



# el tlacuache

S U P L E M E N T O C U L T U R A L

## Cuerpos para *Xinula*. La presencia de la Sirena entre los tepehuas de la huasteca hidalguense

Karina Munguía Ochoa  
Posgrado en Estudios  
Mesoamericanos, UNAM

A lo largo de los siglos, las sirenas se han constituido como uno de los personajes emblemáticos de la literatura fantástica, de los relatos antiguos, y sobre todo de la mitología universal. Como a Odiseo, héroe legendario de la isla de Ítaca, las sirenas siguen hoy cautivándonos a través del cine o la publicidad, destacándose su imagen de belleza extraordinaria y sus múltiples atributos seductores, capaces de perder a cualquiera en la locura o en un profundo sueño del cual es imposible regresar. Criaturas de busto femenino y cola pisiforme, las sirenas guardan en su ser la magia de la sexualidad libre y del peligro; son la mítica exegesis del pecado que subsiste en la lujuria y el engaño, así como la encarnación de la mayoría de los temores, misterios y riquezas ocultos en el agua marítima, esto según las palabras del monje normando Philippe de Thaon.

En este texto, siguiendo su canto embelesante, llegamos a Mesoamérica, un área cultural donde creemos su voz se escucha con gran fuerza, en especial en la región de la Huasteca Sur. Aquí la imagen seductora y lozana de la sirena occidental por momentos se opaca, entreverando algunas características de las antiguas deidades acuáticas prehispánicas, tales como Chalchiuhtlicue-Matlacueye, tal como lo advirtió Báez-Jorg (1992). Este proceso histórico y cultural de sincretismo, da lugar a un ser ambivalente con quien es necesario mantener las relaciones de reciprocidad, pues se sabe que la Sirena tiene dominio sobre las aguas, las prácticas curativas e incluso la muerte. Bajo este principio, tepehuas, nahuas, totonacos y otomíes comparten con ella el universo, el trabajo y su devenir cotidiano. Para estos cuatro grupos etnolingüísticos, la Sirena es anterior al mundo humano, pues pertenece al "tiempo de los abuelos", de ahí que su cuerpo esté lejos de ser aquel representado en la cerámica griega o en los óleos medievales, y más bien se presente bajo una multiplicidad de formas, que van desde las serpientes, los causes y cuerpos hídricos, los fenómenos meteorológicos como el rayo, el mar, o los fetiches antropomorfos, figuras de papel o de corteza de árbol de jonote propios de la región sudhuasteca.

A partir de lo anterior, en este artículo pretende dar cuenta de cómo los tepehuas de la comunidad de Huehuetla, en la huasteca hidalguense, se relacionan, intercambian y conviven con esta entidad sagrada, llamada en lengua local *Xinula*. Ella, es tanto el sustento, "la vida y el corazón de todos", así como la desgracia del pueblo cuando les provoca alguna desventura o enfermedad, sobre todo durante la temporada de fuertes lluvias. Como veremos, esta relación entre *Xinula* y los tepehuas queda evidenciada en los diferentes rituales agrario-meteorológicos o terapéuticos denominados *costumbre*, los cuales se ejecutan en fechas específicas, tales como el 3 de mayo o el 15 de septiembre y donde la Sirena adopta distintos cuerpos para hacerse presente.

### Concepciones tepehuas sobre *Xinula*

Roberto Williams García en su estudio clásico de 1963, *Los Tepehuas*, nos aporta los primeros datos sobre la sirena en la comunidad tepehua de Pisaflores, Veracruz, y la describe, junto con su esposo el Sireno, como "los cuidadores o padres del agua o *ixpayixnatixkán*". De acuerdo con sus datos, estos tutelares están bajo las órdenes del dueño del agua o *xalapanaxcan*, y tanto sus funciones como sus dominios están determinados según su género, quedando el hombre como el encargado de hacer



tronar y como patrón de todos los animales, mientras la mujer cuida el bien hídrico. Los pisafloreños describen a estas entidades vestidas de color verde y los ubican en una laguna desde donde envían la lluvia y el viento. Por otro lado, Williams deja claro el vínculo preexistente entre los dueños, los mantenimientos, los desbordamientos, así como con los oficios relacionados al nacimiento y la salud.

Para sus hermanos etnolingüísticos de Huehuetla, la "Santísima Sirena" es descrita como una niña o joven de cabello largo y rubio atado con trenzas y listones multicolor; cada que se le ve cerca del pueblo es en algún arroyo lavando apresuradamente su ropa, vestida de verde y dejando ver sus pies y su pequeña cola de pez. Tiene su hogar en una cueva situada sobre el cauce del río Pantepec, la cual se denomina *ox juanch ju lakachakan* o "la casa buena", a este sitio se le piensa como un "un pueblo muy bonito donde vive con sus padres y hermanos y hay de todo." Se dice que: "su papá es un tiburón, pero es persona. Se ve tiburón porque anda en el agua. Donde quiera que hay pozos ahí andan, se convierten en víboras y pescados.[...] Sus hermanos son pescados, son truchitas. La Sirena se parece a su mamá y su papá se parece al señor San José."

El cuerpo de la Sirena es variado, sobre todo aquel de papel, pues dependerá del estilo de cada especialista ritual, así como de las influencias interétnicas recibidas. Remitiéndonos a los hallazgos del equipo Huasteca sur (Leopoldo Trejo Barrientos, Mauricio González e Israel Lazcarro), en la Huasteca meridional se reconoce la convivencia de dos tradiciones formales en la construcción de cuerpos: la tradición nahua-otomí y la totonaco-tepehua. Aunque éste no es espacio para discutir ambas tradiciones, podemos decir que uno de los rasgos característicos es que en la primera de estas tradiciones, los cuerpos rituales son hechos de papel o corteza recortada, mientras que en la tradición totonaco-tepehua se destaca la elaboración de atados de corteza. A lo anterior se suma la diferencia en el uso y disposición de parafernalia, numerología y orden secuencial de los rituales. Fieles a la tradición nahua-otomí, en Huehuetla los recortes de papel se caracterizan por ser de relativa sencillez, pero cuando se trata del cuerpo de la Sirena, el recorte es de mayor tamaño, vestido y colocado dentro de una olla de barro.

Como patrona del agua, la Sirena controla un complejo hídrico donde los ríos que circundan la comunidad, como el Pantepec, son los encargados de arrastrar hacia el mar o "lugar del agua y del origen", toda la suciedad de la tierra, de las parturientas y aquella de los muertos. Además de su función purificadora, la vertiente del Pantepec sirve de morada para los ahogados o *amuxtunoc*, entidades que trabajan para *Xinula* durante la época de lluvias rascando y arrojando las enormes rocas para liberar su cauce y evitar así su desbordamiento.

En el ámbito de la salud y la enfermedad, el rol central de la Sirena se expresa al ser quien roba la sombra o *espíritu* de quien muere o se asusta en sus dominios, además de ser "compañera" del especialista ritual en toda consulta y curación. Ella, es quien le da la "mente y el corazón", es decir el conocimiento y la fuerza necesarias para conocer los peligros del camino, hacer el *costumbre* y sanar a los enfermos. A cambio recibe su espíritu y la "promesa" de rendirle culto.



### Presencia de la Sirena en el ciclo ritual tepehua

Entre los momentos que dictan la vida ritual tepehua, aquellos dedicados a la Sirena se presentan en dos fechas principales que también corresponden al ciclo agrícola: el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, y el 16 de septiembre, aunque dependiendo del desarrollo de la planta de maíz, este último puede posponerse hasta finales del mes coincidiendo algunas veces con la celebración de San Miguel Arcángel. En estos días se realizan *costumbres* para solicitar el bienestar de la población, así como la protección y abundancia de los cuerpos de agua y los mantenimientos.

A este calendario se puede agregar una tercer fecha para realizar *costumbre*, la cual tiene la función de apaciguar a la dueña del agua y se elige dependiendo del comportamiento del río Pantepec. En este *costumbre* denominado *de la Sirena*, se ofrecen guajolotes vivos, diferentes bebidas, alimentos cocidos, un pago de dinero, vestidos verdes, muñecos de papel y atados de cempasúchil; de no recibirlo, se enfurecerá y castigará al pueblo con fuertes crecidas, tal y como ocurrió hace 47 años cuando el río arrasó con la mayoría de las casas. Es necesario destacar que a pesar de ser el principal ritual dedicado a esta entidad sagrada, el último se realizó en mayo de hace tres años, ello debido a que la comunidad gradualmente ha dejado de cooperar y de involucrarse en las prácticas rituales. Esta discontinuidad genera cierta preocupación al especialista ritual, quien advierte que sólo faltan tres años para cumplirse medio siglo del incidente, en ese momento, dice: “se vendrá el agua, la tierra aquí está seco pero abajo no está seco está haciendo remolino, abajo está deslavando. Hay que hacer el *costumbre de verdad* como lo hacían los viejitos.”

### 3 de mayo, Santa Cruz

Los rituales del 3 de mayo inician los ruegos por la vida de los manantiales y ríos, cuerpos-cause que traerán el buen desarrollo de los cultivos, especialmente del maíz y del frijol negro. Esta fecha se hace patente como un marcador cronológico entre las dos épocas agrícolas más importantes: la de secas o *tonamil* y la de temporal o *pulacaxcan*. La primera va de mediados de octubre a finales de mayo y se mantiene vinculada con ciertos aspectos de muerte corroborados por la sucesión de algunas celebraciones como San Lucas y Todos Santos, esta última se define en correspondencia con el 3 de mayo como tránsito entre la época de lluvias y secas; continúa Carnaval donde tienen presencia los fallecidos en desgracia y los seres patógenos, y finalmente Semana Santa, cuando Cristo es sacrificado y muerto en la cruz derramando su sangre, misma que es símbolo de las semillas. La segunda época va de junio a mediados de octubre y durante septiembre se esperan los primeros frutos del maíz, los cuales son festejados con el *costumbre de vida*.

La celebración de la Santa Cruz se divide en dos momentos: el primero más apegado al dogma católico cuando se acude a la iglesia con cruces de madera adornadas con flores y listones generalmente de color blanco; y el segundo, dedicado a la Sirena y los manantiales. Desde hace varios años, el culto a la Sirena está a cargo de una familia cuya deuda reside en el hecho de poseer un manantial dentro de su potrero. De vez en cuando, la tutelar del agua se encarga de recordarles este compromiso inmanente a la continuidad de las ofrendas, a través de los sueños, es así que cada año deben preparar una canasta con diferentes elementos en miniatura, por ejemplo molcajetes, metates, platos, jarros y cántaros. Además de preparar pequeños tamales envueltos en hoja de papatla y gorditas de masa, ambos bajo la cuenta de 12; asimismo, un vaso con la misma cantidad de chiles secos y un puñado de sal. Estos objetos y alimentos rituales son “su despensa y su cocina”, pues se dice que: “así como hacemos las mujeres, ella tiene que preparar de comer”. Como parte de esta importante ofrenda se coloca también un vestido verde, un par de aretes y zapatos, pulseras, collares, un peine, una jícara, una sonaja, un monedero, una diadema y varios listones. Posteriormente, la canasta será dispuesta en el manantial, donde el especialista ritual rocía aguardiente para “presentarse” con la *Santísima Sirena*.

Justo donde se encuentran los objetos del año anterior, se entregan los alimentos, la ropa nueva y finalmente la serie de miniaturas; tanto en la presentación como durante la disposición de los objetos, se efectúan diferentes sonos que corresponden a cada fase del ritual, asimismo, se realizan danzas y peticiones en español y en tepehua, donde se llama a la dueña del agua, a San José y a la virgen María a no secar los diferentes cuerpos hídricos, se les explica que “han recibido su pago” y por ende no pueden dejar que falte el líquido o que éste afecte al pueblo. Por otro lado, se coloca la cruz de madera en el pozo de cemento y se le vierte aguardiente; para los tepehuas ésta “es la cruz de cristo”, que bien podría ser una cruz de abundancia.

### El Costumbre de vida

Meses adelante en septiembre, se realiza el *costumbre de vida o de vivir*, sin embargo en esta celebración la estructura ritual es diferente y la Sirena aparentemente tiene menor jerarquía, pues ya no se pide por la abundancia del agua ni por la protección del pueblo ante las crecidas, sino por las primicias vegetales, es decir por la vida misma. Además,



es el momento en que se renueva la “promesa” que el curandero hizo con la Sirena y las demás entidades sagradas, se pide también por las enfermedades, por el tiempo de calor y por el viento, pues en esta temporada es muy peligroso para las sembreras. En este caso, todo inicia con el recorte de 100 figuras antropomorfas o *lhamaclakabán* y con la elaboración de 400 atados de cempasúchil o *xanti alhulnu*, que en una traducción literal serían flores-corazón. Estas flores-corazón se distribuirán entre el fogón doméstico, el altar del curandero y el arroyo. Las secuencias rituales inician con la disposición del nuevo tendido en el altar del curandero, ahí tendrán presencia el universo y los “compañeros”, es decir las parteras y los curanderos antiguos, cuyos cuerpos son de papel y, junto con la Sirena, fueron quienes enseñaron el *costumbre* y a limpiar los males. Asimismo, se colocan a la dueña del agua y a sus padres en la forma de cristales.

Instaurado el cosmograma y pasadas unas horas, se realiza una pequeña procesión hacia el arroyo donde se espera que la Sirena reciba los alimentos, los atados de flor y el tendido de papel que permaneció durante un año en el altar del curandero, pues éste simboliza la “palabra” o “comprensión” del especialista ritual. Con este momento se agradece a la dueña del agua por el buen desarrollo de las sembreras y por la abundancia del bien hídrico, asimismo se habla con sus ayudantes, los ahogados, para evitar que éstos ocasionen alguna enfermedad a los habitantes.

Aunque no hay más espacio para describir otras relaciones importantes entre nuestra ninfa y los tepehuas, en especial con el especialista ritual, las breves reseñas aquí mostradas nos permiten observar la existencia de un patrón común que hace partícipe a la Sirena de los diferentes ámbitos de la vida cotidiana, sobre todo en aquellos vinculados a los ciclos agrícola-meteorológicos y terapéuticos. Asimismo, llama la atención su papel como proveedora de bienestar en los diferentes rituales, esto sin importar las jerarquías ocupadas dentro de las secuencias rituales. Por otro lado, vemos que las ofrendas dedicadas a la tutelar poseen cierta unidad, sobre todo en los vestidos verdes, color que alude al agua, el caldo de pollo, el chocolate y quizá la más significativa: los recortes de papel, incluso si referimos al casi abandonado *costumbre de la Sirena*. No obstante, en cada una de estas descripciones resalta la heterogeneidad de cuerpos que adopta. Así, sólo bastará ver una inundación para notar a una Sirena enfurecida por no ser gratificada con su *costumbre*. En otros casos, su cuerpo se vestirá de verde y con listones multicolor, o si se trata de curar a un enfermo, su presencia se hará efectiva en un cristal acompañando al curandero. Cualquiera que sea el cuerpo que adopte, se verá a la *Santísima Sirena* surcar y proliferar las aguas de esta isla serrana.

Para saber más:

Báez-Jorge, F. (1992). *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Guerrero Robledo, C., & Munguía Ochoa, K. (2010). *Archipiélago tepehua. Memoria del Primer Encuentro de Estudios sobre Lengua Tepehua y Cultura Tepehua*. México: Museo Nacional de Antropología-INAH. En prensa.

Trejo Barrientos, L. (coord.), Gómez Martínez, A., González González, M., Guerrero Robledo, C., Lazcarro Salgado, I. y Sosa Fuentes, S. M. (2012). *Sonata Meridional. Saber Hacer Cosmos en la Huasteca Sur*. México: INAH. En prensa.

van't Hooft, A. (2006). “La sirena que inunda: una reconstrucción de la comunidad nahua de la Huasteca a través de su tradición oral” en L. Ma. Lepe y O. Granda (eds.), *Comunicación desde la periferia: tradiciones orales frente a la globalización*. Barcelona/Toluca: Anthropos Editorial/ITESM Toluca.

Williams García, R. (1963). *Los tepehuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

# La invención de la frontera: territorialidades novohispanas

Mtro. Israel Lazcarro Salgado  
Investigador INAH-Morelos

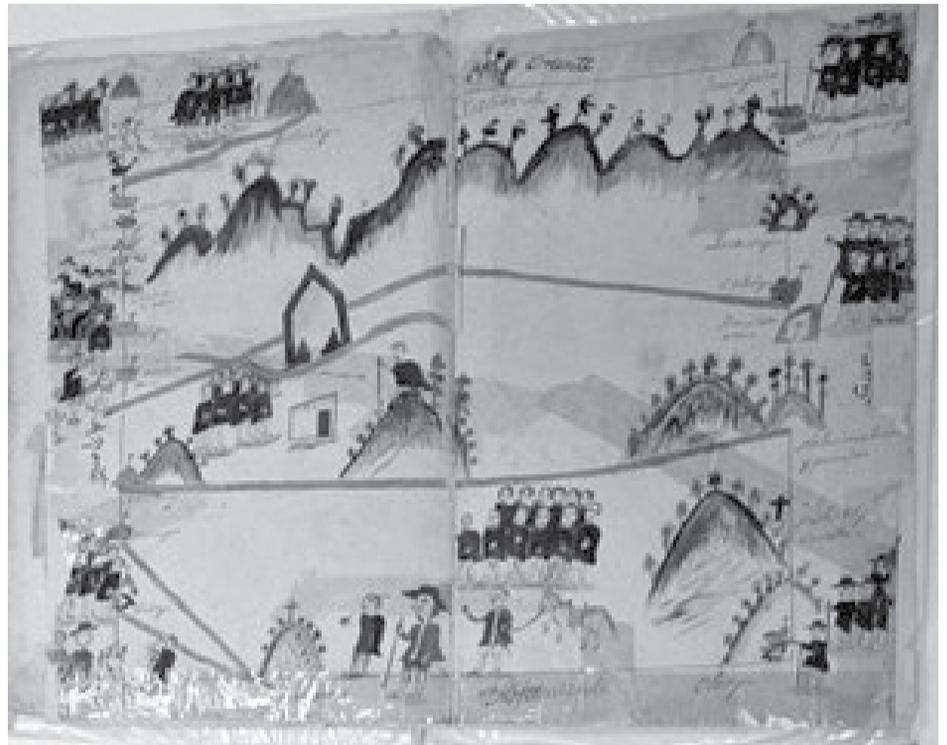
Parece raro decirlo, pero la idea de pensar en territorios definidos por sus límites, es bastante reciente, incluso extraña si se le contrasta con la experiencia de cientos de sociedades alrededor del mundo. Los pueblos indios de la América precolombina no eran la excepción: ciertamente migraban, se asentaban en un espacio propicio y hasta eran expulsados de él cuando alguien más tenía esos territorios como propios, tal como le sucedió a los mexicas al llegar al valle lacustre del Anáhuac. Los territorios indígenas existen, y se han transformado a lo largo de los siglos. Lo que no hay en estas sociedades, al menos no como la entendemos ahora, es la aprehensión del territorio a partir de sus límites.

Habitualmente, pensar territorios ha implicado aprehender el espacio a partir de sus límites en una lógica cartesiana. *El limes*, herencia romana, ha forjado nuestra noción de territorio. Pero ni siquiera los romanos eran tan simples a este respecto: el *limes*, la franja de tierra que circundaba a la ciudad de Roma, era ciertamente un escudo espiritual, donde la diosa Libertas propiciaba el crecimiento y la salud de todos aquellos que estuvieran adentro de la ciudad. Fuera del *limes*, Marte imponía su rigor bélico a todo aquel que saliera de aquel escudo protector. Es de entender que el límite en la tradición romana, se hubiera aproximado a una especie de fortaleza militar, cosa que perduró durante toda la Edad Media. Los reyes y señores feudales guardaban igual atención y cuidado por el resguardo de sus fronteras, y asignaban a un Señor diestro en la guerra, el deber de cuidar la *marca*, índice de frontera. De ahí que originalmente se le haya denominado *marqués* al guardián de las fronteras.

Hoy ya no pensamos en feudos cuando hablamos de un terreno, ni necesariamente asociamos un principio jurídico a la noción de espacio: el espacio, por delimitado que esté, no implica necesariamente algún tipo de gobierno especial. Pensamos más bien que ese territorio preexistente es susceptible de ser gobernado. Y tal es la marca ontológica de nuestra relación con el espacio: lo ocupamos y listo. Lo cierto es que conservamos de aquel principio romano-feudal nuestra atención por los límites como constitutivos del territorio. Bastó que llegara la Razón ilustrada para que se despojara al espacio, definitivamente, de cualquier principio jurídico, moral y normativo, dejándolo en su pura abstracción. Desde entonces los espacios territoriales son inertes y los aprehendemos por sus límites con respecto a otros espacios igualmente inertes. Este escrito, surgido de una investigación en curso, busca explorar cómo es que semejante criterio geográfico se aplicó desde el siglo XVI entre los pueblos indígenas novohispanos, durante la creación de los Pueblos de Indios y la adjudicación de tierras comunales.

Aún no se ha puesto la suficiente atención en las implicaciones que tuvo la invención de la idea de *frontera* en los territorios indios, sobre todo considerando que ríos, barrancas, cerros y piedras, antes de ser marcadores limítrofes, solían ser poderosos agentes, "Dueños" articuladores del entorno. En el mundo indígena mesoamericano, tal parece que el "espacio" no preexiste como algo inerte que luego los humanos ocupan: el territorio es un conglomerado de agentes, humanos y no humanos, que tensan el entorno, y lo hacen propicio para algunas cosas y hostil para otras. La Tierra no se le acoge por sus fronteras sino por sus intenciones: tiene fauces, hambre y devora. Y no está sola: vientos surgen de ella, ríos la cruzan, montañas y cuevas viven con ella.

Es curioso que hoy en día los pueblos indígenas hablen del Dueño del Monte, el Dueño de la Tierra y la Dueña del Agua... pero en modo alguno se está pensando en términos de propiedad. En realidad, la palabra "dueño" (derivada del latín *domus*, "casa" y *dominus*, "señor de casa", de donde se derivan las palabras "Don", "doméstico" y "dominio"), tiene un perfil jurídico normativo, un principio "soberano" que los españoles del siglo XVI reconocían perfectamente bien (refiriéndose al rey), y que los indígenas acogieron en función de los poderosos entes no humanos que gobiernan el mundo: la Tierra, el Agua, el Cerro, el Rayo, el Fuego, la Cueva, la Piedra... todos ellos personas, con voluntad y personalidad particulares (no son ninguna clase de abstracciones): son los "Dueños", en cuya casa los seres humanos



irrumper. En la lógica hispana, en cambio, son las fronteras las que definen los alcances de un señorío, rigiendo todo lo que quede así comprendido. Diríase que con los pueblos indígenas sucede exactamente al revés: *en vez de definir periferias, se asegura el terreno mediante núcleos vitales interconectados*. Se trata de áreas "seguras", o al menos proclives a la vida humana. Es decir: cada parcela, cada hoguera, cada casa, cada pozo de agua, ha implicado una negociación con sus respectivos "dueños", de manera que el *altépetl* prehispánico resultaba de una compleja red de caminos y núcleos, que alojaba entre sus intersticios múltiples umbrales hacia los peligrosos dominios de lo Otro. Así, el adentro y el afuera, se replicaban por todos lados, con diversos peligros en distintas intensidades.

Luego entonces, los cambios en la territorialidad indígena desencadenados tras la ocupación y despojo de tierras por parte de los colonos españoles durante todo el régimen virreinal, no fueron meras modificaciones en el trazo de las fronteras entre pueblos, sino algo mucho más complejo: la implementación de esas mismas fronteras. Una lógica enteramente distinta de entender el espacio. Es por ello que decimos aquí, que la frontera se inventó. Quizá cueste entenderlo para una racionalidad cartesiana habituada a ver el espacio como una constante uniforme, sobre la cual echar líneas imaginarias a fin de de-limitar espacios. Ya los españoles, en el curso del siglo XVIII (incluso desde el siglo XVI), enfrentaban este mismo problema en la Nueva España, buscando verter la lógica territorial indígena en términos e instrumentos propios de la racionalidad ilustrada. ¿Pero en qué consiste dicha lógica espacial indígena?, ¿cómo es un territorio que no se define por sus límites?, ¿acaso no hubo cientos de pleitos legales entre pueblos indios disputando la ubicación de linderos y mojoneras?, ¿acaso no los umbrales son un fenómeno universal?

Trataremos de ir explorando y encontrando respuesta a estas preguntas. Que la antropología y más aún en su vertiente etnológica nos ofrece un apasionante abanico de modos de entender nuestra realidad, presente y pasada, cuestionando y quebrando los paradigmas que hemos tenido por incuestionables y autoevidentes, de una manera similar a las rupturas introducidas por la filosofía. El trabajo de campo con pueblos y sociedades distintas a la nuestra, el choque cultural, ciertamente se asemeja a un viaje filosófico. Alguien dijo que la antropología es filosofía con lodo. Y la experiencia de la territorialidad es ocasión idónea para advertirlo. El territorio no es un pedazo de tierra, son relaciones sociales, pautas de comportamiento, sistemas de aprovechamiento de sus recursos, asiento de encuentros cotidianos, anclaje de las relaciones con los extraños. Rutas de ida, rutas de llegada. El territorio es donde todo principio de los tiempos encuentra asidero palpable y cotidiano.

Encontramos que hasta nuestros días, el territorio indígena está cargado de tiempo, y desplazarse por él implica también habilitar temporalidades alternas, de manera que incursionar un territorio ajeno, el hábitat de un extraño, entraña en cierta forma, un desplazamiento a un tiempo distinto, ancestral, arcaico. Donde los principios de convivencia pueden ser notablemente distintos, si no es que básicos, incluso brutales. Gary Gossen nos da amplias evidencias de ello entre los tzotziles de Chamula, para quienes las tierras lejanas, habitadas por antropófagos que devoran a sus hijos, se caracterizan por su salvaje antigüedad. Otro ejemplo lo da Johannes Neurath en referencia a los huicholes y su recorrido a Wirikuta, donde vuelven a nacer en un tiempo primigenio. Los otomíes de la Huasteca parecen tener una experiencia análoga cuando van al monte o se encuentran en el pueblo de los mestizos. Lo que no sabemos es que para ellos su experiencia en las grandes

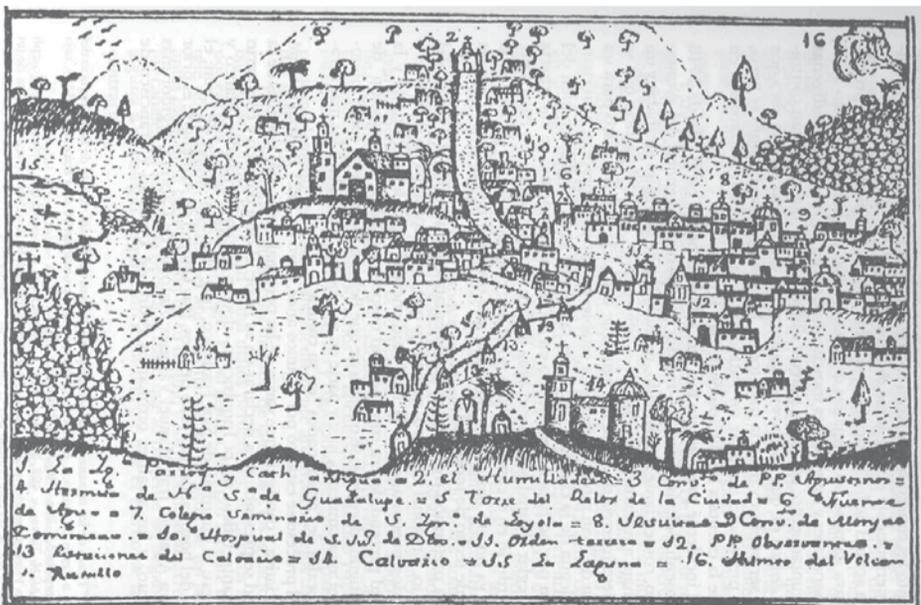


ciudades son casi carnavales. Y no están libres de conflictos. Saben convivir con el Otro, y más aún si están en su territorio. Y éste, es dinámico. En la comunidad indígena, hay un tiempo para que el espacio-tiempo del Otro se yuxtaponga con el propio: pueden ser los Carnavales y cualquier otro género de rituales. Ni el espacio ni el tiempo son uniformes.

Si el espacio no es homogéneo, las relaciones que los seres humanos tienen con él, también son diversas y complejas. Cada cerro, cada laguna, cada cueva, e incluso cada parcela, una oquedad en la roca y hasta los charcos de agua, tienen hoy en día, un "dueño". Y los pueblos indígenas han aprendido a lidiar y convivir con estos múltiples agentes, de manera que ningún territorio es su territorio. Las relaciones humanas se imbrican con las del cosmos. No es ningún sentido figurado afirmar que ir al monte y cruzar por las veredas implica una relación cercana con los ancestros, incluso aquellos no humanos. De manera que el "patrón de asentamiento disperso" que hoy reconocemos en muchas comunidades indígenas, sólo es *disperso* ante nuestros ojos: aquel territorio está pleno de relaciones sociocosmológicas.

Pensemos ahora en el *altépetl* prehispánico. Sus altitudes, sus serranías y nichos ecológicos, albergaban formas de vida muy diversas. Tierras estériles guardaban algún tipo de requerimiento, distinto al de las Tierras fértiles. Quieren cosas distintas. Y pueden hacer cosas también distintas. Las veredas, rastro visible de las rutas de intercambio, de interacción con el entorno, exhiben una extensa red de relaciones que van más allá de los asentamientos humanos. La fuerza y relevancia del *tlatoani*, el "que habla", era precisamente la de ser una persona múltiple, por quien hablan humanos y no humanos, de la Tierra, el cielo y el inframundo. Él, como vocero y presencia de las potencias que habitan cada enclave terrestre habitado, y de aquellas que rigen sobre terrenos no habitados, es el territorio en sí mismo. Podríamos decir que el *tlatoani* es un "Dueño". Y no es que el territorio sea "suyo" en términos de propiedad, como quisieron afirmar después los *tlatoani* convertidos en caciques, en los siglos XVII y XVIII. Se trata más bien de un cúmulo de relaciones de alianza entre varios agentes del cosmos, humanos y no humanos, que encuentran en la persona del *tlatoani* uno de sus asideros, su encarnación. El flujo de los tributos, fruto del esfuerzo humano, no debiera ser visto entonces como una simple carga fiscal entregada a una especie de autócrata: las relaciones de tributación movilizan fuerzas, voluntades, cuerpos y recursos de diversos territorios en función de relaciones específicas que van más allá de un simple "dominio" militar. Los *altépetl* eran pues, un complejo almacigo de relaciones extendidas y entreveradas con otros *altépetl*, que implicaban lo mismo cerros, que lagunas y ancestros, imposibles de aislar y acotar a un espacio de-*limitado*.

