

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



Director General Alfonso de María y Campos
Director General de la Revista Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico
Rafael Pérez Miranda

Secretario Administrativo
Luis Ignacio Sáinz

*Coordinadora Nacional
de Antropología*
Gloria Artís Mercadet

Coordinador Nacional de Difusión
Benito Taibo

Director de Publicaciones
Héctor Toledano

Producción editorial
Benigno Casas

Edición
Héctor Siever y Arcelia Rayón

Diseño de portada
Efraín Herrera

Consejo Editorial

Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)
Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)

Sergio Bogard Sierra (Colmex)
Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)

Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)
María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)

José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)
Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)

Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
Osvaldo Sterpone (CIH-INAH)

Susan Kellogg (Universidad de Houston,
Texas, EUA)

Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,
Argentina)

Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,
EUA)

Asistente del director

Virginia Ramírez

Consejo de Asesores

Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)

Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM)

Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)

Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)

Margarita Nolasco Armas (ENAH-INAH)[†]

Foto de cubierta:

Armando Cristeto

Apolo urbano (con fragmento ampliado), 1981

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

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

8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila.

En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.

9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, curriculum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
13. Deberán enviarse 3 copias impresas del texto, acompañadas de su archivo magnético (disquete o CD).
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, *etcétera*, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete o CD

- Programas sugeridos: Microsoft Word.
- En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escáner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIFF, BMP).

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Dossier fotográfico

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

Publicación indizada en citas latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex).

CORRESPONDENCIA: Allende No. 172, Centro de Tlalpan, CP 14000, Conmutador 50 61 93 00 ext. 144, Fax: 50 61 93 36
dimension_antropologica@inah.gov.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx
www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, publicación cuatrimestral, abril de 2009. Editor responsable: Héctor Toledano. Número de certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2008-012114375500-102. Número de certificado de licitud de título: 9604. Número de certificado de licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Liverpool 123, 2do. piso, colonia Juárez, C.P. 06600, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, C.P. 09840, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, colonia San Nicolás Tolentino, C.P. 09850, México, D.F.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII ADRIÁN VALVERDE LÓPEZ	7
Desterrados y peregrinos. La constitución de la identidad del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX (1909-1950) MIGUEL ÁNGEL MANSILLA AGÜERO	45
La muerte y sus representaciones en Huaquechula, Puebla JAIME ENRIQUE CARREÓN FLORES	75
Terapéutica a través de la obsidiana ANA MA. ÁLVAREZ PALMA/GIANFRANCO CASSIANO V.	99
Una mirada antropológica al estudio de los rituales festivos. La fiesta de XV años JUAN MIGUEL SARRICOLEA TORRES/ALBERTINA ORTEGA PALMA	131
Cristal bruñado	
Dentro y fuera de las figuraciones visuales rarámuri ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL/HÉCTOR PARRA ZURITA	155

Reseñas

- GUILHEM OLIVIER (COORD.) Y MIGUEL LEÓN-PORTILLA (PRÓL.)
Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan
FÉLIX BÁEZ-JORGE 185
- EMMANUEL DÉSVEAUX
Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine
JOHANNES NEURATH 189
- MARÍA CONCEPCIÓN LUGO OLÍN
Relatos de ultratumba. Antología de ejemplos sobre el purgatorio
JOSÉ ABEL RAMOS SORIANO 192
- Resúmenes / Abstracts** 197

Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII

ADRIÁN VALVERDE LÓPEZ*

Este estudio surge de la propuesta de Van de Fliert¹ respecto a profundizar en trabajos históricos sobre el origen del pueblo de Santiago Mexquititlán y sus vínculos con la hacienda de San Nicolás de la Torre, ubicados al sur del estado de Querétaro.

Una herramienta importante en este proceso fue el método utilizado, el cual consistió en la búsqueda de archivos documentales, referencias históricas, etnográficas y etnológicas antiguas y recientes de la región otomí de Amealco. En el Archivo de Búsquedas y Traslado de Tierras, del Archivo General de la Nación (AGN), consultamos los papeles o títulos primordiales de Santiago Mexquititlán. Otros documentos a los que tuvimos acceso se encuentran en el Archivo de la Reforma Agraria (ARA), el Archivo General de la Reforma Agraria Nacional (AGRAN) y el Archivo Notarial de la Parroquia de Santa María Amealco (ANPSMA); sin embargo, contienen poca información y ello dificulta una reconstrucción de las transformaciones sociales de forma global.

En la búsqueda de información encontramos algunos datos sobre lugares vecinos, como Jilotepec, el Valle del Mezquital y la Sierra

* Escuela Normal Superior de México.

¹ Lydia Van de Fliert, *Otomí en busca de la vida*, 1988.

Gorda, en los que prevalecen referencias relacionadas con las fundaciones franciscanas, el estudio de códigos, relaciones geográficas, representaciones gráficas del espacio y aspectos del gobierno indígena. Algunas otras abordan problemas como el poblamiento de la frontera centro-norte, la emigración, la demografía, el entorno natural, económico y social, y que en conjunto nos permitieron hacer correlaciones importantes, máxime cuando se pretende dar cuenta de las continuidades y rupturas sociales en un periodo de larga duración.

En referencia a trabajos etnológicos sobresalen los relacionados con los sistemas ritual y familiar, el calendario de fiestas religiosas y la migración. Al abordar el origen del pueblo de Santiago Mexquititlán, en ellos se recurre a la tradición oral, los mitos, los cuentos y las leyendas, así como a ciertos documentos que los autores aseguran les fueron mostrados o proporcionados por los santiagueños.

En suma, este estudio es un primer intento de compaginar la historia oral con los datos disponibles en diferentes fuentes para tratar de explicar el origen y conformación del pueblo de Santiago Mexquititlán, así como su conflictiva relación con la hacienda de San Nicolás de la Torre, ambos ubicados en la región otomí de Amealco, estado de Querétaro. Es decir, se trata de una primera incursión que intenta describir el proceso de apropiación de la tierra por parte de los castellanos y la resistencia de los santiagueños a desprenderse de ellas.

Organización del trabajo

Durante la clasificación de la información surgieron referencias que no sólo nos permitieron abordar el proceso de poblamiento en la zona, también el conflicto agrario entre el pueblo de Mexquititlán y la hacienda de San Nicolás de la Torre, generado por la propiedad de la tierra y el uso de sus recursos naturales: el agua y los pastos.

Igualmente, recurrimos al concepto de poblamiento para ordenar y presentar la información localizada en diferentes fuentes. Ese concepto está vinculado con otros dos: control y poder. El trinomio poblamiento-poder-control, nos ayudó a comprender el origen del mencionado conflicto agrario, así como la importancia de las estructuras y relaciones de poder a escala local, regional y central.

La sistematización de los datos obtenidos nos condujo a la identificación de cuatro elementos: 1) la presencia de grupos que se desplazaban constantemente con la llegada de nuevos conquistadores; 2) el establecimiento de estancias ganaderas en un territorio propicio para su rápido desarrollo; 3) el poblamiento mediante la reubicación forzada de grupos procedentes de diferentes lugares de Jilotepec, y 4) el conflicto por la propiedad de la tierra y los recursos naturales.

Esto es, el ejercicio del poder propició el surgimiento de grandes extensiones de tierra para la actividad ganadera y el asentamiento de comunidades indígenas alrededor de esas propiedades, que les aseguraba el control de la suficiente fuerza de trabajo y la posibilidad de apropiación de nuevos espacios.

Con la entrega de sucesivas mercedes de tierras a adelantados, funcionarios reales y acaudalados comerciantes, en la primera mitad del siglo xvi se da un fuerte impulso a la actividad económica ganadera en la región, y a partir de 1590 las propiedades otorgadas a los castellanos son reagrupadas por Alonso de la Torre, conformándose a partir de entonces la hacienda conocida como San Nicolás de la Torre.

Para la segunda mitad del siglo xvii la particularidad en las relaciones entre Santiago Mexquititlán y la hacienda de San Nicolás de la Torre se define por el ejercicio del poder, el surgimiento de una nueva propiedad de la tierra y el control de los recursos humanos y naturales por parte de los propietarios de la finca; todo ello resultó posible gracias al beneplácito de funcionarios reales y clérigos, entre otros.

Plantear un periodo de más de doscientos años para reflexionar acerca de un espacio y un tiempo puede inducir a pensar que es un proyecto demasiado ambicioso. No obstante, gracias a este periodo de larga duración hemos logrado ubicar los componentes que conformaron la ocupación del territorio: su organización, explotación y poblamiento; esto es, los diferentes grupos sociales que participaron y entraron en conflicto por la propiedad de la tierra y el control de los recursos naturales de la región.

En suma, el análisis de la formación social y los vínculos entre los diferentes grupos nos permitieron hacer una reconstrucción hipotética del proceso de ocupación y apropiación del territorio ubicado en el suroeste de Amealco.

Tiempo y espacio

A su llegada al territorio, entre la cabecera de Jilotepec y el poblado de Amealco, los peninsulares encontraron un espacio ocupado por grupos dispersos, aunque —como sugiere Carrasco (1979)—, no está claro si era debido a la situación del contacto o se desplazaron al Sur al diluirse la presencia de la Triple Alianza.

Abramo refiere la posibilidad de que un grupo de otomíes llegado a Mexquititlán encontró asentamientos con gente que practicaba la agricultura y la recolección: “Quizás afirmar con cierta seguridad que había indígenas en esta localidad, antes de los de Jilotepec, sea un tanto riesgoso [...] pero no podemos perder de vista la posibilidad de las dos poblaciones en contacto, hecho que sería determinante para el patrón de asentamiento en el Mexquititlán colonial y en el de hoy”.²

A partir de este punto de encuentro se inicia en la región un proceso de larga duración vinculado a la propiedad de la tierra, puesto que para las autoridades virreinales el territorio requería de una población extensa y concentrada, que contribuyera a establecer y fortalecer el cimiento de las instituciones coloniales, a fin de consolidar su proyecto de ocupación.

Para lograr este propósito las autoridades virreinales abrieron dos sendas; la primera consistió en la entrega de títulos reales, pues con ello se legalizaba la ocupación temprana de las tierras y se concedía a los beneficiarios una especie de derecho de uso para realizar actividades ganaderas y agrícolas. La segunda fue la fundación y congregación de pueblos con gente reubicada de otras comunidades, junto con los que habitaban la zona de forma dispersa y colindante a las estancias de los peninsulares.

Abramo señala que otra posibilidad para reubicar a “[...] los indios desplazados de Jilotepec en esta localidad, tal vez fue fundar una guarnición en lo que hoy algunos arqueólogos denominan ‘frontera chichimeca’, que sirviera de bastión defensivo a los pueblos españoles que quedaban en la retaguardia de la avanzada otomí”.³

² Marcelo Abramo Lauff, “El principio, el fin y el medio. La ritualidad entre los otomíes del sur de Querétaro”, tesis, 1999, pp. 177-178.

³ *Ibidem*, p. 178.

La región otomí de Santa María Amealco

En 1535 Fernando de Tapia y Nicolás de San Luis Montañés (descendiente de caciques de Jilotepec) fundaron una villa donde hoy se encuentra San Bartolomé del Pino, y para 1599 congregaba a 50 familias tributarias de la corona española en el poblado de Santa María de los Montes (Santa María Amealco).⁴ Van de Fliert menciona que en 1535 los otomíes de la región se “[...] replegaban hacia lugares apartados, obligados por el acoso de los españoles. Un grupo de ellos se asentó en la parte noroeste de lo que hoy es Amealco, convirtiéndose en los primeros pobladores de la región”.⁵

Durante la primera mitad del siglo XVIII pasa a formar parte de la jurisdicción de San Gerónimo Aculco y, más adelante, del partido de San Juan del Río, jurisdicción del corregimiento de Querétaro; al mismo tiempo que Jilotepec y Huichapan eran parte de una alcaldía de la Intendencia de México.⁶

En 1746, Villaseñor y Sánchez señalaba que la cabecera de San Juan del Río contaba con “[...] quinientas noventa y tres familias otomíes, administrados en su idioma por un Cura Clérigo, con dos Vicarios, sus Coadjutores. Reside en este Pueblo un Theniente de Corregidor para el Gobierno político y civil del Partido [...]”.⁷ Y añadía que los pueblos sujetos a la cabecera y doctrina de San Juan del Río eran:

San Pedro Ahuatlan con cuarenta, y siete familias de Indios, esta situado al Noreste, y distante diez leguas de la capital: Santa María Tequisquiapan, en distancia de doce leguas, esta situado al Nordeste, en él reside un Cura Clérigo, que administra a doscientas, ochenta, y tres familias de indios, y á esta Doctrina pertenecen los cinco pueblos siguientes: el de San Sebastián, con veinte, y siete familias. San Bartolomé del Pino, con treinta, y seis: San Miguel de Thi, con quince: San Juan de Guedo, con treinta, y seis: y Santa María Amealco con treinta, y ocho; y en el distrito de ellos se hallan treinta, y ocho Haciendas, que producen razonables cosechas de trigo, maíz, y cebada, que es

⁴ *Enciclopedia de México*, 1987, t. XII.

⁵ Lydia Van de Fliert, *op. cit.*, p. 45.

⁶ Áurea Commons, “Antecedentes históricos a la implantación del sistema de intendencias en la Nueva España” y “División territorial de las intendencias según la ordenanza de 1786”, en *Las intendencias de la Nueva España*, 1993, pp. 1-26 y 27-102, respectivamente.

⁷ José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Teatro Americano. Descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España, y sus Jurisdicciones*, 1852 [1746], p. 94.

el renglón principal, conque comercian, pues aunque sus naturales cogen cosechas de fríjol, estas son muy cortas.⁸

Al parecer, la necesidad de crear la cabecera y doctrina del curato de Santa María Amealco en 1761 obedeció a dos factores: la orden real, emitida en 1749, de entregar las parroquias o doctrinas administradas por las órdenes religiosas al clero regular, y la lejanía de las comunidades y pueblos del noroeste de Jilotepec a los que debían ofrecerse los servicios religiosos: San Ildefonso Tultepec (“Lugar de tules”), integrado por diez barrios (El Saucito, El Tepozán, El Bothé, El Rincón, Yospí, El Cuisillo, Xajay, Tenazdá, La Piní y Mesillas); San Miguel Tlaxcaltepec (“Cerro de las tortillas”), Santiago Mexquititlán (“lugar donde abundan los mezquites”), San Juan Deguedó (del otomí “En la peña grande”), San José Ithó (“Vara” o “Chivo”), San Miguel Dehedeti (“Borrega”) y Chitejé (“Lugar entre cerros”) (fig. 1).⁹

Las restantes comunidades y pueblos que aparecen en el mapa son de origen castellano y mestizo, y entre ellos destacan barrios como La Ladera y El Apartadero (en San Pedro), Santa Clara, El Capulín, El Atorón y La Esperanza (San Bartolomé del Pino), San Antonio, Agua Blanca, Hacienda Blanca, Galindillo, Quiotillos, El Batán, Palos Altos, San Martín, El Rincón y Laguna del Servín.¹⁰

En la segunda mitad el siglo XVIII Santa María Amealco pasó a formar parte de la jurisdicción de Querétaro; para entonces abarcaba nueve curatos, donde la población se encontraba distribuida de la manera siguiente (1799):¹¹

Curato de Santiago, centro de la ciudad	728
Curato de San Sebastián	1 943
Curato de San Juaneo Galileo con su auxiliar	476
Curato de San Pedro de La Cañada	346
Curato de San Juan del Río	876
Curato de Santa María Amealco	085

⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁹ Instituto Nacional Indigenista, *Diagnóstico de la micro-región indígena de Santiago Mexquititlán*, s/a.

¹⁰ Lydia Van de Fliert, *op. cit.*, p. 88.

¹¹ Archivo General de la Nación (AGN), Congregaciones, vol. 1, exp. 72, fs. 48-50.

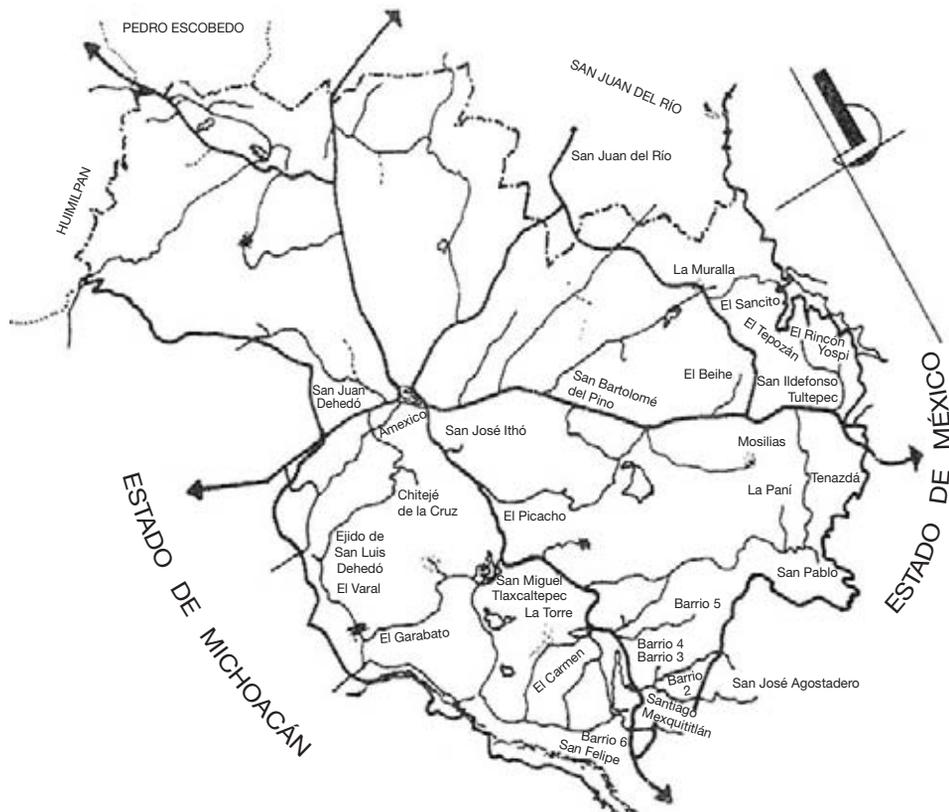


Fig. 1. Región otomí de Santa María Amealco, colindante con los estados de México y Michoacán [Fuente: Lydia Van de Fliert, *op. cit.*, p. 88].

Curato de Tequisquiapam	209
Curato de San Pedro Tolimán	330
Curato de San Juanico Jolimanejo.	476
 Total:	 5409

En 1778, en el curato de Santa María Amealco se matricularon 67 españoles: dos correspondían a los párrocos del lugar, doce hombres casados, nueve solteros, 19 mujeres, trece niños y doce niñas. Se empadronaron 354 indios: 54 hombres casados, 42 solteros, 102 mujeres, 75 niños y 79 niñas; además se listaron ocho mestizos: dos

hombres casados, tres mujeres y tres niñas. En total se registraron 429 personas.¹²

En el de 77, se empadronaron como se ve en el Plano de este año quatro cientos y nueve Personas..... 00409. Aumentó 0020 Como se demuestra resultan de aumento en el Padrón de 78, respecto del 77, veinte Personas q°. Proceden en esta forma. De españoles una muger y un niño mas, Y de Indios dos hombres casados dos solteros, seis mugeres, tres Niños, y cinco Niñas cuyas partidas juntas completan las veinte Personas del aumento, y finaliza aquí el Pueblo de Sta. María Amealco en quanto a su vecindario, aunque no en quanto a los demas Pueblos sujetos a su feligresía que están distantes de aquel [...].¹³

En los pueblos sujetos a Amealco, en 1778 se registraron en San Juan de Guedo 228 indios: 41 eran hombres casados, 17 solteros, 45 mujeres, 48 niños y 77 niñas. En San Miguel Dehedeti vivían 215 indios: 33 hombres casados, 26 solteros, 42 mujeres, 61 niños y 53 niñas; de éstos, en el periodo 1777-78 fallecieron dos hombres casados y una mujer. En San Bartolomé del Pino vivían 455 indios: 88 hombres casados, 24 solteros, 134 mujeres, 106 niños y 103 niñas. A su vez, en el documento citado se reporta que “el año 77, se matricularon quatro cientos y quince... aumento 040. Restan los quarenta de aumento porque has de más en este ultimo Padrón ocho hombres casados, tres solteros, siete mugeres, diez Niños y doze Niñas q°. los componen íntegramente cerrándose aquí todos los vecinos sujetos a la Feligresía de Amealco”.¹⁴

Las estancias ganaderas

Entre la cabecera de Jilotepec y el poblado Amealco surgen centros ganaderos y agrícolas que formarían parte de una red comercial para abastecer a la región de trigo, maíz, cebada, carne, pieles, sebo y animales de trabajo o para transporte, y que al mismo tiempo garantizan el tránsito por los caminos que conducen a los centros mineros. Lo anterior genera la acumulación de grandes capitales que, en parte, son destinados a la compra de tierra y representan el

¹² AGN, *idem*.

¹³ AGN, Congregaciones, vol. 1, exp. 72, fs. 132-134.

¹⁴ AGN, *idem*.

origen de una nueva aristocracia terrateniente que dará lugar a la ocupación de inmensos espacios propiedad de un puñado de familias.

Con la colonización y el establecimiento de esta red comercial la estructura agraria cambia radicalmente. Por un lado, las nuevas normas jurídicas permiten conservar el régimen comuna; sin embargo, al mismo tiempo surge la gran propiedad rural, con posibilidades de expansión ante la disponibilidad de enormes terrenos baldíos, y que darán origen a la formación de grandes propiedades, conocidas posteriormente como estancias y haciendas.

Es decir, la nueva forma de apropiación de la tierra surge a partir de la entrega de mercedes reales no enajenables y mediante compras ventajosas hechas a los pueblos de indios; por un lado, dichos mecanismos ocultaban el “acaparamiento legalizado” y darían lugar a largos litigios judiciales; por otro, imponían a los pueblos de indios la obligación de proporcionar mano de obra para las temporadas de trabajo en las haciendas.

Por ejemplo, en 1604 el juez congregador informa al virrey de la visita que hizo a la región comprendida entre la cabecera de Jilotepec y el poblado de Santa María Amealco, y para la congregación de indios otomíes recomienda: “[...] habiendo visto este pueblo de Xilotepec que es necesario congregarse al de Santa María Amealco con su tribu repoblando este sitio quedan muchos y muy buenas tierras y agua y oportunidad para los ganados de vacas de un español”.¹⁵

De la Torre Villar destaca que a los jueces congregadores, al igual que a los jueces demarcadores nombrados en 1598 (con un sueldo de casi mil pesos anuales y auxiliados por un notario, un alguacil y un intérprete), se les recomendó que para sus labores descriptivas debían auxiliarse del conocimiento de los curas doctrineros y de los religiosos que habitaban en las zonas de referencia. La tarea de estos jueces era visitar las regiones, señalar sus características geográficas, recursos, población, distribución en el campo y distancia entre los núcleos de población. También debían registrar si las poblaciones eran tributarias, cuántos eran y el número de vecinos por cada localidad, así como la calidad de la tierra, la bondad o pobreza de los sitios y proponer lugares para la formación de nuevos centros poblacionales.¹⁶

¹⁵ AGN, Tierras, vol. 1801, exp. 3, fs. 1-8.

¹⁶ Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones de los pueblos indios*, 1995.

Es decir, los jueces debían elaborar auténticas descripciones geográficas, como las que se habían mandado hacer anteriormente para conocer la tierra pero con el agregado de apoyar una política de redistribución de la población, moviéndola de sus localidades tradicionales para asentarlas en nuevos lugares. Como resultado de ello, las nuevas formas de apropiación de la tierra encontraron una insuperable oportunidad con la disponibilidad de “tierras ociosas” provocada por la constante movilidad de la población y la alta mortandad otomí en la región, lo que motivó a las autoridades virreinales a legislar en la materia y a reconocer la forma de ocupación conocida como “estancia”.

En otros términos, en el periodo de 1535 a 1604 el otorgamiento de mercedes, la ocupación ilegal de terrenos baldíos o “tierras ociosas”, los contratos de compra-venta y el despojo de tierras propiedad de los pueblos de indios, al igual que la existencia de mano de obra indígena disponible, constituyen el origen de la formación de grandes estancias y haciendas en la región. Se trata de una etapa caracterizada por concesiones gratuitas, despojos de tierras comunales y sucesivas composiciones, entre ellas el surgimiento de una pequeña y mediana propiedad alrededor de las haciendas conocidas como ranchos, a los que se impuso la responsabilidad de abastecer a las estancias ya sea con mano de obra y productos, o mediante el alquiler de tierra. Con el tiempo reclamarían derechos legales mediante la adquisición de títulos dudosos.

Otro gran cambio se relaciona con las prestaciones en trabajo que reclaman los hacendados, pasando de las faenas de rodeo del siglo xvi a la prestación de servicios de transporte y acopio de bienes de los mercados urbanos, o a la obligación de “[...] proporcionar un peón en algunas faenas y mas tarde en todas [...] la gran hacienda va descargando su necesidad de servicio sobre los arrendatarios”.¹⁷

Lo anterior significa que los adelantados no fueron los únicos acaparadores de grandes extensiones de tierra mediante la obtención de mercedes reales, pues dicho propósito también se cumplió mediante la compra o la ocupación ilegal de terrenos baldíos; y a finales del siglo xvi incluso a través de la ocupación de tierras co-

¹⁷ Ruggiero Romano y Marcello Carmagnani, “Componentes económicos”, en Alicia Hernández Chávez (coord.), *Para una historia de América I. Las estructuras*, 1999, t. I, p. 75.

munales de los pueblos establecidos alrededor de las fincas, donde se multiplicaba rápidamente el ganado.

Por último, se puede señalar que la firmeza de conquistadores, estancieros y funcionarios reales por regentar dichas tierras se debió en gran medida a cuatro factores: 1) la congregación de población en la zona, 2) la existencia de espacios aptos para el establecimiento de estancias ganaderas y agrícolas, 3) la demanda de productos elaborados en las haciendas y 4) la necesidad de asegurar el tránsito del centro sur al centro norte de la Nueva España.

Santiago Mexquititlán

La etimología del vocablo Mexquititlán procede de la raíz náhuatl *mizqui* o *mizquicuhauitl*, “árbol de mezquite”: *ti*, ligativo y *tlán* abundancial; “lugar donde abundan los mezquites”. Sin embargo, Abramo señala que:

[...] no hay [...] un solo mezquite en varios kilómetros a la redonda. Tampoco hay registro, en la memoria de los que hoy allí viven, de la existencia de estos árboles, y las referencias de que un día los hubo son equívocas [...] Por esta razón —continúa diciendo— me inclino a pensar que todas las formas señaladas aluden a los vocablos mejicanos *mehuiztli* (espinas de maguey) y *tlán* (lugar de), muy corrompidos por siglos de pronunciación por personas que no eran nahuatlacas, los españoles, los criollos, los mestizos y los propios *nñōñhu*. Esto arroja una etimología más cercana a las plantas de este medio ambiente. De hecho, el maguey (*Agave atrovirens*) abunda en los campos, y es probable que los pobladores originales o bien la cultivaran, o bien aprovecharan las que naturalmente por allí nacían, para obtener varios productos, tales como agujas, fibra, pulque, mezcal, etcétera.¹⁸

También menciona que este término ha tenido una serie de transformaciones desde el siglo xvi: del Mestitlán original a Meztititlán, y en el siglo xvii cambió de Mesquititlán y Mezquititlán al Mexquititlán actual.

Santiago Mexquititlán se ubica en el camino entre Santa María Amealco y Temascalcingo, al descender una suave pendiente que llega a un valle en el que se siembra maíz, quelites, nopales, habas,

¹⁸ Marcelo Abramo Lauff, *op. cit.*, pp. 33-34.

fríjoles y nabos, alimentos muy apreciados por sus habitantes. Es uno de los más antiguos asentamientos otomíes en la región, y por su ubicación geográfica es posible deducir que antes de la Conquista y ocupación española era una zona transitada, pues conectaba comunidades y pueblos de los estados de México y Michoacán.

En dicha localidad, los otomíes reubicados desde comunidades cercanas (Santiago Iztapa y San Miguel Acambay) encontraron un espacio ocupado por pobladores que vivían en caseríos dispersos y por estancieros o rancheros que se apropiaban rápidamente de grandes extensiones de terreno para su ganado, así como de los ramales del río del Lerma para sus cultivos de cebada, trigo y maíz.

Van de Fliert escribe que Santiago Mexquititlán es fundado en el año de 1520 “[...] por los dignatarios españoles del virreinato, Juan de Láez y Luis de Velasco, a fin de facilitar el tránsito comercial de productos agrícolas y de organizar mejor la captación de recursos tributarios. Desde entonces la comunidad dedicó la mayor parte de su vida productiva a la práctica de la agricultura y al comercio con los pueblos vecinos”.¹⁹ Sin embargo, de acuerdo con documentos del fondo “Buscas y Traslado de Tierras de Santiago Mexquititlán”, del AGN, todo parece indicar que los santiagueños fueron reubicados en 1540, cuando se realiza una de las primeras mercedes de tierra para los otomíes en la región.

Así, el Barrio 1° o Barrio Centro se forma con los moradores que llegan y son ubicados alrededor del templo principal. Van de Fliert refiere que los primeros fundadores del templo principal, siguiendo la historia oral, fueron cinco hombres (don Joaquín, don Castillos Velásquez, don Francisco Mateo, don Diego y don Mateo Francisco) y dos mujeres (doña María Pascuala Magdalena y doña María Angélica Magdalena. Por otro lado, Marcelo Abramo menciona que, según la oración que escuchó de un ritualista vitalicio, los fundadores de Mexquititlán fueron seis hombres: Diego de Láez, Juan Diego de Láez, Juan Francisco, Norma Francisco, Juan José, don Gaspar) y tres mujeres: doña María Magdalena, doña María Angélica Magdalena y Clemencia.

Barrio 2°, considerado el más antiguo, se establece en 1578 con los habitantes de caseríos dispersos, a quienes los franciscanos —junto con los otomíes reubicados— encomiendan la organización

¹⁹ Lydia Van de Fliert, *op. cit.*, p. 53.

religiosa-ritual del templo principal, dada su pertenencia a una capilla familiar (un grupo de parentesco extenso) y su aceptación de cargos.

Aunque desconocemos la cantidad de personas que habitaban por entonces en los Barrios 1° y 2°, se tiene una referencia en el ANPSMA que permite hacerse una idea aproximada de la población de Santiago Mexquititlán, y es que al momento de ser congregado como pueblo (1599), Santa María de los Montes (Santa María Amealco) contaba con 50 familias tributarias de la corona española.

Las fuentes primarias

En una nota a pie de página, Van de Fliert señala:

Algunos personajes de la comunidad de Santiago Mexquititlán, en busca de documentos históricos, han encontrado cuatro cuadernos en que son tratados diferentes asuntos; la medición de tierras del pueblo de Santiago en 1750; un problema suscitado con los herederos de Simón Ruiz, que parece levantarse en 1702, pero tiene precedentes desde 1622; un nuevo problema provocado por los herederos de los Ruiz; una serie de escritos cortos relativos a una información pedida por el Intendente de México. Don Gabino de Mexquititlán nos obsequió una copia de este documento, que constituye un rico testimonio de la defensa de tierras pertenecientes a Mexquititlán.²⁰

En una nota similar Abramo menciona un legajo de copias manuscritas fechadas en 1827 —y que los santiagueños conservan desde 1540—, en las que se otorga la posesión de tierras comunales: “[...] este legajo es comunal, aunque las personas que lo cuidan nunca se desprenden de él, ni lo prestan a nadie. Cuando los ñoñhu realizan alguna gestión agraria siempre exhiben ante las autoridades pertinentes una copia fotostática de este legajo”.²¹ Asimismo, en el mencionado fondo del AGN encontramos una referencia de la entrega de la primera merced de un sitio de ganado menor y de un hospital real a los indios del pueblo de Santiago Iztapa, jurisdicción del partido de Huichapan, provincia de Jilotepec (roto el original):

²⁰ *Ibidem*, p. 49.

²¹ Marcelo Abramo Lauff, *op. cit.*, p. 176.

Don Alejandro Manríquez de Zúñiga Virrey y Capitán General que en este lindero presente hago merced a los yndios del Pueblo de Santiago Mestitlán que por otro nombre se llama Iztapa, a los que les hago en nombre de su Majestad de un sitio de ganado menor que cae a dicha parte de la orilla del río que baja de Toluca, donde hace un rincón frente a la Sierra Alta a la vuelta del Portezuelo que llaman Corralero y puesto donde cruza el Camino Real que viene de la ciudad de Méjico lo que asimismo cae a las lindes, por lo que asimismo hace de sus lindes. De Este a Sur frente a una Peñuela blanca donde hacen unas lagunitas, las cuales asimismo hacen la cera de una cuchilla de Llano que hace debajo de dicho pueblo de Santiago, asimismo por arriba de dicho pueblo al Ojo de Mar que dicen de Galludero, que es donde tienen hecho los dichos yndios el dicho pueblo de Santiago a lo que asimismo les hago la dicha merced de dicho sitio para que del se levante y se ponga por pueblo y dejen la dicha comunidad de Jilotepec... la que les hago sin perjuicio de tercero, con cargo y condición que dentro de los dichos linderos hallan por poblados y pueblen los dichos, los cuales los dichos han de tener el dicho sitio para su casa comunidad y para sustentar su Hospital Real la cual asimismo le gocen y de ella y de ellos que con justo y derecho títulos hubieren y dentro de los límites a lo que así mismo del de su posesión mando no sean despojados sin ser oídos, por fuero y derecho vencidos ante quien y como. Dada fecha en Méjico a diez de enero de mil quinientos cuarenta años [...].²²

Con base en ello, puede señalarse que la historia del conflicto agrario entre la hacienda de San Nicolás de la Torre y Santiago Mexquititlán, de acuerdo con los títulos primordiales, inicia con la entrega de esta merced en 1540. En ese sentido, Abramo señala:

En esta fecha las autoridades coloniales “concedieron” a los indios una extensión de tierras, mediante una merced que especificaba el tamaño de la posesión y los destinos de la misma, entre los cuales se especificaba que la tierra se concedía para que los indios dejaran de habitar Jilotepec para establecerse en Mexquititlán. Cabe señalar que entonces se denominaba Santiago Istapa, porque este pueblo había sido fundado ya, y era la población más cercana a Mexquititlán.

Esta primordial concesión establecía medidas, colindancias, y puntos de referencia, los más de los cuales hoy son de equívoca comprobación. Pero se afirmaba también que “no fueran despojados sin ser oídos, por fuero de derecho vencidos, ante quien y como deban”, lo cual de hecho significaba que tendrían en adelante el derecho de posesión y defensa de sus tierras, en lo serían asistido por las leyes.²³

²² AGN, fondo de Buscas y Traslado de Tierras, vol. 118/D, exp. 65, fs. 1-4.

²³ Marcelo Abramo Lauff, *op. cit.*, p. 192.

Al cotejar los datos mencionados en la primera merced se advierten errores cronológicos de nombres y hechos históricos en la reproducción de los documentos mostrados en la ciudad de Querétaro, en 1823, al escribano José Domingo Vallejo. Por ejemplo, el nombre correcto es Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique (séptimo virrey, del 17 de octubre de 1585 al 27 de enero de 1590). Otro donde en lugar de lindero seguramente decía reino; y uno más en el hecho de que si se otorga esta merced el 10 de enero de 1540, entonces el primer virrey es Antonio de Mendoza (14 de noviembre de 1535 al 25 de noviembre de 1550). Igualmente, destaca el que no haya referencia escrita u oral sobre el hecho de que Santiago Mexquititlán fuera un hospital real.

En el dictamen elaborado por el AGN en 1989 se garantiza la concordancia “[...] en toda aquella parte que se pudo deducir por estar muchas planas de lo escrito casi en blanco e inteligibles, maltratadas en sumo grado y cuyos originales quedaron archivados en ese Oficio”, y en el que falta el primer testimonio, solicitado en 1780 ante Juan de Dios Lozano, alcalde mayor del partido de Hui-chapan.²⁴

Así, lo más probable es que la reubicación de otomíes procedentes de otros lugares de Jilotepec, y la fundación de Santiago Mexquititlán en 1540, respondieran a la necesidad de los estancieros de contar con la suficiente fuerza de trabajo, lo que dio como resultado la fusión de tradiciones y costumbres diferentes en la región. Es decir, tanto la población originaria que logró mantener sus tierras —sin abandonar el asentamiento disperso (Barrio 2°)— como los recién llegados fueron congregados alrededor de la construcción del templo principal (Barrio 1°), concibiéndose desde entonces un ritual religioso que ha sido un componente imprescindible en la reproducción y cohesión cultural de los santiagueños, sellado por relaciones complejas de obligaciones y servicios recíprocos.

En el fondo del AGN ya citado también está documentada la segunda merced otorgada a los santiagueños por la Real Audiencia de México, el 19 de mayo de 1578:

Nos los presidentes y oidores de la Nueva España por las presentes en nombre de Su Majestad, hago merced a los naturales del pueblo de San Miguel [A] Cambia de un sitio de ganado menor perteneciente a la Sierra que llaman de

²⁴ AGN, fondo de Buscas y Traslado de Tierras, vol. 118/D, exp. 65, f. 131.

Aguanata para en el poder fundar un pueblo por la qual son las vertientes de la sierra de Yxtapa para lo qual por petición que Diego de Laez yndio cacique me ha hecho relación...conforme a la orden y disposición que se ordena en las Reales Ordenanzas y que están dispuestas, lo que se ha apuntado sea su cabecera a pueblos cercanos que en su contorno hubiere, poniéndoles sus ynterpretes y asimismo poniéndoles su linde o mojón en donde se ha de fundar el dicho pueblo de Santiago y hacer su iglesia y la de ellos medidas quinientas varas en cuadrado, una de la parte del norte y otra del Oriente y Poniente y se les notifique por los dichos interpretes que dentro de un año pueblen el dicho pueblo y labren su iglesia y demás y asistan a el los demás Naturales de República de los dichos pueblos y cabecera de el y demás... obligándose a la dicha fundación de dicho pueblo los susodichos con Diego yndio cacique y Gobernador del dicho pueblo y cabecera de dicho Pueblo de San Miguel Acambay por defecto de no reportar el dicho Pueblo de Santiago en las dichas quinientas varas, no se le ha de pasar cosa alguna y esta dicha Merced, sea en sí ninguna y de ningún valor y efecto, y quede vaca para hacer libremente merced a otra persona y esto fecho se lleve a debida ejecución y asimismo lo actuado se triga todo ante mí para que se les lleve confirmado y asimismo mando que de la posesión que tomaren mando no sean despojados sin ser primero oídos y fuero de derecho vencidos ante quien y como deban.

Fecho en Méjico a diez y nueve de mayo de mil quinientos y setenta y ocho años. Por mandado de los señores Presidente y Oidores, don Juan de Laez, Escribano de Su Majestad.²⁵

Según Marcelo Abramo, en ese mismo año de 1578 “[...] las tierras de los indios ya eran cultivadas por otras personas lo cual motivó una solicitud de amparo contra daños de parte de los primeros, y también de una nueva medición de amojonamiento”.²⁶

También resultan interesantes las declaraciones de la Audiencia de juntar a los indios que viven lejos de la hacienda, en caseríos dispersos de las vertientes de la Sierra de Iztapa y que por ello no asisten a la doctrina, así como la necesidad de construir un templo para tenerlos sujetos. Así, la construcción del templo católico perseguía dos objetivos: “[...] por un lado, ‘tener sujetos’ a los indígenas, como afirma el documento del siglo XVI; pero otro resultado procurado era que los habitantes indios abandonasen las tierras agrícolas, quizá para que los peninsulares pudiesen disponer de ellas a su antojo”.²⁷

²⁵ *Ibidem*, vol. 114/A, exp. 8, fs. 8-11.

²⁶ Marcelo Abramo Lauff, *op. cit.*, p. 193.

²⁷ *Ibidem*, p. 188.

De acuerdo con documentos consultados en el ARA, la congregación de Santiago Mexquititlán (1578) coincide con la adquisición de algunas propiedades por parte de Alonso Arévalo y que se anexionaron a la estancia de San Nicolás. Lo anterior hace evidente el verdadero propósito de las autoridades coloniales con su política de congregaciones forzosas: disponer de más espacios para el ganado y fuerza de trabajo para las estancias.

Por tal razón, la política de congregaciones de las autoridades virreinales pretendía romper un concepto de territorialidad que correspondía a una organización social diferente y fundada en la dispersión. En consecuencia, esta necesidad de congregar a la población dispersa, junto con los llegados de otros lugares, respondió en realidad a intereses de los estancieros, en la medida en que necesitaban más territorio para sus ganados y fuerza de trabajo disponible.

En otro documento, fechado el 10 de junio de 1580, se otorgan en merced dos caballerías de tierra para el pueblo de “Santiago el Nuevo”:

[...] a linde de la estancia que dicen de Laes del pueblo que llaman de La Torre a la parte del Norte donde hace un Ojo de Mar, que hace a la Sierra que dicen de Tepecualto frente a la Sierra que dicen de Ystapa, asimismo al arroyo de las Ajuntas en el Llano que dicen de Salgado frente del Cerrillo que dicen de los Reyes y el centro de dichas caballerías de tierra sea el Ojo de Mar que hace en dicha rivera para el mantenimiento del de dichos ganados del de dicho pueblo de Santiago [...].²⁸

Si se otorga esta merced el 10 de junio de 1580, entonces el virrey era Martín Enríquez de Almanza (cuyo gobierno abarca del 5 de noviembre de 1568 al 4 de octubre de 1580) y no Luis de Velasco (quien gobernó del 25 de noviembre de 1550 al 31 de julio de 1564), como se menciona en el documento. Sin embargo, a Cristóbal de San Martín, alcalde mayor del pueblo de Jilotepec, se le ordena verificar que no se cause ningún perjuicio a Gonzalo de Salazar, propietario de la estancia de Láez del poblado de La Torre.

Además, en dicha merced se instaba a los otomíes para que cumplieran su obligación de sembrarlas, sin poder venderlas ni cambiarlas a persona alguna en el lapso de un año, y cercarlas para evitar que el ganado de la estancia provocara daños en los cultivos de

²⁸ AGN, fondo de Buscas y Traslado de Tierras, vol. 114/A, exp. 8, fs. 11-12.

poblados vecinos. Todo parece indicar que para 1580 “[...] la gente de Santiago declaraba que ya vivía congregada, lo cual hace suponer que ya era un hecho la traza cuadrangular alrededor del templo, y que algunas familias se establecieron allí. Todo parece indicar que se trataba de gente de Acambay la que se había congregado, aunque los documentos no lo especifican”.²⁹

Por último, en un expediente del AGRAN se menciona otra merced otorgada a indios de Jilotepec el 19 de diciembre de 1595, y consiste en una propiedad para ganado menor y dos caballerías de tierra en torno a una fuente de agua del pueblo de San Francisco Quautlapetlania:

Por la presente en nombre de su majestad y sin perjuicio de su derecho ni del otro tercero hago merced a los naturales del Pueblo de Xilotepec para propios de su comunidad de un sitio y estancia para ganado menor con dos caballerías de Tierra en términos del pueblo de San Francisco Quautlapetlania donde llaman Mesquititlán en un cerrillo llano a manera de loma junto al Arroyo que baja al dicho Pueblo de San Francisco que linda con la cerca de Ystapa de quien dista trescientos pasos poco mas o menos por la parte de fuera de dicha cerca y legua y media de la Estancia de ganado Mayor de Alonso de la Torre [...].³⁰

Una vez entregadas las dos primeras mercedes para la fundación y congregación de Santiago Mexquititlán, empezaron los conflictos con la estancia de San Nicolás de la Torre, que constantemente invadía con su ganado las tierras comunales.

También es probable que Santiago Mexquititlán haya sido fundado con otomíes de Jilotepec —parte de las tropas de conquista de los adelantados Fernando de Tapia y Nicolás de San Luis Montañés— que regresaban al territorio, junto con moradores de los caseríos dispersos y las familias reubicadas provenientes de Santiago Iztapa y San Miguel Acambay.

Con la primera merced a otomíes reubicados de Santiago Iztapa, otorgada en 1540 y consistente en un sitio de ganado menor —en 1578, a petición del cacique Diego de Láez, se les entregaría otro sitio para ganado menor—, se realizó la congregación con la gente que vivía dispersa en las inmediaciones de la Sierra de Iztapa, ade-

²⁹ Marcelo Abramo Lauff, *op. cit.*, p. 193.

³⁰ Archivo General de la Reforma Agraria Nacional (AGRAN), exp. 23/4136, leg. 3, fs. 83-85.

más de los reubicados de Iztapa y Acambay, con la finalidad de concentrar la mano de obra necesaria para las estancias ganaderas establecidas en la zona. A las mercedes anteriores se sumó una más en 1580, consistente en dos caballerías para el pueblo de “Santiago el Nuevo”.³¹

Así, las tierras que otorgara la corona a Santiago Mexquititlán entre 1540 y 1580 fueron asignadas de la manera siguiente: una parte se destinó a solares para habitación de cada familia; otra se reservó para ejidos: montes, pastos y aguas de uso común, y las tierras restantes se distribuyeron en parcelas para usufructo familiar, llamadas de común repartimiento. Por otro lado estaban las llamadas tierras de la Iglesia, procedentes del común repartimiento y trabajadas de forma colectiva por sus integrantes; la utilidad se destinaba al pago de diezmos, entre otros a la agrupación religiosa de cargadores de los santos.³²

Entre el último tercio del siglo xvii y gran parte del xviii la venta de grandes extensiones de tierra da origen a denuncias sobre la irregularidad en los procesos de compraventa, al otorgarse grandes extensiones de supuestos terrenos baldíos a un puñado de terratenientes, entre ellos los propietarios de la hacienda de San Nicolás de la Torre.

La historia oral

Mediante la recuperación de historia oral Van de Fliert sugiere la posibilidad de que los santiagueños sean originarios de Jilotepec y hayan regresado después de haber vivido en Michoacán:

En aquel tiempo, los comerciantes transitaban el camino de Guadalajara a la ciudad de México cruzando por Santa Rosa, donde solían descansar, amarrar sus animales, saciar su hambre y tomar pulque. Aunque la imagen de Santiago se encontraba cerca, no mostraban ninguna reverencia hacia ella. Los otomíes, siendo tan religiosos, se molestaron por lo que consideraban una falta de respeto y decidieron traer la imagen y fundar una nueva comunidad en otro lugar.³³

³¹ AGN, fondo de Búsquedas y Traslado de Tierras, vol. 118/D, exp. 65, fs. 131.

³² Archivo de la Reforma Agraria (ARA), Declaraciones 1. 22-L. 2, exp. 30-7.

³³ Lydia Van de Fliert, *op. cit.*, p. 53.

El primer asentamiento “se llamaba Santiago de Ixtapa y cuando ya no les gustó el nombre le pusieron Santiago Oxtó. Desde un principio, sin embargo, les acompañó la imagen del Santo Patrón que habían encontrado en la comunidad de Santa Rosa. Finalmente se optó por Santiago Mexquititlán. Sus primeros pobladores se establecieron en ‘Ntsihhini’, hoy el Barrio I”.³⁴

Abramo recoge otra versión, según la cual venían acompañando a Santiago Apóstol, en busca de un lugar favorable para establecerse:

Llegados a un lugar denominado Oshto, el santo quiso probar esta localidad como lugar de residencia. Allí se establecieron por un tiempo relativamente corto, suficiente sin embargo para decidir que, a juicio del santo, no era éste el lugar adecuado.

En consecuencia, el guía ordenó de nueva cuenta la marcha, ahora con destino a Istapa. No todos los seguidores del santo lo acompañaron en este nuevo movimiento; algunos permanecieron en el pueblo que habían fundado.

En tanto las escoltas del santo llegaron al nuevo destino, comenzaron la construcción de un pueblo. Al poco tiempo el guía decidió una nueva emigración, buscando su definitivo lugar. Una vez más algunos otomíes decidieron no acompañar al santo en su nueva empresa.

El tercer punto de arribo de los seguidores de Santiago fue Mexquititlán, donde repitieron el intento de quedarse. De esta vez el santo decidió que aquí era el lugar tan afanosamente buscado. En consecuencia, ordenó la construcción de un templo, ar ndö nikhä.³⁵

En ese sentido, Gerhard señala que entre las 47 estancias enumeradas de Jilotepec en 1794, aparece una muy antigua con el nombre de Santiago Oxthó u Oztoc.³⁶ Otra fuente oral refiere que la fundación se llevó al cabo en 1487, con purépechas provenientes de Michoacán y otomíes de Jilotepec:

Los purépechas se quedaron del lado de Michoacán y los otomíes siguieron caminando en busca de agua para asentarse. Pasaron un año en Santa Rosa y de allí se vinieron para acá. Había dos jefes que gobernaban el grupo, pero se dividieron: unos se quedaron aquí y otros se fueron para San Ildefonso Tultepec. Además, antes había muchos mezquites por eso se llamó Mexquititlán

³⁴ *Ibidem*, p. 54.

³⁵ Marcelo Abramo Lauff, *op. cit.*, p. 172.

³⁶ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, 2000.

y a lo mejor en ese tiempo se llamó “el mezquite”, pero cuando llegan los españoles les inducen el culto al Señor Santiago y de allí viene el nombre actual [Ventura, comunicación personal, 2003]

Domínguez [comunicación personal, 2002] menciona que la imagen del Señor Santiago apareció en el pueblo de Iztapa hace alrededor de 500 años, pero como nadie la veneraba decidió venirse a Mexquititlán, y en su camino, al pasar por en el cerro del Gallo, dejó la marca de la herradura de su caballo.

Por último, Ventura [comunicación personal, 2003] relata que en un principio el pueblo abarcaba solamente Barrio 1° y Barrio 2°, “pero con la llegada de los castellanos empiezan a perder sus tierras y como la población siguió creciendo, ya no alcanzaba para todos”. No obstante, “con el primer reparto agrario se las devuelven y corretean a los mestizos que se van a vivir allá por los cerros, y los que se pusieron listos ocuparon las mejores surgiendo los demás barrios”.

Según los relatos anteriores, es posible que el grupo purépecha del que se habla haya fundado Santiago Iztapa en los límites con el Estado de México y Michoacán, y de ahí algunos continuaron su marcha en busca de otro sitio. Otra hipótesis es que podría tratarse de un grupo que había sido desplazado de Jilotepec, como resultado de las políticas expansionistas de la Triple Alianza o del poblamiento promovido por la corona en la región chichimeca, y que regresaban para asentarse nuevamente en el territorio.

Al narrar “La leyenda del águila”, Van de Fliert señala a pie de página que “en esta leyenda se evidencia claramente cómo elementos del antiguo mito precortesiano y del catolicismo se han amalgamado en un contexto sincrético. La fundación de la comunidad recae en la propia tradición religiosa mitológica, aunque el resultado de ésta es la construcción de un centro de adoración, no azteca u otomí, sino cristiano”.³⁷

Abramo, por el contrario, refiere que las narraciones de la fundación de Mexquititlán y Tultepec se articulan “ como si reprodujeran el paradigma de las peregrinaciones para fundar pueblos que estructura el mito azteca de las peregrinaciones a Tenochtitlán. Es decir, ciertas propiedades de los mitos se mantienen sin variación, y persisten a lo largo de mitos diferentes. Ya sea en el mito prehis-

³⁷ Lydia Van de Fliert, *op. cit.*, p. 42.

pánico o en los mitos otomíes actuales existe la búsqueda de un lugar ideal para asentarse”.³⁸

Añade que en dichos mitos sobre los orígenes se observa una serie de acontecimientos que se repiten: peregrinaciones, fundación de lugares y desprendimientos de gente en busca de lugares favorables y que comparten un elemento común como la construcción de capillas familiares y la iglesia principal, considerada el asiento del santo patrono y espacio ritual del pueblo: “Lo que para los conquistadores era una necesidad administrativa, para los indios fue una solución cosmogónica: su presencia física y su mundo intelectual se hicieron coherentes con los fenómenos de la historia local y del mito importado, y obtuvo como resultado una historia en la que el pueblo fraguó a su estilo su propio origen, apropiándose de un Santo que vino de lejos”.³⁹ Es decir, en un espacio donde la gente habitaba en caseríos dispersos, para las autoridades virreinales resultaba imprescindible concentrarla —junto con otros grupos reubicados de diferentes lugares de Jilotepec—, a fin de consolidar el proyecto de ocupación colonial.

En suma, a través de estos relatos se puede observar tanto movimientos migratorios como la presencia temprana de Santiago Apóstol, con su mandato de poblar y fundar pueblos en el territorio. En todo caso, para los pobladores de Santiago Mexquititlán son “un origen que explica una presencia en el espacio y justifica la cercanía entre la divinidad y los hombres, que con el tiempo dieron origen no únicamente a la ocupación y transformación de un espacio físico, sino que crearon una nueva identidad social”.⁴⁰

Pueblo o comunidad

Las autoridades virreinales siempre estuvieron dispuestas a recibir las demandas de los pueblos de indios, “de acuerdo a la norma no escrita de escucharlos, recibir la documentación y darle largas”.⁴¹ A sus peticiones de intervenir jurídicamente, conforme al derecho castellano, antes de dar una resolución judicial los jueces y otros

³⁸ Marcelo Abramo Lauff, *op. cit.*, p. 42.

³⁹ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 42.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 190-191.

funcionarios debían consultar a sus superiores, indagar en las localidades acerca de las quejas presentadas, enviar un visitador con escribanos y hacer las diligencias conducentes, entrevistar testigos, y citar a nuevas audiencias a los indios y demás interesados, entre otros trámites.

Muchas veces los procesos judiciales debían empezar de nuevo luego de haberse iniciado, pues la burocracia complicaba las cosas al solicitar a los afectados más documentación o papeles, supuestamente extraviados en las oficinas. Con frecuencia enfrentaban el hecho de que se invalidara la documentación que amparaba la propiedad de sus tierras comunales, debido a errores en los datos asentados o por la omisión de datos en un documento. También era común que la sentencia emitida por alguna autoridad inferior fuera revocada por otra de rango superior, con lo cual las querellas iniciadas ante autoridades menores resultaban invalidadas.

Así, a finales del siglo xvii los santiagueños se organizan en defensa de las 500 varas otorgadas al fundo legal, centrándose en demostrar que el pueblo se formó tempranamente; a su vez, los propietarios de la hacienda de San Nicolás de la Torre buscaban asegurar que se trataba de una comunidad o ranchería incluida en sus propiedades y carecía de estatus independiente.⁴²

Juan María Cervantes, alcalde de Santiago Mexquititlán, inició en 1744 un litigio en la Real Audiencia en contra del conde de Medina y Torres, propietario de la hacienda de San Nicolás; ya entonces se mencionaba que desde la antigüedad los linderos de Santiago Mexquititlán colindan por el oriente con el pueblo de San Pedro; por el poniente con la hacienda de Cahuala; por el norte con San José Itho y por el sur con la finca del conde de Medina y Torres. Con la complicidad de Miguel Ronquillo, teniente de Aculco, dicha hacienda permitió a su administrador José Martínez ocupar cerca de mil varas de terreno hasta llegar a las orillas del pueblo, donde se ubicaban dos casas y milpas ya barbechadas. En 1662 el capitán Espíndola ya había tratado de apoderarse de estas mismas tierras, mas fue vencido en juicio ante el Supremo Tribunal. Sin embargo, en contra de lo asentado en el citado documento del ARA, Van de Fliert menciona que en la copia de un documento que le proporcionó don Gabino de Mexquititlán se establece que el conflicto fue con un español de nombre Simón Ruiz, no con el capitán Espíndola.

⁴² ARA, Declaraciones 1. 22-L.2 , exp. 30-7.

No conforme con el perjuicio causado, el administrador José Martínez se dio a la tarea de amenazar a los indígenas: “según acredita la esquila que debidamente presento, intenta que los indios que tienen sus casillas dentro de las mismas tierras las muden inmediatamente, bajo amenaza de que no haciéndolo ocurrirá a la Justicia para que los reduzca a prisión y castigue su inobediencia”.⁴³ La resolución de la Real Audiencia (1774) fue: “Que por cuanto algunos, con sólo la narrativa de haver sido despojado de tierras, aguas, y otras cosas sacan Reales Provisiones entenderlas por iniciativas y practicar la restitución sin perjuicio de tercero, como así se les previere [...] estando: en la primera Sala de la Real Audiencia de esta Nueva España”.⁴⁴

En 1772 los otomíes de los pueblos de San Ildefonso Tultepec, San Miguel Tlaxcaltepec, Santiago Mexquititlán, San Josep, San Pedro Tenango y San Pedro de la Cruz, sujetos al gobierno de Jilotepec de la provincia de Huichapan, dirigen una petición a Juan Antonio de CH[...], oidor de la Real Audiencia, en defensa de sus tierras y aguas contra los abusos de los caciques y españoles. En ella, Juan Josep de Paz, en nombre de los pueblos mencionados, solicita al oidor la destitución y castigo para Miguel Correa, “español, vecino de la jurisdicción de Amealco Theniente Alguacil Mayor del partido de San Gerónimo Aculco, San Miguel Acambay que comprenden con el de Santa María Amealco y sus anexos de esta Provincia de Xilotepec y rancherías que eran contiguas al partido de Temascalzingo que también quedan comprendidas en la jurisdicción de esta Provincia de Xilotepec [...]”.⁴⁵

Este Miguel Correa, dueño de un rancho y sus pueblos, en 1763 es nombrado teniente y subteniente por el teniente mayor de Jilotepec, Manuel de los Ríos, y el alguacil mayor Juan Manuel de Guzmán, el que con dicho título:

[...] esta infringiendo gravísimas extorsiones, por sí, y por medio de varios Ministros que ha nombrado, suponiendo a mis partes amancebamiento y otros delitos para proceder contra sus personas y bienes [...] Por lo que han tomado los montes desamparando en los pueblos a sus hijos y mujeres, no

⁴³ AGN, Tierras, vol. 1597, exp. 1.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Ibidem*, vol. 1551, exp. 1, fs. 1-3.

cumpliendo con los preceptos eclesiásticos, ni asisten a la doctrina, ni con los pagos del tributo por que no les queda con que darlo.⁴⁶

Asimismo, en su denuncia los naturales solicitan que no se nombren alguaciles mayores, puesto que:

[...] siempre tener mano con los Indios para sus tratos y o exigencias, molestándolos y viviéndose de ellos con autoridad de justicia [...] y que se abstuviera el Alguacil Mayor propietario y el Teniente de los Mayor propietario y el Teniente Mayor de Jilotepec de hacer nombramientos para Teniente de los pueblos y destituirlos de sus empleos como el encarcelar a Correa y la restitución de sus bienes. Esta misma petición la presentaron los naturales de los pueblos mencionados de San Juan del Río, Jurisdicción de Santiago de Querétaro, el 4 de mayo de 1762 ante Joseph Manuel de la Rivera, Comisario de la Santa Hermandad y del juzgado de la Acordada.⁴⁷

Los documentos anteriores evidencian que tanto para los santiagueños como para el resto de pueblos de la región la tierra era parte de su reconocimiento, por lo que perder la tierra representaba una amenaza para su existencia como pueblo. Dicho riesgo cobra mayor relevancia a partir del siglo XVIII, cuando empieza a recuperarse la población indígena, lo cual dejaba a muchas familias sin la posibilidad de disponer de tierras para cultivo, forzándolas a migrar de la región. Este incremento de la población puede verse en los padrones elaborados en Santiago Mexquititlán a finales del siglo XVIII y principios del XIX, pues en los registros depositados en el ANPSMA se hace referencia a todo casado, viudo o viuda, y a cada casado con sus hijos, chicos y grandes.

En el padrón de 1792, por ejemplo, encontramos que el pueblo tenía solamente dos barrios: 1° y 2°, con un total de 162 familias, 94 en Barrio 1° y 68 en Barrio 2°. En el padrón de 1798 se registra un ligero descenso entre los habitantes de Barrio 1°, al pasar de 94 a 69 familias. En cambio, en Barrio 2° se experimenta un ligero crecimiento ese mismo año, al pasar de 68 a 78 familias, en las que se contaron 20 viudos y 33 viudas.

Asimismo, en el padrón para Barrio 1° se registraron 79 familias en el padrón de 1801, mientras para Barrio 2° la cifra fue de 75 familias, con 22 viudos y 30 viudas; comparado con el padrón de 1812,

⁴⁶ *Ibidem*, exp. 1, fs. 4-9.

⁴⁷ *Ibidem*, exp. 1, fs. 10-19.

se advierte un crecimiento: 91 familias en Barrio 1° y 77 familias en Barrio 2°, con 30 viudos y 25 viudas.

En los datos de los padrones de 1798, 1801 y 1812 existe una fluctuación descendente y ascendente de la población que requiere de tierras, y ante la escasez de éstas los indígenas se ven obligados a incorporarse al trabajo de la hacienda para hacer frente a sus necesidades de subsistencia: alimento, vestido y el pago del tributo.

En lo que concierne a sus habitantes quedan pendientes los estudios de demografía histórica, movimientos de población y el proceso de evangelización en la región. Sin duda, para este propósito resultan de gran valor los padrones elaborados por la parroquia de Amealco, pues además de implicar distinciones entre uno y otro pueblo, permitieron a los curas contabilizar la mano de obra para el servicio de las iglesias, así como el monto y control de los pagos de las comunidades (fig. 2).

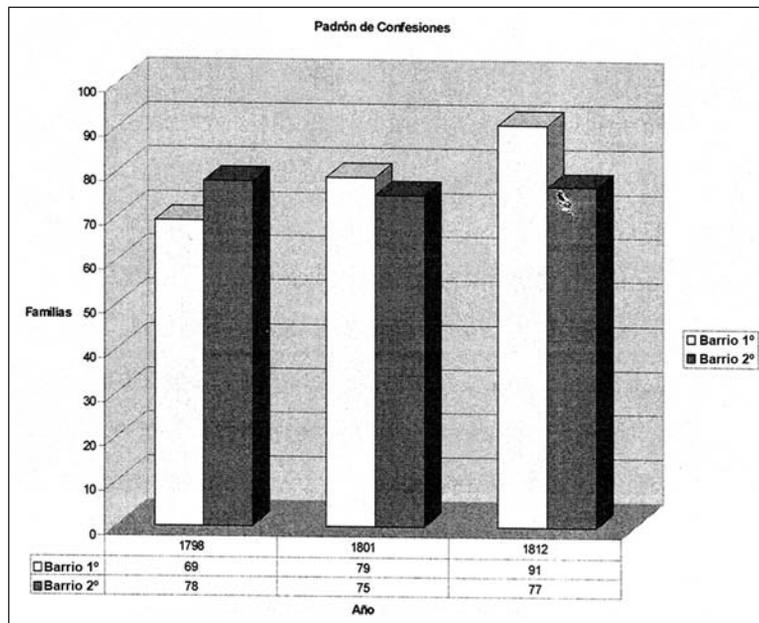


Fig. 2. Gráfica elaborada con los padrones de confesiones de 1798, 1801 y 1812, ANPSMA.⁴⁸

⁴⁸ Adrián Valverde López, “Los ñaño del predio ‘La Casona’ en la colonia Roma: historia, espacios rituales, fiestas y vida urbana”, tesis, 2004.

Los hacendados argumentaban que las comunidades aledañas a sus propiedades eran dependientes de la finca en agricultura y pastoreo, pues ellos autorizaban a sus peones indios el uso de los pastizales y les permitían sembrar las milpas alrededor de las casas. Afirmaban que dichas comunidades carecían de sacerdote, funcionario político castellano y de todo aquello que se requería para ser un pueblo, además de que la hacienda pagaba tributo al gobernador indígena de Jilotepec. A lo anterior agregaban como argumento la dependencia salarial y el pago del hacendado del tributo de sus gañanes, que era visto como un acto de generosidad o de “preocupación paternal de un amo por sus sirvientes”.

Ante tal razonamiento, Gibson señala que “una comunidad tenía poco que ofrecer como respuesta al argumento de que sus habitantes eran gañanes, porque eso es lo que eran; la adversidad había acabado por ser ratificada por la costumbre y por la ley, y el *status* de los gañanes era la confirmación en sí, la costumbre”.⁴⁹

Testimonios como éste debieron ser decisivos en los procesos y sentencias judiciales de tierras, al ubicar a los habitantes de los pueblos vecinos como gañanes de la hacienda. En contra de estas aseveraciones, los santiagueños sostenían que ninguna ley exigía que un pueblo debiera contar con un sacerdote o un corregidor; solamente se requería de una iglesia para officiar la misa, y en Santiago Mexquititlán la había.

Además de funcionar como lugar de bautismo y cementerio, ahí eran elegidos anualmente alcaldes, fiscales, mandones y alguacil de doctrina, como certifica el 19 de junio de 1793 Luis José Carrillo, comisario del Santo Oficio de la Inquisición, vicario y juez eclesiástico; asimismo, en el ANPSMA se cuenta con un decreto del arzobispo de la ciudad de México fechado el 10 de mayo de 1685, donde se ordena enviar un ministro para los pueblos de la región.

En diligencias practicadas por el escribano público Juan José de Paz, a solicitud del alcalde primero, Francisco Diego García, y Pablo Pascual, alcalde segundo, y otros oficiales de Santiago Mexquititlán, para hacer constar su antigüedad, se expresa:

[...] suplicamos a Usted se sirva mandar y recibir la referida información, examinando los testigos que presentaremos al tenor de las preguntas siguientes.

⁴⁹ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 1967, p. 304.

Primeramente serán preguntados si saben que de inmemorial tiempo a esta parte ha gozado aquel el nombre de Pueblo y no el de Comunidad, digan: Ytem, si saben que en él hay Iglesia y en ella se celebra el Santo Sacrificio de la Misa, digan: Ytem, si saben que antiguamente en tiempo de que el curato de este Pueblo de Aculco se administraba por los reverendos padres Franciscanos iba sacerdote de aquí a celebrar en días festivos el Santo Sacrificio de la Misa a aquel Pueblo, digan: Ytem, si saben que después habiéndose fundado curato en el Pueblo de Santa María Amealco, se segrega de esta Feligresía el dicho Pueblo de Mesquititlán y se le adjudico a aquel, digan: Ytem, si saben que hasta el día es uno de los mas principales de los Pueblos de los Naturales que hay en aquella Feligresía, digan: Ytem, si saben que a mas de todas las funciones que entre año se celebran se festeja en aquel Pueblo Titular y solemnidad el día de *Corpus*, sacándose al Divinismo en procesión, según se acostumbra en todos los pueblos, digan: Ytem, si saben que el dicho Pueblo se sepultan los vecinos que de el fallecen en la Iglesia del propio lugar, digan: Ytem, si saben que todo lo susodicho es público y notorio, pública voz y fama opinión, digan: Y fecha que sea esta información autorizada en pública forma en manera que haga fe en juicio y fuera del, se nos entregue original para usar de ella donde a nuestro derecho convenga [...].⁵⁰

Tal cuestionario que se aplicó a un criollo y cuatro españoles el 21 de junio de 1793, en el pueblo de Jilotepec: José Cristóbal Correa, español nacido y criado en la hacienda de San Nicolás de la Torre, viudo y labrador del pueblo de San Miguel Acambay; José Manuel García, español casado con María Micaela Guerra, labrador y vecino de Santiago Mexquititlán; Antonio Morales, español casado con Rafaela Miranda, vecino y comerciante de Jilotepec; Miguel García, español casado con Micaela Basurto, igualmente vecino y labrador de este pueblo; y Manuel Ruiz, español casado con María Antonia García, también vecino de este pueblo.⁵¹

A la primera pregunta respondieron que desde que tenían uso de razón sabían que siempre se le ha designado por pueblo y no comunidad, y como tal han tenido alcalde y demás oficiales de república de indios en Santiago Mexquititlán. Respecto a la segunda, afirmaron que desde tiempo remoto se construyó la iglesia del pueblo de Santiago Mexquititlán, celebrándose desde entonces la misa con ornamentos, cáliz, torre, campanas y demás accesorios necesarios para los días festivos.

⁵⁰ AGN, fondo de Búsquas y Traslado de Tierras, vol. 114/A, exp. 8, fs. 24-37.

⁵¹ *Ibidem*, exp. 8, fs. 43-55.

Sobre la tercera cuestión testificaron que desde los tiempos en que los franciscanos administraban el curato de Aculco, llegaba un religioso a Santiago Mexquititlán a celebrar misa los días festivos. Sobre el cuarto punto dijeron que desde la creación del curato de Santa María Amealco, jurisdicción de San Juan del Río, Santiago Mexquititlán se había incorporado a éste. A la quinta pregunta contestaron que Santiago Mexquititlán era de los más antiguos pueblos que integran la doctrina de Santa María Amealco.

En respuesta al sexto requerimiento, garantizaron que además de las funciones eclesíásticas celebradas en el referido pueblo, se solemniza y festeja con particularidad el día del santo patrono Santiago Apóstol y el día del *Corpus*, sacándose en procesión al “Divinísimo” con la magnificencia que se acostumbra en los pueblos de cabecera. Finalmente, en cuanto a la séptima cuestión refirieron que en la iglesia de dicho pueblo se sepultan los difuntos de aquella doctrina, por lo que llega de Santa María Amealco el cura doctrinero.

A fin de establecer su estatus de pueblo, los santiagueños presentaron como prueba la existencia de una iglesia, una fuente bautismal, diversos ornamentos religiosos, además de una campana y el hecho mismo de oficiar misa, entre otros. Desde entonces, y debido a las prolongadas ausencias de los curas doctrineros, la adoración de los santos adquiere una importancia inusitada; sin embargo, lejos de erradicar el antiguo sistema de creencias permite el surgimiento de sutiles formas de resistencia al canon teológico y litúrgico, que es el sustento de los santiagueños y representa su sentido interior.

En otras palabras, los santos epónimos se convierten en el pivote simbólico que asegura el vínculo entre el espacio terrestre y el cósmico. Y su aceptación no se debe al hecho de que hayan sido hombres ejemplares dedicados a Dios, o sean intermediarios de los hombres ante lo divino, sino en tanto representan objetos de adoración y culto que dan sustento e identidad a sus habitantes.

Por su parte, los hacendados negaban la existencia o importancia de estas referencias, al pasar por alto la fuente bautismal y desdenar la iglesia, como si fuera tan sólo una ermita o lugar de visita. También señalaban que la proximidad con las cabeceras de San Juan del Río, Huichapan y Acambay era la prueba de que Santiago Mexquititlán era una comunidad con dos barrios y autoridades carentes de toda representatividad legal, por ser simples topiles o alguaciles de doctrina.

En los argumentos anteriores se puede advertir no únicamente la disputa por la tierra, sino también la manera en que el criterio eclesiástico se utilizaba para establecer o denegar el estatus de pueblo, y el abuso y complicidad entre las autoridades virreinales, los propietarios de la finca y las autoridades locales.

Conclusiones

El hilo con que se borda en este trabajo ha permitido tener un primer acercamiento al problema planteado: el origen y conformación del pueblo de Santiago Mexquititlán y su relación conflictiva por la propiedad de la tierra con la hacienda de San Nicolás de la Torre. Derivadas de ese conflicto, las continuidades y rupturas sociales llevaron a la desintegración y despojo de las tierras comunales del pueblo de Santiago Mexquititlán, e hicieron posible la expansión y consolidación de la hacienda de San Nicolás desde mediados del siglo xvi hasta finales del siglo xix.

Este estudio abarca más de doscientos cincuenta años caracterizados en tres momentos: 1) en la primera mitad del siglo xvi destaca la entrega de las primeras mercedes para la formación de estancias ganaderas y la fundación de comunidades con otomíes reubicados en la región; 2) hacia la segunda mitad del siglo xvi se da continuidad al incremento de espacios dedicados a las actividades ganaderas; 3) durante el siglo xviii el conflicto se define por la formación de estructuras de poder y su ejercicio por parte de funcionarios coloniales y propietarios de la hacienda.

También señalamos que la presencia temprana de adelantados, funcionarios reales y comerciantes acaudalados resultó de gran importancia para la ocupación y colonización de un territorio esencial para las autoridades virreinales, no sólo para abastecer el mercado local y regional con productos de la actividad ganadera y sus derivados, sino también para proveer a los centros mineros y a la capital del virreinato de Nueva España.

Además del propósito de aportar fuerza de trabajo indígena a la hacienda de San Nicolás, el interés de las autoridades coloniales para congrega a las comunidades indígenas en el suroeste de Amealco, buscaba consolidar el poblamiento. Sin duda puede decirse que el objetivo se cumplió con éxito, pues a finales del siglo xvi ya se

dispone de fuentes documentales donde se reconoce a pueblos como Santiago Mexquititlán y San Miguel Tlaxcaltepec.

Pocos años después de la entrega de las primeras mercedes a los castellanos (1533), los otomíes reubicados, junto con quienes vivían en caseríos dispersos, reciben en 1540 la primera merced de tierra para la fundación de una comunidad, y una segunda en 1578, para la congregación del pueblo de Santiago Mexquititlán. Ya desde entonces surgieron los pleitos entre la hacienda y los pueblos vecinos, debido a la ocupación constante del ganado de la hacienda de las tierras comunales, o por arrendamientos y compras fraudulentas; lo anterior trajo como consecuencia prolongados conflictos entre los dueños o administradores y los pueblos vecinos. Esto es, el conflicto inicia a partir de la segunda mitad del siglo XVI, con el despojo paulatino y sistemático de las tierras comunales por parte de la hacienda y los ranchos colindantes, así como por el control de la fuerza de trabajo de los pueblos vecinos.

A lo largo de este periodo surgen dos elementos que permiten descubrir cómo el poblamiento no es únicamente la ocupación de un espacio, sino que su estudio conlleva igualmente el no perder de vista los conflictos generados por la propiedad de la tierra y uso de los recursos naturales. Uno de estos componentes a escala local es la configuración de una estructura de poder en manos de los hacendados. El poder y control de estos personajes sobre la tierra, sus recursos y la población indígena halló en las autoridades virreinales el apoyo suficiente para aumentar su dominio sobre las tierras y recursos de poblados vecinos.

En el presente estudio la exploración del espacio y el tiempo fueron dos variables importantes, en tanto permitieron ir más allá de las descripciones etnográficas sobre la organización religiosa ritual, el sistema de cargos, la organización de las fiestas y la ritualidad, para prestar atención al conflicto agrario entre la hacienda de San Nicolás y el pueblo de Santiago Mexquititlán; es decir, en el choque de dos formas económicas diferentes expresadas en prácticas legales e ilegales de los castellanos que les aseguraban el control de la fuerza de trabajo indígena y la apropiación de más espacios.

En suma, la propiedad de la tierra y los recursos naturales llevó a las autoridades virreinales a impulsar el poblamiento entre la cabecera de Jilotepec y el poblado de Amealco. Fue en ese espacio donde surgió una nueva sociedad compuesta por peninsulares, otomíes y otras castas, en la que por más de doscientos cincuenta

años estuvo presente el conflicto por la tierra, según se observa en las fuentes documentales.

Archivos

Archivo General de la Nación (AGN).

Fondo de Búsquedas y Traslado de Tierras

Grupos documentales:

a) Tierras

b) Congregaciones

Archivo de la Reforma Agraria (ARA).

Archivo General de la Reforma Agraria Nacional (AGRAN).

Archivo Notarial de la Parroquia de Santa María Amealco (ANPSMA).

Bibliografía

Abramo Lauff, Marcelo, "El principio, el fin y el medio. La ritualidad entre los otomíes del sur de Querétaro", tesis, México, ENAH-INAH, 1999.

Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 10 vols, México, IIA-UNAM (Etnohistoria, Serie Antropológica, 63), t. 6, 1985.

Álvarez, Ana María y María Rosa Avilez, "Documentos para la geografía histórica de dos provincias en el siglo XVI: Meztititlán y Jilotepec", en Rosa Brambila Paz (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca de los Pueblos Indígenas), 2002, pp. 279-307.

Arizpe, Lourdes, "El proceso de migración en Santiago Mezquititlán", en *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías"*, México, SEP (SepSetentas)/Diana, 1980, pp. 79-96.

Avilez, María Rosa, "Representaciones gráficas de la provincia de Jilotepec durante el periodo colonial", en *Dimensión Antropológica*, núms. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 129-143.

Bellingueri, Marco, *Las haciendas en México. El caso de San Antonio Tochatlaco*, México, INAH (Científica, 89), 1980.

Brambila Paz, Rosa, "El centro norte como frontera", en *Dimensión Antropológica*, núms. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 11-25.

———, *Ganadería y vida cotidiana entre los otomíes de Jilotepec*, México, México, INAH, 2000.

———, "El topónimo de Jilotepec: ¿un doble significado territorial?", en *Dimensión Antropológica*, núm. 22, mayo-agosto, 2001, pp. 35-59.

- , “Ángel María Garibay y el Códice Jilotepec”, en Rosa Brambila Paz (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca de los Pueblos Indígenas), 2002, pp. 163-207.
- Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana* (ed. facs.), Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979 [1950].
- , *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzaco y Tlacopan*, México, FCE (Sección de Obras de Historia)/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 1996.
- , “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, INAH/FCE (Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología), 2001, pp. 15-45.
- Castillo Escalona, Aurora, *Persistencia histórico-cultural. San Miguel Tolimán*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro (Serie Humanidades), 2000.
- Códice Franciscano siglo XVI*, México, Salvador Chávez Hayhde, 1941.
- Commons, Áurea, “Antecedentes históricos a la implantación del sistema de intendencias en la Nueva España” y “División territorial de las intendencias según la ordenanza de 1786”, en *Las intendencias de la Nueva España*, México, Instituto de Geografía/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1993, pp. 1-26 y 27-102.
- Chemín Bässler, Heidi, *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán*, Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro (Documentos, 15), 1993.
- Chevalier, François, *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, FCE (Sección de Economía), 1985.
- Díaz Soto y Gama, Antonio, *Historia del agrarismo en México* (rescate, prólogo y estudio bibliográfico de Pedro Castro), México, Era/Conaculta/UAM-I, 2002.
- Enciclopedia de México*, 14 vols., Querétaro, SEP/Sub-Secretaría de Cultura/Dirección General de Publicaciones y Medios/Consejo Nacional de Fomento Educativo, t. XII, 1987, pp. 6739-6778.
- Florescano, Enrique, *Estructuras y problemas agrarios de México (1500-1821)*, México, SEP (SepSetentas, 2), 1971.
- , “El problema agrario en los últimos años del virreinato, 1800-1821”, en *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX* (intr. y selec. de Margarita Menegus Bornemann), México, El Colegio de México (Lecturas de Historia Mexicana, 11), 1995, pp. 22-55.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.

- García Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlalzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, El Colegio Mexiquense/ CIESAS/ INAH, 1999.
- , “De señoríos a pueblos de indios. La transición en la región otomiana de Toluca (1521-1550)”, en Francisco Hermosillo Adams (coord.), *Gobierno y economía en los pueblos de indios del México colonial*, México, INAH, 2001, pp. 193-211.
- García Ugarte, Ma. Eugenia, *Breve historia de Querétaro*, México, El Colegio de México/ FCE (Sección de Obras de Historia. Serie Breves Historias de la República Mexicana), 2005.
- Gerhard, Peter, “La evolución del pueblo rural mexicano: 1519-1975”, en *Historia Mexicana*, vol. XXIV, núm. 4, abril-junio, 1975, pp. 566-578.
- , *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, IIH-UNAM (Serie Espacio y Tiempo, 1), 2000.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.
- Gortari Rabiela, Rebeca de, “Jilotepec en el siglo XIX. ¿Una región a demostrar?”, en *Dimensión Antropológica*, núms. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 185-199.
- Guzmán Betancourt, Ignacio, “El otomí, ¿lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí”, en Rosa Brambila Paz (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca de los Pueblos Indígenas), 2000, pp. 15-45.
- Hekking, Ewald, “Desplazamiento, pérdida y perspectivas para la revitalización del hñãñho”, en *Estudios de Cultura Otomame* 3, México, IIA-UNAM, 2002, pp. 221-248.
- Hekking, Ewald y Severiano Andrés de Jesús, *Gramática otomí*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro (Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 6), 1984.
- , *Diccionario español-otomí de Santiago Mexquititlán*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro (Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 22), 1989.
- , *Ya munts'ũ'bede wa recopiladores. Yá 'bede ar ñaño nsantũmuriya. Cuentos en otomí de Amealco*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro (Serie Humanidades), 2002.
- Herrera Lagarreta, Ana et al., “El ambiente natural de los otomíes en la provincia tributaria de Jilotepec”, en *Dimensión Antropológica*, núms. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 237-252.
- Instituto Nacional Indigenista, *Diagnóstico de la micro-región indígena de Santiago Mexquititlán*, México, INI, s.a.

- Jarquín O., Ma. Teresa, *Congregaciones de pueblos en el Estado de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense (Fuentes para la Historia del Estado de México, 4), 1994.
- López Aguilar, Fernando, "El espacio hñahñu: el impacto de la conquista en la comunidad indígena", en Rosa Brambila Paz (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca de los Pueblos Indígenas), 2002, pp. 209-236.
- , "Las distinciones y las diferencias en la historia colonial del Valle del Mezquital", en *Dimensión Antropológica*, núms. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 27-70.
- Malagón Castañón, Manuel, *La titularidad del Apóstol Santiago el Mayor en la primer parroquia de Querétaro y su patronato en la Diócesis de Querétaro y titular de la santa iglesia Catedral*, Querétaro, Gobierno del Estado, 1996.
- Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, México, UNAM/FCE (Sección de Obras de Historia), 2003.
- Martínez Casas, Regina, *Una cara indígena de Guadalajara: resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, México, UAM-I, 2001.
- Mendizábal, Miguel O. de, "Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México. Su identificación con los arcos es errónea e infundada", en *Actas del Primer Congreso Mexicano de Historia*, México, Museo Nacional, 1933.
- Menegus Bornemann, Margarita, "La propiedad indígena en la transición, 1519-1577. Las tierras de explotación colectiva", en Manuel Miño Grijalva (coord.), *Mundo rural, ciudades y población del Estado de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense/Instituto Mexiquense de Cultura, 1990, pp. 42-67.
- , "La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España", en Heraclio Bonilla (ed.), *El sistema colonial en la América española*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 17-49.
- , "Ocoyoacac: una comunidad agraria en el siglo XIX", en Margarita Menegus (ed.), *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México, 1995, pp. 144-189.
- , "Los bienes de comunidad de los pueblos de indios a fines del periodo colonial", en Margarita Menegus y Alejandro Tortolero (coords.), *Agricultura mexicana: crecimiento e innovaciones. Lecturas de historia económica mexicana*, México, Instituto Mora/El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/IIH-UNAM, 1999, pp. 89-126.
- , "Brevísima historia de las haciendas", en *Gaceta de Ciencias Sociales y Humanidades de El Colegio Mexiquense*, núm. 18, nov.-dic., 2002.
- Menegus Bornemann, Margarita y Alejandro Tortolero, "Introducción", en Margarita Menegus y Alejandro Tortolero (coords.), *Agricultura mexicana: crecimiento e innovaciones. Lecturas de historia económica mexi-*

- cana*, México, Instituto Mora/El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/IIH-UNAM, 1999, pp. 7-32.
- Meyer, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, SEP (SepSetentas, 80), 1973.
- Moreno Alcántara, Beatriz y Claudia Aída Rangel León, "Grupo documental Mercedes (Jilotepec, Chapa de Mota y Soyaniquilpan)", en Rosa Brambila Paz (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca de los Pueblos Indígenas), 2002, pp. 139-162.
- Oliver Vega, Beatriz M., "Los nuevos asentamientos otomíes en el siglo XVII (causas)", en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México, Primer Simposio*, México, INAH (Científica), 1994, pp. 307-316.
- Páez Flores, Rosario G., *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana, siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación-Secretaría de Gobernación, 2002.
- Powell, T. G., "Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la reforma", en *Historia Mexicana*, vol. XXI, núm. 4, abril-junio, 1992, pp. 653-675.
- Prieto Hernández, Diego y Beatriz Utrilla S., "Ar ngú, ar hnini, ya meni. La casa, el pueblo, la descendencia (Los otomíes de Querétaro)", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, México, INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México), 2003, pp. 143-210.
- "Querétaro", en *Enciclopedia de México*, 14 vols., México, Conaculta/SEP-Conafe, 1987, t. XII, pp. 6739-6778.
- Reina, Leticia, "Historia regional e historia nacional", en *Historias*, núm. 29, octubre 1992-marzo, 1993, pp. 131-141.
- Retana Márquez, Óscar, "Semejanzas y diferencias entre los códices de Huichapan y Jilotepec", en *Dimensión Antropológica*, núms. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 87-98.
- Romano, Ruggiero, "Fundamentos del funcionamiento del sistema económico colonial", en Heraclio Bonilla (ed.), *El sistema colonial en la América española*. Barcelona, Crítica, 1991, pp. 239-280.
- Romano, Ruggiero y Marcello Carmagnani, "Componentes económicos", en Alicia Hernández Chávez (coord.), *Para una historia de América I. Las estructuras*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/FCE (Sección de Obras de Historia. Serie Américas), 1999, pp. 160-287.
- Salas Cuesta, Marcela, "La fundación franciscana de Jilotepec, Estado de México", en *Dimensión Antropológica*, núms. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 71-85.

- Salinas Sandoval, Ma. del Carmen, "Organización del municipio y transformaciones del ayuntamiento", en *Política y sociedad en los municipios del Estado de México (1825-1880)*, Toluca, El Colegio Mexiquense, 1996, pp. 31-73.
- , "Reivindicación de derechos", en *Política y sociedad en los municipios del Estado de México (1825-1880)*, Toluca, El Colegio Mexiquense, 1996, pp. 205-275.
- Sánchez Alaniz, José I., "El culto a los cerros en la provincia de Xilotepec-Chiapan", en *Dimensión Antropológica*, núms. 9-10, enero-agosto 1997, pp. 225-236.
- Sánchez Plata, Fabiana, "Género y saberes otomíes: relación mediada por la lengua. El caso de Pueblo Nuevo, Municipio de Acambay, Estado de México", en *Estudios de Cultura Otopame*, 3, México, IIA-UNAM, 2002, pp. 201-220.
- Sánchez Valdés, Ma. Teresa, "Aspectos del gobierno indígena en el siglo XVIII", en *Dimensión Antropológica*, núms. 9-10, enero-agosto 1997, pp. 145-156.
- Serna, Alfonso, *La migración en la estrategia de la vida rural*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996.
- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, CEMCA/FCE (Sección Obras de Historia), 1993.
- Torre Villar, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos indios*, México, UNAM, 1995.
- Valverde López, Adrián, "Los ñãño del predio 'La Casona' en la colonia Roma: historia, espacios rituales, fiestas y vida urbana", tesis, México, ENAH-INAH, 2004.
- Van de Fliert, Lydia, *Otomí en busca de la vida (ar ñãño hongarnzaki)*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988.
- Van Young, Eric, "Haciendo historia regional: consideraciones teóricas y metodológicas", en Pedro Pérez H. (comp.), *Región e historia de México (1750-1850), método de análisis regional*, México, Instituto Mora, 1991, pp. 99-122.
- , "Historia rural mexicana desde Chevalier: historiografía de la hacienda colonial", en *La crisis del orden colonial: estructuras agrarias y rebeliones populares de la Nueva España (1750-1821)*, México, Alianza, 1992, pp. 125-176.
- Velasco Toro, José, *Tierra y conflicto social en los pueblos del Papaloapan veracruzano 1521-1917*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003.
- Villaseñor y Sánchez, José Antonio, de, *Teatro Americano. Descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España, y sus Jurisdicciones* (ed. facs.), México, 1952 [1746].

- Wayne Powell, Philip, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1579)*, México, FCE (Sección de Obras de Historia), 1980.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México/FCE (Sección de Obras de Historia), 1994.
- Wright, David, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Gobierno del Estado, 1989.
- , “Manuscritos otomíes del Virreinato”, ponencia para el II Simposio Internacional Códices y Documentos sobre México, Taxco, Guerrero, organizado por la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Guerrero, 10 de junio 1994 [www.prodigy.net.mx/dcwright].
- , “El papel de los otomíes en la culturas del Altiplano central. Parte II” [en línea: www.prodygy.net.mx/dcwright], 1995.
- Zorita, Alonso de, “Breve y sumaria relación de los señores... de la Nueva España”, en Pomar-Zurita, *Relaciones de Texcoco y de los señores de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México), 1941, vol. 2., pp. 67-205.
- , *Cedulario de 1574. Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano por las cuales primeramente se han de librar todos los pleitos civiles y criminales de aquellas partes y lo que por ellas no estuviere determinado se ha de librar por las leyes y ordenanzas de los reinos de Castilla*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1985.

Desterrados y peregrinos. La constitución de la identidad del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX (1909-1950)

MIGUEL ÁNGEL MANSILLA AGÜERO*

La identidad es un proceso social de construcción que se compone de tres elementos. Primero, los individuos se definen a sí mismos, o se identifican con ciertas cualidades, en términos de ciertas categorías sociales compartidas. En segundo lugar, está el elemento material que incluye el cuerpo y otras posesiones capaces de entregar al sujeto elementos vitales de auto reconocimiento. En tercer lugar, la construcción del sí mismo necesariamente supone la existencia de “otros” en un doble sentido.¹

Cuando hablamos de la identidad pentecostal, nos referimos a una identidad religiosa que se fundamenta en criterios simbólicos, rituales y de comunidad socializadora. Se basa en lineamientos culturales que constituyen valores, símbolos, mitos y tradiciones, muchos de los cuales se codifican en costumbres y rituales. Por ello existe la tendencia a unirse en una sola comunidad de fieles entre todos aquellos que creen que comparten ciertos códigos simbólicos, siste-

*Magíster en Ciencias Sociales. Doctorando en Antropología, Universidad de Tarapacá de Arica (UTA) y Universidad Católica del Norte de Chile. Agradezco la beca complementaria otorgada por la UTA para realizar una pasantía de investigación entre enero y febrero de 2008 en el INAH que me permitió la elaboración de este artículo y su posterior publicación en esta prestigiosa revista. También agradezco la cálida recepción que me brindaron los investigadores del Instituto, especialmente a la historiadora Elsa Malvido.

¹ Jorge Larraín, *La identidad chilena*, 2001, pp. 25- 28.

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 16, VOL. 45, ENERO/ABRIL, 2009

mas de valores y tradiciones de creencias y rituales, entre los que se indica la referencia a una realidad que está más allá de lo empírico, por muy temporal o muy especializada que sea la organización.²

El abordaje de las identidades se puede hacer desde dos dimensiones, una perspectiva subjetiva y otra objetiva. Para el caso del pentecostalismo, la perspectiva subjetivista señala que la identidad pentecostal estaría marcada por la peregrinación y la minoría religiosa,³ la diferencia y la distinción (en cuanto al catolicismo), marcados por el acceso directo a lo sagrado y nueva subjetividad que se reconocen como hermanos, desplegando la dimensión afectiva como rasgo constitutivo y cemento de la comunidad pentecostal;⁴ la conversión como relato bañada de lenguajes figurativos y metafóricos,⁵ confirmada en el bautismo del Espíritu Santo que lo vincula a una sociedad ideal de comunicación que es la congregación;⁶ el trabajo (religioso y secular) como medio honesto y honrado para ganarse la vida se transforma en el eje central de la identidad pentecostal;⁷ y la oposición (mundo) y pertenencia (la congregación y el sentido de comunidad universal) serían los elementos constitutivos de la identidad pentecostal.⁸

Desde la perspectiva objetivista, la identidad pentecostal es sintética, es decir rupturista y continuista⁹ en relación con identidades como la étnica. Para los pentecostales mapuches el pentecostalismo sería rupturista cuando produce un rechazo de las prácticas rituales como el nguillantún, el machitún, el awún y el pasado de divinidades. En el plano de la continuidad: fuerte apego a la ritualidad; búsqueda de solución a problemas concretos (salud, fertilidad, etc.); valoración de la lengua de sus ancestros y el pasado de su pueblo heroico, y así se da una síntesis en el universo simbólico entre el

² Anthony Smith, *La identidad nacional*, 1997, p. 6.

³ Irma Palma, *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, 1988.

⁴ Manuel Canales, Samuel Palma y Hugo Villela, *En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*, 1991.

⁵ Bernardo Guerrero, "La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica", en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 8, 1998, p. 189.

⁶ Manuel Ossa, *Lo ajeno y lo propio*, 1991, p. 147.

⁷ Manuel Ossa, "Trabajo y religión en el pentecostalismo", en Orlando Mella y Patricio Frías (eds.), *Religiosidad popular, trabajo y comunidades de base*, 1991a, p. 69.

⁸ Manuel Ossa, "La identidad pentecostal", en *Persona y Sociedad*, núm. 1, 1996, p. 189.

⁹ Esta concepción ya estaba presente en Christian Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, 1968, pp. 166-167. Esta idea ha marcado a los distintos investigadores sobre el pentecostalismo chileno.

Lonco y el Pastor, la Machi y el Pastor.¹⁰ La misma concepción identitaria se observa entre los pentecostales aymaras, existiendo una vinculación entre el Cacique (ligado a las cuestiones políticas y rituales), el Yatiri (vinculado al tema de la salud-enfermedad), el Pastor (la convergencia de ambos, es decir Cacique-Yatiri) y el “ayllu andino”, el templo pentecostal como “ayllu pentecostal”.¹¹ Los otros espacios, como la política, la diversión o el deporte, atentan contra su creencia. El pentecostal es antes que todo pentecostal. El dentro, la comunidad, es la salvación y el fuera, el mundo, el pecado.¹²

Encontramos otros autores que resaltan la línea rupturista y de oposición del pentecostalismo. Para Moulian,¹³ los pentecostales williche proponen una identidad que se define a partir de la adscripción religiosa, no étnica. Como tal tiende a borrar las fronteras étnicas, pues el origen es indiferente para ser hermano en la fe. Los valores sociales que propugna el pentecostalismo, no son de solidaridad étnica sino por el contrario, suponen el respeto al principio de autoridad, la legitimación del trabajo, el ascetismo, la defensa de la familia monógama, los que favorecen la estabilidad familiar y integración de sus miembros a la sociedad nacional por la vía laboral, puesto que son considerados trabajadores honrados y respetuosos. En cuanto a la identidad de género, el pentecostalismo chileno construye una identidad distintiva de la masculinidad hipersexualizada y violenta. El mundo masculino se divide en “hombres mundanos” y “hombres pentecostales”, produciéndose así una redención de la masculinidad tradicional, con fronteras claras que permiten la domesticación y feminización del hombre.¹⁴

¹⁰ Rolf Foerster, “Identidad y pentecostalismo indígena en Chile”, en *Creces*, vol. 10, núm. 6, junio de 1989; *Introducción a la religiosidad mapuche*, 1993; “Pentecostalismo mapuche. ¿Fin o reformulación de la identidad étnica”, en Bernardo Guerrero Jiménez (ed.), *De indio o hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, 2005, pp. 387-404; Ana Guevara. “Movimiento protestante en comunidades indígenas. Testimonio de vida y fe”, ponencia para el IV Congreso Chileno de Antropología: *Los desafíos de la Antropología: Sociedad moderna, Globalización y Diferencia*, Santiago, 2001.

¹¹ Bernardo Guerrero, *A Dios rogando... los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*, 1994.

¹² Bernardo Guerrero, “Religiones populares e identidad cultural en el Norte Grande de Chile”, en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 9, 1999.

¹³ Rodrigo Moulian, “De la reflexividad social a las mediaciones rituales: mutaciones, convergencias y paradojas en el Lepún y el culto pentecostal”, en *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 8, 2004, pp. 29-50.

¹⁴ Miguel Mansilla, “La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno”, en *Polis*, vol. 5, núm. 16, 2007.

Nuestro objetivo general en este trabajo es cubrir un espacio tiempo no trabajado por ninguno de los autores señalados, quienes comienzan a trabajar la identidad pentecostal a partir de los años ochenta. Nosotros abordaremos el periodo que va de los inicios de pentecostalismo en Chile en 1909 hasta 1950, apoyado en las revistas *Fuego de Pentecostés* y *Chile Pentecostal*¹⁵ como fuente testimonial. Nos limitamos hasta la década de 1950 porque las fuentes de las que disponemos nos remiten a esos años.

Los trabajos antes descritos son significativos porque existe una relación entre una perspectiva subjetiva y objetiva, es decir incorporan la dimensión representativa de la visión identitaria y del contexto social y cultural donde se desarrollan. Sin embargo, con toda la riqueza teórica y empírica que poseen presentan tres deficiencias, y en este artículo nos hemos propuesto abordar dos de ellas como objetivos específicos. Carecen de un abordaje conceptual que vincule la historicidad y la identidad como proyecto.¹⁶ Abordar la identidad pentecostal como proyecto significa vincular la concepción espacio temporal de la identidad, es decir ¿cuáles son las concepciones del pasado, presente y el futuro para identificar el nosotros con oposición a los otros? ¿Qué referencias espaciales y temporales manifiestan los relatos pentecostales para referirse a su identidad pentecostal que la hagan distinta y similar a su vez a otras identidades religiosas?

En segundo lugar pretendemos abordar la identidad pentecostal como un fenómeno histórico; es decir, observar las transformaciones que ha sufrido, y al respecto hay que preguntarse ¿qué elementos identitarios, aparte de los elementos adjudicados, son rechazados, adscritos e integrados en el ser pentecostal.

Y por último, profundizar en el carácter relacional de la identidad pentecostal.¹⁷ Es decir, preguntarnos ¿cuál fue la identidad

¹⁵ Un historial de las revistas puede verse en Miguel Mansilla, "Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo xx", en *Cultura y Religión*, vol. 1, núm. 2, 2007; Luis Orellana, *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile, 1909-1932*, 2006.

¹⁶ Jorge Larraín, "El posmodernismo y el problema de la identidad", en *Persona y Sociedad*, núm. 1, 1996; *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, 2000; *La identidad chilena*, 2001; Jorge Vergara y Hans Gunderman, *op. cit.*, "Identidades étnicas e identidades regionales", en *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 13, 2007.

¹⁷ Esto implica establecer una relación con otras identidades (no sólo con la identidad étnica como hasta ahora se ha hecho), esto es conocer la relación entre la identidad pentecostal

asignada al pentecostalismo chileno, teniendo como referencia al catolicismo? ¿Qué características tenían los elementos asignados, positivos o negativos? Para responder a estos objetivos hemos propuesto la siguiente hipótesis con la finalidad de ordenar el artículo.

El pentecostalismo chileno de la primera mitad del siglo xx estuvo marcado por una identidad peregrinal, en la cual se concebía el pasado como muerte, el presente efímero y un futuro escatológico. Al ser el pentecostalismo una religión protestante popular, fue doblemente rechazada (por ser una minoría religiosa por parte de la sociedad chilena, y por ser popular por parte del protestantismo), adjudicándosele formas de menosprecio, expulsión y símbolos de execración. Sin embargo, el pentecostalismo restituyó algunas asignaciones, incorporó símbolos de la identidad protestante y adscribió elementos como el comunitarismo religioso y el determinismo providencialista, a manera de satisfacciones viáticas para continuar el viaje hacia un futuro escatológico. Esto le permitió vincularse con la religiosidad popular.

La identidad peregrinal

El pentecostal se transformó en un *homo viator*; es decir, alguien que peregrina a lo largo de su vida. La experiencia se simboliza mediante el constante caminar por un itinerario trazado por la escatología. La peregrinación no necesariamente acontece en compañía, pero los peligros del viaje se alivian en comunidad.¹⁸

La identidad peregrinal es una vida errante; es decir, la expresión de una relación diferente con los otros y con el mundo, menos ofensiva, más suave, algo lúdica y, claro, trágica, pues se apoya en la intuición de lo efímero de las cosas, los seres y sus relaciones. Es un nomadismo espiritual que alivia la pesadez mortífera de lo instituido. Es la nostalgia por "otro lugar", el recuerdo del paraíso perdido producto de la insatisfacción del mundo actual. El hombre errante emprende una serie de experiencias, muchas veces peligrosas, que pueden hacerle perder la plenitud, pero también huir del

y la religiosa mayoritaria, como la identidad católica; pero no desarrollaremos este objetivo en este trabajo dado el espacio.

¹⁸ Ricardo Díez, "De la 'identidad peregrinal' a la 'identidad narrativa'", en *Mitológicas*, vol. XIX, 2004, pp. 19-26.

letargo de una ciudad demasiado aséptica, el furioso cortejo de bailables recobra la verdadera “animación”: la efervescencia natural, le da vitalismo para continuar por el desconocido camino, pero conociendo el final y sus futuras recompensas.¹⁹

Así, el pentecostalismo emprendió el nomadismo espiritual, su éxodo simbólico, teniendo como modelo a Israel en el desierto. Era preferible el desierto antes que quedarse en el mundo-sociedad. La sociedad chilena fue concebida por distintas representaciones, pero las más representativas de todas fueron, “Egipto” y “Babilonia”,²⁰ como sinónimo de una sociedad en la que se mezclan el poder político, económico y religioso, donde las autoridades son dioses inamovibles y las clases populares son vistas como verdaderos esclavos destinados antes de nacer a una vida misérrima. Así el pentecostalismo asume el éxodo judío como éxodo simbólico, donde la vida no consiste en vivir o arraigarse, sino huir. No hay esperanza inmediata, toda acción política y social desde abajo es vista como insurrección; por lo cual la única esperanza para romper con esta sociedad es el éxodo. La migración siempre ocurre cuando existe crisis y no se ven posibilidades de salir de ella. La salida se hace porque ya no es posible seguir viviendo como antes, ya no es posible respirar, y los que deciden el éxodo sufren mucho, no sólo por dejar aquella vida a la que están habituados sino por la incertidumbre que implica dicha diáspora, tanto por los riesgos del viaje como por la meta, ya que es una promesa que no se conoce, porque nadie ha vuelto de allá; hay que iniciar dicho viaje por la fe, pero como no hay nada que perder, porque ya se ha perdido todo, sólo queda la esperanza en el viaje hacia el lugar proyectado. Pero los peligros de la salida y del viaje son atenuados por el sentido de comunidad y la concepción de la Divina providencia.

¿Por qué el pentecostalismo llegó a tal desesperanza? Primero porque el protestantismo los obligó a irse y no tuvieron más remedio que transformar la calle en un espacio de permanencia. Luego, recorriendo las calles para predicar, vieron las condiciones misérrimas del pueblo, que necesitaba ser redimido. Pero este pueblo no aceptaba la propuesta salvífica del pentecostalismo, más bien res-

¹⁹ Michel Maffesoli, *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, 2005.

²⁰ Miguel Mansilla, “A la memoria de los expatriados”, en *Sí Somos Americanos*, año 5, vol. IV, 2004.

pondían con violencia física y verbal a los predicadores y predicadoras pentecostales.

La expulsión: echados a la calle

Una expulsión o exclusión significa un acontecimiento violento ante un acto cometido por la persona considerada anormal o delictiva. En caso de anormalidad se refiere a los individuos de vidas indeseables, impuros ceremoniales o enfermos infecciosos a quienes no se podía matar, tan sólo expulsar como acto de aprendizaje social para los observadores. Estos sujetos inmundos e impuros debían exhibir su condición rasgando sus ropas, pregonando su causa o embozando su rostro, como sinónimo de pérdida de identidad social y de ciudadanía.²¹

Estas representaciones sociales del destierro podemos aplicarlas al nacimiento del pentecostalismo chileno, cuyos adeptos fueron expulsados o forzados a irse de la iglesia, a pesar de que ellos pidieron por escrito volver a la congregación, pero no se les permitió y se confirmó así la ruptura. En estas circunstancias, “los hermanos no tuvieron otra alternativa, sino de tener sus reuniones aparte”, en sus casas.²² Su expulsión se debió a la ruptura con la normalidad religiosa moderna del protestantismo y las manifestaciones religiosas locales, vistas como antimetodistas o antiprotestantes.

¿Por qué fueron echados a la calle los pentecostales? El naciente protagonismo de la mujer —no como predicadora sino como profetisa y sanadora; por ejemplo, la hermana Nellie—;²³ la estigmatiza-

²¹ Willis Hoover, “Historia del avivamiento pentecostal en Chile”, en *Historia del avivamiento, origen y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal*, 1978, p. 45.

²² *Idem.*

²³ *Idem.* El 12 de septiembre de 1909, mientras participaba en un culto dominical matutino en la Segunda Iglesia de Santiago (Sargento Aldea), la hermana Elena pidió autorización del pastor local, W. Robinson, para dirigirse a la congregación. El pastor se negó, a pesar de que algunos hermanos insistieron en que la dejara hablar. En la tarde, la misma situación se produjo en Montel, local dependiente de la Segunda Iglesia. Pero esta vez, ante la negativa del pastor, la gente, que deseaba escuchar a la hermana Elena, salió al patio donde posteriormente se produjo un confuso incidente en el que el pastor se cayó y se rompió la cabeza. El pastor W. Rice, de la Primera Iglesia, temiendo que tal situación se repitiera nuevamente en el culto vespertino, pidió la presencia de la policía. Efectivamente, la hermana Elena intentó, a pesar de la negativa del pastor, dirigirse a la congregación, siendo arrestada. Para ese arresto fue necesario pedir refuerzos policiales, ya que quienes apoyaban el avivamiento intentaron evitar la detención de la profetisa.

ción apoyada por los periódicos de la época; el acceso a los símbolos religiosos de niños y niñas, fueron las principales causas de la expulsión de los templos protestantes. Esto implicó una “nacionalización del protestantismo”, transformándose en una “cuestión religiosa”.²⁴

Desde 1909 la calle²⁵ será el espacio por antonomasia de la identidad pentecostal chilena. Su desarrollo y expansión no será fácil, porque la calle en Chile en el siglo xx será un espacio de pobreza, miseria y precariedad. El espacio de la calle marcó la identidad pentecostal y este discurso será predicado en los conventillos, *cités* y tugurios, que eran casi otras tantas extensiones de las calles.²⁶

Frente a la miseria, los predicadores y predicadoras pentecostales prometían desde las calles un mundo invertido en el cielo:

²⁴ Miguel Mansilla, “Nacidos en la calle. De la construcción bestial del predicador callejero a su construcción como patrimonio cultural”, en *Acilbuper. Revista de Ciencias Sociales*, 2005 [en línea: http://acilbuper.webcindario.com/agüero_nacidos_en_la_calle.html].

²⁵ Vivir en las habitaciones populares en la primera mitad del siglo xx en Chile era como vivir en la calle. Las habitaciones populares merecían los mismos juicios: insalubres y miserables, así como un idéntico reproche a la vida inmoral y a los excesos de sus habitantes. En el imaginario nacional, los conventillos eran pequeñas Sodoma y Gomorra. En Valparaíso se les asociaba principalmente con los cerros, las quebradas y lugares inaccesibles, a pesar de estar distribuidos por toda la ciudad; se les describía como construidos con cualquier tipo de material y generalmente identificados por la ropa tendida visible desde el plan, o por sus banderas blancas que testimoniaban cuarentena cuando las epidemias atacaban a la ciudad. Se creía que en los conventillos de cerro se originaban las pestes. El hacinamiento y las condiciones paupérrimas de las casas generaban enfermedades que influían en la muerte precoz de niños y niñas. Había lugares donde los médicos eran escasos, en otros inexistentes y las distancias eran largas y el pueblo, pobre e inculto, muy indolente, por miseria, economía, ignorancia e indiferencia no lleva al niño ni al hospital ni al policlínico ni al médico, que están lejos, y confía sus niñas y niños al farmacéutico más próximo; María Urbina, “Los conventillos de Valparaíso, 1880-1920: percepción de barrios y viviendas marginales”, en *Revista de Urbanismo*, núm. 5, 2002 [en línea: <http://revistaurbanismo.uchile.cl/n5/urbina>]; Manuel Rojas, *Hijo de ladrón*, 1998, p. 145.

²⁶ En relación con un estudio realizado entre 1925 y 1927, Luisa Schonhaut señala que la escasa, y sobre todo inapropiada, alimentación del pueblo, hace a la madre incapaz de procrear hijos fisiológicamente desarrollados y, posteriormente, incapaz de criarlos al seno; en segundo término, señala la enorme incultura de las madres del pueblo. El primero de estos factores, la baja y mala alimentación, o mejor dicho, la alimentación riquísima en carbohidratos, escasa en grasas y muy pobre en albúminas, que consume nuestro pueblo. Aquí cabe una antigua frase “la mesa del pobre es escasa, pero el lecho de la miseria es fecundo”. A esto hay que sumarle los altos niveles de desempleo y la mala calidad de los trabajos, lo que generaba bajas expectativas de vida de los hombres. El promedio de vida al nacer en 1920 era de 21 años; en 1940 de 42 años, y en 1950 de 49 años; Luisa Schonhaut, “Hace 75 años. La mortalidad infantil en Chile estudiada por la Sociedad de las Naciones”, en *Revista Chilena de Pediatría*, vol. 78, núm. 2, abril 2007, pp. 202-210.

“mansiones de celestiales en vez conventillos”, “inmortalidad en vez de enfermedad y pestes”, “paraíso en vez de miseria”, “justicia eterna en vez de desigualdad social”, etc. Mientras llegaba la promesa era necesaria una “sombra del paraíso” en medio de las calles polvorientas: “satisfacción espiritual para los que tenían hambre y sed”, “sanidad y salud para los enfermos”, “embriaguez espiritual para los alcohólicos”, “padre y esposo para los huérfanos y viudas”, etc. Sin embargo, los transeúntes no entendían que las críticas de los panegiristas pentecostales aludían al más acá, por lo que más bien eran vistos como soflamas que decían peroratas. Se levantaban alzaras en las calles para no dejarlos predicar, además de gritarles vituperios con actos y palabras escarnecedoras.

De esta manera, la expulsión condujo a los pentecostales al autoexilio en la calle, donde encontraron el único lugar posible de autonomía. Las calles de las ciudades chilenas eran entonces (1900-1950) lugares de noches profundas, de espantos y demonios; donde el aire estaba lleno de fantasmas y demonios (enfermedades y pestes) ante los que nadie sabía cómo huir de ellos; la muerte entraba por las ventanas llevándose a los niños y hombres que languidecían en la miseria. Hollaron el lodo, llevando sobre su cerviz el yugo de la expulsión y la independencia religiosa como pendón. La calle fue el espacio donde el pentecostalismo predicó por más de ochenta años como “voz en el desierto” y marcó su discurso identitario, lo cual permitió una constitución de la identidad en tres dimensiones.

La identidad asignada

El sujeto se define en términos de cómo lo ven los otros. Sin embargo, generalmente se dice que sólo las evaluaciones de aquellos otros que son de algún modo significativas para el sujeto, cuentan verdaderamente para la construcción y conservación de su autoimagen.²⁷ Sin embargo, en la conformación de la identidad no sólo afectan los “otros significativos”, también los “otros no significativos”; es decir, no sólo el respeto, también el menosprecio²⁸ influyen en la conformación de la identidad.

²⁷ Jorge Larraín, *op. cit.*, 2001, p. 28.

²⁸ Según Honneth, existen tres tipos de menosprecio: el que afecta la integridad física de la persona; el que se realiza mediante la exclusión estructural de los derechos hacia un deter-

Una forma de menosprecio se produce cuando una persona es excluida estructuralmente de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad. Cualquier miembro de una comunidad tiene el mismo derecho a participar en su orden institucional. Si a una persona se le niegan sistemáticamente ciertos derechos de este tipo, implica que no es considerada del mismo grado representado por la negación de derechos y por el ostracismo social. La experiencia de tener ciertos derechos denegados está emparejada con la pérdida de la capacidad de relacionarse como miembro de interacción, con posesión de iguales derechos que todos los otros individuos. Lo que produce una pérdida del respeto propio y la auto-realización.

Otro menosprecio es la degradación o menoscabo de los estilos de vida individuales o colectivos. La dignidad de una persona se valora por la aceptación social del método de autorrealización en un horizonte de tradiciones culturales dadas en una sociedad. El individuo que experimenta este tipo de devaluación social normalmente cae preso de una pérdida de autoestima y, por consiguiente, de la oportunidad de entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características.

El menosprecio a la religión pentecostal: la pentecosfobia

La pentecosfobia obedecía a diversas razones: ser una minoría religiosa, ser popular (el protestantismo llegaba a los sectores medios) y contracultural en sus inicios, en la medida en que predicaban las mujeres, los niños tenían acceso a las experiencias extáticas y condenaban lo más arraigado en la cultura popular, esto es el alcohol. Los templos más precarios eran espacios para el éxtasis religioso.

El pentecostalismo inició una cruzada moral contra el alcoholismo, donde las mujeres empuñaron las armas bíblicas contra aquellos ritos bacanales observados en los bares. Pero no era propio de

minado grupo; y el que menoscaba o deslustra los estilos de vidas individuales y grupales; citado por Irene Comins, "Cultura para la paz, hacia una búsqueda del reconocimiento", en IV Jornadas para el Fomento de la Investigación en Ciencias Humanas y Sociales, mayo de 1999. [en línea: <http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi4/culpaz.pdf>].

la época que “mujeres decentes” hablaran públicamente, y menos aún que predicaran la palabra de Dios, algo propio de hombres y administradores académicos de la Palabra; de ahí que provocaran tanto desdén entre los peatones. Frente a ello los aludidos reaccionaban cáusticamente:

En 1918, estábamos en el cerro Mariposa un grupo de voluntarias predicando en la calle. Un hombre empezó a protestar, y se cubría con las manos como impidiendo que la Palabra de Dios le alcanzase. Como no podía impedir la predicación, fue a su casa y trajo un recipiente con orines y otras inmundicias y lo lanzó sobre las hermanas. Las hermanas no se movieron, ni se sacudieron, sino que siguieron la predicación. Cuando terminó de predicar, una hermana se volvió hacia el hombre y en presencia de todos le amonestó de que se arrepintiese, o que la mano de Dios vendría sobre él, y el grupo se retiró para predicar en otra parte.²⁹

Como no podían recurrir a la violencia física, ni prohibir las predicaciones en la vía pública, puesto que ya en 1888 se había publicado la ley que otorgaba libertad de culto para todas las confesiones, la tolerancia y la no discriminación religiosa, frente a ello sólo recurrían a condiciones vejatorias como tirar orines y excremento humano, o tirar vino sobre los pentecostales, encenegar y envilecer a los predicadores y predicadoras contra aquello que perseguían.

En el año 1925 en Villa Alemana, en una ocasión que se predicaba al aire libre, un hombre entró en medio del grupo para interrumpir. Traía un litro de vino y quería obligar a los hermanos a que tomaran el vino. Como negaran hacerlo les amenazó de tirar el vino por la cabeza. Como no le hicieran caso, cumplió su amenaza tirando el vino por la cabeza y por la ropa y se fue. Después volvió y quedando fuera del grupo hizo lo mismo otra vez, y al fin se retiró, y entró en una cantina cercana.³⁰

No sólo recibían actos ignominiosos en las calles, sino también verbalizaciones y apodos escarnecedores de los protestantes misioneros, quienes rechazaban las experiencias extáticas de los cultos pentecostales y la “cultura callejera” (el testimonio que los predicadores y predicadoras daban de sus vidas pasadas cuando predicaba en la calle). Los testimonios callejeros se tornaron tan execrables

²⁹ *Fuego de Pentecostés*, núm. 12, septiembre 1928, p. 5.

³⁰ *Ibidem*, núm. 4, abril 1928, p. 4.

a los oídos de los transeúntes que les llamaron “zamba y canuta”.³¹ Este término significa explicitar intimidades, y proviene de la historia de que una ‘canuta’ de origen zambo” confesaba en público sus más fuertes pecados. Cuando la persona se convertía a la religión evangélica, quedaba tan impresionada con los cambios —sumado a la poca lectura de textos, ya que muchas veces era analfabeta— que recurría al “testimonio público” para verbalizar su vida anterior. En la calle todos quedaban muy impresionados ante la forma en que los predicadores y predicadoras pentecostales relataban sus intimidades a viva voz, lo cual suscitaba que se les apodara de distintas formas: “los pocos hermanos que recibieron el Espíritu Santo desde un principio, se les vejaba, como malhechores, dándoles el apodo de ‘profeta’. ‘Los santificados’, como otros les llaman, no hemos tenido templo, y nos hemos reunidos por cuatro largos meses y estrechan pero el Dios de los cielos, ha mirado con misericordia dándonos [...]”.³²

Ante la embriaguez física los pentecostales proponían la embriaguez espiritual. Mientras la primera era concebida como pecado que conllevaba a “gastar el poco dinero en lo que no es pan”, incentivando el desempleo, la violencia en el hogar y la pobreza; la segunda era producto del Espíritu Santo. En consecuencia, la embriaguez espiritual permitía la comunicación directa con la deidad, se hablaba en glosolalia, se adquirían sanidades físicas y milagros. Esos momentos extáticos eran tan magníficos que las personas buscaban o inducían aquellas experiencias.

Metáforas fáunicas

Entre las muchas expresiones que se utilizan para execrar a las personas o grupos pentecostales están las metáforas extraídas de la fauna, y entre las denominaciones más conocidas encontramos moscas, perros, chanchos, burros. Así, una de las expresiones comunes para denostar a estas personas era la expresión “burros”: “en otra ocasión, en 1925, predicamos en Quilpue en un cruceiro donde un carnicero tenía un puesto en la esquina. El carnicero dijo

³¹ Miguel Mansilla, *op. cit.*, 2004.

³² *Fuego de Pentecostés*, núm. 48, diciembre 1931, p. 4.

a un guardián: ‘lleve presos a esos burros que están rebuznando’, y el guardián nos impidió seguir predicando”.³³

Dicha expresión se refiere a personas brutas, irracionales, incivilizadas y de escaso entendimiento. Que no sólo no entienden, sino que ni siquiera saben hablar. Aquí hace referencia también a la escasa escolaridad y el analfabetismo de los pentecostales. Además, esta metáfora hace notorios dos fenómenos de la primera mitad del siglo xx chileno. En la década de 1940 la población rural era de 47.5% y la urbana de 52.5%, lo cual quiere decir que Chile era aun un país rural. En la misma década, 42% de la población era analfabeta, y por ello el uso de la citada metáfora implicaba una fuerte influencia de la cultura rural y una escasa valoración de la escolaridad, ya sea para el campo como “fuerza bruta” y posteriormente resignificada por el pentecostalismo con la frase la “letra mata” el espíritu, ya que para entrar al cielo sólo se necesita leer, algo fundamental para leer la palabra de Dios.

La identidad restituida

Los pentecostales lograron insertar algunos símbolos externos y los resignificaron. Esto nos ayuda a entender que la identidad no sólo es oposición y diferencia, sino también integración de valores, creencias, símbolos, ritos que resultan eficientes a la nueva identidad.

Locura

Los locos siempre fueron personas despreciadas y despreciables: en ocasiones eran azotados públicamente; como en una especie de juego, los ciudadanos los perseguían simulando una carrera, y los expulsaban de la ciudad golpeándolos con varas. Obligando a los locos al exilio ritual, su exclusión debe recluirlos: no pueden ni deben tener como prisión más que el mismo umbral, que le retiene en los lugares de paso. Es puesto en el interior del exterior, e inversamente. Una posición altamente simbólica, que seguirá siendo suya hasta nuestros días con sólo admitir que la fortaleza de antaño se ha

³³ *Ibidem*, núm. 4, septiembre 1928, p. 6.

convertido en el castillo de nuestra conciencia.³⁴ La locura siempre es una cualidad de los pobres, dado que esos mismos actos en personas adineradas no son prueba de locura, sino de individuos excéntricos.

En el pentecostalismo la locura tenía una doble connotación: el mundo inverso y la encarnación del mal. En el primer caso se trata del elogio de la locura: al igual que en Erasmo de Rotterdam, ésta reserva a los hombres del saber, ya sean gramáticos, poetas, rectores, escritores, jurisperitos, filósofos o teólogos, hombres de barba y toga.³⁵ Los pentecostales se percibían a sí mismos como los últimos eslabones de la cadena de la locura. Pero a diferencia de los sabios anteriores, esta sabiduría es revelada por la fe, sabiduría que es despreciada por otros como locura, pero una “bendita locura” para ellos.

La locura es aquí, como lo señala Foucault,³⁶ la renuncia al mundo; el abandono total a la voluntad oscura de Dios; búsqueda de la que se desconoce el fin. Donde la razón del hombre es la verdadera locura frente a la sabiduría de Dios. Esta es la locura paulina: “porque si estamos locos, es para Dios”; “porque la palabra de la cruz es locura para los que se pierden... Pues ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación”; “como si estuviera loco hablo...”. De esta manera, el hecho de que al pentecostal lo trataran de loco, no hacía más que confirmar la idea que tenía de sí mismo: “En este año (1918) Dios ha visitado la misma iglesia con otros avivamientos. En el mes de enero, durante una reunión en que se manifestaba toda actividad y bullicio que suelen acompañar un avivamiento semejante, llegó a la puerta un joven español que comenzó a interrumpir el servicio en alta voz, increpando a la iglesia, tratándola de una banda de locos, desafiando a discutir, lanzando burlas e insultos por largo rato”.³⁷

Así, la locura como encarnación del mal era una etiquetación de la sociedad chilena expresada en los cultos pentecostales al interior del templo.

³⁴ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, 2006, t. 1, p. 24.

³⁵ Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, 1977.

³⁶ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 55.

³⁷ *Fuego de Pentecostés*, núm. 78, marzo 1935, p. 11.

El predicador callejero no es una invención pentecostal, sino más bien una reinención. La predicación callejera comienza con Juan Canut de Bon, un pastor que se hizo presbiteriano, luego regresó brevemente al catolicismo y al final se incorporó a la Iglesia Metodista. Se le conoce como médico naturista. Recorre Chile predicando en Copiapó y en La Serena (1890). Es pastor por un tiempo y continúa hasta Concepción, predicando en las esquinas de las calles. Sus sermones fuertemente emotivos entusiasman a la gente y le abren el mundo al protestantismo chileno. Los templos son desbordados por los conversos. De esta manera la predicación callejera se inicia con el metodismo, como una de varias estrategias de predicación; sin embargo, los pentecostales la transformarán en la única estrategia, arma y recurso de evangelización pública.

Así el misionero es reemplazado por el predicador callejero, que no es un sacerdote ni un profesional de la Palabra, sino zapatero, minero, vendedor de empanadas; un hombre cualquiera de la vida cotidiana. El que habla podría ser uno de los que pasan; y el que pasa, podría muy bien algún día ser el predicador. La palabra de Dios no es ya monopolio de especialistas, para gran sorpresa de burgueses y hombres educados, a quienes choca no sólo el lenguaje de los pentecostales, sino más aún su pretensión de querer hablar de Dios. Esta gente —decía un maestro de escuela— no habla ni siquiera castellano, sino una jerga. No saben escribir, muchas veces apenas pueden leer y citan las epístolas de San Pablo, tan difíciles que los teólogos trabajan en ellas hace dos mil años y no pueden comprenderlas totalmente. ¿Con qué autoridad enseñan? Pero lo que escandaliza a la gente entrevistada es precisamente lo que le llega y le gusta al pueblo. Aunque el lenguaje se tiña de dialecto y de jerga, el mensaje es escuchado porque le sirve de vehículo la voz del inquilino y del roto; hombres que viven lo que predicán, y que viven una situación social de problemas y dificultades que comparten quienes los escuchan. El que predica es hermano del que oye: participan de la misma clase social y comparten el peso de problemas semejantes para subsistir.³⁸

³⁸ Christian Lalive D'Epinay, *op. cit.*, 1968, p. 80.

Quando las personas recibían el Espíritu Santo con poder, las personas bautizadas, fueran niños, niñas, hombres o mujeres, se sentían impulsados a salir a la calle y pregonar a toda voz, a ir a sus amigos y vecinos, a hacer viajes a otras partes, con el sólo fin de llamar al arrepentimiento a los hombres y hacerles saber por su testimonio que tan sublime experiencia era un privilegio que estaba en el alcance de toda persona hoy, tal como en los días de los apóstoles.³⁹

El predicador callejero predica con el corazón y en el lenguaje de la calle: expresa angustia, pero transmite esperanza. La angustia atraviesa todo el discurso religioso callejero y habla de “situaciones límite” que no se pueden evadir, como la pobreza, la miseria, el desempleo, la enfermedad, la falta de vivienda y de escolaridad. Estos son los “desheredados del capitalismo”, los “renacuajos del pantano”, que vivían con sed y hambre de justicia en tugurios, vecindades y poblaciones callampas, comiendo “pan de angustia” y “agua de ajeno”. A ellos las predicadoras y los predicadores ofrecían mansiones, herencia y principados en la ciudad de Dios, ante la ausencia del menor rastro de un paraíso terrestre ofrecido por la ciudad secular:⁴⁰

Un domingo en la tarde, un joven empleado de mozo en una casa particular en Viña del Mar estaba en la reunión, tal vez por segunda o tercera vez. Orando con muchos en el altar, de repente se levantó y con rostro encendido con fervor dijo, como un impulso irresistible, “¡Dios es amor!, ¡Dios es amor!”. Lo repitió varias veces. Luego dijo: “tengo que decirlo en la calle”, y se fue corriendo por todo el pasillo de la iglesia, empujó la mampara y salió. Hincándose en medio de la calle gritó una y otra vez: “Dios es amor” y enseguida “Dios es amor en la cocina y Dios es amor en la cantina!”. Al decir cantina se levanta y corre a una cantina cercana y entrando alza otra vez la voz con “Dios es amor”. El cantinero no aguantó el mensaje, y menos el mensajero, y llamando a un guardián lo mandó a la comisaría...⁴¹

Las predicadoras y predicadores callejeros se preocuparon de los más difíciles de integrar, de los despreciados y desamparados, los pobres que no podían soportar su propia situación, que sólo saben pedir “pan y circo” para sobrevivir: a éstos les encantó, quizá

³⁹ *Fuego de Pentecostés*, núm. 1, enero 1928, p. 8.

⁴⁰ Miguel Mansilla, *op. cit.*, 2005.

⁴¹ *Fuego de Pentecostés*, núm. 1, enero 1928, p. 8.

para que el peso insoportable de su miseria fuera llevadera, ofreciéndoles una vida supletoria, reconstruyendo en lo inmediato una pequeña comunidad en los escarpados laberintos callejeros, “un pequeño refugio contra el viento, como resguardo contra la tormenta; como arroyos de agua en tierra seca, como sombra de un peñasco en el desierto”, e instalaron su púlpito en las calles laberínticas y escarpadas de la ciudad, ya que ni siquiera merecían las plazas como lugar de congregación, porque las plazas estaban resguardadas para la religión oficial.

La predicadora y el predicador callejero no eran sólo heraldos con su soliloquio: se hacían acompañar de música e instrumentos populares, tradición adoptada a partir de la conversión de los hermanos Ríos, quienes habían trabajado con sus guitarras en el circo. Este espectáculo circense lo trasladan inicialmente a la calle y luego —dado el éxito obtenido en las predicaciones callejeras—, al templo, aun cuando hasta entonces la guitarra había sido un elemento asociado a la fiesta de los restaurantes y al alcohol. Esto indujo a una nueva estigmatización de los pentecostales, ahora culpables de convertir el culto en “espectáculo circense” y llevar la Palabra a “templos-tabernas”.

Para muchos pentecostales asociados a la religión metodista, lo anterior era como “traer el mundo a la iglesia” o que el diablo entrara en la iglesia, pues los himnos se tocaban con guitarra y se les adaptaban melodías populares. Esto contribuyó a que el rito religioso pentecostal fuera atractivo, y por ello “ser canuto” estaba asociado a la Biblia bajo el brazo, el traje azul, la guitarra y la predicación en la calle, y de alguna manera en este “ser pentecostal” en Chile influyó la imagen del metodismo pentecostal.⁴²

Identidad adscripta

Ésta es una de las dimensiones de la identidad pentecostal más trabajada en algunos aspectos generales, el comunitarismo, el abando-

⁴² Sin embargo, la Iglesia Evangélica Pentecostal mantuvo la posición de Hoover de considerar como tendencias mundanas la asociación de la guitarra con el baile y la bebida. Sentía que el órgano proveía un acompañamiento musical adecuado. Compuso una colección de himnos tradicionales y música; transcribiendo los arreglos esmeradamente, nota por nota, y tradujo al español cientos de himnos que aun hoy se usan en la iglesia.

no providencialista como la salud y la glosolalia. Sin embargo en otros aspectos existe un total vacío, aun cuando se trata de elementos muy relevantes para la identidad pentecostal, tales como el ayuno, la vigilia, los éxtasis, los sueños. Éstos son elementos identitarios a los que se adscribió el pentecostalismo, y que le permitieron llegar y arraigarse en la cultura popular e indígena chilena.

Comunitarismo

El sentido de comunidad implica la asociación con otras personas similares en torno de un ideario (en este caso) religioso. El pentecostalismo como comunidad ha sido trabajado por varios autores,⁴³ pero como una característica marginal. Sin embargo, Tennekes⁴⁴ será quien defina el pentecostalismo por su fuerte sentido comunitario, el cual implica un “nosotros” que se traduce en fuertes sentimientos de participación en una colectividad indivisible, y que lleva a hombres y mujeres a identificarse con los otros, con los que forman ese “nosotros”. Ese sentimiento surge del hecho de que cada integrante se sabe poseedor de una misión que cumplir en los recíprocos intercambios de las escenas sociales, lo cual involucra, por cierto, subordinación parcial del individuo a la comunidad de que forma parte; a su vez esto conlleva, ya sea de forma física o psicológica, una vinculación con su comunidad, y determina que ésta constituye para él una especie de gran hogar. Ya sea como definición central o marginal, el comunitarismo pentecostal no aparece de manera explícita. Es decir, no se presentan antecedentes de cómo y por qué el pentecostalismo tiene un sentido comunitario, por lo que aquí mostramos algunos antecedentes a partir de los relatos.

Ayuno

La máxima que mueve al pentecostalismo es la idea judeocristiana de “no sólo de pan vive el hombre, sino de la palabra que procede

⁴³ Véanse los trabajos de Manuel Ossa y Christian Lalive D’Epinay ya citados; también Matthew Bothner, “El soplo del espíritu: perspectiva sobre el movimiento pentecostal de Chile”, en *Revista de Estudios Públicos*, núm. 55, 1994.

⁴⁴ Hans Tennekes, *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*, 1984, p. 71.

de la boca de Dios". Esto implica el sacrificio y la negación de una necesidad fundamental del ser humano, como es el alimento diario. El ayuno se manifiesta como un sacrificio humano a Dios. Es una abstención consciente de alimentación por un determinado tiempo, en el que el fiel se compromete a consagrar su cuerpo a una búsqueda espiritual. El ayuno se presenta como una oblación y una libación hacia la divinidad con el fin de conseguir algo determinado y difícil de obtener por otros medios: sanidad, trabajo o una solicitud privada. Así el ayuno es un intercambio simbólico entre el creyente y Dios.

El ayuno también es un recurso de diferenciación social, pues quien desea movilidad al interior de su comunidad debe manifestar una mayor propensión y disponibilidad a la abstención de alimentos. Quien tiene capacidad de pasar periodos prolongados de abstención de alimentos, tendrá una mayor capacidad de liderazgo. En esa época un líder pentecostal se distinguía por su capacidad de ayunar, como se desprende de los testimonios siguientes: "Cierta día, mirando mi vida delante del Señor, me consideré indigno por la responsabilidad que tenía frente a la obra, y me dispuse a ayunar, poniendo mi cuerpo en sacrificio por siete veces [días continuados]... Una de las hermanas siente de ayunar por la misma petición que yo tenía delante de Dios".⁴⁵ "Desde el año 1920 que llegué a este lugar... Muchas lágrimas, muchas vigiliass en las montañas, ayunos, sólo con mi Dios, lleno de esa fe bendita que un día recibí en mi corazón y que en esos momentos, instantes supremos de angustias por almas".⁴⁶

El ayuno en esos tiempos cumplía también una función social. En aquel entonces el "morirse de hambre" en Chile no era una metáfora sino una realidad derivada de la pobreza y el desempleo, así que los alimentos resultaban muy escasos y el ayuno se exigía incluso en los niños.

También significaba alejar a los hombres del "espacio materno" representado por la cocina, y el hecho de buscar una mujer como esposa implicaba buscar una buena cocinera, una que hiciera milagros con los precarios alimentos. En otro sentido, el duro trato con el cuerpo implicaba hacer pensar a los hombres que si eran capaces de controlar su apetito por los alimentos, que eran una necesidad

⁴⁵ *Fuego de Pentecostés*, núm. 60, septiembre 1933, p. 6.

⁴⁶ *Ibidem*, núm. 65, febrero 1934, p. 5.

fundamental, ¿cuánto más se podía lograr con el control sexual y del alcohol? Encontramos relatos pentecostales con ayunos de hasta cuarenta días.

Vigilias

Este espíritu penitente también conllevaba al realce de la vigilia, sobre todo los fines de semana, cuando el atractivo de los bares se hacía más intenso para los hombres. Estas noches sagradas implicaban entregarse a la oración individual y grupal, a cantos de contenido luctuoso y caliginoso, esperanzados en el éxtasis con la divinidad; esos momentos también dejaban espacio para los testimonios y la posibilidad de expresar cómo otros habían vencido en su afán de cambiar tras muchos años de vida disoluta; por último permitían recomponer fuerzas para enfrentar el lunes, para visitar aquellos espacios de trabajo bregosos:

Tenemos reuniones que principian a las 4 de la tarde todos los días y sólo nos levantamos para diseminarnos en los 18 distintos locales de predicación. Hay reuniones de oración con más de 80 asistencias. Todos los sábados hay vigilias desde las 9 de la noche hasta la una y dos de la mañana...en la ciudad de Quillota, anteanoche hubo vigilia en casa de mi hermano Segovia con muchas bendiciones...en la ciudad de Santiago la reunión del miércoles duró hasta la una de la mañana...en la ciudad de Valdivia celebramos diez reuniones por semana, aunque parezca pesado, pero se hace necesario por la incredulidad de la gente burladora...desde el lunes tenemos dos reuniones diarias de oración: una de dos a tres en la que participan las señoras y otra de ocho a nueve de la noche para todos.⁴⁷

Ambos, los ayunos y las vigilias, permitían a los pentecostales contrarrestar la falta de alimentos, y con mucha frecuencia solía decirse que “donde hay dos o tres ahí en medio está Jesús”; sin embargo, una vez que terminaban ambos ritos, generalmente se celebraba una comida comunitaria.

⁴⁷ *Chile Pentecostal*, núm. 3, diciembre 1910, p. 2.

En los primeros tiempos del cristianismo, el ágape hacía referencia a la comida que los fieles tomaban en común. En todas las iglesias y confesiones cristianas, la celebración litúrgica del ágape comunitario es un elemento central del servicio divino, por ello desde los primeros tiempos de la cristiandad todos los fieles —sin que importara de dónde procedían y por qué tradiciones paganas o judías estuvieran influidos— han realizado este convivio de carácter religioso.⁴⁸

Si bien ésta es una de las experiencias menos documentadas, aparecen pequeños relatos donde al final la “entrega de ayunos” se hacía conjuntamente en los templos, para luego terminar con una comida comunitaria, como una especie de “olla común” donde todos contribuían y participaban, ya fuera llevando alimentos y cocinando para comerlos en grupo. También se hacían paseos en días festivos religiosos y seculares como semana santa, fiestas patrias, Navidad y año nuevo, con el fin de comer en comunidad y participar en distintas actividades, entre ellas los bautismos y la celebración del culto al aire libre.

Determinismo providencialista

Desde los inicios de la República en 1818 hasta la década de 1940, el Estado chileno había pasado por dos etapas: oligarquía liberal⁴⁹

⁴⁸ Carmen Castilla, “Hambre para hoy y pan para mañana: ayuno y ágape en las comunidades neocatecumenales”, ponencia para el Tercer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, 2002.

⁴⁹ Susana López señala que la oligarquía es un sistema estable de organización del poder social bajo el dominio de los grupos agroexportador y latifundista, a los que se asocian progresivamente los estamentos gerenciales que administran las inversiones extranjeras en los sectores minero, financiero e industrial, especialmente de procedencia británica. El modelo oligárquico fue resultado de la combinación de las formas no-capitalistas heredadas de la Colonia y la producción capitalista europea. Por eso es necesario examinar las características que presentaba el modelo colonial y estudiar la dinámica expansiva del capitalismo central. En lo político, el Estado oligárquico no desea ciudadanos activos con capacidad de participación y decisión políticas, comprometidos; prefiere un espacio de participación política restringido, sin resistencias, uniforme y con una amplia masa de hombres y mujeres pasivos, meros habitantes con amplias libertades civiles mas no ciudadanos. El considerarse la única clase capacitada para gobernar, llamada no sólo a dirigir la política, administrar la economía y dominar la sociedad, sino también a proponer a las clases subalternas un proyecto de orga-

(1833-1930) y liberal desarrollista (1930-1973). Esta última era la gran esperanza de los sectores populares, al grado de que incluso se le llamaba Estado providencialista. Este tipo de Estado trajo grandes beneficios laborales a la mesocracia y a los obreros sindicalizados, principalmente al área urbana tradicional —es decir, el Chile central: Valparaíso, Santiago y Concepción—; sin embargo, dejó de lado los sectores rurales y éstos se vieron obligados a emigrar del campo a la ciudad, formando así el conocido fenómeno de la marginalidad. Este grupo no tuvo acceso a los recursos y beneficios prometidos por el Estado providencialista, y es aquí justamente donde aparece la comunidad pentecostal predicando a Dios como proveedor de las necesidades básicas: alimento, sanidad, trabajo y alfabetización como satisfacciones viáticas (que eran provistas y compartidas por la comunidad pentecostal), mientras las otras satisfacciones eran diferidas al cielo en la venida de Jesús.

Taumaturgia

Lo llamativo del pentecostalismo es lo que ofrecía aquí y ahora, como las necesidades materiales simbolizadas. De las ocho páginas que tienen las revistas *Fuego de Pentecostés* (desde 1927) y *Chile Pentecostal* (desde 1910), en cuatro se habla constantemente de testimonios de sanidad. Son revistas mensuales que en cada una de sus ediciones se publican testimonios de sanidad, además de dedicar otras páginas a las enseñanzas bíblicas en función del mismo tema: “Sé que algunos han recibido el bautismo por la imposición de las manos y algunos enfermos testifican que a pedido de ellos mismos, han sido sanados por la imposición de las manos. He visto y soy testigo de quien ha dejado el uso de anteojos...una hermana vio una visión en la que enfermos, cojos en sillas, ciegos, tuertos, etc., eran sanados en nombre de Jesús Nazareno y se levantaban glorificando a Dios”.⁵⁰

El don de sanidad era una habilidad adquirida del Espíritu Santo, asequible para que todos los hombres y mujeres pentecosta-

nización del país que, aun si fuera beneficioso para ella exclusivamente, fuese aceptado por las otras clases. Susana López, *Representaciones de la Patagonia: colonos, científicos y políticos 1870-1914*, 2003.

⁵⁰ *Chile Pentecostal*, núm. 3, diciembre 1910, p. 2.

les pudieran predicar el evangelio a los enfermos; para que ellos tuvieran fe en la Palabra, el predicador les imponía sus manos sobre la cabeza y oraba por ellos. El enfermo debía prometer que al ser sanado iría al templo pentecostal y se convertiría a dicha religión. Cuando el enfermo demoraba en ser sanado, la comunidad pentecostal entraba en una cadena de oración, de ayuno y vigilia hasta que el enfermo se recuperaba.

Una vez sanado, el enfermo tenía como compromiso dar testimonio a otros del poder de Dios, y en ese sentido el mensaje era claro y preciso: "Cristo sana y salva". El nuevo pentecostal debía asistir constantemente a los cultos, de otra forma le vendría una "recaída siete veces peor". Aunque esto pareciera ser una amenaza constante, la gran mayoría no lo hacía por imposición, sino con gusto. El enfermo se sanaba porque una comunidad completa le acompañaba en su enfermedad, llorando y suplicando su sanidad ante Dios.

Para una persona pobre y enferma este solo hecho era una verdadera manifestación del amor de Dios que le permitía recuperarse, porque ahora ya no se concentraba en su enfermedad sino en su restablecimiento. Incluso ahora estaba preparada para morir, pues las nuevas canciones que se entonaban le hacían desear el cielo. Aunque siguiera enferma, su padecimiento adquiriría un significado: la enfermedad es un medio que Dios tiene para llamar a los perdidos. La enfermedad es un mensaje del amor de Dios.

Glosolalia

El arte de hablar en lenguas es uno de los atributos que los fieles pentecostales consideran como manifestación divina, y en ese sentido representa la prueba de una verdadera conversión. La glosolalia es una forma de vocalización que muestra varios rasgos distintivos. En primer lugar no es propiamente una lengua, pues quien posee el don de lenguas no entiende lo que dice. Lo que él o ella emiten no son palabras con significado específico, y para el escucha esos sonidos parecen una lengua extraña en tanto que carece de significado; sin embargo, el hecho de que el emisor no comprenda lo que dice no significa que los oyentes no lo entiendan. Existe una diferencia entre quienes vocalizan lo que ellos consideran el lenguaje de la gente ordinaria y los que vocalizan en "lengua celestial".

Para entender las lenguas “celestiales” la persona tiene que estar imbuida del don divino de la interpretación. Quienes hablan en lenguas son distinguidos con la habilidad de hablar tanto celestial como humanamente.⁵¹ Así: “una niña de 12 años, hija de la lavandera de una hermana, fue invitada al paseo del ‘dieciocho’ (día de las fiestas patrias). No era de la iglesia, pero en el paseo aprendió un himno que le gustó mucho. Algunos días después, cantando este himno en su casa, la niña cayó al suelo y comenzó con las manos a marcar el tiempo. Luego comenzó a hablar en una lengua desconocida”.⁵²

Para los pentecostales hablar en lenguas era una verdadera expresión de alegría, ya que significaba no sólo ser salvo, sino también lleno del Espíritu Santo; capacitado y apto para cualquier misión, especialmente para proselitismo y sanación: “el 14 de marzo (de 1928), día muy bendito, fui bautizado con el Espíritu Santo y alabé a Dios, cantando a Dios en nuevas lenguas, como lo dice su palabra en Hechos 2:24”.⁵³

Frente a ello el hablar en lenguas significaba la máxima expresión de bendición divina. La bendición material era el signo de ser elegido para los calvinistas, el hablar en lenguas lo era para los pentecostales. Las nuevas lenguas eran signos del bautismo del Espíritu Santo, símbolo de vida y poder simbólico.

Éxtasis

El éxtasis religioso es la disipación del sujeto y del mundo en una realidad extrahumana y superior al sujeto. Este éxtasis se puede considerar como místico, es decir está vinculado con una práctica interior de lo religioso que supera el punto de vista doctrinal o dogmático y no puede explicarse sólo a partir de éste. Es un estado de perfección espiritual en el que el alma percibe la presencia de Dios, recibe sus dones y acaba uniéndose con Él. El alma recorre un camino de renuncia y perfeccionamiento hasta llegar a la unión con Dios. Este camino comprende tres vías: la vía purgativa, en la que

⁵¹ Carlos Garma, “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, en *Alteridades*, núm. 10, 2000.

⁵² *Chile Pentecostal*, núm. 3, marzo 1928, p. 8.

⁵³ *Fuego de Pentecostés*, núm. 10, octubre 1928, p. 7.

el alma se esfuerza en lograr la perfección mediante la renuncia a los vicios y la práctica de las virtudes; la vía iluminativa, en la que el alma ya purificada comienza a gozar de la presencia de Dios; y la vía unitiva, en la que Dios y el alma se funden en una unión amorosa que se expresa mediante símbolos.⁵⁴

En el éxtasis místico pentecostal pueden distinguirse además tres momentos bien marcados: *a)* la preparación para el éxtasis, *b)* el éxtasis propiamente dicho y *c)* el pos-éxtasis o clausura del “sueño extático”, retorno inevitable al tiempo profano. Es usual entre los pentecostales distinguir dos estados extáticos: uno anterior o pre-extático, que se caracteriza generalmente por una búsqueda intensa de las manifestaciones del Espíritu de Dios, pero sin hablar en lenguas; y otro extático propiamente (acompañado casi siempre por la glosolalia), con la presencia de sensaciones físicas muy marcadas: pérdida del control motriz, convulsiones, balbuceos, experiencia de “un fuego que quema los labios” —y que la conciencia del sujeto extático describe como el “fuego del Espíritu de Dios” que purifica su ser—, una especie de “corriente eléctrica suave que corre desde su cabeza hasta sus pies, o bien una sensación de “agua fresca” que corre por su interior “como ríos de agua viva”, un estado o sentimiento de profunda paz y regocijo espiritual indescriptible.⁵⁵

El Espíritu venía sobre las mujeres trabajando a solas en casa; caían al suelo en casa; caían al suelo y veían visiones. Hombres sacudidos en la cama, apareciéndosele el Señor y conversándoles cosas sublimes. Una joven de dieciséis años bañándose fue tendida en las rocas en comunión con Dios inconsciente de las burlas y los pinchazos, de sus compañeros. Una joven, volviendo a casa con sus padres de la reunión fue tomada por el Espíritu de manera que gritaba ¡Gloria a Dios! A toda boca y fue llevada a la comisaría.⁵⁶

En estas experiencias extáticas generalmente se cae al suelo con una mirada perdida; en otras ocasiones las personas danzan o dan vueltas con los ojos cerrados, caen al suelo con profundos accesos de llanto, o hablan en lenguas extrañas. En estas experiencias extá-

⁵⁴ Cecilia Esplugas, “El éxtasis religioso y el éxtasis de la insignificancia”, en *Temakel*, revista electrónica [<http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi4/culpaz.pdf>].

⁵⁵ Bernardo Campos, “El éxtasis pentecostal”, en *Pentecostalidad*, revista electrónica [http://www.pentecostalidad.com/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=71].

⁵⁶ *Fuego de Pentecostés*, núm. 2, febrero 1928, p. 8.

ticas participa una gran cantidad de personas de la congregación, especialmente mujeres adultas.

Sueños

Los sueños cumplen una función comunicativa, que revela una nueva arista al actuar como un instrumento de llegada a las personas más reticentes, donde el evangelio y los hombres fracasan. Se fortalece la dimensión onírica, se trata de un espacio ajeno a las confusiones y de las resistencias de los valores mundanos, poseedor de un estatuto de realidad equivalente al estado de vela. Para un pentecostal Dios es real, por tanto los sueños sagrados no son invenciones de la mente, sino la expresión palpable y efectiva de los acontecimientos pasados y futuros:⁵⁷ “Dios me reveló su voluntad en sueño. Me vi buscando una planta con muchas dificultades y cuando mis pies se empezaban a ensuciar, oí una voz que me decía: ‘No busques más planta porque vas a perder tu calzado’. Al despertar en la mañana recibí la interpretación de ese sueño, que entendí claramente: que no debía buscarla porque perdería mi fe”.⁵⁸ Los sueños eran el medio de comunicación clara de la voluntad divina a un individuo. Una relación entre el Espíritu de Dios y el espíritu humano:

No mucho después tuve esta visión, que no se si estaba despierto o dormido. Llegó un hermano en un camión chico y me dijo que me sentara. Me senté y empezamos a subir por un camino lleno de alambres de todas clases, gruesos y delgados, pero el camión lo cortamos a todos. Llegamos al fin a una explanada donde había un portón blanco y muy grande; era el cielo... Ví allí la gloria de Dios con toda su maravilla; habían multitudes de miles que cantaban gloria al Cordero de Dios; las bandas celestiales con instrumentos de oro preciosos; maravillas que duraron toda una noche... Ví a muchos ladrones redimidos por la sangre del cordero: uno me dijo “hermano, tu que tuviste la dicha el mismo día que yo la tuve (yo fui salvado el día viernes santo), y entendí que era el ladrón arrepentido que fue crucificado con Jesús. Me acerqué a conversar con él, y su ropa era tan hermosa que quise tocarla, pero él no me permitió. Levantó el brazo a la altura de la cara, con la mano empuñada y con

⁵⁷ Joaquín Algranti, “La experiencia onírica en *Rey de reyes*. Reflexiones sobre los sueños, lo sagrado y los límites de la interpretación”, en *Mitológicas*, vol. XIX, 2004.

⁵⁸ *Fuego de Pentecostés*, núm. 87, febrero 1935, p. 9.

eso entendí que debía ser fiel y firme para alcanzar lo que él tenía...cuando estábamos para partir apareció mi bendito Padre celestial llenó de su bendita gloria. Levantó la mano y dijo, “trabajad en la tierra” ...cuando terminó la visión, ví que estaba en cama. Entonces me hincé y me puse a orar, y después les prediqué el evangelio a toda la sala, y a las monjas, doctores, mozos y todos, y nadie me estorbó, ni siquiera protestó.⁵⁹

Los sueños significaban un medio para comunicar lo indecible, sobre todo los espacios de muerte, ya sea el averno o el cielo.

Conclusión

La identidad peregrinal fue la concepción que marcó el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo xx. Creemos que faltan dos etapas para conocer la identidad pentecostal: el periodo 1950-1989, y de 1990 hasta nuestros días. El lapso 1989-1990 corresponde a los años del regreso de la democracia, marcado por un discurso político milenarista y mesiánico que competirá con el discurso religioso del pentecostalismo.

En la primera etapa faltante encontramos algunos trabajos, aquí citados, que pueden enriquecerse con fuentes publicadas por las mismas instituciones pentecostales, como las revistas. En la última etapa los trabajos son más escasos, y además de ser complementados con fuentes primarias y secundarias, es necesario enriquecerlos con aportaciones provenientes de México, Guatemala, Ecuador, Argentina y Brasil, donde se han desarrollado importantes investigaciones. Por ello este trabajo representa sólo una primera parte.

⁵⁹ *Fuego de Pentecostés*, núm. 8, 1928, p. 4; núm. 3, 1928, p. 3; núm. 20, 1929, p. 6; núm. 26, 1929, p. 7; núm. 45, 1931, p. 3; *Chile Pentecostal*, núm. 70, 1934, p. 7; núm. 81, 1935, p. 11.

Bibliografía

- Algranti, Joaquín, "La experiencia onírica en *Rey de reyes*. Reflexiones sobre los sueños, lo sagrado y los límites de la interpretación", en *Mitológicas*, vol. XIX, 2004.
- Bothner, Matthew, "El soplo del espíritu: perspectiva sobre el movimiento pentecostal de Chile", en *Revista de Estudios Públicos*, núm. 55, 1994.
- Campos, Bernardo, "El éxtasis pentecostal", en *Pentecostalidad*, revista electrónica, 2007 [http://www.pentecostalidad.com/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=71].
- Canales, Manuel, Samuel Palma y Hugo Villela *En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*, Santiago, Amerindia/Sepade, 1991.
- Castilla, Carmen, "Hambre para hoy y pan para mañana: ayuno y ágape en las comunidades neocatecumenales", ponencia para el Tercer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, 2002 [http://www.naya.org.ar/congreso2002/mesa_religion.htm].
- Comins, Irene, "Cultura para la paz, hacia una búsqueda del reconocimiento", en IV Jornadas para el Fomento de la Investigación en Ciencias Humanas y Sociales, Barcelona, Universidad Jaume I, mayo de 1999 [<http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi4/culpaz.pdf>].
- Díez, Ricardo, "De la 'identidad peregrinal' a la 'identidad narrativa'", en *Mitológicas*, vol. XIX, 2004.
- Esplugas, Cecilia, "El éxtasis religioso y el éxtasis de la insignificancia", en *Temakel*, revista electrónica, 2003 [<http://www.temakel.com/textasistr.htm>].
- Foerster, Rolf, "Identidad y pentecostalismo indígena en Chile", en *Creces*, vol. 10, núm. 6, junio de 1989.
- , *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago, Editorial Universitaria, 1993.
- , "Pentecostalismo mapuche. ¿Fin o reformulación de la identidad étnica", en Bernardo Guerrero Jiménez (ed.), *De indio o hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Iquique, El Jote Errante/Ediciones Campvs/Universidad Arturo Prat, 2005.
- Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., México, FCE, 2006.
- Garma, Carlos, "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano", en *Alteridades*, núm. 10, 2000.
- Guerrero, Bernardo, *A Dios rogando ... los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*, Amsterdam, VU University Press, 1994.
- , "La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica", en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 8, 1998.

- , “Religiones populares e identidad cultural en el Norte Grande de Chile”, en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 9, 1999.
- Guevara, Ana, “Movimiento protestante en comunidades indígenas. Testimonio de vida y fe”, ponencia para el IV Congreso Chileno de Antropología, *Los Desafíos de la Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia*, Santiago, 19-23 de noviembre, 2001.
- Hoover, Willis, “Historia del avivamiento pentecostal en Chile”, en *Historia del avivamiento, origen y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal*, Santiago, Eben-Ezer, 1978.
- Lalive, D’Epinay, Christian, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Pacífico, 1968.
- Larraín, Jorge, “El posmodernismo y el problema de la identidad”, en *Persona y Sociedad*, núm. 1, 1996.
- , *La identidad chilena*, Santiago, Lom, 2001.
- , *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago, Andrés Bello, 2000.
- López, Susana, *Representaciones de la Patagonia: colonos, científicos y políticos 1870-1914*, Buenos Aires, Al Margen (Universitaria), 2003.
- Maffesoli, Michel, *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, México, FCE, 2005.
- Mansilla, Miguel, “A la memoria de los expatriados”, en *Sí Somos Americanos*, año 5, vol. IV, 2004.
- , “Nacidos en la calle. De la construcción bestial del predicador callejero a su construcción como patrimonio cultural”, en *Acilbuper, Revista de Ciencias Sociales*, 2005 [http://acilbuper.webcindario.com/aguero_nacidos_en_la_calle.html].
- , “Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo xx”, en *Cultura y Religión*, vol. I, núm. 2, 2007.
- , “La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno”, en *Polis*, vol. 5, núm. 16, 2007.
- Moulian, Rodrigo, “De la reflexividad social a las mediaciones rituales: mutaciones, convergencias y paradojas en el Lepún y el culto pentecostal”, en *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 8, 2004, pp. 29-50.
- Orellana, Luis, *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile, 1909-1932*, Concepción, CEEP, 2006.
- Ossa, Manuel, *Lo ajeno y lo propio*, Santiago, Rehue, 1991.
- , “Trabajo y religión en el pentecostalismo”, en Orlando Mella y Patricio Frías (eds.), *Religiosidad popular, trabajo y comunidades de base*, Santiago, Primus, 1991a.
- , “La identidad pentecostal”, en *Persona y Sociedad*, núm. 1, 1996.
- Palma, Irma, *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, Santiago, Amerindia, 1988.
- Rojas, Manuel, *Hijo de ladrón*, Santiago, Zig-Zag (Viento Joven), 1998.

- Rotterdam, Erasmo de, *Elogio de la locura*, Barcelona, Bosch, 1977.
- Schonhaut, Luisa, "Hace 75 años. La mortalidad infantil en Chile estudiada por la Sociedad de las Naciones", en *Revista Chilena de Pediatría*, vol. 78, núm. 2, abril de 2007, pp. 202-210.
- Smith, Anthony, *La identidad nacional*, Madrid, Trana, 1997.
- Tennekes, Hans. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*, Iquique, Universidad Libre de Ámsterdam/CIREN, 1984.
- Urbina, María, "Los conventillos de Valparaíso, 1880-1920: percepción de barrios y viviendas marginales", en *Revista de Urbanismo*, núm. 5, 2002 [<http://revistaurbanismo.uchile.cl/n5/urbina>].
- Vergara, Jorge y Hans Gunderman, "Identidades étnicas e identidades regionales", en *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 13, 2007.

La muerte y sus representaciones en Huaquechula, Puebla

JAIME ENRIQUE CARREÓN FLORES*

Este artículo se ocupa de analizar un conjunto de representaciones colectivas en torno a la muerte presentes entre los habitantes de una comunidad campesina, así como de describir la manera en que esas representaciones estructuran las acciones rituales que tienen lugar hacia el trato del cadáver. El lugar donde he desarrollado el trabajo de campo para este estudio es la localidad de Cacalosúchil de Ayala, municipio de Huaquechula, Puebla; los datos fueron registrados durante varias temporadas de campo entre 2004 y 2006, cuando asistí a varias de las actividades descritas aquí.

Al enfatizar que la finitud de la vida implica una actitud, cuyo rasgo central consiste en la capacidad de construir formas para enfrentarla —horror, amor o repugnancia—, se da relieve a las representaciones en torno de la muerte en el plano de lo individual y lo colectivo. La idea es que, socialmente, el fin de la vida implica una particularidad que responde a un contexto, de ahí que sea entendida como un hecho total, en el sentido que le daba Mauss a este término.¹ Dicho en otras palabras, el estudio del hecho social de la

* Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas-Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

¹ Saúl Millán, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, 1993, p. 17.

muerte busca comprender cómo inciden los contextos sobre las diversas actitudes ante el cuerpo muerto. Seguir el camino anterior implica entender los diversos planteamientos sobre la muerte que abundaron en México durante la segunda mitad del siglo xx, como parte de una ideología que dio preponderancia a lo mestizo y lo exótico-indígena y de los cuales es necesario desmarcarse. Una amplia bibliografía da cuenta de esa quintaesencia del mexicano, y en ella destacan, por ejemplo, los trabajos de Marina Anguiano *et al.*, Efraín Cortés, Juan Gamiño, Carlos González, Gabriel Moedano, Carlos Navarrete, Jaime Nieto, Jesús Ángel Ochoa, Teresa Pomar, Lilian Scheffler y Dora Sierra.²

Entonces, lo que aquí importa es estudiar las diversas expresiones culturales sobre la muerte y cuestionar la idea de que una sociedad tradicional tiene un marcado sentido por los muertos, en tanto que una comunidad con una fuerte individualidad tiende a minimizarlos. A decir de Thomas,³ la actitud hacia la muerte es parte de un sistema cultural que se preserva mediante la socialización de los hombres, a pesar de los diferentes contextos en que se desenvuelven, o sea, la colectividad asume una actitud ante la muerte justo para negarla, y esta necesidad de conjurar la muerte no deja de ser válida en las sociedades industrializadas. Entonces, el problema consiste en indagar cómo se asume el “enfrentar la muerte” en una comunidad envuelta en el contexto de globalización.

² Marina Anguiano *et al.*, *La celebración del Día de Muertos en México*, 1991; Efraín Cortés, *Las ceremonias de muertos*, 1987; Juan Gamiño, “El Miccaihuitl”, tesis, 1987; Carlos González, “La ceremonia de la ofrenda a los difuntos en el cementerio de la isla de Janitzio: la noche del 1° al 2 de noviembre”, folleto, 1925; Gabriel Moedano, “La ofrenda del Día de Muertos”, en *Revista de Folklore Americano*, año VIII-IX, núms. 8-9, 1960; Carlos Navarrete, “Santos, calaveras y muertos: la búsqueda de una raíz”, en *México Indígena*, núm. 7, noviembre-diciembre de 1985, pp. 4-122; Jaime Nieto, “Antropología de la muerte. Un acercamiento”, mecanoscrito, 1993; Jesús Ángel Ochoa, *La muerte y los muertos: culto, servicios, ofrenda y humor de una comunidad*, 1974; Teresa Pomar, “El concepto de la muerte en México”, en *México Indígena*, núm. 7, noviembre-diciembre de 1985; Lilian Scheffler, *La celebración del Día de Muertos en San Juan Totolac*, 1976; Dora Sierra Carrillo, *Ofrendas de muertos*, 1973.

³ Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, 1983, p. 51.

Comunidad y representación colectiva

La comunidad actúa y se construye de acuerdo con las condiciones que caracterizan el contexto al que pertenece.⁴ Sobre este aspecto se dice que es una realidad extendida, imaginada o desterritorializada,⁵ un espacio que delinea ambiguamente las fronteras entre lo rural y lo urbano, que implica la pluralidad de trabajos y ocupaciones, y donde la presencia física ya no importa tanto para el desarrollo del sentido y la identidad. Desde otra óptica, las poblaciones actuales están marcadas por la abundancia de espacios, de acontecimientos y la individualización de las referencias, de allí que este trabajo considere que las comunidades actuales son expresiones de la sobremodernidad.⁶

Este rasgo se traduce en que el análisis sobre el consumo simbólico de los bienes culturales debe tener presente que lo culto y lo popular, la creación y el consumo, la realidad y su interpretación —su representación— son expresiones básicas de la diversidad.⁷ Una de las principales consecuencias de asumir la sobremodernidad permite ver que la comunidad no es un bloque homogéneo. Consecuentemente, cada uno de los grupos que la integran realiza un consumo simbólico dirigido y orientado por sus objetivos y metas, es decir, son sujetos activos. Esto lleva a pensar que pareciera que en la situación actual las expresiones culturales tienden a ser más heteróclitas. En realidad no es así, ya que se observa una actitud a interpretar las nuevas realidades desde puntos de referencia colectivos. El argumento que guía este trabajo es que existe una solución a la crisis de sentido a partir de establecer nuevos sentidos que remiten al orden de lo propio, del espacio y la identidad. Siguiendo a Chartier,⁸ esto se explica porque la estructura cultural, o sea el pla-

⁴ Eric Wolf, "The Vicisitudes of the Community Closed", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, pp. 325-329.

⁵ María Cristina Oehmichen Bazán, *Identidad, género y relaciones étnicas*, 2005; Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 1997; Gilberto Giménez, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (ed.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*, 2000, pp. 45-70

⁶ Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, 2000, p. 46.

⁷ Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, 1999.

⁸ *Ibidem*, p. 44.

no de las referencias colectivas, está acorde con las diferentes situaciones espacio-temporales donde se ubican los individuos; en tanto, la estructura social tiene que ver con un plano individual donde se gestan los procesos político y económico. La relación que mantienen estas estructuras tiene la singularidad de que no es una “determinación en última instancia” o de que estemos frente a un juego de espejos, donde lo económico otorga sentido a lo cultural. La idea es que la realidad existe y debe encontrar puntos de unión que se caractericen por manejar el plano individual y colectivo para conformar una comunidad. Este es el espacio de las representaciones.

Para Domínguez, las representaciones “son herencia de nuestra trayectoria antropológica, social e histórica que, en el mundo institucional y en el mundo cotidiano se traducen, toman la forma de principios, valores, reglas, frases, pautas o criterios que se anidan en las conciencias e intervienen desde el inconsciente individual y colectivo, bajo la forma de modos de comprender, valorar y proceder”.⁹ Así, en tanto categoría cognitiva, la representación permite profundizar las relaciones entre la razón, el pensamiento y la realidad.¹⁰ Gracias a esta cualidad es posible conjugar la existencia biológica del individuo con la existencia simbólica del pensamiento, ya sea mediante los lenguajes verbal, no verbal, pictórico, etc., para comprender el mundo y modificarlo.

La función cognitiva del ritual

Pietro Scarduelli indica que el estudio del rito manifiesta tres polos metodológicos: el psicologista, el funcionalista y el cognitivista. Los dos segundos abrevan de la tradición durkheimiana, cuya conceptualización refiere que:

[...] el rito es entendido como el momento en que la unión del grupo y la polarización psicológica que deriva, hacen que cada individuo se sienta lleno de la fuerza colectiva que habitualmente percibe como exterior: de ahí el estado de

⁹ Eduardo Domínguez Gómez, “Representaciones colectivas, episteme y conocimientos”, en *Revista Universidad EAFIT*, vol. 42, núm. 144, 2006, p. 75.

¹⁰ Juan Carlos Ruiz Guadalajara, “Representaciones colectivas, mentalidades e historia cultural: a propósito de Roger Chartier y el mundo como representación”, en *Relaciones*, vol. XXIV, núm. 93, 2003, p. 19.

excitación, de “efervescencia” colectiva, que se determina. Los seres sagrados, por lo tanto, existen solamente a través de las representaciones que los expresan; éstas, formadas en la vida social de la comunidad, alcanzan la máxima intensidad cuando los individuos se reúnen [...].¹¹

En la tradición francesa el rito es relacionado con la función cognitiva, de manera que los ambientes cognitivos ocupan un lugar relevante. De esta forma, un ambiente cognitivo debe ser entendido “[...] como la totalidad, organizada en sistema, de los modelos mentales de espacio y tiempo que posee un organismo y que están orientados hacia la elaboración de informaciones [...]”.¹²

En este sentido, el ritual sería un campo propicio para la acción de la representación, y en los diversos tipos de elementos que le componen se perfilarían modelos de espacio y tiempo estructurados en un sistema capaz de transmitir informaciones. Esto es justamente lo que se trataría de establecer en este trabajo sobre la práctica de enterrar a los muertos: dilucidar en la medida de lo posible un sistema de representaciones y de cómo éste actúa dentro de los rituales para generar información y permitir la construcción de sentido en el nivel individual, con el propósito de que permita la acción colectiva dentro de un espacio caracterizado por el exceso de espacios e imágenes.

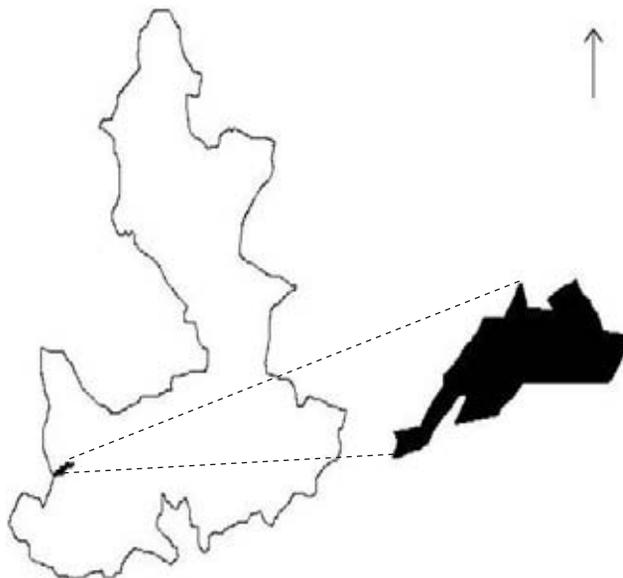
La economía de la comunidad

En este breve apartado se esboza mediante ideas generales la caracterización de un pueblo que se encuentra casi a la entrada de la mixteca poblana (mapa 1). Esto tiene un doble objetivo: por un lado se busca dar por sentada una realidad dentro de la cual los individuos mantienen relaciones entre sí; por el otro lado, profundiza en la naturaleza de esa relación. Para desarrollar este objetivo es necesario anticipar que la vida de la población se agita entre muy variados frentes y situaciones, difícil abarcarlos en este espacio, por lo que solamente se hace referencia al aspecto económico.

¹¹ Pietro Scarduelli, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, 1988, p. 11.

¹² *Ibidem*, p. 46

Cacalosúchil de Ayala es una de las poblaciones del municipio de Huaquechula, la cual se localiza en la parte centro oeste del estado de Puebla. Las coordenadas geográficas del municipio son los paralelos 18° 40'06" y 18° 51'48" de latitud norte y los meridianos 98° 21'18" y 98° 39'36" de longitud occidental. Asimismo, colinda al Norte con los municipios de Atzitzihuacan y Atlixco, al Sur con Tlapanala, al Este con Tepeojuma y al Oeste con Tepemaxalco.¹³



Mapa 1. Localización geográfica del municipio de Huaquechula, Puebla.

Este pueblo pertenece a una región con un índice alto de migraciones, procesos de urbanización acelerados y elevación del número de habitantes.¹⁴ Sus orígenes se remontan a finales del siglo XIX, cuando era una fiscalía perteneciente a San Martín Huaquechula. La población de aquel entonces era heterogénea, pues existían hablantes de "mexicano", pequeños grupos "cimarrones" venidos de la zona cañera, que se encuentra más al Sur y colindante con el estado de Morelos, y pequeños grupos mestizos arribados a la zona,

¹³ INEGI, *XI Censo de Población*, 2000.

¹⁴ *Idem*, 2000.

especialmente de la ciudad de Atlixco; todos ellos fueron zapatistas por excelencia, y debido a la Reforma Agraria recibieron tierra de temporal por vía de la dotación ejidal. Sin embargo, desde la década de 1940 ya los hombres y jóvenes se alquilaban para trabajar en la hacienda de Tlayehualco, posteriormente estos grupos se dirigieron hacia la ciudad de Puebla y el Distrito Federal. A principios de la década de 1980 los flujos migratorios dejan de tener como destino las ciudades del país y se orientan hacia Estados Unidos, Canadá y Alaska. Hoy en día la población es heterogénea y existen varios tipos de individuos; pero lo importante es que dentro de una misma familia aparecen migrantes, campesinos, profesionistas, obreros, empleados, estudiantes.

La economía de este pueblo se estructura a partir de dos rasgos demográficos. En primer lugar, el factor interno se caracteriza por presentar grupos que establecen una continuidad, ligada físicamente al lugar de origen en cuanto el tipo de actividades que permiten la supervivencia. En Cacalosúchil de Ayala se practica la agricultura y, en escala sumamente reducida, la ganadería. Pese a las condiciones extremas para la realización del ciclo agrícola, las cosechas obtenidas son orientadas a la venta regional y una parte al autoconsumo. Hay otro grupo que durante su juventud migró a las ciudades, allí sus miembros aprendieron un oficio que pusieron en práctica al regresar a su lugar de origen. Su papel es importante, pues se encargan de contratar a otros muchachos para ayudantes; es poco lo que pagan, pero los jóvenes aprenden el oficio. Así se realiza la reproducción de dicha actividad, cuya finalidad se desdobra en primera instancia en preparar a los jóvenes para el momento que emigren, y en segunda instancia para mantener una dinámica que oriente internamente los dineros enviados desde el exterior. Por último, existen establecimientos donde se prestan servicios, como pequeños talleres de herrería, papelerías, carnicerías, tiendas y talleres de reparación de automóviles.

En segundo lugar, el factor externo se sustenta gracias a la presencia de varios tipos de actores. Existen personas que han estudiado una carrera técnica o profesional y desempeñan su trabajo en las ciudades de Puebla, Atlixco e Izúcar de Matamoros, aun cuando no pierden contacto con su “pueblo natal”. También hay individuos que lograron arraigo en la ciudad de México y sólo regresan en fechas importantes para la familia, como la muerte de un pariente, la fiesta del Santo Patrón y la fiesta dedicada a los muertos. Otro gru-

po está conformado por individuos que han emigrado a Estados Unidos y Canadá, pero mantienen un estrecho contacto con el pueblo y su familia a través de las “remesas”.

Pese a esta ampliación de espacio y actividades, la muerte ocupa un lugar central en sus expresiones rituales y presenta un amplio campo de creencias, ideas, narraciones, es decir, un imaginario construido sobre la base de un sistema de representaciones, como veremos a continuación.

La muerte y los muertos: sus representaciones

En este apartado, como procedimiento metodológico, he tratado de establecer una taxonomía de las representaciones que se relacionan con la muerte, para luego tratar de construir la naturaleza de un sistema que permita dar cuenta de las concepciones espacio-temporales mediante las cuales las personas explican su mundo. La primera de ellas se refiere a la manera como se le entiende. La muerte de una persona puede deberse a accidentes o enfermedades, se puede fallecer en el hogar o fuera de él, y puede presentarse siendo niño, joven, adulto o anciano. A partir de lo anterior hacen una relación entre “el morir” y el “fracasar”. Acontece un “fracaso” cuando alguien muere por accidente e intempestivamente. El “morir” incluye enfermedades endémicas —se le agregan actualmente el cáncer y el Sida—, las cuales son tomadas por causas de muerte “natural”. Sólo es “fracaso” cuando la muerte interrumpe de manera violenta un proceso. Esto explica que quienes murieron por accidente se les otorgue un trato diferente: pese a que son recibidos durante los días de muertos, los “accidentados” ocupan un lugar aparte de quienes tuvieron una muerte “natural”: se espera su llegada el día 29 de octubre. Este rasgo sugiere que los accidentados no forman parte de un orden más amplio, esto es, el de vivos y muertos y, por lo mismo, no tienen cabida en la fiesta de muertos.

Otro tipo de representación es la que relaciona la muerte con el lugar de origen, esto es, el hecho de morir fuera de casa obliga a que el cuerpo tenga que ser velado en su propio hogar. En varios casos registrados, cuando algún migrante muere en Estados Unidos “la gente del mismo pueblo que vive allá se organiza para enviarlo de regreso y que sea enterrado en el panteón del pueblo”. Desde cierta perspectiva esta representación pretende ver al pueblo como

el fin de la vida, el destino final. Sin embargo, la misma perspectiva obliga a entender que el pueblo es el origen: “allí nací, de allí soy”, indicó una persona a la que se le cuestionó por qué quería que fuera enterrada en su pueblo.

Una representación más tiene que ver con el hecho de considerar que al morir todos los individuos son clasificados dentro de una categoría particular y serán objeto de un trato específico. Según los pobladores, las personas muertas permanecerán en el “otro mundo” con la misma edad que tenían al morir. Esto permite que año con año a quienes murieron —no olvidemos la diferenciación que se suscita entre muerte por accidente y “muerte natural”— siendo bebés, niños, jóvenes o adultos solteros se les considere “muertos chiquitos” y “se les reciba” invariablemente el día 31 de octubre. En cambio, los muertos grandes incluyen a todos aquellos que murieron ya casados y “se les recibe” el 1 de noviembre, para ser despedidos al día siguiente.

Asimismo, por los comentarios o las formas de expresión cotidiana también se ha obtenido una categoría más de representaciones que se refieren a la naturaleza del muerto. Está muy arraigada la creencia sobre desprendimientos del cuerpo muerto: por ejemplo, creen en la existencia de las “ánimas” —a veces les llaman “aires”— que vagan por la tierra y son susceptibles de alojarse en el cuerpo de los vivos y causarles trastornos patológicos; incluso señalan que hay lugares donde su existencia es incuestionable, por ejemplo el panteón o las barrancas. También afirman la existencia de la “sombra”, una figura central durante el acto ritual conocido como “levantar la sombra” o “levantar la cruz”. Las “sombras causan susto” y la víctima puede morir de ese padecimiento; una de las formas comunes para referir esta imagen es través de la frase “se le apareció el muerto”. Sobre este aspecto se puede decir que una “sombra” no es igual a un “aire”. Un ejemplo de esta diferenciación se suscita cuando un hombre fallece en la calle, pues de este suceso surge la necesidad de “levantar la sombra”, del sitio donde murió; dejarla en el lugar donde falleció la persona es un proceder que se considera malo, pues dicen que “el muerto va a espantar”. Éste es un aspecto muy diferente a la acción de ingresar al cuerpo por parte de los “aires”. Así, cada uno de estos elementos tiene su propio patrón de acción: uno dirigido a causar enfermedades incorporándose dentro del cuerpo de su víctima y el otro dirigido a causar pesar sin necesidad de entrar al cuerpo de su víctima.

Una última forma de explicar lo que se observa y no se observa de este mundo parte de la manera en que conciben el acto de morir. Dicen que “el morir” es presentado por quien fallecerá, también señalan que puede ser intuido por los parientes o que es anunciado por el aullido de los perros. Estas representaciones sugieren una comunicación entre dos mundos a través de estados oníricos, de estados alterados o de la irrupción de un mundo diferente al del hombre.¹⁵ De ahí que cuando la persona agoniza “comienza a caminar”, o sea, a recordar los caminos por donde anduvo, acciones que realizó y por su mente pasan las imágenes de lo que fue su vida, los lugares, las tierras y todo aquello con lo que tuvo contacto; su agonia puede ser tranquila, lo que equivale a una vida templada, sin sobresaltos; otros en cambio “se jalonean, gritan y hacen gestos cuando en su vida obraron mal... debían muertes... eran brujos”. Por tanto, esta representación sugiere un acto de caminar entre dos planos de la existencia: el mundo de los vivos y el mundo de los muertos.

Las representaciones, según se observa, son formas de transmitir información y pautas sociales, y lo hacen mediante un sistema que desglosa una serie de coordenadas. Es interesante observar que los “muertos grandes” se oponen a los “muertos chiquitos”, y establecen un principio de clasificación jerárquica que se complementa con la oposición de los “difuntos” y los “fracasados”. Es indudable que los “muertos chiquitos” y los “muertos grandes” pertenecen al plano de la “normalidad”, por así decirlo. Los “muertos grandes” han alcanzado un desarrollo social, son individuos que se han casado y este acontecimiento les hace ser más que los “muertos chiquitos”, cuyo rasgo principal no es que sean niños, sino que hayan sido solteros; los infantes, dentro de esta perspectiva, son entendidos como “angelitos”. Por su parte, el “fracaso” remite a un proyecto trunco que rompe con las expectativas de los familiares y de la población; cuando una muchacha queda embarazada y es soltera dicen que “fracasó”. Así, esta categoría refiere el desajuste de los parámetros de un guión preestablecido, un desorden; en tanto, se acepta implícitamente que los “difuntos” cumplieron con ese guión y expresan con su misma presencia un orden. En suma, detrás de

¹⁵ Una idea que circula entre los habitantes de esta comunidad es que si uno quiere ver lo que ven los perros, basta con ponerse en los ojos un poco de las lagañas del animal.

estas oposiciones aparecen las siguientes dicotomías: mayor-menor y orden-desorden.

En segunda instancia aparecen otras figuras que también se oponen; en esta cuestión nos referimos a morir en el hogar y morir fuera del hogar, a la vez que morir en “el norte” y morir en el pueblo, y la actuación hacia dentro de los “aires” y la acción externa de la “sombra”. El hogar es el punto de referencia, es el refugio y la protección, es entenderse como parte de algo. No así el espacio externo, considerado poblado de plantas y animales, “es monte” lo que rodea al hombre, es un espacio peligroso, el lugar de los “aires” y las “sombra”. Son categorías que permiten delinear otra dicotomía: dentro-fuera.

Otra reflexión parte de asumir que las representaciones se construyen sobre dos niveles: el plano espacio-temporal y el plano de la persona. En el primero aparecen relaciones que fijan parámetros a partir del orden-desorden, del adentro-fuera; y el segundo plano se expresa a través de la relación entre lo mayor y lo menor, la “sombra” y el “aire”. Ahora bien, si se asume que la relación entre ritual y representación implica la comprensión y explicación del mundo, también se acepta que el sistema juega con el plano simbólico, el cual se presenta como una serie de actos y acciones que orientan el desarrollo ritual.

La muerte y su enfrentamiento

Ahora bien, cuando una persona muere es objeto de un trato ritual que abarca un periodo aproximado de dos a tres años. A continuación muestro las etapas y episodios de los que se compone el ritual dedicado a los muertos en la población de Cacalósúchil:

A. El trato al cadáver
preparación del cuerpo
la velación
despedida del cuerpo
misa de cuerpo presente
entierro

B. Levantamiento de la “sombra”

novenario
velación de la cruz
levantamiento de la cruz
despedida de la cruz
misa a la cruz
colocación de la cruz

C. Ofrenda nueva

recibimiento
endonación
despedida

D. Cabo de año

novenario
velación de la cruz
misa a la cruz
colocación de la cruz

E. La fiesta de muertos

recibimiento
endonación
despedida
repartición

En términos generales, cada uno de los ritos señala un objetivo. Enterrar el cadáver implica que el cuerpo y sus emanaciones sean tratadas adecuadamente, de forma que su presencia sea erradicada; esto es, que el proceso de putrefacción no sea dañino a los hombres. En segundo término, levantar la “sombra” sugiere que la presencia incorpórea del muerto pasa a ocupar su lugar correspondiente, o sea, el cuerpo; en esta tarea el objetivo último es colocar una cruz en la tumba, y que en términos de Hertz¹⁶ corresponde a las segundas exequias que permite la reunión de la sombra con el cuerpo. El siguiente rito, en contraposición a los anteriores, es de naturaleza pública, pues involucra a los habitantes del poblado en medio de

¹⁶ Robert Hertz, *La muerte. La mano derecha*, 1990.

una fuerte carga liminal; el fin es recibir a la persona¹⁷ por primera vez durante la fiesta dedicada a los muertos. El siguiente rito, “el cabo de año”, consiste en colocar una segunda cruz en la tumba; además de que tiene una naturaleza privada, se podría argumentar que es la ceremonia final que permite el reposo del alma y su acceso al mundo de los muertos, así como el levantamiento del duelo por parte de los deudos.¹⁸ Por último, la persona es recibida de nuevo durante la fiesta de muertos, ya con la categoría de “abuelito” o “los de antes”, aunque todavía se piense en ellos como el hermano, el padre o la esposa.

Así puede verse que el ritual dedicado a los muertos se plantea en dos espacios. Por un lado el familiar, de naturaleza privada, y por el otro lado el comunitario, esencialmente público. Si se retoman únicamente los que se llevan a cabo en el campo de lo familiar, se ve que aparecen tres ritos bien definidos: el trato al muerto, el “levantamiento de la sombra” y el “cabo de año”.

Aun cuando el ritual de paso es susceptible de ser dividido en etapas, como sugieren autores como Gennep, Turner, Leach, e incluso Bloch,¹⁹ varias de estas actividades tienen un carácter repetitivo. Son episodios recurrentes, definidos por Vogt²⁰ como “moléculas” con organización y coherencia interna cuyo fin es permitir la circulación de mensajes en dramas ceremoniales; una propiedad de estos episodios es la de constituirse en acciones simbólicas que delimitan un conjunto de principios básicos de coherencia interna sobre la cual funcionan los símbolos. Asimismo, en tanto ejes de un ritual este tipo de ritos es parte de un sistema ritual mayor;²¹ es decir “responden a una serie de circunstancias periódicas que forman un sistema según un eje de tipo sintagmático; cada rito de la serie estará necesariamente precedido y seguido por otro según un orden bien establecido que se repetirá en cada recurrencia del ciclo”.

¹⁷ Utilizo este término porque así lo han hecho saber, a veces emplean la palabra *ánima*, pero las más de las veces se refieren a ellos con el nombre o estatus que tenían: “ya va llegar mi mamá” o “Ya viene Rolando”.

¹⁸ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 56.

¹⁹ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, 1986; Victor Turner, *La selva de los símbolos*, 1980; Edmund Leach, *Replanteamiento antropológico*, 1972; Maurice Bloch, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, 1992.

²⁰ Evon Vogt, *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, 1993, p. 56.

²¹ Pierre Smith, “Aspectos de la organización de los ritos”, en P. Smith y M. Izard (coords.), *La función simbólica*, 1989, p. 154.

Este mismo investigador también sostiene que, en referencia al individuo, las etapas del ciclo de vida del individuo aparecen como los elementos definidores del sistema ritual; así aparecen ritos relacionados con el nacimiento, el matrimonio y la muerte,²² de manera que se puede establecer que los ritos funerarios son marcadores de las etapas por las que transitan los muertos.

Y si existen episodios recurrentes que se desarrollan sobre los mismos temas o principios básicos de organización, es posible desarrollar etnográficamente un rito a sabiendas que proyecta las mismas propiedades de los demás. En consecuencia, únicamente nos vamos a referir a los actos que aparecen durante el trato hacia el cadáver, para establecer su relación con el sistema de representaciones a los que se ha hecho alusión, en tanto son los que dan forma a un conjunto de principios que otorgan coherencia y organización a los elementos que conforman el rito.

El trato al cadáver

Antes de continuar es necesario indicar que los casos a los que se asistió fueron de personas adultas; asimismo, debe aclararse que el tratamiento del cadáver es igual tanto para hombres como mujeres, “fracasados” o “difuntos”, el cual difiere del trato otorgado a los niños o solteros. Debido a este hecho los datos responden a esta circunstancia del trabajo de campo y representan un modelo.

Después de morir, el cuerpo es cobijado con una sábana blanca y le cubren el rostro con un pañuelo rojo. La justificación de este acto es que “nadie debe verle la cara, puesto que ya fue juzgado por Dios y nadie puede juzgarlo”. En este punto aparecen dos colores: el rojo, el cual según las explicaciones ofrecidas por los habitantes es concentrador de fuerza, de energía o de calor, mientras el blanco es sinónimo de frío.²³ El rojo en la cabeza, el blanco en el cuerpo.²⁴

²² *Ibidem.*

²³ Para arribar a esta aseveración fue necesario establecer un corrimiento metonímico y asumir que cuando un objeto frío (la categorización es de ellos), como el metal, es utilizado contra los efectos nocivos de la luna en la mujer embarazada, lo hacen a partir de considerar que el color blanco es el del metal.

²⁴ Incluso cabe recordar una práctica común entre pueblos campesinos referida al cuidado del recién nacido, a quien le colocan en la cabeza un “ojo de venado” (que es de color rojo) y una tijeras (metal-blanco) a un lado del cuerpo.

Lo anterior implica que al morir el calor sea retenido en el cuerpo para evitar el desprendimiento del “aire”, mejor conocido “aire de muerto”. En cuanto al blanco, éste funge como protector del cadáver ante los diferentes riesgos a que está expuesto, entre ellos otros “aires”. De manera que aparece delineado un principio de organización basado en la dicotomía dentro-fuera.

En el punto donde murió la persona debe dibujarse una cruz, y a un lado de ella en ocasiones colocan una vela y un vaso con agua. El cadáver permanece en el lugar donde sucedió la muerte hasta que los parientes consiguen una mesa para colocar el cuerpo. Es indispensable que la mesa no sea de la casa, sino que sea prestada por algún vecino; señalan que “es malo” utilizar la propia mesa de la casa del difunto porque da la impresión de que “se lo quieren comer”. En esta parte parece importante señalar que anteriormente el cadáver permanecía en el suelo y luego era levantado a la mesa, lo que sin duda sugería el eje arriba-abajo; sin embargo, dicho rasgo no es susceptible de ser rastreado en el sistema de representaciones actuales, debido a que hoy en día la forma en que es tratado el cadáver ya no involucra ese aspecto, pues ahora ya mueren en su cama y de ahí son pasados a la mesa. Más bien lo que es necesario resaltar es la idea de comer, la cual tiene connotaciones interesantes porque se hace alusión al hombre vuelto comida; así podría equipararse con comida y pensar que el cadáver está destinado a la tierra, lugar donde será enterrado, pero esto es parte de otro tema sobre el cual no se va a profundizar aquí.

El cuerpo se coloca sobre la mesa de tal manera que la cabeza apunte hacia el altar del hogar, donde están las imágenes religiosas, con las manos entrelazadas a la altura del pecho para fijar en ellas un crucifijo.²⁵ De esto se encarga el “padrino de cruz”. En efecto, en los momentos posteriores al deceso los hijos o la esposa rápidamente seleccionan (“piden favor”) a una persona para que funja como padrino de cruz, pero sólo en caso de que el padrino de bautizo del “difunto” haya muerto. Este padrino se encarga de poner el cadáver sobre la mesa, de vestirlo²⁶ y colocarlo en el féretro; después del entierro tiene que depositar sobre la tumba una cruz hecha de cual-

²⁵ La rigidez del cuerpo obliga a que las manos sean atadas para poner la cruz.

²⁶ Ocasionalmente al cadáver se le viste con túnicas de un color específico que representa o alude a un santo; por ejemplo, el color azul refiere a San Pedro y el café a San José, no tiene nada que ver con el tipo de muerte.

quier rama, la cual a los “ocho días” será sustituida por la nueva cruz. Se puede señalar que el padrino es una persona que por la responsabilidad conferida al bautizar al difunto se asume como de una jerarquía mayor que el grueso de los hombres, de ahí que funja como una especie de intermediario ante los “santos” para proceder a ubicar el cuerpo en su lugar correspondiente.

Por último, en cada una de las esquinas de la mesa se pone un candelabro con una vela encendida, y representa la luz que ilumina el camino; abajo de la mesa se deposita la ropa del difunto, que también será enterrada junto al cuerpo. Más allá de una idea de arriba-abajo, lo que hallamos es la idea de que todo lo que perteneció al difunto es motivo de un trato ritual; en este caso la ropa no tiene la misma categoría que el cuerpo, por ello ocupa un lugar aparte de donde se desarrolla el proceso más importante; también conviene aclarar que a veces la ropa es quemada y no enterrada.

Una actividad paralela a todo lo anterior consiste en avisar a las autoridades para obtener el acta de defunción, y notificar al fiscal de la iglesia para que ordene el repique de las campanas. Asimismo, después del mediodía empieza a llegar la gente adulta y cercana a la familia, para ofrecer velas y flores blancas, especialmente nube y la alelia. Otras personas colaboran con bolsas de maíz, chile y frijol, con los que se elaboran los alimentos que servirán para dar de comer a quienes participan del velorio. También comienzan a llegar los parientes del difunto que viven en las ciudades.

En la noche inicia la velación. Los vecinos llegan, entran a la vivienda, saludan, se dirigen hacia donde está el cadáver, se persignan y encienden una vela, luego depositan las flores y se acomodan a un costado del cuarto, donde permanecen varios minutos; antes de que abandonen el hogar se les ofrece café. En el transcurso de la noche también se presenta una banda de música, a cuyos integrantes se les proporciona aguardiente y cigarros. También asiste “el rezandero”, que gradualmente es sustituido por mujeres. A los hombres que asisten se les sirven bebidas embriagantes, aguardiente y ron, acompañados con refresco de cola. Nadie se emborracha, y quien lo hace es invitado a retirarse. Así transcurre la noche hasta que dejan de llegar los que van a velar. En los momentos posteriores el cadáver nunca debe quedarse solo, razón por la que varios parientes permanecen en el cuarto. Un hecho relevante es que durante la velación se ofrece café y no se sirve chocolate; “es muy oloroso y caliente”, tomarlo en esos momentos propicia al individuo a sufrir

“aires de muerto”, dada la abundante presencia de “ánimas” que “vienen para guiar la nueva esencia del difunto”.²⁷

Al día siguiente, varias mujeres —vecinas y familiares— se encargan de preparar los alimentos que serán ofrecidos a los parientes y visitas. Los frijoles, el chile y el maíz son preparados para ofrecerse a los asistentes: los frijoles son cocinados; los chiles son machacados y se les añade cebolla picada y jugo de limón. Esta comida es la única que aparece en este contexto, lo cual mueve a preguntarse el por qué de esta condición. Alegar que el aspecto económico es fundamental para explicar este alimento no permite avanzar mucho en la comprensión de su papel en el ritual funerario. Es necesario señalar que los frijoles son entendidos con una naturaleza fría; las flores y velas son blancas; el café, en este contexto, es considerado oloroso pero no caliente; de la misma forma, el ambiente está lleno de “aires de muerto,” que cuando penetran al cuerpo son relacionados con lo frío —en este contexto, después de estar en el velorio, las gentes que han asistido se limpian con ruda, una planta considerada de naturaleza caliente—. Así, en esos momentos los hombres deben mantener un estado frío.

Cuando llega el féretro, en su interior depositan la ropa con que murió la persona, se coloca el cadáver y en esos momentos es vestido por el padrino. A continuación “el rezandero” inicia un rosario. Termina el rezo y comienza el “despedimento” del difunto. Para ello lo sacan del cuarto grande. Previamente han conseguido a las personas que cargarán el féretro, quienes tampoco deben ser parientes, pues, con ello dan la impresión de que “ya quieren que se vaya el pariente” (el muerto). Según la costumbre, siempre los pies deben ir por delante. Esta es una posición que permanece a lo largo del recorrido a la iglesia y al panteón. Primero salen al patio y voltean el cuerpo, para que sus pies apunten hacia la entrada del cuarto donde vivió, después invitan a que la “persona” se despida de su huerto, de la cocina.²⁸ Terminan y salen hacia la calle, ahí nuevamente el cuerpo es volteado para que esta vez lo haga de su casa. Mientras los músicos tocan “Las Golondrinas”, las mujeres empiezan a recoger las flores y velas. En cada una de estas acciones una

²⁷ La pregunta surgió a raíz de haber participado en la fiesta de muertos y encontrarme que una de las bebidas básicas era el chocolate.

²⁸ Lo que se suele decir es lo siguiente: “<Nombre de la persona> ‘despídete de tu’ <objeto o cuarto del que se despide> y dale las gracias por haber estado contigo”.

persona ligada al padrino de cruz se encarga de encender un cohete; es una forma de marcar el momento del rito.

Cuando ha terminado la despedida, nuevamente colocan el cuerpo con los pies hacia delante y las mujeres, que ya también han salido a la calle, forman dos hileras (fig. 1). La formación de las mujeres está en oposición a como marchan los hombres, que van en

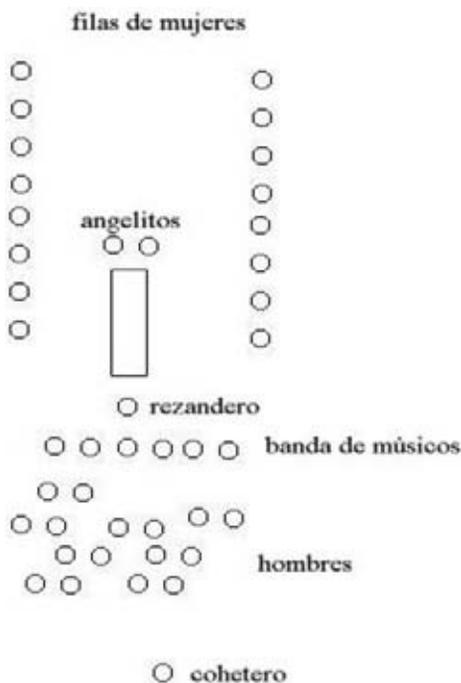


Fig. 1. Cortejo fúnebre.

la parte de atrás y caminan sin ningún tipo de patrón, salvo el de acompañar el cortejo fúnebre. No hay ninguna distinción para que las flores ocupen el lado derecho o las velas lo hagan. Por la parte central van dos niños, uno ahuma con incienso y el otro riega con pétalos de flor el camino por donde pasa el cadáver.²⁹ El trayecto tiene como punto intermedio la iglesia, donde se celebra una misa, después reinician la procesión hacia el panteón. En la salida del

²⁹ A veces son niñas, lo que interesa es que sean “angelitos”.

pueblo nuevamente se cambia de posición el cuerpo, para que se despida de su pueblo; todo al compás de la música de la banda. Al terminar, se avanza de nuevo con los pies hacia delante.

Antes de continuar es necesario comentar que un ambiente “frío” rodea todas las actividades referidas al cadáver. Y en este punto llama la atención que la cabeza apunta siempre hacia lo que se deja atrás, en un primer momento el altar, posteriormente la casa, la iglesia y la comunidad. Los pies van hacia adelante, en una clara alusión a que el cadáver camina. Por otro lado, existe una relación entre esta actividad y un elemento del sistema de representaciones. La mujer es quien abre el espacio al paso del difunto, es un acercarse al orden superando el desorden representado por los hombres. O bien es una serie de movimientos que sufre el cadáver dentro de un espacio compuesto de mujeres, una especie de concavidad que lo mantiene protegido del exterior, del desorden.

Cuando entran al panteón, el rezandero dirige el ataúd hacia una tumba que, según dicen, pertenece a la primera persona enterrada en ese panteón; “a la presidenta le piden permiso para sepultar a alguien”. Después caminan al lugar donde será enterrada. El lugar tiene la siguiente orientación: hacia el poniente la cabecera y al oriente los pies; la fosa es larga, aproximadamente de tres metros y medio, la mitad está cubierta por una losa, de manera que por un lado es una cavidad y por el otro está expuesta (fig. 2).

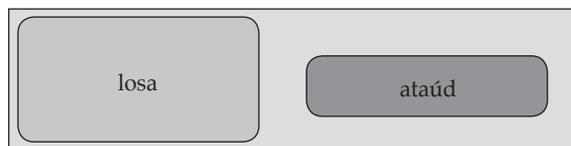


Fig. 2. Aspecto de la losa y el lugar donde descansa el ataúd antes de ser introducido.

Colocan el féretro a un lado de la fosa, lo abren para quitar el crucifijo que tiene el “difunto” en sus manos. Del mismo modo es aprovechado por los parientes cercanos para la despedida final; es un momento donde las lágrimas afloran y las emociones se desbordan, sobre todo en las mujeres, mientras los hombres permanecen callados, pero no por ello son ajenos al dolor. Cierran el féretro, su cubierta es clavada y quien reza lo rocía con agua bendita. Inme-

diatamente es tomado por quienes lo cargaron, y siguiendo las instrucciones del rezandero lo bajan a la parte abierta de la fosa, luego se valen de unos carrizos, cuyo rodamiento permite desplazar la caja en la cavidad. El procedimiento es de tal forma que primero entra la cabeza del difunto, en contraposición a ir siempre con los pies adelante (fig. 3). Como comentario a esta situación, se dice que el cuerpo entra con la cabeza a la tierra que lo recibe, es un espacio en que ya no camina. ¿Qué sugiere este dato? Realmente se está ante una inversión del caminar, es mantenerse en un tiempo y un espacio preciso, que permiten a su vez una transformación: el acto de morir se invierte para establecerse como un nacer.

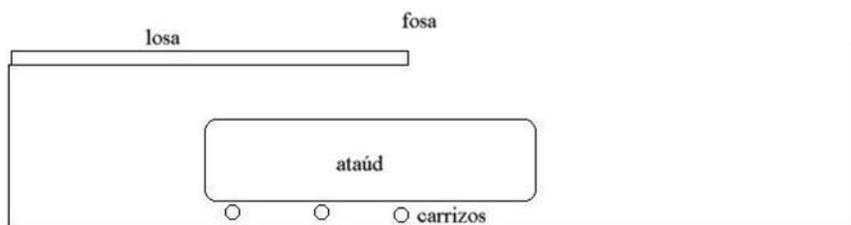


Fig. 3. Los carrizos sirven para permitir el deslizamiento del ataúd dentro de la cavidad.

Después meten la ropa del difunto y la tierra donde reposará el cuerpo y comienzan a enladrillar la entrada de la cavidad, pasan rápidamente a cubrir la fosa con tierra para que las mujeres depositen las flores y el padrino coloque una cruz provisional, la cual a los ocho días será reemplazada por la nueva cruz. Finalmente, aún en el panteón, la familia del deudo invita a la gente a comer a la casa de la familia del difunto. Así, la noche empieza a cubrir nuevamente y cada uno de los asistentes se retira a su casa; incluso los familiares que llegaron de fuera.

Comentarios finales

En este artículo se ha tratado de establecer el vínculo entre un conjunto de representaciones colectivas, vistas como sistema, y el rito del "trato a los muertos" para explicar la presencia de "sentido" en una comunidad inserta en un proceso de globalización. En este re-

corrido se dejaron de lado otros ritos funerarios y se consideró pertinente retomar el que hemos descrito como un modelo que explicaría por sí mismo los demás ritos. Para hacer esto fue necesario presentar los datos de personas que no murieron en accidente y fueron casadas; también se dejaron fuera los rituales referidos al plano de lo comunitario, esto es la fiesta de los muertos, y se le otorgó preeminencia a los de carácter privado.

Si bien el problema de las representaciones del tipo de las que aquí se presentaron sugiere un carácter colectivo más que individual, es preciso indicar que su existencia está allí marcada en cada uno de los individuos, no como un espacio normativo, sino como un aspecto cognitivo que permite en su momento establecer los parámetros mediante los cuales habrá de darse el trato hacia los muertos. Es en este sentido que no se profundizó en las relaciones que aparecen entre la ideología católica, y sí se ahondó en la funcionalidad que adquieren frente a la muerte; también se dejó de lado la cuestión del significado que supone la proliferación de símbolos, en el entendido de que un símbolo puede significar una cosa para quienes se encuentran en Estados Unidos y otra cosa diferente para quienes han pasado su vida en las ciudades. Este problema se traduce en términos de exégesis y memoria; en un plano se intentaría expresar mediante palabras una racionalidad simbólica y partir de una discusión acerca del carácter de cada uno de los símbolos; en contrapartida, ahondar en la memoria sugiere que nos enfocamos en la acción no como un enunciado estructurado, sino como la articulación en el plano ritual de una necesidad biológica y psicológica.

Ahora bien, el sistema de representaciones que se construyó nos permite ver una arquitectura social capaz de explicar el mundo de acuerdo con las necesidades que tienen los individuos. Por ello en algunas ocasiones pudimos observar algunas dicotomías relativas al arriba-abajo, las cuales son susceptibles de no tener mayor importancia dentro del desarrollo ritual. Sin embargo, habría que valorar frente a los demás ritos funerarios las connotaciones que se desprenden de los alimentos otorgados durante esta etapa, pienso, por ejemplo, en el mole, cuya naturaleza es caliente y es el alimento por excelencia para cuando se levanta la sombra o el cabo de año.

Empero, las representaciones funcionan y desempeñan un papel fundamental en la forma en que son asumidas para otorgar un sentido y una necesidad. Así, los procesos por los cuales atraviesa esta población si bien presentan graves anomalías, como por ejem-

plo la drogadicción, alcoholismo, pandillerismo, aparición del Sida, todas ellas adquieren sentido al momento de la muerte a través de la necesidad de otorgar un trato a los muertos, y esto se hace solamente a partir de las representaciones que han sido construidas en el plano de la memoria y un proceso cognitivo.

Por último, amén de querer establecer la discusión en torno a la articulación conceptual de las representaciones en el rito, este trabajo también presenta un material etnográfico pertinente para abrir una discusión en la que se dejen de lado cuestiones acerca de qué es la muerte para el mexicano o de si la muerte tiene otra dimensión en las culturas indígenas. Idealizar es prejuizar, es predisponer un análisis a cuestiones individuales, cuando la realidad muestra otras facetas que obligan a repensar las maneras en que hemos estado tratando de acercarnos a un tema profusamente abordado por la antropología mexicana.

Bibliografía

- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1997.
- Anguiano, Marina et al., *La celebración del Día de Muertos en México*, México, DGCP-Conaculta, 1991.
- Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Bloch, Maurice, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Cortés, Efraín, *Las ceremonias de muertos*, México, Museo Nacional de Antropología e Historia-INAH, 1987.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Domínguez Gómez, Eduardo, "Representaciones colectivas, episteme y conocimientos", en *Revista Universidad EAFIT*, vol. 42, núm. 144, 2006, pp. 69-80.
- Gamiño, Juan, "El Miccailhuitl", tesis, México, ENAH-INAH, 1987.
- Giménez, Gilberto, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Porrúa, México, 2000, pp. 45-70.
- González, Carlos, "La ceremonia de la ofrenda a los difuntos en el cementerio de la isla de Janitzio: la noche del 1° al 2 de noviembre", folleto, 1925.
- Hertz, Robert, *La muerte. La mano derecha*, México, CNCA, 1990.
- INEGI, *XI Censo de Población*, México, INEGI, 2000.
- Leach, Edmund, *Replanteamiento antropológico*, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- Millán, Saúl, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, México, INI, 1993.
- Moedano, Gabriel, "La ofrenda del Día de Muertos", separata en *Folklore Americano*, año VIII-IX, núms. 8-9, 1960.
- Navarrete, Carlos, "Santos, calaveras y muertos: la búsqueda de una raíz", en *México Indígena*, núm. 7, noviembre-diciembre, 1985, pp. 4-12.
- Nieto, Jaime, "Antropología de la muerte. Un Acercamiento", mecanoescrito, 1993.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, *La muerte y los muertos: culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, México, SEP, 1974.
- Oehmichen Bazán, María Cristina, *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, México, UIA/UNAM-PUEG, 2005.
- Pomar, Teresa, "El concepto de la muerte en México", en *México Indígena*, núm. 7, noviembre-diciembre, 1985.
- Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "Representaciones colectivas, mentalidades e historia cultural: a propósito de Roger Chartier y el mundo como

- representación", en *Relaciones*, vol. XXIV, núm. 93, invierno 2003, pp. 19-49.
- Scarduelli, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, México, FCE, 1988.
- Scheffler, Lilian, *La celebración del Día de Muertos en San Juan Totolac*, México, Museo Nacional de Antropología-INAH, 1976.
- Sierra Carrillo, Dora, *Ofrendas de muertos*, México Museo Nacional de Antropología-INAH, 1973.
- Smith, Pierre, "Aspectos de la organización de los ritos", en P. Smith y M. Izard (coords.), *La función simbólica*, Gijón, Júcar Universidad, 1989, pp. 147-179.
- Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- Vogt, Evon, *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, México, FCE, 1993.
- Wolf, Eric, "The Vicisitudes of the Community Closed", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, pp. 325-329.

Terapéutica a través de la obsidiana

ANA MA. ÁLVAREZ PALMA.*
GIANFRANCO CASSIANO V.*

La lectura de textos como el *Códice Florentino* y la *Historia general...*, de Sahagún, el *Códice Badiano*, o la *Historia natural...*, de Francisco Hernández¹ dan cuenta de la gran riqueza del repertorio “médico” entre los antiguos habitantes del Altiplano Central mexicano no sólo en cuanto a la metodología terapéutica, sino también en la prevención de la enfermedad. El profundo conocimiento del cuerpo humano iba acompañado por un amplio dominio de remedios de origen vegetal, animal y mineral, y hasta de prácticas de cirugía y de higiene que en muchos casos superaban a las occidentales. Este ámbito del conocimiento tradicional desde principios de la Colonia estuvo sujeto a grandes presiones, ya que los conquistadores pretendieron desarraigar aquellas costumbres que estaban directamente vinculadas a la religión y a los rituales, así como las que consideraban superstición y brujería, junto con la tecnología que éstas implicaban. Sin embargo, también hicieron suyos muchos de los tratamientos indígenas y los trasladaron a España, y de ahí al resto de Europa.

* Investigadores comisionados al Centro INAH-Veracruz, Unidad Xalapa.

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, 1979; *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1975; Martín de la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, 1991; Francisco Hernández, *Historia natural de Nueva España*, 1959.

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 16, VOL. 45, ENERO/ABRIL, 2009

Quando estábamos buscando información sobre tecnología y procesos de consumo y circulación de la obsidiana,² empezamos a encontrar menciones sobre su papel en la práctica médica, y poco a poco fuimos descubriendo un panorama tan variado y estimulante como poco explorado. Conocemos sólo dos antecedentes sobre terapéutica con obsidiana; el más antiguo es un trabajo de Clark,³ quien proporciona algunos datos muy generales, etnográficos y etnohistóricos, pero no profundiza el tratamiento del tema. Sin embargo se trata de un estudio pionero, que utiliza ante todo la obra de Sahagún para abarcar prácticamente todos los ámbitos sociales donde intervenía la obsidiana. El otro estudio, más reciente, es parte de la tesis doctoral de Pastrana, quien también echa mano de la información de Sahagún y hace una breve relación sobre algunas prácticas curativas con un enfoque simbólico.⁴

Las fuentes

Este tipo de documentos merece una mención más general sobre los problemas de uso e interpretación de los textos, sus contextos y las repeticiones. Tratándose de temas indisolublemente ligados al ámbito simbólico, fueron censurados y calificados moralmente. El saber médico y los individuos son tachados de embusteros, hechiceros, adivinos y usurpadores del concepto occidental, convirtiéndose la descripción en disquisición.⁵

Tras la consulta de dos ediciones del *Códice Florentino* y de la ya citada *Historia general...*, de Sahagún, nos encontramos con algunas diferencias en el *trasvase*⁶ de la versión en náhuatl clásico al castellano y en la posterior traducción al inglés. En ciertos casos pueden

² Gianfranco Cassiano y Ana Ma. Álvarez, "La tecnología de las navajillas prismáticas en la perspectiva histórica", en "Homenaje a la Dra. Guadalupe Mastache", 2007, en prensa.

³ J. E. Clark, "Obsidian: The Primary Mesoamerican Sources", en M. Gaxiola y J.E. Clark (coords.), *La obsidiana en Mesoamérica*, 1989

⁴ Alejandro Pastrana Cruz, *La distribución de la obsidiana de la Triple Alianza en la Cuenca de México*, 2007.

⁵ Esta concepción indígena de la medicina se denota claramente en los juicios que emite Ruiz de Alarcón en 1629, a todo lo largo de su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, citado en Pedro Ponce *et al.*, *El alma encantada*, 1987 [1892], pp. 123-223.

⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Florentin Codex*, 1950-1970, y *Códice Florentino*, 1979. Lectura fundamental para esta reflexión resultó el artículo del colectivo del Seminario Permanente de Náhuatl Clásico, coordinado por Leopoldo Valiñas, "Descubriendo una ima-

ser de importancia menor, pero cuando tratamos de identificar el uso de la obsidiana en cuanto a los instrumentos y procedimientos involucrados, nos surgieron muchas dudas sobre la traducción. Estamos concientes de que el *Códice Florentino* representa la fuente original, pero su lectura en náhuatl clásico está por ahora fuera de nuestras posibilidades, así que con todas las reservas necesarias utilizamos de forma sinóptica las tres versiones, incorporando las citas textuales correspondientes en las menciones más importantes o contradictorias.

Dimos preferencia a las fuentes que nos remitían al uso y descripción tanto de los recursos como de las prácticas curativas —como Francisco Hernández, el *Códice Badiano* y el mismo Sahagún—, aunque nuestra consulta abarcó un número mayor de documentos y *corpus*, evitando la reiteración de la información. De cualquier forma, el uso de toda fuente se convierte para nosotros en una hipótesis de trabajo.

También nos queda claro que el análisis documental tiene potencial para alimentar líneas de investigación básica dirigidas a describir la naturaleza de los principios activos y la *farmacopea* de minerales y rocas e incluso del hueso.⁷ La siguiente etapa sería reconstruir la sinergia de los tratamientos cuando, como frecuentemente sucede, los remedios conjuntan materiales de diferente origen, cuyos principios activos se mezclan e interactúan. Finalmente, en el supuesto de que la causa de las enfermedades se conciba como externa al cuerpo del enfermo, hay que explorar las implicaciones simbólicas de cada material involucrado en la sanación, y el papel y la jerarquía de cada uno de los actores.

La respuesta a tales retos queda fuera de los alcances de este trabajo, ya que sólo podremos aspirar a la plena comprensión del papel de la obsidiana a partir de un enfoque integral e integrador. Aquí nos proponemos ofrecer datos y elementos de discusión a los arqueólogos, quienes han tratado de extraer de la lítica, y de la obsidiana en particular, indicadores históricos y sociales, para lo cual planteamos posibilidades de identificación e interpretación de los

gen de Huitzilopochtli oculta en el texto náhuatl del *Códice Florentino*", en *Diario de Campo*, núm. 93, julio-agosto 2007.

⁷ En el caso de plantas y animales, la etnobiología ya ha realizado un avance notable no sólo de recopilación bibliográfica, sino también de investigación química y biológica en campo y en laboratorio.

contextos arqueológicos. Asimismo, nos estamos dirigiendo a quienes realizan proyectos específicos sobre las prácticas de sanación-curación indígenas y tradicionales. Este tipo de investigaciones ha dado pie al florecimiento de una medicina “alternativa”, cuyo auge actual se finca sobre la mitificación del pasado y la pérdida de referentes y valores entre una porción de la sociedad mestiza con poder adquisitivo.

La materia prima

Generalidades

La obsidiana es un vidrio que posee varias propiedades útiles al hombre: es amorfo, lo que implica que no tiene direcciones preferenciales de lasqueo muy marcadas, lo cual facilita los procesos de transformación en herramientas; es inerte y ello la hace apta para contenedores⁸ porque no efectúa intercambios químicos con otros materiales, cuando menos no en el corto plazo; fracturada permite obtener filos que, aunque frágiles, son muy eficaces porque alcanzan el espesor de pocas moléculas: coloquialmente decimos que tiene un filo quirúrgico; se presenta en varios colores y mezclas de ellos, así como con diferentes grados de transparencia,⁹ por lo cual resulta estéticamente apreciable hasta nuestros días.

De origen ígneo extrusivo, es muy abundante y accesible en el Eje Volcánico Transversal y en el norte de México, así como en el sur, en Guatemala.¹⁰ Por ello, y por sus cualidades, se convirtió en una materia prima popular; de hecho, en el Altiplano Central fue la más importante para la elaboración de herramientas, ornamentos y armas que intervenían en todos los ámbitos de la actividad social. Desde fines del Pleistoceno, hace unos 11 000 años, fue utilizada para la manufactura de bifaciales Clovis y Plainview y durante los cinco milenios siguientes fue siempre muy socorrida para confec-

⁸ Aunque en la época prehispánica éstos no parecen ser muy abundantes, los hay muy impactantes como la famosa Vasija del Mono o las urnas del Templo Mayor.

⁹ Por contenido de diferentes elementos, así como por la forma y disposición de las burbujas de aire que quedan atrapadas en el momento del enfriamiento del magma.

¹⁰ Robert H. Cobean, *Un mundo de obsidiana. Minería y comercio de un vidrio volcánico en el México antiguo*, 2002.

cionar puntas y cuchillos. Hace unos 4500 años, a principios de la etapa aldeana y ya en presencia de cultivo, la obsidiana siguió utilizándose y circuló a distancias de cientos de kilómetros de los yacimientos, aunque aparentemente disminuyó la diversidad tipológica y la “inversión tecnológica”, salvo en el caso de las navajas prismáticas, que eran el resultado de procesos de manufactura complejos y empezaron a ser mercancía de intercambio entre grupos de poder.

A finales del Preclásico, hace unos 2000 años y hasta el Posclásico, esta materia prima participó de una vasta red de interacciones económicas, políticas e ideológicas que involucraban todas las etapas de su procesamiento y consumo. El volumen extraído en operaciones de minería a gran escala fue inmenso y la obsidiana llegaba a regiones no productoras, sea por intercambio directo, sea por mediación de algún sistema central de control político a través de mercados y mercaderes. Especialmente en el caso de las navajas, se produjo una homogeneización del conocimiento tecnológico con ciertas variantes regionales, pero la especialización manufacturera se extendió también a los cuchillos bifaciales, a los raspadores y a diferentes objetos en piedra pulida, sobre todo contenedores, objetos rituales y ornamentos, como orejeras, bezotes y cuentas.

Los indígenas siguieron utilizando la obsidiana, cambiando las implicaciones ideológicas y políticas, durante toda la época colonial, la Independencia, y probablemente hasta la Revolución. En un principio incluso los españoles echaron mano de ella,¹¹ tanto por las carencias iniciales de metal como por algunas cualidades que se le reconocieron en los campos de la joyería y de la medicina. Más recientemente, desde la década de 1950, la artesanía en obsidiana empezó en el Valle de Teotihuacán y gracias a la labor de Manuel Gamio se extendió a otras zonas y se fue tecnificando, constituyéndose en un nuevo motor de desarrollos económicos locales, al punto que se han estado recuperando técnicas de minería prehispánicas para satisfacer las necesidades crecientes de algunas variedades

¹¹ Thomas H. Charlton y Cinthia L. Otis Charlton, “Continuidad y cambio después de la Conquista: hallazgos recientes en la ciudad-estado azteca de Otumba, Estado de México”, en Enrique Fernández y Susana Gómez (coords.), *Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica. Memoria Oaxaca 1996, 1998*; Alejandro Pastrana Cruz y Patricia Fournier, “Explotación colonial de obsidiana en el yacimiento de la Sierra de la Navajas”, en Enrique Fernández y Susana Gómez (coords.), *op. cit.*, pp. 486-496.

muy cotizadas (la verde-dorada y la arco iris), muchas veces en detrimento de los contextos arqueológicos (fig. 1).



Fig. 1. Bocamina reciente en El Zembo, Hidalgo, perteneciente al yacimiento de la Sierra de las Navajas.

En resumen, alrededor de la obsidiana se fue generando un conocimiento especializado, empezando por las estrategias extractivas que iban desde la recolección en superficie hasta la excavación de complejos sistemas de túneles y tiros,¹² como es el caso de los yacimientos del Pico de Orizaba y de la Sierra de las Navajas.¹³

La clasificación indígena y la identificación de la obsidiana

En el idioma náhuatl el nombre genérico de la obsidiana es *iztli* (*itztli*) o *Iztetl*.¹⁴ Estas piedras, siguiendo a Francisco Hernández,

¹² Robert H. Cobean, *op. cit.*; Alejandro Pastrana Cruz y Patricia Fournier, *op. cit.*

¹³ Bajo este nombre se conjuntan varios depósitos de obsidiana que cubren más de 100 km² en las cercanías de la ciudad de Pachuca, Hidalgo; Robert H. Cobean, *op. cit.*

¹⁴ No hay que confundir el *iztli* con el *eztli*, otro tipo de piedra, probablemente metamórfica, a la que también se atribuían grandes propiedades curativas, que se desplegaban

son “[...] de distintos colores, azul, blanco o negro, pero todas translúcidas”.¹⁵ Una variedad es el *toltecaiztli* (fig. 2), también denominada piedra de navajas abigarrada, que “es una especie de *iztli* [...] de colores negro y bermellón [...]”.¹⁶ A este propósito, Sahagún dice que se trata de una piedra color verde claro y “más virtuosa que el *Iztetl*”.¹⁷ Este mismo autor menciona otra variante, el *xiuhmatlaliztli*, que se encuentra en las mismas minas que la obsidiana y es descrita como de un azul muy claro y “más virtuosa que la esmeralda”.¹⁸



Fig. 2. *Toltecaiztli*. Los segmentos rectangulares pueden representar fragmentos de navajas prismáticas (tomado de *Códice Florentino*, t. III, l. XI, f. 208v).

por el puro contacto con la piel, “tomándola en la mano o poniéndola al cuello, de tal manera que toque en la carne”; *Códice Florentino*, t. III, libro XI, f. 178v; también *Florentin Codex*, XI, p. 189).

¹⁵ Francisco Hernández, *op. cit.*, t. II, p. 406.

¹⁶ Como las variedades que se localizan en los yacimientos de Otumba, Estado de México, la de Querétaro-Guanajuato (Cerro de los Agustinos), Michoacán (Ucareo-Zinapécuaro), Jalisco (Tequila) y, en menor cantidad, en Zacualtipán, Hgo.; *ibidem*, p. 411.

¹⁷ “Hubo antiguamente en esta tierra, y aún todavía las hay según se hallan pedazos de ellas en diversos edificios antiguos, unas piedras verdes claras que llaman *toltecaiztli*; son preciosas y pienso (que) más virtuosas que las de arriba”; fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 695; también *Códice Florentino*, t. III, libro XI f. 207v; *Florentin Codex*, XI, p. 227).

¹⁸ Hay en esta tierra unas piedras dice [...] que es piedra muy preciosa, más que todas las piedras, y dice que es como la gota de agua que sale de la leña verde cuando se quema la cual gota es clarísima y algo azul muy claro, Esta piedra siendo labrada como las navajas,

El *matlaitztli* reúne rocas “azules oscuras, y otras claras, y otras muy azules; lábranse como las de las navajas”. El *iztehuilotl* o piedra cristalina¹⁹ “traída de la Mixteca alta [...] perteneciente sin duda a las variedades de *iztli*, de color nigérrimo y brillante, y sólo apreciable [...] por esa razón”.

Otra roca de dudosa asignación es el *quetzaliztli*,²⁰ que se dice de color verde y se asigna al grupo de las esmeraldas, como varias “piedras verdes” de apariencia cristalina, señalando que expiden mal olor al momento de pulirlas. Clavijero la define como piedra nefrítica con la que “labraban los mexicanos diferentes figuras y talismanes”,²¹ en una clara alusión a las jadeítas y nefritas y al trabajo de la piedra pulida.

Esta clasificación está ordenada de acuerdo con atributos fenotípicos que datan de tiempos prehispánicos, por lo cual probablemente corresponden a taxonomías de la época colonial que ya no son viables a la luz del conocimiento actual. El color y la transparencia debieron ser dos de los atributos principales de clasificación, aunque no descartamos que para la preferencia de uso se hayan tomado en cuenta otros rasgos relevantes, como la abundancia y tamaño de las inclusiones perlíticas y hasta el sonido que se produce al momento de percutirla. Este conocimiento, desafortunadamente, se ha visto muy mermado, sobre todo porque muchas herramientas en obsidiana estaban relacionadas con la ritualidad y la ideología.

Por otro lado, se deben considerar obsidianas no sólo los vidrios transparentes, sino también los que tienen diferentes grados de opacidad, que son más abundantes que los primeros. La palabra *iztli* denomina tanto el material como la navaja, así que suponemos que se trata de las variedades de obsidiana más comúnmente usada para la manufactura de herramientas, aunque debemos señalar que el término navaja fue utilizado por los cronistas para denominar herramientas cortantes en general, lo cual incluye raspadores, cu-

resplandece de noche; es esta piedra preciosísima. Hállase en las mismas minas donde se sacan las piedras de las navajas, pero parecen raramente y guárdanlas mucho; son de gran virtud, más que la esmeralda. Yo tengo experiencia de la virtud y hermosura de esta piedra [...]; fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 695; también *Florentin Codex*, XI, p. 228.

¹⁹ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 412.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, 1976, p. 10.

chillos, puntas de lanza y flecha, elementos de *macahuitl* y las navajas prismáticas propiamente dichas. Esto puede generar alguna confusión a la hora de interpretar las alusiones a la manufactura de herramientas específicas, por ejemplo objetos bélicos o bienes de tributación o, como en este caso, herramientas para tratamiento de enfermedades.

La contradicción entre Sahagún y Hernández a propósito del color del *toltecaiztli* podría deberse a que el primero describe el color en transparencia y el segundo en la superficie: de ser así, es posible que en ambos casos se trate de la obsidiana de la Sierra de las Navajas. El *iztehuilotl*, si se confirmara su procedencia, casi seguramente no sería obsidiana, ya que ésta no ha sido localizada en la Mixteca Alta, donde sí existen yacimientos de ónix, travertino y pedernal.

La mayoría de cronistas, con excepción quizá de Francisco Hernández, no tenían el conocimiento adecuado para valorar a las rocas en términos de su naturaleza geológica y asociación en los yacimientos, así que sus subdivisiones sólo se refieren a propiedades visuales y táctiles. Tampoco se preocuparon mucho por comprender y reportar la taxonomía indígena del mundo mineral, por lo que seguramente existieron muchos más términos en este esquema de clasificación, que se referían a las propiedades del material de acuerdo con los diferentes usos. Este conocimiento, aún por explorar, podría ser de gran utilidad para establecer relaciones funcionales a nivel de contexto arqueológico.

Procesamiento, circulación y consumo

Alrededor de estos tópicos se ha generado mucha literatura en arqueología y sólo haremos una breve presentación. En otro trabajo analizamos la manera en que las fuentes reportan algunos procedimientos y técnicas específicas.²² El manejo de sus propiedades físicas llevó a la implantación de una serie de técnicas y herramientas, en algunos casos bastante complejas, como la ya mencionada fabricación de navajas prismáticas —que en el Posclásico tardío representó probablemente el auge de la tecnología lítica indígena

²² Gianfranco Cassiano y Ana Ma. Álvarez, *op. cit.*, 2007.

(fig. 3)—. Sin embargo, como la obsidiana conformaba un ámbito totalmente extraño al mundo medieval español,²³ fue objeto de poco interés y en los cronistas resulta evidente la incapacidad de consignarla de manera comprensible en las vertientes que ahora nos interesan. En el caso de la manufactura de navajas prismáticas esto provocó una cadena de citas casi textuales empezando con Motolinía, quien ofrece una versión abreviada del procedimiento;²⁴ la descripción más antigua conocida es la de Las Casas,²⁵ a la que siguen las de Mendieta, Torquemada y Clavijero, siendo Francisco Hernández una honrosa excepción, ya que utiliza un relato diferente.²⁶

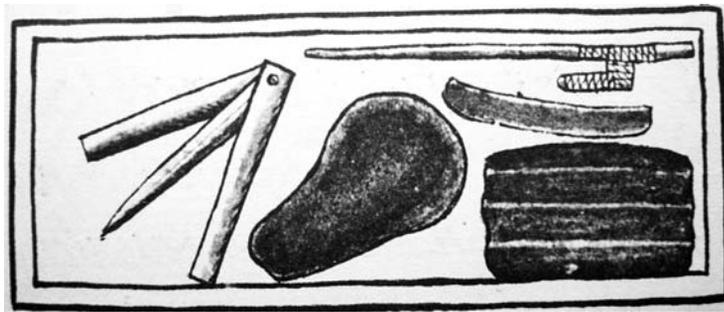


Fig. 3. Raspador, navajilla, núcleo de obsidiana e *itzcolotl* prehispánicos; navaja de barbero española (tomados de *idem*).

Otra herramienta de consumo generalizado en el Altiplano Central, alrededor de la cual se desarrollaron importantes estructuras productivas, fue el raspador de maguey (fig. 4).²⁷ Por las fuentes, sabemos que al menos en el Posclásico tardío y en la época colonial se empleaban raspadores de obsidiana que eran resultado de procesos de trabajo especializados y enfocados a la producción ma-

²³ Aunque existen importantes yacimientos de obsidiana en Europa y Medio Oriente explotados desde el Paleolítico, la información sobre el uso occidental de la obsidiana parece limitarse al aspecto ornamental.

²⁴ Fray Toribio de Benavente (*Motolinía*), *Historia de los indios de la Nueva España*, 1973.

²⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, 1967, t. 1, p. 321.

²⁶ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 1945, t. III, p. 57-58; fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 1977, t. IV, p. 257; Francisco Javier Clavijero, *op. cit.*, p. 258; Francisco Hernández, *op. cit.*, pp. 406-497.

²⁷ Gianfranco Cassiano y Ana Ma. Álvarez, "Los raspadores de maguey de la región de Metztlitlán. Un enfoque tecnológico", 2007a, en prensa.



Fig. 4. Raspador de maguey arqueológico. Sitio Mesa del Pixtli, municipio de Metztlán, Hgo.

siva. Como señala Hernández, el maguey (*metl*) era una de las plantas más importantes en el altiplano mexicano, con un sinnúmero de productos, donde sobresale el pulque por su participación tanto en la vida cotidiana como en la ritualidad.²⁸ En términos medicinales, uno de los más importantes fue la miel, que se obtenía luego de hervir y condensar el aguamiel. Ésta tenía un papel esencial en el tratamiento de llagas y heridas. Igualmente, el *mexal*, es decir el desperdicio del raspado, se empleaba en heridas y dolencias de los ojos, y las pencas asadas ayudaban a tratar heridas.

Otro aspecto muy tratado en arqueología concierne a las formas de obtención: en el texto se citan fuentes que señalan a los pochtecas como encargados de abastecer poblaciones no productoras,²⁹ aunque también se mencionan los mercados: “estaban en una parte del tiánguez los que vendían [...] piedras preciosas [...] de las cuales

²⁸ Francisco Hernández, *op. cit.*, t. I, p. 348.

²⁹ Aquí es importante hacer referencia de que se trata de un proceso especializado, el mito de la producción de navajillas a escala doméstica debe repensarse. En otro trabajo ya citado hemos expuesto algunas de las razones que nos llevan a proponer un proceso especializado.

se hacían armas para la guerra”.³⁰ También Cervantes de Salazar señala: “Prosiguiendo, pues con lo que en el mercado se vendía y compraba [...] Hácense de piedra navajas y lancetas [...]”.³¹ Otra forma de obtención fue el tributo, o por lo menos en este sentido se ha interpretado la mención que se hace en la “Relación Geográfica de Cempoala, Epazoyucan y Tetlitzaca”.³² Una mención análoga la encontramos en Durán, quien sin señalar los tributarios, habla de los elementos de macanas y de “pedernales para puntas de flechas y dardos”.³³ En este último caso, el término pedernal también debe estar refiriéndose a la obsidiana. En la “Relación de Ahuatlan”,³⁴ al describirse el pueblo de Izúcar se registra el topónimo de *itzocan*, que hace referencia a las navajas de doble filo o al camino de navajas y cuyo glifo es precisamente una navaja.³⁵

Sobre pautas de consumo de la obsidiana, la distribución generalizada en el Altiplano Central durante el Posclásico tardío hace suponer que podría haber estado al alcance de todos los componentes de la población, aún más en los alrededores de los yacimientos.

Sahagún señala que los pochtecas “llevaban para la gente común [...] navajas de piedra *iztli* para raer los cabellos y otras navajitas de punta para sangrar”.³⁶ Esta información contiene dos elementos importantes: el primero se refiere a las implicaciones funcionales punzo-cortantes de la forma en el extremo distal y del tamaño de las navajillas. Esto ha sido señalado por varios cronistas, sobre todo en el caso de las llamadas lancetas para sangrar terminadas en punta. Así, en los *Cantares y crónicas del México antiguo* se dice: “Los que no son más que gente vulgar necesitan esto: orejeras de obsidiana [...] y sostenedores de obsidiana para rasurar y puntas de

³⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 375.

³¹ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, 1985, p. 312.

³² René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. I, vol. 6, 1985, pp. 75-76, 84-85.

³³ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 1967, p. 212.

³⁴ René Acuña (ed.), *op. cit.*, t. II, vol. 5, p. 78.

³⁵ Esta mención es particularmente interesante, ya que esta localidad no se encuentra cerca de yacimientos de obsidiana, sino que está ubicada en un corredor donde se realizaban probablemente actividades de intercambio y comercio hacia el sur de México; *ibidem*, t. I, vol. 4, cuadro 60.

³⁶ “También llevaban para la gente común orejeras de piedra negra que llaman *itztli*, y otras de cobre muy lucidas y pulidas; también llevaban navajas de piedra negra que se llaman *itztli* para raer los cabellos, y otras navajitas de punta para sangrar [...]”; fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 498; también *Florentin Codex*, IX, p. 18.

obsidiana aguzadas [...]”.³⁷ En esta misma fuente se asocian las necesidades de las clases altas con materiales como piedras y metales preciosos.

Ambos autores vinculan a las herramientas de obsidiana con las clases subordinadas y ello implica un acceso generalizado, ya que también abundan los señalamientos de uso por parte de los sectores dominantes. Es factible que antes del Posclásico la situación fuera diferente, en el sentido de un consumo más restringido conforme nos alejamos de las zonas de producción.

El uso medicinal

Dentro de la variedad y profundidad de usos de la obsidiana, el menos estudiado ha sido el medicinal, no por falta de registros etnohistóricos, pues se dispone de una buena cantidad de información que se va cruzando y confirmando entre sí. La lectura de los documentos no es sencilla, porque en muchos casos se carece de una referencia directa a esta materia prima y además se mantiene la discusión entre los diversos usos terapéuticos que datan de la época prehispánica y los adquiridos después de la Conquista.³⁸ También encontramos referencias a la obsidiana y sus propiedades a través de metáforas en náhuatl, lo cual enmascara aún más su identificación.³⁹

Por otro lado, ya que este trabajo está enfocado a la funcionalidad de las herramientas, nos ocuparemos de aquellas prácticas donde la obsidiana interviene directamente en el procedimiento terapéutico e interactúa entre el tratante y el tratado, analizando la dinámica de uso del material más que el tipo de enfermedad o de tratamiento. Los campos funcionales generales son corte, abrasión, cataplasma, infusión y extracción mágica.

³⁷ Miguel León Portilla (ed.), *Cantos y crónicas del México antiguo*, 2003, pp. 217-218.

³⁸ Aunque hubo influencias recíprocas e intercambios de información, se dio una imposición a través de los procesos productivos y de las prohibiciones a las tareas sagradas. En general, el ritmo de adopción fue más intenso que el de abandono, siendo que este último también implica modificación.

³⁹ Debería plantearse una línea específica de investigación sobre el manejo del náhuatl clásico y sus variantes, tal como se aprecia, por ejemplo, en los sortilegios y conjuros que se registran en las obras de Ruiz de Alarcón y Balsalobre; Pedro Ponce *et al.*, *op. cit.*, pp. 123-260.

La obsidiana en cuanto vidrio es un material ideal para fabricar herramientas cortantes, aunque los filos resultantes son tan delicados que se mellan o se embotan, volviéndose rápidamente inservibles para cortes finos. En realidad cualquier lasca filosa puede ser adecuada para cortar, pero la herramienta de corte más importante y común es la navaja, que posee la mayor extensión lineal de filo por unidad de área y además cuenta con una forma regular que permite realizar cortes limpios y cuidadosos.⁴⁰

En las fuentes se hacen numerosas referencias a intervenciones que requieren filos muy delgados e incisiones precisas, como en el caso de la remoción de excrecencias oculares⁴¹ que probablemente se realizaban con navajas de obsidiana, como dejan entrever las fuentes de Sahagún.⁴² Otra mención que nos resulta un poco cuestionable por sus implicaciones, pero que también denota la necesidad de instrumentos precisos como la navajilla, es el de la disección de los nonatos en el canal uterino para su extracción. Aquí las diferencias fundamentales de las obras de Sahagún⁴³ aparentemente se refieren al instrumento invasivo: navaja o cuchillo. Seguramente la disección se realizó extrayendo las extremidades y cortando los segmentos poco a poco.

Corte de cabello a raíz. Además de las referencias sobre su uso como insignia⁴⁴ o como rasgo cultural para los *michoaques*,⁴⁵ se trata

⁴⁰ Cuando describe el oficio de los orfebres, plateros e indirectamente a los huastecos y mujeres otomíes, Sahagún habla de la escarificación como práctica ornamental realizada con las navajillas, pues son las que permiten un corte preciso: “Supóngase que es un huasteco, un vecino: tiene su nariguera, su perforación de la nariz, su flecha en la cara, su cuerpo pintado con navajillas de obsidiana [tatuado] [...]”; fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 522; también *Florentin Codex*, IX, p. 73, y *Códice Florentino*, t. III 1. X, f. 172.

⁴¹ Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, 1975, p. 72.

⁴² Lo menciona en los oficios de las mujeres bajas, dice de las médicas: “y el mal de ojos, y cortar la carnaza de ellos”; fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, pp. 561-562; también *Códice Florentino*, t. III, l. X f. 38; *Florentin Codex*, l. X, p. 53. Tiene otra mención para retirar las excrecencias de los ojos: “Lo enramado de los ojos se ha de procurar cortar la telilla, alcançandola con alguna espina, y [...]”; *Códice Florentino*, t. III, l. X, f. 102v, y *Florentin Codex*, X, p. 144.

⁴³ *Ibidem*, VI, pp. 157 y 160.

⁴⁴ Fray Bernardino de Sahagún lo menciona para las adolescentes otomíes y los guerreros tonacos; véase, respectivamente, *Códice Florentino*, t. III. I. X, f. 126; *Florentin Codex*, X, p. 184.

⁴⁵ En este caso el cronista hace referencia a una antigua usanza de los michoacanos; *Códice Florentino*, t. III, l. X, f. 138v; *Florentin Codex*, X, p. 188.

de una de las prácticas más mencionadas en las fuentes, donde se consideraba curativa para la horquilla (orzuela), o se realizaba para ayudar al tratamiento de enfermedades del cuero cabelludo como la seborrea y la sarna. Dicha práctica también podía tener razones preventivas sobre todo en niños, como se reporta para los otomíes.⁴⁶ Para este fin se utilizaron los filos laterales de navajas prismáticas de terminación plana (fig. 5).



Fig. 5. Navaja de obsidiana de terminación recta. Taller de la Plaza Banamex, ciudad de México.

El corte de cabello en la época prehispánica nunca tenía que ser completo, además de que nunca debía rasurarse la coronilla porque

⁴⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 52.

era bañada por el *tonalli*, una de las entidades anímicas; esto sólo se hacía en el caso de quienes iban a ser sacrificados, pues se consideraba que el cabello impedía la salida del tonalli.⁴⁷ A los niños enfermos se les dejaba crecer o se cortaba en forma de serpiente. Al parecer aquí debería marcarse una diferencia entre el corte a raíz y el trasquilado, que también se menciona en las fuentes y probablemente correspondía a un cuidado periódico del cabello. Por tanto, el tipo de peinado y de corte de cabello también era indicador de



Fig. 6. Uno de los tipos de corte de cabello implicaba el rapado de las sienes (tomado de *Códice Florentino*, t. I, l. IV, f. 171v).

⁴⁷ El cabello se utilizaba en muchos grupos para echar el *mal de ojo*, para adquirir la fuerza del enemigo o hasta como arma en batalla. Por ejemplo, en el complejo chamánico de los grupos del centro-sur de Baja California uno de los elementos más importantes era la capa de cabellos. Por otro lado, en el *Libellus...* se señala que el cabello es medicamento útil contra la somnolencia, aspirando el humo de su incineración; la epilepsia (mente de abdera), y la falta de estímulo mamatorio en los recién nacidos; Martín de la Cruz, *op. cit.*, pp. 25, 77 y 87.

posición y función social (fig. 6); en este aspecto el caso extremo corresponde a los sacerdotes, quienes nunca se lo cortaban, y los mercaderes, que únicamente lo hacían al retorno de sus expediciones.⁴⁸ Aunque esta práctica se debió realizar más frecuentemente en las unidades domésticas o en espacios rituales, también debieron existir personas especializadas en el corte de cabello. Zurita menciona su realización en un mercado del que no da el nombre, mas por su gran tamaño bien podría ser el de Tlatelolco: “Hay casas como de barberos donde lavan y afeitan las cabezas”.⁴⁹

En la primera etapa de la Colonia, al parecer también los españoles utilizaron navajas para rasurarse. Como señala Las Casas “[las navajas] cortarán y rasparán la barba de la primera vez y primera cuchillada poco menos que con una navaja pero a la segunda pierden los filos y es menester otra y otra”.⁵⁰ Otra interesante acotación aparece en Mendieta: “[...] aunque a la verdad son baratas, que por un real darán veinte de ellas. Finalmente, muchas veces se han afeitado españoles seculares y religiosos con ellas”.⁵¹

Sangría. Ésta se podía efectuar por corte o punción. Las propiedades curativas de las sangrías, o cuando menos la creencia de ello, no eran desconocidas en la época prehispánica, como señala Sahagún: “La buena médica [...] haciéndoles mejorar o convalecer con las curas que hace; sabe sangrar [...]”.⁵² Al parecer esta práctica también era una medida preventiva de daños físicos y espirituales.⁵³

López Austin, citando a Sahagún, reporta que los daños en la sangre tenían dos remedios: “[...] los sangrados, que expelían el líquido corrupto, y las medicinas que hacían cundir la sangre. En el caso de que se temiera daño al corazón, la punción se practicaba en el lado izquierdo del cuerpo”.⁵⁴ Entre las muchas referencias de

⁴⁸ De hecho, a los malos sacerdotes y a los que se embriagaban se les trasquilaba como castigo; *Códice Florentino*, t. III, l. X, f. 72v. Para los comerciantes, fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 493, y *Florentin Codex*, IX, p. 9.

⁴⁹ Alonso de Zorita, *Los señores de la Nueva España*, 1942, p. 89.

⁵⁰ Fray Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, I, 1967, p. 322. Habría que tomar en cuenta la ergonomía de uso, que es diferente a la del metal, la destreza del usuario y el valor otorgado a la herramienta; quizá fue importante el ángulo de incidencia, que permitía prolongar la vida útil del filo.

⁵¹ Fray Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, III, p. 58.

⁵² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 561; también *Códice Florentino*, t. III, l. X f. 38, y *Florentin Codex*, X, p. 53.

⁵³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1984, p. 438.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 179.

sangrado con fines curativos tenemos la de la “Relación de Cholula”: “Las enfermedades que comúnmente suceden proceden de la sangre, a manera de tabardete, y el remedio que les hacen es sangrarles donde sienten dolor y sajarse. Y, especialmente, se sajan y sangran de las sienes, y de todas las partes de la cabeza”.⁵⁵ Esto mismo se dice en la “Relación de Hueytlalpa” en referencia a las enfermedades epidémicas: “[...] por haber sido enfermedad tan general [sarna y calenturas], y gran pestilencia de fuego y calor, no se hacían más de sangrar [...]”.⁵⁶ En la “Relación de Acatlán” se dice: “Hay muchos enfermos de bubas, de las cuales ellos no se saben curar, y padecen otras muchas enfermedades de calenturas y cámaras de sangre. Y, para todo, no tienen médicos ni otro remedio alguno, sino sólo punzarse el brazo y la cabeza con agujas” (fig. 7).⁵⁷

Sobre la forma concreta de sangrarse, Fernández de Oviedo dice: “Asimismo he notado que los indios, cuando conocen que les sobra la sangre, se sajan por las pantorrillas y en los brazos, de los codos hacia las manos, en lo que es más ancho encima de las muñecas, con unos pedernales muy delgados [...]”.⁵⁸

Sin embargo, en diferentes partes de las “Relaciones geográficas” encontramos citas donde se asevera que los indígenas antes de la Conquista no practicaban el sangrado con fines curativos,⁵⁹ lo cual posiblemente se deba a que los entrevistados se mostraban reacios a reconocer un procedimiento satanizado por los conquistadores, por su relación con ritos “paganos y salvajes” como el auto-sacrificio y la escarificación.

También los españoles recurrían a los sangrados, que se practicaban en las barberías. No tenemos mención del uso de navajas de obsidiana, sino más bien de lancetas de metal, aunque en la mayoría de los casos se recurría a las sanguijuelas, aparentemente no empleadas en el México antiguo.

⁵⁵ René Acuña (ed.), *op. cit.*, t. II, 1985, vol. 5, p. 135. El tabardillo o tabardete era un tifo epidémico, conocido como tabardete mexicano (*matlazahuatl*); véase Francisco Fernández del Castillo, “El tifus en México antes de Zinsser”, en Enrique Florescano y Elsa Malvido (comps.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, t. I, 1982, p. 134.

⁵⁶ René Acuña (ed.), *op. cit.*, p. 170.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁸ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, 1979, p. 140.

⁵⁹ Por ejemplo en la “Relación de Coatepec y su partido”, cuando describen los pueblos de Coatepec, Chimalhuacán y Chicoloapan se asienta que “no usaban sangrías en los brazos, sino que se punzaban la cabeza, y por el cuerpo, con un hueso agudo y delgado”; René Acuña (ed.), *op. cit.*, t. I, vol. 6, 1982, p. 175.



Fig. 7. Corte (*sajado*) en el brazo para extraer el veneno de una picadura de víbora (tomado de *ibidem*, t. III, l. XI, f. 80v).

En muchas de las fuentes se hace referencia a las prácticas de escarificación ritual y autosacrificio, para las que se usaban navajillas puntiagudas (fig. 8), pero creemos que también se empleaban las de terminación plana para producir cortes rectos.⁶⁰ Para esta práctica mencionaremos, por ejemplo, a Acosta y Durán, quienes señalan el uso de navajas (puyas o lancetas) y espinas de maguey, las cuales eran desechadas después de clavarlas en los *zacatapayolli* (madejas de zacate) (fig. 9).

El uso único de las navajas de autosacrificio se puede tomar como dato trascendente para entender por qué en contextos de

⁶⁰ Es muy probable que este haya sido uno de los usos originales de las navajas que, como ya se ha señalado, impulsó intercambios tempranos (desde el Preclásico) entre grupos de poder.

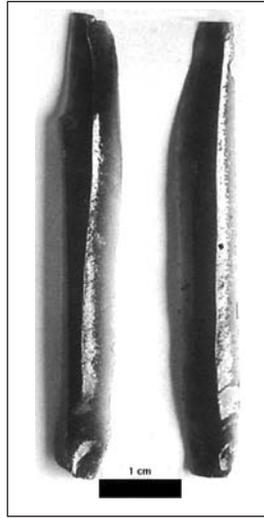


Fig. 8. Lancetas de obsidiana de las que se utilizaban para el autosacrificio. Taller de la plaza Banamex, ciudad de México.



Fig. 9. Autosacrificio por sangrado de la pantorrilla. Nótese en la parte alta a la derecha la representación de un zacatapayoli (tomado de fray Diego Durán, *op. cit.*, 1967, Atlas: lám. 6a).

ofrenda estos objetos tienen una apariencia “nueva”, ya que los cortes en la piel no debían dejar muchas huellas macroscópicas en el filo, y arqueológicamente nos podría aproximar a inferencias funcionales más precisas. Por otro lado, además de las espinas de maguey y las micronavajas aguzadas, para las punciones se podían usar punzones de hueso de águila y garras de grandes felinos, quizá de jaguar.

La sangre humana, tanto de sacrificio como de autosacrificio, participaba en varios rituales, como los ritos de fertilidad para las siembras. También hay varias menciones a las ofrendas de sangre humana, ya sea sobre figuras y tiras de papel⁶¹ o sobre las mismas púas y lancetas de obsidiana utilizadas para el sangrado.⁶²

Punción. Esta práctica no sólo está ligada con el sangrado, sino también con la extracción de líquido purulento que se acumulaba en las heridas. Por ejemplo, en el caso de la hinchazón de la lengua, “cuando se engrosare o hinchare la lengua, será necesario lavarse con algunos lavatorios de cosas agras, o sangrarla por abajo”,⁶³ y lo mismo en el caso de fracturas de hueso infectadas para reducir la

⁶¹ “Este día [en el *Panquetzaliztli*] derramábase mucha sangre [...] con navajas de piedra que son lancetas de sangrar muy agudas [...] Esta sangre que les salía cogíanla en papeles y con los dedos rociaban los ídolos [...]”; fray Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, 1967, II, p. 187. Otras menciones pueden encontrarse en René Acuña (ed.), *op. cit.*, 1986 t. II, vol. 7, pp. 63-64, donde además del papel, en la “Relación Geográfica de Metztitlán” se menciona la acción de untar la leña que se quema en el templo; para Yucatán remitimos al “Informe contra adoradores de ídolos” de Sánchez de Aguilar, citado por Pedro Ponce *et al.*, *op. cit.*, 1987, p. 96.

⁶² “[Los sacerdotes] se sentaban y tomaban cada uno su puya de maguey y punzauanse las pantorrillas junto a la espinilla y exprimían la sangre y untauanse las sienes con ella. Después de untadas las sienes la demas sangre untauan con ella todas la puyas con que se punzauan y sacrificauan y poníanlas entre las almenas de la cerca del patio hincadas en unas pelotas de paja grande que allí hauia de ordinario para aquel efecto muy enrramadas y dexauanlas allí para que hallándolas biesen todos la penitencia y martirio que en si mismos hacían como hombres que hacían penitencia por el pueblo. Destas puias auia en aposentos gran numero dellas en este templo a caussa de que las yban quitando cada día y guardando y poniendo otra de nuevo porque no hauia de seguir ninguna puia dos beces. Destas puias quemaron los padres de san francisco gran numero dellas en su llegada y los españoles allaronlas tan guardadas y con tanta beneración [...]”; fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 113.

A su vez, el cronista Joseph de Acosta señala: “los sacerdotes [...] con otro género de lancetas o navajas, pasábanse las pantorrillas junto a la espinilla, sacándose mucha sangre [...] bañando las puyas o lancetas, y poníanlas después entre las almenas del patio, hincadas en unos globos o bolsas de paja [...] y había un gran número de estas lancetas o puyas en el templo, porque ninguna había de servir dos veces”, Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, 1979, pp. 244-245.

⁶³ *Códice Florentino*, t. III, I. X. f. 103. En la traducción al inglés se menciona el uso de la navaja de obsidiana; *Florentin Codex*, X, p. 147.

inflamación, llegando a recomendarse el legrado de hueso si persistía la infección.⁶⁴ Para el dolor de cabeza un remedio era punzarse la cabeza con la punta de una “navaja de la tierra”.⁶⁵ En estas obras hay menciones de punciones para aliviar el dolor de ojos, la hinchazón de rodillas o de pies, la torcedura de cuello, e incluso los golpes en el pecho; sin embargo, no se especifica el uso de obsidiana o de otro tipo de herramienta;⁶⁶ es decir, no se aclara si se emplea una navajilla puntiaguda, una lanceta o una navaja apuntada por retoque, como se han encontrado arqueológicamente. En general, parece que para hinchazones y contusiones se recomienda el sangrado por punción.

Circuncisión. Esta práctica es reportada por Durán: “También tenían estos sacerdotes otra ceremonia que hacían a los niños que eran recién nacidos que era sacrificarles las orejas y el miembro genital a manera de circuncisión especialmente a los hijos de los Señores y reyes [...]”.⁶⁷

Aparentemente en referencia a los huastecos, Las Casas escribe: “[...] en pariendo la mujer, a los veinte y ocho días, o veinte y nueve [...], los llevaban al templo, y el sacerdote sumo y el segundo tomaban la criatura y tendían la encima de una piedra, y tomando el capullito del miembro secreto, se lo cortaban cercén con cierto cuchillo de pedernal [...] Aquello que cortaban quemábanlo y hacíanlo ceniza”.⁶⁸ No se menciona específicamente la obsidiana y se antoja lógico el uso de un instrumento cortante de este material por su precisión en el corte, aunque no puede descartarse el uso de materiales como la concha. Esta práctica, al parecer bastante común en la época prehispánica, fue prohibida por los españoles por considerarla bárbara e incluso judaizante. Antonio de Solís, en su crónica

⁶⁴ “Las quebraduras de los huesos del espinazo, y de las costillas o de los pies, u otro cualquier hueso del cuerpo [...] y ponerse a la redonda algunas tablillas y atarse bien, porque no se torne a desconcertar: y si a la redonda de tal quebradura estuviere hinchada la carne se ha de punçar [...] y cuando sintiere alguna comezón [...] Si con esto no sanare de ha de raer y legrar el hueso, encima de la quebradura [...]”; *Códice Florentino*, t. III, l. X, f. 106v-107; *Florentin Codex*, X, p. 153.

⁶⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 85; *Códice Florentino*, t. III, l. X, f. 98; *Florentin Codex*, X, p. 140.

⁶⁶ Las referencias son, respectivamente: *Códice Florentino*, t. III, l. X, f. 112 y *Florentin Codex*, X, p. 161; *Códice Florentino*, t. III, l. X, ff. 112-112v y *Florentin Codex*, X, p. 161; *Códice Florentino*, t. III, l. X, f. 113v y *Florentin Codex*, X, p. 162.

⁶⁷ Fray Diego Durán, *op. cit.*, II, p. 116.

⁶⁸ Fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España*, 1974, pp. 97-98.

más tardía, la reporta como una imitación de la circuncisión propiamente dicha, por incitación del demonio; este autor también señala el uso de espinas de maguey o lancetas de pedernal.⁶⁹

Cirugía. Varias de las prácticas mencionadas tienen que ver con la cirugía, aunque de baja penetración. Es indudable que el instrumental de corte más preciso fue de obsidiana, por sus filos casi moleculares. De las operaciones complejas y de alta penetración no tenemos reportes, pero es probable que se relacionaran con heridas de guerra o del trabajo cotidiano,⁷⁰ como amputaciones y fracturas. La práctica del sacrificio y extracción de órganos —sobre todo el corazón—, así como la disección en el desmembramiento ritual, indican un amplio conocimiento de la anatomía del cuerpo humano y su articulación, pero no parece haberse aplicado en intervenciones curativas.

También se empleó una navaja de obsidiana para cortar el cordón umbilical del recién nacido, según dice Torquemada: “Echaban suertes para escoger el día en que le habían de cortar el ombligo; escogido el día ponían la tripilla sobre una espiga o mazorca de maíz y con una navaja aguda y nueva, que no se hubiese estrenado en otra cosa, la cortaban, y con ella echaban la navaja a la fuente o río, como cosa que les parecía ser bendita”.⁷¹

Abrasión

Para esta acción se necesitaba pulverizar la obsidiana. La pulverización también estaba dirigida a obtener abrasivos para los trabajos de lapidaria, pero su empleo en las prácticas curativas requería de un molido mucho más fino, como harina.⁷²

⁶⁹ Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México. Población y progresos de la América Septentrional conocida por el nombre de Nueva España*, 1973, p. 55. El término es utilizado en los documentos de manera ambigua, ya que a veces se refiere al tipo de materia prima y otras veces a herramientas, como por ejemplo los cuchillos de sacrificio. La asociación con lancetas parece apuntar hacia la obsidiana; en la actualidad se les denomina rocas criptocristalinas de origen sedimentario.

⁷⁰ Aunque sin aparente relación con la obsidiana, resulta muy interesante el manejo del reimplante de los labios: “la cortadura y herida [...] cosiendo con un cabello de la cabeza [...]”; *Códice Florentino*, t. III, l. X, f. 101v.

⁷¹ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, IV, p. 202.

⁷² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 694.

Hernández señala que “el polvo de esta piedra, mezclado con cristal igualmente pulverizado, quita nubes y leucomas y aclara la vista” (fig. 10).⁷³ La mención de la mezcla con cristal parece sugerir que se trata de un remedio español. Esta práctica ha sobrevivido hasta hace pocos años entre los maya-tzeltales de Oxchuc en Chiapas, quienes la obtenían de los sitios arqueológicos y la molían en metates.⁷⁴



Fig. 10. Tratamiento de las nubes en los ojos (tomado de *Códice Florentino*, t. III, I, X, f. 100).

Otro que también parece un procedimiento de abrasión es el que relata Sahagún “[...] molidas como se dijo, mezcladas con carne de membrillo /o con cualquiera otra conserva, muy amasadas de la manera que la conserva tome la arena o harina en cantidad comida tanto como una píldora /o dos o tres son muy provechosas contra las reumas, y dan gran sonoridad a la voz mitigan cualquiera calor interior. *Esto se por experiencia de muchos días*”.⁷⁵

A este propósito, el mismo Clark⁷⁶ reporta el uso tóxico del polvo de vidrio en un grupo de popolocas del sur de Veracruz, donde se mezclaba con alguna bebida y cuya ingesta provocaba la muerte. Al parecer se tiene el registro de por lo menos un uso análogo en la

⁷³ Francisco Hernández, *op. cit.*, p. 407.

⁷⁴ J.E. Clark, *op. cit.*, p. 315

⁷⁵ *Códice Florentino*, t. III, I, XI, f. 207v; también fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 694. El texto en cursivas es agregado a partir de la experiencia del propio Sahagún, pues no aparece en la versión náhuatl; véase *Florentin Codex*, XI, p. 227.

⁷⁶ J.E. Clark, *op. cit.*, p. 316.

Colonia temprana que provocó la muerte de un misionero, pero desconocemos su implantación en la época prehispánica.

Cataplasma

Sahagún reporta que “por la virtud que de ellas he experimentado molidas como harina, y echadas en llagas o heridas recientes, las sanan muy en breve, y no las dejan criar materia [...]”.⁷⁷ Quizá por tratarse de un material inerte, forma una costra que ayuda a secar la parte expuesta. El mismo autor añade que “[...] molida la piedra de navajas [...] y con una clara de huevo mezclada la arena, y hecho todo lodo, poniéndolo sobre una estopa y atado con un paño sobre la gota, la quita, y todas las veces que volviere poniéndola la quita [...]”.⁷⁸

Infusión

En el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* encontramos dos menciones sobre el uso de la obsidiana y otras rocas y minerales en infusiones, junto con hierbas, para tratar la podagra (gota) y problemas en la región púbica.⁷⁹ En ambos casos se utiliza sangre de varios animales, lo que podría implicar que las navajas estaban involucradas en la sangría. En estos casos, siendo la obsidiana un vidrio natural que no reacciona en tiempos cortos con los líquidos, no esperaríamos que transmitiera alguna propiedad física a la infusión, sino más bien que tuviera implicaciones de tipo espiritual.

Extracción mágica

En relación con esta práctica, Sahagún nos dice: “La que es mala médica [...] engaña a la gente con sus hechicerías [...] de las otras

⁷⁷ *Códice Florentino*, t. III, I. X, f. 207 v; también fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 694.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 697.

⁷⁹ Martín de la Cruz, *op. cit.*, 49, 33r y 51, 35v.

partes del cuerpo (saca) papel, pedernal, navajas de la tierra, sacando todo lo cual dice que sana a los enfermos [...] “. ⁸⁰ Fuera de la visión del embuste, esta mención es particularmente interesante porque nos remite a estrategias curativas chamánicas que remontan a la etapa cazadora-recolectora. ⁸¹ En este aspecto, Schendel ⁸² dice que entre los aztecas había dos tipos de médicos, los que impartían principalmente remedios farmacológicos, sobre todo vegetales, y los que realizaban curaciones “mágicas”, que resultaban eficaces en el caso de afecciones psicósomáticas.

Consideraciones finales

Este panorama de usos terapéuticos de la obsidiana, ⁸³ amplio si bien no exhaustivo, puede servir de antecedente para un análisis más profundo que permita insertar el aprovechamiento de esta materia prima dentro de las concepciones generales de salud-enfermedad de las poblaciones prehispánicas. Las metodologías curativas, ya sean las reportadas en las fuentes o inferidas a partir de las evidencias arqueológicas, pasan por la mediación de nuestra formación “occidental” y muchos de los relatos sobre medicina indígena denotan una construcción colonial, es decir incorporan elementos de ambos entornos y proponen nuevos.

De hecho, una de las discusiones más fuertes se da en relación con el origen y la estructura de varios tratamientos, como un camino para discernir si son anteriores o posteriores a la Conquista. En este sentido, es emblemática la polémica entre López Austin y Foster —por ejemplo, en torno a la visión humorística que caracteriza a las enfermedades, y por ende a los remedios, en calientes y

⁸⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1975, p. 562; *Florentin Codex*, X, p. 53.

⁸¹ Tenemos varias menciones de este tipo de sanaciones; por ejemplo, para Baja California y Sonora, en contextos de cazadores recolectores del desierto; Ana Ma. Álvarez y Gianfranco Cassiano, “Uso alimenticio y medicinal de las cactáceas entre los seris de Sonora”, en *Dimensión Antropológica*, año 10, vol. 27, 2003, pp. 81-194.

⁸² G. Schendel, *La medicina en México. De la herbolaria azteca a la medicina nuclear*, 1980.

⁸³ Nos ha sido difícil distinguir entre los tratamientos donde la obsidiana interviene como herramienta y aquellos donde es parte de los remedios y pócimas, ya que las propiedades del material no son sólo físicas, como ya se dijo, sino invaden la esfera espiritual, por lo que esta cuestión queda abierta a la discusión.

frías—. ⁸⁴ Esta concepción es compartida por los grupos agricultores y cazadores-recolectores, y más que un rasgo adquirido puede ser parte de una herencia cultural vinculada con los manejos chamánicos y los sistemas de percepción de los primeros pobladores de América y que probablemente se origina en tiempos mucho más antiguos a juzgar por su difusión en muchas partes del mundo.

Otra de las facetas que deben tenerse en cuenta es la referente a las concepciones en torno a la naturaleza de la enfermedad. Sobre todo a partir de los trabajos de Aguirre Beltrán y de López Austin, se han desarrollado vertientes de análisis fundadas en el conjunto de creencias mágico-religiosas de las poblaciones del México antiguo y en su visión del mundo. Las propuestas derivadas de estos planteamientos han gestado nuevos intentos clasificatorios que, más que la esencia física de la enfermedad, consideran su naturaleza simbólica. ⁸⁵ Si aceptamos la idea que los antiguos mexicanos poseían una concepción del entorno salud-enfermedad articulada armónicamente con todo el conjunto de ideas que conformaban su visión del mundo, también debemos reconocer que cualquier estudio parcelado producirá un acercamiento incompleto o erróneo.

Aún así, pensamos que hacen falta más investigaciones que se ocupen de los tratamientos puntuales, ya que no nos cabe duda que las enfermedades, aun concebidas en el fondo como desajustes espirituales que había que sanar, también eran vistas como trastornos físicos que debían curarse. En este trabajo nos hemos concentrado en esto último, asumiendo una sistematización taxonómica que, por su vinculación con la cultura material, parecería más propia de la arqueología, disciplina que, lo aceptamos, no ha tenido mucho avance en el reconocimiento de aspectos funcionales muy especializados, para los que habría que desarrollar metodologías específicas de investigación, de herramientas y de restos humanos, para rescatar indicadores de enfermedades y curaciones relacionadas con la obsidiana.

⁸⁴ Si tuviéramos que clasificar a la obsidiana en este sentido, probablemente diríamos que es un remedio “frío”, no tanto por ser un vidrio, sino por la naturaleza de las enfermedades en cuyo tratamiento interviene.

⁸⁵ Carlos Viesca, Andrés Aranda y Mariblanca Ramos de Viesca, “Antecedentes para el estudio de la clasificación de las enfermedades en la medicina anual prehispánica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 30, 1999, pp. 183-201.

A manera de anotación final tanto los relatos de las fuentes como el discurso arqueológico concuerdan que la obsidiana, además de intervenir en el terreno terapéutico, tuvo un papel determinante en el ámbito de la enfermedad y muerte. Como ya se señaló en el apartado de materia prima, son numerosas las menciones de armas con componentes de este material, como el famoso *macahuitl* tan temido por los españoles, una especie de espada o mazo con segmentos de piedra incrustados que, según los relatos de la Conquista, podían cortar de un tajo el cuello de un caballo.⁸⁶ Herramientas de obsidiana también se insertaban en las extremidades de flechas, dardos y lanzas. En los sacrificios humanos también se utilizaban cuchillos de este material y de pedernal, que aparecen frecuentemente en ofrendas mortuorias. De manera anecdótica, Durán relata que, enojado por la quema de un templo en Tlaxcala, Moctezuma “[...] mandó que todos los sacerdotes de los templos fuesen presos y echados en jaulas, llenas de navajas pequeñas ó de pedazuelos de navajas de que mandó cubrir el suelo para que siempre, asta que muriesen estuviesen y durmiesen en ellas [...]”.⁸⁷

Tampoco hay que olvidar las patologías ligadas a la explotación minera y al procesamiento, mismas que no han sido tratadas suficientemente a nivel metodológico y de campo. Por ejemplo, es muy probable que tanto los mineros como los artesanos especializados estuvieran expuestos a respirar el polvo de vidrio, lo que seguramente redujo su esperanza de vida por afecciones de los pulmones. Asimismo, estaban sujetos a accidentes de trabajo como derrumbes de túneles, contusiones y heridas que podían llevar a la pérdida de extremidades y, en el peor de los casos, a la muerte. Este tipo de estudio, que a la fecha no ha sido realizado ni por la arqueología ni por la antropología física, va a ser un punto de arranque necesario para la discusión sobre la naturaleza del trabajo especializado y, por asociación, de las enfermedades vinculadas al trabajo.

⁸⁶ “Tienen también espadas que son de esta manera: hacen una espada de madera a modo de montante, con la empuñadura no tan larga, pero de unos tres dedos de ancho, y en el filo le dejan ciertos canales en los que encajan unas navajas de piedra viva, que cortan como una navaja de Tolosa [...]”; Joaquín García Icazbalceta, “Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitlan México”, en *Documentos para la historia de México*, 1980, p. 573.

⁸⁷ Fray Diego Durán, *op. cit.*, I, pp. 485-486.

Bibliografía

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 1979.
- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, IIA-UNAM, 10 vols, 1984-1986.
- Álvarez Palma, Ana Ma. y Gianfranco Cassiano, "Uso alimenticio y medicinal de las cactáceas entre los seris de Sonora", en *Dimensión Antropológica*, año 10, vol. 27, 2003, pp. 81-104.
- Benavente, fray Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos..., 129), 1973.
- Casas, fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, 2 t., México, UNAM, 1967.
- , *Los indios de México y Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos..., 57), 1974.
- Cassiano, Gianfranco y Ana. Ma. Álvarez P., "La tecnología de las navajillas prismáticas en la perspectiva histórica", en "Homenaje a la Dra. Guadalupe Mastache", en prensa.
- , "Los raspadores de maguey de la región de Metztlán. Un enfoque tecnológico", 2007a, en prensa.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.
- Charlton, Thomas H. y Cinthia L. Otis Charlton, "Continuidad y cambio después de la Conquista: hallazgos recientes en la ciudad-estado azteca de Otumba, Estado de México", en Enrique Fernández y Susana Gómez (coords.), *Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica. Memoria Oaxaca 1996*, México, INAH, 1998, pp. 458-467.
- Clark, J.E., "Obsidian: The Primary Mesoamerican Sources", en M. Gaxiola y J.E. Clark (coords.), *La obsidiana en Mesoamérica*, México, INAH (Científica, Serie Arqueología), 1989, pp. 299-329.
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa (Sepan cuantos..., 29), 1976.
- Cobean, Robert H., *Un mundo de obsidiana. Minería y comercio de un vidrio volcánico en el México antiguo*, México, INAH/University of Pittsburgh, 2002.
- Cruz, Martín de la, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, México, FCE/IMSS, 1991.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Editora Nacional, 2 vols., 1967.
- Fernández del Castillo, Francisco, "El tifus en México antes de Zinsser", en Enrique Florescano y Elsa Malvido (comps.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, IMSS, 1982, t. I, pp. 127-135.
- Fernández de Oviedo, G., *Sumario de la natural historia de las Indias*, México, FCE, 1979.

- García Icazbalceta, Joaquín (comp.), "Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitlan México", en *Documentos para la historia de México*, México, Porrúa, 1980.
- Graulich, Michel, "Autosacrifice in Ancient Mexico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005, pp. 301-329.
- Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, 3 vols, México, UNAM, 1959,
- León Portilla, Miguel (ed.), *Cantos y crónicas del México antiguo*, Madrid, Dastin (Serie Crónicas de América), 2003.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM-IIA (Serie Antropológica, 39), 1984.
- , *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM-III (Serie Cultura Náhuatl, 19), 1975.
- Mendieta, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 4 t., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945.
- Pastrana Cruz, Alejandro, *La explotación azteca de la obsidiana en la Sierra de las Navajas*, México, INAH (Científica, 383), 1998.
- , *La distribución de la obsidiana de la Triple Alianza en la Cuenca de México*, México, INAH (Científica, 517), 2007.
- Pastrana Cruz, Alejandro y Patricia Fournier, "Explotación colonial de obsidiana en el yacimiento de la Sierra de las Navajas", en Enrique Fernández y Susana Gómez (coords.), *Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica. Memoria Oaxaca 1996*, México, INAH, 1998, pp. 486-496.
- Ponce, Pedro *et al.*, *El alma encantada* (ed. facs. de la publicada por Francisco del Paso y Troncoso), México, INI/FCE, 1987 [1892].
- Sahagún, fray Bernardino de, *Florentin Codex* (ed., paleografía y trad. de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble), Salt Lake City, University of Utah Press, 1950-1970.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos..., 300), 1975.
- , *Códice Florentino* (ed. facs.), México, Secretaría de Gobernación/Casa Editorial Giunti Barbera, 1979.
- Schudel, G., *La medicina en México. De la herbolaria azteca a la medicina nuclear*, México, IMSS, 1980.
- Solís, Antonio de, *Historia de la conquista de México. Población y progresos de la América Septentrional conocida por el nombre de Nueva España*, México, Editora Nacional, 1973.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 vols., México, UNAM, 1977.
- Valiñas C., Leopoldo (coord.), "Descubriendo una imagen de Huitzilopochtli oculta en el texto náhuatl del Códice Florentino", en *Diario de Campo*, núm. 93 (dossier Cuadernos de Lingüística, 1), julio-agosto, 2007.

Viesca T., Carlos, Andrés Aranda C. y Mariblanca Ramos de Viesca, "Antecedentes para el estudio de la clasificación de las enfermedades en la medicina anual prehispánica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 30, 1999, pp. 183-201.

Zorita, Alonso de, *Los señores de la Nueva España*, México, Imprenta Universitaria, 1942.



Una mirada antropológica al estudio de los rituales festivos. La fiesta de XV años

JUAN MIGUEL SARRICOLEA TORRES*
ALBERTINA ORTEGA PALMA*

Desde la metrópoli meridana hasta las cabeceras municipales, y aun en comunidades más pequeñas en el interior del estado de Yucatán, son celebradas fiestas de XV años. Éstas son comunes no sólo entre la clase alta de la población, sino también en sectores sociales con recursos económicos modestos, lo cual deja ver la extensión y la importancia que tiene el festejo entre las familias yucatecas. Muchas veces hemos asistido a este tipo de celebraciones, que se distinguen claramente de las festividades religiosas, patrias o deportivas, e incluso de otros festejos vinculados con el ciclo de vida de las personas.

La antropología clásica ha privilegiado los estudios relacionados con la economía, la política, la religión, la organización social, etcétera, dando menor importancia a las formas lúdicas en que se presenta la cultura, éstas son con frecuencia discriminadas y dejadas a un lado por los investigadores, con el argumento crítico de que ellas no aportan nada trascendente a la vida social ni relevante para el conocimiento de ésta.

Sin embargo, estamos convencidos de que lo lúdico en la cultura tiene muchas implicaciones y que por medio de un análisis

* Centro INAH Campeche.

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 16, VOL. 45, ENERO/ABRIL, 2009

minucioso de esta esfera de la vida se pueden descubrir múltiples facetas de la diversidad humana. El juego, el esparcimiento, las fiestas o el ocio se presentan separados simbólicamente del mundo social ordinario, pero son complementarios de éste. Es así que muchas de las actividades lúdicas ponen al descubierto valores, conductas, expresiones, interacciones e imágenes en las que vive y se desarrolla la sociedad; además, a través de lo lúdico suelen exponerse tanto justificaciones como críticas al sistema social, así como también se ponen en escena mundos alternativos al ordinario.

La fiesta de XV años, como un espacio lúdico-festivo diferenciado en tiempo y espacio del orden social cotidiano, posee una gran carga simbólica, a través de ella podemos conocer diferentes formas en que los participantes manifiestan su capacidad de interpretar, criticar y transformar su propio mundo. Por otra parte, las fiestas constituyen un canal privilegiado para acceder al lado subjetivo de los individuos, ya que en ellas —al igual que en el juego y otras diversiones— se liberan fantasías, sueños, anhelos, frustraciones y la propia experiencia de vivir en contacto con otros seres humanos.

El texto que a continuación presentamos se encuentra organizado de la siguiente forma. Primeramente se expone de manera breve el contexto y los sujetos de estudio; luego se hace referencia a los antecedentes en el estudio de los rituales festivos, se presenta un esbozo conceptual del ritual festivo como medio de comunicación que transmite mensajes, así como algunos datos etnográficos y sus respectivas interpretaciones; en la parte final se aborda, a manera de conclusión, el proceso festivo de XV años desde una perspectiva global.

Contexto y sujetos de estudio

La investigación que se presenta parte de un estudio etnográfico realizado en la ciudad de Tizimín, Yucatán,¹ con jóvenes pertene-

¹ La ciudad de Tizimín se encuentra en el noreste del estado de Yucatán; posee la mayor extensión territorial, representando 11 por ciento del territorio yucateco. Ocupa el segundo lugar en la entidad en cuanto al número de habitantes (sólo superado por Mérida). La cabecera municipal de Tizimín concentra el 60 por ciento del total de habitantes del municipio,

cientes a un sector popular. Durante el verano de 2005 fue seleccionado un grupo de estudiantes de una escuela pública, particularmente mujeres, al que se le aplicaron entrevistas estructuradas, semi-estructuradas, pláticas informales y dinámicas de grupo. La intención de estas técnicas cualitativas tuvo como propósito conocer cómo percibían y qué significados otorgaban a las fiestas de XV años.

Como cualquier otra ciudad, Tizimín presenta desigualdades socioeconómicas entre sus habitantes. Los estudiantes pertenecen a familias de escasos recursos (clase media-baja o baja) provenientes de colonias populares. A través del trabajo de campo observamos que la mayoría de los padres se dedicaban a la agricultura (campesinos), se empleaban como obreros (albañiles, sastres y empleados de fábricas) u ocupaban trabajos que no requerían estudios profesionales (conductores del transporte público, policías, pequeños comerciantes), en tanto las madres se dedicaban generalmente a las labores del hogar. Una vez finalizadas las actividades escolares, los jóvenes regresan a casa para ayudar a sus padres. Por ejemplo, las señoritas tienen que hacerse cargo de la crianza de los hermanitos, ayudar con la comida y limpiar la casa, sólo hasta después podrán realizar la tarea y/o “gustar”² con sus padres y hermanos. Cabe señalar que muchos de estos estudiantes dejan la escuela por falta de recursos económicos, para dedicarse al trabajo y ayudar con su sueldo al sostén de la casa y la familia.

Sin embargo, las carencias que pudieran existir en estas familias no son impedimento para realizar la fiesta de XV años de la hija; en dicho festejo no sólo se invierte gran cantidad de dinero, también se evidencian las desigualdades simbólicas en torno al ceremonial, ya que los familiares deberán “armar” una buena fiesta que los distinga y les dé prestigio social, al menos dentro del grupo socioeconómico de pertenencia. De igual manera, las jovencitas esperan ansiosamente sus quince años, donde podrán darse el lujo de ser el centro de atención de familiares, parientes y amigos, así como montar el festejo, lucir su vestido y acceder a ciertos objetos y recursos antes

esto es, la mayor parte de la población, poco más de cuarenta mil personas [http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/yucatan/municipios/31096a.htm].

² Palabra de uso coloquial que se emplea para hacer referencia a ver la televisión en compañía de sus familiares.

vedados: tacones, maquillaje e indumentaria atrevida (en el caso de los *shows*).

Antecedentes en el estudio de las fiestas

La fiesta es un fenómeno de gran complejidad debido a los elementos que la conforman, por ello es necesario destacar de manera breve y analítica la postura que los diversos autores han tenido para abordarla. El recorrido que realizaremos en este sentido permitirá tener una visión general sobre las diferentes perspectivas y propuestas para el estudio de los rituales festivos.

El horizonte plural que presentan las fiestas ha provocado que sus estudiosos clasifiquen los efectos primordiales que propician; así, entre sus resultados se han encontrado la creación de identidades, el reforzamiento del orden social, los desgastes económicos. Otros autores hacen hincapié en los reflejos de la estructura social que se manifiestan a través de las fiestas y/o en su papel como transmisoras de mensajes simbólicos.

Reyes Domínguez³ expone de manera sintética tres grandes bloques de estudio. Reformulando un poco la clasificación que propone, pero siguiendo las características principales que ella considera, nosotros distinguimos cinco diferentes acercamientos a las fiestas:

a) Las fiestas reforzadoras del orden social. En tanto que ponen en evidencia o consolidan las relaciones sociales, o bien, permiten el renacimiento del orden después del caos y el conflicto.

Sobre este aspecto, Zarauz López⁴ argumenta que las fiestas de origen secular (como son las cívicas, familiares y laborales) refuerzan acontecimientos, trabajos o relaciones sociales que se presentan en la misma vida ordinaria, sólo que en el evento festivo éstos son resaltados a través de ciertos atributos cargados de un gran simbolismo. Por ejemplo, el Día de la Madre festeja el “deber ser” de su papel en la sociedad, y en el caso del día de la Constitución ésta se proyecta a sí misma para ser obedecida y respetada.

³ Guadalupe Reyes Domínguez, “Las fiestas vistas desde la antropología”, en *Temas antropológicos*, vol. 21, núm. 2, septiembre, 1999, pp. 176-179.

⁴ Héctor Zarauz López, *México: fiestas cívicas, familiares, laborales y nuevos festejos*, 2000.

Díaz Vázquez⁵ menciona que las fiestas tienen la finalidad de identificar y distinguir tensiones que se presentan en el interior de la comunidad; reflejan lealtades y lazos sociales, pero también conflictos y soluciones previsibles. Por otra parte, Quiroz⁶ menciona que las fiestas del carnaval permiten el desorden y el caos, rompiendo con las normas de la vida ordinaria, pero solamente mientras dura la celebración, ya que una vez terminada la fiesta se regresa al orden habitual.

b) Las fiestas generadoras de identidad. Atienza⁷ dice que durante la fiesta reformulamos relaciones sociales con los demás, pues ella nos hace unirnos en una misma conciencia colectiva, aceptando orgullosamente nuestras tradiciones; la fiesta nos hace adherirnos por unos instantes a nuestras apartadas raíces; en suma, nos integramos a un todo colectivo, la sociedad presenta la esencia de su identidad.

En la misma dirección, Bolívar Rojas⁸ comenta que en los rituales festivos se reproducen imágenes de “nosotros” y de los “otros”. A través de mensajes simbólicos se dibujan las identidades culturales, en tanto que pueden renovarse al mismo tiempo que reafirmarse. La fiesta, según este autor, pone en escena la diversidad, la exclusión o la desigualdad, así “se desdobra o acentúa la pertenencia al género, la etnia, la ciudad, la región o la nación [...]”.

Un ejemplo de la importancia de las fiestas para el reforzamiento de identidades colectivas lo presenta Camacho,⁹ quien analiza las fiestas en torno a Nuestra Señora de Guadalupe y destaca su dimensión colectiva a escala nacional. En estas fiestas, dice, “lo que se trata de resaltar es el orgullo de pertenecer a una institución religiosa, en este caso, a la religión católica, y por otra parte se exalta a la Virgen en tanto se ha conformado como un elemento simbólico que ha pasado a formar parte de la identidad mexicana”.

Otras fiestas que resaltan la identidad son las que conmemoran hechos históricos, reviviendo momentos que tratan de permanecer en la memoria de las personas como hazañas heroicas. Es menester

⁵ Rosalba Díaz Vázquez, *El ritual de la lluvia de los hombres tigre. Cambio sociocultural en una comunidad náhuatl*, 2003.

⁶ Haydeé Quiroz Malca, *El carnaval en México. Abanico de culturas*, 2002. p. 10.

⁷ Juan G. Atienza, *Fiestas populares e insólitas*, 1997, pp. 11-12.

⁸ Edgar Bolívar Rojas, “El carnaval en Barranquilla: juego de alteridades”, en *Boletín de Antropología*, vol. 14, núm. 31, 2000, pp. 62-63.

⁹ María C. Camacho de la Torre, *Fiesta de nuestra señora de Guadalupe*, 2001, pp. 15-19.

mencionar que la identidad también puede ser reproducida en contextos más pequeños, como en el caso de los barrios o las fiestas patronales.

c) Las fiestas un medio de intercambio económico. Se concentran en ver los efectos económicos que éstas provocan; aquí el ejemplo más claro son las ferias, y en tanto son parte del calendario de las festividades —de ahí su constante repetición— pueden ser asumidas, por una parte, como eminentemente comerciales y, por otro lado, como festivas; es en la feria donde se dan grandes transacciones socio-comerciales.¹⁰

d) Las fiestas reflejos de la estructura social. En su análisis situacional, Gluckman menciona que el ritual-festivo es un tipo de conducta que la colectividad lleva a cabo en ocasiones especiales, en las que se aleja de comportamientos rutinarios.¹¹ El análisis de estos eventos tendrá como resultado revelar la estructura social de la comunidad.

Por ejemplo, Fernández Repetto¹² menciona que las celebraciones religiosas, que se organizan en Yucatán a través de gremios, cuentan con una estructura formalizada que incluye cargos específicos como los de presidente, secretario, tesorero, etcétera. Además, en los gremios se puede ver reflejada la estructura social de la comunidad, que depende en gran medida del estatus y de los recursos económicos con que cuentan los habitantes.

e) Las fiestas transformadoras o reforzadoras del orden social. Algunos investigadores consideran que los mensajes transmitidos durante las fiestas tienen el objetivo de llamar la atención sobre ciertos elementos de la realidad, ya sea para reforzarlos o transformarlos. En esta línea encontramos los trabajos de Reyes Domínguez¹³ y Da Matta,¹⁴ el primero relativo al carnaval de Mérida, en México, y el segundo al carnaval de Río de Janeiro, Brasil. Es desde esta úl-

¹⁰ Herón Pérez Martínez, "La fiesta en México", en Herón Pérez Martínez (ed.), *México en fiesta*, 1998, p. 16.

¹¹ Max Gluckman, "El análisis de una situación social en Zululandia moderna", en *Bricolage*, núm. 1, 2003, pp. 38-39.

¹² Francisco Fernández Repetto, "Gremios y fiestas en Chuburná de Hidalgo, Mérida, Yucatán. Un esbozo etnográfico", en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 167, 1988, pp. 27-28.

¹³ Guadalupe Reyes Domínguez, *Carnaval en Mérida. Fiesta, espectáculo y ritual*, 2003.

¹⁴ Roberto Da Matta, *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, 2002.

tima postura que se aborda la fiesta de XV años: como transmisora de mensajes ambiguos, alternativos, contradictorios y múltiples.

El proceso comunicativo en la fiesta de XV años

Las fiestas de XV años se presentan como un ritual que posee una gran carga simbólica y es portador de mensajes sociales que intentan comunicar algo a sus participantes.¹⁵ Todo ritual se presenta como un fenómeno de comunicación en la medida en que transmite algo (cierta información, recordatorios, ideas, valores, sentimientos, expresiones, deseos, fantasías, etcétera), hace un llamado de atención para resaltar elementos importantes que se presentan en la vida social.¹⁶

La fiesta o los rituales festivos “comunican” ciertos aspectos de la realidad cotidiana, pero éstos se presentan de manera distinta a la habitual, en un tiempo y espacio extraordinario (los contextos rituales o ejecuciones culturales). En ese sentido, Leach¹⁷ señala que “la cultura comunica; la misma interconexión compleja de los acontecimientos culturales transmite información a quienes participan en estos acontecimientos”. La fiesta del décimoquinto aniversario no sólo transmite mensajes relacionados con el cuerpo, el género y el prestigio, sino además éstos son comunicados —a los participantes en el evento en particular y a la sociedad en general— a través de la difusión de las noticias de la celebración, es así que “la fiesta es la voz de la comunidad, que se congrega festivamente para hablarse a sí misma de sí misma por boca de su propia transfiguración festiva;

¹⁵ Sobre este punto, Millán argumenta que el ritual “es un proceso de comunicación, su organización debe basarse en un código, y el conjunto de los actos rituales debe de articularse según la lógica de las unidades básicas del código [...] el rito aparece como una categorización no verbal de la realidad, destinado a almacenar y transmitir informaciones complejas, relativas tanto al ámbito natural como a las nociones sociales que regulan las relaciones entre los individuos”; Saúl Millán, “El poder como lenguaje ritual: prácticas ceremoniales entre huaves y chontales de Oaxaca”, en Jesús Jáuregui, María Olavarría y Víctor Frano Pelotier (coords.), *Cultura y comunicación. Edmund Leach. In memoriam*, 1996, p. 234.

¹⁶ Rodrigo Díaz Cruz, “De los rituales extirpables a los rituales como actos de resistencia. Rituales indígenas a fines del milenio”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, 2002, p. 243; Guadalupe Reyes D., *op cit.*, 2003, p. 24.

¹⁷ Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, 1993, p. 2.

pues en efecto, toda fiesta implica la transfiguración de una comunidad: una *metamorfosis* de lo más relevante y significativo de su estructura social".¹⁸

En el proceso comunicativo no únicamente lo verbal es portador de mensajes, sino que toda conducta comunica, desde los aspectos netamente biológicos hasta el movimiento corporal, el manejo de objetos, los desplazamientos en el espacio, etcétera. Las acciones expresivas son una manera de comunicar "algo" sin necesidad de recurrir al lenguaje verbal, y es así que por diversos canales los individuos *transmiten información*, empleando para ello *señales, signos y símbolos*.¹⁹ De igual forma, Gil Calvo²⁰ menciona que "la comunicación es toda transmisión de información, o todo intercambio de signos o mensajes, susceptibles de modificar las conductas". Este autor distingue en el proceso dos tipos de comunicación: la *instrumental* y la *expresiva*; la primera hace referencia a "objetos externos a la relación comunicativa, sin que pueda nunca modificar la estructura interna de esta relación comunicativa establecida entre los interlocutores", es decir; puede llegar a modificar la realidad externa "objetiva" pero no puede transformar la realidad interna, "intersubjetiva". En cambio, la segunda —la expresiva— sí afecta la relación entre las personas que participan en la comunicación; es por ello que la comunicación expresiva recrea de algún modo las relaciones interpersonales, creando nuevas, espontáneas y efímeras realidades culturales. Uno de los mejores ejemplos de las acciones expresivas es la creación de nuevas comunidades o grupos sociales y relaciones sociales en los contextos rituales.

Formas, contenidos y medios comunicativos

Pero ¿cuál es el contenido de los mensajes festivos? ¿Cómo y de qué manera se presentan y transmiten éstos? Los rituales festivos, u otros tipos de ejecuciones culturales, presentan una serie de medios por donde se transmiten los mensajes, a través de ellos no se expresa un único mensaje sino varios, cada uno de los cuales pueden te-

¹⁸ Enrique Gil Calvo, *Estado de fiesta*, 1991, p. 39.

¹⁹ Edmund Leach, *op. cit.*, p. 14.

²⁰ Enrique Gil Calvo, *op. cit.*, p. 37.

ner diversas interpretaciones, y a veces uno de ellos puede llegar a contradecir lo que parece estar diciendo otro.²¹

El contenido de estos mensajes puede reflejar por una parte envidias, frustraciones, conflictos, cóleras, angustias (sean individuales o colectivas) y, por otra parte, hacer alusión a alegrías, emociones, fantasías, ilusiones, cohesiones grupales e identidades colectivas, e incluso se pueden proponer relaciones sociales no acostumbradas en la vida ordinaria. En relación con el contenido de lo que comunican los mensajes, Reyes Domínguez argumenta: “[...] información acerca de la estructura social, pero también sobre las fantasías sociales y las formas de relación social no basadas en distinciones de roles y *status*; da lugar a comentarios en los que aflora la visión que la sociedad tiene de sí misma, de los sectores que la integran y de su continuidad en tanto grupo”.²²

Para que la colectividad se hable a sí misma durante la celebración, debe hacerlo, como dice Gil Calvo, por medio de su propia *transfiguración festiva*.²³ Es por ello que la fiesta de XV años presenta aspectos pertenecientes a la vida social ordinaria, pero de manera distinta a la habitual; los elementos culturales (objetos, personas, lugares, relaciones sociales) adquieren nuevos atributos simbólicos durante su presentación en el contexto extraordinario del festejo.

Tiempo, espacio y mecanismo de comunicación ritual

El ritual debe realizarse en un *tiempo y espacio extraordinario*, es decir, permanecer fuera de la vida ordinaria o al menos al límite de ésta. Bajo el concepto de ejecuciones culturales, Turner²⁴ menciona que éstas contienen un tiempo bien delimitado. Las ejecuciones culturales cuentan con un comienzo y un final, un programa organizado, una serie de ejecuciones, un público, un espacio, y por supuesto una ocasión para llevar a cabo la ejecución.

Este tiempo y espacio especiales en los que se transmiten mensajes utilizando diferentes medios o canales, y en los que se juega con los roles de emisor y receptor al grado de confundirlos, es lo

²¹ Victor Turner, *La selva de los símbolos*, 1999, p. 24.

²² Guadalupe Reyes Domínguez, *op. cit.*, 2003, p. 23.

²³ Enrique Gil Calvo, *op. cit.*, p. 39.

²⁴ Victor Turner, *op. cit.*, p. 23.

que hace de los rituales sucesos *extraordinarios*, en la medida en que éstos se presentan como “momentos especiales de convivencia social”,²⁵ que no siempre se llevan a cabo en el acontecer diario de la vida.²⁶

Debido a lo anterior, ¿de qué manera se comunican los mensajes que desean expresar los ritos?, ¿cuál es el mecanismo fundamental de dicha comunicación? Siguiendo los postulados de Da Matta,²⁷ el mecanismo trascendental es el de transferir elementos de la vida ordinaria a la vida ritual; el autor apunta que los rituales no deben verse como momentos distintos “en forma, cualidad y materia prima” de aquellos que forman parte en la estructura social ordinaria, sino más bien como aspectos o elementos que se encuentran presentes en ambas, sólo que en los rituales, se presentan de manera distinta. Los elementos triviales o mundanos del mundo ordinario se trasladan a contextos rituales, donde se convierten en símbolos extraordinarios al matizar o llamar la atención sobre aspectos que el ritual desea resaltar.

Para Da Matta, los mecanismos básicos de la comunicación ritual son el *refuerzo*, la *inversión* y la *neutralización*; a continuación se expone cada uno de estos “modos básicos”, ya que sirven de ejes para analizar las fiestas de XV años:

1. *Refuerzo*: éste se presenta como el realce y exageración de diversas relaciones sociales o categorías que se encuentran en el mundo social ordinario; de lo que se trata es de “llamar la atención en lo que respecta a las reglas, posiciones o relaciones que realmente existen y cuya posición no cambia mucho”.²⁸ Debe aclararse que mientras se lleva a cabo el reforzamiento, en el contexto ritual se aíslan elementos sociales y se subrayan las fronteras entre ellos.
2. *Inversión*: aquí los elementos son desplazados radicalmente de su lugar ordinario para ubicarse en otros ámbitos, donde adquirirán significados nuevos; se pretende “juntar lo que normalmente está separado, creando continuidades entre los diversos sistemas de clasificación que operan de manera discre-

²⁵ Roberto Da Matta, *op. cit.*, p. 87.

²⁶ Por lo general, las fiestas de XV años se realizan los fines de semana; es claro que la elección no es arbitraria porque estos días se consideran de descanso, relajación y diversión, son la descarga emocional después de una semana rutinaria. Además, se espera que al ser un momento relativamente corto de “libertad”, los sujetos pueden disponer de tiempo y decidirán de manera no obligatoria acudir al festejo, sin pretexto alguno. La mayoría de las fiestas se realizan los viernes o sábados.

²⁷ Roberto Da Matta, *op. cit.*, p. 87.

²⁸ *Ibidem*, p. 89.

ta en el sistema social".²⁹ Así, mientras se lleva a cabo la ejecución ritual se crean espontáneas, y a la vez efímeras, comunidades sociales e interacciones entre distintos sectores o sujetos sociales que habitualmente se encuentran separados.

3. *Neutralización*: este mecanismo se encuentra en situaciones basadas en el extremo respeto y en el alejamiento de comportamientos inesperados y espontáneos, por ello no hay comunicación social de ningún tipo, al menos no de manera visible.³⁰ En este caso los sujetos optan por una relación fundada en la obediencia, sumisión, el silencio y/o la falta de contacto. El autor presenta como caso específico la celebración de la misa.

Haciendo uso de estos tres modos básicos de llamar la atención sobre ciertos aspectos de la realidad social, las fiestas de XV años como rituales festivos transmiten múltiples y variados mensajes, mismos que pueden ser expresados a través del lenguaje verbal y no verbal; en el primer caso destacan los diferentes discursos *formales* emitidos por el sacerdote, los padrinos, el coreógrafo, los padres, e *informales* (los pronunciados por la quinceañera, los chambelanes, amigos e invitados durante las charlas espontáneas que tienen lugar durante el proceso festivo); en el caso de los mensajes no verbales, éstos se encuentran en diversos símbolos que servirán de vehículo a un sinnúmero de ideas y valores que se desean transmitir, por ejemplo, a través de bailes, movimientos corporales y objetos materiales, entre otros.

Etnografía del proceso festivo de XV años

A continuación exponemos brevemente algunos datos etnográficos importantes del proceso festivo de XV años, haciendo hincapié en los mensajes relacionados con el prestigio, la imagen corporal y el género.

²⁹ *Ibidem*, p. 90.

³⁰ *Ibidem*, pp. 92-93.

Prestigio y distinción social. Los preparativos selectos del buen gusto

Cuando la joven ha decidido, en mutuo acuerdo con sus padres, efectuar la fiesta, comienza a elegir, de acuerdo con su criterio, cómo y de qué manera deberá realizarse la celebración. En este apartado nos enfocamos en lo que las personas asocian con el “buen o mal gusto” de la quinceañera, y se manifiesta en la elección del vestido y los “recuerditos”.

Bourdieu menciona que para que puedan existir los gustos es necesario que hayan bienes u objetos clasados; es decir, categorías específicas de buen y mal gusto, vulgares o refinados. Los gustos, afirma el autor, son “el conjunto de prácticas y propiedades de una persona o de un grupo, son el producto de un encuentro (de una armonía preestablecida) entre bienes y un gusto”.³¹ Uno de los aspectos más importantes que justifican los gustos es la clase social, de ahí deriva que algunos grupos sociales consideren “legítimos” algunos bienes e “ilegítimos” otros, es decir bienes con clase y sin clase.

El buen gusto del vestido

La madre de una de las jovencitas, al comentar sobre los preparativos de la fiesta, mencionaba que iban lentos porque su hija no estaba muy decidida: “ya la veo más interesada, ya eligió su vestido en una de esas revistas de quinceañera [...] lo que tengo que ver, es a la costurera para que se lo haga a la de ya, que no ves que ya está muy metido el tiempo [...] además ella quiere que sea pintado, bueno así fue el de su hermana”.

Una de las primeras elecciones en torno a la celebración es seleccionar el vestido que usará la quinceañera; esta decisión preferentemente es hecha por la hija (los padres, en especial la madre si acaso, opinan pero no determinan el vestuario a utilizar). La mayoría de las jóvenes comentaban que ellas querían que su vestido fuera *original y diferente* al de otras quinceañera; al respecto Griselda señalaba: “mi vestido fue de color gris metálico, nunca he visto uno así, bueno hasta ahora; mi ramo era de novia, lo elegí de una

³¹ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, 2003, p. 162.

tienda de novias, estaba muy bonito, grande; sólo le agregué unas flores de color gris para que fuera de acuerdo con el color del vestido, a mí me encantó como quedó”.

La madre de una quinceañera, comentaba fascinada sobre el vestido de una de sus hijas que ya había celebrado sus XV años: “El de mi hija fue blanco con negro, pero fue pintado; al principio sus tíos pusieron el grito en el cielo; le dijeron —cómo qué blanco con negro, los vestidos de las quinceañeras deben de ser alegres, con colores vivos—, ella no hizo caso y me dijo —mamá yo quiero mi vestido en ese color—. Vieras que bonito quedó, además yo tampoco había visto uno de ese color, pero qué bueno que quedó bien, sus tíos quedaron fascinados”.

Por otra parte, cuando se mostraban fotos de quinceañeras debutantes a otras jovencitas,³² los comentarios no se hacían esperar: “que bonitos están sus vestidos”; “se ve que tienen dinero, esos vestidos no cuestan baratos”; “me encanta ese vestido, nunca había visto uno de esa manera, ni parece de quinceañera”.

En suma, se puede argumentar que existe una lógica en la elección del vestido, pero se busca la “diferencia” dentro de algo que aparentemente es igual para todas. Dado que el vestido, presenta por lo general un modelo estándar (entallado a la cintura, escotado, sin mangas, largo, con pliegues de la cintura para abajo), se busca que sea diferente para así distinguirse de las demás; y no sólo eso, de lo que se trata también es de poseer algo que denote estatus. Lo anterior se da en el momento que se *escoge* “algo que no se haya visto”, a través de la calidad del vestido, su forma, color, diseño, lugar de compra, etcétera, elementos que generan ciertos gustos de clase; de no ser así se critica al vestido y en especial a la quinceañera, a quien se le considera vulgar.

A partir de la imitación de los vestidos que presentan las revistas, de la elección de un color no tan usual, e incluso el costo, se establecen los marcadores de la diferencia. Se espera que los invitados evalúen toda la puesta en escena, pero sobre todo el vestido; como mencionaba una de las madres de familia: “hay que dejar que

³² Cada año se celebra en Tizimín una cena baile, conocida como baile de debutantes, donde los grandes ganaderos, importantes comerciantes o destacados profesionales de la ciudad “presentan en sociedad” a aquellas de sus hijas que en el transcurso del año cumplirán quince años. Bailes semejantes se realizan en otras ciudades yucatecas, incluida la capital del estado; los bailes son exclusivos de la elite, aunque la edad de las debutantes pueda variar: en algunas ciudades se festeja a las chicas al cumplir quince años, en otras hasta tener 18.

la gente hable, por eso hay que darle algo para que hable”; éste es el fin último que busca la joven y su familia, que los invitados *hablen* correctamente de lo que se presentó. Realmente lo que se pone en evidencia es el estatus simbólico de la familia, es decir, ser diferentes ante los demás miembros dentro de su grupo socioeconómico. De lo que se trata es de *invertir* o *remarcar* a través de los elementos que componen el ritual festivo, su estatus y posición social dentro del colectivo: mostrar más de lo que se tiene, demostrarlo a través del derroche excesivo y de la impecabilidad del evento. Se trata de una búsqueda de reconocimiento por parte del grupo y de ascender en la posición social, aunque sea de manera efímera y simbólica.

El buen uso de los “recuerditos”

Otro elemento importante que deben elegir, en este caso madres e hijas, son los llamados “recuerditos”, ya que se espera ingenio y dedicación para la elaboración de los mismos.³³ Algo que muchas veces se da por sentado son los floreros y servilleteros, pero requieren presencia física que denote nuevamente diferencia; en consecuencia, deberán decorarse o confeccionarse de acuerdo con los gustos de la familia para tratar de hacerlos únicos y especiales, diferentes a los usados en las demás fiestas. Una madre de familia comenta: “nosotras aprovechamos que su papá trabaja en una maderería, así que le pedimos que nos consiguiera unos tronquitos para hacer los servilleteros [...], pues así lo hizo, nos trajo madera de la buena, nosotras nos encargamos de barnizarlos y ponerles el vidrio, a toda la gente le gustó”.

De igual forma, una de las quinceañeras señalaba que ella había dado unas muñecas *Barbie* ataviadas con vestidos de quinceañeras y del color que ella había elegido: “yo decidí dar unas muñecas, yo misma las hice, me gustó mucho porque nunca había visto que entregaran muñecas”.

Lo lógica social es la misma que la del vestido, demostrar diferencia y que la gente *hable*, una entrevistada comentaba al respecto

³³ Por “recuerditos” nos referimos a todos los accesorios creados para la ceremonia, como son floreros, servilleteros, copas, entre otras cosas; así como a los objetos que la familia entrega al final del evento a los invitados, los cuales pueden variar según los gustos de la familia.

sobre un recuerdito que vio: “la otra vez dieron en unos XV años unas muñecas de porcelana bien bonitas, así como las que venden en las tiendas [...], grandes con sus vestiditos, a mí me gustaron mucho [...] no creo que sean baratas, se veían costosas [...] te digo estaban grandes y bien bonitas”.

Actualmente los recuerditos empiezan a asociarse con la utilidad de los mismos; sin embargo, no pierden la originalidad que esperan tener: “mi mamá dijo —vamos a dar algo que sirva, que sea útil, no cosas que después la gente tire a la basura—, así que dimos unos joyeritos de madera, muy bonitos por cierto”.

En los relatos de diferentes participantes del evento los recuerditos tienen la misma finalidad que el vestido: mostrar diferencia dentro de la igualdad y que los invitados queden conformes con lo que se dio, sin perder de vista que se busca un reconocimiento por parte de los invitados. La familia pone en juego todos los medios posibles para alcanzar el objetivo, que en este caso es la distinción social al interior de su grupo.

También es necesario señalar que la gran mayoría de los relatos provienen de jovencitas de sectores medios y bajos; recordemos que en este grupo social de lo que se trata es de generar prestigio y aumentar —brevemente— su estatus social para con los demás miembros de su grupo socioeconómico. Para Da Matta, ocupar un lugar distinto al habitual, como en el caso de los sectores bajos, refiere a una *inversión* simbólica de papeles —de pobre a rico—, de ahí el esmerado derroche de dinero y la búsqueda de objetos, bienes o prácticas que les permitan distinguirse del resto del colectivo.

Escenificaciones corporales de género. Corporalidades e ideales de género en el festejo

En toda celebración de XV años es importante la puesta en escena del vals y el baile moderno (*show*). Sin embargo, para que estos bailes puedan realizarse la quinceañera debe invertir gran parte de su tiempo en los ensayos, que llevan meses de dedicación y desgaste físico. Durante los mismos se genera una diversidad de mensajes relacionados con la imagen corporal y los ideales de género de los ejecutantes, es decir, quinceañeras y chambelanes.

Por ejemplo, los discursos corporales y los movimientos de danza que propone el coreógrafo para que la quinceañera realice

son de carácter eminentemente femenino. Durante el vals destacan las posturas elegantes y refinadas, movimientos más relacionados con el ballet. El coreógrafo regaña a la joven cuando no hace las cosas como él desea; por ejemplo se escuchan frases como: “niña, pon un poco más de suavidad en tus manos”; “trata de verte plantada, elegante como si fueras a dar una pasarela”; “trata de sonreír, no pongas cara de sería o de ‘ah! me confundí’”; “lo que le importa a la gente es que tengas gracia, que te veas como toda una bailarina”. Durante el vals se erigen movimientos delicados y mayor disciplina.

En contraste, los ensayos para el *show* presentan movimientos más atrevidos y sensuales, incluso es válido bailar de la manera más provocativa. Algunas personas juzgan incluso demasiado atrevidos los movimientos cuando se trata de los *shows*; la hermana de una quinceañera mencionaba: “mi hermanita se mueve como una puta, ya la verán... ya la alzan, se abre, la tiran, la vuelven a cargar, toda una teibolera”.

La exigencia del maestro se presenta sólo en la técnica de los pasos, pues aquí —en contrapartida con lo que sucede con la práctica del vals— tanto las chicas como los maestros ponen mayor entusiasmo; al respecto una joven mencionaba: “ya estoy harta del vals... mejor vamos a ensayar el *show*, el vals ya me lo sé de memoria y es aburrido”. Durante los ensayos del *show* las frases del coreógrafo suelen ser más agresivas y fuertes, ya que se pone énfasis en la sensualidad de la joven: “muévete más, más sexy”; “te tienes que ver como Britney, más atrevida”, e incluso los coreógrafos son los que más se desviven por este tipo de bailes, como señalaba un maestro: “es más difícil poner un *show*, porque requieres de más pasos y más movimientos, es cansado pero es más divertido que un vals [...]”.

Como puede verse, es posible encontrar patrones distintos en cada baile; en el vals se pone el acento en la feminidad, entendida como delicadeza, elegancia, “porte distinguido” aun cuando la chica no pertenezca a un sector económico alto, se resalta el ser una dama. El deber ser de mujer que aquí se exalta se relaciona con la vanidad, la dulzura, los buenos modales y el apego a la tradición del baile. Lo contrario del *show*, donde de lo que se trata es de romper con la seriedad de la dama del vals y dar rienda suelta al atrevimiento de toda mujer joven: la explosión, el *reventón*, la sensualidad, son los elementos a destacar. Se resalta a la mujer pero en

cuanto símbolo que denota juventud, belleza, sensualidad, dinamismo, apertura a lo nuevo. Estas idealizaciones de feminidad propias de las mujeres de Occidente son reforzadas durante las fiestas de XV años mediante el baile, la música, los vestuarios y las palabras. Lo que Octavio Paz reconoce como un dualismo ideológico-cultural de la mujer en la sociedad mexicana: se es virgen, es decir, recatada, moral, buena: idealizaciones que el mexicano(a) hace de la mujer, debido al apego cultural a la Virgen, en especial a la de Guadalupe. O se es puta, es decir, la que siempre sale “chingada” y la que representa “los deseos más bajos”. “Se trata de dos figuras pasivas. Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga las lágrimas, calma las pasiones. La chingada es aún más pasiva. Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo”.³⁴

Por otra parte, los chambelanes son un caso excepcional, primero por la dificultad que muchas jóvenes tuvieron para encontrarlos, lo cual se debe al hecho de que al aceptar participar en un baile serán objeto de presiones sociales, pues algunas personas consideran que ser bailarín les quita ‘masculinidad’, e incluso serán objeto de burlas por el resto de los muchachos. Sin embargo, a los chicos que aceptan ser chambelanes se les exige (al menos durante el vals) demostrar atributos propiamente masculinos-elitistas: ser caballerosos, educados y respetuosos, con elegancia y porte, con movimientos firmes y fuertes.

De manera similar sucede en el caso de los bailes modernos, a pesar de involucrar pasos más sensuales y con mucho más movimiento corporal, el varón debe verse como hombre —en el sentido dominante del término masculino—. Todo paso que ejecute debe estar masculinizado, debe excluir movimientos delicados y exaltar la fuerza; proyectar una imagen corporal de un ser capaz de sostener, impulsar y levantar a la mujer. Cualquier movimiento o gesto suyo que evoque imágenes femeninas será reprimido e inmediatamente es regañado por el coreógrafo, de quien recibe una llamada de atención: “así no, con fuerza, eso está bien para ella, pero tus movimientos no”.

Podemos apreciar, de manera general, que los ensayos sirven para dotar al cuerpo de significados genéricos, es decir, se introyec-

³⁴ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 2005, p. 94.

tan conductas claramente asociadas a la feminidad o masculinidad, en especial a la primera, quien requiere de mayor exigencia porque es la figura principal en el ritual; se aprende no sólo a ser mujer sino un tipo de mujer que muchas veces escapa de su realidad inmediata, al idealizar la feminidad con cánones puramente elitistas. Además, se presentan contradicciones que pueden convivir sin mayor crítica durante el ritual, pero que en la vida cotidiana se manejan como excluyentes u opuestos, es decir, la dama y el deber ser de la mujer buena que representa el vals y la mujer, atrevida, provocativa, e incluso puta, que representa el *show*.

Los chambelanes, por su parte, son cargados de significados masculinos que refuerzan la virilidad y la fuerza del macho mexicano, aunque de igual manera el galán caballeroso que presenta el vals no siempre responde a su realidad; el baile moderno presenta la misma forma con pasos más sensuales y dinámicos, mas a pesar de ello el chambelán no debe perder lo masculino, e incluso se reprime a muchos chambelanes homosexuales por bailar 'más femenino que las mujeres'; al respecto un maestro susurraba: "estos chambelanes son más mujeres que la quinceañera".

Cabe destacar que si bien la función de los chambelanes pasa a ser secundaria, no por ello es menos importante, en tanto que son quienes refuerzan el deber ser femenino de la quinceañera; es decir, ellos son los que la acompañan en todo momento, aunque desde un segundo plano. Aquí se presenta otra inversión con respecto a la vida social ordinaria: incluso en nuestros días el hombre suele ocupar los papeles dominantes, ya sea como padre, esposo, novio, jefe, dirigente; sin embargo, en este ritual particular dicho papel dominante corresponde a la joven. Al *invertir* las posiciones dominante / subordinado se muestran maneras alternas de ser mujer y hombre, de ser femenino y masculino. Paradójicamente, esto se hace a la vez que se *refuerzan* por otros medios, la idea del deber ser de la mujer como persona sumisa, que deberá seguir la guía y camino trazado por otros.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se hace un recorrido por las diferentes posturas que se han encargado del estudio de los rituales, enfatizando los festivos como procesos simbólicos. De acuerdo con ello,

el simbolismo del ritual habla de la realidad social y cultural de los sujetos que participan en el acontecimiento, y refiere al contexto inmediato del que proviene o se origina el ritual, es decir, la vida ordinaria.

Sin embargo, el ritual no se muestra de manera idéntica a la vida cotidiana; por el contrario, suele jugar con los elementos de ella al ensamblarlos de forma diferente a la habitual. De esta manera, la “realidad” a la que hace alusión el ritual muchas veces parece contradecir lo que cotidianamente se muestra como el orden social preestablecido.

En suma, los rituales festivos, como en el caso de las fiestas de XV años, son representaciones transformadas de la realidad social; los mensajes que simbolizan suelen llamar la atención sobre ciertos aspectos presentes en la vida ordinaria de los grupos sociales y, por lo tanto, los significados que despliegan las fiestas están asociados a unos cuantos elementos y no a toda la realidad social cotidiana. El simbolismo del festejo a través de los mensajes puede *reforzar, invertir o neutralizar* la realidad escenificada. A lo largo de este trabajo hemos expuesto que entre los múltiples mensajes de esta celebración destacan aquellos relacionados con el prestigio, el cuerpo y el género.

Se pudo apreciar cómo ciertos elementos triviales (recuerditos, vestido e incluso el montaje escénico del festejo) se transforman en símbolos que implican estatus. Tener todos los elementos acordes al “ideal festivo”, que por lo general proviene de otros contextos socioeconómicos, son la guía a seguir que proporcionará un mayor reconocimiento por parte de los invitados, ya que son ellos quienes evalúan el acontecimiento ritual y le otorgan “distinción social” a la familia, si es que ésta logra la perfección del evento. Debido a lo anterior, se puede concluir que en dicha festividad se trata de mostrar más de lo que se tiene, aunque sea al interior del grupo social de pertenencia. Por otro lado, también se demostró cómo durante los ensayos previos a la fiesta social se escenifican comportamientos y actitudes que refuerzan, en las quinceañeras y chambelanes, las normatividades y estereotipos de género impuestos por el sistema binario y patriarcal imperante en nuestras sociedades.

Las fiestas de XV años celebradas en sectores populares de la ciudad de Tizimín han incorporado elementos de prestigio y distinción social en tanto buscan acercarse a la urbanización y modernidad que perciben en las clases altas, lo anterior como consecuencia

de la contradictoria realidad social en que viven estas familias. Nieto Calleja, en su estudio de las fiestas de XV años en la ciudad de México, menciona que “tal ritual representa una manera de resolver simbólicamente la desigualdad presente”.³⁵

³⁵ Raúl Nieto Calleja, “Ritualidad secular, prácticas populares y videocultura en la ciudad de México”, en *Alteridades*, año 11, núm. 22, 2001, p. 53.

Bibliografía

- Atienza, Juan G., *Fiestas populares e insólitas*, Madrid, Fontana Fantástica, 1997.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, México, Taurus, 2003.
- Bolívar Rojas, Edgar, "El carnaval en Barranquilla: juego de alteridades", en *Boletín de Antropología*, vol. 14, núm. 31, 2000, pp. 61-74.
- Camacho de la Torre, María C., *Fiesta de nuestra señora de Guadalupe*, México, INAH, 2001.
- Da Matta, Roberto, *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, México, FCE, 2002.
- Díaz Cruz, Rodrigo, "De los rituales extirpables a los rituales como actos de resistencia. Rituales indígenas a fines del milenio", en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México, INI/INAH/FCE, 2002, pp. 221-246.
- Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia de los hombres tigre. Cambio sociocultural en una comunidad náhuatl*, México, INAH, 2003.
- Fernández Repetto, Francisco, "Gremios y fiestas en Chuburná de Hidalgo, Mérida, Yucatán. Un esbozo etnográfico", en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 167, 1988, pp. 26-34.
- Gil Calvo, Enrique, *Estado de fiesta*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- Gluckman, Max, "El análisis de una situación social en Zululandia moderna", en *Bricolage*, núm. 1, 2003, pp. 34-49.
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- Millán, Saúl "El poder como lenguaje ritual: prácticas ceremoniales entre huaves y chontales de Oaxaca", en Jesús Jáuregui, María Olavarría y Víctor Frano Pellotier (coords.), *Cultura y comunicación. Edmund Leach. In memoriam*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana / CIESAS, 1996, pp. 231-242.
- Nieto Calleja, Raúl, "Ritualidad secular, prácticas populares y videocultura en la ciudad de México", en *Alteridades*, año 11, núm. 22, 2001, pp. 49-57.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 2005.
- Pérez Martínez, Herón, "La fiesta en México", en Herón Pérez Martínez (ed.), *México en fiesta*, México, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 1998, pp. 11-63.
- Quiroz Malca, Haydeé, *El carnaval en México. Abanico de culturas*, México, INAH, 2002.
- Reyes Domínguez, Guadalupe, "Las fiestas vistas desde la antropología", en *Temas antropológicos*, vol. 21, núm. 2, septiembre, 1999, pp. 176-179.

- , *Carnaval en Mérida. Fiesta, espectáculo y ritual*, México, INAH/ Universidad Autónoma de Yucatán, 2003.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1999.
- Zarauz López, Héctor, *México: fiestas cívicas, familiares, laborales y nuevos festejos*, México, INAH, 2000.

Bibliografía web:

<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/yucatan/municipios/31096a.htm> [consultado el 12 de diciembre de 2006].



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





DENTRO Y FUERA DE LAS FIGURACIONES VISUALES RARÁMURI

Alejandro González Villarruel*
Héctor Parra Zurita**

No hay brújula tan certera como el azar para encontrar lo inesperado. Quien se deja llevar por el azar y pasa por alto las relaciones de causa efecto, descubre siempre —o casi siempre— una realidad desconocida, que estaba a la vista desde hacía mucho tiempo sin que nadie lo advirtiera. Justo de esta manera dimos con este formidable acervo. Si seguimos la idea central de este par de artículos en relación con Otto Roher, hemos dejado al azar el análisis de las imágenes de acuerdo con los preceptos planteados en el texto anterior: *figuración espejo*, *figuración regla*, *figuración ventana* y *figuración museo*.

Las fotos que se analizarán tienen que ver sobre todo con dónde trabajamos, con la descripción, traducción y análisis de sistemas culturales étnicos, con los propósitos de la exhibición museográfica. Y por ello afirmamos que a través de su composición y plástica las fotografías transmiten todo un conjunto de informaciones, sensaciones y rasgos que van más allá de lo puramente visual, y que con un método analítico y no descriptivo es posible realizar una interpretación plausible de estas fotografías.

Nuestra propuesta intenta explicar el sentido de la composición fotográfica de las tomas realizadas por los exploradores, es un modelo que analiza patrones simétricos, los cuales son un reflejo del orden de los intereses y motivaciones que tienen los exploradores, y que se hallan ocultos ante la pobre información con

* Subdirección de Etnografía, MNA-INAH.

**Fototeca de la Subdirección de Etnografía, MNA-INAH.

que contamos sobre ellos. Al analizar un patrón simétrico se puede llegar a ver cómo los miembros de una cultura perciben el mundo de los otros y cómo lo representan en las imágenes.

Una primera aproximación a las imágenes nos permite observarlas e interpretarlas como *figuraciones ventana*. Es posible, por tanto, descubrir con esta figuración el paisaje, la naturaleza y la arquitectura simbólica que estos exploradores trataron de desentrañar. Para los rarámuri los cerros representan a la madre, por ello señalan frecuentemente: “los ralámuli vivimos en el cerro, es nuestra casa y nos cuida y protege”; esto coincide con la polisemia de esta palabra, que tiene que ver con la idea de útero o matriz. A partir de esta relación entre cerros y tierra se aproximan a la idea de protección.

Paralelamente, en el caso tarahumara vivir en los cerros se concibe como un lugar donde se sienten protegidos. Esta protección, que puede interpretarse como abrigo —tal y como lo es la matriz o la placenta—, lo reflejan muy bien las palabras *kawisore*, *kemaka* o *himala*, que significan cobija y placenta. Asimismo, para hablar de la tierra se usa la palabra *wichi-moba*, que a su vez hace referencia a la piel o *wichi*.¹ “El cerro tiene piel o tierra y huesos igual que nosotros. Antes el agua que había por aquí se secó y lo único que quedó fueron los huesos [los huesos son las piedras y los cerros que se ven en el paisaje].”²

Por otro lado, William Merrill indica que además de referirse a los cerros, montañas, mundo, tierra y lugar que habitamos, *kawí* significa “afuera”, en contraste con los lugares donde acostumbra los rarámuri llevar a cabo la mayor parte de sus actividades.³ Lo que llama la atención es que los cerros son como “la madre”, pues tiene un significado de protección y se refiere al lugar de donde todos venimos, es decir, el útero, algo que se ubica abajo y adentro.

Merrill encontró que “junto con los lugares de agua, especialmente hoyos profundos en arroyos, *kawichí* está asociado con el Diablo mientras que la tierra cultivada esta asociada con Dios [...]

¹ I. Thord-Gray, *Tarahumara-English English-Tarahumara. Dictionary and Introduction to Tarahumara Grammar*, Coral Gables, University of Florida Press, 1955, p. 482.

² Sabina Aguilera Madrigal, “La faja ralámuli, un entramado cosmológico”, tesis, México, ENAH-INAH, 2004, p. 20.

³ William Merrill, *Almas rarámuris*, México, INI/INAH, 1992, p. 115.

por lo tanto tiene connotaciones de no humano, salvaje y potencialmente malo, como opuestos a los valores de lo humano, domesticado y bueno en potencia y que es atribuido a las áreas de actividad más intensa”.⁴

En segundo lugar tenemos imágenes que son *figuraciones regla* que determinan estilos de ser, vestir y comportarse, constituyendo la identidad. Es una suerte de juego de espejos para autoidentificarse a la vez que se diferencia de otro, se une hacia adentro y se opone hacia fuera. En esta serie de fotografías podemos analizar una variedad de atributos propios de los rarámuri, por ejemplo el *Kema*, que evidentemente está ligado a la idea de abrigo o protección, dando pie al surgimiento de la palabra *ke-maka* que designa a la cobija o a la placenta. Asimismo, la indumentaria tiene que ver con la identidad regional. Como muestra de ello podemos ver que las mujeres tarahumaras se identifican como tales vistiendo más de dos *sipuchakas* o faldas largas muy plisadas, una debajo de la otra, y una camisa o *mapachaka* igualmente plisada. La tela que utilizan es la popelina de colores brillantes, como amarillo o rojo, aunque en ocasiones también usan telas estampadas. Una falda puede llegar a medir hasta seis metros de largo, y es posible plegar la tela de manera como si debajo de las faldas llevaran una crinolina.

Aparte de su papel como marcador de identidad y de género, la falda sirve también para esconder o proteger aquello que no puede ni debe ser visto por nadie. Uno puede mirar a las mujeres bañándose en el río sin la camisa para cubrir los senos, pero jamás se verá a una mujer desnuda de la cintura para abajo.

La mujer rarámuri es muy cuidadosa con su imagen; acostumbra colgarse largos collares (*korogaka*) y aretes (*nakara*) hechos de chaquiras en colores muy vivos. Es común que en el ámbito ritual tanto hombres como mujeres porten alrededor de la cabeza una *koyera*, que consiste en un pedazo de tela doblada para dar la forma de una bandana, misma que amarran a la cabeza como una corona. Es toda blanca, pero puede llevar listones de dos o más colores cosidos a lo largo de ella.

Los hombres visten una camisa o *mapachaka*, cosida por su esposa, su hermana o su madre. Esta prenda se asemeja mucho

⁴ *Ibidem*, p. 116.

a la blusa de las mujeres, sólo que a diferencia de ellas no acostumbra poner los triángulos, únicamente las rayas de otro color en las orillas de las mangas, el cuello y la parte inferior que cuelga hasta la cintura. Tampoco se cose de la misma manera la parte del pecho, lugar que aprovechan para poner una bolsita interior para guardar dinero o cosas pequeñas.

En el tiempo de esta expedición, cuando sólo usaban manta para hacer su vestimenta, las mujeres gustaban de bordar flores u otras cosas para demostrarle su cariño al esposo. Lo mismo sucede con el calzón de manta o *wisiburka*, ya que algunos prefieren un pantalón por gusto o por condiciones climáticas. Este calzón se dobla, de manera que quede en forma de triángulo.

Para que el calzón se sostenga es necesario utilizar la faja, aunque en ocasiones usan también una agujeta o algo parecido, la cual se pone de tal forma que los flecos —con los cuales amarran a su vez la faja— queden colgando en el lado trasero de quien la porta. La palabra faja, *puri* o *puraka*, deriva de *pura*, que significa atar. Finalmente, hombres y mujeres usan huaraches o *akaka*, cuya suela es un trozo de neumático cortado a la medida de la planta del pie. Tienen dos tiras de cuero a los lados de la suela, las cuales se atan pasándolas alrededor del pie, de manera que queden lo suficientemente ajustados para que no se salgan al caminar o correr y sean con pies ligeros.

Sobre la faja rarámuri es necesario hacer una descripción cuidadosa, ya que de alguna manera este indumento nos permite analizar la cultura con mejor detalle. En las *figuraciones regla* es posible observar esta prenda en mujeres y hombres, e introducirnos así al estudio de los textiles rarámuri desde una perspectiva simbólica y en su relación con la cosmovisión. Las artes visuales de una sociedad son la manera de ordenar y categorizar la experiencia, así como cualquier otro código cultural. Es decir, proponemos una forma que analice los símbolos donde la producción textil se considere como un sistema de comunicación visual. La antropóloga Sabina Aguilera encontró que los patrones simétricos hallados en las fajas muestran la organización del sistema pictórico rarámuri, y esto permite conocer el orden de sus diseños cosmogónicos. Este orden es un sistema de clasificación que encuentra sus correspondencias con la estructura sociocultural. A partir de un análisis clasificatorio podremos dar cuenta de la estructura o gramática de las fajas.

Las fajas rarámuri son elaboradas en su mayoría por mujeres, y al respecto Lumholtz registró entre los tarahumaras que “a las muchachas, conforme van creciendo, les enseña su madre a hilar y a tejer frazadas porque de otro modo se volverían hombres”.⁵ No obstante, hay una división del trabajo entre los rarámuri que es posible desentrañar en las fotografías. Las mujeres son quienes tejen las cestas, las fajas y las cobijas; cosen la ropa para ellas y su familia; hacen ollas y comales, entre otros artefactos de arcilla. Mientras los hombres hacen los violines, tambores y flautas.

Al hablar de caminos, los rarámuri también se refieren a los ciclos de vida de todas las cosas. Más aún, cuando se observan los dibujos en las fajas se pueden ver las montañas y caminos o escaleras, que son un reflejo a la luz del telar donde se elaboran los estambres que forman la urdimbre, representando el camino del sol. Las varillas del telar indican ciertas montañas importantes, las cuales a su vez forman simbólicamente una escalera que va de la tierra al cielo; es decir, el camino del sol al nacer.⁶ Este movimiento diario del sol implica cuatro cosas: luz y oscuridad, el día y la noche, lo que se vincula con la época de secas y de lluvias. En este sentido, el proceso de manipulación de los hilos es una metáfora del trabajo de las deidades que “tejieron” el cosmos.

Muchas culturas encuentran como metáfora a la araña. Ese insecto como símbolo de la diosa de la creación, de acuerdo con Teresa Rohde, “es un animal que une lo disperso y queda unida, ella misma, como gran deidad creadora, por un hilo umbilical a su creación, que a su vez, está tejido de su propia esencia y permanece siempre vinculada y cercana a ella”.⁷ Eduard Seler afirma que la araña se vincula con la luna, la noche y las estrellas, “pues se cuenta que el dios que llegó del cielo descendió desde las alturas con la ayuda de un hilo de telaraña”.⁸

⁵ Carl Lumholtz, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, t. I, México, INI, 1982, p. 206.

⁶ Stacy B. Schaefer, “Becoming a Weaver: The Woman’s Path in Huichol Culture”, tesis, Los Ángeles, Universidad de California, 1990, p. 350.

⁷ Teresa Rohde, “Los nudos, apuntes para una investigación iconográfica”, en Barbro Dahlgren (edit.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México, IIA-UNAM, 1987, p. 92.

⁸ Eduard Seler, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, México, Casa Juan Pablos, 2004 [1909], p. 350.

La palabra faja para los rarámuri (*puri* o *puraka*, deriva de *pura*) significa “atar”. Esto remite desde luego a que el textil se ata a la cintura de quien lo porta. Al hablar sobre los nudos, Aguilera señala que “se relacionan con aquello que ata y unifica, aunque también con lo que desata mediante la magia o la medicina. [...] Representan por otro lado, en la tradición india, la continuidad, la inmortalidad y el infinito, así como el destino inexorable. Son un aspecto representativo de la ley cósmica y simbolizan al Uno en su manifestación múltiple”.⁹

Por otro lado, hay imágenes que son *figuraciones museo* porque reflejan el ciclo de vida, agrícola y ritual, que con los saberes de la museografía y museología nos permiten desplegar el orden cosmogónico de los rarámuri en un contexto de museo. Cuando en alguna ocasión o programación aparece la necesidad de exponer museográficamente los asuntos centrales de una cultura, en los museos etnográficos se considera fundamental remitirse a los rituales, porque en ellos se cosifican los símbolos y sentidos identitarios. A esto se debe que la fotografía se utilice como fuente de información y de contextualización preeminente para la exposición museográfica. La omisión de esta fuente documental en este tipo de trabajo se antoja particularmente negligente.

Entre los tarahumaras, a partir de enero comienzan las fiestas de los Santos Reyes o *Reichi*. En febrero festejan la Candelaria y a finales de este mes comienzan los primeros rituales de petición de lluvias, los cuales se prolongan hasta el mes de junio. En la época de secas, entre marzo y abril, llevan a cabo una de las fiestas más importantes: la Semana Santa, cuyo final da inicio al barbecho. Ya para el mes de mayo, aun siendo tiempo de secas comienzan a sembrar principalmente maíz, calabaza y frijol. Posteriormente, junto con las lluvias empieza una larga espera hasta el mes de septiembre, momento en que observan el crecimiento de los cultivos. En el mes de agosto deshieran y recolectan quelites y nopales. A finales de septiembre o inicios de octubre están listos los elotes, las calabazas y el frijol, dando inicio a la pizca. Para octubre y noviembre se llevan a cabo las carreras de bola —que pueden prolongarse incluso hasta el mes de enero— y específicamente en noviembre hay cambio de autoridades. Para el mes de diciembre festejan *Gualupa*, que es cuando bailan los ma-

⁹ Sabina Aguilera Madrigal, *op. cit.*, p. 59.

tachines (aunque pueden bailar también en el patio y a lo largo de todo el año), y finalmente llega *Pasko* o Navidad.

Los principales rituales tarahumaras son el *Dutúburi* y el *Yúmure*. Parte fundamental de éstos son el canto, la danza y el sacrificio de animales. Juntos forman parte del mismo ritual, pero se encuentran en la etnografía plenamente diferenciados, debido a que el *Dutúburi* se presenta en toda fiesta tarahumara. Lumholtz refiere que el guajolote les enseñó a los tarahumaras a bailar el *Dutúburi*, y el venado el *Yúmure*.

El sistema ritual rarámuri se distingue de las fiestas religiosas y los acompaña en todos los acontecimientos de la vida del tarahumara, desde el nacimiento hasta la muerte; en cambio, las fiestas de la iglesia se realizan dentro y en las proximidades del templo, y se puede decir que constituyen resignificaciones de las danzas y los rituales propiamente rarámuri, como el caso bien documentado de la danza de matachines, que se realiza en la iglesia el 12 de diciembre.

En estas imágenes hay una *figuración regla* y una *figuración museo* que evocan el ritual del *Yúmure* que consiste en la sanación ceremonial; es decir, se realiza para curar personas, animales o milpas; para prevenir y/o destruir enfermedades; para atraer la lluvia y eliminar las plagas, o para proteger el primer maíz y el frijol. Este ritual incluye el sacrificio de algún animal, así como el canto y baile del *Dutúburi*, toma lugar en un patio seleccionado para los cantos del *saweame*. Ahí mismo se desarrolla la comilona de carne de res, exclusiva para su ingestión en ese día.

Ambos rituales aquí descritos se observan en las *figuraciones regla* como expresiones míticas celebradas en los patios de las casas y en parcelas despejadas para la ocasión; al este del patio se coloca una plataforma baja, a la altura de la rodilla, construida con tablones; sobre ésta se colocan tres cruces que completan el altar. La plataforma se construye con dos tablones sobre un marco de cuatro palos sostenidos por una horqueta en cada esquina. De las tres cruces, la de en medio es la más alta porque representa al padre sol, y las laterales a la madre luna y a la estrella de la mañana; la comida ofrendada a las cruces se pone sobre la plataforma, delante de ellas.

Por otro lado, en la colección de imágenes encontramos otra serie de *figuración museo* que describe el *Dutúburi*, que consiste en una danza efectuada frente a las tres cruces, y a pesar de te-

ner la apariencia de las cruces cristianas oponen su significado y representan los cuatro puntos cardinales, uno de los cuales une al inframundo con el cielo; este ritual se concibe en el *locus rarámuri* como una ofrenda dedicada al sol, a la luna y a la estrella de la mañana. Dichos astros, transformados en dioses, reciben los alimentos y el copal que son lanzados hacia los cuatro rumbos del mundo.

Alineados y con la vista hacia las cruces, los danzantes sacuden en alto sus sonajas de guaje para saludar a los dioses, a continuación inician el baile sacudiendo las sonajas de arriba a abajo y avanzando a saltos cortos, hasta llegar a una distancia igual pero al otro lado de las cruces; circundan el altar dirigidos por el *sawéame*, quien marca los cambios del ritmo con su sonaja y determina la circulación de los danzantes en torno a las cruces, hasta que se forman los hombres a su izquierda y las mujeres a la derecha. Con los brazos cruzados escuchan entonces al *sawéame* interpretar los cantos del *Dutúburi*, envuelto en una frazada de la que sale su brazo empuñando la sonaja. Los hombres, vestidos con su *atabátzaca* o taparrabo, caminan hacia atrás y adelante siguiendo al *sawéame*; las mujeres, con sus enaguas de manta blanca y la *koyera* rodeando la frente, avanzan a saltos pequeños siguiendo un patrón definido.

Cuando el canto y la danza terminan da inicio el *Yúmáre*, ahora con la participación de todos, cuyos movimientos son una evolución del *Dutúburi*. Cruzando varias veces el patio, de la orilla al centro, de ida y de regreso, siguiendo la dirección de los puntos cardinales.

Las imágenes reflejan la manera en que el ritual *Yúmáre* tiene como fin la protección de las milpas, los animales o personas. Es un ritual de tratamiento para prevenir y/o sanar plagas y enfermedades. El hechicero o chamán desempeña una función primordial en el ritual, pues conoce y realiza las ceremonias principales en relación con el nacimiento, la muerte, la curación de personas, milpas y animales. Éstas son las ceremonias que concuerdan más estrechamente con los antiguos esquemas o modelos, y van acompañadas por el *Dutúburi*.

El animal se sacrifica en el patio y su sangre es consagrada a los cuatro puntos cardinales, para ser cocida de inmediato; la res es colgada en un poste en el extremo norte de la plataforma, sus patas se colocan sobre ésta y luego de un rato comienzan a co-

cinarla en trozos, después de dedicarse a las cruces se sirve a los participantes. El primero en comer y beber es el *sawéame*. Otra olla que ocupa el altar contiene el *tesgüino*, se colocan detrás de las cruces para ser dedicadas; el cantador se coloca en el centro del patio y de su cuenco con *tesgüino*, y con una cuchara de corteza de calabaza endurecida lanza el líquido en dirección a las cruces. La fiesta culmina con una borrachera generalizada.

Hasta aquí tenemos claro que con las *figuraciones regla, ventana y museo* nos adentramos en el mundo rarámuri y comprendemos con mayor efectividad este magnífico acervo fotográfico. Hasta aquí el breve recuento de las aventuras en imágenes de esta singular expedición. En una próxima entrega presentaremos la *figuración museo*, relacionando este acervo para identificar la tecnología agrícola, de caza y los fenotipos.



Carrera de pelota rarámuri.



Grupo de guerreros tarahumaras, quienes portan arcos y bayonetas.



Mujeres rarámuri observan una carrera de pelota. Llevan plumas en la *koyera*, lo que muestra la importancia del momento.



Relevo de autoridades: el gobernador (*selígame*) saliente entrega el bastón (*disóra*) al nuevo funcionario, quien es rodeado por los *gusígame*.



Concluido un juicio rarámuri, los *gusígames* se llevan al inculpado.



Otto Roher auscultta a un niño rarámuri.



Otto Roher ausculta a una mujer rarámuri afuera de su tienda de campaña.



El *sawéame* ofrenda a los cuatro puntos cardinales el tesgüino, que anuncia el principio de la tesgüinada.



Desarrollo de un Yúmame. Las mujeres bailan a un costado del altar, mientras los hombres danzan del otro; el sawéame canta frente a las cruces mientras entrega una ofrenda a los dioses.



Sacrificio de un toro en un patio preparado para un Yúmame.



Danza de matachines en un patio de altares, el *monarco* guía al grupo portando un “abanico” y sonaja flanqueados por los *chapeones*.



Danzante matachín con corona.



Detalle de *purakas* que muestra la gramática textil.



Confección de una manta de lana en telar (tela).



Purakas.



Instrumento de cacería.



Moldeado de ollas con arcilla (*sikoli*).



Hombre rarámuri pesca con arco y flecha.



Miembros de una familia realizan actividades domésticas.



Interior de una casa rarámuri, en donde la familia descansa en torno al fuego.



RESEÑAS



Guilhem Olivier (coord.) y Miguel León-Portilla (pról.), **Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan,**

México, CEMCA/FCE (Sección de Obras de Antropología), 2008.*

En una de las memorables páginas de sus *Ensayos*,¹ Montaigne observó que “para juzgar a un hombre hay que seguir sus huellas larga y minuciosamente a fin de ver si la circunstancia se man-

* Texto leído en la presentación de *Viaje a la Huasteca...* en la Librería Rosario Castellanos del Fondo de Cultura Económica, 21 de agosto de 2008. Participaron también Miguel León Portilla, Guilhem Olivier y Claude Stresser-Péan.

¹ Michel de Montaigne, *Ensayos*, t. II, Barcelona, Orbis, 1985.

tiene siempre como su propio fundamento”. Es evidente que esta acertada reflexión prioriza la voluntad y la disciplina en el quehacer cotidiano, valores caros a las tareas de la inteligencia, considerada como expresión superlativa de alegría. Honrados, participamos esta tarde en una fiesta del conocimiento, convocados por las profundas huellas intelectuales, la constancia y la vocación humanista del doctor Guy Stresser-Péan, “uno de los grandes personajes de la antropología mexicana”, como justamente lo define el doctor Miguel León Portilla en el prólogo del libro que hoy presentamos.

Viaje a la Huasteca... es una obra que precisa de diferentes lecturas. Los cuarenta y cuatro ensayos y reportes que la integran develan importantes aspectos relativos a la configuración cultural de Mesoamérica, agrupados en tres grandes capítulos. Reúnen —en cada caso— contribuciones etnológicas, arqueológicas y etnohistóricas. En un cuarto apartado se documentan las investigaciones realizadas en México y en América central (entre 1936 y 1977) en el marco de la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa, empresa intelectual que alcanza especial relevancia bajo la dirección de nuestro autor. El libro incluye una amplia introducción de Guilhem Olivier, estudioso de las aportaciones antropológicas de Stresser-Péan, quien realizó un destacado esfuerzo antológico con el auxilio de la señora Claude Stresser-Péan y de un eficiente equipo de tra-

ductores integrado por Érika Gil Lozada, Haydée Silva, Angélica Torres, Josefina Anaya y Jean Hennequein. La edición se adiciona con el DVD *Fiesta huasteca: volador y danza colorada*, filme que el doctor Stresser-Péan realizara en 1953, acción pionera del cine etnográfico en México. Presenta, asimismo, más de 50 fotografías de excelente factura artística y documental.

Un contexto cronológico, noticioso e ideacional de primera importancia es el apartado inicial del libro, en el que se incluyen fragmentos de las entrevistas que Stresser-Péan concediera a Guilhem Olivier entre 2003 y 2004. Este material es relevante no solamente como registro y rememoración de las experiencias del destacado etnólogo en la Huasteca (desde su llegada a México, hace 72 años), sino en tanto reúne testimonios para la historia regional, apuntes de hipótesis sobresalientes, comentarios sobre el desarrollo de la antropología mexicana y noticias biográficas. De manera especial, destaco el punto de vista que Stresser-Péan plantea en ese apartado, en relación con la religiosidad popular indígena. Explica que abordó el análisis del sincretismo hasta el final de su estudio sobre la evangelización de los indios de la sierra de Puebla, y en este sentido argumenta con razón que “tratar este problema exige un profundo conocimiento de las creencias y de las prácticas religiosas actuales de estos indios y la posibilidad de situarlas como fruto de una evolución de pensamiento continua a través de los siglos [...]”. Después de señalar que los totonacos “son, antes que nada, cristianos” y que “se sentirán muy contrariados de que pudiéramos dudar de su

autenticidad y de la sinceridad de sus creencias” (p. 64), Stresser-Péan se pronuncia contra los autores que ven en la religiosidad indígena expresiones paganas; ejemplificando su opinión con el estudio que William Madsen realizara entre los nahuas de Milpa Alta en los años cincuenta. Escribe que estas manifestaciones religiosas son “una forma de catolicismo popular y no un recuerdo de la época prehispánica”. En contraparte, indica que los indígenas nahuas, totonacas, tepehuas y otomíes de la sierra de Puebla “permanecieron aislados en los cerros, viviendo en un medio natural muy difícil y en un ambiente social indígena muy particular. Lo que debió llevarlos a conservar mucha de la información de sus creencias anteriores sin que, para ellos, se trate de una supervivencia de paganismo, sino más bien de la supervivencia del pensamiento indígena antiguo”. Con esta observación el autor enmienda sus anteriores perspectivas, según se aprecia, por ejemplo, en el artículo “Los indios tepehuas de Huehuetla” (pp. 97-116) que escribiera en colaboración con Robert Gessain, originalmente publicado en 1953. En esta óptica, debemos a Guy Stresser-Péan un amplio estudio sobre la cristianización de los indígenas en México, desarrollado a partir del análisis del sincretismo que opera en la sierra de Puebla.² Esta es una pesquisa de sumo interés que propicia agudas interrogantes y múltiples disensos.

En su texto introductorio Guilhem Olivier destaca cuatro de los aspectos

² G. Stresser-Péan, *Le soleil-Drew et le Christ. La christianisation des Indes du Mexique*, París, L'Harmattan, 2005.

fundamentales que caracterizan el que-hacer intelectual y la obra del doctor Stresser-Péan. En primer término el enfoque pluridisciplinario que privilegia sus estudios. Anota que su “amplia curiosidad científica” y su “erudición sin igual” le llevó “a establecer conexiones indispensables entre diferentes disciplinas” (p. 18). Olivier cita a propósito, y con pertinencia, la frase con la que Dominique Michellet calificara a nuestro autor: “un sabio en un mundo que ya casi no tiene más que científicos”. Esta formación humanista, que trasciende las asfixiantes trincheras de la especialización extrema, se cimienta en buena medida en la fructífera vinculación académica que Guy Stresser-Péan tendría con Marcel Mauss, George Dumézil y Paul Rivet, figuras tutelares de la etnología. “En este sentido —apunta con certidumbre Olivier— es el heredero de una tradición científica en donde se hicieron famosos autores como el barón de Humboldt, Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss, Hermann Beyer, Alfonso Caso, Paul Kirchhoff, Eric S. Thompson, Alfonso Villa Rojas o Robert Barlow” (p. 17), nómina formidable a la que deben sumarse, por lo menos, los nombres de Manuel Gamio, Miguel León Portilla, José Alcina Franch, Pedro Carrasco, Barbro Dahlgren, Ángel Palerm, Eduardo Matos, Johanna Broda y Alfredo López Austin. Tal como se explica en el texto introductorio, “los trabajos de Guy Stresser-Péan evidencia la posibilidad de conciliar los datos de la historia colonial con la información etnográfica contemporánea” (p. 21).

En el limitado marco de este apunte es imposible detallar la riqueza informativa y las pistas heurísticas ad-

vertidas en los más de 40 artículos que integran el libro. Prejuiciado por mis intereses temáticos, disfruté particularmente la lectura de las páginas dedicadas a los rituales entre los huastecos (estudio en el que el autor subraya el ciclo vital de las deidades indígenas), la monografía etnográfica sobre los tepahuas de Huehuetla (escrita en colaboración con Robert Gessain), el revelador análisis en torno a las creencias sobre el ahorcamiento entre los mayas de Yucatán, Guatemala y la Huasteca (Ixtab, Maximón y Judas son los personajes centrales, en este texto preñado de sugerentes reflexiones). Extiendiendo esta opinión a los comentarios que formula respecto a la situación religiosa de los indígenas del México contemporáneo relativas a las prácticas y creencias que “logran insertarse en el marco del cristianismo” apostando de manera crítica por los efectos “de la instrucción y la penetración de las ideas modernas (pp. 326-327). Otros ensayos de lectura enriquecedora son los referidos a las fuentes antiguas sobre la Huasteca y la frontera noreste de Mesoamérica. En ese orden de ideas, la preocupación de Stresser-Péan por las paupérrimas condiciones de vida de las comunidades indígenas está presente en su estudio sobre los problemas agrarios de la Huasteca (a partir de la región de Tampico), originalmente publicado en 1967.

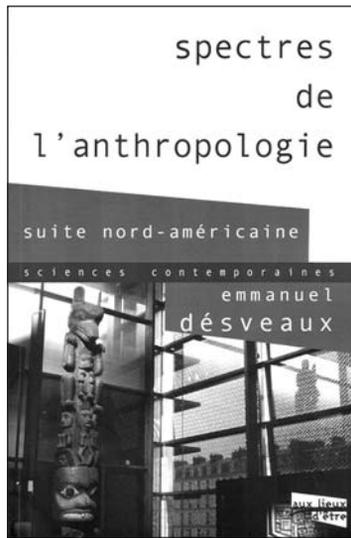
Observadas en un amplio cuadrante temporal, son evidentes las transformaciones en los estudios antropológicos mesoamericanos en los últimos setenta años. *Viaje a la Huasteca...* es una ventana inmejorable para documentar los alcances, limitaciones, problemas y reformulaciones concernientes a este

hecho relevante en el campo del conocimiento. En esta perspectiva es pertinente anotar que el concepto de Mesoamérica espera todavía un ejercicio de definición operativa capaz de integrar un complejo conjunto de tradiciones culturales en permanente dinámica, como sucede en el caso de las mitologías. Una nueva lectura de los anteriores teoremas implica considerar los planos interactuantes de la diacronía y la sincronía, es decir, mirar el pasado como una suma de situaciones a las que atribuimos un *sentido*; examinar el presente como *circunstancia* (o momento) en el que se producen los sucesos; y avizorar el futuro en tanto *reflexión de lo posible*, partiendo de lo que existió y de lo que existe, siempre en la perspectiva que corresponde a los procesos culturales y a las configuraciones étnicas. Al observar lo anterior no olvido advertir la problemática que resulta de enunciar este planteamiento, frente a su aplicación a la realidad concreta. En otras palabras, la articulación de un marco temporal (establecido a partir de la modernidad) con los *tiempos diferenciales*. De acuerdo con este orden de ideas, es evidente que la cosmovisión mesoamericana (a cuyo estudio contribuye este libro) denota simultáneamente discontinuidad espacial (referida a las variantes étnicas) y continuidad temporal por

cuanto hace al encadenamiento dialéctico manifiesto en las representaciones colectivas configuradas en las diferentes etapas del proceso civilizatorio. Se trata de complejas manifestaciones ideológicas anudadas en la urdimbre de narraciones míticas de distinto origen y temporalidad. *Viaje a la Huasteca...* coadyuva a identificar los distintos elementos significantes que las condensan; contribuye a especificar las relaciones internas que mantienen entre sí, aportando elementos para la explicación de la *gramática simbólica* examinada en diversas contribuciones arqueológicas y etnográficas en torno a las deidades mesoamericanas.

Más allá de su perfil analítico propio de la antropología con propósitos museográficos, es éste un libro de lectura obligatoria para los estudiosos de los procesos que singularizan las dinámicas culturales de la Huasteca. Obra de consulta que invita a reflexionar sobre la imperiosa necesidad de trascender los análisis de extrema especialización que, en su afán del particularismo, oscurecen la visión de conjunto, imprescindible para comprender la historia cultural mesoamericana.

FÉLIX BÁEZ-JORGE
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Emmanuel Désveaux,
Spectres de l'anthropologie.
Suite nord-américaine,
París, Aux lieux d'être (Sciences
Contemporaines), 2007.

Este libro es una reivindicación de Norteamérica como campo de estudio etnológico.. Désveaux nos habla de una región que ha producido algunos de los pilares de nuestra disciplina —como Morgan, Boas, Kroeber y Lowie— y que ha sido de una enorme importancia en la obra de Lévi-Strauss. Todos estos autores recuerdan una época cuando los indios de Norteamérica constituían el horizonte etnográfico principal de las grandes discusiones teóricas: el totemismo de los ojibwa, el dualismo de los winnebago, el potlach de los kwakiutl, el relativismo lingüístico de los indios pueblo... Hoy en día la antropología más glamorosa se hace en regiones como Amazonía y Melanesia, mientras la

etnología de Norteamérica padece de una cierta marginación académica. Revertir esta tendencia es uno de los objetivos de Désveaux, aunque, desde luego, no el único. Lo que el autor propone es nada menos que un estructuralismo radicalizado que converge con un nuevo culturalismo de alcance panamericano. Retomando las *Mitológicas* de Lévi-Strauss, nuestro hemisferio se plantea como un vasto sistema de transformaciones y, al mismo tiempo, como una mega-área cultural. Esta línea de investigación Désveaux la planteó originalmente en su controvertido libro *Quadratura americana*.¹ Ahora se desarrolla más y se defiende apasionadamente. De hecho, varios apartados pueden considerarse *addenda* al libro mencionado.

La primera gran novedad es que en Désveaux la lógica transformacional no se circunscribe al ámbito de los mitos. Rituales y organizaciones sociales, objetos de la cultura material y gramáticas de lenguas amerindias —es decir, todas las formas simbólicas de los pueblos aborígenes americanos—, están articulados en un sistema de transformación. En otras palabras, toda la diversidad cultural amerindia es producto de una lógica binaria transformacional fundada en la inversión. ¿Es Désveaux, entonces, el gran realizador del proyecto de Lévi-Strauss? Sus detractores argumentan que por alguna razón Lévi-Strauss se limitó a la mitología. Como señala Désveaux, en un capítulo dedicado a la refutación de algu-

¹ Emmanuel Désveaux, *Quadratura americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg Éditeurs (Ethnos), 2001.

nos de sus críticos,² la cuestión teórica de fondo versa sobre el estatus del dualismo: ¿Hay un principio dicotómico universal que repercute en todos los ámbitos de la vida humana, o es éste, más bien, el efecto de las reglas de intercambio matrimonial? Como se sabe, Lévi-Strauss se inclina por la segunda posición. Su estructuralismo binarista se fundamenta, en gran medida, en la teoría de la reciprocidad de Marcel Mauss. Désveaux cuestiona, precisamente, este aspecto importante de la teoría estructuralista. Según él, la transformacionalidad no requiere de una base sociológica. La teoría de la alianza de Lévi-Strauss, que plantea el intercambio recíproco como la práctica constitutiva de la sociedad humana, fue una concesión al pensamiento funcionalista.

Según Désveaux, ha llegado la hora de que olvidemos a Durkheim. Los “sociemas” de las organizaciones sociales indígenas pertenecen al campo de la semántica, y de esta manera no corresponden a un nivel distinto de la realidad que los mitemas del estructuralismo lévi-straussiano. De esta manera, Désveaux desecha cualquier dicotomía entre lo material y lo ideal, o entre lo concreto y el mundo de las representaciones o ideas. Al no haberse atrevido un planteamiento de este tipo, Lévi-Strauss se presenta, implícitamente por lo menos, como un autor que jamás haya entendido las implicaciones de

² Véase Klaus Hamberger, “Le content logique. À propos de *Quadratura americana* d’Emmanuel Désveaux”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 90, núm. 2, 2004, pp. 103-114.

sus propios descubrimientos. Désveaux trata a Lévi-Strauss como Althusser a Marx: defiende la genialidad de la obra tardía del autor de *Mitológicas* en detrimento de sus inicios, aún impregnados por prejuicios —en este caso, no hegelianos, sino funcionalistas—. Dudo que haya muchos colegas que compartan esta preferencia por el Lévi-Strauss tardío, pero haber señalado una posible contradicción entre la teoría de la alianza de *Las estructuras elementales del parentesco* y la transformacionalidad de las *Mitológicas* es, sin duda, un mérito. Me puedo imaginar que esta distinción podría convertirse en un tema importante para los colegas que experimentan actualmente con la aplicación del método del análisis estructural de los mitos a otros ámbitos de la cultura, por ejemplo los ritos.

Argumentando a favor de su anti-funcionalismo, se ve obligado de desecher toda una serie de dogmas del estructuralismo; por ejemplo, el análisis de los llamados sistemas dravidas de parentesco, y que según las interpretaciones convencionales se fundamentan, de manera paradigmática, en el matrimonio de primos cruzados. Por lo menos en América, la ley de la reciprocidad y el intercambio de mujeres no explica las particularidades de la terminología de parentesco de estos sistemas. Para la deconstrucción de lo que llama la alianza franco-americana en la interpretación de los denominados sistemas crow-omaha, se inspira en un interesante libro de R.H. Barnes, donde se demuestra que los omaha nunca tuvieron una estructura de alianza. Hoy en día la terminología de parentesco ya no despierta grandes pasiones en el medio

antropológico, pero la posición de Désveaux tiene un aspecto realmente escandaloso, pues considera que todo el interés de la antropología francesa contemporánea por la “otredad” sea una exageración u obsesión derivada de la teoría de la alianza.

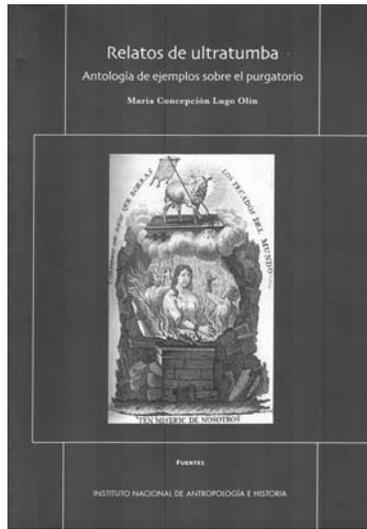
La segunda gran herejía de Désveaux es plantear la transformacionalidad como el rasgo distintivo del pensamiento amerindio. De esta manera desecha las pretensiones universalistas de la teoría lévi-straussiana, y se replantea el estructuralismo en términos de una particularidad cultural americana. Lo que parece, a primera vista, una aplicación dogmática de Lévi-Strauss se transforma en un mega-culturalismo de inspiración estructuralista para la caracterización del *Volksgeist* amerindio. Ciertamente, se busca una síntesis entre el pensamiento francés y la tradición culturalista alemana y estadounidense. Como parte de este proyecto, *Spectres de l'anthropologie* contiene algunos capítulos bien documentados y bastante interesantes, donde se discuten temas de la historia de la antropología. Primero se analiza el contraste entre el biologismo francés y lo que se denomina aquí la tradición geológica estadounidense. Luego se presenta un estudio interesante sobre las diferentes

fases del difusionismo alemán y, finalmente, una semblanza de la importancia de la tradición etnopoética o etnolológica de Estados Unidos basada en el estudio de textos en lengua indígena. Para los lectores no tan interesados en disquisiciones estructuralistas, probablemente estos capítulos sean los más útiles.

Lo que llama la atención es que, a pesar del interés manifiesto en la antropología germanohablante, no se tomen en cuenta, ni siquiera se mencionen, los trabajos de Carlo Severi sobre la tradición alemana de la morfología, misma que se presenta incluso como una alternativa viable al formalismo rígido del estructuralismo francés.³ Desde luego, la crítica de Severi a Lévi-Strauss apunta hacia la dirección opuesta. En Severi no hay problemas con la teoría de la alianza, pero se critica el esquematismo semántico. La transformacionalidad se replantea en términos pragmáticos, ya no como resultado de permutaciones binarias, sino como un proceso generativo de expresiones culturales necesariamente diversas.

JOHANNES NEURATH
MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA-
INAH

³ Véase Carlo Severi, “Structure et forme originnaire”, en Philippe Descola *et al.*, *Les idées de l'Anthropologie*, París, Armand Colin, París, 1988, pp. 117-201.



María Concepción Lugo Olín,
**Relatos de ultratumba.
Antología de ejemplos
sobre el purgatorio,**
México, INAH, 2007.

Los cuentos de “aparecidos” o de “es-pantos” fueron muy populares en México entre los niños, sobre todo hasta finales de la década de 1960, cuando la televisión se extendió a gran escala como medio de entretenimiento. Antes de eso era usual, principalmente en tiempo de vacaciones, cuando al día siguiente no había que levantarse temprano para ir a la escuela, que después de jugar, ya entrada la noche, los niños se juntaran en algún lugar para contarse historias que provocaban temor y, a veces, terror. Pero aunque la costumbre de reunirse para contar este tipo de relatos haya pasado de moda, no es raro que hoy en día alguien tenga o conozca

experiencias sobre premoniciones, sueños, “avisos” de sucesos, etc., relacionados con el más allá.

El caso es que esta clase de narraciones rebasa con mucho los años sesenta del siglo pasado y sigue presente. De igual manera, si buscamos su origen éste sobrepasa las épocas colonial y prehispánica. Seguramente tuvo sus inicios desde los primeros tiempos de la humanidad, por la necesidad de compartir experiencias difíciles de explicar y que se clasifican como hechos sobrenaturales

Pero si nos atenemos a lo que señala el subtítulo del libro que nos ocupa, *Antología de ejemplos sobre el purgatorio*, nos podemos detener en la Edad Media, particularmente entre los siglos XII y XIII, donde Jacques Le Goff sitúa lo que denomina “el nacimiento del purgatorio”.¹ No es que precisamente por esas fechas el purgatorio haya aparecido de manera espontánea, pues ya se han tratado de hacer inferencias sobre ese lugar en el Antiguo y el Nuevo Testamento; y de manera más directa en textos de San Pablo y de San Agustín, que tan influyentes han sido en el pensamiento cristiano. Sin embargo, entre los siglos XII y XIII, por decirlo así, la idea de su existencia se consolidó y a partir de entonces se difundió de manera sistemática.

Durante los siglos mencionados se vivió en Europa un gran florecimiento cultural y de la Iglesia católica. Entre otros acontecimientos trascendentales, se establecieron las poderosas órdenes

¹ Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, París, Gallimard, 1981.

religioso-militares, cuyo objetivo principal fue la defensa de los santos lugares, y constituyeron los cuerpos más organizados de las fuerzas europeas en Oriente. La orden del Hospital de San Juan de Jerusalén se fundó alrededor de 1070, la del Temple en 1118 y la de Caballeros teutónicos en 1143. De poco después de este último año datan las órdenes mendicantes, llamadas así porque vivirían sólo de la limosna de los fieles cristianos, con la meta de difundir el Evangelio por el mundo. La de los carmelitas comenzó sus actividades en 1150, la de los franciscanos en 1208, la de los dominicos en 1216 y la de los agustinos en 1256. Siglos después, en el *xvi*, estas mismas órdenes serían las primeras en evangelizar en el territorio novohispano.

Por otro lado, desde fines del siglo *xv* había comenzado el establecimiento de universidades en Europa con la de Bolonia, que destacó —entre otros motivos— por sus estudios en derecho romano y canónico; la de París, célebre en teología; la de Oxford, famosa por las matemáticas; y la de Salamanca, señalada en las traducciones del hebreo, del griego, del latín y del árabe, consideradas en ese entonces como lenguas sabias. Como sabemos, las constituciones de esta última se tomaron como base para normar la Universidad de México fundada en 1553. El siglo *xiii*, en fin, fue también la época de santo Tomás de Aquino (1225-1274), el teólogo más importante de la Edad Media, autor de la célebre *Suma teológica*, en la que busca conciliar fe y razón.

En esos siglos y en varios más, sin embargo, también se vivieron periodos de grandes temores y necesidades en

diferentes lugares del viejo continente, por diversas razones. Entre ellas la amenaza bélica de los turcos, que conquistaban territorios cristianos y difundían la doctrina del islam; hubo también escasez de alimentos, especialmente en el siglo *xiv*, porque la degradación de las condiciones climáticas provocó un repliegue agrícola marcado por la multiplicación de malas cosechas. Para colmo, a mediados de esa misma centuria, entre 1346 y 1353, tuvo lugar la gran peste que cobró la vida de alrededor de 25 millones de personas, un tercio de la población europea. Las calamidades se atribuyeron a un castigo divino porque los hombres se apartaban de la fe.

¿Cómo reaccionaron las autoridades ante esa situación? Contra los turcos se organizaron las cruzadas (1095-1291), cuyo principal objetivo fue conquistar y colonizar Tierra Santa, donde Jesús había vivido, muerto y resucitado y, sobre todo, Jerusalén, que los árabes habían permitido visitar a los peregrinos católicos con cierta libertad, pero que después los turcos dificultaban seriamente con actos sacrílegos en los templos, y crímenes y contra los seguidores de Cristo.

Con respecto a la herejía, “doctrina contraria a los dogmas de la religión católica”, se estableció la Inquisición y en 1238 se comenzó a condenar a la hoguera a delincuentes en materia religiosa. La razón de este atroz castigo fue que la herejía constituía un atentado contra la fe, indispensable para la vida eterna del alma, por lo que debía extirparse de raíz para que no quedara rastro de ella sobre la faz de la tierra. La Inquisición persiguió inicialmente a los cátaros (nombre que viene del griego *katharós*,

puros, ya que así se consideraban ellos mismos), o albigenses, por la ciudad francesa de Albi, donde se encontraba su principal centro de operaciones. Los cátaros combatían, entre otros principios e instituciones eclesiásticas, a los sacramentos y a la jerarquía. Cobraron cada vez mayor fuerza a partir del sur de Francia y el norte de Italia, y llegaron a constituir el movimiento heterodoxo más fuerte de la Edad Media.

En favor de las almas pecadoras —y en beneficio económico de la Iglesia, como lo señala Concepción Lugo en la introducción de su libro— se difundió la idea de la existencia del purgatorio, un “tercer lugar” en el más allá, entre el cielo y el infierno, donde las ánimas expiaban sus culpas por medio del fuego, pudiendo en adelante gozar de la vida eterna en presencia de Dios. Era, pues, un lugar de castigo, pero también de esperanza. Para difundir la idea de su existencia entre la población, frailes de las órdenes mendicantes y clérigos seculares comenzaron por describir los horribles sufrimientos de los espíritus que allí se encontraban. El objetivo era impresionar a los fieles vivos para que intercedieran por las almas a fin de mitigar sus penas y abreviar su permanencia en el purgatorio. Dicha intercesión podía ser por medio de prácticas religiosas o de la obtención de indulgencias, sufragios y otros medios que la Iglesia concedía, entre otros requisitos, a cambio de donaciones monetarias o en especie por parte de los deudos.

Los medios utilizados para difundir la existencia del purgatorio fueron diversos; primero, y por largo tiempo, en sermones apasionados que los pre-

dicadores aderezaban con modulaciones de voz, gestos y ademanes que arrancaban lágrimas a los oyentes. También se emplearon textos manuscritos que se leían en voz alta y en silencio, y que igualmente apelaban a la imaginación de los lectores y escuchas. Posteriormente, a estos medios se agregaron los grabados y, a mediados del siglo xv, los impresos que reprodujeron los más diversos textos a una velocidad nunca antes vista. Además de los sermones que se proclamaron de viva voz y por escrito, los padecimientos de las ánimas se describieron en pinturas, estampas y otros instrumentos que también causaron gran impacto. Fue principalmente por estas vías que se representaron asimismo otros horrores.

Jean Delumeau,² por ejemplo, nos dice a propósito de esas representaciones que “[...] nunca se pintaron en las iglesias tantas escenas de mártires, no menos obsesivas por el formato de la imagen que por el lujo de detalles, como entre 1400 y 1650” Se veía “[...] a santa Águeda con los senos cortados, a santa Martina con el rostro ensangrentado por garfios de hierro, a san Lievin con la lengua arrancada y arrojada a los perros, a san Bartolomé despellejado, a san Vital al que entierran vivo, a san Erasmo con los intestinos fuera.” Y también, afirma Delumeau: “En cuanto al sentimiento de inseguridad, pariente cercano de un temor al abandono, ¿no está explicitado por los innumerables juicios finales y las evocaciones del in-

² Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)*. Una ciudad sitiada, Madrid, Taurus, 1989, p. 39.

fierno que han acosado la imaginación de los pintores, de los predicadores, de los teólogos y de los autores de *artes moriendi*?” Estos últimos eran libros con grabados en los que predominaba una temática religiosa y moral.

Los ejemplos del historiador francés ilustran un largo periodo en el que ya se incluye la época novohispana, y en ese entonces la Iglesia también tenía razones para asustar a los creyentes tanto del viejo como del Nuevo Mundo. Si bien temas relativos a las cruzadas, los cátaros, la escasez de alimentos o las pestes dejaron de ser preocupaciones fundamentales, existían otros peligros latentes. La herejía, por ejemplo, cobró nueva fuerza en el siglo xvi con el movimiento reformista de Lutero, Calvino, Zuinglio y varios más, quienes propagaban doctrinas heterodoxas y encontraban numerosos seguidores en Europa y América. El peligro era tan grande que el Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563, lo combatió de forma radical con disposiciones terminantes. De igual manera, por todos los medios necesarios había que convencer a los fieles para que no se apartaran de la fe, y uno de ellos continuó siendo la divulgación de las terribles imágenes del purgatorio.

A este complejo mundo, todavía poco conocido entre nosotros, de tradiciones que vienen de lejos en el tiempo y el espacio, y que sin embargo perviven actualmente, nos asoma el libro *Relatos de ultratumba*. Se trata de una antología con cerca de 400 textos breves, europeos y novohispanos, seleccionados de tratados moralistas y teológicos, y que entre muchos otros escritos ejemplares —cuyo fin era normar los com-

portamientos del cristiano— nos llegaron del más allá durante la época medieval y el periodo colonial de nuestro país.

En la Introducción del libro, la autora explica ampliamente las razones y objetivos de los relatos, su contexto y la estructura de la antología. Los relatos se dividen en dos grandes apartados: “Ejemplos europeos” y “Ejemplos novohispanos”. Son sobre un mismo tema, las ánimas del purgatorio, pero presentan numerosos matices, por lo que se clasifican, a su vez, según el sentido que tenían las apariciones. Las almas se manifestaban para advertir a los fieles sobre los castigos que les esperaban en el más allá, si no corregían su mala conducta; para mostrar las faltas y sus penas, o para guiarlos sobre los medios que tenían para luchar por el perdón de las ánimas. Se aparecían también para agradecer la intercesión que algún fiel había hecho en su favor, o para aportar pruebas a los incrédulos de la existencia del temible lugar de expiación de los pecados.

De tal manera, los relatos nos ilustran sobre distintos aspectos de la historia de la Iglesia, sus prácticas, sus dogmas, sus símbolos, los modelos de conducta que pretendió imponer en esas lejanas épocas y, sobre todo, nos muestra una de las tantas estrategias que la institución eclesiástica ha puesto en juego para mantener su vigencia durante un periodo que rebasa ya los dos mil años.

Además, el libro en su conjunto, con su introducción, las narraciones y las notas aclaratorias que las acompañan, nos acerca a las creencias religiosas de un alto porcentaje de la población no

sólo del medioevo europeo, sino también de la Nueva España, del siglo XIX y aun de nuestra sociedad actual.

Por último, conviene señalar que la antología toca aspectos sumamente interesantes de la historia del alma, un tema de la vida cotidiana que como el del cuerpo, la familia, la ciudad o las men-

talidades, con nuevos métodos, fuentes y enfoques comenzaron a enriquecer la historiografía mexicana hace apenas algunas décadas.

JOSÉ ABEL RAMOS SORIANO
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS-INAH

RESÚMENES/ABSTRACTS

Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII

Adrián Valverde López

Resumen

Este estudio es un primer intento de compaginación de datos disponibles en diferentes fuentes para tratar de entender la relación conflictiva entre Santiago Mexquititlán y la hacienda de San Nicolás de la Torre, ubicados en la región otomí de Amealco en el estado de Querétaro. Es decir, se trata de una primera incursión en este terreno que intenta describir el proceso de apropiación de la tierra por los castellanos y la resistencia de los santiagueños a perder sus tierras. En suma, este trabajo abarca un tiempo de más de 250 años, que hemos caracterizado en dos momentos: el primero, hacia la segunda mitad del siglo XVI, inicia con la entrega de espacios a castellanos dedicados a las actividades ganaderas, y el segundo, ubicado en el siglo XVIII, se define por la formación de estructuras de poder y su ejercicio por funcionarios coloniales y de los propietarios de la hacienda. En donde la peculiaridad en las relaciones entre la hacienda de la Torre y Santiago Mexquititlán se define por el ejercicio del poder y el control de los recursos humanos y naturales de los hacendados y por un proceso de formación de estructuras y relaciones de poder local.

Palabras clave: pueblos de indios, conflicto agrario, estancias ganaderas, hacienda, historia oral.

Abstract

This study is a first attempt at the collation of available data from different sources to try to understand the conflicting relation between Santiago Mexquititlán and the *hacienda* of San Nicolás de la Torre, located in the Otomí region of Amealco in the state of Querétaro. It is a first approach at describing the process of appropriation of land by the Castilians and the resistance of the Santiagueños. The work looks at a period of 250 years, characterized by two separate moments: the first, towards the second half of the 16th century, that begins with the giving out of land to Castilian ranchers; and the second, in the 18th century, defined by the formation of power structures and its exercise by colonial civil servants and by the owners of the *hacienda*, in which the peculiar relations between the de la Torre *hacienda* and

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 15, VOL. 44, SEPTIEMBRE/DICIEMBRE, 2008

Santiago Mexquititlán is defined by the exercise of power and the control of human and natural resources by the landowners, and by a process of formation and shaping of power structures at a local level.

Key words: Indian towns, agrarian conflict, cattle ranches, property, oral history.

Desterrados y peregrinos. La constitución de la identidad del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX (1909-1950)

Miguel Ángel Mansilla Agüero

Resumen

Las condiciones de calle del pentecostalismo chileno de la primera mitad del siglo xx influyeron en la concepción de una identidad peregrinal. Ésta misma significó una preparación permanente frente al fin inminente. No había que aprovisionarse de nada, sólo de lo principal: el Espíritu Santo, quien era recibido en las ritualidades comunitarias. Todo esto fue entendido por los *otros* como fanatismo, locura, ignorancia y sinónimo de pobreza. Sin embargo, esto permitió a los marginados convertidos al pentecostalismo encontrar los recursos simbólicos necesarios para soportar las condiciones miserables del desempleo, la situación precaria del trabajo, la desnutrición, la falta de viviendas, el analfabetismo, los altos índices de enfermedades, la alta mortalidad infantil y los bajos índices en la esperanza de vida.

Palabras clave: Chile, identidad, pentecostalismo, religión, predicador.

Abstract

The conditions of homelessness of Chilean Pentecostalism in the first half of the twentieth century influenced the development of an itinerant identity. This meant being constantly prepared for an imminent end. No provision was necessary except for the essential: the Holy Spirit, who was received in community rituals. This was understood by the *other* as fanaticism, madness, ignorance and as synonym of poverty. It allowed, however, the marginalized converts to Pentecostalism to find the symbolic resources necessary to endure the dire conditions of unemployment, hard work, malnutrition, homelessness, illiteracy, disease, high infant mortality and low levels of life expectancy.

Key words: Chile, identity, Pentecostalism, religion, preacher.

La muerte y sus representaciones en Huaquechula, Puebla

Jaime Enrique Carreón Flores

Resumen

En este documento se establece el vínculo existente entre un conjunto de representaciones colectivas y el “trato a los muertos” para explicar la presencia de “sentido” en una comunidad inserta en un proceso de globalización. De esta forma se describe una serie de actividades rituales, enfocadas especialmente hacia el trato del cadáver y las diversas etapas por las que atraviesa el cuerpo.

Palabras clave: Puebla, comunidad, representaciones, cadáver, rito.

Abstract

This paper establishes a link between a set of collective representations and the “treatment of the death” to explain the presence of “meaning” in a community immersed in a process of globalization. Thus, a series of ritual activities are described, focused mainly on the handling of corpses and the different stages the dead body must go through.

Key words: Puebla, community, representations, corpse, ritual.

Terapéutica a través de la obsidiana

Ana Ma. Álvarez Palma / Gianfranco Cassiano V.

Resumen

La obsidiana fue una materia prima que concentró un gran esfuerzo de innovación tecnológica en el México antiguo. Por su abundancia y versatilidad intervino en muchos aspectos de la vida cotidiana, ritual y política, de los que uno de los menos conocidos es el de la curación (*healing*). Hay varias menciones en las fuentes, especialmente en Sahagún, sobre el uso de este vidrio para tratar diferentes problemas de salud, por ejemplo reducida a polvo muy fino para los ojos y lasqueadas en navajas para sangrados. Asimismo la obsidiana participó directa e indirectamente en procesos productivos que operaban también en el ámbito de la medicina tradicional, como es el caso de los raspadores de maguey, utilizados para la producción

de pulque y aguamiel. Algunas de estas prácticas sobrevivieron durante la época colonial hasta la actualidad y nos proporcionan un valioso registro comparativo.

Palabras clave: obsidiana, curación, Sahagún, Posclásico tardío, Altiplano central.

Abstract

Obsidian, as a raw material, was at the center of a great effort of technological innovation in the central highlands of Mexico during precolumbian times. Owing to its abundance and utilitarian value, it was employed in many social activities, of which one of the lesser known was healing. In historical sources, especially in Sahagún, we find several mentions of the use of this glass to treat various diseases, for example as a fine powder to cure cataract or as a blade for bleeding. Obsidian was also involved in the chains of production related to indigenous medicine, as in the *maguey* end scrapers used in the making of *pulque*. Some of these practices survived the Conquest and into modern times, giving us a valuable point of reference.

Key words: obsidian, healing, Sahagún, late Postclasic, central highlands.

Una mirada antropológica al estudio de los rituales festivos. La fiesta de XV años

Juan Miguel Sarricolea Torres / Albertina Ortega Palma

Resumen

En este trabajo abordamos un ritual festivo común en la vida de muchas jovencitas yucatecas: la fiesta de XV años. A partir de un estudio etnográfico realizado en la ciudad de Tzimin, y partiendo de un enfoque antropológico, el objetivo fue el de descubrir dentro de los escenarios alternativos recreados en dicha fiesta, las múltiples facetas de la diversidad humana, conductas, valores y expresiones que poseen una gran carga simbólica. El estudio de esta celebración nos permite acceder a la subjetividad de los individuos en donde los principales elementos involucrados son el prestigio, el cuerpo y el género.

Palabras clave: XV años, prestigio, género, cuerpo, Yucatán, etnografía.

Abstract

This paper deals with a common ritual event in the lives of many young girls in Yucatán: sweet fifteen parties. Following an ethnographical study conducted in the city of Tzimín, Yucatán, and from an anthropological point of view, the goal was to discover in the alternative scenarios recreated by these festivities the many facets of human diversity, behavior, values and expressions that have a strong symbolic power. The study of these celebrations opens a door into the subjectivity of the individuals, in which the main elements involved are those related to prestige, the body and gender.

Keywords: *quinceañeras*, gender, body, Yucatán, ethnography.

TERCERA ÉPOCA, NÚM. 14 SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2008

Boletín de
**MONUMENTOS
HISTÓRICOS**
14



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



202 DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 16, VOL. 45, ENERO/ABRIL, 2009

Alquimia

Sistema Nacional de Fototecas

enero • abril 2009 | año 12 | núm. 35



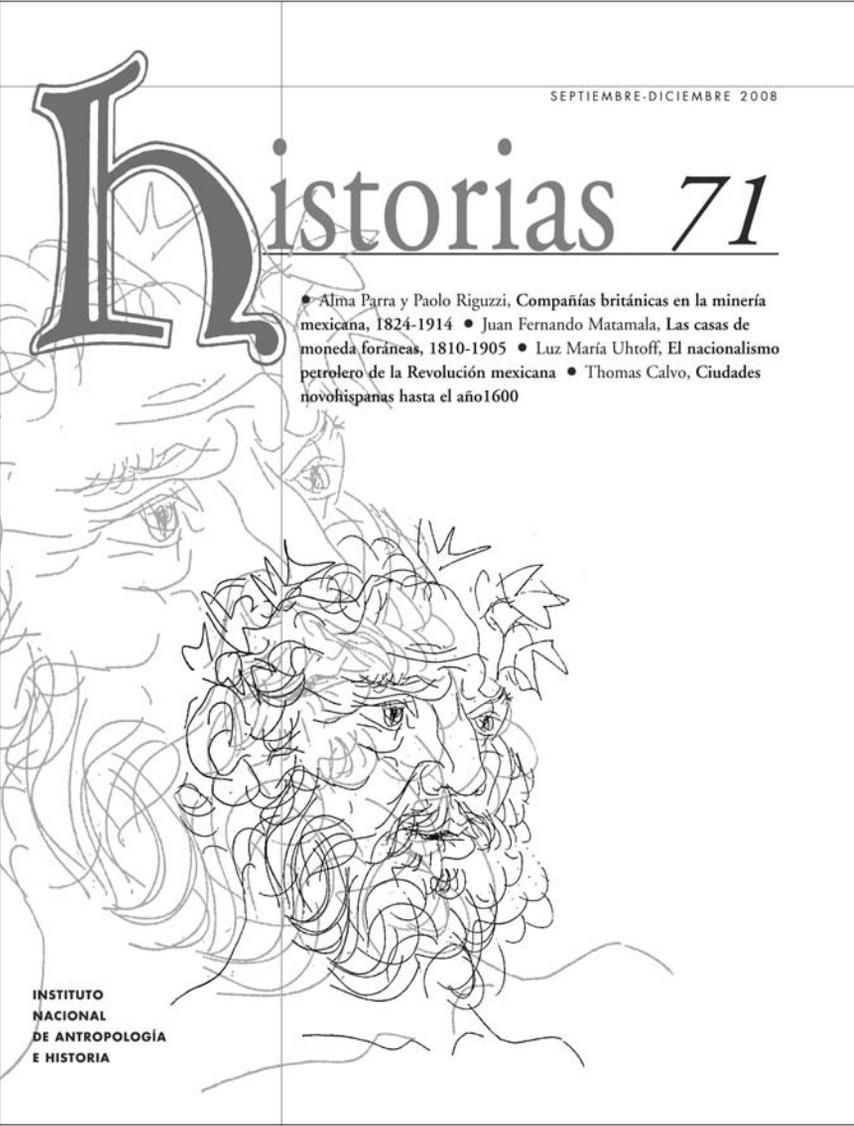
Imaginario potosinos

RESÚMENES/ABSTRACTS 203

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2008

Historias 71

• Alma Parra y Paolo Riguzzi, *Compañías británicas en la minería mexicana, 1824-1914* • Juan Fernando Matamala, *Las casas de moneda foráneas, 1810-1905* • Luz María Uhtoff, *El nacionalismo petrolero de la Revolución mexicana* • Thomas Calvo, *Ciudades novohispanas hasta el año 1600*



INSTITUTO
NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA