manifestación gráfica no puede ser considerada como una simple reproducción estilizada del entorno, pues al pasar por el filtro de la mente se atribuye un valor diferencial a los objetos circundantes y, acorde a ello, se les selecciona, ordena y jerarquiza en el discurso pictórico. Esto significa que en la imaginería de un pueblo no sólo importan los elementos representados, sino también los que se excluyen. Siguiendo este orden de ideas, es de notar la ausencia de escenas explícitas de caza en la plástica del paleolítico europeo —arte cazador por excelencia—. Lo interesante es que cuando lo comparamos con otras manifestaciones artísticas de sociedades cazadoras, notamos cierta recurrencia en la omisión de esta clase de imágenes. Paralelamente, observamos que en los registros etnográficos diversos pueblos suelen evitar decir con claridad que se mata al animal y, en lugar de ello, tratan el proceso de apropiación como un intercambio socializado. Por el contrario, múltiples sociedades agrícolas, e incluso estatales, toman a la cacería como un elemento de prestigio y se valen de ella para simbolizar lo social. Aquí, retomaremos dos modelos planteados por la etnología para mostrar cuán variable puede ser la ideología detrás de una escena de caza.

Palabras clave: arte paleolítico, cacería, cazadores-recolectores, simbolismo, analogía etnográfica.

Abstract

Even in figurative art, graphic expressions cannot be regarded simply as stylized depictions of the environment. As the objects surrounding the artist pass through the mind's filter, they acquire distinctive values according to which they are selected, arranged and hierarchized in the pictorial discourse. Therefore, in a culture's imagery not only the depicted elements matter, but also those that are excluded. Following this line of thought, there is a noticeable absence of explicit hunting scenes in the art of the European Paleolithic—quintessentially a hunting people's art. Interestingly, when compared to the artistic manifestations of other hunter

groups, we see a patent tendency to omit this type of representations. At the same time, ethnographic records show that many groups usually avoid speaking openly about killing an animal; instead they talk about the appropriation process as if it were a socialized exchange. Many horticulturalist and state societies, on the contrary, see hunting as a prestigious activity and make use of it to symbolize the social. On this basis, here we will examine two ethnological models to show how variable the ideology behind a "hunting scene" can be.

Keywords: paleolithic art, hunting, hunter-gatherers, symbolism, ethnographic analogy.

Autosemejanza: una cualidad del espacio-tiempo mexicana

Gustavo Sandoval García

Resumen

A partir de la premisa sobre la cualidad simbólica del espacio y el tiempo prehispánico, se propone una propiedad de autosemejanza desde el análisis de un conjunto de expresiones simbólicas mexicanas, en específico, el concepto agua-tierra y la flecha temporal sustentada en un concepto ascendente-descendente. La autosemejanza resultará de la consistencia simbólica de diferentes escalas de observación, desde los mitos hasta el orden de un rito. Tiempo y espacio autosimilar implican una ideología no naturalista que influyó en el orden de los asentamientos humanos y la trayectoria histórica que estos desarrollaron.

Palabras clave: espacio-tiempo, consagración, autosimilitud, *altepetl*, ciclo solar.

Abstract

Starting with the premise concerning the symbolic qualities of pre-Hispanic time and space, a property of self-similarity will be defined from the analysis of a group of Mexica symbolic expressions, specifically the water-land concept and the arrow with temporal significance based on the daily rising-setting of the sun. This self-similarity will be explored on several scales of observation, from myths to a single ritual. In that order, self-similar space and time imply a non-naturalistic ideology that directly influenced the order of human settlements and the historical trajectory that these settlements developed.

Keywords: time-space, consecration, self-similarity, *altepetl*, solar cycle.

Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población

Dolores Pla Brugat

Resumen

A lo largo del siglo XX se consideró el uso de las lenguas originarias como el elemento más confiable para definir y distinguir a la población indígena de México, de tal manera que los once censos nacionales de población levantados entre los años 1900 y 2000 han incluido la variable Hablantes de Lenguas Indígenas (HLI). Sin embargo, en los censos de 1921, 1940, 1950, 1960 y 1970 se optó por incluir otras variables, tales como la autoadscripción en 1921, o varias de índole cultural en los otros cuatro censos. En todas las ocasiones el número de población indígena resultó mucho mayor que los HLI, poniendo de manifiesto su importancia rotunda en la conformación del país y sugiriendo que más que un proceso de mestizaje, las poblaciones originarias han vivido y viven lo que Guillermo Bonfil llamó “desindianización”.

Palabras clave: población indígena, demografía histórica, desindianización; censos.

Abstract

During the 20th century the use of indigenous languages in Mexico was considered the most reliable element to define and distinguish the Native population in Mexico, so the eleven national censuses conducted between 1900 and 2000 included the variable Indigenous Language Speakers (*Hablantes de Lenguas Indígenas HLI*). However, in the 1921, 1940, 1950, 1960, and 1970 censuses other elements were included, such as *autoadscripción* (identifying oneself as indigenous) in 1921 and others of a cultural nature in the other four censuses. In all of these censuses the Native population is much larger than the numbers of HLI, confirming the enormous importance of the indigenous population in the country's configuration. It also reveals that the interbreeding or “mestizaje” process has not been the decisive element; instead Mexico's indigenous population has undergone and continues to undergo what Guillermo Bonfil Batalla called *desindianización* or “de-Indianization.”

Keywords: indigenous population, historical demographics, de-Indianization, census.

Cultura visual y representaciones del cuerpo femenino: literatura, prensa y artes gráficas (ciudad de México, 1897-1927)

Alba H. González Reyes

Resumen

La narrativa y las artes gráficas se hacen presentes para documentar nuestro conocimiento sobre la historia de nuestra cultura visual-sexual y los modos de ver e imaginar el mundo entre los géneros. Este artículo se divide en dos partes; primera, en la novela *Santa*, de Federico Gamboa, se contempla la relación entre narrativa y artes que conformaron un andamio para la creación de modelos femeninos con valores maniqueos de bondad *versus* maldad. Segunda, el cuerpo femenino erótico desde las artes gráficas es muestra de un régimen visual de sexualidad que sostuvo el ordenamiento y la clasificación de un ser femenino infractor, para didáctica y cuidado de las mujeres de la *época*. Así, entre el proceso de visualizar y la mirada como testimonio, se evidencia la presencia de la diferencia sexual, inscrita en el mismo lenguaje tanto como en la formulación del acto de mirar.

Palabras clave: cultura visual, discursos, género-sexual, cuerpo, erotismo.

Abstract

Graphic arts and narrative are examined to document our knowledge of the history of our visual-sexual culture and gender's ways of seeing and imagining the world. This article is divided into two parts. First, Federico Gamboa's novel *Santa* contemplates the relationship between narrative and arts that constitute the framework for the creation of female models with Manichean values of good *versus* evil. Second, the erotic female body in graphic arts displays visual rules of sexuality that were the underpinning for the classification and ordering of a feminine being seen as a violator of rules, intended for the education and care of women at that time. Thus, between the process of visualizing and the act of looking as bearing witness, the presence of sexual difference is brought out, embedded in language itself as well as in the formulation of the act of looking.

Keywords: visual culture, discourse, gender-sexual, body, eroticism.

Alineamiento morfosintáctico del tlahuica (*pjyəkakjó*)

Aileen Patricia Martínez Ortega

Resumen

El tlahuica (lengua otopame hablada en el Estado de México) puede considerarse como una lengua con un patrón acusativo-nominativo, ya que los argumentos A y S se indican mediante prefijos y pronombres independientes, mientras que el participante O se marca mediante sufijos. El tlahuica también cuenta con casos aislados del patrón ergativo (la predicación adjetiva hecha con adjetivos plenos), en donde los argumentos S se marcan por medio de sufijos y A se marca por medio de prefijos. Finalmente, el tlahuica presenta una organización de tipo tripartita ya que sus marcas pronominales son distintas para cada argumento.