Desde luego, esta dimensión del espacio era por completo invisible a los ojos hispanos. Lo que la administración virreinal quería era que los jefes indígenas les indicaran cuáles eran sus tierras, deslindar responsabilidades jurídicas entre caciques y salvar tierras "baldías" para el rey y para la venta. Cuando les preguntaron por los límites territoriales, los jefes indígenas se encontraron ante un grave problema: ¿cuáles son los límites?, ¿qué relaciones privilegiar? Muchos documentos coloniales nos advierten de "estancias", "pueblos sujetos", "rancherías", y "barrios" dispersos, que no mantenían continuidad espacial con el Pueblo de Indios al que pertenecían, mientras que sabemos también de *altépetl* prehispánicos que debían tributos a otros más poderosos: ¿a quién pertenecían? Lo que queda claro es que las territorialidades indígenas se compenetraban en dominios yuxtapuestos, de manera que definir límites entre ellos implicaba una ruptura de relaciones. La pregunta fue entonces ¿a quién marginar sin que resulte muy peligroso? aplicar límites al territorio supuso ya un despojo.



Sometidos a la retórica legalista hispana, los pueblos indios debieron hablar de fronteras uniformes y espacios autocontenidos. Al respecto, los *Títulos primordiales* de diversos pueblos novohispanos nos invitan a repensar el papel de las "mojoneras" durante el periodo colonial: si nos fijamos con atención, veremos que ante la exigencia de los españoles por "poner orden" en las relaciones de tributación, amparar derechos y propiedades, los pueblos indios debieron interpretar sus relaciones espaciales en el marco legal que les era impuesto, dando revista de todos los agentes, "Dueños" del espacio, tanto con los que se tejían relaciones cotidianas como aquellos entes peligrosos que era preciso no pasar por alto, aún cuando estuvieran lejos de cualquier sitio habitado por seres humanos. Es así que *Títulos primordiales* como los de Tlayacapan, nos hablan de parajes con nombres peculiares, que aluden a formas de relación con el entorno muy específicas. Por supuesto, los argumentos legales que podrían tener peso en la Real Audiencia no podían hacer alusión alguna a estas entidades no humanas con que se tensaban los territorios. Estos agentes no humanos, lejos de ser un "límite" entre territorios, en realidad los articulaban en torno a sí. De ahí el interés de estos pueblos por tener acceso a ellos. Claro está, al afirmar la propiedad sobre un territorio delimitado bajo principios cartesianos, lo que resulta es un grave conflicto entre quien sí puede privilegiar las relaciones con determinado agente, y quien ha sido despojado. Así, aunque la comunidad india colonial es heredera del *altépetl* prehispánico, como "Pueblo de indios", "propietaria" gracias a la Corona, se encuentra fracturada en sus relaciones: el impacto de las Congregaciones, las composiciones de tierras y el fundo legal. Esta evolución del territorio indígena va ligada a la aparición de una nueva forma de ejercer el poder por parte de los caciques. En la medida en que el cacicazgo enfatizó la relación del Señor con la tierra teniéndose por propietario (al modo feudal), los pueblos fueron "encerrados" y confinados a ciertas tierras, fijas y delimitadas, bajo la administración de un gobernador indígena. Así mientras en los siglos XVI y XVII aún operan las relaciones de cabecera-sujeto, hacia el siglo XVIII esa relación se desdibuja: con los títulos de propiedad, cada pueblo (como empresa común de campesinos) defiende sus recursos, sin necesidad ni injerencia de caciques: los pueblos se convierten en entidades propietarias, autónomas e "independientes". En consecuencia los antiguos *altépetl* se "atomizaron": tener un regidor o alcalde era suficiente fundamento para la independencia. Lo más notable es que en la lucha por las tierras y los recursos, aquellos poderosos agentes, Dueños del espacio, quedaron atrapados en medio, convertidos en mojoneras. Sin embargo, es posible que estén ahí discretamente anunciados, como sucede en el pleito legal entre Jalostoc y Tecajec, obligados a dirimir el universo de sus relaciones mediante una línea fronteriza: barrancas, cerros y una "Piedra cantora" o "gritona" nos hablan de aquel papel articulador del territorio por parte de agentes no humanos. De ser ejes articuladores del territorio, hogar y umbral hacia el mundo Otro, se convirtieron en marcadores fronterizos, índices de un dominio que quedó constreñido y arrinconado en la noción de frontera.

Órgano de difusión de la comunidad de la Delegación INAH Morelos

Consejo Editorial

Eduardo Corona Martínez  
Luis Miguel Morayta Mendoza

Israel Lazcarro Salgado  
Raúl Francisco González Quezada

Coordinación editorial de este número: Israel

Diseño y formación: Joanna Morayta Konieczna



el tlacuache

CONACULTA • INAH

Matamoros 14, Acapantzingo, Cuernavaca, Morelos

www.morelos.inah.gob.mx