



el tlacuache

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

Los entes del Río Balsas. Paisaje ritual de San Agustín Oapan, Guerrero

Lic. Aguilar González Wendy
Maestrante en Estudios Mesoamericanos, UNAM

Ubicado a orillas del río Balsas, a 500 metros sobre el nivel del mar, el pueblo de San Agustín Oapan tiene una extensión territorial de 984 km², que representan el 11.7% dentro de la región. Este pueblo, originalmente llamado Ohuapan que según el Vocabulario en lengua castellana y mexicana de Fray Alonso de Molina, significa: lugar de caña de maíz verde, tiene una población de 1876 habitantes según el conteo del INEGI en 2005.

Oapan forma parte de 16 asentamientos, en el municipio de Tepecoacuilco de Trujano, al norte de Chilpancingo, capital de Guerrero. El Río Balsas es de las corrientes de agua más importantes de la República Mexicana y forma parte elemental en el paisaje de esta región. Nace en el estado de Puebla con el nombre de Atoyac, reúne una superficie de captación de 111,122 Km², de los cuales el 31% corresponde al estado de Guerrero. Sus riveras atraviesan varias localidades: Ahuetlixpa, San Juan Totolcintla, San Francisco Ozomatlán, San Agustín Ostotipan, Tula del Río, San Miguel Tecuiciapan, Analco, San Agustín Oapan, San Marcos Oacatzingo, San Juan Tetelcingo y Tlamamacán.

Ciertamente, a nivel cultural, cada pueblo tiene sus costumbres y a nivel regional se observa la conservación de sus tradiciones; las festividades religiosas, la vestimenta, las relaciones entre compadrazgo y parentesco entre ellas. Al respecto, Johanna Broda (2001) destaca la capacidad creativa de las comunidades indígenas de México para reorganizar sus relaciones sociales, sus creencias y ritos articulándolos con las nuevas instituciones de la sociedad mayor demostrando una fuerte identidad. Al respecto, llama la atención lo escrito por Alfonso Estrada en 1580 en las Relaciones Geográficas, donde describe a esta gente "de nación Cuixca, muy bien tratada a su usanza y devota al culto divino". Por otro lado, en su Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los Indios naturales de Nueva España, Ruiz de Alarcón los describe así en 1629:

Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolátricas, que a[h]ora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las m[i]smas que acostumbraban sus antepasados, tienen su raíz y fundamento formal en tener ellos f[é] que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los vientos, por lo [c]ual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles, y quebradas. Lo mismo creen de los r[í]os, lagunas, y manantiales, pues a todo lo dicho o[f]recen cera [e] [i]ncienso, y a lo que mas veneracion dan y casi todos tienen por dios, es el fuego como se vera en el tratado de la idolatria. (Ruiz 1982 I-2)

Las circunstancias de las condiciones históricas y geográficas de la zona del Alto Balsas, dieron lugar a que los pueblos asentados en sus riveras desarrollaran nuevas formas de identidad tras la reorganización sociopolítica, territorial y religiosa impuesta por los españoles. La compulsión para ir a obrajes y minas ciertamente trastornó la vida de estas poblaciones que debían abandonar sus cultivos para satisfacer las exigencias mineras. Debido a esta violenta dinámica, no fue posible retener a la población en los sitios donde se habrían congregado: el maltrato, las extorsiones por parte de los jueces, el robo de ganado y las hambres, hicieron que muchos pobladores se fueran hacia las montañas. No fue sino hasta fines de siglo XVII cuando, de acuerdo con los documentos de la Real Audiencia en 1694 (conservados en el AGN), que los pueblos de esta región, entre ellos



Momoxtli en lo alto del Cerro Mixueue

Oapan, quedaron exentos de estas obligaciones a fin de que se volviera a poblar y reunir el número suficiente de tributarios.

Así pues, a pesar del desastre demográfico provocado por las pestes y las enfermedades, de acuerdo con Peter Gerhard, la región tuvo una ligera recuperación hasta principios del siglo XVIII.

Ahora bien, de acuerdo con Philippe Descola, el animismo es: "La imputación de los humanos a los no humanos de una interioridad idéntica a la suya." Esto permite que todos los seres tengan formas culturales idénticas a la de los hombres, permitiendo que los animales, plantas, ríos o espíritus se comporten bajo normas morales y puedan comunicarse con ellos. Para encontrar información al respecto, visité a uno de los curanderos más respetados de Oapan y de la región, su nombre: Bartolo Sánchez, hombre de 50 años aproximadamente.

Sentado en una silla pequeña, columpiándola hacia la puerta, levanta las manos para sostenerse de la herrería y comienza su respuesta.

"Mucha gente viene acá conmigo para que los cure, de varias cosas pues, como la del río, imagínese tanta gente que ha muerto ahí y más ahora que vienen a tirar acá, ¡uh, un buen!, y pues se va por agua para los animales, a nadar o a lavar, después de estar en el río se empieza uno a sentir mal, pesado, no se duerme, y lo que hago es poner en una barquita chiquita copal, una vela y tamalitos en forma de animalitos del río; peces, culebritas, tortuguitas, después se deja ir y se chicotea el agua con una ramita y ya, eso es lo que se hace."

Esto explica que el río Balsas sea un espíritu que reclama almas y por lo tanto que esté ávido de "comida", por lo que se debe ofrecer una especie de intercambio: el alma por tamales en forma de animales acuáticos. Por lo tanto, el río tiene un significado esencial para los nahuas del Alto Balsas. En el río se encuentran tilapias, carpas y bagres, así como cocodrilos y caimanes, hoy casi desaparecidos, a pesar de tener gran importancia en la cosmogonía de la región, determinando la propagación de leyendas e historias prodigiosas. Marcial Camilo, quien es comisario suplente de San Agustín Oapan, menciona que antes había cocodrilos: "Yo veía unos cuantos cuando era chamaco. En los pies de los ahuehetes del río hay unas islas, ahí se asoleaban, pero ya que hubo rifles, vinieron y los mataron, pero no atacaban".

Otra pieza importante de su entorno, es el cerro ubicado al norte de Oapan, el cual forma parte de un importante ritual. Su nombre es el Mixueue, que significa "Nube Grande": "Cada pueblo tiene su propio cerro, y el nuestro es el Mixueue", comenta Marcial Camilo orgulloso.

La ofrenda del Mixueue corresponde a la del Tres de Mayo, y en la punta del cerro hay un momoxtli, es decir un pequeño adoratorio consistente en un conjunto de piedras donde hay una cruz a la manera de altar. Este momoxtli, también corresponde a Oztotempan, es decir: "al borde o boca de la cueva".

Al cerro Mixueue se sube el primero de Mayo para la petición de lluvias.

Se tarda tres horas en subir; con ellos llevan mula para subir la ofrenda, la cual está conformada por tamales, dos peroles de agua, mole rojo y mole verde. Durante la madrugada del día dos se ofrendan rezos, danzas y se echan cohetes. Al respecto Marcial



El serpenteante Río Balsas

comenta: “Esa noche desde el Mixueue es bonito, porque cada pueblo sube a su cerro y en todas las puntas se ven los cohetes.”

En la mañana, después del amanecer, rezan y comen solamente el mole rojo, ya que el mole verde es específicamente para los zopilotes. Marcial y su esposa explican:

“Se les da a los zopilotes porque ellos traen la lluvia, ya cuando bajamos se queda alguien vigilando que nadie suba y se coma la ofrenda, y espera que baje el zopilote grande, le decimos el Obispo, creemos que es Dios, es enorme y hasta que no baja él, no bajan los demás”.

La cosmovisión de la gente del Alto Balsas, donde se encuentra ubicado Oapan, reconoce que: “Siempre en relación con la llegada de las lluvias, el zopilote real de cabeza roja constituye un excelente presagio, mientras que el zopilote negro es de mal augurio”, como lo afirma la antropóloga Aline Hémond en su obra *El viacrucis del agua*.

Es cierto que en Mesoamérica, algunos seres no humanos se encuentran animados. A través de una buena relación con los seres no humanos, se evitan catástrofes que pondrían en riesgo la supervivencia humana; de ahí el constante pensamiento ritual de los nahuas del Alto Balsas.

Los cerros en el imaginario de los nahuas del Alto Balsas, son fuente de agua, maíz y riquezas que garantizan su bienestar. Además, se cree que el cerro Mixueue y Oztotempa tienen una conexión. Así, de acuerdo con Marcial:

“Se cree que hay vida debajo de la tierra, por eso la petición de lluvia es para los que siembran maíz, porque con las leyendas dicen que en Oztotempan hay almas o dioses que viven abajo, no parecidos a nosotros: son más pequeños dicen. Todos los cohetes que se echan hacia abajo, es como decir el mundo al revés, entonces éste y el contrario, aquí en el Mixueue. O sea, con esta dimensión hay dos vidas: unos donde es realidad y el otro donde hay como dioses, el Mixueue es como el segundo Oztotempan, es como un respaldo”.

De acuerdo con Roberto Martínez, 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,



Petición de lluvias en el cerro

bajo la protección de deidades telúricas. Tenemos entonces que para la cosmovisión de estos pueblos es esencial, a parte del río, sus cerros sagrados y el zopilote, la figura del jaguar. Bartolo revela que antes había tecuanes o jaguares que es lo mismo: se comían el ganado, y cuando era niño una vez escuchó a uno en el monte y aviso a los demás para que fueran a cazarlo:

“Pues salían a cazarlo porque decían que era el nahual que se convierte en el jaguar, en el Tecuán y que lo han visto por ahí, rondando por el pueblo. Yo no lo he visto verdá, ¡ni quiero verlo!, lo que he visto es un nahual convertido en una perra, que tenía sólo dos chichis y una vagina, pero no era de animal, sino de mujer, y entre varios la agarramos y la matamos, ya después la quemamos, cuando se estaba quemando gritó, pero no como perro sino como mujer, después al otro día vino un señor a preguntarnos si habíamos visto a la perra y le dijimos que sí, que ahí estaba todavía, fue a verla y nos dijo preocupado, es que mi mujer ya se me está muriendo, y todos callados: ya luego dijimos que era el nahual de su esposa y se fue enojado y triste el señor”.

Se conocen numerosos relatos en el cual una persona puede adoptar la apariencia de un humano y de espíritus antropomorfos que se tornan zoomorfos. Al respecto, el jaguar es el más importante: cada mayo lo cazan en las fiestas los tlacololeros, quienes protegen sus cultivos de los daños que puede ocasionarles el jaguar. La danza simboliza en realidad el combate entre los seres humanos y las fuerzas de la naturaleza en busca de la protección de los cultivos.

Para concluir, y retomando a Descola, tenemos que la creencia en seres naturales con alma igual a la humana, efectivamente genera relaciones: de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza e incluso de intercambio de servicios. En el animismo reconocible entre los pueblos nahuas del Alto Balsas, reconoce en las entidades que denominamos naturales, no como un sistema de clasificación de plantas y animales, sino como uno de categorización de tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no humanos. Categorías elementales que estructuran la vida social para ordenar conceptualmente las relaciones de los hombres con las especies vivas.

Para saber más:

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge: *Cosmovisión, Ritual e identidad de los pueblos Indígenas de México*, FCE, México, 2001.

Descola, Philippe: *Más allá de naturaleza y cultura*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
Good Eshelman, Catharine: *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, FCE, México, 1988.

Hémond Aline y M. Goloubinoff: *“El Viacrucis del agua: clima, calendario agrícola y religioso entre los Nahuas de Guerrero (México)”*; en *Antropología del clima de mundo hispanoamericano*, M. Goloubinoff, E. Katz, A. Lammel (eds.), ed. Abya-Yala. Tomo 1 pp.237-270, Quito, 1997.



Los tlacololeros, la fauna que cuida las milpas

Una “Serpiente de Visión” en Yaxchilán. ¿Encarnación chamánica maya?

Arq|ga. Hilda del Carmen Landrove Torres
Maestrante en Estudios Mesoamericanos, UNAM

Muchas cosas se han dicho ya sobre el mundo maya. Sin embargo, siempre es posible aprender un poco más de él, modificando nuestro enfoque. Este trabajo está en curso, y la investigación aún puede llevarnos a lugares no sospechados aquí. El objetivo de este trabajo es considerar algunos tópicos de la antropología de las ontologías (básicamente, bajo la inspiración de los enfoques amazonistas), según pueden entenderse en monumentos de Yaxchilán del período Clásico Tardío (siglos VI al IX).

Se trata de los dinteles 15 y 17, 24 y 25 y la Estela 35 con el mural de estuco que se encuentra colocado a sus espaldas. Estas escenas ilustran un acto ritual de autosacrificio realizado por mujeres, y la materialización de una visión.

Al respecto, todavía se discute si las escenas donde hay sacrificio explícito (perforarse la lengua con una cuerda) se pueden entender como parte de una narrativa, que continúa con la materialización de una serpiente de la que emerge un ser humano. Los dinteles 24-25 y 17-15 pertenecen respectivamente a una serie de tres dinteles adosados a edificios que bien pueden constituir una secuencia. En el caso de la Estela 35 vemos el acto sacrificial en la parte trasera y en la delantera los implementos del sacrificio y la serpiente bicéfala, de la que sale una imagen de Tláloc. Esta confluencia de las dos escenas en el mismo monumento, más el hecho de que la estela 35 y los dinteles 15 y 17 pertenecen a la misma estructura, hacen que considere en esta ocasión, tratar como una unidad tanto el acto sacrificial como la materialización de la serpiente con el ser humano que sale de sus fauces.

De esta forma, en estos monumentos, los primeros en realizarse fueron el 24 y el



2, encargados por Kokaaj B'ajlam II y colocados en la Estructura 23 en ocasión de su entronización y el nacimiento de su hijo Yaxun B'ahlam IV, quien varios años más tarde, emuló la obra de su padre en los dinteles 15 y 17 para dejar evidencia de su propia entronización y la llegada al mundo de su propio hijo. A los dinteles sumó entonces una estela que en la parte frontal muestra a una mujer junto a una "serpiente de visión", y en la trasera, esta misma mujer ejecutando un acto sacrificial. Ha sido Linda Schele quien dio el nombre de "serpientes de visión" a estas serpientes que aparecen en Yaxchilán y otros sitios mayas, considerando que se trataba de una visión producida durante el ritual de autosacrificio, y cuya función era materializar un ancestro, que aparecería saliendo de las fauces de dicha serpiente.

Así pues, en nuestro caso la estela está colocada frente a una pared con una escultura de estuco en la que cinco personajes (dos hombres y tres mujeres) aparecen sentados sobre una banca-serpiente bicéfala de la que emergen dos imágenes de Tláloc. Esta aparición de Tláloc, tanto en la Estela 35 y su mural asociado como en los otros dinteles, es el primer elemento que se puede considerar a la luz de la antropología de las ontologías.

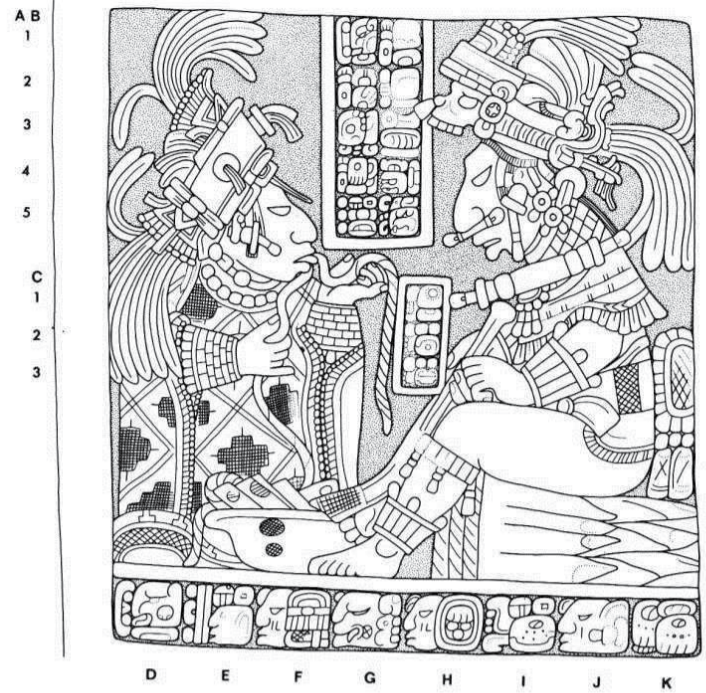
La presencia de elementos teotihuacanos (no sólo Tláloc y el signo de año que se aprecian de manera conjunta o separada; también el tocado de borlas o el lanzadardos) en diversos sitios en la zona maya, es generalmente comprendido en dos etapas; la primera, en el siglo IV d.C., parece obedecer a una intervención directa, tal como lo postula Nielsen. Un revival más tardío, en la época que nos ocupa, corresponde al período de decadencia de la gran metrópoli y no puede por tanto, ser resultado de relaciones directas de ninguna clase, con aquel mundo teotihuacano.

Según Andrea Stone, refiriéndose en particular al caso de Piedras Negras -donde también aparecen elementos teotihuacanos- esta inclusión obedece a una intención de manipular la historia pública. Se trataría de una "estrategia de desconexión" usada para legitimarse políticamente:

"Inundar un monumento maya con motivos teotihuacanos, tiene un mensaje connotativo basado en la precedencia de una tradición pictórica no maya [...] Creo que esta filiación con un poder 'foráneo', es una idea que podría ser interpretada de diversas maneras, y fue mantenida a través de todo el posclásico [...]. Facciones políticas o tropas pudieron movilizarse en torno a un líder que reclamara su superioridad en función de un origen extranjero, una especie de estrategia de desconexión mediante la cual apoyar su legitimidad política y sus aspiraciones expansionistas".

No cuento con elementos suficientes para rebatir o afirmar esta concepción, aunque su relación exclusiva con intenciones guerreras y expansionistas parece limitada. Ciertamente, la aparición iconográfica de Tláloc está vinculada al ámbito guerrero y al poder transmitido por linajes, pero lo está también al de la transformación chamánica y ritual, y estas escenas de Yaxchilán lo confirman. Lo importante en este caso, de ser cierta la idea de una búsqueda de legitimación a través de la referencia a un poder extranjero, es el concepto de identidad involucrado.

El caso de los tupinambá (en la Amazonía brasileña), estudiado por Viveiros de Castro (2011) puede ser ilustrativo en este sentido. La alteridad (la instancia del otro) no es exclusivamente humana; por el contrario, está poblada de dioses, de ancestros, de animales y de diversas fuerzas anímicas. El *otro* humano no ocupa, por tanto, un espacio exclusivo; cubre las expectativas y las áreas de acción de dioses y espíritus (pensemos por ejemplo, el caso trabajado por Carlos Fausto entre los parakaná, donde son los "enemigos" quienes curan a través de los sueños). El *otro* es poderoso, a él son asignadas las capacidades que los mortales comunes no pueden alcanzar. Sobre una asignación tal de propiedades alternas, la identidad no actúa como una reafirmación, sino como una apertura: "afinidad relacional, por tanto, no identidad sustancial, es el valor a ser afirmado" (Viveiros de Castro, 2011: 31). Así, en el caso tupinambá, esta afinidad relacional con el otro se realizaba a través de encuentros marcados por la muerte y la venganza, en una recurrencia que garantiza la reproducción de la sociedad. Es probable (aunque especulativo) que la guerra en la zona maya haya cumplido exactamente esta función. Considerando estos elementos, es posible concebir que Tláloc cumple la función del *otro* poderoso



Yaxchilan, Lintel 17. (Drawing by I. Graham).

cuya agencia radica en posibilitar la transformación chamánica.

La interpretación que estoy asumiendo de Tláloc como la presencia de la alteridad que representa a un *otro* poderoso y permite la creación al interactuar con él, es quizás confirmada de manera indirecta por la expresión verbal constituyente de todas estas escenas: *tzak k'awiil* (conjurar el k'awiil). K'awiil es una entidad de identidad múltiple; aparece en los cetros ceremoniales de los gobernantes y es intercambiado en el paso de un gobierno a otro, por lo cual se considera frecuentemente emblema de los linajes gobernantes. Aparece también en escenas de contenido ritual. Los atributos básicos de K'awiil son un signo de fuego que emerge de su frente o un espejo de obsidiana, así como un pie que termina en forma de serpiente. Claro está, por estos atributos ha sido considerado el equivalente maya de Tescatlipoka.

Rogelio Valencia (2010) considera que lo que Schele llamó "serpiente de visión" es en realidad el *wahyis* de K'awiil y que es esta entidad la que es convocada para producir la visión, lo cual correspondería con la acción descrita en el texto.

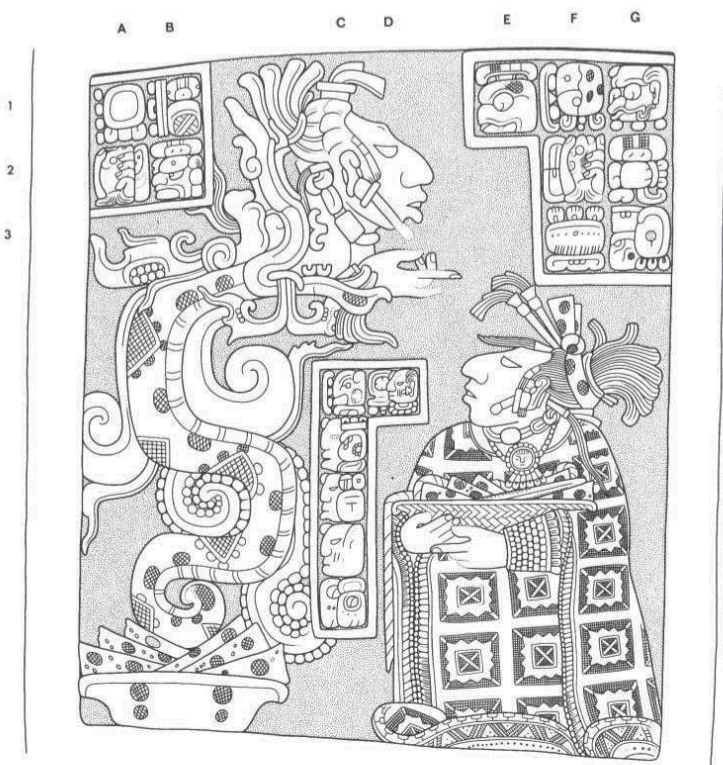
Pero ¿qué es el *wahyis*? Entendemos que se trata de una coesencia: un alma que habita fuera del cuerpo de su poseedor y que comparte con él su destino. Aunque Houston y Stuart lo equiparan con el tonalli de los nahuas, el *wahyis* (de la raíz *wahy* o *way*, "soñar") lo cierto es que puede ser externado e incluso introducido en otro ser, de modo que puede actuar en distintos ámbitos. Así, parece más una extensión de la agencia de su poseedor, un "doble" que puede actuar en otros ámbitos y provocar cambios. Es esto lo que vemos en el caso de K'awiil quien, siendo una divinidad, actúa en el mundo humano a través de la agencia de su *wahyis*, la serpiente. A lo que asistimos en estas escenas entonces es a una sustitución de K'awiil por Tláloc. Sería especular demasiado intentar comprender el porqué de esta sustitución. Una dirección a tomar es considerar a Tláloc como un mediador específico, no sólo un vehículo a otros ámbitos del Ser, es decir el negociador que hace posible la visión, sino uno muy particular, vinculado con la materialización de los ancestros. En Teotihuacan y en la zona mixteca, Tláloc ha estado siempre asociado con el tiempo; es por eso que su signo distintivo, el signo del año o trapecio-rayo, terminó derivando en un significado muy específico de "año", para referirse al año solar de 365 días. Quizás asistimos aquí a una agencia muy particular: la de sintetizar el tiempo haciendo posible la coexistencia en el ritual, por un lado, de los ancestros, y por el otro, de los gobernantes y sus asistentes rituales.

Un modo particular de creatividad está involucrado aquí en la relación con el otro. Leach distingue, en *Modes of Creativity* (Leach, 2004), una creatividad distributiva e intrínseca a la personalidad, característica de pueblos de ontología animista cuyo objetivo no es apropiarse de los resultados del proceso creativo sino actuar por el mantenimiento del mundo. Dentro de este modo general de creatividad, habría que considerar además uno que es resultado de la interacción con los *otros* en su condición de personas: una interacción que es realizada en sueños y en general en estados liminales o alterados de la conciencia. Esta interacción es propia de operaciones de transformación chamánica, en las que el estado del ser y la conciencia generan realidades de otra forma inexistentes.

Una indicación de una creatividad de este tipo pudiera encontrarse en una expresión que aparece en los textos de los monumentos que nos ocupan, en particular en la Estela 35 y el Dintel 24. La expresión en cuestión es *uch'ab yahak'ab* y se traduce en algunos estudios como "su penitencia, su oscuridad" y en otros como "su creación/generación, su oscuridad". El campo semántico de *ch'ab* en diversas lenguas mayas incluye penitencia, ayuno, abstinencia, silencio y creación.

Estos significados están imbricados, y traducirlo como generación o creación es adecuado, y describe la operación activa que deriva de silencio, abstinencia, ayuno o penitencia. La diferencia entonces entre una traducción y la otra (creación por penitencia) es de énfasis; no se trata de hacer penitencia o autosacrificio (la imagen describe una mujer que pasa por su lengua una cuerda con espinas y la sangre que mana para caer en el receptáculo del que surge la serpiente de visión), sino de la creación que es resultado del sacrificio. Ambas operaciones son una sola y no pueden separarse. Lo que se genera, lo que es creado en estas escenas de Yaxchilán es probablemente un antepasado dinástico, que vemos emerger de las fauces de la serpiente.

Hasta aquí tenemos una concepción de identidad abierta y relacional, que asume rostros ajenos y los inserta en su propio discurso como el *otro* que media en la acción ritual, la cual es descrita como "la creación la oscuridad" de una figura femenina que se sangra con un cuerda atravesada con espinas; el *wahy* de K'awiil (o Tláloc, en su



Yaxchilan, Lintel 15. (Drawing by I. Graham).

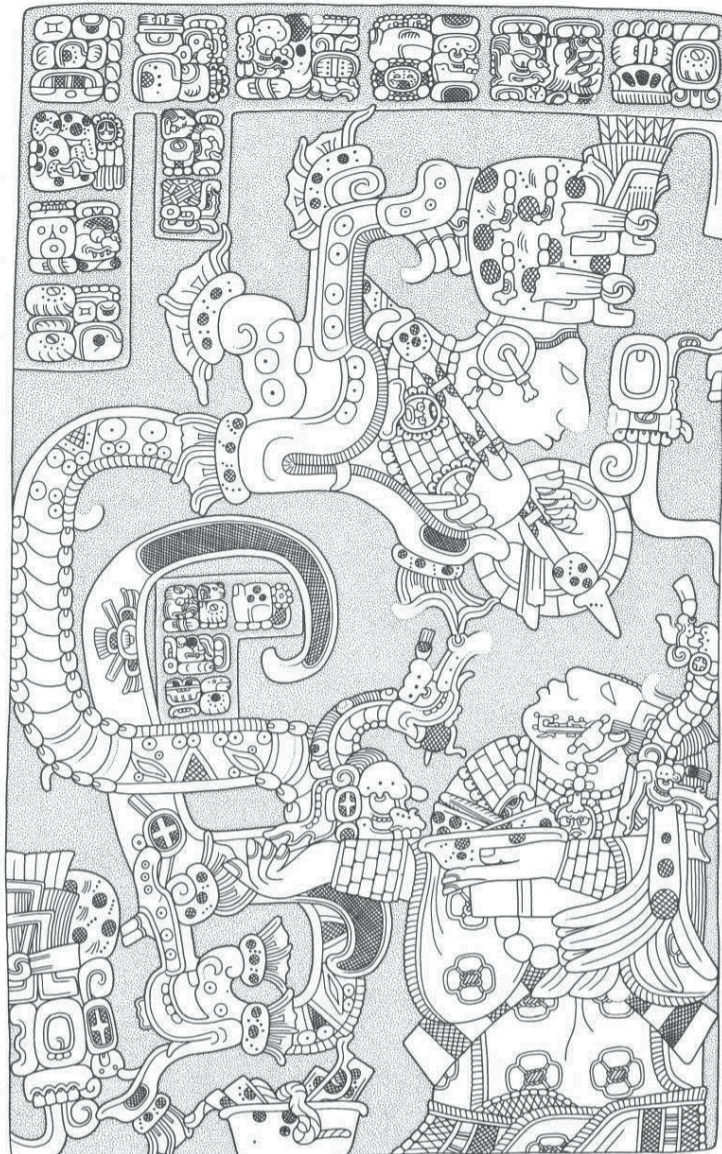
condición de sujeto de la alteridad) es convocado para materializar un ancestro que atestigua aquí la entronización del gobernante y el nacimiento de su hijo.

Nos encontramos aquí con una concepción de cuerpo que excede los límites biológicos y que se proyecta en la vida social como existencia relacional, como imagen para los otros y que deja abierta la posibilidad de que la corporalidad fenoménica pueda asumir otros puntos de vista, pues como señala Velásquez, la ropa y objetos de uso personal pueden considerarse dentro del ámbito de la corporalidad. Viveiros de Castro se refiere de esta forma al cuerpo: "Así, lo que llamo 'cuerpo', no es sinónimo de una sustancia distintiva o una forma fija: es un ensamble de afectos y maneras de ser que constituyen un habitus" (2011). Esta posibilidad es la base del *perspectivismo* pues, en el animismo, el cambio de perspectiva no es una operación del espíritu o de la mente; está dada en el cuerpo. Es una forma reflexiva. Fenómeno relacionado con la transformación a través del cuerpo, que podemos reconocer en los monumentos que analizamos, es el de la personificación:

"Durante estas ceremonias, se realiza la materialización de la entidad sobrenatural a la que se conjura, sobre el cuerpo de la persona que realiza el conjuro, denominando a este proceso *ub'aahila'n*, 'es su personificación'. De forma que se le da un cuerpo para actuar a una entidad que no lo posee". (Valencia, 2010: 257).

La personificación es una operación perspectivista que se realiza a través del cuerpo. El sujeto que es personificado adquiere el punto de vista del cuerpo-presencia que lo recibe. Si realmente es un ancestro el ser que asoma en las fauces de la serpiente *way* de K'awiil, lo que ocurre es que la mujer que protagoniza la escena, la oficiante del ritual, se convierte en el punto de vista del ancestro. El ancestro (seguramente el primero del linaje o fundador dinástico; *Yat B'alaam*, en este caso) participa plenamente de la acción ritual, como lo hace también el gobernante de quien la oficiante ritual es una extensión agentiva. Puede parecer confuso, pues se trata en realidad de personificaciones múltiples que se realizan en un cuerpo poblado de entidades interiores, y que a la vez constituyen una personalidad, una identidad relacional. Para comprenderlo mejor podemos acudir al campo semántico de la raíz léxica de la expresión que en los textos de los dinteles describe la operación de personificación; *b'aahila'n*. Este morfema es *b'aah* y significa "frente", "rostro", "cabeza", "imagen", "reflejo" e incluso "retrato". Erick Velásquez lo ha identificado como una entidad anímica del cuerpo-presencia relacionada con la personalidad y el reconocimiento de la identidad personal, destinada a ser vista por los otros.

Este tipo de complejidad, en la que una parte del cuerpo actúa como entidad



anímica, puede parecer ilógico y contradictorio, pero adquiere su pleno sentido si consideramos las atribuciones de la corporalidad que hemos analizado hasta aquí. Lo que nos confirma, de hecho, es que resultaría erróneo intentar entender estas escenas como una representación simbólica del poder del gobernante utilizada con fines de legitimación política a manera de propaganda, o al menos que sería equivocado entenderlas sólo como eso. En caso de que estos dinteles, la estela y el mural a sus espaldas, hayan servido como una especie de discurso público para reafirmar el derecho a gobernar, han encontrado esa función sobre la base de operaciones ontológicas (condensadas semánticamente a lo largo de los linajes) consistentes en una secuencia ritual de invocación, interacción con un *otro*, materialización y personificación de un ancestro y en esta secuencia, dioses, seres humanos y ancestros se comunican y conviven en el mismo espacio a través de operaciones corporales de transformación y cambios (e intercambios) de perspectivas.

Para leer más:

-Descola, Philippe: *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu Editores, Buenos Aires-Madrid, 2012.

-Fausto, Carlos: *The Bones Affair. Indigenous Knowledge. Practices in contact situations seen from an amazonian case*, Journal of the Royal Anthropological Institute, 2002.

-Nielsen, Jesper: *Art of the Empire: Teotihuacan Iconography and Style in early Classic Maya Society*, The Institute of History of Religions, University of Copenhagen, 2003.

-Schelle, Linda y Mary Ellen Miller: *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. George Braziller - Kimbell Art Museum. New York, 1986.

-Valencia, Rogelio y Ana García Barrios, 2010: Rituales de invocación al dios K'awiil, en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, 2010.

-Velásquez García, Erick: "Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas", en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, 2010.

-Viveiros de Castro, Eduardo: *The inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of catholics and cannibals in 16th-Century Brazil*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2011.

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 Lazcarro Salgado
Diseño y formación: Joanna Morayta Konieczna

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores



el tlacuache

CONACULTA • INAH

Matamoros 14, Acapantzingo, Cuernavaca, Morelos

www.morelos.inah.gob.mx