Palabras clave: tlahuica, alineamiento morfosintáctico, patrón acusativo-nominativo.

Abstract

Tlahuica (an Otopamean language spoken in the State of Mexico) shows basically a nominative-accusative system, because A and S arguments are marked by prefixes and independent pronouns, whereas O participants are marked by suffixes. Moreover, Tlahuica has isolated cases of the ergative pattern ("pure adjective" predication with full adjectives), where S arguments are marked by suffixes and A is marked by prefixes. Finally, Tlahuica presents a tripartite pattern because each argument is marked by a distinct pronominal label.

Keywords: tlahuica, morphosyntactic alignment, accusative-nominative system.

La reconciliación como motivo en el *Natsi'itni* o Madresitas

David Pérez González

Resumen

El complejo de costumbre del que participan los totonacos de la Sierra Norte de Puebla se caracteriza por la presencia de un especialista ritual o curandero, quien se encarga de establecer una estructura del acto ritual. El costumbre de *Natsi'itni* o Madresitas es uno de esos actos que se realiza para resolver un mal que aqueja a algún niño notablemente enfermizo, pues su bienestar está amenazado por algún "mal aire". Más allá de este objetivo, parece que una de las prioridades del *Natsi'itni*

es la reintegración y retorno al equilibrio no sólo del infante, sino de todo el núcleo familiar. Por esto, la inclusión de los parientes vivos actuando como los muertos es necesaria para el éxito del *costumbre*. Esto deriva en la reconciliación de las tensiones originadas por la integración de nuevos miembros, al mismo tiempo que involucra a todo componente de la familia en un proceso de curación individual y grupal.

Palabras clave: *costumbre*, especialista ritual, totonacos, familia, reconciliación.

Abstract

The complex of *costumbres* (customs) in which the Totonacs of the Sierra Norte de Puebla participate is characterized by the presence of a ritual specialist or curer responsible for establishing a ritual structure. The *costumbre* of *Natsi'itni* or *Madresitas* is conducted to resolve some sort of evil that afflicts a child who appears to be constantly ill because his wellbeing is threatened by an "evil air." Beyond this objective, one of the priorities of the *Natsi'itni* is to reintegrate and return equilibrium not just to the child, but to the entire family group. This explains the need to include living relatives performing as dead ones to ensure the success of the *costumbre*, leading to the reconciliation of tensions stemming from the integration of new relatives, while involving each of the family members in both an individual and group process of healing.

Keywords: *costumbre*, ritual specialist, Totonacs, family, reconciliation.

Año 18, vol. 51, enero-abril, 2011

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Partes del cuerpo en el Códice Badiano*
- ◆ *El léxico de las partes del cuerpo en el mexicano de la sierra noreste de Puebla*
- ◆ *Léxico de las partes del cuerpo humano y algunas de sus extensiones semánticas en el hñäbñu de Xochimilco y San Pablito Pabuatlán, Puebla*
- ◆ *Las partes del cuerpo humano en amuzgo y su proyección semántica*
- ◆ *Partes del cuerpo e incorporación nominal en expresiones emocionales mayas*
- ◆ *Verbos con parte del cuerpo humano en el zapoteco de San Pablo Güilá*
- ◆ *Las postales sugestivas de los años veinte (Colección Garza Márquez)*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Año 18, vol. 52, mayo-agosto, 2011

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *La conformación de la última "Triple Alianza" en la Cuenca de México: problemas, interrogantes y propuestas*
- ◆ *Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo XVI*
- ◆ *Un breve recorrido bibliográfico por la historia de los pueblos zapotecos de Oaxaca*
- ◆ *El término de parentesco paterno en lenguas indoeuropeas*
- ◆ *Nuevo Cine (1961-1962) y nacimiento de la cultura cinematográfica mexicana moderna*
- ◆ *Minería y territorio: una mirada al conflicto desde Mazapil, Zacatecas*
- ◆ *La industria de la gráfica y la imagen visual de cuerpo erótico, 1897-1927*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA