



Narrativas Antropológicas

Revista electrónica de la Dirección de
Etnología y Antropología Social del INAH

PRIMERA ÉPOCA, AÑO 3, NÚMERO 5,
ENERO-JUNIO DE 2022



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Ramón Eduardo González Muñiz
Director de Etnología y Antropología Social

Jaime Jaramillo
Encargado de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Narrativas
Antropológicas

Primera época, año 3, núm. 5, enero-junio de 2022

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH
Director de la revista

CONSEJO EDITORIAL

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH
Ramón Eduardo González Muñiz, DEAS-INAH
Laura Elena Corona de la Peña, DEAS-INAH
Amparo Xóchitl Sevilla Villalobos, DEAS-INAH
Alfonso Barquín Cendejas, DEAS-INAH
Federico Zúñiga Bravo, DEAS-INAH
Hugo Eduardo López Aceves, DEAS-INAH
Práxedes Muñoz Sánchez,
Universidad Católica San Antonio de Murcia
Amaranta Arcadia Castillo Gómez,
Universidad Autónoma de Tamaulipas.
Yuribia Velázquez Galindo,
Universidad Veracruzana

Asistente editorial

Karla Alaine Torres Martínez

EDICIÓN Y CUIDADO EDITORIAL

Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Imagen de portada: Fotocrónica de un viaje de Los Azkoz.

Fotografía: Jorge Rosendo Negroe, 2017

Diseño de portada: Itzia Irais Solís González

Narrativas Antropológicas, primera época, año 3, número 5, enero-junio de 2022, es una publicación electrónica semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.revistadeas.inah.gob.mx. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2019-121112490400-203, ISSN: 2683-300X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización del número: Iñigo Aguilar Medina, Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, Av. San Jerónimo 880, col. San Jerónimo Lídice, alcaldía Magdalena Contreras, C.P. 10200, Ciudad de México; fecha de última actualización: 23 de diciembre de 2021.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la opinión del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: narrativas2020@gmail.com



ÍNDICE

3 EDITORIAL

RELATOS

- 5 *Ya'ah ché wah, el "tamal de la ceiba" y nahwah, el "gran tamal": la mujer en la preparación de la comida ritual entre los lacandones del norte*
Alice Balsanelli
- 21 *Xiksamb najaw tyety ñix, mito y ritualidad: el movimiento de imágenes sagradas ikojts en San Dionisio del Mar, Oaxaca*
Angélica Vásquez Martínez / Franco de Jesús Mendoza Martínez
- 37 *Oratorios familiares en comunidades mayas macehuales*
Teresa Quiñones Vega

MIRADAS

- 51 *Fotocrónica de un viaje de Los Azkoz*
Jorge Rosendo Negroe Álvarez
- 61 *Impacto de la cuarentena por COVID-19 en el rubro gastronómico*
Belem Reyes Cadena

VOCES

- 62 *Claude Lévi-Strauss: una mesa sobre la que otros escriben. Entrevista a María Eugenia Olavarría*
Héctor Adrián Reyes García
- 71 *Viaje a Tierra Sagrada Wixárika en tiempos de pandemia*
María José García Oramas
- 87 *Relatos interespecies: coordinadas etnográficas para una aproximación al COVID-19 como actor red y al miedo como problema existencial*
Yully Mallerly Rodríguez Garzón / Jorge Sánchez Maldonado
- 96 *Abasto y hábitos alimenticios de una familia en la Ciudad de México y una familia en Galicia durante el confinamiento por COVID-19*
Magdalena Pérez Palomo

RESEÑAS

- 105 *Reseña del libro: Racismo y desigualdad. Una visión multidisciplinar, de Ana María Carabé, Eduardo Luis Espinosa y Olivia Leyva (coords.) (México: Universidad Autónoma de Guerrero / Universidad de Oviedo / Porrúa, 2018).*
Cristina V. Masferrer León
- 108 *Reseña del libro: Nuestras semillas, nues-tras milpas, nuestros pueblos. Guardianes de las Semillas del sur de Yucatán, de Mar-garita Rosales González y Gabriela Cervera Arce (México, INAH / Misioneros, 2020)*
Carmen Morales Valderrama
- 111 *Reseña del libro: INAH. 80 años contruidos por sus trabajadores. Ciencias Antropológicas, de Allan Ortega Muñoz, Hamlet Antonio García Zúñiga y Milton Ga-briel Hernández García (coords.) (México: SNPICD-INAH, 2021).*
Laura Elena Corona de la Peña
- 116 *Reseña del libro electrónico: Geo-grafías comunitarias. Mapeo comunitario y cartografías sociales: procesos creativos, pedagógicos, de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios, de David Jiménez Ramos (Sierra del Tenzón, Puebla: Camidabit / Los Paseantes, 2018 y 2019).*
Claudia Álvarez Pérez



Este número de la revista reúne, en su sección de Relatos, tres valiosos trabajos, en los cuales se da cuenta de algunos de los ritos que hoy forman parte de la cultura de los grupos lacandón, huave y maya, respectivamente.

El primer artículo se titula: “*Ya’ah ché wah*, el “tamal de la ceiba” y *nahwah*, el “gran tamal”: la mujer en la preparación de la comida ritual entre los lacandones del norte”, de Alice Balsanelli. En él se describen dos de las ofrendas que forman parte del basto ritual del pueblo lacandón: el gran tamal y el tamal de la ceiba; este último hasta ahora, no había sido referido etnográficamente. Al tiempo que describe tanto el procedimiento de elaboración del tamal como el lugar que la mujer ocupa en los rituales, y aporta una interpretación de sus significaciones simbólicas y de los tabús relativos a la elaboración de los comestibles divinos, aunado con el pensamiento lacandón sobre los árboles y con las formas de inclusión y exclusión de las mujeres en los diferentes desarrollos del ritual.

El segundo trabajo es de Angélica Vásquez Martínez y Franco de Jesús Mendoza, lleva por título “*Xiksamb najaw tyety ñix*, mito y ritualidad: el movimiento de imágenes sagradas ikojts en San Dionisio del Mar, Oaxaca”. La elaboración del artículo tuvo su origen en la petición de la comunidad al INAH, para que fueran trasladadas 16 imágenes del templo a otra capilla, para que se pudiera proceder a la restauración del oratorio que resultó dañado por los sismos en 2017. Los autores formaron parte del equipo del INAH que estuvo encargado, con la comunidad, de llevar a cabo la mudanza de las imágenes. Se describe el vínculo social que la comunidad tiene con su herencia cultural y explica las dinámicas sociales y las prácticas cotidianas en torno a ellas. Resalta la jerarquía que tiene el santo patrón y los usos y costumbres que enlazan su ritualidad, donde el símbolo, el mito y la tradición oral enmarcan la decisión del traslado de las imágenes, su mismo movimiento y lo que ello ha significado en la vida de la comunidad y en sus tradiciones.

El tercer trabajo es de Teresa Quiñones Vega y se titula: “Oratorios familiares en comunidades mayas macehuales”. El área de estudio comprende a las comunidades asentadas en la península de Yucatán, que forma parte del hábitat de los pueblos mayas de México; se refiere en particular a aquellas en las que las personas se auto designan: *macehual*, y con los oratorios que tienen para el culto a santos familiares. Señala cuál es la participación ritual de las familias, de la comunidad y la de los especialistas en la ceremonia. Se muestra que dichos oratorios familiares constituyen

parte de los espacios que aún permanecen bajo el control de la cultura maya macehual, que se sustentan en una peculiar forma de organización, que les permite desarrollar sus conocimientos y prácticas culturales en el contexto de su ancestral cosmovisión.

El apartado de Miradas contiene dos trabajos, el primero: “Foto crónica de un viaje de Los Azkoz, de entre cuyas imágenes este número toma su portada; Jorge Rosendo Negroe, el autor, detiene su mirada sobre las actividades que la porra Los Azkoz desarrollaba para ir a apoyar a su equipo de fútbol: los Tiburones Rojos de Veracruz. La mirada se inicia en las ciudades de las que procedían sus integrantes, Coatepec y Xalapa, en el mismo estado de Veracruz, su llegada a Boca del Río, municipio conurbado de la ciudad de Veracruz y que tiene como culmen la descripción de su participación en el estadio Luis Pirata Fuente y su término en el viaje de retorno a los lugares de procedencia. El autor indica que los asociados de la porra se autoidentifican por su comportamiento violento y libertino, y con su fotocrónica se interesa por describir, mediante las imágenes, un día en el quehacer de la porra.

La segunda participación de esta sección se presenta por medio de un video, el que lleva como título: “Impacto de la cuarentena por COVID-19 en el rubro gastronómico”, y ha sido realizado como parte del proyecto “Vida y Cocinas” de la Dirección de Etnología y Antropología Social, coordinado por la doctora Laura Corona. En él su autora, Belem Reyes Cadena, se propone mostrar cómo afectó la cuarentena, debida a la presencia de la pandemia de COVID-19, en su día a día, a los pequeños comercios de alimentos. Indaga sobre las repercusiones económicas y sobre las estrategias que pusieron en juego para cumplir con las nuevas normas sanitarias y su consecuente incursión en las ventas virtuales y entregas a domicilio de los productos que elaboran.

La sección Voces ofrece cuatro artículos. Con el que inicia lleva por título: “Claude Lévi-Strauss: una mesa sobre la que otros escriben. Entrevista a María Eugenia Olavarría”, el autor, Héctor Adrián Reyes García, da voz a María Eugenia Olavarría, quien relata su vinculación y carrera académica en torno a Lévi-Strauss, mientras que él elabora la introducción en la que expone su relación con la antropología en México, habla de sus seguidores, de las dificultades y de las apreciaciones de diversos académicos y advierte que, más que una entrevista, “es una charla que intenta conectar con el Lévi-Strauss que pisó México en 1979”. Se habla del devenir de su antropología en México y de manera clara, en la académica entrevistada, de su propio recorrido en el conocimiento de sus teorías. Sus respuestas le permiten al lector darse cuenta de la trascendencia que tiene su obra para el pensamiento antropológico.

La segunda disertación: “Viaje a Tierra Sagrada Wixárika en tiempos de pandemia”, proporciona un texto que bien puede comprenderse como un diario de viaje, como un estudio etnográfico o como una experiencia única en la vida. Relatado por una observadora, psicóloga, va ofreciendo pequeñas e interesantes reflexiones al comparar el texto de Robert M Zingg, publicado en 1934, sobre los huicholes, con lo

que la exploradora observa hoy. Además se puede valorar cómo vive una persona, que no es antropóloga, su encuentro con pueblos indígenas.

El siguiente estudio se titula: “Relatos interespecies: coordenadas etnográficas para una aproximación al COVID-19 como actor red y al miedo como problema existencial”; en él sus autores, Yully Mallerly Rodríguez Garzón y Jorge Sánchez Maldonado, desarrollan el estudio desde los ámbitos de la antropología y de la psicología social. Toman en cuenta las redes sociales y la manera en que en ellas, la COVID-19, ha sido explicada por los actores sociales e impactado como información, en las interacciones sociales. Al tiempo que registra cómo afecta las emociones, en particular el miedo colectivo al virus, así como el antropocentrismo, como una perspectiva de entender el mundo, por el que no se reconoce el papel que las otras especies tienen en el vivir cotidiano de los seres humanos.

Cierra la sección el estudio que lleva por nombre: “Abasto y hábitos alimenticios de una familia en la Ciudad de México y una familia en Galicia durante el confinamiento por COVID-19”, su autora es Magdalena Pérez Palomo; en él, da cuenta de dos cuestiones: la primera se refiere a que las medidas gubernamentales tomadas por la pandemia de COVID-19 las afectaron en sus decisiones de compra de alimentos, y la segunda a que esas medidas influyeron de manera particular a los distintos sectores sociales según su ubicación en la geografía. El estudio se realizó a partir del registro etnográfico, para dar cuenta del abasto, preparación y conservación de alimentos y de los cambios en la nutrición. La aportación metodológica resulta novedosa ya que utiliza los métodos de la autoetnografía y de la etnografía digital o “Netnografía” y además reflexiona sobre sus desafíos.

El volumen cierra con la presentación de cuatro reseñas de libros que son de singular interés para la temática de la revista: la primera, escrita por Cristina V. Masferrer León, trata del libro *Racismo y desigualdad. Una visión multidisciplinar*; en la segunda Carmen Morales Valderrama revisa la obra *Nuestras semillas, nuestras milpas, nuestros pueblos*; la tercera la escribe Laura Elena Corona de la Peña, sobre *INAH. 80 años contruidos por sus trabajadores. Ciencias Antropológicas*, libro coordinado por Allan Ortega Muñoz, Hamlet Antonio García Zúñiga y Milton Gabriel Hernández García, y la cuarta reseña Claudia Álvarez se enfoca en la obra *Geografías Comunitarias. Mapeo Comunitario y Cartografías Sociales: procesos creativos, pedagógicos, de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios*, de David Jiménez.



***Ya'ah ché wah*, el “tamal de la ceiba” y *nahwah*,
el “gran tamal”: la mujer en la preparación
de la comida ritual entre los lacandones del norte**

Ya'ah ché wah, “ceiba tamal” and *nahwah*, “great tamal”:
Women in the preparation of the ritual offerings among the Northern Lacandon

Alice Balsanelli*

Becaria del Programa de Becas Posdoctorales UNAM,
Centro de Estudios Mayas-IIF-UNAM.

alice.balsanelli@yahoo.com

RESUMEN

En el artículo se ofrece la descripción de dos ofrendas rituales lacandonas: el *nahwah* (“gran tamal”) y el *ya'ah ché wah* (“tamal de la ceiba”), sobre el cual no se encontraron referencias etnográficas. El texto tiene un doble propósito: describir la preparación de un tamal ritual que nunca fue registrado por otros antropólogos, y proporcionar una interpretación de sus significaciones simbólicas. Además, se rescata el papel de las mujeres en los rituales lacandonos, quienes han ocupado una posición marginal en los relatos etnográficos. A través del análisis de las ofrendas rituales se abordan distintos temas: la simbología y los tabús relativos a la preparación de los alimentos divinos, la concepción lacandona sobre los árboles, y la exclusión e inclusión de las mujeres en los procesos rituales.

Palabras clave: lacandonos, ofrendas rituales, género, árboles, ceiba.

ABSTRACT

The article offers the description of two Lacandon ritual offerings: the *nahwah*, (‘great tamal’) and the *ya'ah ché wah* (‘ceiba tamal’), about which there are no ethnographic references. The text has a dual purpose: to provide the description of the preparation of a ritual tamale that was never recorded by other anthropologists, also offering the interpretation of its symbolic meanings. In addition, to recover the role of women in Lacandon rituals, for they have occupied a marginal position in ethnographic accounts. Through the analysis of ritual offerings, different topics will be addressed: symbols and taboos related to the preparation of divine foods, the Lacandon conception of trees, the exclusion and inclusion of women in ritual processes.

Keywords: Lacandon, ritual offerings, gender, trees, ceiba.

Fecha de recepción: 14 de julio de 2021

Fecha de aprobación: 23 de septiembre de 2021

* Esta investigación contó con la asesoría de la doctora Martha Ilia Nájera Coronado.

Introducción y antecedentes

Existen numerosos estudios sobre los ritos de los lacandones del norte, tema que ha captado el mayor interés de los académicos desde los primeros contactos con los Hombres Verdaderos (*Hach Winik*) de la selva chiapaneca. Pueden encontrarse descripciones detalladas de las ceremonias del *ba'alché* y de muchas otras, así como de los actos rituales que las acompañaban, en un rico corpus de obras etnográficas.¹ En particular, señalamos el nuevo trabajo de Boremanse,² imprescindible para entender la complejidad de la ritualidad lacandona; también son esenciales las contribuciones de McGee, quien se ha dedicado al estudio de las ofrendas y al análisis de sus significaciones simbólicas.³

En las obras citadas, la descripción de los rituales comienza con las acciones que se llevaban a cabo en el templo (*u yatoch k'uh*, “la casa de los dioses”): la disposición en los incensarios sagrados de las ofrendas que se entregan a los dioses-braseros, los cánticos y plegarias a través de los cuales los oficiantes de los ritos se dirigían a las deidades, los gestos que acompañaban la distribución de la comida entre los participantes. El templo, y por consiguiente el ritual, aparece como un universo en el que predomina lo masculino: en estos relatos las mujeres lacandonas quedan en la posición marginal que ocupaban durante las celebraciones, en las que observaban a sus esposos y a sus hijos comunicarse con los dioses desde la cocina ritual, espacio designado a ellas puesto que tenían

prohibido el ingreso a la “casa de los dioses”.⁴ De ese modo, encontramos expresiones muy tajantes que expresan la invisibilización femenina: “Como la mujer no toma parte en la vida ceremonial de la tribu, su bienestar está a cargo de su esposo”.⁵ No obstante, la mujer era quien preparaba los alimentos destinados a los dioses, y desempeñaba así un papel activo y crucial en la vida religiosa del grupo; pero quizá la elaboración de las ofrendas ha sido considerada como una actividad de importancia secundaria.

He convivido desde hace muchos años con las mujeres de Nahá y Metzabok; al escuchar sus testimonios, se me hizo cada vez más evidente la presencia de un “vacío etnográfico”, un momento no descrito que se desarrollaba en las cocinas, antes de que las ofrendas se presentaran ante los incensarios efigie. ¿De qué manera se preparaban las ofrendas? ¿Qué tabús y reglas tenían que respetar las mujeres designadas a la elaboración de la comida sagrada? Al hablar con los hombres, ellos subrayan constantemente que “hacer rituales era un trabajo duro”, aludiendo al periodo de reclusión que debían respetar antes de las ceremonias principales, como la de renovación de braseros.⁶ Relatan que tenían que apartarse de sus esposas durante varios días, y enfatizan que se trataba de un gran sacrificio. Sin embargo, como veremos, los datos de campo indican que las mujeres se sometían a restricciones mucho más severas y sus periodos de reclusión podían abarcar hasta meses.

El presente ensayo surgió de la observación etnográfica; cuando empecé a recabar información sobre la preparación de la comida ritual, una anciana mencionó la existencia de un tamal “tan sagrado” que, al prepararlo y consumirlo, la mujer tenía que aislarse de uno a cinco meses en su casa, sacrificio que a ningún hombre se le exigía. Se trata del *ya'ah ché wah*, el “tamal de la ceiba”, del cual no encontré referencias en otras etnografías y que es el objeto principal de

¹ Alfred M. Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones* (Nueva York: Mc. Millan Co, 1907); Baer, Phillip y Mary Baer, *Lacandon Ethnographic Material*, (Chicago: University of Chicago Library [Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, 34], 1950); Phillip Baer y William R. Merrifield, *Los lacandones de México: dos estudios* (México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1972).

² Didier Boremanse, *Ruins, Caves, Gods & Incense Burners: Northern Lacandon Maya Myths and Rituals* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2020).

³ Jon McGee, “Sacrifice and Cannibalism: An Analysis of Myth and Ritual Among the Lacandon Maya of Chiapas, Mexico” (tesis doctoral, Rice University, 1983); Jon McGee, *Life, Ritual, and Religion Among the Lacandon Maya* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1999).

⁴ Virginia Dale Davis, *Ritual of the Northern Lacandon Maya* (Tesis doctoral, New Orleans: Tulane University, 1978), 60-61.

⁵ Tozzer, *A Comparative Study...*, 107.

⁶ Davis, *Ritual of the Northern...*, 56.

este escrito. Antes de ahondar en el tema, es necesario explicar por qué las mujeres quedaron en una posición marginal en los estudios etnográficos, y por qué, aunque los informantes destacan que se trataba de la ofrenda más sagrada que podía entregarse en el templo —tanto, que al finalizar los ritos tenía que llevarse a la selva y depositarse en el tronco de una ceiba o de otro árbol de gran tamaño—, el *ya'ah ché wah* no es mencionado por los autores que se han dedicado al estudio de los rituales lacandones.

Es Marion quien ha trabajado sobre la condición de la mujer entre los *Hach Winik*, y en su obra principal se destaca que la mujer lacandona siempre ha ocupado una aparente posición marginal, tanto en la cosmovisión como en la vida cotidiana:

Todos los personajes legendarios tienen nombres masculinos [...]. Cuando los extranjeros visitan la aldea, pidiendo ayuda o alimentos, siempre son los hombres quienes responden, orientan y, finalmente, intervienen. En este universo, aparentemente masculino, las mujeres dan la impresión de estar ausentes o a la espera, disimuladas bajo el follaje o bajo la sombra de su choza. Son muy variados los comentarios que se desprenden de la condición de esas mujeres mayas temerosas, desvanecidas, sumisas a la voluntad de los hombres, forzadas a observar una actitud de abnegación total por miedo a verse maltratadas, reprendidas y expulsadas del seno familiar debido a la decisión de los hombres.⁷

Como señala Marion, los investigadores y los visitantes son siempre recibidos por los hombres, y es muy difícil para un varón acceder al mundo femenino, puesto que las mujeres permanecen la mayor parte del tiempo en el interior de su casa, cuidando de sus hijos o desempeñando las labores domésticas. Además, como aclararé, al preparar la comida ritual las lacandonas tenían que aislarse y apartarse de sus esposos y parientes, razón por la cual un antropólogo difícilmente podría haber observado los procesos

de elaboración de las ofrendas. En campo es fácil percatarse de que una mujer siempre sale acompañada por su esposo, o si es núbil, por algún pariente; pero nunca sola, algo que es mal visto en la comunidad. Los contactos de las mujeres con los visitantes son esporádicos, y raras veces acceden a ser entrevistadas por hombres foráneos. Nečasová⁸ reafirma que el mundo social de las lacandonas se limita al ámbito familiar, por lo que el contacto con personas externas a la comunidad es limitado y siempre se lleva a cabo bajo la supervisión de sus esposos o de otras personalidades masculinas. La posición marginal de las mujeres también se refleja en la cosmogonía lacandona: sólo pocas deidades femeninas poseen un nombre, y a las demás se les refiere como “esposa o madre de algún dios”, como a su vez lo observa Villa Rojas: “Cabe destacar que todos [los dioses] son casados, aunque a veces no se tome en cuenta a sus respectivas cónyuges; cuando carecen de nombre propio, se les designa simplemente con decir ‘señora de tal o cual dios’”.⁹

Algunos autores que han trabajado entre los lacandones han evidenciado la exclusión femenina de los ámbitos rituales y la prohibición de ingresar a todos los lugares sagrados: el templo, las ruinas, las cuevas.¹⁰ En esos sitios los lacandones llevaban a cabo la mayoría de los rituales, por lo que desde ellos no era posible observar el comportamiento de las mujeres en relación con los mismos ritos que en apariencia las excluían completamente. Virginia Dale

⁷ Marie-Odile Marion Singer, *El poder de las hijas de la luna* (México: Plaza y Valdés, 1999), 71.

⁸ Lucie Nečasová, “Las mujeres lacandonas: cambios recientes”, *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 8, vol. VIII, no. 1 (San Cristóbal de Las Casas, junio de 2010), 80-103, 83.

⁹ Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos: Los Mayas* (México: UNAM, 1985), 324.

¹⁰ Tozzer, *A Comparative Study...*, 125, 128; Kováč, Milan y Tatiana Podolinská, “Maya Female Taboo: Menstruation and Pregnancy in Lacandon Daily Life”, *Weaving Histories: Women in Mesoamerican Culture, Society and Politics, Contributions in New World Archaeology*, vol. 11, ed. De Monika Banach et al., 2017, Special Issue, Proceedings of the 5th Cracow Maya Conference “Weaving Histories: Women in Mesoamerican Culture, Society and Politics”, 143-148; Marie-Odile Marion Singer, *Los hombres de la selva: un estudio de tecnología cultural en medio selvático* (México: INAH, 1991), 131.

Davis realizó una interesante tesis referente al complejo ceremonial lacandón, y en su trabajo se encuentran datos novedosos acerca del papel femenino en la cultura lacandona; la investigadora señala que las mujeres podían participar activamente en algunos rituales cuando se presentaba alguna situación de emergencia y no había hombres disponibles:

Chan K'in¹¹ dijo que las mujeres podían cantarles y dirigirse a los dioses, si se verificaba alguna emergencia de salud y todos los hombres que normalmente cantaban las plegarias estaban ausentes del campamento. En estos casos, una mujer podía cantar y quemar copal. En primer lugar, se lavaba las manos, luego agarraba su falda entre las rodillas, y se hincaba hacia los incensarios. En realidad, a las mujeres no se les enseñaba a cantar, pero aprendían escuchando a los hombres.¹²

En su etnografía se menciona la manera en que las mujeres, en la cocina ritual, preparaban las ofrendas de achiote, aunque el proceso no se encuentra descrito a detalle;¹³ adicionalmente, Davis transcribe algunos cantos que las mujeres entonaban cuando preparaban los alimentos ceremoniales.¹⁴ A pesar de sus aportaciones, tampoco en este escrito se dedica largo espacio al trabajo femenino ni a las prohibiciones que las mujeres tenían que observar antes, durante y después de la preparación de la comida ritual. Este ensayo tiene entonces dos finalidades principales: ofrecer una descripción de la preparación de una ofrenda ritual que no se ha registrado en trabajos anteriores, junto con una interpretación de las significaciones simbólicas de dicha ofrenda; y rescatar la importancia del trabajo femenino en la vida ritual lacandona.

Al contarme de la existencia de un tamal “muy sagrado”, la anciana me dijo también que éste era

llamado *ya'ah ché wah*, “tamal de la ceiba”, y llevaba ensartada una figurilla de maíz en forma de ser humano (*pis winik*, “como persona”). Pedí permiso para observar y filmar la elaboración del tamal, lo cual se llevó a cabo el 3 de mayo de 2021 y lo describo en el siguiente apartado. Cabe subrayar que las tres mujeres que estuvieron presentes no tienen esposo: fueron dos ancianas viudas y la hija de una de ellas, soltera. Además, se me aclaró desde un principio que ninguno de esos tamales debía ser consumido y que los tendríamos que depositar en la selva. Después de describir la preparación, procederé con la interpretación de los datos recabados.

La elaboración de los tamales sagrados

El trabajo empezó de madrugada. En la casa había un clima de tensión, lo que reafirma la importancia de esta ofrenda y el poder que se le atribuye. Desde el comienzo, las mujeres que habían accedido a preparar el “tamal de la ceiba” recalcaron que la elaboración tenía que llevarse a cabo en secreto, y que ningún hombre ni mujer casada alguna podía participar. También se prohibió el acceso a los niños; Nuk, la más joven de las tres mujeres, me explicó: “Este tamal tiene mucha fuerza [*ne chich u muk*], si hacemos algo malo, podemos morir, porque es la mera comida de dios [*u yo'och k'uh*]”.

Nuk había enviado a su hijo a buscar hojas de *kum* (palma de escoba, *Cryosophila stauracantha*), de *pätan* (plátano guineo) y de *säk wowoj* (bijao, *Calathea lutea*), cuyo uso explicaré más adelante. Las mujeres involucradas en esta demostración habían ocultado a sus familiares su intención de preparar el “tamal sagrado”. Transcribo una parte del diálogo que precedió a la preparación:

Alice: ¿Quién fue a buscar las hojas?

Nuk: Mi hijo, me preguntó para qué las quería, le dije que no era asunto suyo, que iba a hacer comida y no preguntara mucho. Es que la hoja del *patän* siempre la usamos, pero el *kum* no, por eso sospecha y anda de preguntón. Mi nuera también preguntó, pero tampoco le dije: ellos duermen juntos, es peligroso. Las que ha-

¹¹ La autora hace referencia a Chan K'in Viejo, uno de los líderes religiosos más importantes de los lacandones de Nahá, quien fue uno de los informantes principales de los autores que han trabajado entre los *Hach Winik* en el pasado.

¹² Davis, *Ritual of the Northern...*, 56.

¹³ *Ibidem*, 169.

¹⁴ *Ibidem*, 33-71.

remos el tamal no tenemos hombre, tú tampoco tienes, por eso mi mamá dijo que estaba bien enseñarte. También voy a correr a los niños, porque hablan mucho, cuentan cosas sin pensar y quieren probar la comida. No se puede, nadie puede probar, nada, ni el frijol, ni la masa, ¡nada! Primero come dios. Vamos a ser sólo nosotras.

[Su hijo atraviesa el patio, ve las hojas que él mismo ha traído de la selva]

Hijo de Nuk: Mamá, ¿de veras no me vas a decir qué están tramando? ¿Por qué tanto secreto? [*Se ríe*]

Nuk: ¡Vete ya! ¡Sólo vamos a hacer comida, vete ya! [*El chico se aleja*] Él no sabe, es muy joven, hace tiempo no hacemos este tamal, no puede saber, no es por maldad, ya sabes, se puede morir, y su mujer también, y nosotras igual. Es su mera comida de dios, es lo más sagrado.

Nos desplazamos a la cocina de la abuela Koj, quien indicó que el trabajo debía terminarse antes de que su hijo y su nieto volvieran del campo y que, si ellos regresaran demasiado pronto, nos tendríamos que mover a otro lugar. La abuela empezó a preparar la masa (*sākan*) para los tamales, y noté que había molido “verdadero maíz” (*häch nār*) en lugar de emplear Maseca —últimamente, los lacandones de Nahá han sustituido el maíz por harinas industriales, que adquieren en las tiendas comunitarias y les ahorran el trabajo de cocer y moler los granos—. La abuela me explicó que “a k’uh mo ki u yuik Maseka, hach nār u kat” (“a los dioses no les agrada la Maseca, quieren verdadero maíz”), y por ello la noche anterior había lavado y molido los granos. Al mismo tiempo, su hija Nuk comenzó a tostar en un sartén las pepitas de calabaza (*u nek k’um*). El frijol había sido molido la noche anterior y estaba guardado en una olla. Al mostrármela, Nuk aclaró que había sido escondida en un lugar secreto para que nadie tuviera la tentación de comer los frijoles, y añadió: “Es dios que come primero, estos no podemos tocarlos hasta que los llevemos a la selva, no podemos probar si está rico o si está bien de sal, ¡dios nos mandaría la muerte!”

Cuando empezó la elaboración de los tamales, Nuk se encargó de asegurarse de que ningún hom-

bre se acercara a la casa, y cuando alguien pasaba por el patio, las mujeres se detenían y esperaban a que el extraño se fuera. Se realizaron cuatro tipos de tamal:

- Los *ya’ah ché wah*, llamados también *hupbir wah* (“tamal perforado”) o *yari yar bu’uri wah* (“tamales de frijol en capas”), rellenos de frijol: se consideran la ofrenda más sagrada. Estos tamales se realizan por capas (*u yari yar*), que son siempre cinco, y entre una y otra se untan frijoles molidos. Son envueltos en las hojas de *säk wowoj*. Se prepararon cinco tamales. Al final de la cocción, se elaboraron los “hombres de la ceiba” (*u winik ya’ah ché*): figuras antropomorfas que se ensartaron en los tamales usando los nervios del *kum* como palillos.
- Los *nahwah* rellenos de carne en capas (*yari yar nahwah*): para esta ocasión se rellenaron con carne de pollo molida, pero en el pasado era obligatorio emplear la carne de presas de caza. También se envolvieron en las hojas de *säk wowoj* y fueron cinco tamales.
- *Mukbih wah* de frijol: con la masa y el frijol sobrantes, se prepararon tamales sencillos de una sola capa, rellenos de frijol molido. Para envolverlos se emplearon las hojas de plátano (*hach patän*).
- *Mukbih wah* de carne: con la masa y la carne molida sobrantes, se cocinaron tamales sencillos de carne de pollo, que de igual forma se envolvieron en hojas de plátano.

Es necesario enfatizar que sólo los *ya’ah ché wah* no fueron consumidos y se depositaron al pie de un árbol; los otros tres tipos de tamales se distribuyeron en el núcleo familiar.

Los *ya’ah ché wah* fueron los primeros en ser elaborados. La abuela primero aclaró que se harían cinco tamales, cada uno dotado de cinco capas de masa de maíz y frijoles. Pidió que nadie se rascara el cuerpo o la cara y que no nos atreviéramos a

probar los ingredientes, porque “*k’uh ku häna päytan*” (“primero comen los dioses”). Su hija explicó que, en el pasado, si una mujer sentía comezón tenía que emplear los postes de la vivienda para rascarse, porque el olor humano en las manos habría impregnado la comida sagrada y disgustado a los dioses.

Los tamales se preparan de la siguiente manera: en la hoja de *säk wowoj* se forma el primer disco de masa de maíz; luego se toma una hoja de plátano, sobre la cual se realiza un segundo disco en la que se embarra el frijol molido. Se superpone el segundo disco al primero para realizar la primera capa del tamal, y se sellan los bordes. Se realiza la segunda capa del mismo modo, y el procedimiento se repite cinco veces (figura 1). Al terminar, se sella la última capa y el tamal se cierra, y finalmente se le envuelve en la hoja de *säk wowoj*. Al concluir la elaboración de los cinco tamales, Koh preparó las “partes del cuerpo” de las figuras humanas de maíz: unos cilindros que se convertirían en los brazos, el tronco, las piernas y la cabeza (figura 2). Estas piezas se envolvieron en una hoja de *säk wowoj* y se pusieron a cocer en una olla pequeña junto con los cinco tamales. Es importante notar que éstos no se cocieron en la misma olla en que se pondrían los demás.



Figura 1. Elaboración del *ya’ah ché wah*: la mujer superpone el segundo disco al primero para realizar la primera capa del tamal.



Figura 2. Preparación de las “partes del cuerpo” de las figuras humanas de maíz: unos cilindros que se convertirían en los brazos, el tronco, las piernas y la cabeza.

En tanto, Nuk contó una anécdota que resalta el carácter sagrado de la ofrenda: cuando era pequeña, quiso imitar a las mujeres adultas y realizó los tamales ceremoniales a escondidas. Su madre, al percatarse de lo ocurrido, la regañó diciéndole que no podía consumirlos a menos que quisiera permanecer encerrada durante meses en la casa, y le ordenó que fuera a la selva a depositar los tamales al pie de un árbol; de lo contrario, tendría que confinarse cinco meses o los dioses la castigarían con la muerte:

Nuk: Yo lo sé hacer, mi mamá me castigó. *Toh tin meetah ten?* [¿Verdad que lo hice?]

Koh: *Ta meetah.* [Lo hiciste.]

Alice: *Ma’a häntik buur’i?* [¿No lo comes éste de frijol?]

Koh: *Ma’a na!* [¡Para nada!]

Alice: *Pero, ta tuntah?* [Pero, ¿lo probaste?]

Nuk: *Ma’a na, tin pulah yokol u chun ché*, porque no puedes a *häntik a buur* de doble así [...]. Pensé que voy a comer, lo enseño a mi mamá, *u yeik*: “*Ma’a hantik, xen pure yokol u chun ché*”. *Mo tin tuntah, si ta tuntah bin’a mäk a bä, mixmok u yirik.* [No, lo dejé al pie de un árbol, porque no se pueden comer estos tamales de frijol en capas. Pensé que lo comería, lo enseñé a mi mamá. Me dijo: “No lo vayas a comer, vete a dejarlo en un árbol”. No lo probé, si lo pruebas tienes que encerrarte, nadie te puede ver.]

[...]

Alice: A hach māk a bā? [¿En verdad se encerraban?]
Nuk: Porque, si no, a kinsik a bā! [Porque, si no, ¡te vas a matar!]
Alice: Y bai ku meetik cinco meses ich nah? Mo' oi a wor? [¿Y qué hacían cinco meses en la casa? ¿No te cansabas?]
*Nuk: Ha hoko ta ximaan ich k'ax, pero m'u yikech a xiraar, si jokech a cheente ya ta kinsa a bā, por eso m'u cheik [...], porque es sagrado, te mueres ya... [Puedes salir a pasear a la selva, pero no te ven los hombres, si sales a visitar ya te mataste, por eso no dejan (salir), porque es sagrado, te mueres y ya...]
Alice: Hari bejé ka purik yokol u chun che' ti' mixmox u hantik? [¿Sólo hoy los vamos a dejar al pie del árbol para que nadie los coma?]
Nuk: Mixmok... [Nadie...]
Alice: Y ka'chiik? [¿Y en el pasado?]
Nuk: Ku purah chumuk, porque ma n'u lāj hantik. [Dejaban la mitad, porque no los comían todos.]*

Nuk también señaló que anteriormente algunos de los tamales sagrados se entregaban en el templo; los sobrantes tampoco podían ser consumidos y se depositaban al pie de un árbol grande en la selva. La mujer que preparaba y consumía el tamal tenía que aislarse durante cinco meses: le era permitido salir sólo si era estrictamente necesario y siempre acompañada por su padre, el único hombre al que era lícito “mirar” (*u paktik*). Se elegía la madrugada para la salida; la mujer no podía levantar la cara ni enseñar su rostro y normalmente iba a la milpa, donde no corría el riesgo de encontrarse con hombres ajenos al núcleo familiar. Regresaba pronto a la casa. El castigo previsto por infringir la prohibición era la muerte. Cabe destacar que esta restricción se limitaba a las mujeres en edad fértil; cuando preparó los tamales “prohibidos”, Nuk tenía sólo doce años, pero ya estaba casada y vivía con su esposo, por lo que, en sus palabras: “yan in siipil” (“tenía pecado”).

Vuelvo ahora a la elaboración de los tamales. Cuando éstos fueron cocidos, la abuela pidió una charola; su hija le trajo una de plástico y la madre la regañó, diciendo que era necesario colocar los tamales sagrados en el *hach lek* (la “verdadera calabaza”),

contenedor adecuado para las ofrendas rituales. La anciana extrajo los tamales de la olla para dejarlos enfriar y empezó a moldear las “figuras humanas”. Tomó los cilindros de masa y los ensartó en los nervios del *kum*, que se habían secado y endurecido y funcionaron como palillos para armar las figuras antropomorfas (figura 3). Los pequeños cilindros dieron forma al tronco, la cabeza y las extremidades de las figurillas (figura 4). Pregunté por qué se realizaban, y la abuela me explicó que se trataba de los *winik ya'ah ché* (los “hombres de la ceiba”):

Koh: Yileh! [Señala los hombres-ceiba, ya listos] Ajé ku bin lajé chiik yan a ya'ah ché! [¡Mira! ¡Éstos se van a ir allá lejos, donde están las ceibas!]
Nuk: ¿Escuchaste? Porque vive ya'ah ché [...]. Kuxa'an, kuxa'an a ya'ah che. [Porque la ceiba es viva. Es viva, la ceiba es viva.]
Koh: Kuxa'an! [¡Viva!]
Nuk: Ti' ku bin u pixan alai... a wah, to'an k'uh porque le' u winik a ché. [Allá va a ir su alma... el alma del tamal,¹⁵ se va donde están los dioses, porque éste es el hombre del árbol.]
Koh: A ché ne winik! Ne winik a ya'ah ché! [¡El árbol es gente! ¡Es “muy persona” la ceiba!]



Figura 3. Los nervios de la hoja *kum* (Palma de escoba) se emplean como palillos para armar las figuras antropomorfas de maíz.

¹⁵ Los lacandones piensan que los dioses se alimentan de las esencias de las ofrendas (*u pixan*: “su alma”).



Figura 4. Detalle de la realización de las figuras antropomorfas de maíz ensartadas en los tamales.

Terminados de hacer los hombres-ceiba, la abuela empezó a ensartar en sus cuerpos las semillas de calabaza (figura 5). Su hija la ayudó, pero le temblaban las manos, y confesó que tenía miedo de equivocarse y provocar la rabia de los dioses:

Koh: U ki'ixe. [Son sus púas.]

Nuk: Ma'a tubi tech: u ki'ixe! [Que no se te olvide: ¡son sus espinas!]

Alice: Bikin yan u kiixe? [¿Por qué tiene espinas?]

Nuk: Porque es su yoch k'uh... ma'a tubi tech! Hari... sahakén ten! [Porque es la comida de dios, ¡no te olvides! Pero... ¡tengo tanto miedo!]

Alice: Bai ka sahaktik? [¿A qué le temes?]

Nuk: Porque ti' ku bin ich k'uh [...], ten ne sahak'en, Lichi... [Es que este tamal se va a ir con los dioses, tengo tanto miedo, Alice...]

Alice: Ma'a sahtik, tsoy ta meetah, ma'a sahtik, a na' mo' sahak ti'. [No tengas miedo, lo hiciste bien, no temas, tu madre no tiene miedo.]

Nuk: Ti' mo' sahak... [Ella no tiene miedo...]

Koh: [Señala las partes que va ensamblando] Ahé u chan ho', u yok, u kä, ahé u ki'ixe... [Ésta es su cabecita, sus pies, sus brazos, y éstas son sus espinas...]

Alice: Bik yenin yan u kiixe? [¿Por qué tiene espinas?]

Koh: A ya'ah ché! Latí u yuesta, latí yan u ki'ixe. Latí ku bin ti' k'uh, latí ku pati, ku katik, latí ku bin u ka ti' [señala el cielo] pis winik a ya'ah ché! Ma'a hantik, ka purik yokol chun ché. Wa'a hantik, mix ka tzeik a wuich, woro kurukbech... [¡Es la ceiba! La ceiba tiene espinas. Éste se va a ir allá arriba, ¡la ceiba es como

persona! Si no los vas a comer, los dejas al pie del árbol. Si los comes, nunca vas a mostrar tu cara, nada más te quedas sentadita...]



Figura 5. Las semillas de calabaza se ensartan en las figuras antropomorfas y simbolizan las púas de la ceiba.

Mientras estos tamales se cocían al fuego, comenzamos a elaborar los *yari yar nahwah*: tamales en capas rellenos de carne, con el mismo método de preparación que los “tamales de la ceiba”. Realizamos cinco tamales, cada uno formado por cinco capas de maíz y carne de pollo molida (figura 6). Koh explicó que, en el pasado, como mencioné con anterioridad, los *nahwah* se rellenaban con la carne de presas de cacería y luego se entregaban en el templo. También en este caso, la mujer debía abstenerse de tocarse el rostro o el cuerpo, tenía que lavarse constantemente las manos y no podía probar la comida. Sin embargo, al prepararlos y consumirlos, el periodo de reclusión duraba sólo un par de días.

Los demás tamales se prepararon con las sobras de masa, frijol y carne de pollo: los *mukbi wah* de frijol y los *mukbi wah* de carne (“tamales sencillos”). Éstos tenían una sola capa y se envolvieron en hojas de plátano. Tanto los tamales de pollo en capas como los tamales sencillos se cocieron en la misma olla.

Finalmente, se procedió al depósito de los “tamales de la ceiba” en la selva. Nuk, quien me acompañaba, me comentó que en el pasado se elegían las raíces de los árboles más sagrados: la ceiba, el cedro y la caoba. El árbol debía hallarse en un lugar alejado

de las viviendas, fuera del alcance de los perros. Después de una larga búsqueda, Nuk encontró un árbol grande y dejamos en sus raíces el calabazo que contenía las ofrendas (figura 7). En ese momento, me exhortó a que hiciera una pequeña oración:



Figura 6. El *nahwah*, el tamal en capas relleno de carne.

Háblale al *winik ya'ah ché*, puedes pedirle por la salud de tu familia, de alguien que esté enfermo, o que te apoyen [los dioses] en tu trabajo. Yo no puedo, porque ya entro al templo, habla en maya, y hazlo bien, cuida tus palabras, porque el *winik* irá arriba, allí entrega tu mensaje, y los dioses te escucharán, yo me voy un poquito lejos, pero te escucharé, y te diré si lo hiciste bien. Antes, así se hacía, mi padre no sólo pedía en el templo, también así, cerca de las raíces, donde está su tronco ancho, los árboles son gente, ya lo sabes, ellos siempre hablan con los dioses. Eso me enseñó mi padre, son muy fuertes. Ves, el tamal tiene alma, esa alma se la van a comer allí arriba, los dioses comen las almas de la comida, y así están contentos, y el *winik ché*, su alma también va arriba y platica.



Figura 7. Al final de la preparación, los tamales se depositaron al pie de un árbol en la selva.

Pedí por la salud de mi familia, empleando una fórmula sencilla. Nuk confirmó que todo se había hecho correctamente y regresamos al pueblo a comer los *nahwah* y el resto de los tamales. En el siguiente apartado, proporcionaré una interpretación de los datos presentados hasta el momento y de los testimonios de las mujeres involucradas en el proceso descrito.

Interpretación de los datos

Comienzo con la descripción de los principales ingredientes empleados: el maíz, la carne, el frijol y las semillas de calabaza. El maíz constituye la base de la dieta lacandona y, como en todas las culturas mesoamericanas, adquiere profundas significaciones simbólicas. Sin embargo, a diferencia de otras mitologías mayas, según los lacandones los hombres no fueron hechos de maíz, sino de arcilla, material que consideran sagrado y del cual también fueron formados los astros, los animales silvestres y los tem-

plos.¹⁶ No obstante, el maíz es una de las ofrendas favoritas de los dioses, la base de su dieta al igual que para los lacandones, desde la tierra.

Los tamales son una de las comidas rituales más empleadas en las grandes ceremonias, como fue señalado por numerosos autores que asistieron personalmente a los ritos del *ba'alché*.¹⁷ Éstos podían rellenarse de carne o de frijol, ingredientes que han sido caracterizados como los favoritos de las deidades. Los tamales de carne se llaman *nahwah* (“gran tamal” o “tamal divino”). En la preparación descrita en este ensayo, se rellenaron con carne de pollo puesto que hoy la cacería está prohibida en la reserva natural que los lacandones ocupan. Sin embargo, los informantes aclaran que, en el pasado, los *nahwah* tenían que rellenarse exclusivamente de carne de presas de cacería puesto que los pollos, así como los demás animales domésticos, no se consideran creaciones de los dioses lacandones ya que fueron introducidos más tarde, con el contacto con el mundo hispánico y de Occidente. De hecho, numerosos grupos mayas operan una distinción entre los animales silvestres, considerados “puros” y “sagrados”, y los domésticos, que son “profanos”.¹⁸

McGee ofrece un estudio imprescindible para entender la simbología implicada en la comida ceremonial lacandona, que el autor relaciona con los antiguos sacrificios humanos llevados a cabo por los lacandones antes de la aculturación. De acuerdo con su trabajo, la masa de maíz es un sustituto de la carne humana, y el achiote de la sangre que se derramaba en los braseros sagrados, procedente de

víctimas sacrificiales o de autosacrificios.¹⁹ Davis observa las mismas correspondencias y da cuenta de prácticas de autosacrificio entre algunos grupos de antiguos lacandones.²⁰ La antropóloga pudo entrevistar a los hijos de los últimos lacandones que llevaban a cabo dichas prácticas autosacrificiales, quienes se perforaban el septo nasal con puntas de obsidiana, lo cual se abandonó por ser muy doloroso.²¹ Ambos, McGee y Davis, afirman entonces que la comida ceremonial lacandona representa un sustituto simbólico de los sacrificios de sangre.

Algunos autores han estudiado las prácticas de un antiguo grupo lacandón que solía sacrificar seres humanos a los dioses. Se trata de los Nawató, del clan del *K'ambul* (hocofaisán), quienes de acuerdo con Davis, vivían cerca de Chankalá y veneraban a un solo dios, llamado Xukeh, por lo que poseían sólo su incensario.²² Boremanse reporta que se trataba de un subgrupo lacandón, que hablaba un dialecto distinto al de los grupos del norte y del sur.²³ Bruce ofrece datos más consistentes, y como McGee, señala una semejanza entre los sacrificios realizados por los Nawató y los tamales ceremoniales *nahwah*, términos que presentan una evidente homofonía. En el análisis de la “Canción para el faisán”, argumenta:

De lo poco que se sabe de las características propias de este linaje de lacandones, el viejo Chan K'in de Najá nos informa que eran los únicos lacandones que en tiempos recientes practicaban sacrificios humanos a su dios Xukeh o Xäkeh. El último grupo numeroso de estos Nawäto', que eran vecinos de los lacandones del norte, fueron exterminados por los ladinos con la tolerancia y el apoyo de sus vecinos lacandones de otros onen [...]. En la cosmovisión lacandona y maya existen vagas referencias a asociaciones entre el onen del hocofaisán y ciertas sociedades guerreras antiguas [...].

¹⁶ Robert D. Bruce, *et al.*, *Los lacandones 2: cosmovisión maya* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971), 132.

¹⁷ Tozzer, *A Comparative Study...*; Davis, *Ritual of the Northern...*; McGee, “Sacrifice and Cannibalism...”, y *Life, Ritual, and Religion...*; Boremanse, *Ruins, Caves, Gods...*

¹⁸ Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo* (México: INI, 1992), 308; Gabriel, Marianne, “Lo profano y lo sagrado, elementos distintivos entre la alimentación cotidiana y la ritual”, en *Los Investigadores de la Cultura Maya*, ed. por María del Rosario Domínguez Carrasco *et al.* (Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, 2018), 273-292, 286.

¹⁹ McGee, “Sacrifice and Cannibalism...”, 119-121.

²⁰ Davis, *Ritual of the Northern...*, 158, 178.

²¹ *Ibidem*, 158.

²² *Ibidem*, 178.

²³ Didier Boremanse, *Cuentos y mitología de los lacandones: contribución al estudio de la tradición oral maya* (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 2006), 381.

Lo mismo que en los anteriores cantos a los monos y al jabalí, el hocofaisán de esta canción es buscado proveedor de carne para rellenar los nahwah, “tamales ceremoniales”. Esto se ve claramente en: *Tan in man in käxtikech ti' Yum eh Chan*, “Te ando buscando para el Señor, ¡oh Chan!”²⁴

Davis agrega un dato muy interesante: los Nawató solían sacrificar sólo hombres jóvenes, que capturaban y luego sacrificaban al dios Xukeh. Abrían su pecho con una punta de obsidiana y pintaban el incensario con la sangre del corazón; luego depositaban el cuerpo al pie de un árbol en la selva.²⁵ Es notable la correspondencia entre este acto ritual y el depósito de los tamales sagrados descrito en este ensayo; como comenté, el *ya'ah ché wah* incluye una figurilla humana de masa de maíz (el hombre-ceiba), y los tamales, que no podían ser consumidos, se colocaban al pie de un árbol de gran tamaño. La misma práctica se observa en otras circunstancias: en los árboles se depositan los fetos y el producto de los abortos,²⁶ así como los restos de los animales cazados²⁷ —como explicaré más adelante, los árboles se relacionan con un principio de fertilidad y regeneración, lo cual aclara la razón de los depósitos rituales mencionados—. Apoyándonos en las interpretaciones de McGee, Davis y Bruce, podemos inferir que el *ya'ah ché wah*, moldeado en forma de persona (*winik*), representaba otra sustitución simbólica del sacrificio humano.

No obstante, a diferencia de los *nahwah*, el tamal descrito se rellenó de frijol. En las etnografías encontramos referencias a la ofrenda de esta legumbre durante los rituales: se ofrecían tamales rellenos de frijol (*bu'uri wah*) y también el frijol podía ofrecerse en ollas que se presentaban ante los braseros sagra-

dos.²⁸ El día que hicimos los tamales, pregunté a las mujeres por qué el tamal “más sagrado” se rellenaba de frijoles, y no de carne; ésta fue la respuesta de Nuk:

Nuk: El frijol tiene mucha fuerza (*ne chich u muk*), si lo das a los niños cuando son chiquitos y no está bien cocido, se “echará a perder” su pensamiento (*u kasta u tukur*), y cuando crezcan irán a buscar a muchas mujeres o a muchos hombres. Si uno ya está grande, no pasa nada, si uno es anciano, pero a los niños no les das, mi padre me pegaba cuando le pedía, [decía]: “tienes que obedecer, porque no puedes comerlo, si lo comes te irás a buscar a muchos hombres, ¡muchos!” Es como... pues, te vuelve malo tu pensamiento.

Alice: ¿Por qué tiene tanta fuerza?

Nuk: Ves, el frijol es fuerte, aunque esté picado, aunque tiene hueco, lo echas donde sea y ése sale, crece su “pie” [su plantita], como sea, picado, hasta podrido, siempre crece, con poca agua, aunque no lo entierres, mientras que el maíz no, el maíz es más delicado, ese se muere si no lo plantas bien o si tiene huequito (*Nuk*, 3 de mayo de 2021, Nahá).

Se advierte que el frijol se asocia a la fertilidad y a la sexualidad: los niños que consumen frijol crudo o poco cocido no se conformarán con tener una sola pareja, sino que “buscarán a muchos hombres o mujeres” y serán infieles a sus esposos. Baer y Merrifield muestran que la siembra y la recolección del frijol eran actividades propias de las mujeres,²⁹ por lo que se infiere una asociación del alimento con la fertilidad, característica vinculada a lo femenino. Se deduce que por eso el periodo de abstinencia sexual impuesto para la preparación de la comida a base de frijol es mucho más largo que el que se prescribía para los tamales rellenos de carne: cinco meses en el primer caso, de uno a tres días en el segundo.

Respecto a las semillas de calabaza, empleadas para representar las púas de la ceiba en el cuerpo del *ya'ah ché winik*, es de notar que entre los lacandones adquieren una significación simbólica ligada al ra-

²⁴ Robert D. Bruce, *Textos y dibujos lacandones de Najá*, edición trilingüe (México: INAH, 1976), 94-95.

²⁵ Davis, *Ritual of the Northern...*, 178.

²⁶ Alice Balsanelli, “De tlacuache a hombre: ideas sobre la gestación y la noción de persona entre los mayas lacandones de Chiapas, México”, *Boletín de Antropología*, vol. 34, núm. 57 (Medellín: Universidad de Antioquia, 2019), 72-94.

²⁷ Boremanse, *Cuentos y mitología...*, 100.

²⁸ Tozzer, *A Comparative Study...*, 161.

²⁹ Baer y Merrifield, *Los lacandones...*, 202.

ciocinio y al pensamiento (*tukul*, en maya lacandón). Una informante de Nahá me explicó que para realizar el hombre-ceiba se utilizaban las semillas del *sikir*, que son más grandes que las de la calabaza común (*k'um*). Éstas se empleaban también en el rito de paso (*meek' chäl*):³⁰ durante la ceremonia, el padrino tocaba con las semillas del *sikir* la frente, las mejillas, la barbilla, el cuello y el pecho del iniciado; dichas partes del cuerpo se consideran la fuente del pensamiento.³¹ De acuerdo con Boremanse, “las semillas de calabaza (*u nek k'um*) simbolizan el buen juicio (*tukul*), y se entregaban a las personas para que “no se olvidaran de su pensamiento”.³² Aunque no ahonda en su interpretación, Marion por su parte evidencia que el calabazo se asocia al principio femenino y sus frutos a la gestación.³³ De hecho, Baer y Merrifield confirman que la siembra de la calabaza también era una actividad femenina, mientras que los hombres sembraban sólo el maíz.³⁴

Otro dato significativo es la repetición del número cinco: se prepararon cinco tamales sagrados, cada uno compuesto de cinco capas, y cinco meses de abstinencia y reclusión eran requeridos para las mujeres que los preparaban y consumían. Este número parece tener una profunda significación en la cultura y la ritualidad lacandonas. Davis reporta que las ofrendas de cacao, otro elemento ritual fundamental, lo respetaban: durante la renovación de los braseros sagrados, se colocaban en los nuevos incensarios “cinco granos de cacao, que se depositaban en la olla del nuevo brasero, para representar el corazón, los pulmones, el hígado, el estómago y el diafragma”.³⁵ Además, después de ser moldeados y antes de ser cocidos al fuego, los nuevos incensarios se dejaban secar durante cinco

días;³⁶ y en algunos rituales de curación que tenían lugar en las cuevas, se quemaban cinco bolitas de copal.³⁷ Soustelle, quien estudió la concepción religiosa de los antiguos asentamientos lacandonos, encuentra que en el grupo de San Quintín se creía que el cosmos estaba compuesto de cinco cielos, y que en el de La Arena se dedicaban cinco fiestas anuales a cada dios de su panteón.³⁸ Cabe recordar que los antiguos mayas concebían el plano terrestre como un cuadrado dividido en cuatro sectores, cuyo punto central era la ceiba o “árbol de la vida”.³⁹ La relevancia del número cinco (los cuatro puntos cardinales y el centro) como estructura del mundo se refleja en la disposición de las ofrendas para los dioses y en la ritualidad maya en general.

Queda aclarar cuál es la significación y la función de los árboles, en particular de la ceiba. En la cosmovisión lacandona, los árboles poseen una multitud de valencias simbólicas y están presentes en numerosos mitos. Marion observa que, al crear las figurillas de arcilla que se convertirían en la primera generación de lacandonos, el dios Hachäkyum y su Esposa, el Formador y la Formadora, las dejaron secar sobre las ramas de un cedro, llamado por eso *ku ché*, “árbol de los dioses”.⁴⁰ La madera entra así en el proceso de génesis del ser humano: la savia del árbol comenzó a correr por las venas de las creaciones divinas, otorgándoles vida.⁴¹ La asociación entre la savia vegetal y la sangre humana es constante en los discursos lacandonos; de hecho, el látex de las plantas y la sangre de las personas se designan con el mismo término (*k'ik*). Respecto a la ceiba, los mitos lacandonos relatan que, antiguamente, las mujeres embarazadas recibían del árbol a sus hijos. Ellas no sentían dolor y el parto parecía el resultado de

³⁰ Una descripción detallada del rito se encuentra en la nueva obra de Boremanse (*Ruins, Caves, Gods...*, 159-185).

³¹ Boremanse, *Ruins, Caves, Gods...*, 177.

³² *Idem*.

³³ Marion Singer, *El poder...* (1999), 60.

³⁴ Baer y Merrifield, *Los lacandonos...*, 185.

³⁵ Davis, *Ritual of the Northern...*, 73; Baer y Baer, *Los lacandonos...*, 266.

³⁶ Baer y Baer, *Los lacandonos...*, 269.

³⁷ *Ibidem*, 128.

³⁸ Soustelle, Georgette, “Observations sur la religion des Lacandons du Mexique méridional”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. 48, 1959, 141-196, 154, 174-175.

³⁹ Villa Rojas, *Estudios etnológicos...*, 190-191.

⁴⁰ Marion Singer, *El poder...*, 41.

⁴¹ *Ibidem*, 55.

una intervención divina.⁴² Según el mito, los niños lacandones nacían de las raíces de las ceibas (*ya'ah ché*): cuando una mujer embarazada estaba a punto de aliviarse, se alejaba en la selva, buscaba uno de los árboles sagrados y después de haber barrido sus raíces encontraba al bebé allí, al pie de la ceiba.⁴³

Es sabido que los árboles ocupan una posición privilegiada en la cosmología maya, y que existe una fuerte correspondencia entre el cuerpo humano y las partes que componen a los árboles:

El paralelo conceptual del cuerpo humano y los árboles es evidente en tanto que ambos comparten cierto patrón, con una base consistente en raíces y piernas en la tierra que elevan su cuerpo hacia el cielo para ramificarse en brazos, dedos y venas. En particular, destacan las direcciones a las que se dirigen ambos extremos del hombre y los árboles: la celeste y la del inframundo, con el tronco entre ambos planos del universo; eje de las direcciones cardinales y centro de confluencia de las fuerzas cósmicas, es fundamental en la cosmovisión maya.⁴⁴

De acuerdo con Villa Rojas, los mayas de Yucatán conciben al cuerpo como una réplica de la estructura cósmica, un espacio dividido en cuatro partes que corresponden a los cuatro puntos cardinales y que presenta un punto central. Todos los órganos internos guardan un orden preciso respecto al órgano llamado *tipté*, que se encuentra debajo del ombligo, el cual es el punto de referencia del sistema entero y regula las funciones de las demás partes. Éste correspondería, en el plano cósmico, a la ceiba sagrada, que se halla en el centro del cosmos.⁴⁵ Morales analiza datos procedentes de los mitos antropogónicos y vincula los árboles con el concepto de “regeneración”:

El carácter humano se define en tanto nacido de la madre tierra y por ello se elabora la imagen de que el hombre se constituye de la misma sustancia que los árboles y las piedras [...] Al ser de piedra y de madera, de jadeíta y de grano de maíz, la naturaleza humana implica la permanencia y la regeneración. Dicho en otras palabras, la condición humana, la “humanidad del hombre” es *Unicil te unicil tun*, piedra y madera: la piedra revela al hombre religioso lo que subsiste igual a sí mismo, y el árbol manifiesta la vida en continua regeneración [...] En fin, hombres y mundo se pueden considerar, entre otras cosas, como de naturaleza pétreo o arbórea: la materia que les constituye se destruye y se regenera periódicamente de tal suerte que a fin de cuentas viene a ser una sustancia siempre fecunda, ya sea en el acto mismo de morir o de nacer.⁴⁶

Dentro de ese orden de ideas, Boremanse encuentra entre los lacandones del sur la expresión *tu sol-in t'ah u bäh*, que literalmente significa “salió de su corteza”, y que indica el momento en que el alma del difunto deja su envoltura corporal.⁴⁷ Bruce, en su estudio de los símbolos oníricos, por su parte reporta que la madera es generalmente asociada a la carne animal, la corteza a la piel, y la resina es una representación onírica de la sangre humana.⁴⁸

Más allá de la simbología atribuida a los árboles, se debe aclarar que, para los lacandones, éstos son personas y comparten con el hombre la misma esencia anímica (el *pixan*):

Los árboles tienen *pixan*, por ejemplo tú ves a éste [*señala un árbol pequeño*] y dices: “¡Éste no sirve para nada!” Pero no, si vas a tumbar se pone a llorar su alma: “¡ya me va a cortar! ¡Ya me voy a morir!” Y cuando cortas se va su alma como aire, todos tienen alma [...], los árboles tienen sangre y tienen vida, *k'ik* es

⁴² *Ibidem*, 98.

⁴³ Boremanse, *Cuentos y mitología...*, 46-52.

⁴⁴ Chávez Guzmán, Mónica, *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*, Mérida (México: UNAM, 2013), 72.

⁴⁵ Villa Rojas, *Estudios etnológicos...*, 187-198.

⁴⁶ Manuel Alberto Morales Damián, “*Unicil te unicil tun*. La naturaleza humana en el pensamiento maya”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXIX, 2007, 83-102, 97-98.

⁴⁷ Didier Boremanse, *Hach Winik: The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico* (Nueva York: Institute of Mesoamerican Studies-The University at Albany, 1998), 91.

⁴⁸ Robert D. Bruce, *Lacandon Dream Symbolism 2* (México: Ediciones Euroamericanas Klaus Thiele, 1979), 290.

sangre, es hule [resina] (Don Atanacio, 6 de febrero de 2013, Nahá).

Los árboles son entonces centros de intencionalidad; si Occidente, en términos generales los considera bajo la categoría de “objetos inanimados”, para los indígenas representan verdaderos sujetos, capaces de interactuar con las divinidades cuando su vida se ve amenazada. En cuanto dotados de intencionalidad, poseen su propio punto de vista; lo que nosotros vemos como resina, para ellos es sangre, como expresó con claridad don Atanacio de Nahá:

La resina es sangre, digo, no es sangre sangre, pero para el árbol es sangre, es su sangre de él, él piensa que es su sangre, ¿me entiendes? ¡Es complicado pero esfuérsate! Tú ves resina, él no, ve sangre. Por eso sufre si lo cortas, lo ve como su sangre, y sufre, sí que sufre, como para mí la sangre que me sale si me cae el machete en el pie, lo veo y digo “¡Ahi! Me corté, ¡sangre!”, y el árbol dice igual, no es lo mismo, digo, pero es lo mismo, ¡igual! El árbol es gente (Don Atanacio, 6 de febrero de 2013, Nahá).⁴⁹

Por lo general, los árboles-persona son la ceiba (*ya'ah ché*), el cedro (*k'uj ché*), la caoba (*pun'a'*) y todos los que presentan un tamaño considerable. Por ser “personas”, para tallar un árbol o sacar su resina es necesario pedir permiso a los dioses de la selva y a Hachäkyum, quienes protegen la fauna y la flora. Se dice que, cuando un hombre quiere cortarlos o lastimarlos y los árboles sienten que su vida está en peligro, ellos suben al cielo, en donde conversan con Hachäkyum y le piden que los salve. Si el dios otorga a los lacandones el permiso de tallar un árbol, éste se pondrá a llorar, pero al final tendrá que aceptar la decisión del dios y dejar que “los hijos de la tierra le quiten su vida” (Kayum Maax, Najá). Por las razones mencionadas, las mujeres que elaboraron los tamales ceremoniales subrayaron que la ceiba es “muy viva” (*ne kuxa'an*),

aludiendo a su *pixan*, que además posee la facultad de subir al cielo bajo apariencia humana y llevar allá las plegarias de los seres humanos.

Conclusiones

A la luz de los datos presentados, se puede ahondar en la significación del tamal ceremonial *ya'ah ché wah*. Siguiendo las interpretaciones de McGee, observamos el mismo simbolismo sacrificial planteado por el antropólogo respecto a los tamales rellenos de carne, los *nahwah*, cuya masa de maíz está en lugar de la carne humana y en su totalidad sustituyen a los seres humanos sacrificados antiguamente por los lacandones. En el caso del *ya'ah ché wah*, la simbología mencionada se hace más evidente, en cuanto éste presenta un “hombre hecho de masa” ensartado. Volviendo a los datos proporcionados por Davis, encontramos un vínculo entre el depósito ritual de las víctimas sacrificiales de los lacandones Nawató y el de los “tamales de la ceiba”: ambos se dejaban al pie de los árboles, que representan la regeneración y el nacimiento de nuevas vidas. Otra interpretación puede hacerse de acuerdo con las concepciones animistas sobre la cosmovisión lacandona. Los árboles son considerados personas (*winik*) y “muy vivos” (*ne kuxa'an*), expresión que hace referencia a su dotación anímica (el *pixan*). Poseen todas las facultades humanas: conversar, llorar, rezar y, además, su espíritu tiene la facultad de subir al cielo para transmitir plegarias ante las deidades celestes. Bajo esta premisa, los hombres-ceiba, colocados en las raíces de un gran árbol, fungen como intermediarios entre los hombres y las instancias divinas, como también lo sugieren las palabras de los informantes, quienes subrayan que el hombre-ceiba “va arriba y platica con los dioses” o “lleva las plegarias al cielo”.

Todos los elementos relacionados con la elaboración y la entrega del “tamal de la ceiba” presentan alguna conexión con el ámbito de la fertilidad. Los árboles son símbolo de regeneración y renacimiento; los frijoles se vinculan con el aspecto femenino y con la sexualidad, y contienen tanta potencia

⁴⁹ Alice Balsanelli, “La condición de humanidad entre los lacandones de Najá” (tesis de maestría, ENAH, 2014).

que pueden causar un “exceso de sexualidad” o de vigor sexual en los jóvenes lacandones, por lo que se conectan con la promiscuidad y el adulterio; las semillas de calabaza también son elementos femeninos, relacionados con el pensamiento y la fecundidad. Es sabido que la “pureza” es un requisito fundamental para toda actividad ritual (Thompson, 1982: 217);⁵⁰ más allá de ella, el conjunto simbólico que señalamos permite profundizar en las reglas estrictas que se imponían a las mujeres durante y después de la elaboración de los tamales sagrados. En ese contexto, la fertilidad aparece como una fuerza ambivalente: es deseada (Nájera, 2000)⁵¹, pero al mismo tiempo esconde un componente de peligrosidad; genera la vida, pero si se escapa del control de los seres humanos resulta peligrosa y hasta llega a ser letal —recordemos que las mujeres que no respetan los tabús prescritos para la preparación de la comida sagrada pueden perder la vida por castigo divino—. Si reflexionamos sobre la exclusión femenina de los rituales, esta ambivalencia se hace más evidente: la fertilidad de la mujer es fundamental para la reproducción del grupo, y en la cultura lacandona es relacionada con la diosa lunar (Ak Ná) y el crecimiento del maíz.⁵² Sin embargo, la menstruación, el primer índice de fertilidad, es considerada altamente peligrosa; en numerosas sociedades del mundo las mujeres están obligadas a periodos de reclusión y son excluidas de las actividades cotidianas cuando se encuentran en periodo menstrual.⁵³ Los tamales ceremoniales, cargados de símbolos que remiten a la fertilidad y a la vida, encierran el mismo peligro: son fuente de alimento y de vida, pero pueden volverse peligrosos si no se realizan de la manera correcta, respetando el esta-

tus de pureza y castidad requerido para la elaboración de las ofrendas.

Si bien la mujer queda excluida de los rituales, su papel es fundamental para que los ritos se lleven a cabo. El deber primario del hombre religioso maya es alimentar a las deidades que lo crearon, y para lograr este objetivo hombres y mujeres trabajan juntos: los primeros se ocupan de las milpas y cazan; las segundas preparan la comida, tanto ceremonial como la destinada a su familia. En la cultura lacandona, preparar comida para alguien y comer juntos es un símbolo de unión, y forma lazos de parentesco, alianza o padrino. Por ejemplo, la unión conyugal se formaliza cuando la novia prepara por primera vez la comida a su futuro marido: “A los ojos de los lacandones el signo esencial del matrimonio no es acostarse, sino comer juntos”.⁵⁴ “Comer juntos” significa compartir la misma sustancia, gesto altamente simbólico como también puede notarse en los antiguos ritos de iniciación, cuando el padrino y el iniciado compartían comida, formando un lazo indisoluble.⁵⁵ La relación entre el hombre y las instancias sobrenaturales se basa primariamente en el donar y recibir alimento: los dioses proporcionan las condiciones idóneas para que el maíz y los demás productos de la milpa puedan crecer, y además dan de comer a los animales y plantas silvestres; a cambio, los hombres tienen que alimentar a los númenes sagrados. Sobre esta relación se sustenta la alianza entre unos y otros, y en última instancia, el correcto funcionamiento del cosmos.

Un día, una mujer de Nahá me dijo una frase muy bella que cierra perfectamente el discurso que fuimos desarrollando:

Algunas chicas hoy no quieren trabajar en la cocina, dicen que se burlan de ellas en la escuela, y prefieren hacer otras cosas. ¿Qué hay de mal en eso? Ves, yo alimento a mi esposo, la Señora de Hachäkyum también prepara su pozol y su tortilla de Nuestro

⁵⁰ Martha Iliá Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos* (México: UNAM-IIF, 2000).

⁵¹ John Eric Sidney Thompson, *Historia y Religión de los Mayas* (México: Siglo XXI, 1982), 217.

⁵² Marion Singer, *El poder...*

⁵³ James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (México: FCE, 1944 [1890]), 250-251.

⁵⁴ Jacques Soustelle, *México, tierra india* (México: SEP, 1971), 206.

⁵⁵ Boremanse, *Hach Winik...*, 87.

Padre, y Nuestra Mamá [la Luna, Ak Ná] le da su pozolito y su tortilla a K'in [el Sol], a veces ella también trabaja en la cocina, como yo. Todas las diosas trabajan, yo trabajaba cuando mi esposo quemaba copal para “sus cabezas” [los dioses-incensarios]. Si los hombres no comen, no pueden trabajar, se ponen mal, se ponen tristes. Yo y mi esposo siempre comemos juntos, eso hacen los que son familia. También, en el templo los dioses comen con nosotros, se ponen muy contentos. Es mi trabajo, no sé cómo lo veas, pero es un trabajo bonito (Chosnuk, octubre de 2017, Nahá, Diario de campo).

Tal vez la elaboración de alimentos se consideró como una actividad de importancia secundaria, y los

estudiosos se enfocaron en las acciones llevadas a cabo en el templo: la entrega de ofrendas a los incensarios efigie, los cánticos y las plegarias; pero lejos de ser ajena al mundo social y ritual, la mujer lacandona con su labor mantiene la unidad familiar y contribuye a sostener el importante lazo que los seres humanos formaron con sus deidades. Con este ensayo, quiero rescatar la importancia de su papel y de su trabajo, y enfatizar que ellas forman parte de un sistema en el cual todos cooperan para que el cosmos se mantenga en equilibrio: dioses, hombres y mujeres.



***Xiksamb najaw tyety ñix,** mito y ritualidad:
el movimiento de imágenes sagradas ikojts
en San Dionisio del Mar, Oaxaca**

*Xiksamb najaw tyety ñix, myth and rituality: the relocation of sacred images
ikojts in San Dionisio del Mar, Oaxaca*

Angélica Vásquez Martínez

Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH /
ang.vnz@hotmail.com

Franco de Jesús Mendoza Martínez

Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH /
franko1285@hotmail.com

RESUMEN

Durante la pandemia de 2020, la comunidad de San Dionisio del Mar hizo al INAH una solicitud para el movimiento y traslado de 16 imágenes religiosas a una Capilla Alterna, debido a los trabajos de restauración que se efectuarán en el Templo Antiguo afectado por los sismos del 2017. Ante esta situación, un equipo de la DAIC de la CNCPC-INAH, se trasladó a la localidad para trabajar en conjunto con el Comité del Templo y llevar a cabo el movimiento de una manera adecuada. El trabajo interdisciplinario entre la conservación-restauración y la etnografía contempla la vinculación social de las comunidades con sus herencias culturales materiales e inmateriales, permite comprender las dinámicas sociales y prácticas alrededor de las imágenes, así como su importancia, en este caso para los habitantes mareños y en especial hacia su Santo Patrón. La ritualidad, el mito, la tradición oral, el simbolismo y las formas de usos y costumbres propias de esta comunidad oaxaqueña, son elementos que entran en juego durante y después del traslado de sus santos y tienen impacto en su tradición ancestral y en la configuración continua de su propia historia y cotidianidad comunitaria.

Palabras clave: San Dionisio del Mar, conservación-restauración, etnografía, trabajo con comunidades, trabajo de campo, patrimonio, ritualidad, COVID -19.

ABSTRACT

During the pandemic year of 2020, the community of San Dionisio del Mar made to the National Institute of Anthropology and History of Mexico (INAH) a request to transfer 16 religious images to a new

* Elegimos este título para el artículo, pues cuando se estaba realizando el movimiento, el sacristán Crisanto nos dijo que a nuestro regreso a la Ciudad eso íbamos a contarle a la gente: *xik samb najaw Tyety Ñix*; la traducción es: fui a ver al Santo Patrón San Dionisio.

chapel, due to the restoration work that will be carried out in their Old Temple affected by the earthquake that took place on 2017. Faced to this situation a team from the DAIC of the CNCPC-INAH, traveled to this town to work together with the Temple Comitee (Comité delTemplo) for the adequate manipulation of the religious images. The interdisciplinary work between conservation-restoration and ethnography, contemplates the social bonding of communities with their material and immaterial cultural heritages. This allows us to understand the social and practical dynamics around images, as well as their importance. Especially in this case, the importance that the community gives towards their “Santo Patrón”. The rituality, the myth, the oral tradition, the symbolism and the forms of uses and typical manners of this Oaxacan community, are elements that get inside the game during and after the movement and manipulation of their saints, and have an impact on their ancestral tradition and continue configuration about their own history and community daily life.

Keywords: San Dionisio del Mar, conservation-restoration, ethnography, work with communities, field work, heritage, rituality, COVID -19.

Fecha de recepción: 12 de enero de 2021

Fecha de aprobación: 15 de julio de 2021

El presente artículo es resultado del trabajo realizado por un equipo interdisciplinario conformado por una restauradora y un etnólogo de la Dirección de Atención Integral a Comunidades (DAIC) de la Coordinación Nacional de Conservación de Patrimonio Cultural (CNCPC) del INAH, la cual tiene la función principal de atender a las comunidades del país que solicitan apoyo para resolver las problemáticas de conservación de su patrimonio cultural.

En el mes de marzo del 2020, llegó a la DAIC una solicitud por parte del encargado y el secretario del Comité del Templo Católico de San Dionisio Areopagita en San Dionisio del Mar, Oaxaca. Ellos comunicaron que, debido a las afectaciones de los sismos del 2017 en su templo antiguo, que data del siglo XVIII, habían tomado la decisión de construir una capilla alterna en donde pudieran resguardar a sus santos dignamente, poniendo mucho énfasis en su patrón San Dionisio. Su preocupación se centraba en que las imágenes habían permanecido en el templo apuntalado por casi ya tres años y podrían sufrir daños debido a la constante filtración de humedad en época de lluvias y por el estado actual del inmueble.

Al momento que tuvimos el primer contacto mediante una videollamada, el secretario del comité, Ernesto Aragón, nos mencionó la necesidad del cambio de lugar del patrón, pero también expresaba la preocupación que los miembros del comité y también de la comunidad estaban viviendo a causa de la intención de realizar el movimiento, pues significaba para ellos un cambio radical para su sistema mitológico, histórico y tradicional, debido a que el patrón Tyety Ñix (san Dionisio) nunca se había movido de su lugar original.

El interés de presentar este trabajo, estriba en mostrar los fenómenos que se generaron y que giraron alrededor del movimiento y cambio del lugar de los santos —y en especial del Santo Patrón—, y hablar sobre la aproximación social de la conservación-restauración para ejecutar acciones directas en imágenes sagradas. También nos interesa presentar aspectos que se tomaron en cuenta durante las acciones de conservación que se realizaron en conjunto

con la comunidad de San Dionisio del Mar, los cuales permitieron un acercamiento y una visión más cercana hacia la interpretación, apropiación y a las relaciones que establece dicha comunidad con su patrimonio vivo y su valoración, así como su significado.

La metodología empleada durante la ejecución de las acciones de conservación preventiva y traslado de las imágenes parte desde las experiencias y aproximaciones sociales a la conservación del patrimonio, que se han venido fortaleciendo en México por lo menos en las últimas tres décadas, tanto en la formación de restauradores en la ENCRYM-INAH y durante la ejecución de proyectos con comunidades y el desarrollo de un área especializada de la CNCPC-INAH, pues en nuestro país gran parte del patrimonio se encuentra bajo el resguardo de las comunidades originarias y distintos actores sociales, y éste constituye parte de su historia, configuración de identidad, memoria y construcción social.

La vinculación con las comunidades tiene como objetivo conocer y tomar en cuenta la valoración, expectativas y significados de su patrimonio y hacerlos partícipes en su conservación a corto y largo plazo. Estas aproximaciones cada vez toman mayor relevancia e involucran a las personas en la conservación de su patrimonio e incluso de su entorno natural.

Ese tipo de aproximación contempla los sentimientos y explicaciones de los integrantes de las comunidades con respecto a sus imágenes y sus bienes culturales. Ello exige una especie de vínculo entre la visión institucional y la de los sujetos sociales sobre lo que se considera como patrimonio cultural. Se describen las situaciones vividas antes y durante el trabajo de campo a partir de la experiencia empírica y también de los testimonios y actitudes de los miembros de la comunidad ante los acontecimientos que se presentaron durante el movimiento de las imágenes. También se indagó sobre la historia local y oral para establecer conexiones con el momento actual que se estaba viviendo.

Ese evento, en atención a sus herencias culturales, tuvo un impacto dentro de lo intangible, no sólo

en una forma de vida comunitaria superficial, sino en un sistema profundo de pensamiento que se manifiesta en diferentes esferas íntimamente relacionadas; la ritualidad, el mito, la dimensión simbólica a través del lenguaje, los sueños y la historia local, son elementos del engranaje que puso a funcionar ese sistema comunal en un momento de crisis y de cambio para llegar a un objetivo. Además, nos integramos a su sistema como elementos exógenos, es decir, *muel* (gente de fuera o extranjera); para ese caso en particular, como especialistas con conocimientos que ayudarían a llevar a cabo el movimiento de una manera segura para evitar dañar sus imágenes, generando una verdadera corresponsabilidad entre la comunidad y nosotros.

Como se puede notar, son varios los factores que dotaban de un *corpus* de retos a un trabajo de esas características: por una parte, las problemáticas de conservación a resolver, que no sólo implican las consideraciones técnicas respecto al estado de conservación de la materia y estrategias para el movimiento de los bienes en riesgo, sino también tomar en cuenta los aspectos inmateriales que rodean a estas imágenes en uso. Por otro lado, el establecimiento de un diálogo constante con los custodios, para realizar un trabajo en conjunto, respetando en todo momento lo que señalaban sus usos y costumbres a través de los rituales. En este aspecto escuchamos sus necesidades, para poder establecer una aproximación que permitiera dar continuidad a los significados de las imágenes y asegurar su conservación.

Esos retos, además, se encontraron inmersos en un contexto inédito ante la crisis sanitaria causada por la pandemia de COVID-19, que durante 2020 tuvo un gran impacto en la sociedad, así como en los trabajos de campo, y ante la cual se buscaron estrategias para cumplir con la misión del INAH, que es la salvaguarda del patrimonio a través de sus especialistas.

Esperamos ser fieles a lo que queremos transmitir al interesado lector, pues fue un momento de vivencia única, como lo es cada comunidad y sus formas culturales.

Una mirada a San Dionisio del Mar

San Dionisio del Mar es una comunidad ubicada en el istmo de Tehuantepec, Oaxaca; pertenece al distrito de Juchitán de Zaragoza. Colinda al norte con Juchitán, Unión Hidalgo, Santiago Niltepec y San Francisco del Mar; y al este y oeste con la Laguna Superior o Mar Santa Teresa. Cuenta con dos agencias municipales: Huamuchil, San Dionisio Pueblo Viejo y una ranchería: Playa Copalito, pertenece a uno de los cuatro pueblos denominados huaves o ikojts (verdaderos nosotros) con los que comparte etnicidad: San Mateo del Mar, San Francisco del Mar y Santa María del Mar. La población total del municipio era de 5 127 personas para el 2015.¹

Aunque practican la agricultura basada principalmente en el maíz, el sorgo y la siembra de algunos frutos como la sandía y el mango, los mareños de San Dionisio tienen en el mar su principal actividad por medio de la pesca, esto hace que mantengan una relación estrecha con su ecología, tomando éste término acuñado por Philippe Descola cuando menciona: “La aportación del etnólogo a un enfoque ecológico en el sentido amplio consiste más bien en mostrar la parte de creatividad que cada cultura pone en su manera de socializar la naturaleza”.² En este sentido, los ikojts se relacionan de manera muy cercana con todos los elementos que componen su idea, materia, modos de producción y de acción de su mundo social.

Los vientos (norte y sur), el mar, la tierra, los astros, las personas, los animales, las autoridades y por supuesto los santos y el Santo Patrón, forman parte del sistema, al mismo tiempo que generan acciones para hacer funcionar su vida. Esta relación no se trata de una visión idílica del entorno, pues los mareños son conscientes de lo hostiles que se pueden tornar esos elementos: las personas se pueden aho-

¹ Sedesol (Secretaría de Desarrollo Social), “Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social” (México: Sedesol, 2017).

² Philippe Descola *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* [en línea] (Lima: Institut français d'études andines, 1988) (generado el 27 marzo 2017), acceso el 15 de noviembre de 2021, DOI: 10.4000/books.ifea.1600, 13-14.

gar en el mar; el “corta mortaja” (un ave del monte) es un espíritu que puede causar la muerte si vuela alrededor de la casa de alguien; las autoridades hacen política que a veces no funciona; el patrón puede castigar y, por supuesto, hay un mal (coronavirus) que te puede matar. Debido a ello, se deben seguir ciertos lineamientos y mecanismos que tienen que ver con la ritualidad, la memoria y la creencia para evitar estos males.

Los pobladores del Municipio de San Dionisio del Mar conservan diversas manifestaciones culturales expresadas en sus tradiciones y relaciones sociales; la lengua Umbeyajts (huave) es uno de los principales sustentos de su identidad aunque no es el único pues existen otros elementos como la organización comunitaria, el tequio o servicio como forma de cooperación y su sistema de usos y costumbres que reconoce la pertenencia y el arraigo y que está sustentado en el sistema de cargos, “esta institución se presenta a lo largo de las regiones indígenas del país con la forma de dos jerarquías simultáneas que operan en distintos ámbitos, uno de los cuales se extiende sobre las formas de gobierno tradicional y otro sobre los espacios de reproducción simbólica”.³

Queremos remarcar el carácter simbólico expresado principalmente en el lenguaje, la memoria y la tradición. En el caso de los cargos del Comité del Templo (con los que tuvimos relación), también queremos destacar su carácter religioso. Son muchas las definiciones que se han dado a este concepto según la perspectiva que se tenga del fenómeno, pero para el caso que nos ocupa queremos abordarla como una respuesta de las sociedades ante acontecimientos que no pueden controlar del todo, y que generan una suerte de incertidumbre. Los antropólogos Beals y Hoiyer la definen “Como resultado de este tipo de acontecimientos, que perturban el curso uniforme de la actividad cotidiana, todas las sociedades que conocemos desarrollan ciertas formas de comportamiento, destinadas a precaverse, por un

³ Saúl Millán Valenzuela, “Etnografía de un pueblo del mar”, *Diario de Campo: Ritos de paso* 2, núm. 56 (2002), 3.

medio u otro, contra lo inesperado, y a controlar mejor las relaciones del hombre con el universo en que vive”.⁴ Como lo mencionamos en la introducción, existía incertidumbre por parte de los habitantes de San Dionisio causada por una situación no prevista, ante la cual tenían que implementar mecanismos que generaran certidumbre y eficacia.

Reconfigurando la historia

de San Dionisio del Mar: un trabajo colectivo

Para entender el subtítulo que hemos colocado aquí, empezaremos por el final del movimiento de los santos a su nuevo espacio. Cuando estábamos por despedirnos de los miembros del comité, nos dijeron que ya formábamos parte de su historia como comunidad, pues habíamos participado de un acontecimiento sin precedentes.

Con *reconfiguración* nos referimos a las acciones y fenómenos del mito que se repiten en la actualidad y que tienen una correspondencia entre el presente/pasado, las cuales, además, vuelven a configurar aspectos de la historia local, en este caso los del patrón san Dionisio. Podemos mencionar la necesidad de construir un nuevo espacio donde pudiera quedarse; el temor de una “castigo” por parte del patrón por moverlo de su lugar y la incertidumbre de que al siguiente día se regresará al templo antiguo. En ese contexto, retomamos lo propuesto por Johannes Neurath, cuando menciona uno de sus objetivos: “Sobre todo, quise demostrar que el estudio del ritual aporta elementos para revalorar la compatibilidad entre la tradición y la modernidad indígenas”.⁵ En ese sentido, el ritual no es sólo un reflejo del pasado mítico, sino un fenómeno que aborda situaciones de lo contemporáneo y por esta razón reconfigura la historia local de quienes lo practican.

⁴ Ralph Beals y Harry Hoiyer, “religión”, en *Mito, rito, símbolo: lecturas antropológicas*, recop. de Fernando Botero y Lourdes Endara (Quito: Instituto de Antropología Aplicada, 2000), 5.

⁵ Johannes Neurath, *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio* (Buenos Aires: Sb Editorial, 2020).

Algo importante de recalcar es el hecho de que los fenómenos a los que nos referimos están enmarcados en una serie de circunstancias que hicieron del movimiento de los santos un crisol en donde se fundieron, por un lado, el cambio en el mito y en su historia que ya mencionamos; la alteración que sufrió la relación de la comunidad con el templo y con El Patrón a raíz de los sismos de 2017 y, por supuesto, la pandemia que actualmente vivimos. Debido a esta última, como muchas otras comunidades del país, en San Dionisio se colocó un cerco sanitario en la entrada de la localidad para evitar que pudieran acceder personas de otros lugares (especialmente de las ciudades).

Llegar al sitio en plena pandemia con semáforo naranja implicó asumir riesgos, tanto por la propia integridad durante el traslado, como el miedo ante la posibilidad de transportar el virus a un lugar donde sólo se habían registrado 3 casos, recuperados, hasta el mes de septiembre de 2020. Para minimizar el riesgo se tomaron todas las precauciones necesarias para la seguridad de sus habitantes y de los comisionados; permanecimos en casa totalmente aislados más de dos semanas antes de salir de viaje, y tomamos todas las medidas posibles para evitar riesgos durante el traslado. Otra medida importante fue realizar una plática mediante videollamada, para informarle al Comité del Templo sobre el protocolo de salidas de comisión desarrollado en la CNCPC, el cual se debería llevar a cabo durante nuestra visita, solicitando que, para evitar aglomeraciones, sólo acudieran las personas necesarias para realizar los movimientos. Ellos mismos sugirieron que el movimiento debía de ser discreto, ya que la gente querría ver al Patrón; de igual manera, se pidió procurar la sana distancia, usar cubrebocas, alcohol gel y les proporcionaríamos guantes que servirían tanto para la protección personal como para la adecuada manipulación de las imágenes; a esto se sumó el uso de casco debido a que se iba a trabajar en la zona inestable y apuntalada del inmueble.

Para llegar tomamos un vuelo a Ixtepec, un taxi a Juchitán y luego otro a San Dionisio del Mar. El día que llegamos, el cerco sanitario estaba especialmente activo pues era el 29 de septiembre y el 1 de octubre es el inicio de la festividad del Patrón, la cual dura poco más de una semana, y culmina el 9 de octubre con el “día grande” de la fiesta. Ello ocasiona que muchos comerciantes de diferentes lugares lleguen para ofrecer sus productos en la feria que tradicionalmente se coloca, y precisamente la restricción a esas personas era el objetivo del cerco, puesto que, por disposición oficial, la feria estaba suspendida y tuvimos que explicar el motivo de nuestra presencia y nuestra cita en el Templo. Es importante mencionar estas fechas porque para el Comité era indispensable que para el 1º de octubre el Patrón y los santos ya estuvieran en la Capilla Alterna, pues a las 4 de la madrugada de ese día le cantan sus mañanitas, razón por la cual fue necesario acudir a la comunidad en medio de la pandemia.

Llegamos al templo con todo el equipo y nuestros cubrebocas. Pudimos percibir que prácticamente nadie lo usaba; sin embargo, al llegar al templo, los miembros del comité de la Iglesia ya nos estaban esperando todos con sus cubrebocas, con actitud muy colaborativa. Hubo un recibimiento por parte de los principales miembros del comité: el encargado, el secretario, el fiscal, el maestro de capillas los 3 sacristanes y 3 socios católicos. Primero se hizo una presentación en la cual se mencionó la importancia de llevar a cabo el movimiento adecuadamente y en qué consistirían las actividades que se iban a realizar para trasladar las imágenes con la mayor seguridad posible.

Acudimos a la capilla alterna para conocer el nuevo sitio donde se resguardarían las imágenes temporalmente; para ese momento todavía se trabajaba en detalles y acabados, pero prácticamente el lugar estaba listo tras varios meses de esfuerzos por parte de los ikojts para su construcción. Cabe mencionar que dicha capilla fue construida mediante la voluntad, tequio y recursos de la propia comunidad, con el objetivo de tener un lugar digno para sus imágenes; además, los

trabajos se habían acelerado para concluir lo más pronto posible, pues urgía realizar el traslado ya que habían recibido el anuncio de que los trabajos de restauración del templo antiguo comenzarían a finales del año. Además, venía la fiesta del Patrón y el comité quería brindarle la sorpresa a “los pisanos” de volver a celebrarlo, ahora en su nueva capilla.



Comité del Templo Católico de San Dionisio Areopagita, 2020. Fotografía de Angélica Vásquez Martínez CNCPC-INAH.

Las imágenes religiosas que trasladamos a la nueva capilla con la colaboración del Comité de Templo, datan de una temporalidad aproximada que va del siglo XVII al XIX, y comprenden 10 esculturas policromadas: Patrón Tyety Ñix San Dionisio, San Dionisio Obispo, Virgen del Rosario, San Juan Bautista, dos cristos de Esquipulas, Cristo Jesús Crucificado, dos Santas Teresas y un Niño Dios, además de cinco cruces de madera referentes a la Semana Santa y un atril, considerados también como bienes muebles históricos, competencia del INAH. En su mayoría son imágenes principales que siempre se han encontrado en culto, a su alrededor giran prácticas y rituales específicos que vienen desde tiempos inmemoriales, constituyen un patrimonio vivo y tienen una continuidad para los ikojts, quienes han tenido permanentemente su resguardo y cuidados.

La cubierta del templo antiguo se encontraba apuntalada; nos percatamos que los daños derivados de los sismos de 2017 ocasionaron filtraciones de agua y humedad constante en el muro del retablo principal y sus nichos, lo cual afectó directamente a siete esculturas, que se encontraron inestables, por lo tanto, requerían de tratamientos específicos para estabilizar su materialidad antes de someterlas al movimiento.

Las acciones de conservación implicaban una serie de observaciones para determinar la condición en la que se encontraban las imágenes y debían de realizarse de manera eficiente, para tomar las decisiones adecuadas en poco tiempo y así ejecutar las intervenciones.

Se requería entrar en contacto directo con las imágenes para su revisión, por lo que fue necesaria una intersección entre la restauradora y cada santo; dicho enlace se realizó por medio del sacristán Crisanto Canseco, quien en su idioma materno, umbeyajts, solicitaba permisos y peticiones para examinarlos, tocarlos, retirar vestimentas, tomarles fotografías o realizar algún procedimiento de estabilización, el cual consistía en la aplicación de materiales especiales, para adherir zonas de capas pictóricas que estaban inestables o incluso a punto de perderse.

Los permisos y peticiones tenían la intención de que los santos consintieran las acciones y pudieran estar en buenas condiciones para irse temporalmente a la capilla nueva. Esa experiencia fue particularmente emotiva ya que desde esta perspectiva se puede apreciar directamente la apropiación y valoración de un bien cultural, e incluso verse inmerso en el diálogo con lo divino. Las preocupaciones e incertidumbre eran compartidas con los miembros de la comunidad pues no sabíamos qué sucedería al hacer el movimiento; así, después de pedir permiso ocurrían espacios de tiempo con mucha expectativa,

Los permisos y peticiones tenían la intención de que los santos consintieran las acciones y pudieran estar en buenas condiciones para irse temporalmente a la capilla nueva. Esa experiencia fue particularmente emotiva ya que desde esta perspectiva se puede apreciar directamente la apropiación y valoración de un bien cultural, e incluso verse inmerso en el diálogo con lo divino. Las preocupaciones e incertidumbre eran compartidas con los miembros de la comunidad pues no sabíamos qué sucedería al hacer el movimiento; así, después de pedir permiso ocurrían espacios de tiempo con mucha expectativa,

largos momentos de silencio, concentración y horas en las que no se sentía calor, cansancio o sed.

Realizar el movimiento y traslado de las imágenes implicó la coordinación y organización de los integrantes del Comité, ya que se necesitaba diseñar las trayectorias y tomar precauciones para poder liberar las esculturas desde las entrañas del apuntalamiento, además de advertir cuántas personas se requerían para cargar cada imagen puesto que algunas eran muy pesadas. Además, se colocaron materiales de embalaje para su protección y se indicó la manera adecuada de manipularlas ya que algunas se encontraban delicadas. Fue notable el entusiasmo y la participación del equipo de trabajo, pues brindaban algunas propuestas, además de contar con su valioso conocimiento de nudos, debido a que la mayoría de ellos se dedican a la pesca.



Procesos de estabilización de la escultura después de pedir permiso. Fotografía: Franco Mendoza CNCPC-INAH.

Un momento relevante de narrar es el movimiento de la imagen de San Dionisio Obispo (otra representación de san Dionisio distinta a la del Patrón Tyety Ñix), las maniobras en este caso fueron complicadas puesto que se encontraba en el nicho más alto y los miembros del Comité tuvieron que desarmar su puerta. Posteriormente se observó que su estado de conservación no era bueno debido a su constante exposición a la humedad; así, a pesar de la

intervención de estabilización que se realizó *in situ* y que duró horas, era necesario que su traslado se llevara a cabo con suma delicadeza. Fue un procedimiento exhaustivo porque la imagen era muy pesada, por ello, los miembros del comité fueron cargándolo en equipos y pausadamente, a través del apuntalamiento.



Traslado de San Dionisio Obispo. Fotografía: Angélica Vásquez Martínez CNCPC-INAH. La comunidad autorizó la publicación de la fotografía bajo la condición de velar el rostro del santo patrón.

Al finalizar esa labor, los señores del comité se dieron el tiempo para contemplar la imagen, pues nunca antes la habían visto tan cerca (ni a los demás santos) por lo que existió un momento de reconocimiento o aproximación a sus características, ante lo cual hicieron preguntas acerca de su manufactura y antigüedad. Por último, se le rezó un rosario a San Dionisio Obispo, dirigido por la señora Guadalupe Ramos (especialista en rezos), quién le pidió a la

imagen que permitiera ser trasladada con bien a la capilla alterna, ya que debido a las complicaciones y el gran esfuerzo que se realizó para su movimiento, se llegó a pensar que tal vez no quería abandonar el templo antiguo.

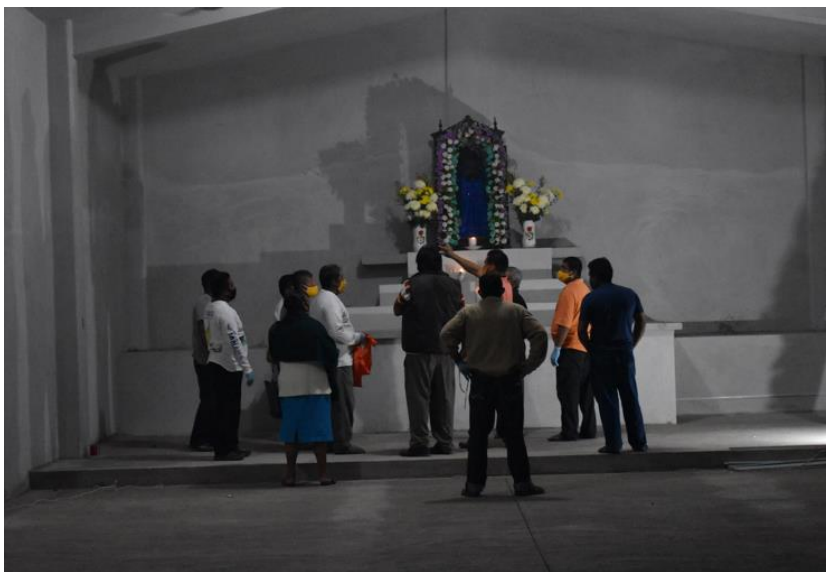
Una vez que las esculturas eran bajadas del nicho, se llevaban a la sacristía, donde se les practicaba una limpieza superficial y se colocaban en sus andas para llevar a cabo la respectiva procesión del templo antiguo a la capilla alterna. Como parte del ritual también se les acomodaron sus vestimentas. Durante el recorrido de cada una de las imágenes, la señora Guadalupe dirigía los rezos y el rosario y les pedía que se dejarán mover a su nuevo sitio, esto mientras uno de los sacristanes ahumaba con copal el camino de cada uno de los santos. Los traslados se hacían en la madrugada; el tratarse de pequeñas procesiones y que cursaran en la oscuridad las dotaba de un ambiente especial, pues por lo regular se efectúan durante el día, lo único que ocurre durante la madrugada es el toque de campanas por parte del sacristán. Estos repiques eran como una especie de anuncio que los traslados iban a comenzar.

Todos esos elementos hicieron del movimiento un acontecimiento *sui generis*, ya que se estaba reconfigurando su historia local y oral por un movimiento que nunca se había efectuado, pero también existía un cambio en cuanto a lo tradicional, pues normalmente la comunidad acude al templo cuando se hace algo referente al Patrón debido a su importancia, pero en esta ocasión no podría ser así.

En cuanto al ritual, nos permitió insertarnos a su sistema de pensamiento/acción, siguiendo a los nuevos abordajes en cuanto a las ritualidades indígenas. Estamos de acuerdo en que son fenómenos que tienen que ver con la actualidad de las comunidades y los grupos que los prac-

tican. Alrededor de ellos existen conflictos, incertidumbres y rupturas actuales, además de que su accionar genera mecanismos de regulación y diálogo con otros seres en esos momentos de crisis. Podemos hacer una comparación con Johannes Neurath⁶ cuando habla sobre su experiencia con los rituales huicholes: “En los huicholes participamos en rituales en donde se establecen negociaciones complejas con seres que pertenecen a ámbitos de la alteridad, y del resultado de estos arreglos depende ‘nuestra vida’, *tatukari*, es decir, no solamente la vida de los individuos que practican esos rituales, sino hasta cierto punto también la de otros seres e, incluso, la del planeta”. En ese sentido, el ritual que realizaron los marenos de San Dionisio es una acción, porque resolvió una problemática vigente; y se relaciona con su pensamiento, puesto que creen firmemente en su eficacia.

Necesitaríamos un espacio superior para abordar cada uno de los santos que se movieron a la nueva capilla, por lo que ahora nos concentraremos en hacer énfasis en el Patrón Tyety Ñix (san Dionisio), no por un capricho nuestro, sino que la misma comunidad era quien le daba mayor relevancia debido a su jerarquía.



Llegada del patrón Tyety Ñix a la Capilla Alterna y organización del nuevo altar. Fotografía: Franco Mendoza CNCPC-INAH.

⁶ *Idem*.

Tyety Ñix, un patrón milagroso

El Patrón San Dionisio o Tyety Ñix, en idioma um-beyajts, es pronunciado como (Tet Nish) y la traducción del significado se aproxima a la de un “Padre Sagrado”. La imagen del santo es representada como un hombre de pie (algunos lo perciben joven y otros viejo), va con los brazos extendidos hacia enfrente y sus palmas dirigidas hacia arriba, en ellas sostiene un libro rojo sobre el cual se encuentra su cabeza, decapitada, como símbolo de su martirio. Su rostro es de tez grisácea, su semblante es serio y su mirada se encuentra dirigida hacia arriba. Viste una casulla y una mitra de obispo con ornamentos fitomorfos (figura 5) El santo es celosamente resguardado ante la vista de las personas, impidiendo ser fotografiado; además, se asegura que aunque se le intenten tomar fotografías estas salen oscuras o borrosas ya que él no permite ser retratado.

Tyety Ñish es un imperativo para la vida social de los habitantes de San Dionisio del Mar, influye en muchas de las esferas que reproducen la comunidad de los mareños y su relación con el entorno; en la producción de la pesca y de la agricultura a través de las lluvias, pues son ellas las que proveen a la tierra de fertilidad, a los mares de suficiente nivel de agua para que exista la pesca, que es el sustento de muchas familias, es decir, en su economía. También es el motor de la vida religiosa, pues se encuentra en la cumbre de la jerarquía de los santos que componen sus divinidades dentro del templo. Además de que políticamente debe de ser incluido en las formas de organización comunitaria, mediante las ritualidades que las distintas autoridades locales deben de realizar en momentos específicos, como la fiesta patronal o la petición de lluvias a Cerro Cristo. Con política no nos referimos sólo a las actividades que se realizan en el Ayuntamiento Municipal, pues en una comunidad como San Dionisio del Mar, la mayordomía, la Asamblea Comunitaria, los cargos del Comité del Templo y las festividades de su calendario litúrgico son elementos que componen y que influyen en la vida política local. Con esto queremos

recalcar la importancia que Tyety Ñix tiene para la vida social de San Dionisio en su conjunto.

Aunque, en efecto, el Patrón San Dionisio es una escultura policromada probablemente del siglo XVII o XVIII, de acuerdo con sus características formales, queremos recalcar que no puede ser visto ni tratado como un objeto, pues está dotado de apropiación, intencionalidad y agencia —lo mismo ocurre con los otros santos—, tiene existencia y presencia subjetivas y es parte de la sociedad de San Dionisio del Mar. Bruno Latour, en su libro *Nunca fuimos modernos*,⁷ habla sobre la existencia de *híbridos*, los cuales tienen la característica de ser cuasi objetos/cuasi sujetos. Esos híbridos son los que durante mucho tiempo fueron denominados como objetos —dentro de la tradición moderna cartesiana— la cual Latour intenta superar. No nos podemos aventurar diciendo que el Patrón sea visto como una persona, pero sí estamos seguros de que la comunidad católica mareña no lo objetiviza.

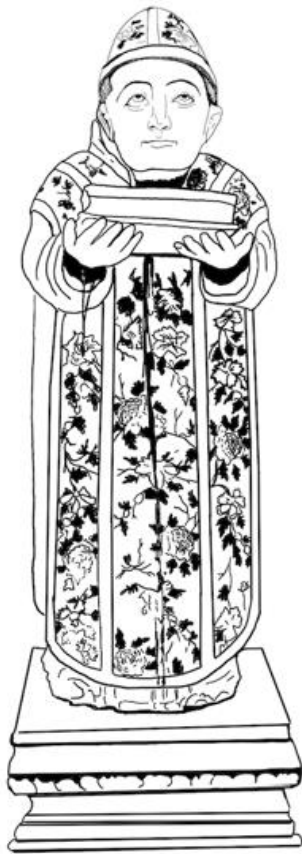
Ante la situación actual de crisis causada por la pandemia, Tyety Ñix también ha hecho acciones para proteger a sus hijos ikojts. Los mareños dicen que el Patrón en algún momento tomó el virus y lo fue a arrojar al mar en algún punto remoto. Podemos ver claramente la intencionalidad de san Dionisio, así como su importancia capital, además de la relación íntima con los elementos de su entorno.

La llegada de Tyety Ñix

Dentro de la iconografía occidental, una de las fuentes hagiográficas del siglo XVII menciona que San Dionisio Areopagita era un juez del Aerópago ateniense en el siglo I, fue testigo del eclipse sucedido durante la Pasión de Cristo y posteriormente se convirtió al cristianismo, haciéndose discípulo del apóstol san Pablo y fue nombrado obispo de Atenas. Finalmente, fue enviado a las Galias por el papa san Clemente para predicar el Evangelio y por esta causa fue martirizado, sentenciado a muerte y decapitado

⁷ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 15-21.

en París junto a sus compañeros un 9 de octubre, “Pero sucedió después un milagro de grande admiración. Levantóse el cuerpo de san Dyonisio en pie y tomó su propia cabeza en las manos [...] Anduvo el santo con su cabeza en las manos como dos millas”.⁸ Dichos elementos iconográficos distintivos de san Dionisio se hallan visiblemente en el Patrón Tyety Ñix (san Dionisio), pues en su composición se observa que porta vestimenta y mitra de obispo, además de llevar en las manos su cabeza sobre un libro. Sin embargo, la concepción por parte de los ikojts es diferente al pensamiento europeo y cuenta con su propia mitología.



Dibujo que representa a Tyety Ñix, ya que no es posible tomarle fotografías. Angélica Vásquez 2021.⁹ Fotografía: Angélica Vásquez Martínez CNCPC.INAH.

⁸ Pedro de Rivadeyra, *Flos Sanctorum, ó libro de la vida de los santos*, 3a parte (Barcelona: Vicente Surià, 1688), acceso el 135 de noviembre de 2021, <https://books.google.com.mx/books?id=iLgQAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=FLOS+SANCTORUM&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwihuiD28ZTuAhVCMawKHTPXBFiQ6AEwAHoECAMQAg#v=onepage&q=FLOS%20SANCTORUM&f=false>.

⁹ Debido a que la comunidad no permite publicar fotografías de Tyety Ñix, dieron su consentimiento para la elaboración de un dibujo, mediante una reunión con el Comité del Templo.

Hay variantes sobre el mito que cuentan la forma en la que El Patrón llegó a la comunidad, aunque todos tienen la misma estructura. Tomaremos el más difundido y no en toda su extensión.

Es difícil determinar exactamente cómo llegaría esta imagen a los territorios actuales de San Dionisio del Mar, si bien el templo antiguo es del siglo XVIII, míticamente los mareños cuentan que hace mucho tiempo, cuando no existía aún San Dionisio del Mar como comunidad, llegaron tres hermanos: San Francisco, San Mateo y San Dionisio, al territorio de las lagunas inferior y superior. Ellos debían elegir una porción de tierra para fundar su pueblo y ahí edificar cada quien su templo, que sería su casa de cada uno. El territorio que más les gustó a los tres hermanos fue el que actualmente ocupa el municipio de San Dionisio del Mar. Como los tres querían quedarse ahí —pero no podía ser posible— hicieron política,¹⁰ saliendo victorioso San Dionisio.

Entonces Tyety Ñix, empezó a construir su templo en San Dionisio Pueblo Viejo (una de las dos agencias actuales), pero no la terminó, pues lo dejó sin techo¹¹ y así permaneció por largo tiempo. Cuando pasó el tiempo, los *tijkiuel* (gente antigua), se vieron en la necesidad de cambiar de territorios, pues en Pueblo Viejo no tenían suficiente tierra para practicar la agricultura y pastorear a su ganado, por lo que decidieron mudarse a lo que actualmente es San Dionisio del Mar, ya que es un territorio más extenso. Entonces, la mayoría de familias de Pueblo Viejo empezaron a mudarse, pero Tyety Ñix seguía allá. Una de las necesidades que enfrentaron los habitantes de Pueblo Viejo fue el hecho de llevar al patrón a lo que sería su nueva casa, pero en el nuevo asentamiento no había una iglesia. Por esta razón varias veces el patrón regresaba a Pueblo Viejo; lo traían de nuevo a Pueblo Nuevo, pero al siguiente día aparecía en Pueblo Viejo. Las personas pensaron y

¹⁰ Los ikojts comparan la política que hicieron los tres hermanos a la forma actual, como una lucha de intereses.

¹¹ Actualmente, en San Dionisio Pueblo Viejo existen los restos de aquel primer templo no acabado.

llegaron a la conclusión de que la razón por la cual El Patrón no quería quedarse era porque no tenía una casa (su templo) digna, por lo que decidieron construir un nuevo templo y así es como se quiso quedar en el nuevo territorio, adquiriendo su nombre actual: San Dionisio del Mar Pueblo Nuevo.

Desde ese entonces El Patrón Tyety Ñix había permanecido en su lugar; ahí en el nicho del retablo, y no debía moverse porque ello traería alguna “desgracia” para los mareños. Alguna vez uno de los sacerdotes que oficiaba una misa en el Templo decidió sacar al Patrón para hacer una pequeña procesión en las calles principales del pueblo, pues se estaba llevando a cabo la fiesta patronal. Durante estos días de celebración, los mareños quemaron muchos cuetes en honor al Patrón, los cuales resguardan dentro del templo. En aquella ocasión, al momento de intentar moverlo, de la nada todos los cuetes que se encontraban dentro del templo se quemaron, provocando un momento de angustia para todas las personas que se encontraban presentes. Los mareños dicen que eso pudo haber causado la muerte de varias personas, pero agradecen que no haya sido así; sin embargo, explican que fue una manifestación clara de que Tyety Ñix no quería que lo movieran de ahí ni si se intentara nuevamente, pues podría haber otra reacción de esas características.

Ésa es la parte del mito que nos parece importante presentar, pues, como es claro, está relacionado estrechamente con el movimiento que se pretendía hacer por parte del comité en conjunto con nosotros como comisionados. Aquí es donde existía la preocupación de los mareños: el patrón nunca se había movido de su lugar y la incertidumbre de lo que pudiera pasar al moverlo. Es necesario hacer énfasis en este mito como un hecho de verdad para los mareños y que, “esta historia se considere absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los seres sobrenaturales)”.¹² pues no es del todo

manipulable por parte de los hombres, aunque sí cumplen una función importante.

Hay una correspondencia crucial que se repite del mito: la necesidad de construir un nuevo espacio para que El Patrón se pueda mover y permanecer en el nuevo sitio, así como las dificultades que esto significa. De ahí que el mito sea un hecho de verdad, pues no se trata sólo de un cuento o una historia, sino que tiene impacto en una realidad concreta actual. A esa incertidumbre se le puede sumar el hecho de que, una vez que ocurrió el sismo de 2017, la razón por la que el Templo no se cayó por completo es porque el patrón se quedó sosteniéndolo, generando una preocupación más: cuándo lo muevan, ¿quién va a sostener el Templo?

Los sueños: un cambio anunciado

Antes del movimiento, los miembros del Comité tenían una sensación de incertidumbre, pero al mismo tiempo de tranquilidad, pues ellos creían que el movimiento debía realizarse. Esta decisión no era arbitraria, pues lo hacían por el bien del Patrón, para que estuviera en mejores condiciones, ya que, de seguir en el templo antiguo, el desplome de la cubierta o las condiciones de humedad podrían dañarlo. Pero además existía otra razón por la que creían firmemente que hacían lo correcto: los sueños. En efecto, los sueños son el medio por el cual El Patrón se manifiesta con los habitantes de San Dionisio. El sacristán del templo nos contó que varias personas habían soñado con Tyety Ñix, quien les comunicó que ya no quería estar ahí en el Templo Antiguo.

El sacristán nos platicó que antes de que se decidieran a hacer el movimiento del patrón a la nueva capilla tuvo un sueño que no entendía, pero sabía que tenía significado, el cual pudo entender hasta que se realizó. Soñó que entraba al templo antiguo (aún sin daños) y que comenzaba a ocurrir un terremoto muy fuerte (como el de 2017), entonces pensó en la integridad del Patrón y en ese mo-

¹² Mircea Eliade, “La estructura de los mitos: la importancia del mito vivo”, en *Mito, rito, símbolo: lecturas antropológicas*, recop.

mento tomó una guía de sandías que estaba en el piso, con ella amarró al Patrón y lo colocó en su espalda, y sujetándolo con la guía lo sacó del templo, que ya estaba a punto de colapsar. Una vez afuera y a salvo El Patrón, se derrumbó todo; entonces llegaron los habitantes, preocupados porque Tyety Ñix se había quedado bajo los escombros, entonces el sacristán empezó a decirles que no se preocuparan porque él ya lo había sacado antes del derrumbe. Cuando despertó, no podía explicarse la razón del sueño, pero si tenía claro que “algo” le quiso decir el Patrón. Durante el movimiento de los santos a la capilla alterna, todo fue claro para él: había soñado eso porque él iba a sacar a Tyety Ñix del peligro en el que se encontraba, pues al ser el sacristán mayor, fue quien tuvo una participación más directa, cercana y en conjunto al momento de mover a San Dionisio.

Un ritual para Tyety Ñix

Antes de que se empezara con el movimiento de los santos —a petición del comité— nos pidieron que se revisara y se trasladara primero al patrón San Dionisio, debido a la importancia que tiene para la comunidad; por lo tanto, se realizaron los preparativos para poder moverlo.

Fue sorprendente encontrar que, pese a la humedad del muro del retablo y la condensación de ésta dentro de los nichos, el Patrón Tyety Ñix se encontró en buen estado de conservación si se lo compara con las demás imágenes expuestas a condiciones similares, pues sólo presentó dos alteraciones muy puntuales: dos pequeñas zonas inestables a causa de la humedad. De alguna manera su estado de conservación estaba asociado a que no sufrió más daños debido a que él es el Patrón y es muy poderoso, comentó el sacristán mayor.

El contacto físico con Tyety Ñix es poco permitido. Sólo algunos miembros del Comité pueden hacerlo en momentos muy específicos; por ejemplo: durante el cambio de vestimenta. Tampoco se permite que cualquier persona pueda tocar la imagen,

ya que sólo lo hacen los sacristanes. Debido a estas razones, los miembros del comité implementaron una serie de prevenciones locales que tienen que ver con su pensamiento y la relación con sus santos.

Realizar un diagnóstico o intervención de una imagen sagrada implica transitar a terrenos más allá de la teoría y las metodologías. La aproximación por parte del conservador-restaurador requiere de un acercamiento sumamente respetuoso y sensible. Este caso en particular conllevó una inmersión dentro del ámbito de lo sagrado, no sólo como un espectador ajeno o imparcial, puesto que en esos breves momentos de participación en el ritual, se estableció un diálogo que permitiría entrar en contacto directo con algo divino e incluso restringido. Ese diálogo incluía no sólo dirigirse a los custodios, sino directamente a la imagen para mencionar las acciones que se le iban a realizar o para que los procedimientos de estabilización funcionaran.

El ritual que se realizó con el Patrón y con cada imagen estaba compuesto por permisos y peticiones mencionadas anteriormente, realizadas a todas las imágenes por medio del sacristán Crisanto, quien tiene un contacto muy cercano con ellas. A continuación transcribimos un fragmento de las peticiones que se le hacían a Tyety Ñix:

Tyety Ñix natüñ permis par Angélica pamyuelyich
uwix paxol ik pa mata ik majñej.

Ik mejch permis ajgey sanatüñ tyiel imbas Tyety
Ñix par mejch permis najtaj Angélica mi ñüty.

Ngumi parang ñinkuej mal, parang ikyuej bien
pamiküly najñej, ajgey satüñ permis mejch permis
xik natüñ, en el nombre del Padre, del Hijo, del Es-
píritu Santo parang bendición niw.

Santo Patrón San Dionisio: te estoy pidiendo per-
misso para que Angélica va a meter sus manos, te
va a tocar para que te arregle.

Que le des permiso, eso te estoy pidiendo en tu
presencia Santo Patrón San Dionisio, para que le
des permiso a la señora Angélica es su nombre. No
te va a hacer mal, te va a hacer bien para que estés
bien, por eso te estoy pidiendo permiso. Te estoy

pidiendo permiso en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo va a hacer una bendición.¹³

Aunque son muchos los elementos que componen al ritual efectuado durante la manipulación del Patrón, queremos resaltar el poder de las palabras, es decir, del lenguaje. Cuando Lévi-Strauss habló acerca de la eficacia simbólica¹⁴ sobre los cantos de un chamán como medio para curar un parto que se había complicado, puso de manifiesto el poder del simbolismo por medio del lenguaje. En el ritual para Tyety Ñix pasó algo similar, pues fue la oralidad en lengua materna lo que hizo posible el movimiento. También es evidente el permiso que pide el sacristán al Patrón ante un contacto físico y directo de las manos de la restauradora con el cuerpo/presencia de Tyety Ñix, pues en Umbejats el término imbas designa “presencia”, pero también es la traducción de “cuerpo”, por lo que no hay una disociación de presencia/cuerpo.

Dentro de ese ritual también se le colocaron sus vestimentas tradicionales, un paliacate en la cabeza (el cual es usado con fines rituales en las promesas) y sobre éste un sombrero. Debido a tales elementos y a que generalmente se encuentra en su nicho, no es fácilmente apreciable, pues también se busca cubrirlo y de cierta manera ocultarlo; así, la percepción de Tyety Ñix es variada: en general se aprecia como un hombre moreno, de hecho esta cualidad es otra de las adjudicaciones que le dan los mareños, lo llaman el Moreno. También han expresado que la gente que va con buenas intenciones a visitarlo lo mira como “algo joven”, y los que van con malas intenciones o tienen malos pensamientos lo perciben como “algo viejo”.

El traslado del Patrón Tyety Ñish fue especial, pues fue el primero que se realizó durante las primeras horas de la madrugada del 30 de septiembre; esto lo decidieron por dos razones: primero, para evitar aglomeraciones, pues si lo hicieran en el día y

por la importancia del Patrón, la gente asistiría, y segundo, para que él fuera quien primero llegara a la capilla alterna. Antes de trasladarlo, se volvió a ahumar con copal y se le volvió a hacer la petición para que se dejara trasladar, fue un momento crucial dentro de esta historia; sin embargo, el Patrón permitió que todo saliera con bien y que el templo todavía se mantuviera en pie.

Durante el recorrido de Tyety Ñix (como en el de los otros santos), se hizo el rezo correspondiente, esto mientras uno de los sacristanes ahumaba con copal el camino del Patrón, que fue colocado en la parte más alta y central el altar con mucho cuidado. Aun así, después de permanecer en su nicho continuaban los rezos, ya que las personas también contaban que si al Patrón no le gustaba el nuevo lugar podría desaparecer, lo cual se encuentra directamente ligado con el mito.

Durante las tardes de los días en los que trabajamos, los músicos tradicionales que caracterizan a las comunidades ikojts tocaban canciones afuera del templo antiguo, debajo del campanario. Esta música no se toca en cualquier momento del año; está reservada para momentos muy específicos dentro de las festividades de su calendario litúrgico y ritual. Se trata de melodías que se ejecutan con flautas de carrizo (o actualmente de PVC) y dos tambores manufacturados en madera con piel de venado. Algo que distingue a esta música tradicional es que se toca cuando los ikojts están llevando a cabo actividades de mucha importancia tradicional, lo que quiere decir que durante el movimiento de los santos estábamos inmersos en un momento en el que ellos están en contacto con lo sagrado.

Cabe resaltar que en todo momento contamos con el apoyo de los miembros del comité, y aunque se trabajó arduamente durante todo el día, siempre estuvieron presentes, a pesar de las dificultades. Sin ellos no hubiera sido posible, pues además de su conocimiento, son quienes conocen los códigos culturales que permitieron el movimiento. También estuvieron atentos a las recomendaciones para la

¹³ Queremos agradecer al sacristán Crisanto Canseco, por permitirnos hacer la grabación; y también al profesor Obdulio Muriel Díaz, por la transcripción y traducción del texto.

¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Barcelona: Paidós, 1987), 211-227.

conservación de sus imágenes a corto y largo plazo. Así mismo, nos dijeron que todo había salido bien gracias al Patrón, ya que él nos había llamado y había propiciado que acudiéramos a ayudarlos aun con las complicaciones ocasionadas por la pandemia.



Mañanitas para el Patrón Tyety Ñix el 1 de octubre de 2020.

Fotografía: Angélica Vásquez Martínez CNCPC-INAH.

Después de las mañanitas y varias piezas dedicadas al Patrón, ya aclarado el día, cómo es su tradición, se realizó la Mayordomía, aunque con poca gente y medidas de seguridad como la sana distancia. Para muchas personas que acudieron, ese día fue realmente emocionante, pues pudieron estar de nuevo cerca del Patrón y tuvieron oportunidad de venerarlo, y se observaban satisfechas cantándole a San Dionisio Tyety Ñix.

Al concluir los trabajos en San Dionisio del Mar, el encargado del templo nos practicó un ritual ikojts ante el Patrón y los demás santos para pedirles que pudiéramos regresar con bien y con salud en nuestro viaje de regreso.

Conclusiones

El tiempo y el espacio en el que se llevó a cabo el movimiento de los santos y El Patrón Tyety Ñix fue un hito de fuerte cambio para la comunidad de San Dionisio del Mar, pues su mito fue trastocado por un momento de crisis que representaba el estado del templo antiguo y el posible daño que podría sufrir el

Patrón y los santos. La importancia del ritual está claramente expresada como medio de solución ante situaciones adversas, inesperadas e inciertas. En este caso, el mito y la ritualidad alrededor de un santo como Tyety Ñix no pueden ser vistos sólo a la luz de simples historias y costumbres, sino como parte de un modo de pensamiento que significa y reproduce una realidad concreta.

El trabajo interdisciplinario en la práctica profesional debe ser visto como algo natural, pues las disciplinas —en este caso la conservación-restauración y la etnografía— se nutren y enriquecen notablemente a través las diferentes observaciones, visiones y perspectivas aportadas para la interpretación y comprensión del patrimonio, como en esta ocasión.

El ejercicio de la conservación-restauración con las comunidades permite obtener información, desde fuentes primarias, a propósito de la relación que tienen los actores sociales con su cultura material, para interpretar y analizar por qué es valiosa, cómo se relaciona con su historia, sus configuraciones sociales, sus visiones y sentires. Permite otros tipos de diálogos, que van más allá del objeto y trascienden a terrenos como el de lo sagrado y el de los saberes. Si bien los especialistas no terminarán de entender por completo esos pensamientos, dicha comunicación permite interpretar de una forma más cercana los fenómenos del patrimonio y así poder colaborar en su salvaguarda. La conservación ayuda a que el patrimonio que es resignificado en el presente tenga una continuidad de significados, sentidos, intenciones y mensajes a lo largo del tiempo.

El trabajo de conservación en coadyuvancia con las comunidades no es algo nuevo, se ha venido desarrollado institucionalmente desde hace aproximadamente tres décadas, intentando atender las necesidades que surgen, incluyendo a los actores

sociales, no debería parecer raro o novedoso establecer canales de comunicación y de respeto, escuchar o identificar las diferentes prácticas que rodean al patrimonio, además de consultar e informar sobre las acciones que se realizarán sobre éste.

Los nuevos fenómenos a enfrentar, como la pandemia por COVID-19, impacta en nuestro trabajo con el patrimonio cultural, así como en los discursos que la gente le atribuye, y repercuten en la forma de aproximación al Otro; éste es uno de los muchos panoramas que atravesamos dentro del INAH y en particular desde la DAIC, por lo que nos tenemos que

adaptar a para seguir brindando nuestro trabajo a las comunidades.

Estamos muy agradecidos con la comunidad de San Dionisio del Mar y en especial con todas las personas que nos estuvieron ayudando con su tiempo y sus conocimientos, así como con quienes forman Parte del Comité del Templo, pues nos apoyaron mucho para la elaboración del presente artículo. Ante la actual crisis de salud y económica, y si el Patrón Tyety Ñix lo permite, esperamos poder continuar apoyando a San Dionisio del Mar mediante un proyecto integral para la conservación de sus imágenes.



Oratorios familiares en comunidades mayas macehuales

Family Oratories in Macehual Mayan communities

Teresa Quiñones Vega*

Centro INAH, Yucatán / mquinones.yuc@inah.gob.mx

RESUMEN

En comunidades de la península de Yucatán donde los mayas usan el etnónimo macehual para auto-nombrarse, hay familias que tienen oratorios para rendir culto a santos familiares. En los festejos que se llevan a cabo en los oratorios participan las familias del linaje del fundador del culto, así como especialistas rituales y miembros de la comunidad, haciendo de esos sitios espacios comunitarios y de expresión de la cultura maya macehual. El objetivo del trabajo es mostrar los oratorios familiares como espacios de control cultural de los mayas macehuales, destacando formas de organización y maneras de celebrar. Los datos etnográficos dan cuenta de elementos culturales, formas de organización, conocimientos, saberes, prácticas culturales y cosmovisión de los mayas macehuales que se entretajan en la constitución de oratorios familiares y en los festejos en esos espacios.

Palabras clave: mayas macehuales, oratorios familiares, especialistas rituales, formas de organización, formas de celebración.

ABSTRACT

In some communities of the Yucatan Peninsula where the Mayans use the ethnonym 'Macehual' to name themselves, there are families that have oratories to worship family saints. The families that are part of the lineage of the founder of the cult, as well as people specialized in rituals and members of the community, participate in the celebrations that take place in the oratories, turning them into community and expression spaces of the Macehual Mayan culture. The objective of this paper is to present family oratories as spaces of cultural control of the Macehual Mayans, highlighting their forms of organization and celebrations. The ethnographic data gives account of cultural aspects, forms of organization, knowledge, wisdom, cultural practices and worldview of the Macehual Mayans that are interwoven in the development of family oratories and the celebrations that take place in those spaces.

Keywords: Macehual Mayans, family oratories, ritual specialists, forms of organization, forms of celebration.

Fecha de recepción: 24 de marzo de 21

Fecha de aprobación: 15 de julio de 2021

* En una versión corta, este artículo fue presentado como ponencia en el X Congreso Centroamericano de Antropología, que se llevó a cabo del 23 al 27 de marzo de 2015 en la ciudad de Mérida, Yucatán.

En localidades mayas de la península de Yucatán, en particular en donde la población se autonombra macehual (oriente de Yucatán y centro de Quintana Roo), algunas familias tienen una pequeña habitación que destinan para el culto de algún santo; llaman a estos lugares oratorios familiares. Esos oratorios o pequeñas iglesias se ubican en los solares o unidades domésticas, y en ellos se llevan a cabo festejos dedicados a alguna imagen católica “familiar”; con el paso del tiempo, la celebración se vuelve comunitaria. En estas capillas u oratorios familiares participan especialistas rituales de la localidad (rezadores, *jmeeno’ob*, sacerdotes) y se establecen formas de organización propias, como son los cuidadores o patronos de santos (en lengua maya, *kanan saantos*) y responsables de celebraciones (*kuucho’ob*), principalmente.

Este escrito pretende mostrar los oratorios familiares como lugares de expresión de la cultura maya-macehual, destacando formas de organización y maneras de celebrar a alguna imagen sagrada en el ámbito familiar y comunitario. En estos oratorios se puede observar lo que Guillermo Bonfil denomina control cultural o “la capacidad de decisión sobre los elementos culturales” o “los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social”;¹ entre tales recursos están los materiales, los de organización, los conocimientos, los simbólicos y hasta los emotivos. El término control cultural, como apunta Bonfil, implica decisión, control, poder. Los oratorios familiares pueden ser un ejemplo de control cultural, porque las familias y comunidades mayas macehuales que en ellos llevan a cabo sus prácticas religiosas, dirigen y controlan los elementos culturales que se requieren para su funcionamiento: espacio, especialistas rituales, formas de organización, conocimientos y prácticas simbólicas.

El material etnográfico que se presenta se obtuvo de diferentes temporadas de trabajo de campo, a tra-

vés del Programa Nacional de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Los datos etnográficos corresponden a la localidad de Tihosuco, Quintana Roo.

Mayas macehuales: Tihosuco

En la península de Yucatán reconocemos una porción o territorio que denominamos maya macehual a partir de considerar el etnónimo macehual. La palabra macehual es de origen náhuatl: *macehualli*, significa gente pobre, gente común.² En diferentes pueblos de la península, en especial del centro del estado de Quintana Roo y del oriente y sur del estado de Yucatán (principalmente, los pueblos que se ubican en la frontera con el estado de Quintana Roo), hay mayas que se autonomban macehuales. Nosotros los llamamos mayas macehuales para distinguirlos de los demás mayas de la península de Yucatán.

Los mayas macehuales se caracterizan por sus prácticas religiosas y formas organizativas autónomas de la Iglesia católica; por su alto porcentaje de maya-hablantes; por continuar con prácticas rituales agrícolas y de ciclo de vida, y por la presencia y vigencia de especialistas rituales, tales como “jmenes”, maestros rezadores, sacerdotes, y de personas mayores conocedoras de las tradiciones y costumbres de la cultura heredada por sus abuelos.

En ese territorio inició la llamada Guerra de Castas en 1847³ y se dio la mayor resistencia de este movimiento.⁴ Después del conflicto bélico, los ma-

² Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán* (México: INAH, 1977), 11.

³ Sobre este movimiento armado hay una amplia bibliografía, acá se sugieren algunas obras: Moisés González Navarro, *Raza y tierra. La guerra de casta y el henequén* (México: El Colegio de México, 1970); Nelson Reed, *Guerra de Castas de Yucatán* (México: Era, 1995); Don E. Dumond, *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán* (México: UNAM / Plumsock Mesoamerican Studies / Maya Educational Foundation, 2005).

⁴ Bartolomé y Barabas, *La resistencia maya...*, 22, mencionan una “zona de conflicto” en la cual se concentró la población que hasta antes de la expansión de las plantaciones de caña habían mantenido cierta autonomía por trabajar sus milpas, lo cual les permitió continuar con ciertas prácticas culturales; además,

¹ Guillermo Bonfil, *Pensar nuestra cultura* (México: Alianza, 1991), 49-50.

cehuales mantuvieron y mantienen cierta organización autónoma (compañías y centros ceremoniales⁵) y algunas prácticas culturales que los distinguen de los demás mayas; todavía ahora los mayas macehuales de Yucatán y Quintana Roo conservan y fortalecen relaciones sin importar las fronteras estatales, por ejemplo, a través de las peregrinaciones a sus santuarios o centros ceremoniales.⁶

Tihosuco pertenece al municipio de Felipe Carrillo Puerto, del estado de Quintana Roo; se ubica en territorio maya macehual, entre dos de los centros ceremoniales más importantes de los mayas de la región: Xocén, en Yucatán,⁷ y Tixcacal Guardia, en Quintana Roo. Durante la Guerra de Castas, el pueblo de Tihosuco fue abandonado y hasta principio de la década de 1930 fue nuevamente habitado por macehuales del oriente del estado de Yucatán.

Para 2020, según el censo, la localidad contaba con 5 228 habitantes, de los cuales el 84.9 % era católica y el 79 % de la población de 5 años y más

señalan que sus sacerdotes o *jmeeno'ob* ejercían sus conocimientos y saberes.

⁵ La compañía es una organización teocrática-militar surgida durante la Guerra de Castas; tiene jefes con grados militares, jefe de la iglesia y maestros cantores. Puede estar integrada por hombres de diferentes pueblos y la pertenencia a una compañía se hereda a través del padre, pero las mujeres, al casarse, se integran como parte del grupo del marido. Para mayor información véase Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo* (México: INI, 1987); y Bartolomé y Barabas, *La resistencia maya...* Actualmente los hombres que están adscritos a esa organización tienen dos obligaciones fundamentales: cada cierto tiempo hacer “guardias” en el santuario y tienen la responsabilidad de organizar las fiestas. En Quintana Roo son cinco centros ceremoniales: Tulum, Chumpón, Chankah Veracruz, la Cruz Parlante y Tixcacal Guardia.

⁶ Consultar: Gustavo Aviña Cerecer, “Santísima Cruz Yaxché: ejercicio de la territorialidad entre los mayas macehuales del estado de Quintana Roo, México”, en *Antropología y simbolismo*, coord. por Patricia Fournier, Saúl Millán y Eugenia Olavarría (México: INAH, 2007), 129-148; y Teresa Quiñones Vega, “La peregrinación, una práctica religiosa de los mayas máasewáalo'ob para conservar su territorio”, *Temas Antropológicos*, vol. 30, núm. 1 (marzo de 2008), 115-136.

⁷ Sobre la comunidad de Xocén consultar: Silvia Terán y Christian Rasmussen, *Xocén. El pueblo en el centro del mundo* (Mérida: UADY, 2005).

hablaba maya.⁸ Pese a que el trabajo de la milpa ya no representa la actividad económica más importante, el maíz y su ciclo agrícola siguen prevaleciendo en la vida ritual y festiva de sus habitantes. Tihosuco fue predominantemente agrícola hasta la década de 1970, cuando surgió Cancún y sus pobladores comenzaron a emigrar a dicha ciudad con fines laborales.⁹ Actualmente, hay macehuales migrantes que pagan para que les trabajen sus milpas con el fin de tener maíz para el autoconsumo, y hay otros que ayudan a sus familiares a pagar las labores o los rituales y celebraciones familiares y comunitarias.

En Tihosuco hay cuatro oratorios o capillas familiares, en las que se llevan a cabo celebraciones de alcance comunitario.

Oratorios, capillas, iglesias familiares y santos

Los oratorios familiares pueden ser pequeñas casas elaboradas con materiales perecederos de la región: bajareque, tierra, zacate o huano, troncos de diferentes dimensiones y bejucos, principalmente, o una pequeña habitación que destinan las familias mayas macehuales para el culto de algún santo “familiar”. Esas edificaciones forman parte, por lo general, del espacio doméstico o solar familiar, en donde viven una o varias familias en sus casas y que forman una unidad o grupo doméstico.¹⁰

⁸ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Censo de Población y Vivienda 2020* (México: INEGI, 2021), acceso el 29 de enero del 2021, <https://www.inegi.org.mx/app/scitel/Default?ev=9>

⁹ Ella Quintal, Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Pedro Lewin, Martha Medina, Teresa Quiñones y Lourdes Rejón, “Mayas en movimiento: Movilidad laboral y redefinición de las comunidades mayas de la península”, en *Movilidad migratoria de la población indígena de México*, coord. por Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio, t. II (México: INAH, 2012), 303-415.

¹⁰ Sobre unidad doméstica puede consultarse entre otros: Orlantina de Oliveira, “La familia / unidades domésticas y familias censales”, *Demos*, núm. 1 (1988), acceso el 6 de agosto del 2020, <http://www.revistas.unam.mx/index.php/dms/article/view/6519/6039>; Ella Quintal, Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Renée Petrich, Lourdes Rejón, Beatriz Repetto y Margarita Rosales, “Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares”, en *La comunidad sin límites*, coord. por Saúl Millán y Julieta Valle, t. 1 (México: INAH, 2003), 291-399.

Por la información que se tiene, estos oratorios familiares son propios o sólo se han encontrado en territorio de los mayas *máasewáalo'ob*. Autores que han trabajado la zona maya macehual hacen mención de la existencia de este tipo de oratorios: Terán y Rasmussen los identifican en Xocén, Yucatán; Villa Rojas y Coot, en pueblos del actual municipio de Felipe Carrillo Puerto en Quintana Roo.¹¹

Es posible que en el pasado los oratorios familiares fueran más comunes entre los mayas y, en particular, en la zona maya macehual. Redfield menciona que en Chankom, la gente recordaba que años atrás “todas las imágenes se guardaban en oratorios especiales”.¹² En Tihosuco, un señor comentó que su abuelo era originario de Dzitnup, Yucatán, de allí emigró con una imagen de la Santa Cruz y se estableció un tiempo en Ekpedz, Yucatán, donde hizo una capilla para su imagen, pero por problemas tuvo que salirse y llegó a vivir a Tihosuco.

En la época prehispánica era una práctica común entre la élite, ya que, según Landa: “Tenían los señores sacerdotes y gente principal oratorios e ídolos en casa para sus oraciones y ofrendas particulares”.¹³ Durante la Colonia, a través de las ordenanzas de

Tomás López Medel, se prohibió a los señores y principales mayas establecer oratorios o capillas.¹⁴

¿Qué santos o imágenes son veneradas en los oratorios familiares?, tanto en Xocén como en pueblos de Quintana Roo, la Santa Cruz es la imagen más común.¹⁵ En Tihosuco, a los santos a quienes se les rinde culto en los oratorios se los vincula con la actividad agrícola, la milpa y especialmente con la lluvia, éstos son: san Antonio de Padua, san Miguel Arcángel y la Santa Cruz.

Cada una de estas imágenes católicas, los mayas —como otros grupos mesoamericanos— se las apropiaron y resignificaron. San Antonio de Padua, cuya celebración es en el mes de junio, coincide con el inicio de la época de lluvia, de la cual depende el maíz de la milpa.¹⁶ En el caso de san Miguel y otros arcángeles, se les asoció con los *pauahtunes*, antiguas deidades que eran los guardianes de los cuatro puntos cardinales; a san Miguel se le reconoció —todavía hoy es así— como el más poderoso y que dirige a los chaques¹⁷ (señores de la lluvia); según su iconografía porta una espada, y los mayas creen que su brillo es el relámpago.¹⁸ Entre los mayas, la cruz —en especial la cruz verde— se relaciona con la ceiba o *yaxche'*, el *axis mundi* maya¹⁹, y en esta región son las cruces verdes las más veneradas.

¹¹ Terán y Rasmussen, *Xocén. El pueblo...*; Villa Rojas, *Los elegidos...*; Eriberto Coot, *Las fiestas de la selva maya*. México: URQOO / INAH, 2002). En otros pueblos originarios de México hay oratorios o capillas familiares, es el caso de los otopames del Estado de México; ver en Felipe González Ortiz, “La organización social de los mazahuas del Estado de México”, *Ciencia Ergo Sum*, vol. 8, núm. 1 (marzo, 2001), 19-29, acceso el 15 de julio del 2020, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10402003>. Entre los otomíes de Querétaro, consultar: Jacques Galinier, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (México: UNAM / CIESAS / INI, 1990); Diego Prieto y Beatriz Utrilla, “*Ar ngú, ar hnini, ya meni*. La casa, el pueblo, la descendencia (los otomíes de Querétaro)”, en *La comunidad sin límites*, coord. por Saúl Millán y Julieta Valle, t. II (México: INAH, 2003) 143-210; y en el blog del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), “Las capillas familiares otomíes en el semidesierto queretano” (julio de 2017), acceso el 15 de julio del 2020, <https://www.gob.mx/inpi/articulos/las-capillas-familiares-otomies-en-el-semidesierto-queretano>.

¹² Robert Redfield, *Yucatán: una cultura de transición* (México: FCE, 1944), 293.

¹³ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán* (México: Porrúa, 1973), 48.

¹⁴ Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial* (México: Artes de México / Conaculta / INAH, 2012), 415.

¹⁵ Hay que considerar que la Santa Cruz fue muy importante durante la Guerra de Castas, en particular la conocida como la Cruz Parlante.

¹⁶ En algunas comunidades mayas de Yucatán, como Pocoboch, la celebración a san Antonio incluye el ritual de petición de lluvia (*ch'aa cháak*); ver en Ella Quintal, Martha Medina, Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y María Cen, “Los que son como nosotros: santos y pixanes en la cosmovisión de los mayas peninsulares”, en *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, coord. por Catharine Good y T. V. Marina Alonso (México: INAH, 2014), 29-95.

¹⁷ Mario H. Ruz, “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya”, en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, ed. de Mario H. Ruz (México: UNAM, 2006), 21-66.

¹⁸ Quintal *et. al.*, “Los que son como nosotros...”, 54.

¹⁹ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya* (México: Paidós / UNAM, 1998).

De acuerdo con la información de campo, el primer oratorio en Tihosuco fue para san Antonio. El primer patrón del santo salió de su pueblo natal, Dzitnup, junto con la imagen del santo en busca de tierras que encontró en Tihosuco, donde se estableció para vivir en 1932; y construyó contiguo a su casa el oratorio a san Antonio. Algunos años después se inició el culto a la Santa Cruz *Tun* o de piedra, imagen que fue encontrada en un cenote y que sus devotos la consideran “hermana” de la Cruz *Tun* de Xocén. El patrón de la Cruz *Tun* de Tihosuco y otros señores de la localidad eran parte de una compañía del centro ceremonial de Tixcacal Guardia y solían acudir a visitar la Cruz —también de piedra (*tun*)— de Xocén, y allí aprendieron cómo hacer rezos y novenas; por eso en algunos rituales y ofrendas que se hacen en los oratorios de Tihosuco se observan elementos o aspectos del culto a la Santa Cruz de Xocén. Cabe señalar que, al morir el primer patrón de la Santa Cruz *Tun*, hubo problemas entre sus dos hijos y se dividieron. Cada uno siguió el culto al santo en oratorios diferentes; en uno se conserva la imagen, y en el otro, en el altar hay una foto de la cruz de piedra. El último oratorio en establecerse en Tihosuco fue el de san Miguel, en el que nos centraremos en este trabajo. Los oratorios mencionados, con excepción del de san Miguel, se ubican en el solar o unidad doméstica de las familias fundadoras al culto.

Sobre el oratorio a san Miguel, el patrón,²⁰ nieto de quien inició el culto y construyó el oratorio, contó la historia de cómo inició la veneración a san Miguel en su oratorio: como la Santa Cruz *Tun* se considera “Dios de todos los campesinos, de los que hacen milpa”, en aquel tiempo un señor que era *jmeen* o especialista ritual (chaman) dijo que hacía falta san Miguel, “el jefe de los chakes, el que manda a los yumtsiles”.²¹ Todavía ahora, para los mayas ma-

²⁰ Al escribir este artículo ya había fallecido el patrón don Pedro Pablo; murió en 2016, y una de sus hijas heredó la responsabilidad de continuar con los festejos a san Miguel, pues sus hijos varones viven en Cancún.

²¹ En lengua maya lluvia se dice *cháak*; “chaques” (forma castellanizada) se refiere a los señores de la lluvia, y *yumil* puede signifi-

cehuales san Miguel es el jefe de los señores de la lluvia, el que manda a los espíritus protectores de las milpas (figura 1). Por las cualidades que le reconocen a san Miguel, durante su fiesta los milperos asistentes suelen ofrendar semillas o frutos de la milpa: maíz, calabaza, sandía, entre otros, algo similar se observó en los gremios que se celebran en Xocén en el mes de febrero.²²



Figura 1. Altar de san Miguel en oratorio familiar. Fotografía: Teresa Quiñones V., 2006.

Al principio, contó el patrón, el culto a san Miguel se hizo en un terreno de su abuelo, con una imagen impresa del santo; poco después consiguen la actual imagen de bulto y para entonces su abuelo (que era también *jmeen*) había construido un oratorio en un terreno de su propiedad. El primer custodio de san Miguel tenía varios hijos, pero ya anciano le heredó el santo al padre del actual patrón, quien al morir, por petición del primer cuidador se lo heredó a uno de sus hijos, nieto del primer patrón, porque no confiaba en sus otros hijos. Incluso uno de ellos acudió a las autoridades para demandar a su sobrino de querer apropiarse del santo y del terreno, pero la queja no procedió; sin embargo, otra hija del primer patrón, al casarse, se quedó a vivir en el lugar donde está el oratorio y su esposo vendió parte del terreno.

car: dueño, señor, protector o espíritu (en plural *yuumtsilo'ob*); así, “yumtsiles” (forma castellanizada) son espíritus protectores.

²² Quiñones, “La peregrinación...”.

Ante esta situación, el patrón del santo (nieto del primer cuidador), en presencia de la autoridad ejidal y los especialistas rituales (maestros rezadores, “jmenes” y priostes) que lo apoyaban en la organización de la fiesta a San Miguel, hizo un acta en la que se asentó, según un maestro rezador. que: “El terreno donde está el oratorio pertenece a san Miguel y cualquier persona que venga, venga de donde venga puede entrar a encender vela, así el lugar no es de nadie, es de toda la humanidad (*sic*)”.

El oratorio de san Miguel se ubica al suroriente de la localidad, en la colonia homónima del santo. En el terreno hay varios árboles y dos construcciones: una elaborada con materiales de la región, que sirve de cocina y lugar de descanso durante la fiesta; y la otra es el oratorio, hecho de materiales no perecederos. En el oratorio, el altar del santo se ubica al oriente y san Miguel se encuentra en un nicho junto con dos cruces verdes.

Durante toda la fiesta el santo permanece con flores, velas o veladoras encendidas; alrededor del nicho colocan series de luces como las que se usan para Navidad y que al encenderlos se escucha la melodía “Navidad, Navidad”. Enfrente de la bóveda donde están las imágenes sagradas se ubica una pequeña mesa de madera en la que se disponen las ofrendas. La mesa está cubierta con un mantel blanco, que al frente tiene bordado: “San Miguel. Fam. Pat. septiembre de 2008”; esta inscripción da cuenta de la familia que donó el mantel y la fecha en que lo hizo. Frente a esa mesa hay otra casi de la misma altura, aunque muy delgada que sirve para colocar las velas; enseguida hay un reclinatorio y luego una banca larga de madera, la cual se destina para los maestros rezadores. Tanto al norte como al sur del nicho hay en cada lado una ventana pequeña.

A cuatro o cinco metros de donde están las imágenes hay un espacio un poco más grande de la ya descrita, en donde hay bancas de madera y sacos con enseres. En ese lado hay tres puertas: la principal está al norte y en ella se reciben a los santos que acompañan a san Miguel en su fiesta, la puerta del

sur colinda con el solar del vecino y la puerta del poniente da al espacio donde trabaja la gente. El techo de la primera parte del oratorio, donde está el santo y se disponen las ofrendas, suele estar decorado con papel picado de colores.

Por los antecedentes históricos que conocemos es posible que el establecimiento de oratorios constituya entre los mayas macehuales una forma de resistencia de la cultura autónoma.²³ Ya hemos señalado que en esta porción de la península se inició la Guerra de Castas y fue donde mayor resistencia hubo y que generó, entre macehuales del centro de Quintana Roo, formas de organización autónomas y el establecimiento de sus centros ceremoniales.

En Tihosuco, varios son los aspectos que posiblemente favorecieron el desarrollo de los oratorios: algunas familias que llegaron a poblar el lugar tenían santos familiares y quizá la tradición de los oratorios; varios repobladores eran maestros rezadores y “jmenes” (especialistas rituales); no hubo sacerdotes católicos varios años después de que se repobló Tihosuco, fue hasta 1950 cuando sacerdotes de la misión Maryknoll se establecieron en el lugar;²⁴ y varios jefes de familia formaron parte de alguna compañía del centro ceremonial de Tixcacal Guardia o rendían culto a la Cruz de Xocén.

Habría también que considerar las ideas que los mayas peninsulares tienen en torno a los santos. Hay algunos santos, como vimos, que se les vincula con la lluvia y la milpa; pero una de las ideas que más prevalece entre los mayas es la acción del santo como agente con poder, lo cual puede expresar mediante hechos que la población califica como milagro y que

²³ En términos de la capacidad de respuesta que han tenido y tienen los mayas de convertir la cultura impuesta en cultura apropiada e integrarla con la cultura propia. Ver Bonfil, *Pensar nuestra...*

²⁴ Luz del Carmen Vallarta, “La producción de artesanías. Mercancías de consumo interno en el Estado de Quintana Roo. El caso de Tihosuco, Q. Roo” (tesis de licenciatura, UAM-Iztapalapa: México, 1985). Antes de 1950, sacerdotes de Valladolid, Yucatán, acudían a la localidad sólo cuando los lugareños lo solicitaban, especialmente para que oficiara la misa de los gremios de “40 horas”, que fue la primera organización gremial en formarse en Tihosuco en 1940.

al parecer es un motivo para construirle su capilla, como nos dijo en Tihosuco un maya macehual: “Si uno pide algún favor con fe y todos eso se cumple, uno mismo va ir viendo que lo que pide se cumple y dices: pues voy a pedir otra vez, pues ya vi que ese santo vive, es muy milagroso; entonces depende de lo milagroso que es (se) le va haciendo su capillita”. Quintal y colaboradores²⁵ indican que para los mayas de la península un santo es milagroso no sólo por los favores que concede sino también y, sobre todo, por las capacidades que muestra como agente de poder para castigar a quien no cumple una promesa o lo hace de mala manera o inapropiadamente. Además, los mismos autores mencionan que entre los mayas se suele concebir a los santos como personas, esto es, con características físicas, emocionales y sociales propias de su cultura: comen, salen de paseo, se enojan y hasta pueden llorar, tienen hermanos/as, entre otras cuestiones; y como las personas, los santos deben tener un espacio privado o su casa. Así lo explicó un rezador de la comunidad:

Es como tú, en tu casa vienen otras gentes y entran a dormir allá, tal vez no te cause ninguna molestia, pero es tu lugar privado, es tu casita, es como (que yo) entre a tu casa a dormir y vas a decir “¿por qué estás acá?”. (El oratorio) es su casa del santo y es para él... es más formal tenerle una capillita, y le dices: “éste es para ti, para usted, un espacio” (Testimonio EDP, Tihosuco, Q. Roo, 2015).

Hubo personas que dijeron que se hacen oratorios porque “no es bueno dormir donde está el santo”. Villa Rojas menciona que en Tusik, a las cruces que se distinguen por su calidad de milagrosas, se les suele edificar su *chan* o pequeña iglesia y se le destina su fiesta particular, y las cruces que no logran destacar se depositan en esas iglesias porque “no se permite tener en las casas cruces ni santos de ninguna clase”,²⁶ si bien el autor no da cuenta del porqué de esta

restricción, quizá tenga que ver con la idea de milagro que se le atribuye a los santos o su capacidad de agente con poder, aunque también podría ser para que el santo no “presencie” la vida íntima de los que en la casa habitan y cohabitan sexualmente.²⁷ En Tihosuco hace 25 años pocas personas solían tener alguna imagen, no sólo porque era difícil tener acceso a éstas, sino que poseer una implica un compromiso: rendirle culto al santo. En la comunidad se ha observado que algunas familias tienden a ubicar sus imágenes de santos o “vírgenes” en nichos que construyen fuera de la casa, por lo general en terrazas.

En el siguiente apartado se tratarán las formas de organización y las relaciones sociales que hacen posible la existencia de los oratorios.

Formas de organización y relaciones sociales en los oratorios

Los santos de los oratorios tienen patrón o custodio, por lo general, se trata del dueño de la imagen venerada. Algunos autores²⁸ mencionan que los santos patronos de los pueblos tenían patrón, cuya encomienda era cuidar al santo y sus bienes (ropa, velas, ofrendas y demás enseres). El patrón o cuidador de santo, en lengua maya *kanan saanto*,²⁹ es un personaje aún vigente en comunidades mayas, y al parecer hay dos tipos: Quintal³⁰ menciona que, en el oriente de Yucatán, el patrón es el dueño de una imagen particular que por su trayectoria de milagros

²⁷ Quizá podría ser reminiscencia del pasado colonial. En las ordenanzas dispuestas por Tomás López Medel, a las que ya hicimos referencia, una de las órdenes fue edificar sólo una iglesia en cada pueblo, y que esta debía permanecer cerrada para evitar “que ninguno sea osado de dormir en ellas, ni meter cosa alguna, so pena”. Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, t. II (Campeche, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, 1955), 90-91.

²⁸ Farriss, *La sociedad maya...*, 438-441; Stephens, citado por Ella Quintal, “Según su fe de cada uno: patronos poderosos y control cultural en el oriente de Yucatán”, en *Religión popular de la reconstrucción histórica al análisis antropológico (aproximaciones casuísticas)*, ed. de Genny Negroe y Francisco Fernández (Mérida: UADY, 2000), 227-258.

²⁹ El vocablo maya *kanan* significa: “guardar y tener cargo de algo; guardador, el que cuida o vela santos; cuidador”. Alfredo Barrera V, *Diccionario maya Cordemex* (Mérida: Cordemex, 1980).

³⁰ Quintal, “Según su fe...”, 236.

²⁵ Quintal *et al.*, “Los que son como...”.

²⁶ Villa Rojas, *Los elegidos de Dios...*, 279-280.

es venerada por toda la comunidad (caso Tihosuco); otro tipo de patrón es el que custodia a alguna imagen de la iglesia de la comunidad, en especial aquellas que peregrinan; es el caso de la Virgen de la Asunción de Yaxcabá.³¹

En el caso que nos ocupa, se observa que las imágenes de los oratorios tienen patrón. El primer cuidador fue quien inició la celebración en el oratorio, ya sea porque poseía (quizá por herencia) o compró o encontró la imagen venerada, y por lo general, al morir la heredó a alguno de sus hijos. Actualmente son la tercera y cuarta generación de las familias involucradas las que están llevando a cabo los festejos en los oratorios; en todos los casos el abuelo o el bisabuelo paterno de los implicados inició el culto, entre 1935-1940, aproximadamente, cuando la actividad predominante era la milpa.

Entre los mayas macehuales perviven, aunque de manera redefinida, prácticas y costumbres en torno al culto a los santos y formas organizacionales derivadas de la época prehispánica, de la colonia y del siglo XIX;³² y algunas de éstas ya no se observan entre los mayas de otras partes de la península. En Tihosuco, la forma de organización que predomina en el culto a los santos es el *kuuch*, en español significa cargo u obligación. Ella Quintal señala que la palabra *kuuch* puede referirse a diferentes situaciones:

Primero, hace referencia a una forma organizativa a partir de la cual se reúne un conjunto de jefes de familia para rendir culto al santo, a la santa o la virgen patronos de un pueblo, de un barrio o de una familia. Segundo, quien lleva la mayor responsabilidad, “car-

ga” u obligación (en maya, *kuuch*) es llamado a veces *el kuuch* y es el anfitrión y encargado de la celebración. Esto es, la palabra *kuuch* hace referencia también al encargado y a cualquiera que esté al frente de un conjunto de personas reunidas para cumplir una obligación ritual [...] Tercero, *kuuch*, alude también a la ceremonia, al ritual en honor del santo patrón.³³

En Tihosuco, el *kuuch* es la persona que tiene la mayor parte de las obligaciones de la celebración y coordina las actividades del festejo del santo. El *kuuch* o la persona que tiene el cargo, por lo general, cambia cada año; a ella corresponde buscar a la persona que lo sustituirá en la fiesta del siguiente año. Cada *kuuch* busca e invita a personas de su familia, vecinos o de otras colonias a participar en la festividad, quien acepte puede colaborar en especie, dinero o trabajo; estas personas conforman lo que en Tihosuco llaman “la junta” y con su colaboración hacen posible que se lleve a cabo la celebración al santo, aunque el *kuuch* aporta más que los demás y, en caso de que alguien de “la junta” no cumpla, él tiene que ver cómo resolver lo que esa persona no cumplió. El *kuuch* también está presente en los gremios,³⁴ los cuales son grupos independientes de la iglesia que se encargan de organizar y realizar los festejos en honor a una imagen sagrada por lo general de la iglesia, y en los oratorios, aunque con sus particularidades.

En el oratorio de san Antonio no hay propiamente un *kuuch*, es el patrón del santo (nieta del primer *kanan saanto*) y sus familiares (hermanos, hijos y sobrinos) quienes se hacen cargo del festejo, aunque por la responsabilidad que tiene, podríamos considerar que el patrón es el *kuuch* de la celebración. En este oratorio ocurre algo muy similar a lo registrado entre los otomíes: “La capilla [familiar] representa el

³¹ Esta virgen la llevan en peregrinación al pueblo abandonado de Mopilá. Teresa Quiñones Vega, “Peregrinar con la virgen para volver al propio territorio”, *Temas Antropológicos*, vol. 24, núm. 2 (septiembre, 2002), 144-165.

³² “En la península de Yucatán, las organizaciones religiosas-ceremonial de nivel comunitario, derivan de cuando menos cuatro instituciones: el llamado *kuuch* (de origen prehispánico), la cofradía (de origen colonial), el sistema de guardias o compañías (primera mitad del siglo XIX) y el gremio (segunda mitad del siglo XIX). Ella Quintal, “Identidad étnica y organización religiosa en el oriente de Yucatán, México” (tesis de doctorado UAM-Iztapalapa: México, 2011), 191.

³³ Quintal, “Identidad étnica...”, 209.

³⁴ Puede consultarse sobre esta organización a Francisco Fernández, “Gremios y fiesta en Chuburná de Hidalgo, Mérida, Yucatán. Un esbozo etnográfico”, *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 167 (1988), 26-34; Ella Quintal, *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán* (Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán / INAH, 1993).

espacio de la fundación de un grupo familiar, lugar donde la pertenencia y el derecho a participar en los ritos y el cuidado de la misma mantienen a un grupo de familias aglutinado en torno a su antepasado común”.³⁵ Y es que el festejo a san Antonio es la ocasión para reunir a “toda la familia”, llegan los que están fuera, incluso los que han cambiado de residencia, para encontrarse con quienes permanecen en el pueblo para convivir y seguir con la tradición heredada del “abuelo” de festejar y cumplirle al santo.

En los dos oratorios a la Santa Cruz *Tun*, la celebración se hace en los mismos días y de la misma forma en que el patrón fundador la organizó: con tres “kuches” o encargados, uno por cada día de festejo. Por lo general, esos “kuches” cambian cada año y no necesariamente son miembros de la familia fundadora, aunque es posible que estén ligados por lazos de parentesco ritual.

En el oratorio de san Miguel, el custodio del santo comparte la responsabilidad con dos “kuches”, cada uno cubre el cargo por un día, la fiesta dura tres días. Cada vez es más común que “kuches” o integrantes de “la junta” trabajen fuera de la comunidad o sean migrantes, pero hacen su promesa y regresan durante la celebración para cumplir su compromiso o colaboran con algún miembro de la familia que haya asumido alguna obligación con el santo.

Si bien en Tihosuco las imágenes que tienen oratorio y fiesta se ubican en una unidad doméstica o en el terreno de una familia en particular, éstas pertenecen al patrilineaje de los primeros patronos de esos santos, tal y como me dijo un joven rezador sobre el primer guardián de san Miguel: “(Isabel Tuz Pat, el primer patrón) es un pariente muy lejano, no sé qué tan lejano, pero tiene que ver con la descendencia [ascendencia] de nosotros [...] La persona que comenzó a levantar el rezo a san Miguel es de nuestra sangre, fue un pariente de nuestros padres... de esa familia Tuz (el patrón del santo) salió mi abuela (Paulina Pat Tuz), por eso nosotros formamos parte

de esa tradición” (Testimonio de rezador de Tihosuco, Q. Roo, 2015).

Así como varias familias se reconocen como parte de las que iniciaron el culto a los santos de los oratorios, la forma en que se han organizado ha permitido el fortalecimiento no sólo de las familias del linaje del “fundador” sino de la comunidad, pues como indicamos, en el caso del patrón actual de san Miguel para “asegurar” la continuidad del culto al santo, donó el terreno al mismo san Miguel, lo que hace intocable dicho terreno, pues es posible que se crea que, quien no respete dicha disposición, corre el riesgo de probar la agencia del santo. Ya Farriss documentó que las reses de la cofradía se consideraban propiedad de los santos y eran, por tanto, intocables.³⁶

Los cuidadores de los santos, “kuches”, especialistas rituales y demás participantes de los oratorios saben que cuentan con la protección de los difuntos, en especial con los que de una u otra forma colaboraron en vida en la capilla, por tal razón se les “invita”. En el oratorio a san Miguel el cuidador de la imagen indicó que antes del festejo se hace un rezo para los difuntos “para darle [a] saber [que] los rezos que tienen dejado no está olvidado, parece como una invitación”. En ese rezo se nombran a más de 30 finados, de esa manera no sólo se les recuerda por su contribución en el oratorio y en el culto al santo que se festeja, sino también para pedirles en su calidad de “pixanes” (espíritu de los difuntos) intercedan con las divinidades para que la fiesta próxima a celebrarse se lleve a cabo de manera armónica y en paz. Cabe señalar que entre los mayas peninsulares se tiene la idea de que lo que más les molesta a las almas de los difuntos es que su familia los olvide;³⁷ se cree que los difuntos quieren permanecer en la memoria de sus familiares y de la comunidad en general, por eso quien no los recuerda puede ser castigado. Incluso se piensa que si los vivos no olvidan a sus difuntos; ellos pueden ayudarlos a resolver sus problemas, porque pueden interceder

³⁵ INPI, “Las capillas familiares...”.

³⁶ Farriss, *La sociedad maya...*, 356.

³⁷ Quintal *et al.*, “Los que son como nosotros...”.

ante Dios.³⁸ El mismo patrón de san Miguel contó cómo su abuelo le hizo jurar frente al santo en el oratorio familiar que continuaría con el culto al santo, pero también le dijo que, aunque muerto, él le seguiría apoyando para cumplir su cargo:

Aquí [en el oratorio] te vas a quedar [como responsable], pues yo en un tiempo no estoy acá, pero no te voy a dejar solito, yo me voy a quedar acá, pero háblame a la hora que ya te quedaste solito. Yo sólo te voy a decir una cosa: hay que comprar tres velas, pero no son blancas; tú sabes, deben ser negras, y vienes [al oratorio] y enciendes [las velas] frente a san Miguel, y entrégaselo a san Miguel y después, pues háblame, pero si tú piensas: “¿Para qué yo estoy hablando si yo sé que ya se murió?”, eso no te va a servir [de] nada, hay que pensar sólo lo que vas a pedir y estoy acá, aunque no ves que no te contesto, pero te estoy escuchando, tú vas a ver, aunque venga cualquier persona y quiere hacer mal a ti, pero no lo va hacer porque yo allí estaré” (Testimonio de don Pedro, Tihosuco, Q. Roo, 2007).

En los oratorios son varios los especialistas rituales que hacen posible las celebraciones y la continuidad de los oratorios: maestros rezadores, “jmenes” y sacerdotes, principalmente. Los maestros rezadores hacen rezos y cantos en las novenas; al parecer, esos especialistas aparecen con las cofradías, aunque afirma Farris que tienen antecedentes prehispánicos, con el título de *ahcanbezah*.³⁹ El *jmeen*, según el diccionario, significa: “el que hace o entiende algo, curandero, hierbatero, diestro en casi cualquier arte y profesión”;⁴⁰ y de acuerdo con Bartolomé, es heredero del alto conocimiento del sacerdocio prehispáni-

³⁸ Se cree que las almas de los difuntos, después de cierto tiempo, se convierten en “santos”. Quintal *et al.*, “Los que son como nosotros...”, 86.

³⁹ Farris, *La sociedad maya...*, 308-310. En Xocén, Yucatán, a estos especialistas los llaman *maestros cantores*. Terán y Rasmussen, “Xocén. El pueblo...”, 246.

⁴⁰ Barrera, *Diccionario maya...*, 520. En Tihosuco las personas mayores suelen llamar a este especialista *aj kin*, que significa *sacerdote*, según el mismo Barrera, 401.

co.⁴¹ Por lo general, el *jmeen* preside rituales agrícolas y de curación, pero en esta localidad también está presente en las celebraciones de los oratorios, en las que se encarga de dirigir los rituales, “entregar” las ofrendas a diferentes entidades sagradas, santiguar a los asistentes y “leer” el *sáastun* (piedra adivinatoria) para saber si las ofrendas fueron bien recibidas por los entes sagrados.

Otros especialistas son los sacerdotes, que entre sus responsabilidades tienen: limpiar el oratorio, cuidar los objetos del santo, preparar ofrendas (comida, velas) y disponer éstas sobre las mesas y altares, principalmente. Farris menciona al sacerdote como parte de los funcionarios de la cofradía y que no tenía equivalente prehispánico;⁴² aunque por las funciones actuales que realiza en Tihosuco, se asemeja al personaje que registró Redfield como *Kub-mesa* o entregador de mesa (*k'uub*, significa entregar) y una de sus tareas es indicar el modo de preparar las ofrendas.⁴³

En el siguiente apartado se tratarán las diferentes prácticas religiosas que se llevan a cabo en los oratorios.

Formas de celebración

En Tihosuco a los santos se les celebra a través de “novenas”, éstas son rezos, oraciones o cantos que se llevan a cabo durante nueve días, y pueden ser más de nueve, pero no menos. En el oratorio de san Miguel, antes de la fiesta se hacen “novenas” que devotos ofrecen como promesa al santo; a veces llegan a 18 o 20. Para la gente la fiesta inicia el día 27 y termina el 29 de septiembre. Las “novenas” previas a la fiesta las hace un solo rezador y durante la fiesta son

⁴¹ Miguel Bartolomé, *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial* (México: INI, 1988), 219-221.

⁴² Farris, *La sociedad maya...*, 311-312. En Xocén registramos que al sacerdote le dicen también sacristán. En Popolá (Valladolid) este especialista se encarga de cuidar las pertenencias del santo, de registrar lo que las personas ofrecen a la imagen y dirige el ritual de cambio de obligación. Ella Quintal, “Sistema de normas, reciprocidad, reproducción cultural: fiestas en el oriente de Yucatán”, en *Aspectos de la cultura jurídica en Yucatán*, coord. por Esteban Krotz (Mérida, Maldonado Editores / Conaculta, 1977), 161-175.

⁴³ Redfield, *Yucatán...*, 340.

cuatro maestros rezadores, porque se dividen el trabajo: rezos, oraciones y cantos, con la intervención del *jmeen*, que se encarga de santiguar y entregar las ofrendas a las divinidades. Cada “novena” dura una hora, aproximadamente.

Durante los tres días de fiesta a san Miguel se hacen tres “novenas” al día, en cada una se ofrece comida. La celebración está a cargo del patrón del santo y dos “kuches”, cada uno tiene la responsabilidad o *kuuch* por un día. Al cuidador de la imagen le corresponde el primer día, el 27 de septiembre y se hace el *k’am bej* o recibimiento a los santos que “asisten” al festejo; para ello, los principales de la celebración —o sea, “kuches”—, con sus esposas, maestros rezadores y sacerdotes, van a buscar a los santos “invitados” a las casas u oratorios en los que cotidianamente son venerados en la misma localidad, ellos son: tres arcángeles (san Rafael, san Miguel y san Gabriel), santa Ana, Tres Cruces Verdes de madera o Tres Personas, la Cruz Verde del “camino”, la foto de la Santa Cruz *Tun* y una Virgen de Fátima. Cuando los principales de la celebración van por esas imágenes, en cada lugar donde se encuentran se hace un rezo con *saka’*, bebida ritual que los señores mayores suelen llamarla *saanto uk’ul* o bebida santa, que se elabora de maíz y se endulza con miel; por lo general, en ceremonias agrícolas se presenta como ofrenda. Ya con las imágenes, se dirigen los participantes al oratorio; a lo largo del trayecto, el sacerdote toca una campanita y los maestros rezadores entonan (en español) un canto religioso; al llegar al oratorio son recibidos por el *jmeen* y se les ofrece un rezo acompañado de la bebida de *saka’*.

El primer día del festejo, en la mañana el patrón del santo brinda a san Miguel una novena y comida: chicharra o chicharrón de cerdo. Al mediodía se lleva a cabo la novena principal y el cuidador da la bienvenida a los santos visitantes, ofreciéndoles el guiso por excelencia en los festejos y rituales: relleno negro cocinado en *píib* o enterrado bajo tierra, tortillas de maíz torteadas a mano, bebida de *saka’* y velas;

también brinda *balche’* (*Lonchocarpus violaceus*), *oostias* y *ch’ujuk saka’*.

El *bálche’* se hace con la corteza del árbol del mismo nombre y se pone a fermentar, aunque en esta celebración el *jmeen* la elabora con agua purificada endulzada con miel.

Las *oostias* las confecciona el *jmeen* con masa de maíz y pepita molida de calabaza que revuelve con miel; el especialista elabora esta ofrenda sin tocar la masa, para ello usa una bolsa de plástico transparente y con ella toma una cantidad de la masa preparada y hace una tortilla pequeña, a la cual dibuja una cruz con el dedo índice, luego la envuelve en una hoja de *boob* (*Coccoloba* aff. *barbadensis*) para cocer en el *píib*. En Xocén observamos que se ofreció *oostia* en un ritual a la Cruz *Tun*; también otros autores hacen referencia de esta ofrenda: Villa Rojas en Tusik y Tixcacal Guardia,⁴⁴ Coot en Xpichil,⁴⁵ Love en Xuilub⁴⁶ y Terán y Rasmussen en Xocén.⁴⁷ La forma de nombrar esta ofrenda varía, así como los materiales para su elaboración y el contexto en que se ofrenda, aunque se ofrece a santos y a “yumtsiles”; se puede apreciar que la ofrenda no es común en otras regiones de la península, más bien se encuentra en rituales de comunidades mayas macehuales, en particular en el santuario de Xocén y en pueblos pertenecientes a los centros ceremoniales de Quintana Roo.

La otra ofrenda que brinda el patrón del santo es el *ch’ujuk saka’* o dulce de *saka’*, se elabora con masa de *saka’* y miel; se coloca en una jícara y se decora con hojas de ruda (*Ruta chalepensis* L.) o con flores de mayo (*Plumeria* spp.); esta ofrenda la lleva el sacerdote cuando van por los santos invitados y con ella el *jmeen* da la bienvenida a los santos en el oratorio (figura 2). Los mayas de Xocén hacen una ofrenda similar (con masa de maíz, cacao y

⁴⁴ Villa Rojas, *Los elegidos de Dios...*

⁴⁵ Coot, *Las fiestas...*

⁴⁶ Bruce Love, *Maya shamanism today. Connecting with the cosmos in rural Yucatan* (Lancaster: Labyrinthos. 2004).

⁴⁷ Silvia Terán y Christian Rasmussen, *Jinetes del cielo maya. Dioses y diosas de la lluvia* (Mérida: UADY, 2008).

azúcar) a la que nombran *puksi'ikal*, que en español significa corazón.



Figura 2. Ofrenda de *ch'ujuk saka'*. Fotografía: Teresa Quiñones V., 2006.

Todas las ofrendas descritas se disponen en la mesa con mantel blanco que está frente al altar. Una vez puesta la mesa, los maestros rezadores inician la novena, y en el momento de entregar los regalos a las entidades sagradas, el *jmeen* se ubica frente a la mesa, asperja las ofrendas con hojas de ruda o albahaca (*Ocimum micranthum* Willd.), que previamente humedece con agua, y presenta las ofrendas en lengua maya y español.

En la novena de la noche, la tercera y última del día, por lo general se ofrece gallina guisada con tortillas y el *saanto uk'ul*, el *saka'*.

Entre los mayas se concibe a los santos y a los “yumtsiles” como seres que pueden ser benévolos o malignos, procuran estar bien tanto con unos como con otros; por eso, en cualquier ritual agrícola se menciona de alguna manera a los santos, y en los festejos de los santos, como en este caso, se suele ofrendar a los “yumtsiles” o dueños, para evitar su enojo y para tener sus favores. En todas las novenas se ponen cuatro ofrendas a los “yumtsiles”, una en cada esquina del solar.

El segundo día está a cargo de uno de los “kuches”, quien también hace tres novenas con diferentes ofrendas; la comida principal se ofrece después del mediodía y se elabora con maíz: *noj wajo'ob* o panes grandes de maíz, están hechos de grandes y gruesas tortillas sobrepuestas, entre una y otra se espolvorea pepita molida de calabaza; estos panes se preparan con diferentes cantidades de tortillas (trece, nueve, siete) y en la de más arriba, el *jmeen* dibuja algún símbolo: arco con cruz o cruces, y en el dibujo el especialista vierte pepita molida y “agua bendita”. Además de esos panes grandes se elaboran otros aún más grandes, en los cuales la masa de maíz se revuelve con pepita molida. Todos los panes se envuelven en hojas gruesas de algún árbol, por lo general del *boob*, y se cuecen en el *píib*.

Parte de la comida es el *k'ool*, aves guisadas y “sopa” o *chok'ob*. El *k'ool* es un caldo espeso hecho con agua y masa de maíz, especias (sal, pimienta, entre otras) y achiote, este último para darle color rojo. El *k'ool* sirve para hacer la “sopa”, la cual se prepara con el meollo desmenuzado de los panes más grandes y carne deshebrada de las aves; ambos se vierten en el *k'ool* y se revuelve todo para así formar la sopa, en maya *ya'ach'* o *chok'ob*, que tiene una consistencia pastosa.

A ese día del festejo se le llama *Bolon Graacia*, porque según milperos del lugar se hace una especie de *ch'a' cháak* o petición de lluvia, esto porque las ofrendas de comida son propias de los rituales agrícolas. *Bolon Graacia* es la manera en lengua maya para referirse al maíz, en español se dice “santa gra-

cia”. *Bolon*, significa nueve, novenario. Según Morley,⁴⁸ los antiguos mayas lo consideraban un número afortunado; por su parte, Roys⁴⁹ señala que durante la Colonia los mayas usaban *Bolon Pixan* para referirse a los santos. Así, el *Bolon Graacia* puede traducirse como el santo o bendito maíz, que constituye la ofrenda principal del día o es el elemento principal de todas las ofrendas (comidas y bebidas) que se brindan a las entidades sagradas.

Así como las ofrendas son propias de los rituales agrícolas como el *ch’a’ cháak*, la mesa donde se disponen las ofrendas se decora como en las ceremonias agrícolas. Este día a la mesa le adaptan dos arcos cruzados, formando una bóveda; los arcos están hechos con ramas del árbol de jabín; también la superficie de la mesa está cubierta con hojas del mismo árbol. Como en los rituales agrícolas, en el oratorio el *jmeen* es el que “bendice” o purifica los alimentos y la “materia prima” con que se elaboran las comidas. Para ello usa *báalche’* o “vino” y “agua bendita”. Para el agua bendita, el especialista usa agua purificada que “santifica” mediante oraciones, y con su mano —teniendo entre sus dedos hojas de ruda o albahaca— hace una serie de movimientos formando la señal de la cruz. El *jmeen* se coloca delante de los santos y purifica las aves, para ello abre el pico a cada animal y vierte agua “bendita” con una hoja de jabín; también “bendice” la masa de maíz que se usa para elaborar los panes, el horno, los panes antes de cocerlos y ya cocidos.

En la mesa decorada con arcos se disponen las ofrendas: varios *noj waajo’ob* o panes, tazones con *k’ool*, ave guisada y jícara con *saka’*, también un vaso con *báalche’*, una *oostia*, trastes con aves y con “sopa”, una jícara con agua, ramitas de albahaca y flores de mayo; debajo de la mesa se acomodan cubos con sopa y un mantel que contiene lo que sobró de los panes con que se elaboró la sopa; se encienden velas de cera e incienso. También en el altar donde

están los santos y en el solar se colocan ofrendas de comida y bebida de *saka’*. Ya dispuestas las ofrendas inicia la novena. Como en las demás novenas, es el *jmeen* quien se encarga de “entregar” las ofrendas a las divinidades, mientras los rezadores cantan y rezan. Al terminar la novena se reparten las ofrendas de comida.

Otro *k’uuch* o responsable se hace cargo del tercer y último día de la celebración, al cual se le llama en lengua maya *noj láaj* o *noj kin*, que significa día principal porque “es el mero día” del santo, 29 de septiembre. Ese día las ofrendas de comida son las que comúnmente se brindan a los santos, siendo la comida principal el relleno negro, cocido en *piib*. La mesa de las ofrendas se decora; se le adapta un arco hecho con ramas de jabín y se adorna con distintas flores. Sobre la mesa, además de los platos con comida se disponen tortillas y jícara con *saka’*, vasos con *báalche’* o “vino”, *oostia*, jícara con “agua bendita”, ramas de albahaca y varias flores de mayo. La novena es similar a las anteriores y al terminar el rezo se regala la comida entre los asistentes, en maya dicen *máatan*.

Por la tarde se hace el ritual que llaman “despedida”. Los “kuuches” y sus esposas se colocan al sur del altar en fila, se hincan y en esta posición avanzan hacia el altar, deteniéndose unos instantes frente a cada imagen; cuando la persona llega al otro extremo del altar se pone de pie; allí, un sacerdote le coloca a la persona en su mano un poco de *ch’ujuk* o dulce de *saka’*, y otro especialista le brinda una porción de *oostia* y un vaso con *báalche’* para que dé unos sorbos al “vino”. También participan en el ritual: el patrón del santo y su esposa, los rezadores y el *jmeen*, los sacerdotes y todas las personas que así lo quieran. Un ritual similar, *xolan píix* (andar de rodillas), lo observamos en Xocén,⁵⁰ y Villa Rojas⁵¹ describe uno parecido en el centro ceremonial de Tixcacal Guardia.

El cambio de *kuuch* o de responsable se lleva a cabo después de las comidas, tanto el día del *Bolon*

⁴⁸ Sylvanus Morley, *La civilización maya* (México: FCE, 1980), 52.

⁴⁹ Ralph Roys, *The Titles of Ebtun* (Washington: Carnegie Institution of Washington, 1939), 428.

⁵⁰ Quiñones, “La peregrinación...”.

⁵¹ Villa Rojas, *Los elegidos de Dios...*

Graacia como en el *noj kin*, en ambos casos es el patrón del santo quien dirige la entrega-recepción y se hace en presencia de los especialistas rituales y familiares de los “kuches” que entregan y de los que reciben el compromiso.

El último ritual de la fiesta en el oratorio es la santiguada o “limpia” que practica el *jmeen* a los que participaron en la celebración. Antes de iniciar el ritual, los sacerdotes disponen ofrendas en la mesa: platos con algún guiso de pavo y su respectivo paquete de tortillas, jícara con agua y debajo de la mesa ramas del árbol de *siipche'* (*Bunchosia swartziana*). El especialista con una rama de *siipche'* va dando leves golpes a cada persona en la cabeza y en otras partes del cuerpo. El ritual tiene la intención de eliminar los malos vientos o *k'aak'as ik'o'ob* que las personas hubieran podido “cargar” durante la celebración; y es que los malos vientos se consideran seres intangibles con voluntad y principales causantes de enfermedades.⁵² Cabe señalar que en los rituales agrícolas el *jmeen* santigua a los asistentes, según la gente debido a que “baja” a muchas entidades con poder para que tomen la “gracia” o esencia de las ofrendas, y algunos de estos seres poderosos, que son “viento”, pueden ser “cargados” por las personas.

En ocasiones, si el *k'uuch* del último día de la celebración tiene dinero, contrata una orquesta jaranera para que la gente baile jarana, con este baile se da por terminada la fiesta a san Miguel. Aunque al día siguiente, el 30 de septiembre, es el *xpa' majan* (*pa'* es romper o deshacer y *majan*, pedir prestado, lo cual puede traducirse como deshacer el préstamo) y ese día los principales (kuches y especialistas rituales) se encargan de devolver ollas, calderos, sillas y demás enseres que se hubieran pedido prestados para hacer el festejo, y también regresan las imágenes católicas a sus lugares. La entrega de los santos es muy similar a cuando se fueron a recoger; este día

prácticamente sólo participan los “kuches” con sus familias y los especialistas rituales.

Comentarios finales

En los oratorios “familiares” de los mayas macehuales, como pudimos apreciar, se establecen relaciones sociales entre familias consanguíneas y rituales, entre vivos y muertos, entre los que permanecen en la localidad y quienes están fuera de ella, entre personas con cargos, especialistas rituales y gente común, entre seres sagrados del panteón maya (“yumtsiles”) y santos de la religión católica. Si bien el santo actúa como aglutinador de esas relaciones, más un santo con las cualidades que se le confieren a san Miguel, es importante destacar la labor y los conocimientos de los especialistas rituales y los patrones de los santos, en la conformación de los oratorios: la “selección” de los santos, las formas de organización y las maneras de celebrar, de tal suerte que han permitido la continuidad del culto a los santos como sus antepasados se los enseñaron, “heredando” dicha tradición de una generación a otra, pese a los cambios sociales y económicos de la localidad, donde la milpa ya no es la actividad principal, aunque el maíz sigue siendo el alimento principal.

Así, los oratorios en las comunidades mayas macehuales constituyen lugares donde expresan de manera autónoma su cultura: símbolos, valores, cosmovisión, formas organizativas, costumbres, saberes, que crean y recrean, adaptan, adoptan, reinventan con la dirección y control de los especialistas rituales y los herederos de los santos y de los oratorios. De igual manera, las celebraciones que se llevan a cabo en los oratorios permiten fortalecer el poder de los especialistas rituales, las relaciones entre familias y la comunidad maya macehual.

⁵² Ella F. Quintal, Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y Jorge Gómez, “El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares”, en *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual*, coord. por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, t. II (México: INAH, 2013), 57-93.



Fotocrónica de un viaje de Los Azkoz

Photographic chronicle of a trip with Los Azkoz

Jorge Rosendo Negroe Álvarez

Doctorando en Antropología Social, Universidad Iberoamericana Ciudad de México /
jrgnegroe@gmail.com

Fecha de recepción: 03 de mayo de 2021

Fecha de aprobación: 19 de agosto de 2021

Esta propuesta de fotocrónica versa sobre un viaje de la barra brava de Los Azkoz, la cual se trasladaba desde Coatepec y Xalapa, Veracruz, para asistir a los partidos del Club Tiburones Rojos en la ciudad de Boca del Río, Veracruz.

El grupo de aficionados, organizados y designados como barras bravas, está compuesto generalmente por hombres jóvenes de entre 15 y 25 años de edad, pertenecientes a la clase media, media baja y baja (aunque también asisten mujeres así como personas de diferente edad y clase social, pero son una minoría). Este grupo es opuesto a otros aficionados más moderados, pues ellos se representan como un colectivo de jóvenes rebeldes y “desmadrosos”, sintiéndose superiores a los demás aficionados por su comportamiento, supuestamente más entregado al momento de alentar al club durante los partidos.¹

Así, los barristas buscan demostrar su apoyo al equipo que siguen por medio de expresiones tanto físicas como simbólicas, utilizando canales visuales (banderas, *jerseys*, uso del color de su club, bengalas, entre otros) y sonoros (instrumentos musicales, cánticos y gritos) para ser poseedores y demostradores del *aguante*, concepto entendido como una manifestación física de la afición basada en un sistema de prestigio, corporalidad e inversión de tiempo y emociones.²

¹ Roger Magazine, José Samuel Martínez López y Sergio Varela Hernández, *Afición futbolística y rivalidades en el México contemporáneo: una mirada nacional* (México: Editorial Universidad Iberoamericana, 2012), 36-37.

² Jorge Rosendo Negroe Álvarez, “El viaje de Los Azkoz, Identidad de una barra de apoyo al equipo de fútbol Tiburones Rojos de Veracruz (tesis de maestría, Universidad Veracruzana, Xalapa 2018), 70.

El trabajo de campo del que se obtuvieron estas imágenes se llevó a cabo desde agosto del 2015 hasta agosto del 2017; durante ese tiempo, los partidos de local de la Liga MX para los Tiburones Rojos de Veracruz se llevaron a cabo los viernes a las 8:00 pm en el estadio Luis *Pirata* Fuente, inmueble con capacidad para 28 703 personas, ubicado en la calle España, núm. 327, esquina con Paseo de las Jacarandas, en el fraccionamiento Jardines de Virginia, de Boca del Río, Veracruz.

La barra de Los Azkoz surgió en Coatepec, Veracruz, en 2005, luego de desprenderse de otro grupo similar llamado la Guardia Roja Coatepec (GRK). El nombre surgió porque, según Tobón, capo (argot barrístico para líder) de este grupo, así los llamaban los integrantes de la GRK de forma despectiva, refiriendo sobre ellos que: “Ahí se agarran a madrazos, ahí son bien pedotes, ahí se vomitan, ahí rompen, brincan, saltan, Los Azkoz son un desmadre; si quieres ir en su camión es tu pedo, porque sabes que va a haber esto”;³ por ello los aludidos decidieron apropiarse del nombre.

De ahí que el nombre de Los Azkoz se asocie con la idea de transgresión y de oposición a las buenas maneras sociales, pues al percibirse en ellos un mal ejemplo por su comportamiento violento y desmadroso, implicó haber sido catalogados como “Puro asco de gente”, de lo que decían sentirse orgullosos.

Su punto de reunión para emprender el viaje al estadio era el parque de Coatepec, pueblo ubicado a 8 kilómetros de Xalapa; allí tanto barristas como viajeros ocasionales abordaban el autobús aproximadamente a las 3:00 pm, para luego avanzar media hora hasta recoger a otros miembros del grupo en la entrada de la Unidad de Servicios Bibliotecarios (USBI) de la ciudad de Xalapa, después se dirigían hasta la localidad de Las Trancas (zona conurbada con Xalapa), para que se anexaran los últimos viajeros.

El trayecto duraba alrededor de dos o tres horas para llegar al destino y el mismo tiempo para volver a Xalapa. Por tanto, se mostrará el breve resumen de un *día tipo ideal* de cómo era un viaje con este grupo, el cual, para fines metodológicos, se dividió en las siguientes etapas: *a)* Antes del viaje; *b)* Durante el viaje; *c)* Llegada y acceso al estadio; *d)* Durante el partido; *e)* Al finalizar el partido, y *f)* En el viaje de regreso.

En los pies de foto de las distintas fotografías se explican algunos datos complementarios para ayudar a contextualizar cada imagen, así como el momento en que suceden las diferentes acciones.

Cabe aclarar que hay imágenes que fueron tomadas en diferentes momentos y con distintas herramientas (cámara digital y celular), debido a la complicación del viaje e ingreso al estadio. Como un caso específico y único en toda la serie presentada, la fotografía titulada “Fotocrónica 16”, fue donada a la investigación por un colaborador Azko, que prefirió el anonimato, quien le dio permiso al investigador para tomarla de sus redes sociales.

Todo esto provoca que no se note una unidad gráfica respecto al formato, sin embargo, lo que importa es el contenido a resaltar.

Para poder profundizar en este viaje y en temas relacionados con esta *barra brava* puede consultarse la tesis de maestría en Estudios de la Cultura y la Comunica-

³ *Ibidem*, 128.

ción de Jorge Rosendo Negroe Álvarez, titulada “El Viaje de Los Azkoz, Identidad de una barra de apoyo al equipo de futbol Tiburones Rojos de Veracruz” (2018), de la Universidad Veracruzana.

A) Antes del viaje



Fotocrónica 1. El viaje se hace en autobuses de segunda o tercera clase con capacidad para 36 plazas, que terminan llenándose hasta con 42 e incluso 50 pasajeros.

B) Durante el viaje



Fotocrónica 2. Los barristas más viejos creen que no sentarse durante el viaje de ida les da cierta aura de *aguante*.



Fotocrónica 3. En el ambiente predomina el *desmadre*, dinámica que funciona para reforzar la cohesión y reconocer la pertenencia al grupo.



Fotocrónica 4. En el autobús se crea una mezcla sonora de pláticas, *desmadre*, cánticos ocasionales, música del estéreo y sonido de instrumentos musicales.



Fotocrónica 5. El grupo envalentona a varios barristas para realizar acciones, gritar o decir cosas que tal vez no harían si se encontraran solos, buscando destacar hacia dentro y hacia fuera del grupo.

C) Llegada y acceso al estadio



Fotocrónica 6. Al llegar al estadio, el *Capo* (líder) va a recoger los boletos, los viajeros bajan del autobús, se estiran, fuman, compran comida, platican y esperan.



Fotocrónica 7. “Nosotros viajamos cada 8 días, se juegue de local o de visita, pero implica un gasto mayor, como barra foránea tienes menos apoyo del club porque hay más complicaciones en desplazarte” expresaba un colaborador miembro de Los Azkoz.

D) Durante el partido



Fotocrónica 8. Se realiza el despliegue de banderas, bengalas, confeti, rollos de papel a la cancha y se entonan cánticos para que el club se sienta respaldado por su afición, además de para intimidar a los jugadores y barristas visitantes.



Fotocrónica 9. Se desarrolla una lucha simbólica entre barras, donde el que se vea y haga escuchar más es quien tendrá más *aguante*, esto según el imaginario barrista.



Fotocrónica 10. Los Azkoz se reunían fuera de la zona de porras debido a problemas que han tenido con las otras barras del Veracruz.



Fotocrónica 11. Cuando el Tiburón anota goles el estadio celebra, vuelan los vasos con cerveza, las banderas se agitan, la gente se abraza gritando el gol, se encienden bengalas, los instrumentos suben el ritmo y resuenan los cánticos más fuertemente.



Fotocrónica 12. Para los barristas, el segundo tiempo es la parte más importante de los juegos, donde los errores pesan y las oportunidades se deben aprovechar. Ahí es cuando fluyen mayormente los sentimientos hacia el equipo.

E) Al finalizar el partido



Fotocrónica 13. Si hay victoria, les aplauden a los jugadores, les entonan cánticos de apoyo, les gritan agradecimientos y se burlan de los contrarios, salen tocando y cantando, denotando su felicidad por el equipo.



Fotocrónica 14. En sus últimos años de su existencia, los Tiburones Rojos estaban luchando por no descender a la división inferior; hubo victorias clave que los mantenían en la Primera División.

F) En el viaje de regreso



Fotocrónica 15. Las victorias y derrotas tienen más peso en el ánimo de los aficionados que viajaron varios kilómetros, así que no ganar un juego provoca a veces que busquen pelea contra los aficionados o barristas visitantes.



Fotocrónica 16. La identidad performativa Azko se reactiva de nuevo en el viaje de regreso; el ánimo general depende del resultado del juego y el cansancio se hace sentir, pero es entonces cuando se ve la demostración de resistencia corporal y *aguante*.



Impacto de la cuarentena por COVID-19 en el rubro gastronómico

Impact of the COVID-19 quarantine in the gastronomic sector

Belem Reyes Cadena

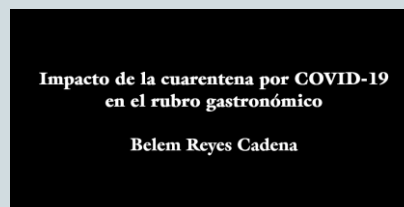
Docente, Aprende Insitute / bereycago@gmail.com

Fecha de recepción: 01 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 23 de septiembre de 2021

Mi nombre es Belem Reyes Cadena, gastronoma nacida y residente de la Ciudad de México. Soy chef docente en Aprende Institute. A través de este video titulado “Impacto de la cuarentena por pandemia de la COVID-19 en el rubro gastronómico”, presento fragmentos de entrevistas realizadas a Yael Valencia, de Dulce Petit; Rodrigo Porras, de Food Design; Ángel Gama, sub-chef de restaurante; Paulina Galeana, de La Buñuelería, y Jorge de, Leomi Repostería. El objetivo es de mostrar cómo fue que algunos pequeños negocios de alimentos recibieron y manejaron la cuarentena, cuáles fueron las repercusiones económicas y qué tipo de estrategias que pusieron en marcha para adaptarse a esos cambios, cumplir con las normas sanitarias más estrictas, ampliar el uso de medios de comunicación, realizar ventas virtuales y la ejecución del servicio a domicilio.

Todos los entrevistados autorizaron el uso de la información que amablemente proporcionaron, lo que agradezco de todo corazón.



Da clic en la imagen para ver el video

Edición: Belem Reyes Cadena.

Música gratuita de la aplicación Clipchamp, obtenida de la carpeta de su biblioteca de audio: “Free forever”; la melodía se titula “Warm Ambience”.



Claude Lévi-Strauss: una mesa sobre la que otros escriben. Entrevista a María Eugenia Olavarría

Héctor Adrián Reyes García

ENAH / UACM / hsrg-18@hotmail.com

Fecha de recepción: 03 de agosto de 2021

Fecha de aprobación: 23 de septiembre de 2021

1967 enciende el destello de aquel extraño que diversificaría lo cercano. Entre las rúbricas de un literato, la antropología de Claude Lévi-Strauss atrapó la intelectualidad de algunos mexicanos. En ese año Octavio Paz —buscando replantear con el método estructuralista la experiencia poética— publica *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*; para algunos, el material exhibía la mala interpretación del autor, para otros, abre la puerta a la difusión de un sistema de conocimientos que capta la diferencia y la invariancia de la vida humana.¹ Una óptica distante que bien podría adentrarse al decir y el hacer de las antropologías mexicanas, un tanto renuentes a las ideas que aparentemente se alejaban de la rebelión y lo rebelde. Por ejemplo, la hostilidad de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) hace que el profesor Ricardo Ferré sea despedido de la docencia porque enfocaba sus cursos bajo la obra *Antropología estructural*; la justificación fue la incomprendibilidad para los estudiantes de ese entonces, a pesar de que en 1962 el Fondo de Cultura Económica (FCE) publicó la traducción al español de *El pensamiento salvaje* y *El totemismo en la actualidad*.

¹ Anticipándose a la propuesta de Paz, Tomás Segovia y Gabriel Careaga presentan en México sus primeros acercamientos, no tan impactantes como los del poeta. El primero, en la UNAM, dicta la conferencia “Monsieur Lévi-Strauss y la pianola”, y el segundo, publica “Sociología y estructuralismo” en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*. Nicole Giron, Ives Marie Gourio y Jesús Jáuregui, presentación a *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*, ed. de Jesús Jáuregui e Ives Marie Gourio (México: INI / IFAL / CEMCA, 1986), 11-12.

La ola lévi-straussiana arrasó con algunos grupos: profesores y estudiantes empezaron a incluir en sus cursos las obras del antropólogo. Directamente en francés se leyeron fragmentos, capítulos y —si era posible— libros completos.² La discusión sumaba, se colocaba como la sombra del aura marxista que a la ENAH caracterizaba. En la década de los setenta el énfasis se manifiesta en algunos trabajos de grado y en cursos sobre teoría del parentesco o directamente sobre estructuralismo, difundidos en la ENAH, en la Universidad Iberoamericana (Ibero) y en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).³ La preparación del escenario quedaba inconclusa, pero era necesaria la presencia del difusor de la tendencia. Lévi-Strauss llegó a México en febrero de 1979 a recibir el doctorado *honoris causa* por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). El espacio para las conferencias se dio en la misma UNAM y en la ENAH.

La visita del homenajeado “fue para la antropología de este país, la culminación de un ciclo y la apertura de uno nuevo”.⁴ Su presencia movilizó a los interesados y la profesionalización antropológica puso en evidencia la necesidad de su diversificación. En la ENAH se propuso reabrir la licenciatura de Etnología con una clara diferencia de la de Antropología Social; se perfila la urgencia del análisis de otras teorías. Como es de suponer, la desacreditación fue el pan de cada día. Poco a poco el holograma lévi-straussiano se dispersó en el campo de la antropología, se suman simpatizantes e instituciones que en conjunto organizaron seminarios y congresos para homenajear o divulgar las investigaciones que seguían los presupuestos estructuralistas, con apoyo del Instituto Francés de América Latina (IFAL). El primero fue en 1984, y se le llamó *Palabras devueltas...*, un acto recíproco al texto que Lévi-Strauss publicó en ese año: *Palabras otorgadas*. A pesar de la invitación, el antropólogo no acudió, envió una carta justificando su ausencia; agradeció a los jóvenes de ese entonces que reflexionaran sobre su obra, tomando en cuenta que esas ideas — en Francia— ya eran un tanto “viejas”. Siete años después muchos de los participantes propusieron otro encuentro a raíz de la muerte de Edmund Leach y el legado estructuralista fue recurrente. A la par, en la ENAH Marie-Odile Marion organizaba seminarios a cargo de otras generaciones estructuralistas: Françoise Héritier, Maurice

² Por cierto, en 1950 Lévi-Strauss envía a la biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) un ejemplar autografiado de *Las estructuras elementales del parentesco*, el material fue recibido, pero pasó inadvertido entre los anaqueles que acumulaban textos, polvo y recuerdos.

³ Tempranamente, François Lartigue impartió un curso sobre *Las estructuras elementales del parentesco*, en la Ibero, en 1969. En 1972 Félix Báez-Jorge se titula en la Universidad Veracruzana con un trabajo sobre los zozques-popolucas con filiación lévi-straussiana. En otro ángulo, Iván Zavala reflexiona sobre el método estructuralista y se titula en la UNAM en 1974. Entre 1976 y 1977, Jesús Jáuregui dicta un curso sobre *Las estructuras elementales...* en la ENAH y con la colaboración de Juan Castaingts se discute *El totemismo en la actualidad*, *El pensamiento salvaje* y las *Mitológicas*, ya en la ENAH de Cuicuilco —recién iniciados los ochenta— reflexionan sobre la religión y la magia. Roberto Varela, en 1978 también se suma a la lista y en el Departamento de Antropología de la UAM inicia un curso sobre estructuralismo. Giron y Jáuregui, presentación a..., 13-14.

⁴ Blas Román Castellón Huerta, “La elipsis y el sentido: treinta años de transitar por el estructuralismo”, *Bricolage. Revista de Estudiantes de Antropología Social y Geografía Humana. 100 años con Lévi-Strauss*, núm. 16 (enero-diciembre de 2008), 58.

Godelier y Philippe Descola.⁵ Finalmente, en 2008 se presentó otro coloquio internacional que coincidía con el centenario del que para muchos fue su maestro.⁶

En los tres espacios la participación de María Eugenia Olavarría fue importante, como expositora y organizadora. Su madurez intelectual la posiciona como una de las principales difusoras de las tesis estructuralistas. Formó parte de los estudiantes que en la ENAH buscaban el regreso de la etnología. Se especializó en esa disciplina; es doctora en Ciencias Antropológicas y profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa. Sus propuestas han roto fronteras, Francia la ha recibido con estancias de investigación y como titular de grupos de investigación y de algunas cátedras.⁷ En la antropología mexicana su nombre es referente para el estudio de los mitos, la ritualidad, el cuerpo y los sistemas de parentesco. Por décadas se especializó en las comunidades yaquis del noroeste de México. La suma de conferencias, artículos, libros, dirección y asesoramiento de tesis sobre esos temas es inmensa, *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme* es uno de los libros que la galardonaron con el Premio Fray Bernardino de Sahagún en 2010; ese trabajo recibió mención honorífica, fue una de las mejores investigaciones en la categoría de Etnología y Antropología Social. En 2019 se reafirmó el reconocimiento: con *La gestación para otros en México. Parentesco, tecnología y poder* vuelve a obtener el mismo premio. Éste es uno de los textos que mejor retrata lo que desde hace algunos años investiga Olavarría, sin dejar de lado el enfoque antropológico y el arte de la etnografía, reflexiona sobre los parentescos urbanos y las biotecnologías de la reproducción humana, las redes y sus sistemas de mercado.

Sobre el tema que nos une, en 2012 Olavarría muestra la lectura que ha hecho sobre el estructuralista francés. Retrata un sistema de conocimientos que obligaron a pensar las diversidades humanas desde otros términos; asegura que, desde su llegada, todos tenemos un poco de estructuralistas. *Lévi-Strauss* es el nombre de ese libro, en cada página lleva a pensar la importancia de un clásico de la antropología que es vigente hasta nuestros días. Más que una entrevista, lo que sigue es una charla que intenta conectar con el Lévi-Strauss que pisó México en 1979 y con el que en 2010 dejó el cuerpo para reafirmar la popularidad y las enseñanzas de quien enseñó que no existen fronteras, a pesar de que en sus últimos años, no se sentía parte de esta vida. Claude Lévi-Strauss es una figura inconstante en el anecdotario y en la puesta en práctica de

⁵ A la lista de publicaciones que suman al tema, estos espacios trajeron a la academia: *Antropología simbólica*, en 1995, y *Simbólicas*, en 1997, bajo la coordinación de Marie-Odile Marion.

⁶ Los organizadores de los congresos publicaron las memorias de cada uno. Los tres libros dejan huella de algunas problemáticas que la antropología mexicana ha enfrentado a lo largo de su historia y que en la actualidad sigue el interés muchos. Bajo la edición de Marie Ives Gourio y Jesús Jáuregui, se publica en 1986 *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*. Diez años después Jáuregui, de la mano de María Eugenia Olavarría y Víctor Franco Pelotier, coordinan *Cultura y comunicación: Edmund Leach in memoriam*, y en 2010, junto a Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli hacen lo propio con *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*.

⁷ Para ejemplificar su labor docente, María Eugenia Olavarría ocupó en Francia, entre 2013 y 2014, la Cátedra Alfonso Reyes en el Institut des Hautes Études de Amérique Latine de la Universidad Sorbonne Nouvelle; “Lévi-Strauss en América Latina” y “Parentescos, interculturalidad y migración en América Latina” fueron los nombres que le dio a sus cursos.

la antropología mexicana. Por eso es interesante hacer pública esta charla —entre voces y recuerdos—, con una pregunta que se formula la misma María Eugenia Olavarría: “¿qué podría decirse hoy, en México, tanto del efecto de su obra como del sedimento que ha dejado en el pensamiento de las últimas décadas?”.⁸

—Me gustaría resaltar un conjunto de ideas que enuncia en el artículo “A propósito del centenario de Lévi-Strauss: Presencia del estructuralismo en la antropología mexicana”, publicado en 2008. Concluye el texto recordando lo que enunció Claude Lévi-Strauss y que en “Le structuralisme en Amérique” parafraseó Marshall Sahlins.⁹ Nos dice: “no se trata de mostrar cómo los antropólogos piensan el estructuralismo, sino en mostrar cómo el estructuralismo ‘se piensa’ en los antropólogos y en esa medida, es susceptible de múltiples traducciones”.¹⁰ En este orden de ideas, le pregunto, para la Dra. María Eugenia Olavarría: ¿cómo se piensa el estructuralismo?, ¿qué impacto le genera el pensamiento de Lévi-Strauss, como investigadora y en un inicio, como estudiante?

—Esto me remonta a finales de 1970, en la ENAH, cuando ingresé a la especialidad de Etnología. En ese entonces ya no existía la especialidad, sólo estaba Antropología Social, pero un grupo de profesores y alumnos encabezados —sobre todo— por Jesús Jáuregui, Murilo Kuschick y otros, decidimos reabrir la especialidad de Etnología. Porque el programa que se impartía en Antropología Social ignoraba muchos de los antropólogos importantes del siglo XX, hasta ese momento. Entre ellos, Lévi-Strauss. Fue en las clases de Jesús Jáuregui, Murilo Kuschick, Guillermo Díaz de León y Cesario Morales en donde nos los dieron a leer y pudimos conocer a Lévi-Strauss. En este momento, estamos hablando de un periodo en el que la ENAH no contaba con un cuerpo docente fuerte, los alumnos teníamos que pedirles a los investigadores que nos fueran a dar clase; al final, era un poco caótico.¹¹ En ese entonces la lectura de Lévi-Strauss —para mí— fue lo más coherente que pude encontrar. Sí, me proporcionaba una seguridad filosófica, existencial, cognitiva, ¡impresionante! Leímos al-

⁸ María Eugenia Olavarría, “A propósito del centenario de Lévi-Strauss: Presencia del estructuralismo en la antropología mexicana”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 2 (mayo-agosto de 2008), 127.

⁹ Marshall Sahlins, “Le structuralisme en Amérique”, *Magazine littéraire*, núm. 5 (40. trimestre de 2003), 78-80.

¹⁰ El legado del estructuralismo francés en la antropología mexicana y las apuestas que alrededor del tema han soslayado los estudios sobre economía, organización social y ceremonial, simbolismo, parentesco y mitología han sido reseñados por la Dra. Olavarría en el manuscrito de 2008 y en una versión preliminar publicada en el mismo año, con el título “El estructuralismo en México: una reseña”, en el volumen 8 de *Inventario Antropológico. Anuario de la revista Alteridades* (México: UAM / UAY, 2006).

¹¹ En un texto que cuestiona las “afirmaciones incorrectas” sobre la antropología marxista en México, Jesús Jáuregui recuerda que, al finalizar los sesenta, la ENAH empezaba a enfrentar “limitaciones académicas”. Por un lado, algunos antropólogos la abandonan para instalarse en la Universidad Iberoamericana. Por el otro, las revoluciones derivadas de ese momento histórico incitaron a la eliminación de materias antropológicas, así como a la exclusión de antropólogos por economistas, sociólogos, filósofos, líderes izquierdistas o del “marxismo radical” para ocupar las cátedras sobre los problemas sociales de la contemporaneidad. Jesús Jáuregui, “La antropología marxista en México: sobre su inicio, auge y permanencia”, *Inventario Antropológico. Anuario de la revista Alteridades*, vol. 3 (México: UAM, enero-diciembre de 1997), 1-92.

gunos artículos de Lévi-Strauss de *Antropología estructural*, capítulos, pero los consultamos y leímos de primera mano, en la lengua original. También lo hicimos con *Las estructuras elementales del parentesco*, en la clase de “Antropología del parentesco” que impartía Jesús Jáuregui. Descubrimos un universo conceptual que te permitía pensar qué era la antropología y de ahí me sedujo, me maravilló y si puedo decirlo, me llevó a no querer abandonar esa disciplina, la etnología, ¡nunca más!

En ese momento, en la ENAH no sólo Lévi-Strauss, sino que otros autores que no estaban dentro de determinada línea de pensamiento eran denostados, eran menospreciados; quienes los leíamos éramos acusados de pequeños burgueses, colonialistas, etcétera. Injustamente, porque ya se sabía desde entonces, que en su juventud Lévi-Strauss fue uno de los materialistas franceses, incluso hizo varias publicaciones y muchas veces, en muchas ocasiones, él mismo reivindicó su posición materialista. Entonces, por ahí fue que iniciamos, a finales de los setenta, esta lectura directa de Lévi-Strauss, porque hasta la fecha, muchos conocen a Lévi-Strauss no sólo por sus traductores, digamos literales al castellano o a otros idiomas, sino por personas que hacen paráfrasis de su obra y nosotros, ahí en Etnología, en la ENAH, tuvimos la oportunidad de leerlo de primera mano con mucho cuidado, mucho interés, nos deteníamos en cada capítulo.

—¿Tuvo la oportunidad de estar en la visita que hace Claude Lévi-Strauss a México en 1979?

—Sí, sí estuve. Claro, ya entonces Jesús Jáuregui, Guillermo Díaz de León y Murilo Kuschick, que aparecen en la foto que está en las primeras páginas del libro *Palabras devueltas: homenaje a Lévi-Strauss*,¹² ya eran mis profesores. En ese entonces tenía 20 años de edad y sí recuerdo perfectamente esa sesión: el ver al maestro caminar, entrar a la ENAH, fue una impresión muy fuerte —a pesar de este clima que le comentaba— pues el auditorio estaba a reventar y él se veía contento. No sólo estuve en esa sesión de la ENAH sino también en la conferencia que dio en el entonces llamado Aeropuerto en la Facultad de Filosofía y Letras, en el Aula Magna de la UNAM, en donde también fue muy entrañable su participación, y en efecto creo que había en ese entonces (en la ENAH y en la antropología mexicana en general) varias preguntas que se le querían plantear. Por ejemplo: ¿qué si sus propuestas tenían importancia disciplinaria y científica?, ¡por supuesto!

Otra cuestión que se discutió en ese entonces fue la noción de casa, sí, con este momento se publicó *Antropología estructural II*, donde él ya proponía la noción de casa (*maison*) para caracterizar algunos sistemas de parentesco y había la inquietud de que esta noción se pudiera estudiar o aplicar, como si fuera una herramienta, al

¹² Como se dijo líneas atrás, el texto presenta la mayoría de las disertaciones que se sumaron al primer homenaje en México, en honor a Lévi-Strauss. Además de vincular el trabajo de algunos antropólogos mexicanos y radicados con el estructuralismo, el libro presenta fotos inéditas sobre la visita que Lévi-Strauss hizo en 1979 al Museo Nacional de Antropología e Historia, el Templo Mayor y el momento en el que fue galardonado con el título de doctor *honoris causa* por la UNAM, así como la traducción de una conferencia dictada por el antropólogo en aquella universidad y la reproducción de una carta en la que justificaba su ausencia en el homenaje que en noviembre de 1984 se le brindaba.

México prehispánico, a algunas sociedades o algunos estratos prehispánicos como lo fue en algunos estudios.¹³ Pero sí, claro que recuerdo al gran maestro atravesando el atrio de la ENAH. Después tuve el honor de verlo varias veces, en 2006, en el Laboratorio de Antropología Social durante una estancia mía, en el Collège de France. Él, asistía martes y viernes, iba a su oficina sobre todo a ver la correspondencia y los asuntos pendientes, ya era un profesor retirado. Claro, en ese entonces tenía más de 90 años, pero asistía alrededor de las 12 del día (de 12:00 a 2:00) a su oficina en el Laboratorio de Antropología, en la calle Cardenal del V distrito de París, y para llegar a su oficina tenía que recorrer —atravesar— la biblioteca donde nos encontrábamos muchos ahí estudiando, y cuando él pasaba, pues se hacía aún un mayor silencio, todo mundo dejaba de ver sus libros, de leer lo que estaba ocupado leyendo para seguir con la vista a Claude Lévi-Strauss.

—Hace algunos años en un diplomado organizado por la Coordinación de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) escuché una expresión que de forma análoga se comentaba entre los asistentes a la presentación de la colección *Los sueños y los días. Chamanismo y nagualismo en el México actual, en el marco del III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, en 2014. Usted presentó el volumen 1 de esa colección, el destinado a los pueblos del noroeste, y en la verbena se decía: “Claro, la Dra. Olavarría, es una estructuralista de las duras”. Las palabras se me quedaron muy grabadas, le pregunto: ¿se considera estructuralista?*

—Bueno, creo que no estaría de acuerdo en que el estudio de una disciplina, de un cuerpo de conocimientos como es el estructuralismo, se convierta en una característica ontológica. Es decir, si alguien dice: “es estructuralista”, ¡no! Una persona no cambia su ser, no cambia su ontología, o sea yo no estoy de acuerdo en que se diga fulano es constructivista o fulano es perspectivista, no tengo esa relación con el estructuralismo, digamos, ontológica. No me considero una persona estructuralista sino una antropóloga que encuentra en el estructuralismo de Lévi-Strauss muchas respuestas, y sobre todo, porque están ligadas a la investigación. Es decir, yo he pasado de un más a un menos estructuralismo, si se quiere ver así. Porque mi investigación me ha llevado a conocer y experimentar con otros autores.

Lévi-Strauss es, como dice Michel Foucault, no nada más para los que digamos, somos (entrecomillas) estructuralistas, sino que es un mueble, así lo definía Foucault. Es una mesa sobre la cual muchísimos pensadores escriben, se sostienen sobre ella, porque su pensamiento es tan grande, su crítica al positivismo y su visión de la historia misma y de muchas otras cuestiones, pues va mucho más allá de las personas que se autodefinen o que son caracterizadas como estructuralistas. Podemos encontrar en muchos pensadores la impronta de Lévi-Strauss sin que se definan es-

¹³ Esta discusión se entabló en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; centro de investigación que meses atrás enfrentó la muerte de su fundador, el Dr. Juan Comas. Sobre la noción de “casa” en México, Marta Lamas y Armando Anaya desarrollaron propuestas sugerentes, la primera analiza el matrimonio entre los mixtecos prehispánicos y el segundo hace lo propio con los mayas. Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pelotier, coords., *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam* (México: CIESAS / UAM, 1991), 121-127 y 129-154.

tructuralistas y muchos que se definen estructuralistas que Lévi-Strauss no se reconocería en ellos. De hecho, Lévi-Strauss no se reconocía en ningún discípulo, él decía que él no tenía discípulos. En sus trabajos, él no se reconocía en ningún trabajo antropológico posterior a él, no quería reconocerse porque justo estimaba la originalidad y la libertad de pensamiento, no el seguimiento de una doctrina.

—Regresando a la presencia de Lévi-Strauss en la ENAH y a partir de ahí, en distintas instituciones de corte universitario, ¿cuáles serían las primeras investigaciones que empiezan a surgir en el campo antropológico a partir del estructuralismo?, ¿quiénes son los primeros investigadores?

—Todo eso lo tengo bien documentando en un artículo de 2008, publicado en AIBR, la *Revista de Antropología Iberoamericana*. El arte del estructuralismo en Francia y en el mundo fue en los años sesenta, y en estudios mexicanos de manera pionera tenemos a Nye Ross Crumrine que escribe sobre análisis estructurales en rituales y mitología mayo.¹⁴ También Félix Báez-Jorge, de la Universidad Veracruzana, experimentó muy prontamente con el estructuralismo en México.¹⁵ En mi generación lo tuvimos un poco más digerido. No hay que olvidar el gran impulso que dio en lengua castellana sobre el conocimiento de Lévi-Strauss, Octavio Paz. Fue un difusor. Un traductor, en el mejor sentido del término, en toda Latinoamérica.

—Las propuestas de Lévi-Strauss, ¿siguen siendo pertinentes en las “nuevas” antropologías o han sido sustituidas por las que en la actualidad se encaminan a la “novedad”?

—El desarrollo de las disciplinas científico-humanísticas es imparable. Siempre va a haber cambios, novedades, me opongo a decirle humanas, porque es una manera de denostar algo que es tan interesante como el mismo cambio. Llevamos más de cincuenta, casi sesenta años de *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss —ya le está entrando la vejez—, pero las tendencias contemporáneas en antropología como el perspectivismo, las ontologías amazónicas abrevan totalmente del estructuralismo, de *Mitológicas* y de Lévi-Strauss, eso se puede ver claramente en el homenaje que se hizo en México en 2008 al centenario de Lévi-Strauss, y la gran exposición que hizo en ese momento Eduardo Viveiros de Castro que habla de Lévi-Strauss postestructuralista.¹⁶ Estas corrientes contemporáneas, dando nombres como Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Anne-Christine Taylor, el propio Bruno Latour, no existirían sin Lévi-Strauss. En la crítica del empirismo y del positivismo que Lévi-Strauss dejó en el pensamiento del siglo xx es indudable. No se puede entender a Descola y a Tim Ingold, sin haber leído a Lévi-Strauss. Entonces, es una pieza fundamental.

¹⁴ En 1969, el *Anuario Indigenista* publica “Función del ritual y del simbolismo sagrado en la aculturación: especialmente en relación con el ceremonial de los indios mayo”, texto pionero en las propuestas estructuralistas de Nye Ross Crumrine.

¹⁵ Con la tesis de licenciatura: “Estructura social de los zoque-popoluca de Soteapan”.

¹⁶ “Claude Lévi-Strauss, fundador del postestructuralismo” es el nombre de la conferencia inaugural que dictó Viveiros de Castro. María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli, coords., *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión* (México: UAM-I / Juan Pablos Editor, 2010), 17-42.

—¿Qué tan útil le han sido las propuestas de Lévi-Strauss y cómo las ha incluido en sus investigaciones?

—Alguna vez el propio Lévi-Strauss dijo que él no le pedía a la etnología ser útil. De hecho, decía: “hay antropología fácil, hay antropología útil y hay antropología poética”. Entonces, yo encuentro en Lévi-Strauss la antropología poética. Me parece que es un cuerpo de sentido al que no se le puede pedir que sirva para algo, aunque en sus postulados más profundos sea una crítica demoledora al empirismo y al positivismo. Proporcionó un marco de sentido general a la búsqueda, pero de entre todo lo poético que podría yo encontrar en “el átomo del parentesco”, en *Mitológicas* o en *Las estructuras elementales del parentesco*, considero que, para mí, lo más importante de Lévi-Strauss está en su perspectiva etnográfica. Es decir, en el momento en el que nos dice: “el antropólogo escribe como si fuera otro y le da la voz a los otros”. Creo que eso es lo que me resulta más importante. Dentro de los cuatro tomos de *Mitológicas*, el conocimiento que despliega de esas sociedades estudiadas por él, tanto las amazónicas como las de la Columbia Británica y demás, eso, yo creo que es lo más disfrutable de su obra.

—Usted tiene contacto con las nuevas generaciones tanto en México como en otras partes del mundo, ¿cómo ve ese vínculo entre el pensamiento de Lévi-Strauss y esas generaciones?

—Hay que decir algo: la aceptación o no de Lévi-Strauss no está dada por la generación. De hecho, en mi generación y en las anteriores hay colegas que no han leído a Lévi-Strauss por una convicción política y te lo dicen: “yo no he necesitado leer nada de eso”, y están en contra de que se enseñe Lévi-Strauss. En mi propio Departamento en la UAM-Iztapalapa, el Departamento de Antropología, Ángel Palerm —uno de sus fundadores— estaba totalmente en contra de que se enseñara el estructuralismo.¹⁷ Entonces, pues desde ahí, me considero una sobreviviente en ese Departamento, desde el momento en que era tabú leer a Lévi-Strauss. No es que todos los antropólogos-investigadores de mi generación hayan recibido gustosamente la obra de Lévi-Strauss, tuvo muchísima oposición, muy fuerte, y muy pasional. Había grandes debates y en algún momento muchos antropólogos se negaban a siquiera mencionarlo. Tanto es así que en el homenaje de 2008 pudimos convocar en México y Latinoamérica, en Francia y en España, a autores dispuestos, gozosos de participar en este homenaje, pero en ese momento pudimos constatar que no eran los antropólogos en su mayoría quienes festejaban el centenario de Lévi-Strauss, ni muy cercanamente a esta fecha, su muerte, sino que fundamentalmente filósofos, semiotistas e historiadores del arte eran los que celebraban, digamos en el buen sentido del término, tanto el centenario como la muerte de Lévi-Strauss. Lo que quiero decir es

¹⁷ En “Una crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss”, tacha al antropólogo de “idealista” y “metafísico”. Para Palerm, es un ejercicio inútil. Andrés Fábregas lo califica como “curiosidad reflexiva”. En un tono semejante Adolfo Sánchez Vázquez, en “Estructuralismo e historia”, da validez al análisis estructural si se aplica a las sociedades “que no evolucionan, que se repiten” y lo acusa de realizar, en el caso de las sociedades modernas, la destrucción de la historia. Giron y Jáuregui, presentación a..., 12.

que, entre los antropólogos, todavía Lévi-Strauss causa desconfianza, resquemor entre muchos de ellos, por razones diría yo, políticas.

—Para finalizar, ¿le gustaría agregar un comentario más a esta charla?

—Para mí, fue un disfrute el haber tenido la oportunidad de que estos maestros nos introdujeran al campo y tuviéramos la oportunidad de discutirlo y explorarlo en todas sus fases, yo lo veo como un gran gusto, un gran placer, una gran oportunidad de vida. No es para mí el estructuralismo una bandera a defender, ni un cuerpo dogmático que no se deba tocar. Es un goce experimentarlo y también transmitirlo. Porque si dices cómo es que lo piensan los viejos, las generaciones que ya tenemos más de 60 años, no es que todos hayamos aceptado a Lévi-Strauss, no, y cosa parecida se da con las jóvenes generaciones, tienen la misma libertad de pensamiento. A algunos les gustará, otros no se verán identificados, siempre es un reto leerlo. Siempre será un reto encontrar, seguir su argumentación, pero en eso radica un gran gusto, un gran placer, un placer estético.



Viaje a Tierra Sagrada Wixárika en tiempos de pandemia

Travel to the Sacred Land Wixárika in times of pandemic

María José García Oramas

Facultad de Psicología, Universidad Veracruzana, México / jogarcia@uv.mx

Fecha de recepción: 17 de mayo de 2021

Fecha de aprobación: 19 de agosto de 2021

En 1983 visité la sierra tarahumara y a los rarámuri en la misión jesuita de Siso-guichi y en Guachochi. En aquel entonces era estudiante de la Licenciatura en Psicología Social y me interesaba profundamente conocer a los pueblos indígenas del país. Un año después fui a Chiapas, a las comunidades tzoziles y tojolabales, y mi fascinación por estas culturas siguió en aumento. Por ese entonces compré un libro de dos tomos titulado: *Los huicholes. Una tribu de artistas* (1934), obra de un antropólogo estadounidense, Robert M. Zingg, esperando un día poder visitar esta comunidad.

El libro se quedó en mis estantes durante muchos años, en los cuales me convertí en investigadora de la Universidad Veracruzana en la Facultad de Psicología en Xalapa, Veracruz, luego de haber concluido una maestría en Estudios de Género en la New School University, en Nueva York, Estados Unidos, y un doctorado en Ciencias de la Educación en París, Francia.

A lo largo de todos estos años pude visitar muchas comunidades, en el extranjero y en mi propio país; comunidades urbanas, rurales y también indígenas, interesada sobre todo en la condición de las mujeres en distintos contextos. Todo ello hasta que la pandemia de COVID-19 me impidió, como a todos, seguir viajando y mucho menos realizar cualquier tipo de trabajo de campo.

Así, en medio del aislamiento social y luego de un año de no salir siendo como, ya lo he dicho, una viajera empedernida, se me presentó la oportunidad única de poder visitar una comunidad wixárika en la sierra de Jalisco gracias al contacto que con ella tiene Roxana G. Drexel, organizadora, junto con su hermana Patricia, del grupo

de voluntarias “Por los Guardianes”, quienes apoyan a los wixaritari en la venta de sus artesanías. Roxana, a su vez, apoya en la difusión de su arte y durante aproximadamente 15 años ha trabajado de cerca con varios artistas de esta etnia en la zona metropolitana de Guadalajara, además de ser la gestora cultural de una colección privada —de la Fundación Hermes Música, A. C.— de instrumentos intervenidos con chaquira, que ella lleva a varios países.

Agradezco el apoyo en la realización de esta visita a Roxana G. Drexel, a Martin Camilo Aguilar y a Regina Alcocer, (ReginaAlcocer@ojodeaurea) y, sobre todo, a nuestra informante, por permitirnos acceder a su comunidad y publicar este escrito.

Quizá porque comprender la vida en aislamiento me parecía algo imprescindible a reflexionar en los tiempos que corren cuando el gregarismo nos ha afectado tan visiblemente, o porque entender cómo es que una comunidad en territorio mexicano podía permanecer intacta en sus tradiciones y cosmogonía después de siglos a pesar de la globalización, de la pandemia, del narcotráfico y de la violencia social siendo que, además, fueron los únicos pueblos que sobrevivieron, junto con los coras, al exterminio durante la conquista en Jalisco; o quizá porque necesitaba entender cómo es que el futuro se entrelaza con el pasado para crear un mejor presente volviendo para ello a los orígenes de la humanidad, siguiendo a quienes afirman que la única manera de salvar el planeta y la civilización es entender a los pueblos originarios en tanto “el futuro o es autóctono o no será”, lo cierto es que en abril del 2021 pude hacer realidad este sueño tan largamente anhelado, justo en el momento en que parecía imposible hacer realidad ningún sueño, lo que ya, de inicio, auguraba un buen comienzo.

El escrito que ahora presento ha de comprenderse como un diario de viaje, como una experiencia única de quien, sin ser especialista en la temática, ha elegido seguir al Dr. Robert M. Zingg para guiar sus reflexiones, sabiendo de antemano que hoy en día existen múltiples y reconocidos estudiosos sobre los wixaritari, hombres y mujeres, quienes han trabajado profunda y comprometidamente con este pueblo originario. Personalmente, el libro de Zingg me resultó especialmente valioso, porque al leerlo iba identificando en sus comentarios personales muchas de las sensaciones y la admiración por esta etnia que tantas personas hemos experimentado a lo largo del tiempo, además de disfrutar sus elaboradas y detalladas descripciones sobre las costumbres, los mitos, el arte y la vida de estos pueblos.

Me he interesado en brindar pequeñas reflexiones comparativas entre la obra de Zingg y la sociedad moderna en la que habito, pensando en que él, desde su contexto, en 1934, como buen hombre, estadounidense y científico, se preocupaba por llevar a cabo un estudio antropológico que fuera lo más descriptivo, fidedigno y objetivo posible sobre esta comunidad y sus costumbres, mientras yo me ubico, en un contexto de ser mujer, en 2021, en plena pandemia del covid-19 y en una posición de ir construyendo saberes desde un lugar que es situado en un determinado momento histórico y en un contexto específico.

Esta narrativa parte pues de mi experiencia personal, de mi bagaje académico en tanto psicóloga social y comunitaria y la comparto con el franco interés de contribuir a la comprensión y difusión de los wixaritári. En mi caso, particularmente interesada en su estructura familiar y en el papel que desempeñan hombres y mujeres en su sociedad.

Zingg tituló su obra como: *Los Huicholes. Una tribu de artistas*, y, por lo menos, desde el punto de vista de los habitantes de San Sebastián Teponahuaxtlán —quienes nos acogieron—, ellos ni son huicholes ni son tribu, con lo cual un título así, aceptable en 1934 y hasta en 1982 (cuando el libro fue traducido y editado por el Instituto Nacional Indigenista con Juan Rulfo como jefe de Departamento de Difusión y Comunicaciones), hoy en día resulta, por lo menos para nuestros informantes, controversial.

Los gobernadores de San Sebastián Teponahuaxtlán nos dijeron que cualquier cosa que deseáramos transmitir sobre ellos habría de comenzar enfatizando en que el término huichol es ofensivo para su etnia, puesto que proviene de la palabra huitlacoche que significa negro, cuando ellos en realidad son wixárika, que significa Pueblo Grande, y su gente son wixaritári. Esta letra “x”, que en otras lenguas tiene un sonido suave, en este caso enfatiza la segunda “r”, porque, en su decir, ellos son Grandes.

Sin embargo, la antropóloga Marina Anguiano (2018), con más de 40 años de trabajo sobre este grupo, afirma que esta aseveración es inexacta y que no tiene certeza histórica. Huitlacoche (escuitlacoche) no tiene relación con huichol, que es un término en español cuyo origen proviene de una corrupción lingüística a raíz de la conquista y es relativo a un término similar como guisol, güisol, vitzurita, el cual derivó en huichol. La autora, sin embargo, corrobora que ellos mismos, en su propia lengua, se autodenominan wixárika en singular y wixaritári en plural, lo que significa “pueblo de sabios, curanderos, médicos”.

Sobre esta controversia, en una conversación reciente con otra especialista en la temática, Ingrid Arriaga, quien cuenta con diversos textos sobre los wixaritári tales como “Arte y procesos creativos en la circulación de la espiritualidad wixárika” (2018), considera que, en efecto, si bien es inexacta la aseveración de que el término huichol proviene de huitlacoche, no deja de ser interesante saber que los propios wixaritári sigan buscando nuevos significados, significados inmediatos, analógicos a la mirada externa sobre su propia etnia.

Por otra parte, sobra decir que, si bien Zingg diferenciaba a los indios pueblo de las tribus en tanto unos viven de manera gregaria y los otros viven de manera dispersa y por esta razón consideraba a los wixaritári (al igual que a los rarámuri) como tribus, este hecho hoy en día no es relevante para considerar a estos grupos como lo que son: una civilización cuyo arte forma parte de una cosmogonía excepcional y cuyas tradiciones se basan en saberes ancestrales, “antiguos”, en el sentido en el que también nos lo explicaron sus gobernantes, quienes usan este último término porque alude a que su pueblo se originó desde tiempos muy antiguos, inmemoriales, hace miles de años y, en su decir, ni siquiera ellos saben desde hace cuánto tiempo habitan estas tierras sagradas.

Durante mi estancia en tierra wixárika pude constatar que las tradiciones de esta cultura permanecen prácticamente intactas, tal y como las describiera Zingg, aun en estos tiempos de pandemia si bien allí, hasta ahora, la pandemia no ha llegado. En la actualidad, los wixaritári mantienen una relación mucho más cercana y cotidiana con el mundo exterior, incluso se les puede ver con celulares, con televisores y computadoras, puesto que sus comunidades cuentan ahora con luz y con mejores vías de acceso. Aun así, siguen sin tener ningún problema en convivir con otras culturas manteniendo a rajatabla la propia.

El saber desde la experiencia: “Es algo así...”

El trayecto de Guadalajara a la sierra Wixárika, en este caso a San Sebastián Tepohnuaxtlán, es largo, aunque es frecuentemente recorrido por las y los integrantes de esta etnia. Guadalajara y Tepic son las ciudades a las que acuden con cierta regularidad para la venta de sus artesanías, para trabajar, acudir al médico o llevar a cabo alguna otra diligencia.

Nuestra guía y anfitriona vive en Guadalajara desde hace 16 años y es apoyada por la psicóloga y activista Patricia Ríos Duggan, quien desde hace más de tres décadas auspicia un centro de apoyo para personas wixaritári junto con grupos altruistas y organizaciones civiles tapatías. En ese albergue pueden pernoctar, comer y descansar durante su estancia en la ciudad.

Los autobuses que llevan a la sierra pasan por diferentes localidades y hay que transbordar de uno a otro en lugares como Trinidad García de la Cadena, Jalisco, y en Tlaltenango, Zacatecas, hasta llegar a Bolaños, pueblo minero donde inicia un camino de terracería que cruza las montañas hasta llegar a San Sebastián. Regularmente el trayecto dura 12 horas y las personas suelen salir muy temprano para finalizarlo concluyendo con una caminata que les conduce hasta sus pequeñas rancherías.

En nuestro caso, hicimos el recorrido en una camioneta particular, acompañadas y guiadas por nuestra informante, Rosa, y su pequeña hija, quienes, como todos los wixaritári, se identifican con dos nombres: uno en su lengua originaria y otro en español. En su lengua, nuestra pequeña acompañante de cuatro años se llama Umuari, que quiere decir *única*, y su mamá se llama Uaxima, que quiere decir *maíz cuando ya está crecido*.

Al inicio del viaje, la mamá hablaba poco y quien concentraba nuestra atención era la pequeña Lucecita con sus cantos y sus juegos. Nunca lloró ni preguntó ¿cuándo llegamos? como suelen hacerlo los pequeños en este tipo de viajes. Mientras tanto, nosotras disfrutamos la belleza de los paisajes, desde las plantaciones del agave, en Tequila, hasta los campos de cultivo de Tlaltenango, donde se cosecha, entre otros, la calabacita, el rabanito y el cilantro. De hecho, Rosa pasó de los 12 a los 16 años trabajando en estos cultivos junto con su hermana y su familia. El trabajo del campo, comenta, es duro y mal pagado, pero es una de las pocas alternativas de trabajo remunerado que tienen los pueblos wixaritári, tanto hombres como mujeres.

San Miguel de Bolaños es el último punto mestizo antes de llegar a tierra sagrada wixárika. Ahí hay una enorme efigie de venado decorado a la usanza indígena, que nos recuerda su condición de Dios principal para este grupo. Y justo en el momento en que subíamos la montaña para adentrarnos en su tierra sagrada, Rosa comenzó su tarea de comunicarnos su cosmogonía y costumbres. Nos explicó que su pueblo tiene cinco dioses: el ojo de dios (Tzilkuri), el venado azul (Maxa), el abuelo fuego (Tatewari), el peyote (Híkuri) y el maíz ('Iku). Sin embargo, nos explicó que ella no podía hablarnos de los dioses porque no había experimentado el trayecto sagrado de los peyoteros a Wirikuta, en Real del Catorce, y sólo quienes habían experimentado el contacto directo con ellos podrían hablar a ese respecto. Ella nos dijo que así como a las personas no les gusta que otros hablen de ellas, de su historia, de sus costumbres, a los dioses tampoco les gusta que hablen de ellos otras personas que no los han conocido. Por esta razón, cada vez que nos explicaba algo de su cultura, complementaba con esta frase: “es algo así”.

Gracias a que Rosa pidió permiso a sus dioses para adentrarnos en su tierra sagrada contamos con su protección a lo largo del trayecto, especialmente durante 5 horas en la terracería, ya cerca del atardecer, donde no nos topamos con ningún otro vehículo o persona transitando por esta vía. Mientras repetíamos una y otra vez: ¡Estamos en medio de la nada! Ella nos escuchaba pacientemente. Nuestra “nada” en realidad es su “todo”, y sí, ciertamente nos alejábamos de nuestro “todo” para entrar en el suyo, pero aun sin la apertura suficiente para adentrarnos en esta experiencia, abrazarla y luego poder decir “algo así” sobre la misma porque, en efecto, las experiencias hay que vivirlas en carne propia.

Estar en medio de la nada es algo así como vivir una experiencia radicalmente diferente a nuestro mundo conocido: no hay ruido, no hay personas, no hay tiendas, no hay congregaciones. En cambio, hay una naturaleza esplendorosa, animales silvestres y un pueblo único que se anuncia al borde del camino con un letrero que dice: “Bienvenidos a la Sierra de la Región Wixárika: área de alto valor para la conservación biológica y cultural”.

Al llegar a su comunidad, Calabacías, el lugar que nos acogió y donde vive su familia, Rosa comentaría a sus parientes nuestras reacciones y miedos durante el camino y todos se rieron abiertamente, y con justa razón, de nosotras. Incluso, porque al llegar encontramos un temible alacrán güero en la puerta de nuestra habitación. Ella, muy tranquilamente nos mostró que no iba a picarnos: puso su mano cerca de él, le habló en su lengua y cuando constató que el animal no se movió para atacarla, entonces tomó una pequeña vara y lo alejó. De todos modos, Roxana pensaba que los alacranes siempre vienen en pareja así que, a pesar de la enseñanza, buscó en vano al compañero del alacrán durante el resto de la noche.

Lo cierto es que nadie nos asaltó, ningún alacrán nos picó, no nos enfermamos y, por el contrario, una vez despejados nuestros miedos, pudimos al fin experimentar lo que se siente cuando se llega a una tierra sagrada donde el día dura muchas horas, durante las cuales suceden historias inigualables, “algo así” como mágicas, úni-

cas en la vida, y cuando, de noche, se pueden tocar las estrellas con las manos y reconocer la inmensidad de nuestro cosmos, la diversidad de nuestra especie y la bendición de venerar a nuestra naturaleza que, en efecto, se compone de muchos dioses que nos protegen.

“Tú eres mi kurika”: La familia wixárika

Nada más llegar, niños pequeños van saliendo de todas partes para conocer a las visitantes. Así, desde el momento que llegamos hasta nuestra partida, siempre estuvimos rodeadas de estos pequeños dispuestos a jugar, a comer, a escuchar y sobre todo a seguir todos nuestros movimientos con gran curiosidad.

Así como lo describió Zingg, los niños parecen un poco “malcriados” porque en realidad crecen en absoluta libertad. Desde que nacen hasta que cumplen 4 o 5 años son cuidados por la comunidad en su conjunto. Sus padres, hermanos y hermanas se ocupan de ellos sin privarlos prácticamente de nada. Y es que estos pequeños son muy apreciados por sus familias, así que se dedican a jugar y a correr de un lado al otro persiguiendo animales, en sus bicis o con algún otro juguete, razón por la que no resulta raro verlos cubiertos de polvo de la cabeza a los pies.

Al llegar, Lucecita fue la primera en bajarse de la camioneta para salir corriendo a jugar con sus primos. Revoloteando a nuestro alrededor, en un momento cualquiera se acercó a mí y me dijo: “Tú eres mi kurika”. Pregunté qué quería decir “kurika” y me contestaron que quiere decir “hermana”. Así, de esta forma tan natural y espontánea ella me había convertido en parte de la familia.

La calidez con que fuimos recibidos provenía no sólo de los pequeños sino también de los adultos. En primer lugar nos recibió el cuñado de Rosa, con su esposa y sus hijos. No sólo dispusieron para nosotros de su mejor cuarto, recién construido, sino que estuvieron en todo momento pendientes de lo que necesitáramos. Al despedirnos, de la misma manera en que Lucecita me llamó hermana, él se despidió de nosotras con lágrimas en los ojos diciendo “Nunca las voy a olvidar”.

La fuerza de la estructura familiar en las comunidades tradicionales y particularmente entre los wixaritári es Grande como su etnia y, junto con la religión, es el soporte sobre el cual se estructura este grupo social. Los niños son considerados una bendición y por eso se les malcria de pequeños: no se les enseña “formalmente” nada, no se les pone “límites”, simplemente se les deja hacer lo que deseen y no están vetados de ninguna actividad que realicen los adultos, ni de participar en ningún acontecimiento familiar y social. Por el contrario, se les permite que observen todo a su alrededor y que se dediquen a jugar desde que amanece hasta que se duermen.

¿Cómo se transmiten entonces los conocimientos y tradiciones de los wixaritári a las nuevas generaciones? Pues justamente así: observando, compartiendo y participando de la convivencia cotidiana a fin de que miren y aprendan de sus mayores. Por esta razón, particularmente en los ritos y ceremonias religiosas, les incitan a estar presentes para que a fuerza de la repetición aprendan sus tradiciones, de

tal suerte que en la vida adulta conocen de memoria cada uno de los elementos que la componen.

Conforme crecen, las cosas cambian y se pueden establecer diferencias entre las tareas y las formas de socialización para hombres y mujeres. Chuy, su cuñado, tiene 4 hijos: Liz, de 15 años; Omar, de 13; una pequeña de 2 y un bebé varón de 4 meses. Como lo he comentado, todos cuidan indistintamente de los pequeños y en este caso era frecuente ver a Omar cargando al nuevo bebé, muy feliz de que hubiera en la familia otro varón como él, mientras que su pequeña hermana lloraba amargamente de que ya no fuera ella a quien cargaran, así que todo el tiempo hacía enojar a su hermano para llamar la atención de sus padres, como lo hace cualquier infante desplazado por el que viene.

Omar trabaja con su papá en el campo y además asiste a la escuela, al primer año de secundaria. Esta escuela, junto con la primaria, se encuentra en su propia comunidad y opera mediante el sistema Conafe, con instructores comunitarios bilingües. En la secundaria, además de ser bilingüe, se aprende también el inglés, lo que a Omar le gusta mucho. En cambio, Liz ya no acude a la escuela y únicamente terminó la primaria. Se dedica a las labores del hogar: a tortear (hacer tortillas), acarrear agua, lavar trastes, lavar la ropa, barrer, entre muchas otras actividades de cuidados.

Como todas las mujeres del lugar, Liz también borda y hace los tradicionales collares, pulseras y anillos creados con pequeñísimas cuentas de chaquira multicolores. Es la primera en levantarse y la última en acostarse, simplemente, como el resto de las mujeres, no para.

Al igual que en muchas comunidades tradicionales, si se trata de dar estudio a los hijos el privilegiado es el hombre, mientras que se espera que las mujeres realicen las labores de cuidado. En el caso de Liz, se recarga en ella gran parte del trabajo doméstico dado que su mamá recientemente dio a luz a un nuevo hermano.

Hablando con ella, me cuenta que la llevaron a Guadalajara pero no quiso quedarse allí, prefirió regresar a su comunidad puesto que allá los hombres, al decir de Chuy, la buscaban solo para casarse con ella, y es común que los wixaritari no formen familia con mexicanos o extranjeros, únicamente con otros miembros de su comunidad.

Además de la familia de Chuy, en este espacio familiar conviven otros miembros de la familia de Rosa junto a sus respectivos hijos y sus familias. En realidad, se trata del hogar de su abuela, a quien ella considera su verdadera madre, pues fue quien la crio, con lo cual estábamos en un espacio familiar donde vivían 4 familias separadas por sus respectivos patios. Lo mismo sucede en el resto de Calabacías, siendo que al momento de unirse con su pareja, mujeres y hombres pasan a formar parte de la familia del cónyuge. En el caso de Chuy, él vive con la familia de su mujer, si bien es cierto que la suya vive enfrente, sólo a unos metros de su casa.

A la par de nosotros, otra hermana de Uaxima llegó de visita. Se trataba de su verdadera madre, quien vive ahora con otra pareja en la comunidad de San Miguel. Ellos llegaron a pie y a lomo de burro luego de 3 días de andar por la sierra. Venían con dos

hijos: Regina, de 14 años, y su hermano de 12. Comentaban que a los wixaritari les gusta transportarse caminando puesto que, en su decir, si tienen pies ¿para qué querían usar otro medio? El viaje sagrado a Wirikuta, por ejemplo, suele durar a veces algunas semanas y muchos todavía realizan todo el trayecto, ida y vuelta, a pie.

Al igual que Liz, Regina vive con su familia y apoya en las labores del hogar. Al no ir a la escuela, es común que las chicas de esta etnia se casen muy jóvenes en matrimonios generalmente arreglados por los padres. Rosa dice que a otra de sus tías le escogieron esposo a los 12 años, edad en la que se fue a vivir a su casa. Nos cuenta que el matrimonio no se consumó sino hasta que ella tuvo 18 años y mientras tanto la cuidaron en casa del varón como si fuese otra hija más. Una vez que se unieron formalmente han durado muchos años juntos, tienen dos hijos y Rosa dice que son muy felices. Por el contrario, su hermana (la mujer que se encuentra de visita y quien es en realidad su madre), nos contó que muy joven se quedó viuda con dos pequeños y que tuvo que dejarlos porque no tenían para comer y justifica su ausencia diciendo que siempre les envió dinero, pero que no supo que el recurso nunca les llegaba.

Las mujeres wixaritari

Resulta difícil acercarse a las mujeres wixaritari. En su libro, Zingg dice que las consideraba bonitas, amables y complacientes, pero que poco pudo hablar con ellas porque por pudor y temor casi no se le acercaban. Ciertamente, las mujeres difícilmente salen de sus casas y cuando lo hacen es para llevar a cabo acciones muy puntuales. Aunque amables, son muy tímidas y reservadas.

Nosotras tuvimos la oportunidad de reunirnos con un grupo de alrededor de 15 mujeres, todas ellas de Calabacías; ellas se acercaron a recoger los víveres que les habíamos traído a través de la organización Por Nuestros Guardianes. Estuvieron poco tiempo y todas venían acompañadas de sus hijos, incluso alguna de ellas de su esposo. Intentamos entablar una charla con ellas, lograr que permanecieran con nosotras para conversar sobre temas de su interés, pero no lo conseguimos. Rosa incluso les dijo que yo era “doctora” y que podían hablar conmigo de sus problemas familiares, de los conflictos con sus esposos o de lo que ellas quisieran con confianza, que yo estaba ahí para escucharlas y apoyarlas.

Ninguna quiso acercarse, temerosas y silenciosas prefirieron tomar los víveres, agradecernos amablemente por el apoyo y regresar a sus casas y a sus labores. Aun así, Rosa nos dijo que existían muchos conflictos entre las parejas en la comunidad por infidelidades y maltratos, pero que ellas parecían aún no estar preparadas para hablar sobre ello.

Zingg refiere en su libro estas situaciones conflictivas siempre recalcando el carácter complaciente de las mujeres. Sin embargo, relata que una de ellas se atrevió a decirle que la religión era una pesada carga para las mujeres de su comunidad. Hoy en día, podemos afirmar que ciertamente las mujeres viven estas situaciones como un pesado destino imposible de transformar, dado que la violencia se naturaliza. El silencio y conformidad de algunas mujeres wixaritari frente a las normas tradiciona-

les forma parte de un fenómeno recurrente en la gran mayoría de nuestras sociedades, sean tradicionales o modernas.

Recuperar la voz de las mujeres que aún no tienen voz es una tarea pendiente. Rosa piensa que esto tiene que cambiar y que tienen que aprender a hablar sobre lo que les sucede porque es la única manera de salir adelante, tal y como ella ha aprendido a hacerlo ante una experiencia propia de violencia doméstica.

Y no sólo lo denunció ante las autoridades civiles, sino también ante los gobernadores tradicionales de su comunidad, de tal suerte que ese hombre, con el cual ya no tiene ningún contacto y que al final quedó libre luego de un par de años, tiene prohibido de por vida pisar tierra wixárika.

A su vez, destaca la admiración y el cariño que siente por su cuñado Chuy, un buen padre, buen hombre y buen amigo, como nosotras también lo pudimos constatar. Como muchas otras mujeres, Rosa considera que tener un buen marido es cuestión de suerte pero, a la vez, se cuestiona qué tendríamos que hacer las mujeres para no sufrir situaciones de violencia, y se pregunta si en el futuro ella podrá ser una guía para las mujeres de su comunidad, a fin de transformar estas situaciones sin con ello sentir comprometida su lealtad y pertenencia a su comunidad.

Este camino ya lo han transitado muchas mujeres indígenas, quienes organizadas colectivamente hoy en día afirman que las tradiciones no justifican los actos de violencia contra ellas y que es necesario transformar cualquier práctica social que genere desigualdad y sufrimiento para las mujeres. Sobra decir que Roxana y yo la animamos reiteradamente a emprender esta importante labor.

Hombres fuego, Mujeres lluvia

Los dioses del sol y el fuego son los dioses masculinos, los de la lluvia son los femeninos. Juntos, crean la vida y fecundan la tierra. Estamos en tiempos de seca y cerca del fin del ciclo religioso de la primera parte del año, que comienza en enero y culmina con la Semana Santa. El fuego ha estado presente en todo nuestro recorrido, particularmente cuando las temperaturas descienden abruptamente: en las pequeñas fogatas que se encienden en las casas al amanecer para tomar café con pan o galletas, hasta las del anochecer, que alumbran y dan calor en el momento en que las familias se reúnen al concluir el día. Incluso, en algunos casos, es común que se queden todos dormidos alrededor del fuego.

Los hombres, fuertes, potentes y dotados del poder de la luz, ostentan los puestos de poder tanto civiles como tradicionales en la comunidad wixárika. No es raro entonces que esas funciones las realicen siempre cerca de enormes fogatas, que forman parte de los rituales tradicionales. Zingg pensaba que, aunado al carácter amable y dócil de las mujeres, la diferencia de su fuerza con la masculina es lo que las colocaba en posición de debilidad frente a ellos.

El agua, fecunda para la vida como las mujeres, abunda en la sierra proveniente de las montañas y hace de las tierras campos fértiles para el cultivo del maíz, que en sus diferentes variantes tiene una calidad inigualable.

Los wixaritari también tienen ganado y en época de lluvias se dispersan aún más en sus ranchos para pastarlos. Sin embargo, en los últimos años las tierras se han ido secando y concretamente, en 2021, la sequía ha sido un fenómeno muy preocupante que ha afectado a gran parte del territorio nacional. Las mujeres, a pesar de ser consideradas un sexo débil, son quienes acarrear el agua en esta comunidad y en tantas otras en los lugares donde no existen sistemas de distribución de agua potable.

Con el agua sagrada, traída de sus peregrinajes desde las cuevas y pozos de Wirikuta, llevan a cabo sus ceremonias tradicionales, pero en el día a día las mujeres la extraen de los ríos y los pozos aledaños a sus comunidades. La acarrear con tambos y carretillas.

Llegando a Calabacías pudimos vislumbrar una gran presa llena de agua estancada. Rosa nos dijo que era una obra inconclusa del gobierno y que está en desuso. Lo mismo sucedió cuando vimos un contenedor de cemento construido para generar electricidad y distribuir el agua potable. Tampoco sirve. En realidad, la única ayuda gubernamental visible durante nuestra estancia fueron las buenas condiciones en que se encuentra el camino de terracería que conduce de Bolaños a San Sebastián, debido a la reciente visita del presidente en turno, Andrés Manuel López Obrador. De igual manera, a la entrada de San Sebastián hay un par de kilómetros de camino empedrado con cantera rosa, rasgo característico de la actual administración.

El comisario ejidal nos dijo que el gobierno quería pavimentar todo el pueblo, pero que ellos se rehusaron porque, ¿cómo es que iban a pavimentar la tierra sagrada que habían pisado sus ancestros borrando con ello sus huellas? Así que el nuevo diseño de pavimento empedrado a la usanza de Morena quedó tan inconcluso como las obras pluviales.

Shamanes y parteras

Si bien en la mitología wixaritari abundan los dioses y las diosas, la única autoridad femenina que pudimos identificar durante nuestra visita fue a la madre-abuela de Rosa. Una mujer ya entrada en años y prácticamente la única persona que en estos tiempos de pandemia usaba cubrebocas debido su avanzada edad y a la tos crónica que la aqueja. Ella es viuda y en la actualidad la familia de Rosa gira en torno a ella. Además, es la partera del lugar, la cuidadora de los templos y la encargada de las vasijas votivas.

Con la gentileza y buena disposición que les caracteriza, accedió a abrirnos los santuarios sagrados que en ese momento permanecían cerrados. Estos santuarios en realidad forman parte de una unidad familiar (ampliamente descrita por Zingg), que consta de un conjunto de cuartos y pequeños templos para los dioses, alrededor de un patio circular con una enorme fogata al medio. Es en esos patios, junto al fuego, donde se llevan a cabo los rituales tradicionales.

Impresionaba encontrar este lugar ahora abandonado luego de que su dueño, hermano de la abuela de Rosa, lo hubiera dejado. Y es que los wixaritari no acostumbra a vivir sin una mujer así que su tío, al morir su esposa, se fue a otra comu-

nidad donde volvió a casarse y ya no quiso volver a Calabacías, dejando a cargo de la abuela todo el conjunto.

Esta misma disposición compuesta por un conjunto de casas para personas y pequeños templos para los dioses, que conviven juntos durante los días y sus respectivas noches, la encontramos en la casa del shamán curandero, el maracame. El tío de Rosa y el maracame son las personas con más jerarquía en la localidad, y por ello el conjunto de casas de su abuela y de su respectiva familia no cuenta con estos templos para los dioses ni tampoco con un patio circular tan grande con su enorme fogata rodeada de graneros, lo que denota una posición inferior en este grupo social.

Dado que la abuela-madre no hablaba español, Rosa nos tradujo todo lo que ella iba diciendo. Fue la ocasión en la que más se esmeró por explicarnos a detalle todo lo que estábamos observando. Contrastó bastante con lo que sucedió con el maracame, puesto que si bien ella estuvo un largo tiempo hablando en wixárika con él, al momento de traducirnos redujo todo el contenido a un par de frases. Así que deduzco que ella elegía lo que podía decirnos y lo que le parecía mejor y más importante transmitirnos. Ya entradas en confianza, vacilaba de ello con Rosa: ¿a poco de veras eso fue todo lo que dijo? Ella solo se reía de nuestra falta de comprensión de sus costumbres y de su lengua de la misma manera en que anteriormente lo había hecho al respecto de nuestros desproporcionados miedos y preocupaciones.

Y es que las y los wixaritari no le tienen miedo a nada, y de ahí también su carácter tranquilo y apacible. Sus dioses los protegen en la vida y en la muerte. Al nacer, son bautizados con el agua bendita de Wirikuta, y al morir les basta con que el shamán los encamine al encuentro de sus ancestros y con que los guardianes de las vasijas sagradas cuiden de su alma. Problemas actuales como la pandemia (que, como lo he expresado, aquí hasta ahora no ha llegado) y la inseguridad por el narcotráfico, no es cosa de ellos, conviven con estos acontecimientos como lo han hecho con muchos otros desastres que han vivido los mexicanos durante la Revolución, las guerras, los cambios en el gobierno, etcétera.

Hoy en día, si bien es sabido que algunos trabajan en cultivos de amapola y marihuana, pertenecientes al narco, no conocen a los capos y trabajan con intermediarios de menor rango. Así, durante el camino de regreso, mientras nosotros seguíamos con el alma en vilo por sabernos en tierras distantes poco habitadas, Rosa disfrutaba de los narcocorridos que en su lengua natal tenía grabados en su celular.

Una vez dentro del pequeño santuario, Rosa y la abuela-madre nos explicaron el contenido de las ofrendas del altar, consistente en ornamentos que son bastante sencillos pero profundamente significativos. Se basan en imágenes muy borradas por el tiempo de santos y dioses, flechas y decoraciones, velas para la ofrenda y el cofre con las vasijas votivas que tienen a su resguardo.

Rosa desarrolló las antiguas vasijas guardadas en un paño dentro del cofre, nos mostró sus decoraciones de chaquira con venados y diversos motivos sagrados y nos explicó que esas almas estaban allí contenidas aun cuando sus cuerpos hubieran ya

desaparecido. Se trataba de sus ancestros ya difuntos que permanecen con ellos aún luego de su muerte.

Así como el cuidado del alma de los muertos, el cuidado de los recién nacidos también está a cargo de la abuela-madre. La abuela ha asistido a numerosos partos en la comunidad y Rosa también ha colaborado en alguno de ellos. Ambas conversaron sobre esto y sobre el cuidado que hay que tener con las ofrendas, porque las velas encendidas pueden generar mucho humo y en ocasiones han provocado incendios.

Por su parte, una tarde visitamos al maracame de Calabacías para solicitarle un trabajo de sanación. Durante el día había salido a cazar venado junto con el esposo de la hermana-mamá de Rosa, quien goza de fama de ser buen cazador, aprovechando su visita desde la comunidad aledaña de San Miguel. Así que lo encontramos, ya entrada la tarde, sentado en su silla especial reservada para las autoridades wixaritári, junto a la enorme fogata encendida del dios abuelo fuego.

Se encontraba rodeado de los parientes de Rosa provenientes de San Miguel. Esperamos un largo rato mientras ellos conversaban y eran atendidos por el maracame, quien como buen curandero del alma les brindaba consejos para aliviar sus preocupaciones, penurias y problemas. Finalmente Rosa, con enorme respeto, se acercó a él para preguntarle si podría atendernos, a lo que respondió afirmativamente.

En este escenario de veneración y sanación, guardamos absoluto silencio y discreción mientras el shamán curandero escuchaba atentamente a Rosa y posteriormente atendía a la persona que buscaba ser curada. Actuó con su característica pequeña vara de madera y plumas, exactamente de la misma manera que lo describe Zingg en su multicitado libro: mediante fricciones, escupidas, gestos y succión, a fin de sacar los malos espíritus que iba encontrando en forma de gusanos.

Dado que 5 es el número místico wixárika, los maracames tienen que ver a la persona enferma cinco veces, durante las cuales, en sus respectivas noches, sueñan con el caso para hablar con sus dioses y así deciden cuál es el procedimiento a seguir para la sanación, lo que generalmente consiste en entregar alguna ofrenda a sus dioses en alguno de sus templos a fin de obtener su ayuda y protección.

Mientras el maracame actuaba, comenzó a oscurecer y el cielo se empezó a cubrir de estrellas. La escena quedó grabada en mi memoria: el shamán curandero, los pequeños santuarios, la gente alrededor del fuego, el cielo estrellado. Era magia pura, una sensación de ser una con el cosmos, experiencia que creo sólo acontece en estas tierras donde todo es sagrado y, por ende, nosotros también devenimos seres sagrados. A partir de ese mágico momento, los wixaritári dejaron de ser para mí “algo así” y se convirtieron en pueblo de Grandes, y comprendí porqué su nombre se escribe con una x que no es suave sino una doble r que acentúa su grandeza.

Los gobernantes de San Sebastián Teponahuaxtlán

Al resto de autoridades, así como a la comunidad más amplia de wixaritári, los encontramos en la cabecera municipal: San Sebastián Teponahuaxtlán, que está a algunos kilómetros de Calabacías. Allí nos esperaba nuestra otra guía, Rosalba y su

familia. Como bien nos lo advirtieron, dado que eran los últimos días de celebración, en el pueblo prácticamente todos estaban borrachos, si bien allí tampoco se registraban rastros de la pandemia.

La borrachera también es parte importante de la cultura wixárika. Se trata de un estado sagrado mediante el cual se manifiesta el desahogo y la algarabía. Primero beben tejuino (maíz fermentado) y luego cerveza, y son sobre todo los hombres quienes beben hasta caer tirados en el piso.

Durante nuestro encuentro pudimos constatar que Rosalba, quien estaba bastante sobria en medio de tanta gente embriagada, ha logrado ser una joven mujer independiente. Es *youtuber* y constantemente sube a los cerros para buscar señal de internet y colgar *selfies* en la red. Además, administra una pequeña tienda de abarrotes en el centro de San Sebastián. Es también buena amiga de Roxana, por lo que, al igual que en Calabacías, fuimos recibidas con enormes muestras de afecto, lo que nos valió ser distinguidas con una bienvenida formal de los gobernantes del lugar. También nos permitieron entrar a la iglesia, eso sí, advirtiéndonos que no podríamos tomar fotos ni videos de lo que viéramos, por lo que habríamos de guardar esta experiencia en nuestro corazón.

La Iglesia cristiana en honor de San Sebastián data de 1814. Cuenta con un gran patio donde hay una cruz de madera muy sencilla. Para entrar a la iglesia hay que rodear esta cruz por detrás de la misma forma que en todos los espacios sagrados: hay que rodearles para cruzarlos, nunca se entra de frente y siempre se camina mirando a los altares y a las autoridades.

Nos recibió el encargado del templo, un hombre joven que también se encontraba en estado de ebriedad. Justo al momento en que pensábamos entrar, llegó un grupo de peyoteros que recién regresaban del viaje sagrado de Wirikuta. Eran alrededor de 20 hombres con algunos niños, todos ataviados con el traje y sombrero típico. A estos hombres se les considera intocables puesto que han estado en contacto con el dios Híkuri.

Todos ellos estuvieron en la iglesia un rato haciendo bulla, tronando cuetes y rezando para llevarse envuelta una de las imágenes sagradas que toman prestadas para las celebraciones en sus rancherías. La belleza de sus trajes contrastaba con el estado de purificación en el que se encontraban, por lo que uno no podía hacer nada más que observar, prestar silencio a su paso y, en efecto, guardar estas imágenes en el corazón.

Al salir los peyoteros, el cuidador del templo nos acercó al altar, nos explicó el significado de sus imágenes, donde nuevamente destacamos su sencillez, puesto que su verdadero valor se encuentra en su antigüedad, particularmente en cuadro de la virgen de Guadalupe y un san Sebastián de bulto. Para nuestra protección, nos ofreció algunas de las flores de maíz que cuelgan de estos cuadros e imágenes y luego nos condujo frente a los gobernadores.

Una vez que los gobernadores se instalaron en sus lugares asignados: el gobernador tradicional y el juez en su banca y el comisario ejidal en su silla (del mismo tipo que la del shamán curandero), los topiles (policías) nos flanquearon y nos condujeron

a nuestro lugar de pie frente a las autoridades. La ceremonia comenzó con el comisario ejidal dándonos la bienvenida y explicándonos algunos aspectos importantes relacionados con su pueblo, cómo debíamos nombrarlos, como ya lo he narrado, y el hecho de que estuviésemos frente al ancestral palo de la justicia y la cruz del centro ceremonial, describiéndonos detalladamente los rituales y juicios tradicionales que se celebran en ese triángulo sagrado que ahora teníamos el privilegio de pisar.

Se quejó de la Comisión de Derechos Humanos, que en estos tiempos ya no les deja hacer justicia por su cuenta del modo ancestral, mostrándonos también los cepos que son las cárceles que utilizan para los condenados, quienes en ocasiones también recibían algunos azotes con correas. Ahora, al no poder hacer justicia según sus usos y costumbres, los habitantes no cumplen con sus deberes y, entre otras cosas, se quejaba el funcionario, se meten al narcotráfico sin que ellos puedan detenerlos.

Al final de su discurso, el comisario ejidal, quien es una autoridad civil, invitó al gobernador tradicional a brindarnos unas palabras. Cuando comenzaba a hacerlo, los borrachos empezaron a hacer escándalo y no le permitieron hablar, lo cual le enojó bastante e hizo que finalizara abruptamente. Varios lugareños fueron llevados como costales a las afueras del centro ceremonial, mientras otros se quejaban amargamente del desaire que el pueblo había hecho a su gobernador.

En todo caso, la ceremonia terminó cuando nos ofrecieron sendos vasos de tejuino, recalcando que este sí era el verdadero tejuino y no el que ofrecían los mexicanos en las ciudades. La bebida es bastante amarga y como nosotras no pudimos terminarla, Rosa tuvo que hacerlo para evitar un nuevo desaire a las autoridades, con lo cual regresó a Calabacías con un fuerte dolor de cabeza y advirtiéndonos que no dijésemos nada a la abuela-madre porque se enojaría mucho si se enterara de que ella había bebido tanto tejuino.

El arte wixárika

Así como prácticamente todos los rarámuri son corredores, los wixaritári son artistas. Pareciera que luego de tantos siglos, estas habilidades las tienen incorporadas en su genética. En sus tierras, cada casa cuenta con un pequeño taller artesanal que consta de una mesa, hilos, agujas, chaquiras y otros materiales, y por las tardes es común ver a las mujeres bordando su ropa, sus tradicionales morrales, o creando aretes, pulseras, collares de chaquira. Las obras más grandes las realizan hombres y mujeres por encargo y las comercializan a través de vendedores que van a ofrecerlas a las ciudades y a los lugares turísticos.

La venta de su arte complementa su economía, pero este año, debido a la pandemia, no han podido venderlas. Por eso y por la sequía, la comida escasea y básicamente se sostienen del maíz cosechado el año anterior. Es por estas razones que se creó el grupo de apoyo “Por Nuestros Guardianes”.

Los grandes artistas que intervienen piezas de animales, instrumentos musicales y prácticamente cualquier objeto con chaquira, o bien los cuadros realizados con estambre que ilustran su cosmogonía, son piezas de arte muy apreciadas que se en-

cuentran en comercios especializados en las ciudades y centros turísticos. Se ofrecen a precios sumamente elevados y generalmente son adquiridos por extranjeros más que por mexicanos. Muestra de ello son las piezas emblemáticas que se encuentran en museos nacionales y extranjeros, como la que está en una de las entradas del Museo de Louvre en París, por mencionar sólo algunas.

Existen múltiples libros y catálogos de arte que exhiben la belleza y complejidad del arte wixárika, entre los que destaco: *Grandes maestros del arte wixárika*, acervo de Juan Negrín (2019) o la colección de objetos musicales que tiene la Fundación Hermes Música, A. C. (2017) mismos que se presentan en giras por numerosos museos y espacios de arte de todo el mundo.

Al no ser tampoco una especialista en estos temas, lo que puedo decir es que me impresionó la destreza y cuidado que implica elaborar estas piezas y esto puedo ejemplificarlo con una anécdota sobre Rosa que nos hizo reír mucho durante todo el trayecto de regreso a Guadalajara. Y es que Lucecita no volvió con nosotros porque se quedó al cuidado de su hermana y de su familia por unos meses así que, ya de salida, con la premura de irnos para que la pequeña no se entristeciera demasiado por su partida, Rosa olvidó desayunar el huevo de gallina que le habían dado, así que sin darse cuenta lo echó en su morral. El huevo llegó intacto a Guadalajara luego de muchas horas de trajín en la carretera durante las cuales lo trajo encima en el morral sin siquiera percatarse de ello. Pienso que a mí no me hubiese durado mucho y sin duda hubiera terminado estrellado dentro de mi bolsa. No así en su morral.

Finalmente, puedo decir que encontré en esta tierra sagrada todo lo que venía a buscar, particularmente, una renovada esperanza en la especie humana en estos tiempos difíciles de pandemia. Creo que en verdad nuestro futuro como especie está en voltear la mirada a estos pueblos ancestrales y sabios que han sorteado sabiamente tantos acontecimientos, incluso considerados globales como lo es la pandemia de covid-19 y concluyo este escrito con las mismas palabras de Zingg (1934): “Si se me hubiese brindado la oportunidad de escoger, en el momento de mi nacimiento, entre la opción de ser estadounidense (en mi caso mexicana) o huichol, habría elegido esta segunda forma de vida, a pesar de que no conozco otra en la que me hubiese gustado nacer”, porque éste es un lugar donde los dioses que conforman nuestra naturaleza permanecen vivos y junto con ellos, todavía se puede encontrar entre los wixaritari: “esa bondad y serena dignidad que otorgan a la vida huichol su calidad de nobleza expresada en la existencia cotidiana y en las numerosas ceremonias de belleza extraordinaria”. (p. 51)

Bibliografía

- Anguiano, M., *Los huicholes o wixaritari: entre la tradición y la modernidad. Antología de textos 1969-2017* (México: CNDH, 2018).
- Arriaga, I. y D. Negrín, “Arte y procesos creativos en la circulación de la espiritualidad wixárika”, en *Entre trópicos. Diálogos de Estudio Nueva Era entre México*

- y Brasil*, coord. por Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol (México: CIESAS, 2018).
- Negrín, S., *Grandes maestros del arte wixárika, acervo Negrín* (Guadalajara: Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco, 2019).
- Saucedo, A. y A. G. Maldonado, *Arte wixárika. Instrumentos musicales decorados con arte huichol* (México: Fundación Hermes Música, A. C., 2017).
- Zingg, Robert, *Los huicholes, una tribu de artistas* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1934).



Relatos interespecies: coordenadas etnográficas para una aproximación al COVID-19 como actor red y al miedo como problema existencial

Interspecies narratives: ethnographic coordinates for an approach to COVID-19 as a network actor and fear as an existential problem

Yully Mallerly Rodríguez Garzón

Maestrante en Psicología Clínica y de la Salud de la UNINI, México / yullyrodriguez-garzon@gmail.com

Jorge Sánchez Maldonado

Profesor investigador Corporación Universitaria del Meta -Unimeta / jorge.sanchez@unimeta.edu.co

Fecha de recepción: 21 de octubre de 2020

Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2021

Día 22 de marzo de 2020. Apenas se empieza a escribir el presente texto a dos manos por una aplicación ofimática colaborativa que nos pone en contacto gracias a la red. Dicen que está por todas partes. En el aire, en las superficies que podemos tocar, que perdura por mucho tiempo y que sobrevive como una suerte de aerosol por horas, que en la ropa tarda más de 10 horas, que en el acero permanece hasta 48 días. Dicen, también, que aquí en nuestro país, Colombia, es el enemigo común que tenemos y que, frente a él, las tensiones políticas entre partidos y facciones de la sociedad se deberían disolver para dar un sentido de humanidad y comunión a la lucha por la vida, eso dicen.

Aquí, en lo más terrenal de nuestra existencia, en una ciudad que ha sido catalogada como la Puerta de los Llanos orientales y de la Orinoquía colombiana, el alcalde dijo que se requería un “sentido de nación para sacar al país de esta crisis”.

Las palabras del alcalde salieron por redes sociales, cuestionando la idea ya común, pero que existe como una verdad de a puño en nuestro país, de que sólo nos portamos

como nación frente a eventos deportivos como el fútbol y el ciclismo. El alcalde cuestionaba un decreto presidencial que, al parecer, dejaba sin piso las medidas que a nivel local se habían tomado en los territorios para hacer frente a las urgencias suscitadas por el COVID-19 en la ciudad en la que se había detectado el primer contagiado. Ya en la mañana, mientras escribíamos insumos para estas líneas, circulaban fotografías de taxistas de la ciudad que, a la altura de las fronteras entre Villavicencio y Bogotá, disponían sus vehículos para bloquear la entrada a foráneos.¹

Por otra parte, conversaciones con los estudiantes de derecho de mi institución me llevaban a plantearles la pregunta acerca de la obediencia; concretamente, acerca de si podíamos ejercerla aun cuando nuestra conciencia estuviera en cuestión y cuando se trata de defender la vida ante el miedo que se generaba. Varias de esas discusiones se ventilaban ya en medio de un aislamiento social que llevaba a usar las redes sociales como principal medio de comunicación con seres cercanos y no tan cercanos. Esas mismas redes sociales han sido objeto de estudio, desde hace unos años, de la antropología y otras ciencias sociales.²

Este trabajo se mueve en los intersticios disciplinares de la antropología y la psicología social. Tiene como una de sus coordenadas más visibles las redes sociales y la forma en que, a través de ellas, el COVID-19, declarado como pandemia por la Organización Mundial de la Salud (OMS), ha sido apropiada por actores sociales y gestionada en diversos niveles de interacción social y flujo de información. Ello nos lleva a estar atentos también, dentro de las posibilidades de observación de “lo social”, a una suerte de ejercicio etnográfico de ir tras las huellas del miedo y de un agente no humano reconocido mundialmente como COVID-19, que se ha inmiscuido en los asuntos más recónditos de aquello que veníamos llamando humanidad.

Desde una antropología de las emociones, se quieren describir las primeras coordenadas para comprender, en el marco de una etnografía interespecies,³ la forma en que el miedo se ha expandido y se transforma, cual actor red,⁴ en una serie de emociones que parecen habitar los distintos espacios de existencia de la vida en sociedad, que ya pareciera demandar espacios de socialidad más que físicos y más-que-humanos. De este modo, en una suerte de vaivén de relatos etnográficos, nos proponemos representar espacios de socialidad, emociones, problematizaciones y eventuales espacios de recuperación de información en caliente para, por medio de un proceso de investigación más sosegado y que disponga de más tiempo, realizar un

¹ “Taxistas bloquean entrada a pasajeros provenientes de Bogotá”, *Periódico del Meta*, Villavicencio, 19 de marzo de 2020, acceso el 8 de diciembre de 2021, <https://periodicodelmeta.com/taxistas-bloquean-entrada-a-villavicencio/>.

² M. Castells, *La era de la información. Economía sociedad y cultura* (Madrid: Alianza, 2000).

³ J. Sánchez-Maldonado, “Familias-más-que-humanas. Sobre las relaciones humanos y no-humanos y las posibilidades de una etnografía interespecies en Colombia”, *Desenvolvimiento e Meio Ambiente*, vol. 49, diciembre 2017, acceso el 8 de diciembre de 2021, doi: 10.5380/dma.v49i0.53754.

⁴ B. Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red* (Buenos Aires: Manantial, 2005).

estudio en profundidad que permita comprender las implicaciones que COVID-19 tiene en los entramados humano-naturales que constituyen las ecologías humanas.⁵

Así, el texto en sus manos –y pantallas– es una primera aproximación a unas etnografías de los entramados siconaturales que tienen lugar en nuestra existencia y que cuestionan la idea general de que estamos hablando de algo exclusivamente humano.⁶

Surge la necesidad de seguir los rastros del miedo en los entramados y redes de nuestra sociedad y vida cotidiana; ésta que hoy abarca también la virtualidad. Tomando como punto de partida el imperativo de quedarnos en nuestras casas (con los males que eso implica a nuestras subjetividades) y la facilidad que aportan hoy los medios tecnológicos y las redes sociales, se opta por realizar una etnografía que se mueve entre lo analógico y lo digital, en la que el principal objetivo sería identificar las múltiples expresiones de miedo que surgen en los individuos a partir del aislamiento y las medidas preventivas para afrontar el COVID- 19 en nuestras vidas.

El intento de *seguir el rastro del miedo y su conexión con un agente invisible como el COVID-19* en los marcos de nuestra vivencia actual nos ha hecho más sensibles a las múltiples manifestaciones de este sentimiento que varía en cada persona y que abarca temas tan básicos para la seguridad del hombre moderno como el miedo a perder los empleos, la ausencia de formas de sustento económico, al propio contagio y la afectación del cuerpo, así como a familiares pertenecientes a la población de riesgo, por mencionar aquí algunos.

Esperamos que las anotaciones y conclusiones aquí encontradas permitan entender el comportamiento de las personas en eventualidades como una pandemia y acercarnos desde la experiencia a la forma en que seres humanos y otras entidades no humanas (en este caso, el SARS-COV-2) nos relacionamos en esta compleja red de relaciones de la que todos hacemos parte, aun cuando en medio de nuestro antropocentrismo no reconocemos, como deberíamos hacerlo, el papel fundamental que especies no humanas tienen en nuestro diario vivir. En los momentos en que escribimos este artículo, COVID-19 irrumpe con tal fuerza, que de él está hablando todo el mundo sin que se sepa todo acerca de él.

Reconociendo a un actor no reconocido en la compleja red del COVID-19

Desde la perspectiva de Latour, otras especies y “objetos” hacen parte de lo social. En otras palabras, no deberíamos aproximarnos a “lo social”, sino teniendo en cuenta que lo que existe en realidad son asociaciones entre elementos heterogéneos y que, en el marco de esas articulaciones, los no humanos tienen un nivel de agencia en la vida humana.⁷ En este sentido, al rastrear el miedo podríamos mencionar que uno de los miembros de la familia, Zimba, un canino de dos años, se muestra más

⁵ Sánchez-Maldonado, “Familias-más-que-humanas...”

⁶ Latour, *Reensamblar lo social*

⁷ B. Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayos para una antropología simétrica* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

ansioso, suele montarse encima del computador o los libros para llamar nuestra atención. Zimba ha notado el cambio en los horarios de paseo y se le percibe un poco melancólico y triste.

Mientras el miedo de Zimba aumenta, el de otras especies del mundo disminuye y se permiten pasearse por calles que antes eran ruidosas y llenas de personas. Con sorpresa, habitantes del todo el mundo capturan con las cámaras de su celular pavos reales, jabalíes y cabras.⁸ Ellos están aquí o más bien allí, con ocasión del COVID-19, para decirnos que nuestra realidad moderna prepotentemente separada de aquello denominado “naturaleza”, es más compleja de lo que habíamos aceptado en nuestro afán de progreso.⁹

El COVID-19 nos ayuda a cuestionar nuestras formas de comprender la realidad. Bastaría estar despiertos, atentos a las formas en que se conecta con nuestro entorno, las cosas que nos hace hacer, pensar, temer, la forma en que nos vestimos a partir del temor a contagiarnos, etcétera. En esto se basa nuestra etnografía. En el marco de esta apuesta de investigación, COVID-19 es un actor en tanto que interactúa con cada miembro de la sociedad. Ha logrado modificar nuestras vidas, ha generado toda una serie de reestructuraciones y reacomodamientos de las relaciones sociales. COVID-19 ha activado el miedo y desconfianza a nivel geopolítico entre potencias mundiales, ha llevado a reconsiderar aquello que entendíamos por “salud”, “educación”, “aprendizaje”, “autonomía”.

Hoy somos espectadores de celebraciones de cumpleaños en todo el mundo por medio de videollamadas, hemos modificado trabajos tradicionales a una versión de teletrabajo para procurar que nuestro mundo siga avanzando, que no se detenga del todo. El virus ha logrado desubicar todo cuanto nos rodea, reconfigura toda nuestra vida, la de los niños, los abuelos y abuelas, todos. Formas de aislamiento social que antes eran “opcionales”, hoy se nos presentan como obligatorias. Un actor es actor en tanto incide en el entorno. Por eso hablamos de COVID-19, porque lo es, moviliza, paraliza, ha hecho que el mundo se mueva y se detenga de maneras diferentes, sin tener en cuenta aún en este trabajo las implicaciones economía global y los estudios profundos que se merece.

Otro ejemplo vivencial de la modificación de las formas de relacionarse y vivir de las personas se puede evidenciar en el siguiente relato:

El 28 de marzo le celebramos los cumpleaños a mi cuñada, cabe mencionar que se sentía extraña, nunca había pasado una fecha tan importante encerrada en casa, y desde hace algunos años, la celebración incluía salidas a discoteca, comidas en restaurantes y asistir a eventos sociales (diario de campo, marzo de 2020).

⁸ “Coronavirus en el mundo: ¿Por qué hay animales silvestres en las calles?”, *El Espectador*, 1 de mayo de 2020, acceso el 3 de mayo de 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=N4ovz9jmEVc/>.

⁹ Luisa Corradini, “Philippe Descola: ‘Los hombres no son los reyes de la naturaleza’”, *La Nación*, Buenos Aires 23 de agosto de 2006, acceso el 8 de diciembre de 2021, <https://www.lanacion.com.ar/cultura/philippe-descola-los-hombres-no-son-los-reyes-de-la-naturaleza-nid833801/>.

Ya en este punto podemos identificar variaciones sustanciales a la forma normativa de celebraciones, reuniones y espacios sociales que desde hace muchos años las personas comparten. Seamos o no conscientes de ello, no solemos preferir el encierro para celebrar un año más de vida, nuestra normalidad era otra. ¿Culturalmente está establecido que debemos ir de rumba cuando estamos de fiestas? COVID-19 parece haber influido en un proceso lento de transformación de nuestros espacios y dinámicas sociales.

El relato continúa:

[...] Asistieron mis hermanas mayores que ya no viven en la casa, pero viven muy cerca, la mayor a dos casas, la segunda a una cuadra. Entonces mi hermana mayor se ahogó con la saliva y empezó a toser, la hermana menor se levantó de la silla y a modo de chiste le dijo que “le daba miedo que tosiera” [...] mi hermana mayor y mi cuñada contaron anécdotas de las salidas que han hecho a comprar alimentos, “en una ocasión una señora tosió en el supermercado y la persona que se encontraba detrás se alejó tres metros” (diario de campo, 28 de marzo 2020).

Este tipo de reacciones a algo tan aparentemente inofensivo como un ataque de tos hacen parte de un conjunto de sensaciones, temores y respuestas humanas que han sido influenciados por una realidad que hoy reensambla lo social,¹⁰ de la mano del miedo al COVID-19. El miedo muta y sus expresiones pueden hacerse evidentes de formas más violentas.

El domingo 22 de marzo, último día del aislamiento preventivo que decretó el gobernador del departamento del Meta, llegó a la casa uno de nuestros familiares. Un amigo que hacía dos días había regresado de Bogotá, ciudad que, en el momento en que escribimos este artículo, se percibe como “la capital del virus”, porque allí se han dado la mayor cantidad de casos confirmados. Este hombre, apenas había detenido la moto y escuchó el grito de una mujer diciendo: “¡Se va por donde vino, que usted debe de traer el virus!”.

El señor se ofendió e hizo lo que aquella mujer le decía, en la casa quedó la sensación de que el comentario había sido cruel, pero todos los integrantes de la familia estuvieron de acuerdo con que haberlo hecho era lo mejor, alejar al amigo mientras no pasara un poco más de tiempo y se descartaran síntomas de COVID-19.

Una vez más, el miedo parece motivar la regulación de unas relaciones sociales que se mueven entre algunas expresiones de repudio/distanciamiento y respeto por la vida que se ve amenazada. Éstas son manifestaciones que, en otras condiciones, parecerían innecesarias, pero COVID-19 ha hecho que hoy se consideren razonables y justificadas, aunque no se esté muy de acuerdo con ella. Extrañamos los abrazos de los amigos.

Entre tanto, en otros espacios, un grupo de docentes de la Arquidiócesis de Granada, un municipio del departamento del Meta, recibía la orden de regresar a sus lugares

¹⁰ Latour, *Nunca fuimos modernos...*

de trabajo. Esos docentes por lo general son bien recibidos por parte de las comunidades en las que trabajan debido a que llevan la educación a territorios apartados; sin embargo, catorce de ellos fueron interceptados por la comunidad y obligados a quedarse en una casa de paso durante 14 días hasta que se confirmara que ninguno tenía síntomas de COVID-19. El miedo a un posible contagio aquí se visualiza con límites difusos hacia la violencia, pues la comunidad amenazó con linchar a aquellos que no cumplieran con los 14 días de “acuartelamiento”. Más allá de los métodos, vemos también que las formas locales y comunitarias en las que se gestiona el riesgo vinculan prácticas y enfoques que tienen que ver con maneras de ser culturalmente arraigadas y que el COVID-19 parece no ser el mismo para todos, en todos lados.

Antes de empezar el aislamiento, y por el miedo ante un posible contagio de COVID-19, en casa de uno de nosotros se usaba un filtro purificador de agua: “Mi madre vio entonces un video que decía que el agua debía ser hervida para eliminar el coronavirus del precioso líquido, y desde entonces cocina el agua todos los días para que podamos beber agua sin el virus” (diario de campo, 30 de marzo 2020).

El COVID-19 y el miedo a contagiarnos nos ha motivado además a la creación e implementación de rituales que antes sólo concebíamos en películas: lavarnos las manos cada hora, desinfectar a toda persona que llega a las casas, usar el tapabocas obligatorio en cada interacción próxima necesaria con otro individuo, son comportamientos que poco a poco se agregan a nuestro repertorio conductual.

Por otro lado, nuestras relaciones con los demás se modifican también conforme cambian los roles de autoridad y las normas a seguir. El 18 de abril, en una videollamada una de las asistentes mencionaba que en el día que tenía autorizado para salir a realizar compras de abastecimiento decidió salir, animada por ver la ciudad en este estado; manifestaba, sin embargo, que no pudo estar tranquila durante toda la salida y que constantemente se sentía perseguida por la policía. Todo esto a pesar de tener “pico y placa”¹¹ y autorización para estar fuera de su casa.

El miedo y sus diferentes expresiones conductuales en la cotidianidad

Entender el miedo como una emoción colectiva permite iniciar la descripción detallada de algunas experiencias comunes de la vivencia que genera los cambios de vida a raíz del aislamiento, para disminuir la posibilidad de contagio. Con la declaración de pandemia primero (OMS, 2020) y con el aislamiento social preventivo (Gobierno Nacional, 2020) después, empezaron a desatarse toda una serie de incertidumbres.

El anuncio presidencial terminó después de aproximadamente quince minutos, pero la perplejidad del contenido de este mensaje se extendió un par de minutos más, hasta que llegó el verdadero miedo. Esa emoción que se supone moviliza a huir, dejó inmóvil a una buena cantidad de personas en el mundo.

¹¹ “Pico y placa” responde a una medida de regulación del tránsito de vehículos para mejorar la movilidad en las ciudades. Con la pandemia del coronavirus, la medida se ha ido aplicando también a la circulación de personas, usando como referente de organización el último número de sus documentos de identidad. Se lo conoce también como “Pico y Cédula”.

La situación apremia y exige (por ahora), quedarse en casa. Principalmente el miedo obligaba a obedecer, a pesar de que la transmisión del virus requiere del contacto con otras personas, daba la sensación de que abrir la puerta y salir de casa ya nos exponía. Parecía, por los comentarios y bromas en las redes sociales, que se transmitía en el aire aquel monstruo invisible que aseguraba la muerte de quien le tocará. En este sentido, además de paredes, piel y personas, el miedo atraviesa megabytes y la red del internet le sirve como agente transportador a la emoción.

No tardaron en llenarse las redes sociales con videos, imágenes y miles de contenidos sobre el virus. Al principio con la función de informar y preparar a la población, después, generando sobreinformación y aumentando el pánico en aquellos con menos mecanismos saludables de afrontamiento: personas manifestando incapacidad para conciliar el sueño, textos desesperanzadores sobre el futuro, miles de preocupaciones cotidianas expresadas en *tweets*, estados, historias o publicaciones ¿De qué vamos a vivir? ¿Qué pasará con nuestros empleos? ¿Cómo pagaremos las deudas? ¿Cuánto tiempo durará? ¿Qué pasa si se acaban los víveres?

Esas preocupaciones dieron paso al egoísmo al parecer innato humano. La monopolización de recursos y víveres; se saturaban los mercados y las plazas; en algunos lugares del país el miedo se hizo observable en conductas de compras compulsivas. Mientras algunos tenían suficiente papel higiénico para aislamiento de un año, quienes no se habían preparado para la situación no podían adquirirlo, se había agotado en muchos supermercados, el acaparamiento llevó a que se determinara un tope máximo de dos artículos del mismo tipo por persona y, de esta manera, garantizar que otras pudieran adquirir los productos. También es importante ver cómo el consumismo se dispara o regula, ante la inseguridad, se generaron una serie de prácticas que aún no se terminan de analizar a nivel barrial.¹²

Ante la urgencia de abastecerse, algunos coparon su cupo en tarjetas de crédito, adquiriendo deudas que una vez pasada la urgencia les restarán tranquilidad y libertad financiera. Por otro lado, la religiosidad hace más evidente su relación con la sensación básica del miedo y, motivada por el temor infundido por el COVID-19, se hace patente en nuestros círculos sociales cercanos. El miedo, la mejor arma usada por la inquisición y en algunas sectas religiosas para conseguir fieles a sus dogmas, vuelve a ejercer su función. Si bien hoy la religiosidad comprende todo un universo de problemáticas para la investigación como campo de estudios, aquí lo que se quiere presentar es la forma en que se articulan ciertas prácticas y representaciones de la religiosidad con *todo esto que ha causado* COVID-19.

No se había convertido muy bien en recuerdo la noche del 20 de marzo, en que el presidente anunció los cambios y medidas adoptadas para el país, cuando profesores

¹² J. Sánchez-Maldonado y Yully Rodríguez-Garzón, “Una aproximación al COVID-19 como Actor-Red y las mutaciones del consumo”, en *Impacto del COVID-19 desde la perspectiva socioeconómica en el contexto global. Colección Unión Global*, coord. por Yamarú del Valle Chirinos Araque Dolores Guadalupe Álvarez Orozco Judeira Batista de Abreú Dorkys Coromoto Rojas Nieves (Santa Ana de Coro: Alianza de Investigadores Internacionales. Alinin SAS, 2020).

de adscripción católica y protestante empezaron a subir videos en redes sociales orando, rezando e invitando a quienes les observan a sumarse a las peticiones al Todo Poderoso. Mientras hablaban con una *performance* de llanto y dolor, se escuchaba una melodía acústica de fondo. Una vez más, la manera en que el miedo por aquello que viene, la certeza de lo que no se ve, la fe, motiva a los individuos a unirse, a hacer llamados a la solidaridad, el altruismo, la oración y a las cadenas.

Algunos dieron rienda suelta a la teoría del juicio final, autoproclamándose más preparados para la llegada de su Dios a la tierra, publicaron fragmentos del Apocalipsis que comprueban que ya estaba escrito: que “el coronavirus es el nombre que ha otorgado la ciencia a la gran venida”. Incluso, instituciones oficiales como la Policía Nacional hacen brigadas por los barrios llevando mensajes de fe y esperanza a los ciudadanos mientras hacen la invitación a orar y unirse en familia. Un presidente nos encomendó a la Virgen de Chiquinquirá, mientras tomaba medidas económicas con las que no todos estaban de acuerdo.

Sin embargo, el miedo no sólo hace emerger el lado más espiritual y bondadoso del ser humano, sino también el más violento. Mientras algunas empresas e industrias como Arroz del Llano, panaderías como la reconocida Veracruz, entre otras, hacen donaciones de mercados y comida, otros, respondiendo a la crisis del COVID-19 de una manera menos constructiva, movilizan sus formas de trabajo ilegal en la ciudad mediante un anuncio público en el que las redes sociales permitieron tomar correctivos a las autoridades.

Ladrones de sectores de la ciudad que cargan un fuerte estigma social por sus niveles de inseguridad, al mismo tiempo que invitaban a la población a cuidarse, anunciaban que no tendrían compasión para robar lo que se pudiera por la difícil condición en que se iban a encontrar.¹³ Este despliegue de altruismo y maldad parece normativo en la humanidad cuando se favorecen las condiciones de posibilidad del miedo.

Conclusiones (inacabadas)

Sin duda alguna, aunque el miedo tiene muchas expresiones conductuales, detrás de cada una de estas se esconde, en los más remotos lugares del aparato psicológico el miedo primigenio, el mayor miedo de cada hombre y mujer que habita este mundo, el miedo a la muerte.¹⁴

En el caso de la realidad que nos apremia, pensar siquiera en la muerte de los seres queridos —si se está en la adultez— y el miedo por la propia muerte, si se forma parte de aquellas clasificadas como “poblaciones de riesgo”, no es una exageración, sino una realidad diaria que se transforma en pensamientos recurrentes cada vez que se consulta la tasa de contagios y se confirma, desesperanzadoramente, que estos aumentan día a día.

¹³ James Andrés Almanza, “Capturan en Villavicencio a hombre por amenazar con hurtos y homicidios”, *RCN Radio*, 28 de marzo del 2020, acceso el 8 de diciembre de 2021 <https://www.rcnradio.com/colombia/llanos/capturan-en-villavicencio-hombre-por-amenazar-con-hurtos-y-homicidios>.

¹⁴ V. J. Domínguez García, ed., *Los dominios del miedo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2002).

Es este miedo a lo desconocido lo que se evidencia en las situaciones cotidianas que aquí hemos tratado de describir. Quizá ésa sea la razón por la cual el miedo se hizo palpable los primeros días del aislamiento: al tratarse de una situación novedosa para la mayor parte de la población mundial, no se tenía dentro del repertorio conductual una reacción para la declaración de una pandemia mundial y el consecuente aislamiento que produjo.

Sin duda, dentro de estas reflexiones como investigadores destacamos la importancia de tener en cuenta las especies no humanas dentro de la compleja red de relaciones que tejemos sin si quiera notarlo con cada acción. Aunque no podamos verlos y aunque no seamos conscientes, muchos elementos como los microorganismos hacen parte de lo que hemos denominado nuestra realidad. El mundo que nos rodea es mucho más extenso que las personas y las construcciones que hemos edificado.

Reconozcamos o no la incidencia de estos artefactos, nos convertimos poco a poco en *ciborgs*, mitad humanos y mitad máquinas, cuando ya no podemos soltar el móvil, ni tenerlo a más de un metro de distancia sin sufrir un ataque de ansiedad o intranquilidad. Y así nuestra realidad se hace una compleja amalgama dentro de la que se destacan múltiples elementos, virus, computador, energía, miedo, ira, *tweets*, publicaciones, familia, amigos, tapabocas, policía. Lista que podría ser infinita y que no es otra cosa que el resumen de la realidad que hoy por hoy vivimos con el nombre de “una nueva normalidad”.



Abasto y hábitos alimenticios de una familia en la Ciudad de México y una familia en Galicia durante el confinamiento por COVID-19

Supply and eating habits of a family in Mexico City and a family in Galicia during confinement by COVID-19

Magdalena Pérez Palomo

Xilenmx / magda_pp@hotmail.com

Fecha de recepción: 30 de diciembre de 2020

Fecha de aprobación: 15 de julio de 2021

Durante los primeros meses del año 2020, a raíz de la epidemia por SARS-COV-2 en Wuhan, China, se vislumbraba que llegaría a todos los países del mundo esta nueva enfermedad mejor conocida como COVID-19, una pandemia como no se había vivido desde la gripe española de 1918. La Organización Mundial de la Salud (OMS) explicó:

La COVID-19 es la enfermedad infecciosa causada por el coronavirus que se ha descubierto más recientemente... La enfermedad se propaga principalmente de persona a persona a través de las gotículas que salen despedidas de la nariz o la boca de una persona infectada al toser, estornudar o hablar.¹

Según la OMS, la cuarentena o confinamiento significa: “restringir las actividades o separar a las personas que no están enfermas pero que pueden haber estado expuestas a la COVID-19”.² Así, ante esta nueva amenaza para la salud, el confinamiento es una de las tantas medidas que se han tomado para intentar detener una propaga-

¹ Organización Mundial de la Salud, “Preguntas y respuestas sobre la enfermedad por coronavirus (COVID-19)”, acceso el 8 de diciembre de 2021, <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>.

² Organización Mundial de la Salud, “Preguntas y respuestas...”

ción a mayor velocidad de esta nueva enfermedad en casi todos los países del mundo, incluidos México y España.

El mundo se estaba enfrentando a un fenómeno que implicó cambios radicales en los estilos de vida, de quienes tuvieron que permanecer en un confinamiento en sus hogares, esto les generó incertidumbre y preocupación en cuanto al proceso de abasto y consumo de alimentos, puesto que en muchos países se limitaba la movilidad y el número de integrantes de la familia que podían salir.

Ante el avance de los contagios, en España se emitió el “estado de alarma” a partir de 14 de marzo de 2020 y para saber en qué consiste entrevisté el 19 de julio a Encarnación Quesada Herrera, española, funcionaria de gobierno en Granada, España a quien le pregunté cuál era la situación en España ante la crisis sanitaria. Ella me comentó:

Se llama “estado de alarma”, ¿vale? Hay otros países del entorno europeo que han decidido decretar un estado de emergencia sanitaria, que eso también fue muy controvertido, y bueno. España, nuestra Constitución pues recogía que había una opción que era el estado de alarma, ¿no?, en el cual es algo bastante serio porque se dejan de proteger por parte del Estado los derechos fundamentales de la ciudadanía, o sea, el gobierno tiene todo el poder para hacer y deshacer lo que quiera, no tiene porqué cumplir con los preceptos de la Constitución española, entonces, cuando se declaró el estado de alarma, es la primera vez que se ha hecho desde la Constitución española. Franco murió en el setenta y cinco, después se hizo la debida reforma política y ya después en el setenta y siete, pues ya teníamos nuestra Constitución española [...] lo que sí ha pasado es que [...] los Ministerios de Defensa y no me acuerdo que otro, lo que hacen es que pasan a manos del gobierno ¿vale?, central, entonces, lo que si ha hecho el gobierno es que las residencias privadas, las residencias de ancianos privadas pasaran a ser gestionadas a manos del Ministerio de Defensa, entonces han estado ocupadas por el ejército [...], porque en España los focos más importantes de infección y de fallecimientos han sido las residencias de personas mayores.³

En cambio, en México no se había emitido un estado de alarma o emergencia sanitaria como en países europeos, las medidas habían sido restrictivas, pero al mismo tiempo flexibles. En México, a partir de la fecha de inicio de la Jornada Nacional de Sana Distancia, el 23 de marzo,⁴ la Secretaría de Educación Pública (SEP) suspendió las clases presenciales,⁵ las oficinas, en su mayoría y de acuerdo con sus posibilidades, comenzaron a realizar trabajo en casa (conocido también como

³ Entrevista a Encarnación Quesada Herrera. Granada, España, 19 de julio de 2020. Videoconferencia por WhatsApp.

⁴ “Confinamiento por la pandemia de COVID-19 en México”, acceso el 8 de diciembre de 2021, https://es.wikipedia.org/wiki/Jornada_Nacional_de_Sana_Distancia

⁵ “Acuerdo número 02/03/20 por el que se suspenden las clases en las escuelas de educación preescolar, primaria, secundaria, normal y demás para la formación de maestros de educación básica del Sistema Educativo Nacional, así como aquellas de los tipos medio superior y superior dependientes de la Secretaría de Educación Pública”, *Diario Oficial de la Federación*, México, 16 de marzo de 2020, acceso el 8 de diciembre de 2021, https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5589479&fecha=16/03/2020.

home office, en inglés), se cancelaron los eventos públicos, se cerraron negocios de actividades “no esenciales”, y los restaurantes sólo podían ofrecer alimentos para llevar. En la Ciudad de México se cerraron algunos mercados públicos, sobre todo después del brote que se dio en la Central de Abasto en el mes de abril;⁶ algunos de los mercados que siguieron abiertos aplicaron medidas de higiene, como en los supermercados, para regular el ingreso de los clientes. En realidad, no hemos vivido un toque de queda como tal, no se han cerrado las fronteras ni aeropuertos, se ha permitido la movilidad entre regiones, aunque algunas comunidades de provincia cerraron el paso a fuereños por temor a que llevaran la enfermedad; sólo algunos estados han establecido la ley seca o multas, los mercados han seguido abiertos; se ha apelado a la conciencia ciudadana para seguir medidas de higiene y la sana distancia. Esto ha impactado también en nuestras actividades de compra de alimentos.

Esta pandemia rompió esquemas incluso en los métodos de investigación convencionales y nos llevó a hacer un uso intensivo de internet y las redes sociales para documentar la situación y sus implicaciones alimentarias en la población. En mi caso, realicé una comparación entre los dos periodos de confinamiento, el de México y el de España, y apliqué dos entrevistas de manera virtual, a dos mujeres de 46 años, pertenecientes a clase media, una de ellas vive en la Ciudad de México y la segunda en Santiago de Compostela, Galicia, España. En el esquema de la figura 1 presento las etapas del registro etnográfico en el contexto de las medidas de contingencia de ambos países.

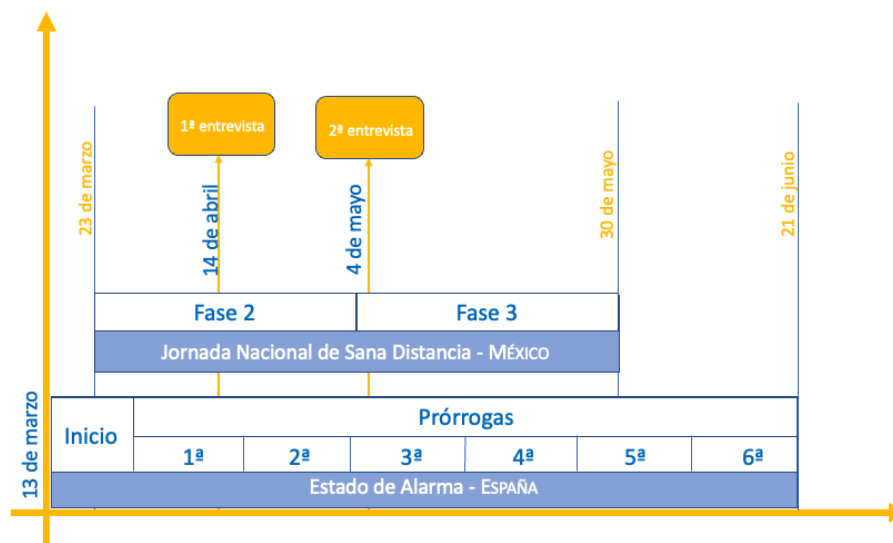


Figura 1. Esquema de las etapas del registro etnográfico. Fuente: elaboración propia.

⁶ Infobae, “El drama de los comerciantes en la Central de Abasto de CDMX: temor, contagios y cierres de negocios anticipan una crisis sin precedente”, *Infobae*, México, 28 de abril de 2020, acceso el 8 de diciembre de 2021, <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/04/28/el-drama-de-los-comerciantes-en-la-central-de-abastos-de-cdmx-temor-contagios-y-cierres-de-negocios-anticipan-una-crisis-sin-precedente/>.

Mi objetivo fue comparar cómo dos mujeres de la misma edad y clase social vivieron estas circunstancias en dos latitudes del planeta, y en específico, sus procesos de abasto y preparación de alimentos durante el confinamiento. Las dos entrevistas fueron realizadas mediante videoconferencias y se grabaron los audios como respaldo de las mismas.

El 14 de abril realicé la primera entrevista a Karla Mejía,⁷ de 46 años; ella y su esposo, Julio, viven en la colonia Del Valle, Ciudad de México, tienen cerca una sucursal de los supermercados Superama y el mercado Lázaro Cárdenas, que son los dos lugares donde realizan sus compras cotidianas.

Karla, ¿desde cuándo están en confinamiento ustedes?

Nosotros empezamos desde el 14 de marzo, no, desde el 16 de marzo, porque el 14 se dio el aviso y empezamos desde el 16 de marzo.

¿Cómo hacían la compra?, ¿cómo seleccionabas los alimentos antes del confinamiento?, ¿cómo era tu vida en ese sentido?

Bueno, nos gusta la comida fresca, nos gusta ir al mercado a comprar todo lo que es fruta, legumbres, verduras, nos gusta que sea del mercado, y esa compra la hacíamos un día a la semana, normalmente se hacía el domingo por la mañana, que era cuando el marchante llegaba con toda la compra que él hacía con sus proveedores y nos daba las frutas más frescas, y es cuando encontraba uno todo lo que necesitaba. Entonces eso normalmente lo hacíamos el domingo, y en cuanto a lo [falla en la conexión] en cuanto a la leche, el huevo [falla en la conexión] lo comprábamos en un supermercado.

Oye, me dijiste que modificaste tu dieta, que bajaste la cantidad de carbohidratos, de frutas. Y Julio, su dieta, ¿cómo es ahora?

No, porque, cambiamos nuestra alimentación, precisamente porque sabiendo que no tenemos el mismo desgaste, hemos incluido más verduras en la alimentación, hemos incluido más frutas que tengan una aportación para el sistema inmune, vitamina C, eso es un aporte muy importante que estamos complementando con la alimentación. Aquí diario se come guayabas, se come, ¿este?, el jugo de limón, porque esa es una manera que encontramos porque es una manera natural de fortalecer nuestro cuerpo y estar bien, estar sanos, con la conciencia tranquila de que estamos haciendo algo para nuestro cuerpo, y los hombres tienen un metabolismo maravilloso, la verdad es que ellos no necesitan limitarse tanto como las mujeres, las mujeres tenemos muchas cosas que a veces pudieran jugarlos en contra y ellos la verdad es que a lo mejor no necesitan tanto cuidado, pero como estamos compartiendo el mismo espacio, el hogar, pues entonces tiene que comer de la manera en la que negociamos preparar los alimentos.

⁷ La entrevista se realizó por la plataforma de Skype y quedó grabada en una nota de voz de teléfono móvil.

Antes iban juntos a las compras, ahora en este confinamiento: ¿cómo es el proceso ahora para adquirir los alimentos?

Bueno, desde la semana pasada que ya se empezó a hacer el aviso formal de que ya no podían entrar más de dos personas, el marido-esposo es el que se está haciendo responsable de ir al súper, baja su monografía del supermercado donde vienen todos los alimentos y él hace las compras de lo que se necesita del supermercado. Del mercado no sé si sea bueno o sea malo, pero tenemos la oportunidad de ir los dos, porque también para mí la inspiración es ver las verduras, verlas ahí frescas, vivas, en el supermercado se me hacen muy refrigeradas, como muy... [artificiales], verdes, ¡exacto! y en el mercado puede uno pedir un aguacate para el día de hoy, los plátanos para el día de hoy, para tres días y demás, tiene uno esa opción; entonces también el ver todo lo que nos ofrece nuestro mercado me inspira a decir: “ah, pues podemos hacer ahora unas calabacitas, o unas rajadas de chile poblano”, o sea, el verlo me inspira como para poder hacer el menú de la semana, ¿no? que mucha gente diría “ay, no, pero cómo, pero si te pones en el Google que te ponga la imagen del chile y ya con eso te inspiras”, pero no, como que no es lo mismo, no sé, es una idea que yo tengo que sí me gusta ver lo que compramos. No siempre voy yo, casi siempre va él, es como a lo mejor de dos semanas, salgo yo una, pero él es el que normalmente está saliendo.

¿El abastecimiento lo siguen haciendo semanal?

Sí, porque, uno, las legumbres y las frutas me gustan frescas y quizá cambiaría el abastecimiento de los súper, quizá eso pues yo creo que sería como una probabilidad, pero lo del mercado pues es más difícil porque sobre todo con este clima que nos tocó que está haciendo mucho calor, pues también no puedes tener el refrigerador lleno; en nuestro caso, tenemos un refrigerador pequeño y el refrigerador ya no enfría igual si lo atascas de cosas y aparte se escucha el refrigerador como “ffffff”, como forzándose y aparte lo tenemos llenos de cosas pues también está como complicado. Y la verdad es que: procesado, no, o sea, lo único que sí tenemos son latas de atún, porque eso pues toda la gente se le hace lo más sencillo que es el atún, que eso lo tenemos por mera emergencia, pero, pero no, o sea, realmente de lo que nosotros nos abastecemos del super pues son el huevo, si lo hemos encontrado más barato en el supermercado, como que ahí los están controlando un poquito más con el huevo que en los locales, porque en los locales si empezaron a disparar el precio del huevo y entonces por eso nos fuimos al supermercado y lo que son las leches, los yogurts y los quesos, llegamos a comprar en el super, quizá el cereal, el pan para sándwich, o sea, nuestro mayor consumo de compra es del mercado.

¿Y antes quién cocinaba y quien cocina ahora? ¿O siguen la misma rutina?

No, tenemos la misma dinámica, como te comento, como hacemos una negociación de los alimentos, ni yo lo puedo hacer que coma todo el tiempo verdura y cero proteína animal, él también no me puede estar imponiendo comer diario carne y demás, entonces, es una negociación, hacemos siempre eso. Sí tenemos planeado el menú de cada semana para poder cocinar durante ese periodo. El dueño de la receta que predomine, o sea que le toque, que hemos seleccionado para esos dos días que

comemos lo mismo pues es el que cocina, ¿no? Si es una receta de él, él cocina; si es mía, yo cocino. Entonces eso siempre ha estado compartido y los fines de semana él normalmente es el que cocina porque nos gusta hacer la diferencia ahorita entre sábado y domingo, tienen que ser días bonitos, de apapacho, pues ahí sí el marido-esposo tiene toda la libertad, con todo lo rico que a él le gusta cocinar.



Figura 2. Fotografía del mercado Lázaro Cárdenas, en la colonia Del Valle norte. Fotografía propia. 10 de julio de 2020.

A Lizbeth Salazar,⁸ de 46 años, la entrevisté el 4 de mayo, ella es una mexicana que vive desde hace once años en Santiago de Compostela, Galicia, España (que se ubica del lado de la costa atlántica). Su familia se conforma por cinco integrantes: Lizbeth, su esposo, su hija de 26 años —que vive en India—, su hijo de 22 años —que vive en Madrid—, y su hijo pequeño, de 6 años, que vive con ellos. El confinamiento lo vivió con su esposo y sus dos hijos varones.

¿Ustedes desde cuándo y cómo comenzaron el confinamiento?

⁸ Entrevista realizada por videoconferencia de Whatsapp y grabada en nota de audio de Ipad.

Dejamos de ir, bueno, en el colegio de mi hijo un jueves nos dijeron que el viernes los niños de preferencia que no fueran al colegio, y a partir de ahí comenzamos el confinamiento, yo pensé: “Va a ser esto cosa de un mes, o algo así”, pero se ha alargado, pero empezamos, no sé, creo que el 14 de abril, de marzo, perdón. De abril, ya ni me acuerdo. *[Yo creo que marzo, porque abril acaba de terminar el mes, ¿no?]* No sí entonces si fue el 14 de marzo. *[O sea, más de dos meses, ¿casi dos meses de confinamiento?]* Pues creo que vamos para los dos meses de confinamiento.

Antes del confinamiento, grosso modo, cómo me dirías que era el proceso de la compra de alimentos en casa, es decir, ¿Quién iba a hacer la compra?, ¿cada cuánto, en qué transporte, qué se compraba? Plátame un día normal de compra para ti.

Bueno, en mi caso yo no conduzco aquí, todavía no tengo el carnet de conducir, el que me llevaba a la compra es mi marido, realmente la que hace la compra soy yo y vamos a la compra mayor. La compra fuerte se hace una vez al mes; y después, que si nos hace falta, que ya se acabó la carne, la verdura, o una cosita, pues se va haciendo la compra en el transcurso del mes. Pero la compra fuerte es una vez al mes y la hago yo, mi marido me acompaña, y bueno, si a él se le antoja algo en el momento pues lo va cogiendo, pero realmente la compra es cosa mía.

¿En el súper te abasteces de todo, fruta verdura, carne, enlatados?

Sí, generalmente sí. Cuando en el transcurso del mes, si ves que te hace falta algo, ves una frutería y lo coges en ese momento; te hace falta algo, vas caminando y te encuentras un lugar donde venden los víveres, lo coges, y eso. Realmente, en el supermercado encuentras todo.

Y ya cuando llega el confinamiento, que bueno, de alguna manera por los fríos, están preparados a tener conservas, ¿no? Eso no es algo que los preocupara mucho, es mi sentir, pero: ¿cómo es tu dieta ya en el confinamiento? ¿se parece a esos días de invierno o es diferente? ¿se consumían más productos para no estar saliendo? ¿cómo era tu alimentación y cómo era la del niño?

Realmente nuestra alimentación no cambió en nada, lo único que cambió es en el hecho de que fresco, siempre hemos comido fresco; enlatado realmente muy poco, y la mayoría ha sido de comida fresca. Lo único que cambió con el confinamiento es que comprábamos para quince días y muchas cosas; por ejemplo, la carne, que eso no aguantaba muchos días, esa la teníamos que congelar y la íbamos sacando poco a poco; pero realmente todo lo demás, fue la fruta, la verdura la fuimos sacando día a día.

¿Y cómo era la compra ya en el confinamiento, Liz, cuando restringieron la movilidad de la gente, de las familias?

A ver, las primeras semanas, el primer mes fue mi marido una vez cada quince días, fue nada más él porque nada más permitían ir una sola persona en el coche, repito, yo no tenía carnet de conducir, entonces iba él, hacíamos una lista de la compra y él iba y hacía la compra. ¿Cómo se hacía? Él llegaba al supermercado, se tenía que hacer cola porque no se permitían más de cincuenta o treinta personas dentro del centro comercial, y entonces, ya cuando te tocaba entrar había un gel, había papel, tenías que limpiar de donde cogías el carrito, lo limpiabas con el gel, y después

entrabas, ah perdón, te tenías que poner unos guantes y ya entrabas al supermercado; y no podías tener contacto con las demás personas y tenías que guardar una distancia de dos metros con alguna otra persona, de hecho, por eso no permitían pasar a muchas, para que no hubiera contacto con los demás, hacías tu compra, pagabas, tú mismo cogías tus cosas, tú mismo las embolsabas, las metías al cochecito y para el carro y ya te ibas; guardabas tu compra, y te ibas a casa y no volvías a salir más.



Figura 3. Fotografía de la fachada del supermercado Gadis, Milladoiro, Galicia, España. Fotografía de Lizbeth Salazar, 16 de julio de 2020

Ok, dime: eres mexicana, llevas 11 años viviendo allá, recién cumpliditos. Ya te has habituado mucho a España, pero generalmente tú haces, me imagino, de vez en cuando algo de comida mexicana, ahorita en el confinamiento ¿hiciste comida mexicana?

Comida mexicana, bueno, en casa tengo achiote, tengo mole, cosas mexicanas, y de lo que sí me abastecí fue de tener harina de maíz; ya teniendo harina de maíz me pude hacer los sopas, me pude hacer tacos, las enchiladas, sí lo pude hacer todo; ¡ah!, porque también cada año sembramos tomatillo verde; tengo serrano, habaneros, de la cosecha, entonces los tengo congelados. Entonces, pues saco un poco de eso y ya me hago mis enchiladas verdes, entonces tampoco sufría en el confinamiento sobre la comida mexicana, me di mis gustillos de comida mexicana.

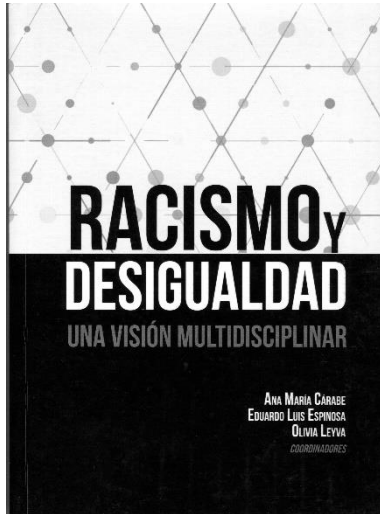
Ante este panorama de crisis sanitaria en todo el mundo ocasionada por la COVID-19, las enfermedades metabólicas prevalentes han desempeñado un papel central en cuanto al desarrollo de complicaciones de quienes la padecen, en este contexto, las medidas tomadas por los gobiernos han tenido implicaciones directas en la alimentación de los ciudadanos, tal como lo vemos en estas dos entrevistas, en las cuales las

decisiones y posibilidades de abasto y alimentos fue realizada con base en los lugares y medios disponibles para obtener la comida.

Queda claro que los efectos de esta crisis sanitaria se han visto potenciados por la mala calidad de la alimentación de las personas, la red de distribución y el consumo de alimentos ultraprocesados que se dan en el campo y en la ciudad de todos los países del mundo, por lo que esta pandemia está prendiendo los focos sobre la urgencia de generar conciencia entre la población, puesto que así se podrá ejercer presión sobre los gobiernos e industria alimentaria; de otra manera, los consumidores seguiremos siendo solamente un engranaje de la agroindustria y de los supermercados, con todas las implicaciones que ello tiene para la salud, el ambiente y de las personas en el mundo.

Las sociedades son dinámicas, y con una cultura viva, y a consecuencia de esta crisis sanitaria mundial cambiaron sus ritmos por el aislamiento forzoso de buena parte de su población. Así, en este ámbito que nos llevó a muchos a hacer uso de la tecnología, yo tuve pláticas informales con mis interlocutoras; después de un análisis de lo que escuchaba dimensioné la importancia de documentar lo que sucedía en estos dos hogares a través de la etnografía, siguiendo una metodología y heurísticas para hacer un registro de la experiencia vivida por dos familias en una misma circunstancia, pero en diferente contexto social. El reto fue, en primer lugar, aplicar la metodología etnográfica a una esfera tan cercana y pasar de charlas a entrevistas dirigidas; y en segundo lugar, el propio análisis de la información para generar una comparación del proceso de alimentación de dos familias y, en lo posible, relacionarlo con el contexto político, económico y de salud. Más allá de lo que nuestros congéneres puedan recopilar de distintas fuentes sobre cómo vivimos esta pandemia, en 50 o 100 años con el presente artículo podrán visualizar cómo fue la alimentación en dos hogares durante tres meses en los que estar en casa el mayor tiempo posible era la única opción frente a una amenaza de salud.

El registro etnográfico, si bien es una metodología central para la antropología, me ha aportado una forma de dar cuenta de problemáticas específicas de manera sistemática, y eso ha enriquecido mi actividad profesional como gastronoma. A través de la etnografía he llevado a cabo una documentación estructurada y formal de lo que ha acontecido durante estos meses de confinamiento; pero también es ya una dinámica habitual para registrar información relativa a la alimentación, principalmente de México, a partir de esta metodología y de otras fuentes: desde hace tiempo estoy generando materiales que difundo en redes sociales sobre la cultura gastronómica de México. Esta forma de trabajo me ha permitido una postura crítica ante la gran cantidad de publicaciones que sobre este tema se hacen desde hace tiempo, a la vez que me compromete a tener un rigor metodológico para desarrollar mis publicaciones. Además, este ejercicio de recopilación y análisis de materiales nos permitió, a la candidata a doctora en Antropología (UNAM) Érika María Méndez Martínez y a mí, generar la Base de Datos de Alimentación y COVID-19. Es importante mencionar que el licenciado en Antropología Social Enrique Martínez Velásquez desarrolló el sitio web que alberga la base de datos, misma que puede consultarse en: <https://difusiondeas.wixsite.com/comidacovid>.



Reseña del libro: *Racismo y desigualdad. Una visión multidisciplinar*, de Ana María Carabé, Eduardo Luis Espinosa y Olivia Leyva (coords.) (México: Universidad Autónoma de Guerrero / Universidad de Oviedo / Porrúa, 2018).

Fecha de recepción: 02 de abril de 2021
Fecha de aprobación: 17 de junio de 2021

Durante mucho tiempo se negó que en México hubiera racismo, por lo que las investigaciones al respecto fueran escasas. Sin embargo, desde hace al menos dos décadas se han emprendido importantes estudios sobre esta problemática, a partir de diferentes perspectivas disciplinares, derivando en un corpus cada vez más abundante de artículos, capítulos, libros y tesis.¹ Una de esas publicaciones es el libro *Racismo y desigualdad. Una visión multidisciplinar*,

¹ Estos avances nutren la Base de Datos de Estudios sobre Racismo, Discriminación y Desigualdad (2020), realizada por Scarlet Estrada Maldonado como parte del proyecto “Antropología e historia de los racismos, las discriminaciones y las desigualdades” coordinado por Cristina Masferrer León y Verónica Ruíz Lagier. México: DEAS-INAH, <https://deas.inah.gob.mx/pag/basededatos.php>.

coordinado por Ana María Carabé, Eduardo Luis Espinosa y Olivia Leyva, que me propongo reseñar en estas páginas.

El libro de Carabé, Espinosa y Leyva (2018) inicia con una breve introducción conceptual sobre el racismo y la desigualdad, que es muy útil para comprender las relaciones entre estos fenómenos. Posteriormente los capítulos están organizados en dos partes: la primera se titula: “En la interculturalidad de México”; en ella están contenidos seis trabajos sobre diversas regiones de este país. En la segunda parte, titulada: “En otras latitudes”, se presentan cuatro capítulos sobre países como Colombia, Cuba y España. A lo largo de sus 226 páginas, es posible encontrar trabajos de investigadores especializados en historia, abogacía, psicología, antropología, pedagogía, educación, ciencias sociales y humanidades.

Varios trabajos mencionan a la población afrodescendiente, pero en particular son tres los que se centran en ella. Mi lectura comenzó con los capítulos del libro que tratan sobre esta población por una evidente preferencia académica, ya que se trata precisamente de las personas y pueblos a quienes he dedicado mis propias investigaciones antropológicas, históricas y etnohistóricas. Los textos que se centran en los afrodescendientes son el de Odilia Organista, sobre el baile de Artesa; la pesquisa de Fabiola Meléndez, a propósito de el palenque El Limón, en Cartagena de Indias durante el siglo XVII, y el artículo de Eduardo Luis Espinosa acerca del racismo en Cuba. De ellos, este último es el que más se relaciona con el tema central del libro, ya que su objetivo es aproximarse analíticamente al racismo, que se traduce en la dificultad de los afrodescendientes cubanos por acceder a las instituciones del Estado. A juicio del autor, la experiencia del racismo en Cuba resulta paradójica porque, aunque los afrodescendientes en dicho país tienen el nivel promedio más alto de educación y salud de América, enfrentan obstáculos para tener acceso a

las esferas de decisión; de allí el curioso título de su artículo: “No corta el bacalao”. Por su parte, el texto de Fabiola Meléndez es una aproximación histórica muy reveladora sobre el cimarronaje, la esclavitud y las poblaciones de origen africano en América.

Por otro lado, el libro contiene dos textos que se centran en los pueblos originarios de México. Uno de ellos es el capítulo: “Dominación colonial y resistencia cultural”, de Rafael Aréstegui, y el segundo es el de Ana María Carabé, quien aborda el genocidio de los pueblos indígenas del norte de México a finales del siglo XIX. Para ella, esta forma de racismo fue consecuencia del proyecto liberal de dicho periodo. Con base en fuentes primarias producidas por viajeros, literatos e historiadores del periodo, Carabé muestra que los “indios del desierto” fueron representados como una frontera a vencer como parte del proyecto político y económico de la época.

La obra cuenta, además, con varios capítulos sobre educación. Uno de ellos es el de Vera Villa y Arturo Hurtado, quienes abordan la relación entre educación y el derecho a la no discriminación racial en México. Este texto es útil para quienes se interesen en el tema, ya que no sólo definen el racismo, sino que también ocupan sus páginas para explicar la relación entre la discriminación y la educación en este país. Otro de los capítulos que se centra en la educación es el de Israel Herrera, quien aborda la desigualdad en el acceso a la educación y a la información en Guerrero. Su trabajo presenta datos estadísticos sobre dicha entidad federativa que resultan de utilidad para comprender largos procesos de desigualdad y de racismo, aunque no se abunda en este último aspecto.

En relación con la educación, también se encuentra la pesquisa de María Esteban y Ana Bernardo, titulada “Desigualdad y educación superior: la influencia de la microeconomía familiar en el abandono de los estudios”, misma que considero sumamente propositiva. El capítulo se centra en la revisión de la situación socioeconómica que atraviesa la población española desde el inicio de la crisis eco-

nómica mundial actual (sobre todo en 2012), para lo cual presentan estadísticas de pobreza, desigualdad y abandono de estudios superiores. Se discuten los resultados del Proyecto Europeo Alfa-Guía para la Gestión Integral del Abandono, en la que participó la Universidad de Oviedo, financiado por la Comisión Europea y coordinado por la Universidad Politécnica de Madrid. En dicho proyecto se contó con la participación de 22 instituciones de educación superior tanto de Europa como de Latinoamérica. Si bien encontraron una relación entre desigualdad y abandono de los estudios, también es interesante que no hayan encontrado un vínculo entre ésta y la participación de los estudiantes en grupos académicos, políticos, sociales, deportivos, culturales, religiosos o cualquier otro. Tampoco hubo discrepancias en cuanto a las experiencias de acoso, maltrato, discriminación, indiferencia o respecto a su valoración del ambiente de convivencia en la institución. Así, estas investigadoras concluyen que la disponibilidad de recursos económicos influye en gran medida en la continuidad o interrupción de los estudios, pero no en el nivel de participación de los alumnos en la institución y en el caso de la Universidad de Oviedo. También muestran la importancia de las becas como estrategia que podría coadyuvar a evitar este abandono.

Por otro lado, Olivia Leyva se centra en la participación política de jóvenes y considera que ésta depende de factores como la desigualdad, ya que en muchas ocasiones esta problemática obstaculiza estas formas de participación. Finalmente, el libro cierra con un breve artículo de José Luis San Fabián Maroto en el cual se describen los aspectos centrales de la evaluación de programas y políticas sociales desde una perspectiva inclusiva.

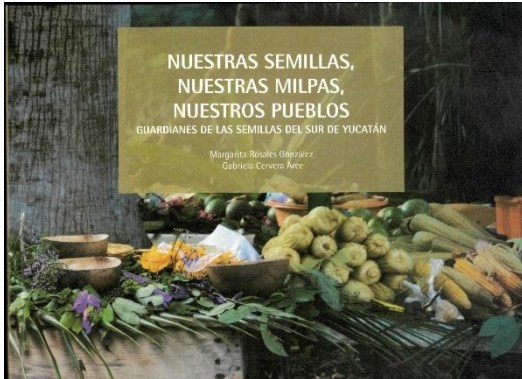
Como lectora de la obra colectiva coordinada por Carabé, Espinosa y Leyva, debo advertir a otros lectores que, aunque el racismo se aborda en algunos de los capítulos, en otros se trata de un fenómeno totalmente ausente; en cambio, se presta mucha más atención a la desigualdad. Por supuesto, la desigualdad es una problemática sumamente relevante; sin

embargo, hubiera sido analíticamente muy propositivo que se reflexionara sobre las maneras en que el racismo se engarza con la desigualdad. Fueron pocos los artículos que trabajaron ambos procesos, pues la mayoría se centraba en uno o en otro y, en algunos casos, incluso fue necesario un esfuerzo para encontrar la relación explícita del tema que se analizaba con el racismo o con la desigualdad. A pesar de lo anterior, vale recordar que en la introducción del libro se analizan ambos fenómenos y se establecen interesantes relaciones entre racismo y desigualdad. Por tanto, queda en los lectores la posibilidad de tejer esos hilos.

El racismo y la desigualdad son problemáticas históricas que seguimos enfrentando en la actualidad. Sus hondas raíces siguen lastimándonos profundamente de muy diversas maneras. Identificar y comprender estos procesos, así como las complejas relaciones entre sí, es fundamental para poder combatirlos. En este contexto, la presente reseña espera ser una invitación para acercarse a los estudios al respecto, incluyendo las obras colectivas que se han mencionado.

Cristina V. Masferrer León

DEAS-INAH / cristinamasleon@gmail.com



Reseña del libro: *Nuestras semillas, nuestras milpas, nuestros pueblos. Guardianes de las Semillas del sur de Yucatán*, de Margarita Rosales González y Gabriela Cervera Arce (México, INAH / Misioneros, 2020)

Fecha de recepción: 14 de junio de 2021
Fecha de aprobación: 15 de julio de 2021

Desde finales del siglo XX, el número de publicaciones escritas y videos que circulan sobre los maíces y la milpa en México se ha multiplicado y su conocimiento reviste importancia, sobre todo para quienes se han adentrado en temas tan relevantes como la producción actual de alimentos y la comida inadecuada; ésta predomina no sólo ya en las ciudades sino también en el campo y en ella son determinantes la producción de chatarra y el uso de semillas y agroquímicos que afectan esa producción y que han dejado estériles las tierras donde se cultiva con éstos. Otros aspectos más sutiles que se ven afectados son las culturas centradas en el maíz, que se empobrecen a medida que los campesinos abandonan sus pueblos.

En ese contexto, el libro reseñado es destacable por varias razones: está escrito, diríase, al alimón, por un grupo campesino (los Guardianes de las

Semillas del Sur de Yucatán) provenientes de 11 pueblos del sur del estado de Yucatán, cuyo propósito unificado es la defensa de sus simientes y lo que los rodea: saberes, prácticas de cultivo y conservación, territorios, rituales agrícolas como la petición de lluvia (*ch'a' cháak*), y de agradecimiento, las ofrendas de *sakab* (*atole sagrado*) y el *waaji kool* (ceremonia para agradecer la cosecha). Por otro lado, ligado al ciclo agrícola del maíz se encuentra la devoción a los santos patronos de los pueblos y los entes sagrados que representan las cruces mayas. Estas prácticas religiosas aportan una sólida cohesión a los pueblos cuyos santos y cruces se visitan entre sí, y con ellos las organizaciones comunitarias que les dan sustento.

La otra parte de este equipo de escritores está conformado por las antropólogas Margarita Rosales y Gabriela Cervera, quienes fueron las encargadas de indagar saberes y prácticas pasadas y presentes, sistematizar experiencias, organizar talleres junto con integrantes de diversas agrupaciones, conseguir recursos, concertar alianzas, redactar y afinar memorias y, en suma, tejer la red de condiciones que han permitido construir una experiencia que en el tiempo ya va más allá de un *k'atun* (atado de 20 años en la cultura maya), pero que en la dimensión social e identitaria de estas comunidades escribe su reconstitución como pueblo maya.

Al citar los orígenes de la organización Guardianes de las Semillas se mencionan dos ejes: la inculturación del Evangelio, que da inicio en la región por impulso de un sacerdote de Chaksinkín, el presbítero Juan Burgos, y un grupo de misioneros seculares agrupados en Misioneros A. C., y las propuestas de la agricultura agroecológica.

Esta organización que camina, al igual que la Santa Cruz de Chaksinkín, tuvo otro gran impulso con el Huracán Isidoro, del 2002. A partir de ese

episodio infausto, en el que muchas familias perdieron sus semillas y otros bienes indispensables para su vida, se iniciaron las Ferias de las Semillas en el sur de Yucatán, cuya trayectoria puede verse en las fotografías. El objetivo principal de estos encuentros ha sido la conservación de la biodiversidad y el fortalecimiento de la milpa, lo cual se ha logrado a cabalidad, tal y como lo atestiguan los capítulos II, III y IV del libro.



Un aspecto sobresaliente de los capítulos III y IV es la enorme variedad de maíces expuestos y que pertenecen a los Guardianes de Semillas, junto con sus cultivos relacionados y complementarios. Además de darle su lugar a los maíces que denotan mayor antigüedad, se describen nuevas variedades como el *clavo chiapaneco* y el *san pabléño* que se introdujeron desde Chiapas y Campeche, respecti-

vamente. Otra variedad singular es el llamado *palo-mero*, que sólo se cultiva en una comunidad de Tahdziú y que, de acuerdo con el texto, es parecido al *reventador* cultivado en Michoacán y Jalisco. En general, se revela un enriquecimiento en los tipos de maíz y otros cultivos que se producen en la micro-región. La gran ventaja de este libro respecto de otros que abordan el mismo tema es que todas las plantas citadas y sus semillas tienen un adecuado registro fotográfico junto con el nombre e imagen de su productor.



El capítulo VI está dedicado en su mayor parte a aspectos organizativos de los Guardianes, que ade-

más fortalecen sus vínculos con localidades y organizaciones de la Red Nacional en Defensa del Maíz y de la Red Mayense de Guardianes y Guardianas de las Semillas; de igual manera, han aprendido de otras experiencias en Tlaxcala, Oaxaca y Chiapas, donde a su vez han aportado la propia.

En contraste con otras ferias de semillas y maíz que se llevan a cabo en comunidades de México (Pátzcuaro, Milpa Alta, Tlaxcala, por ejemplo), los organizadores de las actuales ferias anuales han formulado un reglamento para la regulación del intercambio y venta de semillas. Éste tiene como referencia los derechos económicos, sociales y culturales de la Constitución Política de México, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En su artículo 13, el reglamento refiere que:

es un instrumento para proteger las semillas y saber dónde van a parar. Para advertir que no se deben transformar o reproducir comercialmente sin el conocimiento fundamentado previo de las comunidades mayas y las semillas no dejen de ser comunitarias [...]

Artículo 15. Queda estrictamente prohibido en las ferias y en las zonas que adopten este reglamento, el uso, intercambio, venta y siembra de semillas genéticamente modificadas (p. 211)

Estas normas obligan a los asistentes a las ferias a llenar un formato; en él deben especificar qué semillas adquieren y para qué uso, junto con los datos del comprador.

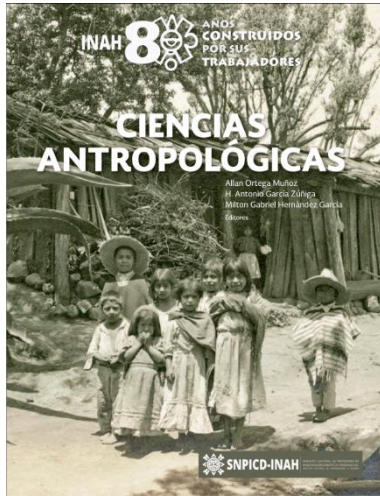
En la parte final de la obra se abordan las perspectivas de los *sembradores*, expresadas por ellos mismos, y lo que esperan de su organización y sus fines. De igual manera, se incluye un recuadro con los principales problemas que enfrentan en su territorio (hasta 2018), como la tala del monte, la instalación de energía eólica y fotovoltaica, así como la instalación de granjas de cría masiva de pollos y cerdos.

Firmemente, ubicados en el siglo XXI, al finalizar la obra se señala: “Continuar, prohibido decaer, no hay que desanimarse, seguir haciendo comunidad. Resistir. Expandir la red de Guardianes”.

Con este mensaje concluimos la reseña de la experiencia de este libro abierto para que cada lector, cada organización y cada seguidor de la milpa tome para sí lo que le nutra.

7 de junio de 2021

Carmen Morales Valderrama
DEAS-INAH / cmv7674@gmail.com



Reseña del libro: *INAH. 80 años construidos por sus trabajadores. Ciencias Antropológicas*, de Allan Ortega Muñoz, Hamlet Antonio García Zúñiga y Milton Gabriel Hernández García (coords.) (México: SNPICD-INAH, 2021).

Fecha de recepción: 05 de julio de 2021

Fecha de aprobación: 23 de septiembre de 2021

Como parte de su proyecto nacionalista, Lázaro Cárdenas propuso en 1938 la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), a través del cual se vincularía a la cultura con la educación, y además se establecería el carácter especializado del trabajo antropológico en México. Sin embargo, en 2015¹ el INAH dejó de depender de la Secretaría de Educación Pública,² lo que ha tenido serias implica-

¹ Por la reforma al artículo 1 de su Ley Orgánica, publicada en el *DOF* el 17 de diciembre de 2015.

² El proceso inició en 1988, con la creación del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, antecedente de la actual Secretaría de Cultura. La DII-IA-1 de la Sección X del SNTE se dividió en dos grupos: uno que se sumó al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Secretaría de Cultura; y otro que conformó el Sindicato Nacional de Profesores de Investigación Científica y Docencia del INAH constituido el 1 de junio de 2016.

ciones. En este contexto de crisis, el Sindicato Nacional de Profesores de Investigación Científica y Docencia (SNPICD-INAH) en el año 2018 organizó distintas actividades para conmemorar el 80 aniversario de nuestra institución; entre ellas, una convocatoria de la que surgieron dos volúmenes digitales.^{3, 4} En estas obras pueden distinguirse características centrales de nuestra agrupación sindical, cuyas preocupaciones no se limitan a la defensa de los derechos laborales de sus agremiados, sino que también incluyen la defensa de nuestra materia de trabajo, el patrimonio cultural, y también la defensa de su uso social.

Sobre el volumen

Este libro de 684 páginas está dividido en 6 secciones, que separan los textos por especialidades. Gustavo A. Ramírez Castilla, actual secretario general del Sindicato Nacional de Profesores de Investigación Científica y Docencia (SNPICD) del INAH, presenta el volumen relatando algunas de las problemáticas del instituto y del proceso de publicación. Por su parte los coordinadores, Allan Ortega Muñoz, H. Antonio García Zúñiga y Milton Gabriel Hernández García, en la introducción, abordan los objetivos del volumen y realizan un recorrido en el que comentan cada uno de los textos del libro.

La primera sección, que se titula: Reflexiones generales sobre el INAH, incluye cuatro textos que darán al lector una visión amplia de problemáticas graves de nuestra institución. Estos trabajos, a su

³ Allan Ortega Muñoz, Hamlet Antonio García Zúñiga y Milton Gabriel Hernández García, coords., *INAH 80 años construidos por sus trabajadores. Ciencias Antropológicas* (México: SNPICD-INAH, 2021), acceso el 8 de diciembre de 2021, https://www.academia.edu/47460895/INAH_80_A%C3%B1os_Construidos_Por_Sus_Trabajadores_Ciencias_Antropol%C3%B3gicas.

⁴ Víctor Joel Santos Ramírez, Efraín Flores López, Claudia María López Pérez, Alfredo Feria Cuevas, *INAH 80 años construidos por sus trabajadores. Arqueología* (México: SNPICD-INAH, 2021), acceso el 8 de diciembre de 2021, https://www.academia.edu/45476118/INAH_80_A%C3%B1os_construidos_por_sus_trabajadores_Arqueolog%C3%ADa.

vez, permiten entender características singulares e importantes de nuestra agrupación sindical.

Paul Hersch Martínez, Fernando Sánchez Martínez y Gilberto López y Rivas, colegas de importante trayectoria sindical, presentan el texto: “Tareas emergentes del INAH”, que —como explican los autores— es parte de una reflexión colectiva en curso que inició como un documento de 18 puntos, presentado en su momento al sindicato y a la dirección del INAH. El segundo texto de esta sección es de Paul Hersch Martínez: “Momento de definiciones: los trabajadores académicos del INAH y su materia de trabajo ante los retos actuales del país”. El autor analiza aquí, a partir de su experiencia de trabajo en el estudio de temas del patrimonio biocultural, cómo se ve afectada nuestra materia de trabajo por problemáticas nacionales y por tensiones internas de nuestra institución.

Rosa Ma. Garza Marcué, colega de larga trayectoria sindical, y Eliana Acosta Márquez son autoras de: “La antropología y su aporte a la solución de los problemas de la población del país”; a partir de su experiencia en tres temáticas específicas vinculadas a procesos de extractivismo y despojo, las autoras abordan una de las funciones sustantivas del INAH: contribuir a la solución de problemas de la población del país. El cuarto texto de esta sección “¿Cómo nace la investigación en el centro INAH Zacatecas?” es de 6 colegas⁵ que nos relatan cómo y por qué llegaron a su centro de trabajo, cuáles han sido sus intereses temáticos y qué dificultades han enfrentado.

En la segunda sección, dedicada a la lingüística, hay 5 textos. Heriberto Avelino en su contribución: “Nuevas perspectivas en documentación lingüística”, a través de su balance de la situación de la documentación de las lenguas en peligro de extinción, presenta además una mirada analítica y crítica del trabajo de los especialistas en su área. Por su parte Rosa Elena Anzaldo Figueroa es autora de “Siste-

mas de hermanos en el parentesco indoamericano”, trabajo en el que muestra la complejidad de estas estructuras sociales a través de un detallado análisis lingüístico realizado a partir de fuentes documentales. A continuación, Israel Martínez Corripio aporta un texto titulado: “El lacandón hablado en Lacanjá Chansayab”, en el que con un análisis lingüístico e información etnohistórica de los lacandones históricos y de los actuales argumenta que, además de la división etnográfica, es necesaria una división lingüística entre el lacandón del norte y el del sur. Hamlet Antonio García Zúñiga es autor de: “Aproximaciones al habla actual de comunidades afromexicanas de Guerrero”, a partir de su trabajo de campo analiza por un lado la pérdida de rasgos lingüísticos y, por otro lado, problemáticas específicas del trabajo de su especialidad y sus implicaciones. La sección concluye con el trabajo de Jorge Manuel Canto Rosado: “Sociolingüística de la enseñanza y uso de la lengua maya en la educación formal: actitudes del profesorado. Creencias y representaciones”; el autor, a partir de entrevistas a profesores, analiza sus percepciones acerca de la educación indígena y la problemática que éstas ocasionan, se refiere a los idiomas maya y español.

En la sección de antropología física se incluyen 7 trabajos. Zaid Lagunas Rodríguez y Bertha Ocaña Del Río son los autores de: “Una visión de la antropología física”, texto que describe su disciplina, sus campos y temas principales de estudio, mostrando la gran plasticidad de su disciplina. Por su parte, Allan Ortega Muñoz en su texto: “En búsqueda de otros apoyos para la paleodemografía: genealogías indígenas prehispánicas y modernas para el establecimiento de un sistema familiar mesoamericano y el régimen demográfico”, comparte el resultado de la línea de investigación en la que ha aplicado su formación como antropólogo físico y como demógrafo, para comprender la organización familiar y sociocultural de los habitantes de Mesoamérica. El texto de Anabella Barragán Solís, “El cuerpo como eje de la etnografía antropofísica: el caso de la partería”, analiza la

⁵ Ma. Cristina Morales Viramontes, Baudelina L. García Uranga, Alejandro Huerta Carrillo, Olga Villanueva Sánchez, Limonar Soto Salazar y Adriana Cabrera Petricioli.

etnografía antropofísica con eje en la corporeidad como herramienta teórico-metodológica en el estudio de la partería.

Otro texto de esta sección es: “Aportaciones de Arturo Romano en el campo de las costumbres funerarias”, sus autores, Luis Alfonso González Miranda, José Concepción Jiménez López y Mario Ceja Moreno, describen la metodología y aportes de dicho investigador y concluyen puntualizando la necesidad de enriquecer la investigación con una perspectiva multidisciplinaria. En el texto: “Alteraciones craneofaciales en figurillas prehispánicas de la sierra Gorda de Querétaro”, Janet Bastida Bernal, Adrián Martínez Meza y Luis Alfonso González Miranda presentan los resultados de una investigación que consideran pionera en el área. Otros 5 colegas⁶ son autores del texto “Máscaras mortuorias: lo ético y estético para la identificación humana”, trabajo que describe una técnica de bajo costo que permite la identificación de cadáveres a través de una presentación más cercana a la fisonomía de las víctimas. La sección concluye con el texto: “Evidencias de escafocefalia en cráneos pertenecientes al sitio arqueológico de Tancama”, de Janet Bastida-Bernal, Luis Alfonso González Miranda y Adrián Martínez Meza; los autores contrastan sus hallazgos con información iconográfica para establecer hipótesis de diferencias simbólicas entre las deformaciones debidas a una práctica cultural y las producidas por defectos congénitos.

La sección dedicada a la historia y etnohistoria tiene 7 trabajos. Laura Rodríguez Cano y Rodolfo Rosas Salinas son autores de: “A 18 años del proyecto de geografía histórica de la mixteca baja: toponimia y espacio político del siglo VII al XVIII, ENAH”, los autores nos hablan de las fuentes, materiales y resultados generados por el proyecto, entre los que destaca la creación en 2018 del museo comunitario Magdalena Rodríguez, en San Vicente del Palmar. Mauricio Ramsés Hernández Lucas es autor de: “Pai-

saje, clima y ritual. Notas etnográficas sobre los misioneros del temporal del Popocatepetl y los tlauquisquis del Iztaccíhuatl”, donde analiza las ofrendas de los trabajadores del tiempo o “graniceros” en dos comunidades e identifica posibles ubicaciones de sitios referidos en fuentes coloniales. Gustavo Coronel Sánchez en su texto: “Una disputa mitológica por el fuego. Tetzocanos vs. Popolocas”, a partir de analizar el documento *Histoire du Mexique*, transcripción al francés de un texto en el que se relataba el origen del fuego, encuentra elementos para argumentar la rivalidad entre dos culturas.

También en la sección de historia y etnohistoria está el texto de Martha Monzón Flores: “Las mujeres del norte en la época prehispánica” que busca en algunas fuentes históricas elementos para entender el papel de las mujeres de etnias nómadas estacionarias del norte. Gilberto López Castillo y Víctor Joel Santos Ramírez son los autores de: “Nío y Pueblo Viejo: historia y correlación entre dos templos misionales jesuíticos de la provincia de Sinaloa”, este texto presenta los resultados de dos proyectos buscando un diálogo interdisciplinario que muestra dos misiones desde distintas ópticas. Por su parte, Susana Gómez Serafín y Laura E. Hinojosa Hinojosa presentan el trabajo: “Remedios nativos y europeos empleados desde el siglo XVI en el hospital de la Santa Cruz de Oaxtepec”, analizan la lista de productos resguardados en una botica y a partir de argumentos históricos, botánicos y antropológicos, muestran que los indígenas seguían aplicando remedios locales a pesar de la introducción de remedios españoles. La sección concluye con el texto de María Gracia Castillo Ramírez, “Diversas generaciones ch’oles en la lucha por la tierra. El caso del ejido Tila”, en el que reflexiona sobre la interacción que se ha dado en el ejido entre distintos grupos de edad, para defenderse del despojo de sus tierras.

La sección dedicada a la *antropología social y etnología* tiene 8 trabajos. José Luis Ramos Ramírez es autor de: “Enseñar y aprender etnografía en la Escuela Nacional de Antropología e Historia

⁶ Janet Bastida Bernal, Guillermo Páez Valverde, Adrián Martínez Meza, Luis Alfonso González Miranda y J. Luis Valencia Rodríguez.

(1942-3 y 2009)”, donde compara la formación y estructura curricular en cuanto a la etnografía en la ENAH, los actores y perfiles de alumnos de estos dos periodos. Ma. Estela Eguiarte Sakar presenta el texto: “Igualdad y equidad en la comunicación educativa en el Museo Nacional de Historia”, en el que habla de las distintas estrategias pedagógicas y comunicativas aplicadas, así como la diversidad de grupos que atienden; enfatiza principios que considera necesarios en esta actividad educativa. El texto “La investigación musical en el INAH. Un esbozo histórico”, de Carlos Ruiz Rodríguez, nos expone de manera muy puntual los aportes de investigadores del INAH en este campo de estudio, y de la importancia de que hayan aplicado un enfoque musical antropológico e histórico. Milton Gabriel Hernández García, Diana Pérez Rivera y Anaid Sierra Fajardo son autores de: “Puchuwin limaxcanin. Construyendo una justicia propia: la experiencia del juzgado indígena de Huehuetla en la sierra Norte de Puebla”; el texto analiza cómo ese juzgado, a partir de su trabajo cotidiano, ha ganado legitimidad regional para la solución de conflictos y como ello debe ayudar a la comprensión de la diversidad jurídica de nuestro país.

Jaime Enrique Carreón Flores es autor de: “La parentela del niño Dios en San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala”, donde analiza principios de organización social como la reciprocidad a través del caso de una fiesta por medio de la cual una persona adquiere el cargo de “padrino del Niño Dios”. El texto de Esperanza Penagos Belman: “Entre farmers y empresarios. La llegada del maíz azul a la región de la babicora. Notas para una historia de vida de un agroempresario coahuilense en el noroeste de Chihuahua”, a través de la historia del ingeniero H.G., nos contextualiza y refiere las diferencias entre los sistemas agrícolas del centro y del norte del país durante el siglo XX. Daniel Nahmad Molinari, en su texto “Problemática social del patrimonio arqueológico de Monte Albán: peritaje antropológico en el caso de Xoxocotlan, Oaxaca”,

cuestiona que el INAH no tenga una política social para abordar casos como éste, en el que el propio instituto acusa a un grupo de comuneros por destrucción de patrimonio cultural, cuando se trataba de una lucha intestina por las tierras en la comunidad. La sección y el volumen cierran con el texto de Tania Alejandra Ramírez Rocha “Los marisoles, una figura genérica en Cuajinicuilapa, Guerrero”, en el que la autora analiza el modelo de género en la región a través de estudiar la figura de los marisoles, que son hombres pero que prefieren realizar labores consideradas femeninas.

Reflexión

En el libro que he reseñado distingo tres tipos de textos:

- I. Trabajos que hacen un análisis profundo de las implicaciones que tiene, en el desarrollo de las tareas sustantivas del INAH, la forma en que definimos nuestra materia de trabajo. En esos textos los autores reflexionan sobre el papel que ha tenido el INAH y sus trabajadores en problemáticas nacionales tan graves como la imposición de megaproyectos.⁷
- II. Trabajos que nos hablan de la historia de nuestra institución, tanto desde la conformación de un área de investigación en un centro de trabajo, como de la forma en que se sentaron las bases para el trabajo en una u otra disciplina, en ellos los autores mencionan aportes de sus trabajos, algunos de varias décadas, y problematizan la situación del INAH.⁸

⁷ Textos de: Paul Hersch Martínez, Fernando Sánchez Martínez, Gilberto López y Rivas, Rosa María Garza Marcué, Eliana Acosta Márquez, Heriberto Avelino, y Daniel Nahmad Molinari.

⁸ Textos de: Ma. Cristina Morales Viramontes, Baudelina L. García Uranga, Alejandro Huerta Carrillo, Olga Villanueva Sánchez, Limonar Soto Salazar, Adriana Cabrera Petricioli, Zaid Lagunas Rodríguez, Bertha Ocaña del Río, Luis Alfonso González Miranda, José Concepción Jiménez López †, Mario Ceja Moreno, Laura Rodríguez Cano, Rodolfo Rosas Salinas, José Luis Ramos Ramírez, Ma. Estela Eguiarte Sakar y Carlos Ruiz Rodríguez.

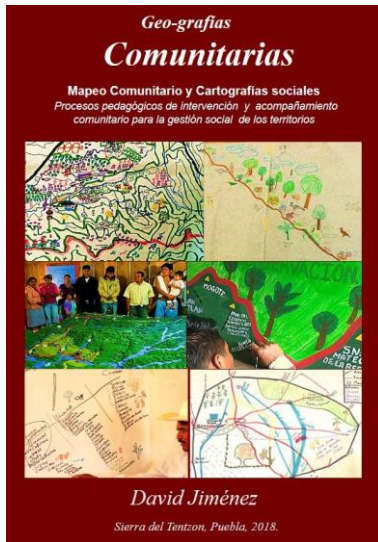
III. Textos con aportes puntuales de la investigación en el INAH; en ellos los autores presentan trabajos en marcha o ya concluidos en los que tratan temáticas específicas, narran sus formas de trabajo, identifican problemáticas muy puntuales y dan propuestas para enfrentarlas.⁹

Sin duda, la mayor riqueza del INAH está en sus trabajadores: investigadores, restauradores, arquitectos, administrativos, técnicos y manuales; así como en los colegas que trabajan en el rubro llamado “de confianza” o por contrato.

Tres tareas urgentes para nuestra comunidad que se mencionan en el libro son: 1) reorganización y democratización de los procesos académicos y administrativos; 2) recuperación del vínculo con la educación, y finalmente, pero más urgente aún, desde mi perspectiva 3) recuperación de las plazas congeladas para poder ofrecer un lugar digno de trabajo a los jóvenes investigadores.

Laura Elena Corona de la Peña
DEAS-INAH / laura_elena_corona@hotmail.com

⁹ Textos de: Rosa Elena Anzaldo Figueroa, Israel Martínez Corripio, H. Antonio García Zúñiga, Jorge Manuel Canto Rosado, Anabella Barragán Solís, Janet Bastida Bernal, Adrián Martínez Meza, Luis Alfonso González Miranda, Guillermo Páez Valverde, J. Luis Valencia Rodríguez, Gustavo Coronel Sánchez, Mauricio Ramsés Hernández Lucas, Martha Monzón Flores, Gilberto López Castillo, Víctor Joel Santos Ramírez, Susana Gómez Serafín, Laura E. Hinojosa Hinojosa, María Gracia Castillo Ramírez, Milton Gabriel Hernández García, Diana Pérez Rivera, Anaïd Sierra Fajardo, Jaime Enrique Carreón Flores, Esperanza Penagos Belman, y Tania Alejandra Ramírez Rocha.



Reseña del libro electrónico: *Geo-grafías comunitarias. Mapeo comunitario y cartografías sociales: procesos creativos, pedagógicos, de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios*, de David Jiménez Ramos (Sierra del Tentzón, Puebla: Camidabit / Los Paseantes, 2018 y 2019).

Fecha de recepción: 02 de agosto de 2021
Fecha de aprobación: 23 de septiembre de 2021

Memorias-cuerpos-territorios Rehaciendo comunidad en el México bárbaro del siglo XXI

Geo-grafías comunitarias... de David Jiménez Ramos¹ apuesta por volver la mirada a la forma en que los pueblos, barrios y colonias construyen sus territorios, un ejercicio encomiable que conjunta experiencias comunitarias con saberes descoloniza-

¹ El Dr. David Jiménez Ramos es egresado de la Universidad Autónoma de Puebla, es educador popular y promotor comunitario de la Universidad Campesina Indígena en Red y Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (Ucired-Cesder), México.

dores, ante las amenazas que rondan los recursos naturales, bajo las cartografías actuales y pasadas de la dominación contra las que no hay que dejar de luchar, y no olvidar. Jiménez se propone hablar de territorios vivos, retomando a Acosta,² quien complejiza al territorio como un sistema de relaciones sociales, una entidad viva, con agencia y voluntad encarnada.³

La edición de esta obra es el resultado de su andar principalmente en comunidades indígenas y campesinas de nuestro México en Oaxaca, Puebla, Yucatán, Morelos, Chiapas y Ciudad de México: en los pueblos de Xochimilco y Pueblos del Sur, lugares donde se practicaron ejercicios de cartografía y mapeo. Aspira a ser una herramienta pedagógica, un manual para ser utilizado en los diversos territorios, invitando al diálogo de saberes académicos y sociales, desde una perspectiva intercultural, y lo que Jiménez llama las prácticas de la esperanza, en una relación dialógica del *sentipensar* de otro modo, el propio de las comunidades. En ese tenor, se propone un conjunto de herramientas teórico-metodológicas para la reflexión, el análisis, el registro de información y reescritura de narrativas y prácticas que recuperan al territorio con una mirada compleja e integradora *desde adentro*, que visibiliza la multiterritorialidad, a efectos de enriquecer y mejorar las perspectivas de creación, intervención, acompañamiento y construcción colectiva del conocimiento territorial para la defensa de su gestión. Propone tres objetivos: a) fortalecer la reflexión en torno a un pensamiento ético, político, epistemológico y ontológico de los territorios desde lo comunitario; b) conocer la metodología, los instrumentos y mecanismos del mapeo comunitario y las cartografías

² Eliana Acosta (manuscrito), *La disputa por el agua. Una aproximación a la defensa de los saberes y bienes comunes en contextos de despojo* (México: DEAS-INAH, 2019)

³ David Jiménez Ramos, *Geo-grafías comunitarias. Mapeo comunitario y cartografías sociales: procesos creativos, pedagógicos, de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios*, (Sierra del Tentzón, Puebla: Camidabit / Los Paseantes, 2018 y 2019), 17.

sociales, como medios de apropiación, protección y defensa del territorio, y c) mostrar experiencias para el diseño y aplicación de procesos de mapeo comunitario y cartografías sociales en contextos rurales y rur-urbanos.⁴

Así, se desborda el concepto de territorio que prima en la academia, y se adentra en conocer la construcción, aprehensión y apropiación de los territorios comunitarios en varias dimensiones: bio-cultural, simbólico, sagrado, corporizado (cuerpo-territorio), desde la perspectiva de las propias comunidades, con la intención de proporcionar herramientas de autorreconocimiento para tomar conciencia y *rehistoriar las narrativas de la vida* que permitan fortalecer procesos de resistencia y defensa, ante los despojos, invasiones del poder colonial, que en pleno siglo XXI está más que presente.

El autor retoma los principios de la comunalidad y la perspectiva decolonial desde el sur, es decir, revisa las distintas luchas en contexto, a través de la propuesta metodológica donde los actores sociales recorren, reflexionan, construyen y representan sus territorios mediante lo que él llama cartografías insurgentes. Surgen así las narrativas territoriales contra la represión, el despojo, el abuso, la explotación de los recursos naturales, que ejercen diversos actores: empresarios, militares y los gobiernos. Y de manera paralela, las nuevas utopías de la regeneración y control popular de la naturaleza y la cohesión comunitaria.

Cuando Jiménez enuncia al sur se refiere a los movimientos sociales sudamericanos en defensa de la madre tierra que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX han realizado novedosas propuestas contra-hegemónicas, tanto de pensamiento como de acción. Aparecen los diversos pueblos, comunidades, colectivos y autores creadores de narrativas que proponen un cambio de conciencia en países como Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Uruguay y Perú, entre otros. Destaca

las luchas territoriales y ambientales lideradas por mujeres indígenas, campesinas y afrodescendientes, los llamados feminismos comunitarios. Y para hablar de dichos feminismos recurre a María Lugones⁵ y Rita Segato,⁶ quienes coinciden en que la colonialidad en las sociedades contemporáneas ha atravesado los cuerpos de las mujeres, de manera que proponen una revisión de categorías como raza, clase, género y sexualidad. Es claro que desde las comunidades el territorio es una metáfora de la tierra y el cuerpo, un todo indivisible y relacional con los hombres y mujeres que lo habitan. *Geo-grafías comunitarias...* se fundamenta en identificar y visibilizar las disputas, tensiones y conflictos de los territorios, inherentes a las relaciones de poder, la clase, el género, el sexo y la etnia, con la variable intergeneracional. Apuesta por descolonizar en todos los aspectos: ontológicos, epistémicos, psicológicos, y físicos.

En las luchas por la defensa de la *memoria-cuerpo-territorio* se encuentran de manera relacional: los espacios físicos, las relaciones culturales, los significados y significantes, sus dimensiones simbólicas y sagradas materiales e inmateriales, así como las formas de apropiación, control, dominación, expresadas representaciones, narrativas y discursos, de su raíz, su identidad. Así entonces, diversas esferas: la cultural, social, ambiental, y económica, implican la necesaria organización de los actores, para tomar decisiones, Jiménez expone seis puntos básicos de empoderamiento que proporcionan las geografías comunitarias y por las cuales las comunidades pugnan: 1) reconocimiento de la territorialidad indígena con carácter integral (sujetos históricos y personas jurídicas con derechos); 2) reconocimiento de una vinculación es-

⁵ María Lugones, "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial", en Walter D. Mignolo (comp.) *Género y descolonialidad* (Buenos Aires: Ediciones del Signo / Globalization and the Humanities Project-Duke University, 2008), 13-54.

⁶ Rita Segato, "Colonialidad y patriarcado moderno: el género igualitario de la colonialidad/modernidad y su correlato jerárquico del orden pre-industrial", en *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, ed. por Y. Espinoza, D. Gómez y K. Ochoa (Popayán: Universidad del Cauca, 2014).

⁴ Jiménez, 22 y 23.

pecífica entre un pueblo indígena y su territorio (cosmovisión, conocimientos, prácticas, saberes, tecnologías, artes, etcétera); 3) reconocimiento de la propiedad de un pueblo sobre su territorio en razón de su ocupación histórica y ancestral (ejido, bienes, comunales, minga, chacra, etcétera); 4) reconocimiento del derecho a la libre determinación en asuntos territoriales (política local, organizaciones e instituciones comunitarias); 5) reconocimiento del derecho a determinar las propias prioridades del desarrollo (autonomía y sistemas normativos propios, derecho consuetudinario), y 6) reconocimiento del derecho al territorio como un derecho humano fundamental de carácter colectivo y transgeneracional (culturas y pueblos originarios y ancestrales preexistentes al derecho positivo).⁷ Como parte de los hallazgos de la aplicación de la metodología, la cartografía y el mapeo, se señala una ruta para fortalecer al máximo órgano de los pueblos y comunidades: la *asamblea comunitaria*, donde se toma conciencia, se reflexiona, se decide y se consensuan las rutas a seguir, ante las diversas problemáticas.

Consideraciones finales

En el contexto de la imposición de megaproyectos diversos, asesinatos de líderes defensores de los territorios, el uso de paramilitares para cobros de piso, secuestros, feminicidios, con la intención de provocar terror y desplazamientos forzados, del México bárbaro del siglo XXI, como lo denomina Jiménez, se hace urgente reaccionar y accionar las luchas autonómicas como el movimiento zapatista en Chiapas, las policías comunitarias en Guerrero y la recuperación de los bosques en Cherán.

Geo-graftas comunitarias... se presenta como una alternativa semejante a las lanzadas en los años sesenta y setenta del siglo XX, con propuestas como la educación popular, la teología de la liberación y creación de sociedades cooperativas. Un caminar conjunto de saberes letrados y populares. Con la

publicación y edición del libro, Jiménez busca dar un giro a la forma en que los académicos investigamos actualmente, ya que implica compromiso y responsabilidad con las comunidades para colaborar reafirmando procesos sociales y reivindicaciones de sujetos políticos y no objetos de investigación. Como parte del conocimiento de las epistemologías de las comunidades está la variable *tiempo*, es decir, los académicos deben caminar el tiempo de los pueblos y no los calendarios institucionales o financieros. Desde las Geo-graftas comunitarias se propone la reflexión en clave comunitaria, creativa, autogestiva y participativa, que contribuya a la autonomía y autodeterminación de los procesos sociales.

Entre los resultados en beneficio de pueblos y comunidades que se enuncian en el libro se encuentran: las demandas colectivas; la defensa jurídica mediante amparos, protocolos bioculturales, peritajes antropológicos y litigios participativos; las aspiraciones y utopías propias de los pueblos, como propone el autor, así como el apoyo de actores académicos en formas cocreadoras colectivas y horizontales en el ejercicio de superar la colonialidad del saber y el poder.

Si bien —dice Jiménez— *Geo-graftas comunitarias...* “es la voz y la memoria de los defensores y guardianes del territorio que se han ido pero que han dejado huella”, es también un arco amplio de posibilidades para concientizar y reflexionar las formas de abordar los problemas locales, regionales y nacionales. Bienvenido este libro a los tiempos abiertos de transformar y construir en comunidad que recorren localidades y regiones de nuestra América.

Claudia Álvarez Pérez
Dirección de Estudios Históricos-INAH /
senderolilith@yahoo.com.mx

⁷ Jiménez, 50.

POLÍTICA EDITORIAL Y NORMAS PARA LA ENTREGA DE COLABORACIONES

Narrativas Antropológicas, revista electrónica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, publica trabajos inéditos y originales, escritos en español o en cualquiera de las lenguas nacionales. Recibe artículos y ensayos visuales que abordan temas de etnología, antropología social y etnología. El espíritu de la revista enfatiza el profundo sentido que anima ambas disciplinas: privilegia el conocimiento integral del ser humano (*ánthropos*) y en cuanto a colectividad social (*éthnos*). La revista se propone como un espacio para que los investigadores “refieran”, “traigan” y “devuelvan” el conocimiento etnográfico a través de sus propios “relatos”.

Se buscan contribuciones que refieren momentos o situaciones en los que el antropólogo es testigo y parte, para transmitir y difundir lo observado; pero también son bienvenidas sus reflexiones sobre lo que significa para los sujetos de la investigación y para él la cotidianidad del hecho humano. Por lo tanto, se acepta todo relato descriptivo o interpretativo de la realidad, desde cualquier propuesta analítica.

Narrativas Antropológicas fomenta la publicación de textos cuya génesis y elaboración refleje las características peculiares de la producción del conocimiento antropológico, reivindicando la evidente conexión de la elaboración teórica con la experiencia etnográfica y el trabajo de campo, la búsqueda de fuentes directas o el tratamiento etnográfico de fuentes primarias y secundarias, así como el énfasis en los testimonios vivos de los sujetos de la investigación. Queda manifiesta la conciencia epistemológica y reflexiva, junto con la fecunda interacción con las disciplinas históricas y sociales, en una perspectiva de unidad de las ciencias humanas.

Narrativas Antropológicas se constituye en 2017 por iniciativa de investigadores de la DEAS con el propósito de abrir un espacio que permita abordar problemáticas relevantes para nuestro quehacer y compartir narraciones antropológicas desarrolladas a partir del trabajo o la reflexión etnográfica. Además de trabajos de los académicos, se publican testimonios de sus interlocutores y se da cabida a distintos formatos de presentación textual y gráfica.

Se publica dos veces al año en formato digital y es de acceso abierto, con lo cual aporta a la circulación de las ideas, a la generación e intercambio de conocimientos. El envío de propuestas para ser incluidas en la revista es libre y no existe ningún costo monetario para la publicación, lectura o descarga del material. Las personas interesadas deberán enviar sus trabajos al correo narrativas2020@gmail.com, indicando a cuál sección dirigen su colaboración. Las propuestas deberán presentarse en documentos Word 97 o posterior, con interlineado de 1.5 en letra Arial de 12 pt. y con márgenes de 3 cm por lado, con notas a pie de página en el sistema de citación Chicago (se presentan ejemplos más adelante). Las imágenes se enviarán en formato TIFF o JPG, con una resolución de al menos 300 dpi en tamaño carta. Las características y procesos de publicación dependen de cada sección de la revista:

a) **Relatos:** Publicará trabajos producto de investigaciones originales en las que resulte evidente el trabajo etnológico, etnográfico y de antropología social, y que consideren los procesos

de reflexión sobre lo que significa, para los actores y para el investigador, la cotidianidad del hecho humano. El Consejo Editorial evaluará la pertinencia y los someterá a dictámenes externos, preservando el anonimato de autores y dictaminadores. La extensión será de un mínimo de 15 y un máximo 25 cuartillas; se adjuntará un resumen de máximo 180 palabras en español y su versión en inglés, además de cinco palabras clave (diferentes a las que están en el título), con datos de autoría y, en caso de no ser del autor del trabajo, anexar documento que acredite los permisos de publicación.

b) **Miradas:** Presentará *dossiers* audiovisuales y ensayos de antropología visual. No se requieren dictámenes, pero sí se precisa la calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los archivos, en caso de ser aceptados, serán publicados en la revista y no se aceptarán enlaces a otros sitios web. Los aportes pueden ser de dos tipos:

Serie fotográfica: Se incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas.

Video: Incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas en el que se explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro en video, así como el contexto (festividad, entrevista, etcétera) y qué tipo de material incluye (música de, interpretación de, voces de, registro filmico de celebración o lo que convenga).

c) **Voces:** sección dedicada a entrevistas, relatos testimoniales con una mínima intervención del investigador y otros trabajos que el Consejo Editorial considere pertinentes. No se requieren dictámenes, pero sí precisan de calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los trabajos que se presentan para esta sección pueden tener alguno de los siguientes formatos:

Texto: podrá tener una extensión de entre cinco y quince cuartillas.

Audio: incluirá un texto introductorio que explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro sonoro, así como el contexto (festividad, entrevista, otro) y qué tipo de material incluye (música de, voces de, o lo pertinente). El texto tendrá una extensión de entre una y tres cuartillas.

d) **Perspectivas:** enfoques teóricos y aproximaciones metodológicas referentes a la etnología, la etnografía y la antropología social. Se consideran en esta sección solamente escritos (pueden incluir imágenes) con una extensión de entre 15 y 25 cuartillas. El Consejo Editorial evaluará su pertinencia y los someterá a dictámenes externos de doble ciego.

e) **Reseñas:** Sobre libros, tesis, audiovisuales, exposiciones, ensayos fotográficos, actividades académicas y otras obras antropológicas que no tengan una antigüedad mayor a tres años. Excepcionalmente se podrán incluir reseñas de obras de mayor antigüedad, si el autor argumenta su relevancia contemporánea. Deberá incluir los siguientes aspectos: objetivo general del texto que se comenta, Aportaciones de la obra al conocimiento de la etnología, etnografía o antropología social, crítica al trabajo, y una breve conclusión. La extensión será de entre cuatro y siete cuartillas. En la me-

didada de lo posible, debe incluirse una imagen del material que se comenta.

Toda colaboración, independientemente de la sección a la que se postule, deberá incluir la siguiente información en un documento aparte: nombre del autor, institución en la que labora o estudia, dirección, número de teléfono fijo o de celular, correo electrónico, información sobre el patrocinio recibido por cualquier entidad pública o privada para la realización total o parcial de la investigación o el trabajo y una semblanza curricular de 10 líneas.

El Consejo Editorial enviará los trabajos recibidos para las secciones “Relatos” y “Perspectivas” a dos evaluadores externos para su dictamen, conservando el anonimato tanto del autor como del dictaminador (doble ciego). De ser aprobado, se notificará al autor y, si es el caso, se le expondrán las correcciones y sugerencias de modificación del texto; las recomendaciones hechas por el dictaminador o por el Consejo Editorial serán sometidas a la consideración del autor. Las colaboraciones serán revisadas y editadas de acuerdo con las normas para la presentación de originales especificadas abajo.

Ejemplos para la presentación de referencias bibliográficas

Todos los datos correspondientes a cada referencia bibliográfica se incluirán en notas al pie, bajo los siguientes formatos, ya sea para obras impresas o digitales:

Libros

¹ Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 17-18.

² Fabrizio Bernardi, *El déficit de natalidad en España: análisis y propuestas para la intervención pública. Documento de trabajo, 13* (Madrid: Fundación Alternativas, 2003), 41-42, acceso el 3 de mayo de 2019, https://www.fundacionalternativas.org/public/storage/laboratorio_documentos_archivos/xmlexport-0L99jz.pdf.

Capítulos de libros o textos introductorios

¹ Gerardo Necochea, “El análisis en la historia oral”, en *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, coord. por Mario Camarena y Lourdes Villafuerte (México: INAH / AGN, 2001), 302-316.

² Edith Yesenia Peña Sánchez, introducción a *Iguales pero diferentes: diversidad sexual en contexto*, de Edith Yesenia Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán, coords. (México: INAH [Científica, 516], 2008), 11-17.

³ María de Lourdes Suárez Díez, “El dios Quetzalcóatl-Ehécatl y su joyería de concha”, en *La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual*, coord. por Rosa Elena Anzaldo Figueroa, Martha Claire Muntzel Lucy y María de Lourdes Suárez Díez (México: INAH [Científica, 521], 2008), 15-24, acceso el 13 de mayo de 2019, <https://difusion.inah.gob.mx/images/ebook/LaTrayectoriaoo/files/assets/basic-html/index.html#15>.

Artículos de revistas

¹ Ana María L. Velasco Lozano, “In quicua, se come, los alimentos en la cosmovisión mexicana”, *Históricas, Boletín del Instituto de*

Investigaciones Históricas, núm. 59 (septiembre-diciembre de 2000), 22-35, 24.

² Julio Nazer H. et al., “La edad paterna como factor de riesgo para malformaciones congénitas”, *Revista Médica de Chile* 136, núm. 2 (2008), 201-208, acceso el 3 de mayo de 2019, <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872008000200009>.

Artículos de periódicos

¹ Rubicela Morelos Cruz, “Frausto lanza en Morelos el programa Cultura Comunitaria”, *La Jornada*, 15 de mayo de 2019, 4.

² Raymundo Espinoza Hernández, “La resistencia indígena frente al gasoducto Tuxpan-Tula”, *La Jornada*, 15 de febrero de 2018, acceso el 29 de abril de 2019, <https://www.jornada.unam.mx/2018/02/15/opinion/018a1pol>.

Tesis o trabajos de grado

¹ Luis Carlos Castro Ramírez, “Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia” (tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 2010), 56-57.

² Ada Edith Velázquez Camacho, “Un acercamiento a la construcción de la identidad social de las jóvenes estudiantes indígenas en la Universidad Nacional Autónoma de México: una mirada desde el trabajo social” (tesis de licenciatura, UNAM, 2013), 8-9, <http://132.248.9.195/ptd2013/septiembre/0701764/Index.html>.

Documentos presentados en congresos y obras manuscritas

¹ Brown, W. Paul, “Manipulation of the 2D and 3D digital data sets of the waxes of La Specola” (ponencia, International Congress on Wax, 2017).

² Gerardo Pérez Muñoz, “Proyectos de muerte” (manuscrito, 2018).

Leyes, decretos o documentos similares

¹ Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, de 4 de diciembre de 2018, *Diario Oficial de la Federación*.

² Real Decreto 244/2019, de 5 de abril, por el que se regulan las condiciones administrativas, técnicas y económicas del autoconsumo de energía eléctrica (BOE, 6 de abril de 2019), http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/641885-rd-244-2019-de-5-abr-condiciones-administrativas-tecnicas-y-economicas-del.html.

Documentos en acervos

¹ Nombre del Archivo (abreviatura para citas subsecuentes), Nombre que identifique la clasificación documental, número de legajo, caja o volumen, número de expediente, número de foja.

² Archivo de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, ramo Instrucción Pública, caja 110, exp. 3, f. 2.

Comunicaciones personales y entrevistas

No precisará de llamadas a nota, se reportarán en el cuerpo de texto entre paréntesis.