# TRACE

Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre
Procesos Mexicanos y Centroamericanos

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

# TRACE

*Trace* es una revista dedicada a trabajos e investigaciones sobre México y América Central,
publicada semestralmente por el
Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

*Trace* est une revue consacrée aux travaux et recherches sur le Mexique et l'Amérique Centrale.
Elle est publiée semestriellement par le
Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines

Río Nazas 43, Cuauhtémoc, 06500, Ciudad de México
Tels. (52-55) 55 66 07 77 ext. 175 y 176

CEMCA en Guatemala: 5a Calle 10-55, zona 13
Finca La Aurora. Ciudad de Guatemala CA., 01013
Tels. (502) 2440-2401. Fax (502) 2440-2401

La revista *Trace* está incluida en la Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología del Conacyt, en Scielo México, en la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), Hispanic American Periodicals (HAPI), en el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe y Portugal (Latindex), en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), en la Red Europea de Información y Documentación sobre América Latina (REDIAL) y en la Plataforma de revistas y colecciones de libros en ciencias humanas y sociales Open Edition Journals.

**Comité de redacción / Comité de rédaction**
Fernando Briones (CCB-INSTAAR. University of Colorado, Boulder), Frédéric Décosse (LEST Institute of Labour Economics and Industrial Sociology UMR 7317, Francia), Eva Lemonnier (Université Paris I-CNRS), Delphine Mercier (Université Aix Marseille-LEST), Guilhem Olivier (IIH-UNAM), Alejandro Pastrana (INAH), Caroline Perrée (CEMCA), David Recondo (CIESAS-Pacífico Sur), Philippe Schaffhauser (El Colmich), Bernard Tallet (CEMCA), Aurelia Valero (UNAM), Arnaud Exbalin (Université Paris Nanterre), Chloé Constant (FLACSO México)

**Consejo científico / Conseil scientifique**
Bárbara Arroyo (Instituto de Antropología e Historia de Guatemala), Randall Blanco (UCR), John E. Clark (Brigham Young University), Annick Daneels (IIA-UNAM), Marc Edelman (City University of NY), Sajid Alfredo Herrera (UCA El Salvador), Michael Jones-Correa (Cornell University), Alfredo López Austin (IIA-UNAM), Cecilia Menjívar (Arizona State University), Jean Meyer (CIDE México), Alain Musset (EHESS), Cristina Oehmichen (IIA-UNAM)

La sección temática de este número fue coordinada por Nicolas Ellison y Charles-Édouard de Suremain

**Director de la Revista / Directeur de la Revue**
Víctor Aurelio Zúñiga González

**Responsable de la publicación / Rédaction en chef**
Fernanda Núñez redaccion@cemca.org.mx

**Edición / Édition**
Fernanda Núñez redaccion@cemca.org.mx

**Maquetación / Mise en page**
Asdriel Téllez maquetacion@cemca.org.mx

**Centro de documentación / Centre de documentation**
Sofía Noyola documentacion@cemca.org.mx

**Difusión / Diffusion**
Alejandro Toral ventas@cemca.org.mx

Esta publicación puede consultarse en la página web:
www.trace.org.mx

ISSN 2007-2392

Presentación / Présentation 5 ✦ 19

Sección temática

Niñez, transformación y consumo de maíz entre los nahuas
de la Sierra Negra de Puebla
*Laura Romero* 20 ✦ 42

El cazador, la presa y el Dueño de los Animales: El complejo cinegético nahua
*Juan Méndez Sánchez* 43 ✦ 66

Hostilidad perpetua, transformaciones transitorias: Persona, cuerpo y moralidad
entre los tsotsiles de Chamula, Chiapas
*David Montoya* 67 ✦ 87

*Altepet* / *Chuchutsipi*: Cosmopolítica territorial totonaca-nahua
y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla
*Nicolas Ellison* 88 ✦ 122

Sección general

El mito y las entidades sobrenaturales entre los nahuas de Xolotla,
Sierra Norte de Puebla
*Jaime Echeverría García* 123 ✦ 153

El agua en la percepción mazahua: Ecofilosofía y narrativa de la naturaleza
*David Figueroa Serrano* 154 ✦ 178

Las danzas indígenas del centro de México según las fuentes coloniales
*Mirjana Danilović* 179 ✦ 203

Valoración del patrimonio biocultural en un área natural protegida,
el caso de El Cuyo, Yucatán, México
*Astrid Wojtarowski Leal* 204 ✦ 234

## Reseñas / Eventos

*Painting the skin*
*Guilhem Olivier, Erik Velásquez García y Manuel Hermann Lejarazu* 235 ✦ 246

*In Piltlajtoanpili*
*Berenice Arnold Hernández* 247 ✦ 255

Notas de campo acerca del coloquio «Territorio, Agrobiodiversidad y
Paisaje Biocultural» y la jornada «Perspectivas Antropológicas
sobre las relaciones transespecies y el paisaje biocultural»
*León García Lam* 256 ✦ 263

DOI: 10.22134/trace.78.2020.787

## Presentación

*Predación, vida y muerte: Relaciones transespecies, patrimonio biocultural y cosmopolítica mesoamericana*

Hoy en día la noción de *patrimonio biocultural* se ha vuelto no solamente un objeto de las políticas públicas nacionales de numerosos países, sino también una herramienta para el desarrollo local, en particular de las regiones con mayor vulnerabilidad ecológica o ambiental, con el respaldo, por lo menos a nivel de los discursos formales y de las intenciones, de organismos internacionales, como la Unesco. En América Latina, como en otras regiones o continentes, el discurso y las políticas del patrimonio biocultural suelen ser asociados a las reivindicaciones o peticiones de los pueblos *nativos* (indígenas, *natives*, aborígenes…). En la región, la temática surgió inicialmente de los movimientos socioambientalistas (Foyer 2010), y hoy en día emana, por un lado, desde abajo, de los territorios indígenas y rurales, y de las organizaciones sociales que representan a las poblaciones que en ellos habitan –se destaca en particular el caso del ecoturismo en Ecuador (Davidov 2013)–; por otro lado, desde arriba, siguiendo un movimiento contrario, han sido aplicadas a estos territorios políticas públicas que han recuperado el discurso y han moldeado los intereses de los Estados nacionales y las prácticas de conservación biocultural, tal como fue, por ejemplo, el caso en Brasil a principio de los años 2000 (Filoche y Foyer 2011). En este sentido, México presenta un caso intermedio particularmente interesante entre las dinámicas locales y la imposición vertical de políticas públicas, ya que académicos y la sociedad civil, promotores del discurso sobre la conservación del patrimonio biocultural se encuentran ahora representados en el gobierno federal, más notoriamente en la persona de Víctor Manuel Toledo, titular de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat).

Pero si tan solo desde un punto de vista estrictamente político y jurídico hay debate sobre lo que designa esta noción de patrimonio biocultural (Roué 2012; Bessy 2017; Toledo et al. 2019), con mayor razón conviene interrogarse sobre lo que implica desde el punto de vista de los propios pueblos indígenas: cómo es recibida, (re)interpretada e, incluso, instrumentalizada, en particular con fines de defensa de sus territorios. Así como es necesario entender cuáles son, para los pueblos indígenas, los efectos de esta dinámica sobre el conjunto de concepciones y prácticas en la relación con el medio ambiente (Suremain 2017; Foyer y Ellison 2018).

Si la noción de patrimonio biocultural se ha impuesto, tanto en discursos académicos como políticos, en torno a prácticas de conservación del medio ambiente y de los saberes locales como una manera (muy limitada, por cierto) de transcender el *dualismo moderno* (Latour 1991) entre naturaleza y cultura, ¿a qué concepciones, prácticas y representaciones simbólicas indígenas podríamos vincularla?, pensando en contextos donde no se suele entender separadamente la *naturaleza* y la *cultura* o, por lo menos, donde no se suele distinguir entre una y otra desde los parámetros acostumbrados por el pensamiento occidental. En los estudios sociales, responder a estas interrogantes le corresponde principalmente a la antropología, en particular la antropología ambiental o *de la naturaleza,* tal como es promovida en particular por Anderson (2000), Descola (1986 y 2005), Escobar (1999), Ingold (2000) y Viveiros de Castro 1998, entre muchos otros.

Toda dinámica de *patrimonialización* biocultural crea tensiones inherentes (es un proceso dialéctico) y conlleva un «reduccionismo patrimonial» (Ellison 2017 y en este volumen): en el anhelo totalmente legítimo por parte de las poblaciones y organizaciones indígenas de hacer valer sus derechos territoriales conforme a las leyes nacionales y a los convenios internacionales en la materia, corren el riesgo de dejar encerrar su relación mucha más amplia con el territorio dentro de un patrón jurídico, político y económico que destruye las bases mismas del modo de vida que tienen por objetivo proteger. Este está basado en una organización específica, tanto en lo práctico como en lo conceptual, de las relaciones entre humanos y no humanos o, en otras palabras, de las relaciones transespecies.

Partiendo de casos etnográficos mexicanos sobre las relaciones transespecies –en otras palabras, el conjunto de interacciones entre humanos, plantas y animales– esta sección temática propone precisamente una reflexión antropológica sobre qué puede significar lo biocultural desde la perspectiva de cuatro grupos amerindios de tradición mesoamericana: nahuas de la Sierra Negra del sur del Estado de Puebla (Romero y Méndez Sánchez), nahuas y totonacas de la

Sierra Noriental del mismo estado (Ellison) y tsotsiles de los Altos de Chiapas (Montoya López).

Unas primeras versiones, orales, de los textos incluidos fueron presentadas y discutidas en una jornada antropológica, organizada por el Centre d'Etudes Mexicaines et Centreaméricaines (CEMCA), el Institut de Recherche pour le Développement (IRD) y la Universidad de las Américas-Puebla (UDLAP) en septiembre 2018, intitulada «Perspectivas antropológicas sobre las relaciones transespecies y el paisaje biocultural». Este encuentro se inscribía en el marco de un coloquio interdisciplinario más amplio –Territorio, Agrobiodiversidad y Paisaje Biocultural– con enfoque particular en los saberes del maíz, parte de una serie de encuentros auspiciados entre 2016 y 2019 por el grupo de trabajo internacional Mediación e Investigación internacional/Local sobre Patrimonios y Saberes (MILPAS).[1] Por ello, los artículos de esta sección resultan de las discusiones sobre antropología transespecies y patrimonio biocultural desarrolladas en este encuentro con la temática de los saberes del maíz en trasfondo. Y por lo mismo integran los comentarios compartidos en esa ocasión por Philippe Descola como invitado especial de aquella jornada antropológica en las instalaciones de la UDLAP en Cholula.

Desde un punto de vista exterior, el de la perspectiva *etic*, como solían calificarla los antropólogos de la segunda mitad del siglo XX, se podría decir que los cuatro textos reunidos aquí abordan diferentes *procesos bioculturales,* encajonando así en estos a conceptos, categorías y prácticas indígenas en torno a la construcción de la persona a través de prácticas alimentarias, de producción agrícola, de cacería y de relación con el territorio. Sin embargo, desde la perspectiva propia (o *emic),* lo que exponen los datos etnográficos aquí reunidos son negociaciones de la existencia en el mundo, entre vida y muerte, tanto de individuos como de colectivos, donde el estatus de persona es compartido entre humanos y no humanos.

Exponen, entonces, cada uno a su manera cómo las relaciones transespecies entre humanos, plantas y animales son negociadas con diversas entidades divinas o diferentes *dueños* representantes de especies o espacios del entorno *natural,* entidades que, por cierto, encajan mal en la definición convencional de lo biocultural. Es más, exponen maneras de *hacer mundo* o cosmopolíticas (Descola 2011; Descola e Ingold 2014). Y, sin que se niegue las diferencias entre los casos estudiados, revelan cuántos elementos fundamentales comparten, rasgos que se pueden claramente anclar en la tradición mesoamericana. Ilustran, entonces, desde

ejemplos contemporáneos mexicanos, diferentes matices de una cosmopolítica mesoamericana.

En el caso de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, Laura Romero muestra, a partir de una etnografía de las prácticas alimentarias en torno al inicio de la vida –del embarazo a la niñez–, cómo los cuerpos humanos son *fabricados.* Con un enfoque particular en el papel del consumo de maíz y del trabajo en la milpa en la conformación de cuerpos adecuados para *lo nahua,* revela cómo se establecen y estabilizan las diferencias ontológicas entre humanos y no humanos, cómo se define el estatus de persona, así como el colectivo nahua dentro de un territorio dado.

De manera complementaria, Juan Méndez Sánchez nos revela cómo, entre vecinos del mismo grupo nahua, esta lógica cultural aplicada a la fabricación de los cuerpos implica una fluidez de las posiciones ontológicas de las personas entre lo humano y lo no humano, en particular en la relación con el monte a través de la caza. Maleabilidad que se hace necesario manipular (mediante la abstinencia sexual y alimenticia del cazador) para propiciar la actividad de cacería, enmarcando así la depredación cinegética en relaciones de reciprocidad entre miembros de la comunidad nahua y las deidades del mundo silvestre, con el riesgo, a falta de respetar estas prescripciones, de poner en riesgo la vida misma del cazador y de sus seres más próximos (sus almas, pasando así al lado del mundo silvestre bajo el dominio del Dueño del Monte).

El estudio sobre la noción de persona llevado a cabo por David Montoya López entre los tsotsiles de Chamula, en los Altos de Chiapas, hace eco del artículo anterior, en particular en torno al tema de la depredación, no solo aquella de los humanos hacia los animales y de ciertas entidades poderosas, como el Pukuj (el diablo), asociadas al mundo silvestre en contra de los humanos, sino también de los humanos entre sí. Montoya López muestra cómo la negociación de la vida y la continuación de ella implica la necesidad de alejar la amenaza constante de la muerte violenta mediante la movilización de relaciones sociales para lograr transformaciones morales-corporales, dando así una explicación de algunas dinámicas religiosas y políticas actuales de esta región.

Regresando al estado de Puebla, Nicolas Ellison propone analizar precisamente esta interfaz entre procesos políticos (en el sentido *etic)* en torno a la definición del patrimonio biocultural y la defensa del territorio por un lado, y la cosmopolítica territorial de los totonacas y nahuas de la Sierra Noriental por el otro. Revela cómo el concepto de comunidad territorial *altepet/chuchutsipi* es actualizado en el contexto de otra amenaza depredadora, la de los *proyectos de*

*muerte,* como los nahuas y totonacos califican tanto a las concesiones mineras como a los maíces transgénicos. Plantea así mostrar cómo los procesos políticos en torno al paisaje biocultural contribuyen a un reduccionismo patrimonial que oculta (y, por ende, transforma) las percepciones, actitudes y prácticas cotidianas o rituales ancladas en la cosmopolítica totonaca-nahua.

Sin afán de adelantar las conclusiones a las que podrían llegar los lectores del conjunto de esta sección temática, quisiéramos subrayar uno de los temas transversales que emana de los textos por su relación con la aportación que puede brindar la antropología sobre la cuestión del patrimonio biocultural. Y es el siguiente: los casos expuestos no tienen solo en común el hecho de revelar desde cada etnografía específica la complementariedad entre las oposiciones vida/muerte, milpa/monte, doméstico/salvaje e indígena/mestizo, sino que, al hacerlo, también apuntan a otra constante, que es una interesante combinatoria entre los posicionamientos identitarios (o étnicos) y la definición del estatus ontológico de las personas humanas y no humanas con la que muestran cómo la alteridad de los mestizos y del mundo moderno es equiparada a la alteridad de lo salvaje, del mundo del monte. Partiendo de un elemento común de las cosmogonías mesoamericanas donde el mundo presolar (y, por superposición religiosa, precristiano) es considerado como una era de depredación sin reglas, el monte (como mundo de la selva y cerro-montaña), en oposición a la milpa y a lo doméstico, funge como marcador de alteridad tanto al nivel étnico como ontológico (en simetría complementaria con el maíz, el cual funge como mediador ontológico en la definición del estatus de persona humana). De ahí que el mundo mestizo, y lo que se percibe como una falta de reglas y un exceso depredador, sea el modelo para las representaciones de las deidades y dueños del monte y del mundo subterráneo, y a la vez remita a la era cosmogónica anterior caracterizada por una depredación desenfrenada. Los megaproyectos de industrias extractivas encajan lógicamente en este esquema de interpretación de las relaciones con el mundo de la sociedad dominante, a la vez que lo reafirma: son, desde esta perspectiva, plenamente *proyectos de muerte.*

Así, nos podemos preguntar sobre lo que nos dicen los casos nahuas de la Sierra Negra, tsotsiles de Chamula y totonaco-nahuas de la Sierra Noriental sobre otra concepción de lo biocultural: ¿no será que desde la perspectiva de la cosmopolítica mesoamericana el mundo *salvaje* de la naturaleza es eminentemente cultural? Pero no en el sentido de una *naturaleza doméstica,* como en los ejemplos amazónicos (Descola 1986), donde los colectivos del mundo silvestre vivirían según las mismas reglas que la sociedad indígena. Más bien, la natu-

raleza salvaje presenta los rasgos culturales del mundo mestizo y moderno, al que se le equipara en razón de su semejante distancia y exterioridad con el buen vivir de la comunidad indígena. *Buen vivir,* cuya definición está centrada en el consumo y cultivo de productos locales, en particular de la milpa; mientras que los aportes del monte, como los del mundo mestizo, son, en dosis bien controladas, también necesarios a la reproducción de la vida colectiva. Así que más que solo un *patrimonio* biocultural, lo que amenazan los megaproyectos con su excesiva depredación son las dinámicas mismas de reproducción de la vida en la cosmopolítica mesoamericana. Son literalmente *catastróficos* en el sentido primero de la palabra: ponen en riesgo de destrucción todo un mundo, todo un sociocosmos.

**Agradecimientos**

Queremos agradecer a todos los participantes de los tres encuentros del grupo de trabajo MILPas –de los que esta sección temática es uno de los resultados– a los habitantes de las comunidades totonacas y nahuas de Huehuetla, Ecatlán (municipio de Jonótla), Zoatecpan (Xóchitlan) y Cuetzalan, que no solo nos recibieron, sino que fueron coorganizadores y protagonistas de los encuentros con el apoyo de la Organización Independiente Totonaca (OIT), de la Unidad Indígena Totonaca Nahua (UNITONA) y de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske. Nuestros agradecimientos también se extienden al equipo docente, administrativo y estudiantil del Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas, que tanto hicieron para facilitar la organización de la parte *urbana* de los coloquios. Además de expresar toda nuestra gratitud al conjunto de miembros del consejo científico de los coloquios y de los ponentes en los diferentes encuentros, queremos agradecer en particular a Tim Ingold y a Philippe Descola por su participación en las conferencias inaugurales de los coloquios de 2017 y 2018, respectivamente.

A la par del apoyo indispensable de las organizaciones indígenas, los tres encuentros interdisciplinarios y de diálogo de saberes también fueron posibles gracias al apoyo de las siguientes instituciones: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) –con agradecimientos personales a sus directores sucesivos en el periodo 2015-2019, la Dra. Françoise Lestage y el Dr. Bernard Tallet–, la Universidad de París-Diderot (ahora Université de Paris), el Institut de Recherche pour le Développement (IRD), el Departamento de Antropología

de la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP), el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), la École des hautes études en sciences sociales (EHESS), el Collège de France, el Servicio de Cooperación Científica de la Embajada de Francia en México y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

Nicolas Ellison (CERMA-EHESS y CEMCA) y
Charles-Édouard de Suremain (PALOC-IRD)

## Nota

[1] En el consejo científico de MILPAS participaron grandes especialistas de la antropología ambiental, como Philippe Descola y Tim Ingold, así como especialistas de los estudios mesoamericanistas. Fue lanzado con un primer encuentro interdisciplinario entre investigadores mexicanos y franceses en la antigua sede del CEMCA, en la Ciudad de México, en octubre del 2016. Este coloquio fue inaugurado por María Elena Alvárez-Buylla Roces con la conferencia-debate «Del maíz ancestral al maíz transgénico: Biodiversidad, biotecnologías y controversias públicas». El grupo internacional de trabajo MILPAS se desarrolló a partir de las colaboraciones institucionales entre el CEMCA, el IRD, el Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas-Puebla y las organizaciones de la Sierra Norte de Puebla UNITONA y U. C. Tosepan Titataniske (Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske).

DOI: 10.22134/trace.78.2020.787

## Présentation

*Prédation, vie et mort : Relations trans-espèces, patrimoine bioculturel et cosmopolitique mésoaméricaine*

Actuellement la notion de patrimoine bioculturel est devenue non seulement un objet des politiques publiques nationales de nombreux pays, mais aussi un outil pour le développement local, en particulier pour les régions de forte vulnérabilité écologique ou environnementale, avec le soutien, au moins au niveau des discours formels et des intentions, des instances internationales, comme l'UNESCO. En Amérique latine, comme dans d'autres régions ou continents, le discours et les politiques sur le patrimoine bioculturel sont généralement associés aux revendications ou aux demandes des peuples autochtones (*natives*, aborigènes, indigènes, indiens ou amérindiens selon les régions et les langues…). Dans la région, la thématique est d'abord apparue au sein des mouvements socio-environnementaux (Foyer 2010), et aujourd'hui elle émane, d'une part, depuis le bas, des territoires indigènes et ruraux, et des organisations sociales représentatives des populations qui y habitent – voir en particulier le cas de l'écotourisme en Equateur (Davidov 2013) – ; d'autre part, suivant en cela un mouvement inverse, elle a été appliquée depuis le haut à ces territoires par des politiques publiques qui en ont repris les discours et les pratiques de conservation bioculturelle tout en les adaptant aux intérêts des États nationaux. Tel fut par exemple, le cas au Brésil au début des années 2000 (Filoche et Foyer 2011). À cet égard, le Mexique représente un cas intermédiaire particulièrement intéressant, entre dynamiques locales et imposition verticale de politiques publiques, d'autant plus que des universitaires et des activistes de la société civile promoteurs du discours sur la conservation du patrimoine bioculturel, sont désormais représentés au sein du gouvernement fédéral, en particulier en la personne de Victor Manuel Toledo, en charge du Ministère de l'Environnement et des Ressources naturelles (SEMARNAT).

Mais si déjà d'un point de vue strictement politique et juridique il y a débat sur ce que désigne cette notion du patrimoine bioculturel (Roué 2012 ; Bessy 2017 ; Toledo et al. 2019), à plus forte raison, il convient de s'interroger sur ce qu'elle implique du point de vue des peuples autochtones eux-mêmes : comment est-elle reçue, (ré)interprétée et même instrumentalisée, notamment pour la défense de leurs territoires? Il faut également comprendre quels sont, pour ces peuples, les effets de cette dynamique de mise en patrimoine sur l'ensemble des conceptions et pratiques en relation avec l'environnement (Suremain 2017 ; Foyer et Ellison 2018).

Si la notion du patrimoine bioculturel s'est imposée tant dans les discours académiques que politiques autour des pratiques de conservation de l'environnement et des savoirs locaux, comme une manière (très limitée, d'ailleurs) de transcender le « dualisme moderne » (Latour 1991) entre nature et culture, à quelles conceptions, pratiques et représentations symboliques amérindiennes pourrions-nous la relier, dans des contextes où la nature et la culture ne sont généralement pas pensées séparément ou, du moins, où l'on ne fait pas cette distinction selon les paramètres habituels de la pensée occidentale? En sciences sociales, répondre à ces questions relève principalement de l'anthropologie, notamment de l'anthropologie environnementale ou *de la nature*, telle qu'elle est promue notamment par Anderson (2000), Descola (1986 y 2005), Escobar (1999), Ingold (2000) et Viveiros de Castro (1998), parmi beaucoup d'autres.

Toute dynamique de patrimonialisation bioculturelle crée des tensions inévitables (effet d'un processus dialectique) et implique un « réductionnisme patrimonial » (Ellison 2017 et ici) : avec le désir totalement légitime pour partie des populations et des organisations indigènes de faire valoir leur droits territoriaux conformément aux lois nationales et aux conventions internationales en la matière, elles risquent de laisser enfermer leur relation beaucoup plus large au territoire dans un schéma juridique, politique et économique qui détruit les bases mêmes du mode de vie qu'elles ont pour but de protéger. Celui-ci, comme le montrent les textes qui suivent, repose sur une organisation spécifique, aussi bien pratique que conceptuelle, des relations entre humains et non humains, ou autrement dit des relations trans-espèces.

En recourant à des exemples ethnographiques mexicains de relations trans-espèces –en d'autres termes, l'ensemble des interactions entre humains, plantes et animaux– cette section thématique propose précisément une réflexion anthropologique sur ce que peut signifier le bioculturel du point de vue de quatre groupes amérindiens de tradition mésoaméricaine : Nahuas de la Sierra Negra du sud

de l'État de Puebla (Romero et Méndez Sanchez), Nahuas et Totonaques de la Sierra Nord-orientale du même État (Ellison) et Tzotziles du Chiapas central (Montoya López).

Les premières versions, orales, des textes ici regroupés ont été présentées et discutées lors d'une journée anthropologique, organisée par le Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA), l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et l'Université de las Américas-Puebla (UDLAP) en septembre 2018, intitulée « Perspectives anthropologiques sur les relations trans-espèces et paysage bioculturel ». Cette rencontre faisait partie d›un colloque interdisciplinaire plus large –Territoire, Agrobiodiversité et Paysage bioculturel– avec un accent particulier sur les savoirs concernant le maïs, dans le cadre d'une série de rencontres parrainées entre 2016 et 2019 par le groupe international Médiation et Recherche Internationale/Locale sur le Patrimoine et les Savoirs (MILPAS)[1].

C'est pour cette raison que les articles de cette section résultent des discussions sur l'anthropologie trans-espèces et le patrimoine bioculturel développées lors de cette rencontre avec en arrière-plan la thématique sur les savoirs liés au maïs. Et de même, ils intègrent les commentaires partagés à cette occasion par Philippe Descola, invité spécial de cette journée anthropologique dans les installations de l'UDLAP à Cholula.

D'un point de vue extérieur, celui de la perspective « etic » comme l'appelaient les anthropologues de la seconde moitié du XX^e^ siècle (en calquant sur les termes linguistiques anglais « phonetic/phonemic »), on peut dire que les quatre textes réunis ici abordent différents « processus bioculturels », englobant ainsi des concepts, des catégories et des pratiques amérindiennes autour de la construction de la personne à travers l'alimentation, la production agricole, la chasse et le rapport au territoire. Cependant, depuis le point de vue propre (ou « emic ») à ces populations, ce que les données ethnographiques recueillies ici exposent sont des négociations de l'existence dans le monde, entre la vie et la mort, d'individus aussi bien que de collectifs, où le statut de personne est partagé entre les humains et les non-humains.

Ils exposent ensuite, chacun à leur manière, comment les relations trans-espèces entre les humains, les plantes et les animaux sont négociées avec diverses entités divines ou différents « maîtres » représentant des espèces ou des espaces du milieu « naturel », entités qui, soit dit en passant, correspondent mal à la définition conventionnelle du bioculturel. En outre, ils exposent des moyens de « faire monde » ou différentes « cosmopolitiques » (Descola 2011, Descola et Ingold 2014). Et, sans nier les différences entre les cas étudiés, ils révèlent combien d'éléments

fondamentaux ils partagent, des caractéristiques qui peuvent clairement être ancrées dans la tradition méso-américaine. Ils illustrent enfin, à partir d'exemples mexicains contemporains, les différentes nuances d'une cosmopolitique mésoaméricaine.

Dans le cas des Nahuas de la Sierra Negra de Puebla, Laura Romero montre, à partir d'une ethnographie des pratiques alimentaires autour du début de la vie –de la grossesse à l'enfance– comment les corps humains sont « fabriqués ». En s'intéressant plus particulièrement au rôle de la consommation du maïs et du travail de la *milpa* (le champ traditionnel) dans la conformation des corps nahuas, elle révèle comment les différences ontologiques entre les humains et les non-humains sont établies et stabilisées, comment le statut d'une personne est défini ainsi que le collectif nahua au sein d'un territoire donné.

De façon complémentaire, Juan Méndez expose comment, chez les voisins du même groupe nahua, cette logique culturelle appliquée à la fabrication des corps implique une fluidité des positions ontologiques des personnes entre l'humain et le non-humain notamment dans la relation avec le *monte* (la montagne-forêt) au travers de la chasse. Malléabilité qu'il devient nécessaire de manipuler (par l'abstinence sexuelle et alimentaire du chasseur) pour favoriser l'activité de chasse, encadrant la prédation cynégétique dans des relations de réciprocité entre les membres de la communauté nahua et les divinités du monde sauvage. Tout en courant le risque, si ces prescriptions ne sont pas respectées, de mettre en danger la vie même du chasseur et des personnes les plus proches (leurs âmes passant alors dans le monde sauvage sous la domination du Maître de la Montagne).

L'étude sur la notion de personne réalisée par David Montoya auprès des Tzotsiles de Chamula, dans les montagnes du Chiapas central, fait écho à l'article précédent, notamment autour du thème de la prédation, non seulement celle des hommes envers les animaux, celle de certaines entités puissantes associées au monde sauvage, telles que le Pukuj (le Diable), à l'encontre des humains, mais aussi celle des hommes entre eux. Montoya montre comment la négociation de la vie et de sa continuation implique la nécessité de s'éloigner de la menace constante de mort violente par la mobilisation des relations sociales pour réaliser des transformations morales et corporelles, donnant ainsi une explication de certaines dynamiques religieuses et politiques actuelles de cette région.

Revenant à l'État de Puebla, c'est précisément cette interface entre les processus politiques (au sens « etic ») autour de la définition du patrimoine bioculturel et de la défense du territoire d'une part, et la cosmopolitique territoriale des peuples totonaque et nahua de la Sierra Nord-orientale d'autre part, que Nicolas Ellison

se propose d'analyser. Il révèle comment le concept de communauté territoriale *altepet/chuchutsipi* est actualisé dans le contexte d'une autre menace prédatrice, celle des « projets de mort », selon le qualificatif attribué par les Nahuas et les Totonaques à la fois aux concessions minières et au maïs transgénique. Il propose ainsi de montrer comment les processus politiques autour du paysage bioculturel contribuent à un réductionnisme patrimonial, qui cache (et donc transforme) les perceptions, les attitudes, les pratiques quotidiennes ou rituelles ancrées dans la cosmopolitique nahua-totonaque.

Sans vouloir anticiper les conclusions auxquelles les lecteurs de l'ensemble de cette section thématique pourraient parvenir, nous voudrions mettre en évidence l'un des thèmes transversaux qui se dégage des textes en raison de son rapport avec la contribution de l'anthropologie à la question du patrimoine bioculturel. Et c'est le suivant : les cas exposés n'ont pas seulement en commun de révéler, à partir de chaque ethnographie détaillée, la complémentarité entre les oppositions vie/mort, *milpa/monte*, domestique/sauvage et indien/métis (non-indien dans les catégories locales). Ce faisant, ils mettent également en évidence une autre constante : dans une combinatoire intéressante entre les positionnements identitaires (ou ethniques) et la définition du statut ontologique des personnes humaines et non humaines, ils montrent comment l'altérité des métis et du monde moderne est assimilée à l'altérité du monde sauvage, du *monte*. Partant d'un élément commun aux cosmogonies mésoaméricaines dans lesquelles le monde pré-solaire (et, par superposition religieuse, pré-chrétien) est considéré comme une ère de prédation sans règles, le *monte* (comme monde de la jungle et de la montagne), en opposition à la *milpa* et au monde domestique, fonctionne comme un marqueur d'altérité tant au niveau ethnique qu'ontologique (en symétrie complémentaire avec le maïs, qui fonctionne comme un médiateur ontologique dans la définition du statut de la personne humaine). Ainsi, le monde métis qui est perçu comme relevant d'un manque de règles et d'un excès prédateur, est le modèle pour les représentations des divinités et des maîtres du monde sylvestre et du monde souterrain, et en même temps il renvoie à l›ère cosmogonique précédente caractérisée par une prédation effrénée. Les méga-projets des industries extractives s'inscrivent logiquement dans ce schéma d'interprétation des rapports avec le monde de la société dominante, en même temps qu'il le réaffirme : ils sont, dans cette perspective, pleinement des « projets de mort ».

Ainsi, nous pouvons nous demander ce que les cas des Nahua de la Sierra Negra, des Tzotziles de Chamula et des Totonaques et Nahuas de la Sierra Nord-orientale nous apprennent sur une autre conception du bioculturel : se pourrait-il

que du point de vue de la cosmopolitique mésoaméricaine, le monde « sauvage » de la nature soit éminemment culturel ? Mais pas dans le sens d'une « nature domestique » comme dans les exemples amazoniens (Descola 1986), où les collectifs du monde sauvage vivraient selon les mêmes règles que la société amérindienne. La nature sauvage y présente plutôt les traits culturels du monde métis et moderne auquel elle est comparée en raison de la similitude de sa distance et de son extériorité par rapport au bien vivre de la communauté indigène. Bien vivre dont la définition est centrée sur la consommation et la culture des produits locaux, en particulier issus de la *milpa* ; tandis que les apports du *monte*, comme du monde métis, sont, à doses bien maîtrisées, également nécessaires à la reproduction de la vie collective. Ainsi, plus qu'un simple « héritage » bioculturel, ce que les méga-projets menacent avec leur prédation excessive, c'est la dynamique même de la reproduction de la vie dans la cosmopolitique mésoaméricaine. Ils sont littéralement « catastrophiques », au sens premier du terme : ils mettent en danger de destruction tout un monde, tout un sociocosme.

**Remerciements**

Nous tenons à remercier tous les participants aux trois réunions du groupe de travail MILPAS, dont cette section thématique est l'un des résultats : les habitants des communautés totonaques et nahuas de Huehuetla, Ecatlán (municipalité de Jonótla), Zoatecpan (Xóchitlan) et Cuetzalan qui nous ont non seulement reçus mais qui ont été les co-organisateurs et les protagonistes des réunions avec le soutien de l'Organisation Indépendante Totonaque (OIT), de l'Unité Indigène Totonaca-Nahua (UNITONA) et de l'Union de Coopératives Tosepan Titataniske. Nos remerciements vont également aux équipes enseignantes, administratives et étudiantes du département d'anthropologie de l'Université des Amériques (UDLAP) qui ont tant fait pour faciliter l'organisation de la partie « urbaine » des colloques. Outre tous les membres du conseil scientifique des colloques et les intervenants aux différentes réunions, nous tenons à exprimer notre gratitude en particulier à Tim Ingold et Philippe Descola pour leur participation aux conférences d'ouverture des colloques de 2017 et 2018 respectivement.

Outre le soutien indispensable des organisations indiennes, les trois réunions de dialogue interdisciplinaire et d'échange de savoirs ont également été rendues possibles grâce à l'appui des institutions suivantes : le Centre d'études mexicaines et centreaméricaines-CEMCA (avec des remerciements personnels à

ses directeurs successifs pour la période 2015-2019, la Dre Françoise Lestage et le Dr Bernard Tallet), l'Université de Paris-Diderot (aujourd'hui Université de Paris), l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD), le Département d'Anthropologie de l'Université de las Américas-Puebla, le CNRS, l'EHESS, le Collège de France, le service de coopération scientifique de l'Ambassade de France au Mexique et le Conseil national de la science et de la technologie (CONACYT).

Nicolas Ellison (Cerma-Mondes Américains, EHESS et chercheur associé CEMCA) et Charles-Édouard de Suremain (PALOC-IRD)

**Referencias / Références**

Anderson, David G. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The number One Reindeer Brigade.* Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Nueva York: Oxford University Press.

Bessy, Anouck. 2017. « Dynamiques et devenirs de la Sierra Occidental de Jalisco (Mexique). Socio-anthropologie d'un projet de conservation de la biodiversité : Le Paisaje Biocultural » (tesis de doctorado, Museum National d'Histoire Naturelle).

Davidov, Veronica. 2013. *Ecotourism and Cultural Production: An Anthropology of Indigenous Spaces in Ecuador.* Nueva York: Palgrave Macmillan.

Descola, Philippe, 1986. *La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar.* París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

_____ 2005. *Par-delà nature et culture.* Bibliotèque des Sciences Humanines. París: Gallimard.

_____ 2011. *L'écologie des autres : L'anthropologie et la question de la nature*. Sciences en Questions. París: Quæ.

Descola, Phillipe, e Ingold, Tim. 2014. *Être au monde : Quelle expérience commune.* Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

Ellison, Nicolas. 2017. «De la dialéctica patrimonial: Comentario sobre "Cuando la alimentación se hace patrimonio"». *TRACE*, 72: 181-190. doi: 10.22134/trace.72.2017.122.

Escobar, Arturo. 1999. «After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology». *Current Anthropology* 40 (1): 1-30. doi:10.1086/515799.

Filoche, Geoffroy, y Jean Foyer. 2011. « La bioprospection au Mexique et au Brésil, un Eldorado ? », *Revue d'Anthropologie des Connaissances* 5 (2): 234-259. doi:10.3917/rac.013.0234.

Foyer, Jean. 2010. *Il était une fois la bio-révolution : nature et savoirs dans la modernité globale.* París: Presses universitaires de France.

Foyer, Jean, y Nicolas Ellison. 2018. « Conserver les maïs mexicains : La diversité bio-culturelle et ses ambiguïtés ». *Études Rurales,* 202: 120-139. doi:10.4000/etudesrurales.15306.
Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique.* París: La Découverte.
Roué, Marie. 2012. « Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones : De la tradition à la mode ». *Revue d'Ethnoécologie,* 1. doi:10.4000/ethnoecologie.813.
Suremain, Charles-Édouard de. 2017. «Cuando la alimentación se hace patrimonio: Rutas gastronómicas, globalización y desarrollo local (México)». *TRACE,* 72: 165-181. doi:10.22134/trace.72.2017.114.
Toledo, Víctor M., Narciso Barrera-Bassols y Eckart Boege. 2019. *¿Qué es la diversidad biocultural?* Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México.
Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488. doi:10.2307/3034157.

## Note

[1] Au conseil scientifique de MILPAS ont participé de grands spécialistes de l'anthropologie environnementale, comme Philippe Descola et Tim Ingold, ainsi que des spécialistes des études mésoaméricaines. Il a été lancé avec une première rencontre interdisciplinaire entre chercheurs mexicains et français dans l'ancien siège du CEMCA, à Mexico, en octobre 2016, colloque inauguré par María Elena Alvaréz-Buylla Roces avec la conférence-débat « Du maïs ancestral au maïs transgénique : biodiversité, biotechnologie et controverses publiques ». Le groupe de travail international MILPAS s'est développé à partir des collaborations institutionnelles entre le CEMCA, l'IRD (Institut de Recherche pour le Développement), le Département d'Anthropologie de l'Université de las Américas-Puebla et des organisations de la Sierra Norte de Puebla UNITONA (Unidad Indígena Totonaca Nahua) et l'Union de Coopératives Tosepan Titataniske.

DOI: 10.22134/trace.78.2020.739



# Niñez, transformación y consumo de maíz entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla

# Childhood, transformation and corn consumption between the nahuas de la Sierra Negra de Puebla

**Laura Romero***

Fecha de recepción: 19 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 2 de julio de 2020.

**Resumen**: Para los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, el consumo de maíz es considerado uno de los elementos que establecen la distinción entre los humanos y los no humanos, pues mediante este se crean cuerpos que se diferenciarán, entre otras cosas, por su estabilidad o la falta de ella. La fabricación del cuerpo requiere de una serie de acciones realizadas a lo largo de toda la vida. En este texto se dará cuenta, principalmente, de la importancia que tiene la alimentación mediante productos locales (por ejemplo, maíz y frijol) –frente a aquella que conforma cuerpos anómalos como el de los migrantes–, así como el consumo de sal y el bautizo, para dar paso a la descripción del papel que juega el trabajo en la milpa en la conformación de cuerpos adecuados para *lo nahua*, es decir, lo humano por excelencia. Se pondrá especial énfasis a la niñez como una etapa donde el control de la inestabilidad requiere de un esfuerzo mayor. Los niños nahuas son asociados a los antepasados, a lo acuoso y a lo mítico. Su humanidad está constantemente en riesgo, pues su cuerpo no ha llegado a los niveles necesarios de madurez.

**Palabras claves**: niñez; transformación; alimentación; nahuas; Sierra Negra.

**Abstract:** For the Nahuas of the Sierra Negra de Puebla, the consumption of corn is considered one of the elements that establish the distinction between humans and non-humans, because through it bodies are created that will be differentiated, among other things, by their stability or the lack of it. The manufacture of the body requires a series of actions carried out throughout life. In this text, it will be realize, mainly, the importance

* Universidad de las Américas Puebla (UDLAP), México, laura.romero@udlap.mx.

of food through local products (corn and beans, for example) compared to that which forms anomalous bodies such as migrants, as well as the consumption of salt and baptism, for give way to the description of the role that work in the cornfield plays in shaping bodies suitable for "the Nahua", that is, the human par excellence. Special emphasis will be given to children as a stage where the control of instability requires a greater effort. Nahua children are associated with the ancestors, the aqueous and the mythical. His humanity is constantly at risk, because his body has not reached the necessary levels of maturity.

**Keywords**: childhood; transformation; food; Nahuas; Sierra Negra.

**Résumé :** Pour les Nahuas de la Sierra Negra de Puebla, la consommation de maïs est considérée comme l'un des éléments permettant d'établir la distinction entre humains et non-humains, car grâce à elle, des corps sont créés qui se différencieront, entre autres, par leur stabilité ou le manque de ça. La fabrication du corps nécessite une série d'actions menées tout au long de la vie. Dans ce texte, il se rendra compte principalement l'importance de l'alimentation par le biais de produits locaux (par exemple, maïs et haricots) par rapport à celle qui forme des corps anormaux tels que les migrants, ainsi que la consommation de sel et le baptême, par exemple. Cédez le pas à la description du rôle que joue le travail dans le champ de maïs dans la formation d'organes propres au « Nahua », c'est-à-dire à l'humain par excellence. L'attention sera mise sur les enfants en tant qu'étape où la maîtrise de l'instabilité exige des efforts accrus. Les enfants nahuas sont associés aux ancêtres, aux aqueux et aux mythiques. Son humanité est constamment en danger, car son corps n'a pas atteint les niveaux de maturité nécessaires.

**Mots-clés :** enfance ; transformation ; nutrition ; Nahuas ; Sierra Negra.

La región sureste del estado de Puebla es conocida como Sierra Negra (véase mapa 1); en esa zona habitan nahuas y mazatecos, pueblos para quienes ser mexicanos es prácticamente un accidente, pues su historia remota nada, o casi nada, tiene que ver con esta denominación. Ser mexicanos es algo que para los nahuas recién llegó: apareció con los programas estatales de desarrollo de los años setenta e, incluso, con los megaproyectos que actualmente amenazan la biodiversidad serrana, ya sea a través de las potenciales hidroeléctricas o de la Nestlé.

**Mapa 1** – Sureste del estado de Puebla. Marcado con el número 1, se puede ver el municipio de Tlacotepec de Díaz. Mapa de la autora.

Ser indígenas es también algo nuevo, pues ellos se consideran *kristianos*, palabra que emplean para referirse a lo verdaderamente humano. Si bien es cierto que esta idea deriva del proceso evangelizador que en las sociedades mesoamericanas se originó muy temprano durante la Conquista (Chamoux 1996, 44), los

nahuas le han concedido, desde entonces, una serie de atributos que responden a una cosmología nativa. Ser *kristiano* significa 'ser civilizado'; civilizado a la manera en que Kohn (2004) lo explica para los Ávila Runa: comer sal, no andar desnudo, además de tener relaciones de parentesco que regulen la sexualidad y sancionen el incesto, hablar náhuatl y trabajar la milpa, fundamentalmente. Es decir, «la humanidad es vista, sobre todo, como una condición moral» (Rosengren 2006, 147-148) que se origina, según uno de los mitos más difundidos en la comunidad, tal y como me lo relató una anciana curandera al conversar sobre la creación del mundo:

> Cuando todavía no había sol, antes de que amaneciera, cuando estábamos en la oscuridad, que no había calor, ni sol, ni luna, había personas: señores y señoras que se comían entre ellos, *xantilme* les dicen. Cuando ya vino el amanecer, como [estamos] ahorita nosotros, esas personas se entiesaron. Ellos estaban siempre en la oscuridad. No eran como nosotros que somos bautizados delante de Dios; que ya conocemos a Dios. Ellos se comían entre hermanos. Si un niño nacía chiquito se lo comían en tamal. Se comían su carne y sus huesitos. Para ellos no había Dios. Los arreglaban y los hacían tamales, decían: «Comadre, ya nació su hijo. ¡Préstemelo para hacer unos tamales!». Y se lo prestaban y ya cuando esa señora tenía su hijo se lo devolvía. Cuando vino Dios a esta tierra se dio cuenta [de] que se habían comido a un niño. Vio que venía la mamá del niño que se habían comido, venía buscándolo, ¡que dónde se había quedado! Entonces al niño ya se lo había comido y cuando vino Dios lo compuso para que fuera de nuevo niño, pero lo hizo de barro. Le puso un maicito en la boca y comenzó a vivir. Lo renovaron y lo bautizaron para que fuera *kristiano* y entonces cuando vino Dios es como nos hicimos personas. Ellos como no eran bautizados se comían a los niños, comían sin sal, comían manzana cimarrona, hierbas del monte, no comían cosas buenas como nosotros.

De esta forma se establece la gran oposición que guía la ontología nahua –la que existe entre lo *xantil* y lo *kristiano*–, que determina la forma en que los nahuas se relacionan con el tiempo, el territorio y los sujetos que lo habitan. Entonces, podemos decir que, al crearse lo humano y lo nahua, se creó la alteridad. La salida prístina del sol reveló la posibilidad de separarse y existir de otra manera. En medio de esta alteridad creada, surgió el conflicto, pues entre otras cosas se establecieron, al menos parcialmente, las fronteras y –sobre todo– la potestad sobre los territorios, los cuales no están delimitados de manera estricta en el paisaje, aunque sí sugeridos. Esto trajo consigo la enfermedad y, consecuentemente, la

muerte. En los mitos de origen recopilados desde 2002, en diversas estancias de campo (Romero López 2006), también se menciona que, junto con la salida del sol, el cultivo de maíz estableció un principio de diferenciación que impacta en la conformación del cuerpo, instrumento que será central en el entendimiento de las relaciones entre los dos dominios (el de lo *xantil* y el de lo *kristiano).*

La delimitación de los espacios obligará a que los nahuas definan al cosmos como un gran sistema social en constante interrelación. En su día a día, cada nahua deberá vincularse, a partir de una serie de reglas bien conocidas, con los dueños, los muertos, los mestizos o los santos, y podrán reconocer sus diferencias no solo por la variación en sus modos de actuar (su *costumbre),* sino por sus cuerpos, pues dicha diversidad en los modos de actuar producirá que el cosmos sea un espacio diverso en términos de los cuerpos que lo habitan. La principal característica a observar está en su estabilidad, es decir, en lo mucho o poco que se transforma, la cual es referida por los nahuas como el acto de *voltearse* (*mokwepa*). En este sentido, la transformación implica un uso intencional del cuerpo que permite a los seres exponer lo que usualmente no lo está.

A diferencia de los seres humanos, los dueños del monte y del agua, así como los santos católicos son altamente transformables, pues pueden presentarse de muy diversas maneras. Al formar parte del mundo no humano sus cuerpos son sumamente proteicos: aparecen bajo diversas formas. Por ejemplo, al Dueño de los Animales difícilmente se le puede ver, pero cuando esto sucede su apariencia es la de un mestizo *krixtiano*,[1] que usa una pluma fuente de oro para anotar lo que mira en su pantalla de plasma, ubicada en el centro de la montaña, y cobrar, principalmente a los cazadores que negocian con él, la captura de los venados. También puede presentarse como un campesino vestido con el antiguo traje de manta, pues se trata de un ser ambiguo, incluso algunos poderosos curanderos lo han visto como un animal de monte al que deben matar para así consolidarse como sus interlocutores. El Señor del Monte, como también se le conoce, es un ejemplo claro de que, en la cosmología nahua, todo apunta a la inexistencia de seres absolutos, dando cabida más bien a seres relacionales que usan sus cuerpos como estrategia de interacción. Pero la idea de apariencia para los nahuas no incluye solamente aquellos aspectos visibles, pues también la presencia la conforman sonidos u olores, entre otras muchas sensaciones como cambios en la temperatura corporal, así el Dueño de los Animales es también un *aire* que provoca que la piel se enchine.

Entidades más frecuentes en la vida de los nahuas son los ayudantes del Señor del Monte. Se trata de seres con cuerpo de niño, no solo entendido esto en

términos del tamaño, sino por su tremenda inestabilidad, la cual –en el caso de los niños humanos– debe ser controlada para domesticarse. Los *mendez*, nahuatlización de la palabra *duendes*, muestran características muy particulares, por ejemplo, un hueco en la cabeza, justo en el lugar donde reside una de las partes anímicas más importantes para los nahuas, o los pies invertidos: el derecho en el lugar del izquierdo y viceversa. Es decir, los cuerpos de estos seres son similares a los de los humanos, pero se diferencian por una particularidad que puede ser considerada como una anomalía, una falla en el orden ideal de los cuerpos que resulta destacable para los nahuas, pues, al conversar con ellos sobre el tema, emplean estas características para establecer relaciones de alteridad con estos seres.

Por el contrario, la estabilidad que muestra la persona humana deriva de la posesión de un cuerpo de carne, uñas, cabello y huesos. Un cuerpo que Pitarch (2013) ha llamado *cuerpo carne* y que es justo el que se crea mediante acciones cotidianas que involucran el parentesco, la alimentación, el trabajo y la lengua. Este cuerpo es un artefacto que debe ser fabricado desde la concepción para retener y estabilizar las almas, las cuales este mismo autor considera fragmentos del mundo no humano. Y que, en el caso de los nahuas, veremos cómo se va construyendo mediante una red de estrategias grupales, tanto a nivel del grupo doméstico como de las familias extensas y los compadrazgos. En suma, y continuando con las aportaciones de Pitarch, de la misma manera que para los tseltales con los que él trabaja, la diferencia entre los mundos solares y presolares es de tipo ontológico, lo que significa que este (el mundo presolar) es múltiple, inestable y variable, mientras que el otro (el mundo solar) es más estable y, por tanto, individual (Pitarch 2018).

## La fluidez del cuerpo nahua

Etnográficamente se ha observado, a lo largo de casi dos décadas de trabajo de campo, que el cuerpo –*tonakayo* ('nuestra carne')– es, para los nahuas, un artefacto que permite el establecimiento de relaciones sociales. Está construido por medio de una serie de acciones colectivas y culturalmente determinadas con las cuales se produce la vida humana. La fabricación de cuerpos es una tarea social, pues como veremos más adelante existe un involucramiento colectivo en el proceso; nutrirlos es el fundamento del sistema de parentesco, pues el alimento debe circular en redes de relaciones sociales que se construyen mediante alianzas matrimoniales y compadrazgos rituales, y del sistema cosmológico también, pues

la transmisión de sustancia de una persona a otra, ya sea por la alimentación o la sexualidad, es la base de la existencia social. En algunas tradiciones indígenas mexicanas ese intercambio de sustancias nutricias es lo que distingue a los actuales humanos de los antepasados presolares (Monaghan 1995). Sin embargo, para los nahuas serranos no es en la acción misma donde recae la diferencia entre unos y otros, sino en el tipo de alimento. La oposición está asociada, frecuentemente, a la diferencia entre lo cocido (*iksik*) y lo crudo (*xoxobik*), oposición bien analizada por Lévi-Strauss (1968) y que para los nahuas se observa en el uso del maíz en la preparación de los alimentos que se ofrecen a los humanos vivos, a los muertos o los animales, así como entre lo salado (*poyek*) y lo insípido (*mach belik*), que sirve para distinguir, también, entre humanos y no humanos (Chamoux 2011, 160).

Las personas humanas, durante las diversas etapas de la vida, se nutren unas a otras mediante el intercambio constante de alimentos que permite confeccionar el cuerpo, pero sobre todo mantenerlo, pues su estabilidad depende de la constante interacción con otros humanos. Los cuerpos de los niños y de los enfermos son particularmente vulnerables a la transformación no controlada, la cual se diferencia de la transformación llevada a cabo por los curanderos, quienes ocasionalmente durante los sueños se transforman en animales para alcanzar sus metas terapéuticas, fundamentalmente la recuperación del alma. Este tipo de parentesco y su relación con el cuerpo ha sido descrita por Seegre como *corporal descent groups* (citado en Vilaça 2002, 350), es decir, aquellos tipos donde las personas están relacionadas por medio de sustancias, tales como la sangre y el semen, pero también el alimento. Las relaciones con los no humanos giran alrededor de un estratégico dar y recibir, constituido en buena parte de intercambios alimenticios entregados de manera ritual, por ejemplo, cuando le son solicitados bienes al Señor del Monte o durante los rituales terapéuticos. Este intercambio, a diferencia del que se da entre humanos, no sirve directamente para conformar cuerpos, sino para mantener activa la relación con los no humanos. Si comparamos ambos tipos de relaciones vemos que el intercambio de alimentos sirve para construir relaciones de identidad o alteridad.

Lo anterior nos permite comprender el importante significado que tienen las fiestas para los pueblos indígenas y rurales de México (Millán 1993). Hacer fiesta es ofrecer comida a los convidados, ya sean humanos o no, es generar alianzas y compadrazgos. La comensalidad, nos explica Fausto (2007, 500), «surge como un dispositivo para producir identidad dentro y a través de las "especies"». «Comer con alguien y como alguien» cierra la brecha ontológica entre los colectivos. En

este contexto el cuerpo se vuelve también el dispositivo que activa o bloquea las relaciones entre existentes. La comensalidad, propone por su parte Bloch (1999, 133), «es uno de los más poderosos operadores del proceso social». Asimismo, dejar de comer como alguien y con alguien bloquea las relaciones entre los sujetos. Por ejemplo, según datos reportados para la misma Sierra Negra por Juan Méndez Sánchez (en este volumen), los cazadores deben dejar de comer en su casa y de mantener relaciones sexuales con su esposa para bloquear las relaciones con los humanos y disponer de las facultades corporales para acceder a la presa. Dejar de comer como humano potencia el acceso al espacio y bienes del Señor del Monte, y evita la posibilidad de pasar de cazador a presa (Fausto 2007).

Otro ejemplo lo podemos encontrar en la fiesta de Todos los Santos, la cual sirve de marco para recibir a los parientes muertos. En el caso de los nahuas y mazatecos de la Sierra Negra, una particularidad del festejo es que mientras para los muertos se elaboran alimentos siguiendo el canon típicamente humano: maíz nixtamalizado, cocido y condimentado, los alimentos para los humanos se elaboran con maíz fermentado. Para entender mejor este rompimiento culinario vale la pena hacer un paréntesis para explicar algunos puntos sobre la muerte nahua.

Como bien explica Pérez Téllez (2014), para los nahuas de la sierra norte de Puebla, lo mismo que para otros grupos indígenas, la muerte no es interpretada en términos solamente biológicos, sino desde su ontología, es decir, la muerte no es el fin de la vida, sino una manera distinta de continuar existiendo. En este sentido, los muertos y su tiempo, el Miktlan, continúan formando parte del mapa cosmológico nahua solo que, bajo condiciones de existencia distintas, que se aprecian claramente en lo que ellos comen. Este mismo autor nos dota de una serie de ejemplos muy claros:

> En lo referente a la comida de los muertos, es bien sabido que en Miktlan los difuntos se alimentan básicamente de lo mismo que los vivos, es decir, consumen maíz, frijol y chile; sin embargo, los alimentos de los difuntos son percibidos por los humanos como alimentos repugnantes. Así la masa de maíz es ceniza (*tlakonextli*), mientras que las variedades de frijol son distintos tipos de escarabajos (*temoli*), cucarachas (*xompepe*), hormigas (*askatl*) o moscas (*sayoli*), al tiempo que las variedades de chile son pulgas (*tekpin*), garra patas (*chipohtli*) u orugas (*xochiawatl*). (42)

Además de lo anterior, es bien sabido en las comunidades indígenas que el tiempo en el Mikltan es distinto al tiempo humano: mientras aquí transcurre un año, allá ha transcurrido un día. Es decir, desde la perspectiva de los muertos,

su visita a Tlaltikpak, el mundo humano, sucede cada día. Con base en esto, podríamos decir que el juego de inversiones que se da durante este periodo hace que los muertos al llegar al mundo consuman alimentos humanos, mientras que los humanos lo harán, durante esos días, de alimentos fermentados, que no se consumen más que en este periodo del año. Boremanse (2006) narra, para la Lacandona en Chiapas, a través de un mito cómo la madre del Atrapador de Topos le indica que, durante su visita a casa de Kisin, el señor de la muerte y suegro de su hijo, no acepte ningún alimento, pues los muertos «comen cadáveres en descomposición y beben el jugo de la putrefacción; este es su atole de maíz» (80).

Respecto a la muerte, a los niños se les enseña dos cosas: la primera es que los alimentos del altar no deben tomarse nunca, pues están dispuestos para ser consumidos por quienes han perecido. Al terminar la fiesta, cada cosa del altar es cuidadosamente recogida y llevada al monte para desecharse. Los alimentos que estuvieron expuestos al hambre de los difuntos no solo carecen de sabor y olor, pues ellos los han tomado, sino de cualidades nutricias, y consumirlos puede provocar *mal aire* (*ehekatl*), categoría nahua que incluye las enfermedades originadas por el contacto no regulado con los no humanos. La segunda lección es que, de soñar a los difuntos, nunca se deberá aceptar nada de lo que nos ofrecen, particularmente seguirlos y comer con ellos pues, de hacerlo, la persona podría no despertar o enfermarse al grado de morir. El principio de la comensalidad en el caso de la fiesta de Todos los Santos es comer con ellos, pero no como ellos, de hacerlo habría una «unificación corporal» total (Bloch 1999, 137), la cual significaría para los parientes la muerte misma.

## La formación de los cuerpos

En el imaginario de buena parte de los mexicanos, planificar el número de hijos que una pareja tiene no es una práctica indígena. Incluso en el discurso más clasista (y racista) esta falta de planeación es una de las causas de su situación económica. Incluso las *políticas de desarrollo* en México, a través de sus programas de transferencia de recursos como Prospera,[2] han buscado incidir en el número de hijos que tienen las familias indígenas; llegando al extremo de condicionar dichos recursos a las familias que cuentan con más de tres. Como si la pobreza en la que muchos de ellos viven fuera resultado de sus propias decisiones, como el número de hijos, y no de la desigualdad histórica que existe en México. Del otro

lado de la moneda, tenemos a los nahuas pensando que los mestizos poco saben de cómo fabricar cuerpos, de ahí que tengan cuerpos considerados anómalos por no ser aptos para el trabajo en el campo, no hablar la lengua verdadera, no realizar acciones de reciprocidad como el trabajo colectivo y, sobre todo, porque no saben comunicarse con las entidades no humanas.

A diferencia de las mestizas citadinas, las mujeres nahuas tienen hijos desde muy jóvenes «cuando la sangre del cuerpo es mucha» dicen, y mucha es también la fuerza que imprime al feto. Tienen, además, posibilidades de incidir en el sexo de su hijo, pues este depende, al menos inicialmente, de la fase durante la cual se tienen relaciones sexuales. Asimismo, las niñas saben que nunca deberán comer frutas gemelas, que son aquellas que vienen pegadas, como los plátanos que en lugar de ser uno son varios, pues esto provocaría el nacimiento de gemelos, llamados en náhuatl *kobatl*, 'serpiente', animal asociado a los dueños de los animales y tenidos como sus guardianes. Es decir, las mujeres nahuas quizá no *planean* el número de hijos, pero sí el tipo de cuerpo que quieren para ellos. Desde muy niñas saben que sus acciones incidirán en el cuerpo de sus futuros hijos, por ello crecen cuidando lo que comen y su frecuencia. Los alimentos se dividen, dentro de la taxonomía mesoamericana, por sus cualidades, como la consistencia o el color –no por su temperatura–, en calientes y fríos, los que caen dentro de esta última categoría –como cerdo, limón o elote– están prohibidos durante la menstruación, pues enfriarán el vientre y provocarán esterilidad. Del mismo modo que cuidan su alimentación, deberán respetar a sus parientes y mantenerse alejadas, en términos sexuales, de ellos (Cf. Pérez Téllez 2020).

Una vez que se forma una pareja, los hijos deberán llegar pronto, casi siempre durante el primer año. Cuando la mujer confirma su embarazo, con la partera, ahora también con los servicios biomédicos de salud, que se volvieron obligatorios a principios de este siglo, los cuidados se intensificarán, sobre todo después del tercer mes. La razón de esta intensificación resulta de la idea de que antes de este momento, lo que la mujer tiene en el vientre puede ser un sapo o una rana, animales asociados a los entornos acuáticos. Siendo las acciones que ella y su familia emprendan las que pongan en marcha la conformación de un verdadero cuerpo humano.

Es decir, solo la crianza y el intercambio adecuado de sustancias (alimentos, sangre y semen) puede ocasionar, más nunca asegurar, que el producto de una relación sexual entre un hombre y una mujer sea un humano, de ahí que resulte fundamental que durante las primeras nueve semanas de gestación la mujer siga manteniendo relaciones sexuales con su marido. La infidelidad durante esta

etapa es duramente sancionada en términos morales, pues el hombre dividirá su fuerza ocasionando el nacimiento de un hijo con discapacidad. Las mujeres gestantes que cometen adulterio son aun más sancionadas y sus hijos cargan con el estigma de no saber a ciencia cierta quién es su padre pues, como vimos líneas arriba, las relaciones sexuales durante el embarazo permiten que el semen continúe participando en la conformación del cuerpo. Es decir, una mujer adúltera dará a su hijo una mezcla de semen que resultará contraproducente para el menor, pues provocará incertidumbre sobre la paternidad.

Durante este trimestre, las mujeres también pueden presentar abortos espontáneos que son explicados como el llamado que la Sirena, la Dueña de las Aguas Terrestres (Achane), hace a sus hijos. Es decir, el vientre humano sirve de repositorio para permitir el nacimiento de los seres acuáticos que viven con la Dueña de las Aguas Terrestres. Por ello, hasta hace un par de décadas, las parteras recuerdan acompañar a las mujeres a entregar al río cualquier cosa que pudiera recuperarse de un aborto, de tal forma que la Sirena pudiera recibir a sus hijos. Este dato etnográfico, junto con otros que veremos más adelante, nos permite intuir que los niños durante un largo periodo no son considerados plenamente humanos y que es la crianza la que paulatinamente les va dando este estatus. Podríamos sugerir que, de fallar dicho proceso, los humanos pueden procrear ocasionalmente no humanos. Esto puede observarse también en el caso de los niños albinos, a quienes se les considera resultado de una relación sexual entre el sol y una mujer humana. Su cuerpo, cabellos y vellosidades rubias dan cuenta de que estos niños no son producto de una relación común entre un hombre y una mujer humanos.

En fechas recientes, como resultado del incremento en la movilidad de la población a las ciudades cercanas y fronterizas, el uso de pastillas anticonceptivas ha incrementado significativamente. Las jóvenes nahuas ahora inician su vida sexual antes de contraer matrimonio, lo que no era común en la generación de sus madres y abuelas, y en muchas ocasiones sucede no solo con hombres de su propia comunidad, sino con migrantes a quienes conocen en los campos de cultivo del estado de Sonora, lugar que se ha convertido en los últimos diez años en un destino estratégico de migración interna debido al incremento en su actividad agrícola. Al regresar a la comunidad, muchas de ellas lo hacen embarazadas y otras más arriban con un hijo. En estos casos, la familia se hace cargo del pequeño para que ella pueda continuar trabajando, frecuentemente en Tehuacán, famosa ciudad maquiladora del estado de Puebla. Esta modificación en la sexualidad de la juventud nahua ha incorporado un nuevo argumento al tema de

los abortos y la discapacidad. Muchas abuelas y madres de jóvenes migrantes me han dicho que sus hijas o nietas han abortado espontáneamente a razón del uso inadecuado de pastillas anticonceptivas, las cuales usan sin mucha información, incluso confundiendo su uso con la pastilla del día siguiente. El tema del aborto entre las mujeres indígenas no suele ser pensado en términos de la moral judeocristiana, pues finalmente, para los nahuas la persona debe desarrollarse incluso después del nacimiento. Es decir, la pérdida del producto de un embarazo no es necesariamente un asunto que preocupe en el sentido definido por las posturas de la iglesia católica, de grupos provida o de la legislación antiaborto de gran parte del país, es decir, en términos de defender el derecho a la *vida* argumentando que esta comienza desde el momento de la fecundación, sino en términos de la pérdida de un potencial miembro del colectivo de humanos.

Lo mismo sucede con el asunto del nacimiento de personas con síndrome de Down o alguna otra discapacidad, pues también suele relacionarse al uso irregular o inadecuado de pastillas anticonceptivas. La etiología de estas condiciones es para las mujeres nahuas producto de una nueva realidad. Es pensado en términos de una acción violenta que modifica el estado continuo de conformación del cuerpo. No es, en ningún caso, una explicación sin fundamento; se trata de un mismo argumento: las sustancias nutricias deben fluir de manera permanente; los anticonceptivos son elementos que no potencian la conformación de cuerpos, incluso su función es contraria. Una mujer que decide interrumpir su embarazo, interrumpe también el flujo de semen y sangre, rompe los tabúes alimenticios, produciendo entonces el fracaso en la producción del cuerpo.

El otro camino sucede cuando las mujeres logran continuar con la gestación, siendo alrededor del tercer mes cuando llega el alma al feto. Un alma cuyas características nos hacen pensarla como parte del mundo de lo no humano, pues es otorgada «por Dios». Ya con el alma en el vientre, y con un cuerpo en proceso de fabricación, las mujeres nahuas continuarán sus precauciones acompañadas de todo el grupo doméstico. Tendrán que cuidar su alimentación, pero también lo que ven, escuchan, piensan o sueñan. Todo lo que ellas experimenten en términos sociales afectará al cuerpo de su hijo. El padre deberá incorporarse en los cuidados y evitar sobre todo salir de cacería, pues de otra manera los animales provocarían un aborto. Conforme aumentan las semanas de embarazo, la mujer estará cada vez más acompañada, no solo para cuidarla, sino, sobre todo, para velar por la integridad del nonato.

Durante las cuarenta semanas de embarazo, la mujer nahua procurará sobre todo su alimentación. Aunque su vida social será prácticamente la de siempre, le

estará prohibido asistir a rituales funerarios y la gente evitará su presencia al momento de la preparación de ciertos alimentos, específicamente la preparación de tamales. Las mujeres nahuas saben que las embarazadas son peligrosas, pues pueden producir enfermedades tanto a las personas como a las plantas y animales, siendo el origen de dicho peligro el feto más que ella misma, pues se trata de un ser incontrolable que anhela alimentos, se encela de otros niños, mata plantas y animales recién nacidos. El feto nahua es también un *feto agresivo,* como lo dice Platt (2002) respecto a los Macha del altiplano boliviano.

La identidad del feto, es decir, tanto su sexo como su rol en la sociedad, no está determinada sino hasta el nacimiento, excepto en el caso de los ritualistas quienes, desde los primeros meses, tres para ser exactos, poseen una identidad definida que les permite vincularse con las entidades del monte de quienes obtienen los primeros conocimientos chamánicos. Esto es porque los *ixtlamatkeh* son humanos cuya condición en el entramado cosmológico los hace ser *persona y espíritu*, como bien explica don Ángel, un importante especialista ritual de la sierra. Es decir, su cuerpo ha sido fabricado para permitirles la interacción con ambos colectivos, siendo esta su principal característica, provocando entre ellos una asociación corporal, pues los niños que tratan en demasía con espíritus se vuelven espíritus, los que tratan con humanos se hacen humanos.

## El nacimiento

Durante las últimas décadas los nacimientos han dejado de ocurrir en la intimidad de las casas indígenas; desde que el gobierno mexicano lanzó sus políticas sanitarias para combatir la muerte materno-infantil en el marco de los proyectos de los Objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas, al proceso de gestación nahua se le sumó la visita mensual con el médico, ignorando las determinantes socioculturales de la vida sexual y reproductiva. Para las mujeres esta visita no asegura nada, solo sirve para no perder los beneficios que las transferencias gubernamentales traen, y no sirven porque sus efectos no alteran el estado del feto, pues pesar y medir no repercuten en nada; lo que sí lo modifica es la manipulación que la partera hace desde el tercer mes de embarazo, cuando el alma llega. Estos masajes que realiza en el vientre materno aseguran que se coloque de manera adecuada para permitir el parto, acomodarlo, como explican las parteras, pero también *moldearlo*, irle dando forma al cuerpo para que al nacer *se logre* una persona humana.

Las visitas al médico durante la gestación se reducen a citas prenatales obligadas que forman parte de los mecanismos de vigilancia prenatal que el Estado mexicano impulsó, como ya se dijo, pero, se enfatiza, para disminuir la muerte materno-infantil; en estas consultas a las mujeres se les toman los signos vitales, el peso y el diámetro del vientre, entre otras cosas. En medio de una reunión distante, el médico de la casa de salud de la comunidad apenas toca y mira a la mujer. La mayoría de las ocasiones no existe entre ellos un diálogo, solo un monólogo en el cual el doctor indicará a la mujer qué debe y qué no debe hacer, cuáles tienen que ser sus actividades, sus medidas de higiene y seguramente recetará vitaminas, las cuales, a decir de las parteras, solo ocasionan que los niños nazcan con sobrepeso y compliquen el parto. Las mujeres nada, o casi nada, pueden decir, en el mejor de los casos solo asentarán a cada indicación, pues es frecuente el número de consultas que se dan en español a pacientes monolingües o con poco dominio de esta segunda lengua. A diferencia de esto, la partera incide en la formación del nonato, porque habla con la mujer, porque la conoce, en ocasiones es su ahijada o, incluso, su nieta o hija, y no solo esto, le ofrece alimentos adecuados para que su futuro hijo nazca fuerte y logre *crecerlo* (*moskaltia*). Desde los primeros indicios del embarazo la mujer buscará a una partera cercana a la familia, incluso la que la trajo a ella al mundo, o alguna de la confianza de su madre o suegra, para que la acompañe en el proceso y colabore con la familia cuidando cada fase del mismo.

Cuando la mujer siente las primeras contracciones, se dirige a la casa de la partera, quien la llevará a la clínica más cercana, pues desde hace poco más de una década ya no pueden atender partos en sus domicilios. El gobierno mexicano ha limitado su participación, pues argumenta que carecen de los conocimientos suficientes para atender una emergencia. Sin embargo, siguen buscando su colaboración, pues sin el apoyo de las parteras, las mujeres indígenas difícilmente acudirían al médico. Estas mujeres no solo conocen procedimientos técnicos, sino son autoridades morales en sus comunidades.

En este contexto, el número de partos en el hogar se ha vuelto casi nulo. Las mujeres deben trasladarse al pequeño hospital del municipio, que se encuentra a unos veinticinco kilómetros de la cabecera municipal. Si existe alguna complicación, serán trasladadas a la ciudad de Tehuacán con la esperanza de que sea atendida y no dé a luz en el camino o en la sala de espera. La violencia obstétrica que día a día se vive en las instituciones públicas y privadas se incrementa cuando la paciente es una mujer indígena (Gutiérrez Chong 2017).

Al ser atendidas en las clínicas, se han sumado otras preocupaciones a la vida de las mujeres. Una de las más graves es el destino de la placenta, la cual antes era enterrada y protegida para conservar la salud del recién nacido. Esta incertidumbre sobre el destino de la placenta va acompañada de una duda más y es la de saber si el recién nacido ha llegado al mundo con su *ropita*, que es la tela que, como muestra del don, cubre el cuerpo de los *ixtlamatki*. Otro de los elementos que se dejaron de realizar con la medicalización del parto está relacionado con el corte del cordón umbilical, pues antes era realizado sobre una mazorca, cuyos granos eran sembrados en la temporada siguiente al nacimiento. Esas semillas resultaban en ricas mazorcas cuya fuerza (derivada a la sangre derramada sobre sus granos) era incomparable.

El nacimiento es para los nahuas un momento central en la conformación de la persona, pues el cuerpo logra encapsular el *alma* (*tonal*). Este encapsulamiento es difícilmente mantenido durante la niñez, pues el alma tiene una especie de *necesidad* de abandonar el cuerpo, derivada de su pertenencia al mundo de lo no humano (Cf. Chamoux 2011, 171-172). Por ello, desde este momento y hasta aproximadamente los tres años, las familias nahuas buscan a toda costa *domesticar* el alma. En algunas familias se recuerda que este proceso se iniciaba cuando el ritualista (*ixtlamatki*) viajaba durante sus sueños al interior del monte y fabricaba un corralito donde permanecían los animales compañeros de los recién nacidos, de tal manera que podía cuidarlos y defenderlos de los ataques de los brujos.

Consecuencia de un cuerpo tan inestable son las numerosas enfermedades a las que son susceptibles los niños pequeños, principalmente aquellas derivadas de la pérdida del alma. Por ello, cada acción durante los primeros tres años, como los cuidados otorgados a los recién nacidos cuando duermen o son sacados de la casa, es delicadamente observada por las madres y el resto del grupo doméstico, y tendrán como finalidad fortalecer al alma y asegurarse de que su *vínculo* con el cuerpo se consolide. Doña María explica: «cuando los niños son muy chiquitos hay que cuidar su *tonal*. Ellos cuando sueñan sale su alma, y sale en forma de una mariposita, por eso no debemos tener gatos cerca de su hamaca. Luego hay que ponerle unos lacitos rojos en sus muñecas y en sus tobillos, así es que no se sale».

Una de las razones por las que el vínculo es muy débil es porque el alma no se ha individualizado, esto se logra mediante la asignación de un nombre. Esta necesidad hace del bautizo un elemento central en la conformación de la persona nahua. El bautizo comienza en la casa donde la abuela, o una mujer mayor,

coloca una pizca de sal en la boca del niño, iniciando con ello el consumo de este condimento, el cual sirve como elemento diferenciador con los *xantilme*, quienes al no estar bautizados (negarse a escuchar la palabra de Dios) no pueden consumirlo. Posteriormente, el niño es llevado a la iglesia para proceder con el rito católico. Este mismo acto ocasionará que al pequeño se le llame por su nombre y deje de llamársele *ayotsintili* ('calabaza tierna') o *xantil*. Es también en este momento donde el consumo de maíz, en forma de tortilla amasada con las yemas de los dedos, y atole, inicia para el menor, y no se detendrá nunca más.

Los niños se caracterizan por su inestabilidad; así lo demuestran sus enfermedades, sus conductas, sus formas de comunicarse, todas ellas incompletas. A su cuerpo le falta *chikawalistli*, 'fuerza', es decir, le falta disminuir su permeabilidad. El riesgo de morir durante la primera infancia es alto, pues el alma busca regresar al espacio presolar al cual pertenece; el alma es una potencia que da vida, pero requiere de un cuerpo maduro para contenerla. Hacer personas es una especie de captura y domesticación de almas, a las cuales se les fabrica un cuerpo para que actúen en el mundo humano. También mueren los niños por la falta de servicios básicos, que no les permiten sobrevivir a las enfermedades de la pobreza. Esto es sabido por las madres nahuas, pero esa incapacidad de resistir la carencia es para ellas muestra de esa debilidad.

El alma de los niños, el alma *tonal*, es sumamente potente respecto a su débil cuerpo. Por ello no es extraño mirar a los niños pequeños, sobre todo antes de que puedan caminar por sí solos, con delgadas pulseras rojas, fabricadas caseramente con hilos o listones, que sirven para *amarrar* su alma, y así se acostumbre a vivir en la Tierra, en el mundo humano. Este acostumbramiento va acompañado de lecciones cotidianas sobre lo que las personas hacen y no deben hacer. Por ejemplo, la manera en que deben comportarse en el río y en el monte, en diferentes horas del día, especialmente durante el amanecer, al medio día y durante el ocaso. También son aleccionados sobre cómo tratar las semillas del maíz, las cuales nunca deben dejarse tiradas, o el tipo de tratos que se otorgan a los ancianos. Los niños aprenden a ser humanos porque comen sus alimentos y aprenden sus costumbres. Es un extranjero que se *acultura*, pues el canon nahua básicamente le es impuesto con el fin de hacerlo uno de ellos. Pese a esta casi imposición, en todo momento son criados con dosis grandes de paciencia y libertad. Desde que son muy pequeños tienen acceso a todos los espacios de la casa, incluso aquellos que parecerían peligrosos como la cocina. Los hermanos mayores instruyen muy frecuentemente a sus hermanos menores, siempre bajo la mirada vigilante de un adulto. Las abuelas se encargan de enseñarles náhuatl, los jóvenes

padres prefieren dirigirse a ellos en español. Pese a la libertar en la que son *crecidos*, o sea, criados, los niños nahuas respetan claramente las jerarquías sociales, por ejemplo, rara vez intervienen en las pláticas de adultos, pero suelen estar atentos a ellas. Incluso, ocasionalmente albergan dudas sobre lo dicho, las cuales son consultadas en la intimidad de la noche con sus parientes.

Algunos niños tienen características que los diferencian del resto. Por ejemplo, aquellos que suelen tener una actividad onírica muy intensa son generalmente cuidados de manera particular, pues es muy probable que se trate de futuros ritualistas. Estos niños sueñan frecuentemente con sus parientes muertos, conocen el paradero de objetos o animales perdidos y detalles que el resto no. A ellos se les indica que no deben contar esto a desconocidos, y se les baña frecuentemente con hierbas cuyo fin es fortalecer su cuerpo, no su alma. El *tonal* puede ser dulce o amargo, pero nunca débil. La debilidad está en el cuerpo que no es aun suficientemente fuerte, suficientemente humano, para evitar la inestabilidad del alma.

Las almas nahuas son potencias dadas a los humanos. Desde la idea de que llegan al cuerpo humano al tercer mes de embarazo tenemos un criterio básico para entenderlas; son parte de lo que es recibido, por tanto, lo que se puede hacer sobre ellas es nulo, su condición es prácticamente inmutable. Lo que requieren es la invención de un cuerpo que las haga partícipes del mundo humano. El robo del alma, fundamento de la enfermedad más importante entre los indígenas mexicanos, *el susto*, no es otra cosa que el constante desequilibrio que hay entre lo dado y lo creado, y no solamente una enfermedad derivada de la pérdida de un elemento constituyente del ser humano (Romero López 2006). Al alma, como a los animales de monte, se le domestica mediante un paulatino proceso que les enseña en dónde permanecer. El alma de los niños está inserta en una lógica relacional con un cuerpo que aún es frágil, y lucha constantemente por equilibrar esa disparidad ontológica. Los animales salvajes se domestican cuando son capturados, cuando para ellos es construido un nuevo espacio, una nueva casa, donde deberán aprender a estar sin regresar al monte. Para ello deben ser amarrados, de la misma manera que se atan las muñecas y los tobillos de los pequeños nahuas. Poco a poco, estas ataduras se liberan para ir otorgando al animal salvaje más confianza, con este fin se le alimenta y se le otorgan caricias para que aprenda a estar entre los humanos. A los niños se les cría con límites, se les controla, pero no en un sentido de rigidez en la crianza sino bajo el supuesto de que su condición es sumamente inestable.

## Las relaciones sociales y el trabajo

Para los nahuas el verbo *crecer* es transitivo, lo que significa que la acción recae sobre un sujeto distinto al que ejecuta la acción. Esto representa que, a diferencia de lo que ocurre en la lógica mestiza, crecer es algo que le sucede a un sujeto por acción de otro sujeto. Crecer a alguien es criarlo, darle un cuerpo y un espacio en la red de parentesco. Los niños nahuas crecen, son crecidos como los nahuahablantes dicen en español, por el poder colectivo que sus parientes tienen sobre ellos.

Conforme la persona va creciendo, el *tonal* se corporiza mediante una serie de relaciones con otros cuerpos. Los primeros son los de quienes lo engendran y después alimentan, pero poco a poco ese cuerpo se va consolidando, haciéndose más sólido, mediante otro tipo de relaciones sociales, por ejemplo, las redes de compadrazgo que se crean inicialmente mediante el bautizo. Los nahuas, como otros pueblos indígenas mexicanos, tienen una especial predilección por generar relaciones de compadrazgo, que no solo sirven para crear, en términos materiales, vínculos de reciprocidad, sino también en términos de la conformación de la persona.

Durante los primeros años del trabajo de campo, iniciado en 2002, las mujeres nahuas se cuestionaban no solo mi soltería, sino mi presencia en el pueblo, la cual no se fundaba en ningún vínculo social: estaba ahí sin ser hija de nadie conocido, ni ahijada, ni nieta. Poco a poco, las mujeres, especialmente quienes conforman la familia de la partera más importante del municipio, fueron otorgándome cierto estatus mediante pequeños compadrazgos cuyo pretexto fue acompañar a los niños cuando egresan del kínder, la primaria, la secundaria o el bachillerato, y que me permitieron, además de etnográficamente, moverme de manera más cómoda en la comunidad. Como estudiante universitaria, mis primeros compadrazgos se crearon bajo estas redes, bajo el supuesto de que mi vida académica otorgaría ciertos beneficios a mis ahijados. Los compadrazgos más importantes, el de bautizo y matrimonio, se establecen con otro tipo de personas, gente mayor, casada y con hijos, pues tienen otras implicaciones y les corresponden otras responsabilidades como el de ser un ejemplo de vida.

Dentro de estas relaciones con otros cuerpos, la lengua es fundamental. Para los nahuas su lengua es la *lingua franca* del cosmos: la hablan el Dueño de los Animales y de las Aguas Terrestres; incluso el papa Juan Pablo II, quien entregó el don de curar a uno de los especialistas rituales, lo hizo en esta lengua. Hablar náhuatl es para ellos un elemento fundamental para considerarse un ser humano verdadero. Sin embargo, en la última década las familias han visto a los jóvenes

perder el interés en que sus hijos aprendan náhuatl, esto se deriva de los fuertes procesos migratorios que se han vivido a partir de la construcción de la carretera que une a la comunidad con la segunda ciudad más grande de Puebla: Tehuacán. Ahí, hombres y mujeres comienzan un proceso que hace que sus cuerpos se asemejen más al de los mestizos. Las mujeres mestizas (*xinolahme*) y los hombres mestizos (*kixtianohme*) son mestizos porque sus cuerpos han sido fabricados bajo regímenes alimentarios y sociales distintos.

Las ciudades provocan en los jóvenes nahuas un proceso de transformación, su cuerpo comienza a volverse como el del otro. Particularmente, cuando se marchan del pueblo siendo solteros. La falta del vínculo matrimonial, otro que se considera central en la conformación de la persona humana, provoca que los jóvenes establezcan relaciones de parentesco fuera de la comunidad y su cuerpo, como entidad inestable, adquiera los modos atribuidos a la otredad. En una temporada del trabajo de campo en 2010, me encontraba sentada con doña María afuera de su casa, entonces vimos pasar a unas jóvenes nahuas y ella me dijo: «¡mira a esas *xixinolas*!». El uso de la reduplicación en la palabra *xinola*, tiene un fin reiterativo: ellas no solo se han hecho como mestizas, sino reiteradamente mestizas. Doña María no tenía duda alguna de ello, pues habían pintado su cabello de rubio, se maquillaban, sus ropas eran distintas y habían dejado de hablar náhuatl. Asimismo le pasó a su nieta, quien salió a trabajar a la ciudad. Al volver al pueblo llevó consigo no solo un nuevo atuendo, el que la hacía visiblemente *xixinola*, sino alimentos correspondientes a su nueva forma de ser: alimentos enlatados, leche en polvo y cereales para sus hijos, mayonesa y café soluble, además de medicinas de patente –con las cuales su abuela cura las enfermedades que no son del alma– y el alimento procesado para los gatos, pues para que se vuelvan cazadores eficientes deben consumir productos cuyo origen sea mestizo, tal como sucede con los perros, según datos de Juan Méndez Sánchez (en este volumen), los cuales para ser útiles en la cacería deben ser perros mestizos, extranjeros, de tal forma que se compran en la ciudad, y se prefieren aquellos cuyo pelaje sea amarillo; sus nombres serán casi siempre Kixtiano para los machos y Xinola para las hembras.

Lo anterior, específicamente en lo que respecta a los perros, está relacionado no solo con la relación descrita por Ariel de Vidas (2002), quien expone cómo los nombres dados a este animal doméstico, junto con los tratos que reciben fungen como un operador cultural que revela las relaciones entre los teenek con quien ella trabaja, los conquistadores de la época colonial y los mestizos del presente. En nuestro caso, además, es relevante en los nombres dados a los perros de

caza el énfasis en su extranjería, pues esta apunta a una particular facilidad de los animales para las actividades cinegéticas, derivada, probablemente, de la otredad como atributo otorgado a los dueños del monte y sus animales.

Es la migración también la causante de que los jóvenes estén perdiendo el vínculo con el trabajo en la milpa, el cual para los nahuas es, junto con el matrimonio, el elemento culminante en la trayectoria ontológica: al formar una familia y trabajar en la milpa, los nahuas consolidan su humanidad, su ser nahua. Con los trabajos actuales como albañiles o choferes, los nahuas más ancianos están viendo pasar ante sus ojos cómo se va mermando el ideal en las formas de existir, lo nahua, para dar paso a un mundo cada vez más mestizo. Un mundo que pese a suponerse más moderno y desarrollado remite indudablemente al tiempo presolar, tal como señala Neurath (2011 y 2013) para el caso de los wixarika con los que él trabajó.

El cultivo de maíz sigue llevándose a cabo, pero para ninguna familia puede ser, al día de hoy, el único ingreso. En México ser campesino ya no es suficiente para sobrevivir. Es necesario buscar trabajo y obtener un pago para comprar lo que ya no se puede producir. El maíz sigue siendo, pese a toda la voracidad del sistema económico actual, el referente para entender buena parte de lo que conforma a la persona humana; es el alimento por excelencia, pues constituye, junto con la sangre y el semen, las principales sustancias nutricias. No debe extrañarnos que sea esta lógica, encontrada en otras regiones indígenas de Puebla (Ellison 2004), la que ha permitido que los pueblos sigan cultivando el grano aun cuando, según sus propias palabras, le invierten más de lo que ganan.

## A modo de conclusión

La Sierra Negra cuenta con los niveles más altos de marginación del estado de Puebla y de todo el país. Los nahuas y mazatecos que la habitan, junto con algunos mestizos que han ido a poner negocios o a impartir clases, conocen de cerca los altos niveles de desigualdad que se viven en México y que se reflejan, fundamentalmente, en las bajísimas posibilidades que tienen buena parte de los indígenas para cubrir sus necesidades básicas. En la Sierra, porque lo he visto desde hace más de quince años, las personas –y, particularmente, los niños– siguen muriendo de enfermedades curables. En ese entorno hostil, pensar el cuerpo en términos de vulnerabilidad no es cosa difícil. A eso hay que sumarle que, en la cosmología nahua, el caos es el principio funda-

dor que solo es equilibrado temporalmente durante los rituales; el resto del tiempo hay que estar en una constante negociación para continuar existiendo (Mikkelsen 2016).

Es así que para los nahuas la vida es un ejercicio de negociación; para vivir en un cosmos pleno de subjetividades es necesario establecer lazos sociales tanto en el interior como en el exterior de cada colectivo. En este contexto, la alimentación resulta ser un operador fundamental que les permite a los sujetos crear lazos o bloquearlos mediante la fabricación de cuerpos e identidades. En el interior del colectivo de humanos, hacer cuerpos resulta estratégico para incrementarlo. Las almas que llegan al cuerpo de la mujer al tercer mes de gestación deben ser humanizadas mediante la construcción de un dispositivo que le permita actuar en la tierra, en el mundo humano.

Todo lo anterior es el argumento para comprender el rigor que los nahuas observan en el intercambio de sustancias, específicamente alimento (hecho a base de maíz), sangre y semen. Por ello, resultan tan cuidadosos en las dietas perinatales no solo de la mujer gestante sino de todo el grupo doméstico, pues la formación del cuerpo es un trabajo colectivo. En este contexto, entender el papel que los niños juegan en la ontología indígena es central. A través de ellos podemos comprender algunos de sus principios rectores, por ejemplo, la transformación y la inestabilidad del cuerpo, así como la constante lucha por domesticar el alma.

Las pautas de crianza nahuas fungen como herramientas para ir dotando al cuerpo de fuerza. Se les enseña a los niños, en un entorno de aprendizaje significativo, los límites del pueblo, los riesgos del cosmos y las formas correctas de interactuar con el resto de las personas. En esa pedagogía indígena queda pendiente comprender por qué cada vez más los animales domésticos son severamente lastimados, particularmente los perros, quienes padecen todo tipo de maltratos. Quizá haga falta recordar que su ayuda será fundamental para acompañar al alma durante su recorrido hacia el Miktlan.

Los nahuas han ido cambiando sus estrategias para vivir en el mundo, el cual cada vez con más frecuencia les muestra lo terrible que ha sido la relación con los mestizos. Los jóvenes se enfrentan a los viejos por entender qué es lo mejor para las nuevas generaciones. Establecen cuestionamientos hacia la importancia de hablar la lengua, respetar a los parientes, generar lazos de compadrazgo y festejar a los muertos. No obstante, seguimos viendo en ellos una cuidadosa forma de operar para formar cuerpos estables, cuerpos nahuas, que sigan dotando al cosmos de los verdaderos humanos.

## Referencias


Ariel de Vidas, Anath. 2002. «A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animals "Participation in the Classification of Self and Other"». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (3): 531-550. doi:10.1111/1467-9655.00121.

Bloch, Maurice. 1999. «Commensality and Poisoning». *Social Research* 66 (1): 133-149. https://www.jstor.org/stable/40971306?seq=1.

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

Chamoux, Marie-Nöelle. 1996. «L'"humain" et le "non-humain" dans un dialecte nahuatl contemporain». *Amerindia,* 21: 37-53. https://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_21_03.pdf.

_____ 2011. «Persona, animacidad, fuerza». En *La noción de vida en Mesoamérica,* coordinado por Perig Pitroug, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 155-180. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Ellison, Nicolas. 2004. «Une écologie symbolique totonaque : Le municipe de Huehuetla (Puebla, Mexique)». *Journal de la Société des Américanistes* 90 (2): 35-62. doi:10.4000/jsa.1332.

Fausto, Carlos. 2007 «Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia». *Current Anthropology* 48(4): 497-530.

Gutiérrez Chong, Natividad. 2017. «Violencia obstétrica en madres indígenas: Un caso de racismo». En *¡A toda madre!*: *Una mirada multidisciplinaria a las maternidades en México*, coordinado por Abril Saldaña Tejeda, Lilia Venegas Aguilera y Tine Davids, 41-70. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Ítaca / Universidad de Guanajuato.

Kohn, Eduardo. 2004. «Pantalones y plumas: Poder, persona e historia en las concepciones amazónicas del mundo natural». Documento presentado en el Encuentro de Estudios Ecuatorianos 2004, Quito, Ecuador, junio 2004. www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/48018.pdf.

Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. Traducido por Juan Almela. México: Fondo de Cultura Económica.

Mikkelsen, Henrik. 2016. «Chaosmology: Shamanism and personhood among the Bugkalot». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 189-205. doi:10.14318/hau6.1.013.

Millán, Saúl. 1993. *La ceremonia perpetua: Ciclos festivos y organización ceremonial en el Sur de Oaxaca.* México: Instituto Nacional Indigenista.

Monaghan, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.

Neurath, Johannes. 2008. «Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: Iniciación, antiiniciación y alianza», *Cuicuilco* 15 (42): 29-44. https://mexicana.cultura.gob.mx/es/repositorio/detalle?id=_suri:MEDIATECAARTICULO:TransObject:5bca29f07a8a0222ef130a17.

_____ 2011. «Vecinos, gente y ancestros: Ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes». En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitroug, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 205-230. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

_____ 2013. *La vida de las imágenes: Arte huichol*. México: Artes de México.

Pérez Téllez, Iván. 2014. *El inframundo nahua a través de su narrativa*. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____ 2020. «La persona nahua, una concepción no naturalista». En *Cuerpo y persona: Apuntes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, coordinado por Patricia Gallardo Arias, 207-228. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pitarch, Pedro. 2013. «Los dos cuerpos mayas». En *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena,* 37-64. México: Artes de México.

_____ 2018. «A linha da dobra: Ensaio de cosmología mesoamericana», *Mana* 24 (1): 131-160. doi:10.1590/1678-49442018v24n1p131.

Platt, Tristan. 2002. «El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes». *Estudios Atacameños,* 22: 127-155. doi:10.4067/S0718-10432002002200008.

Romero López, Laura Elena. 2006. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. Obra Diversa. Puebla: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rosengren, Dan. 2006. «Corporeidade Matsigenka: uma realidade não biológica sobre noções de consciência e a constituição da identidade», *Revista de Antropología* 49 (1): 133-166. doi: 10.1590/S0034-77012006000100005.

Vilaça, Aparecida. 2002. «Making Kin out of Others in Amazonia». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2): 347-365. doi:10.1111/1467-9655.00007.

## Notas

[1] Como he mencionado líneas arriba, la palabra con la que los nahuas de la Sierra Negra se refieren a lo humano es *kristiano*. La palabra *kristiano*, por su parte, es empleada para hablar de los no humanos como los antepasados, el Dueño de los Animales, la Dueña de las Aguas Terrestres, entre otras entidades. Esta similitud entre conceptos que parecen antagónicos es registrada por Neurath (2008) para el caso de los huicholes y le sirve para analizar la complejidad que el concepto de persona tiene entre el grupo estudiado.

[2] Se trata de un programa de transferencia de recursos implementado por el gobierno mexicano de 1988 a 2018, el cual operó bajo distintos nombres (Solidaridad, Progresa, Oportunidades y Prospera). El programa estuvo adscrito a la Secretaría de Desarrollo Social, y buscaba combatir la pobreza incidiendo en los rubros de salud, alimentación, educación y vivienda. Fue, además, una estrategia de control político en las comunidades de la Sierra Negra, pues la recepción del monto bimestral solía estar condicionado a cambio de votos.

DOI: 10.22134/trace.78.2020.738



# El cazador, la presa y el Dueño de los Animales: El complejo cinegético nahua

# The hunter, the prey and the Owner of the Animals: The Nahua hunting complex

**Juan Méndez Sánchez***

Fecha de recepción: 18 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 28 de julio de 2020.

**Resumen:** La cacería es un complejo escenario que permite configurar las relaciones entre humanos y no humanos. Estas relaciones han sido observadas, mediante el trabajo de campo etnográfico, entre los nahuas de San Martín Mazateopan, comunidad ubicada al sureste del estado de Puebla. La cacería en Mazateopan no es solo un medio de subsistencia, sino una forma de comunicarse con el Dueño de los Animales, el Tepechane, quien entregará a sus «hijas», los venados, a los cazadores. Para lograr esto, realizan una serie de actividades cuyo objetivo es desvincularlos de la comunidad de humanos para permitirles adquirir cualidades ontológicas específicas e introducirse en la selva de manera más segura al ser *identificados* por quienes la habitan y la poseen. Lo que se propone en este documento es que los procedimientos rituales realizados por los «buenos» cazadores responden a la estructura del cosmos nahua y tienen como propósito (re)configurar temporalmente la continuidad entre ellos y el Dueño de Animales; lo anterior con el fin de realizar la actividad cinegética de manera segura y poder conseguir con ello su propósito: acceder a la carne de monte.

**Palabras clave:** cacería; nahuas; alimentación; jerarquía; alianza.

**Abstract:** Hunting is a complex scenario that allows to configure the relationships between humans and non-humans. These relationships have been observed, through ethnographic fieldwork, between the Nahuas of San Martín Mazateopan, a community located in the southeast of the state of Puebla. Hunting in Mazateopan is not only a means of subsistence, but a means of communicating with the owner of the animals, the Tepechane, who will hand over his «daughters», the deer, to the hunters. To achieve this, they carry out a series of activities whose objective is to dissociate them from the human community, to allow

* Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, juann.m.sanchez@gmail.com.

them to acquire specific ontological qualities and to enter the jungle in a more secure way when they are *identified* by those who inhabit and own them. Therefore, what is proposed in this document is that the ritual procedures practiced by the «good» hunters respond to the structure of the Nahua cosmos and aim to (re) temporarily configure the continuity between them and the owner of the animal. The above in order to conduct the hunting activity safely and thus achieve its objective: access to bushmeat.

**Keywords:** hunting; Nahuas; feeding; hierarchy; alliance.

**Résumé** : La chasse est un scénario complexe qui vous permet de configurer les relations entre les humains et les non-humains. Ces relations ont été observées, grâce à des travaux ethnographiques sur le terrain, entre les Nahuas de San Martín Mazateopan, une communauté située au sud-est de l'État de Puebla. La chasse à Mazateopan n'est pas seulement un moyen de subsistance, mais aussi un moyen de communiquer avec le propriétaire des animaux, le Tepechane, qui remettra ses « filles », le cerf, aux chasseurs. Pour y parvenir, ils mènent une série d'activités dont l'objectif est de les dissocier de la communauté humaine, de leur permettre d'acquérir des qualités ontologiques spécifiques et d'entrer dans la jungle de manière plus sécurisée lorsqu'ils sont *identifiés* par ceux qui l'habitent et en sont propriétaires. En conséquence, ce qui est proposé dans ce document est que les procédures rituelles pratiquées par les « bons » chasseurs répondent à la structure du cosmos Nahua et visent à (re) configurer temporairement la continuité entre eux et le propriétaire des animaux. Ce qui précède afin de mener l'activité de chasse en toute sécurité et d'atteindre ainsi son objectif: l'accès à la viande de brousse.

**Mots-clés :** chasse ; Nahuas ; alimentation ; hiérarchie ; alliance.

La cacería es un tema que poco ha sido abordado en el ámbito mesoamericano. Esto es, quizá, resultado del papel que la agricultura ha tenido para entender Mesoamérica (Broda 1983, 2004; González Torres 2007; López Austin 1994, 1999). El efecto de este énfasis fue que perdiéramos de vista la complejidad de los mecanismos con los cuales las poblaciones indígenas o de tradición indígena se relacionan con su *entorno* natural, específicamente en lo que se refiere a la obtención de alimentos.

Pese a la carencia que señalo arriba, destacados investigadores han abordado de manera directa o tangencial el tema (Braakhuis 2001; Dehouve 2006, 2008, 2010; García de León 1969; Graulich 1997; Hémond 1996; Lupo 2015; Millán 2014a, 2014b; Millán, Pérez y Questa 2013; Olivier 2008, 2010, 2011, 2014). Sin duda, el trabajo de Guilhem Olivier (2015) *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica* ha sido medular. Este texto no solo expone dicha carencia, sino también permite ver que la cacería es un asunto mucho más presente en las comunidades indígenas de lo que se había podido mostrar. Tan es así que el autor logra encontrar patrones sobre el tema entre los diversos pueblos indígenas del país. Por ejemplo: la presencia del Dueño, o Dueños, quien funge como regulador de los bienes del monte y castiga los excesos, así como la infidelidad. Es él, entonces, con quien los cazadores deben *pactar* para relacionarse de manera adecuada.

En el caso de los nahuas del sureste poblano, específicamente aquellos con quienes trabajé, hombres de diversas edades, casados o en edad de hacerlo, quienes en su mayoría se dedican al campo, el Tepechane, «el que habita el cerro», es dueño de ese espacio y de sus riquezas: maíz, animales de caza, dinero y ganado; pero también autos, materiales de construcción o ropa. Su morada es la montaña, el interior, por decirlo de alguna manera, pues no es visible para las personas en el día a día. Se trata de una *ciudad* que se opone en imagen y en bienes al pueblo mismo.

Acceder a dicho espacio implica hacerlo por accidente, cuando las personas se pierden en el cerro, o intencionalmente, como en el caso de los cazadores y de los curanderos. Esto se hace con la finalidad de obtener dichos bienes, los cuales deben solicitarse al Dueño. Para esto, los nahuas reconocen dos formas. La primera, realizada por los «buenos» cazadores, implica la entrega de una ofrenda, similar a la que se realiza para la iniciación de los curanderos, el *tlapatcayotl*, el cual solo puede ser entregado mediante la intermediación de un ritualista (*ixtlamatki*). La segunda, realizada por los «malos» cazadores, se lleva a cabo de manera directa con el Dueño, lo que implica la entrega de ofrendas conformadas por alcohol y almas humanas, casi siempre de alguno de los miembros de la

familia nuclear y la del mismo solicitante. En esta modalidad, siempre existe de por medio un *contrato* que establece que, al morir, la persona se incorporará a las filas de trabajadores del Señor del Monte. Esta idea nos dará la primera pista para entender el funcionamiento de las acciones rituales del cazador al momento de realizar la actividad cinegética, pues lo que esto nos muestra es que «usar» los bienes del monte provoca «convertirse» en uno de ellos.

En campo es fácil encontrar una enorme cantidad de relatos que versan sobre las personas que han sido castigadas por no hacer caso a las prescripciones en la toma de los recursos del monte. Por ello, los cazadores deben ir tejiendo, paulatinamente, los lazos que les permitirán tomar la presa sin que su vida corra peligro. A diferencia de los campesinos, quienes siembran el maíz en el monte, pero cuyo trabajo asegura que este sea alimento humano, el cazador debe emplear su trabajo para matar a un ser que habita el monte y cuyo estatus ontológico es sumamente complejo; estoy hablando de los animales de monte (Köhler 2007; Lupo 2015; Montolíu 1976; Olivier 2011; Vogt 1979). En mi caso en particular, y con base en las observaciones etnográficas, lo que quiero proponer es que el cazador logra un *pacto* temporal con el Dueño solo a razón de que entre ellos existe una posibilidad de interlocución que sucede como consecuencia de que es capaz de modificar su *fisicalidad,* con lo que logra un proceso de acercamiento ontológico con el Dueño. Este proceso de modificación está basado, fundamentalmente, en las restricciones alimentarias y sexuales que preceden su salida al monte.

Antes de continuar con el tema de las restricciones alimentarias y sexuales es importante mencionar un elemento relacionado más bien con la estructura del cosmos nahua, el cual –desde la exégesis de los propios nahuas– se trata un espacio altamente jerarquizado. Ejemplo de ello son los datos que recopiló Romero López (2006, 2007, 2011, 2015) respecto a la forma de organización social que prevalece en el interior del cerro. Así, sus datos muestran que el Dueño, junto con su consorte, son pensados como las entidades que ocupan los lugares más *altos* dentro de la jerarquía sociocósmica. Esta diferencia resulta, según Zamora Corona (2020), de que los seres del cosmos tienen distintas perspectivas sobre su propia agencia, la cual depende de su lugar en una cosmología de tipo vertical, propiciando que, al relacionarse con ellos, los seres humanos puedan obtener desde protección y alimentación, hasta destrucción y consumo, que, en el caso de los nahuas, se perciben en forma de enfermedades como el susto y la locura, o la muerte repentina del cazador.

Esta relación jerárquica, muy común en diversos pueblos indígenas de México, evidencia que humanos y no humanos son ontológicamente distintos y

entre ellos existe una discontinuidad –casi absoluta– entre sus fisicalidades y sus interioridades (Descola 2012, 301). Pese a ello, es posible "recomponer" esta discontinuidad, en el caso de la cacería, por las acciones rituales que se realizan antes, durante y después de la toma de la presa, y que están fundamentadas en pequeñas prácticas relacionadas con los alimentos que se consumen y con el intercambio sexual con la esposa humana, de ahí la sanción que todo cazador tiene frente a un acto de infidelidad, pues un descuido de cualquier naturaleza irrumpe en el proceso de recomposición ontológica.

En este sentido, es fundamental conservar en mente el propósito que, de acuerdo a lo que propongo, tiene la cacería en el orden sociocósmico nahua: «unir lo que antes estaba desunido» (Descola 2012, 302). Es decir, establecer con el Señor del Monte una «continuidad operativa» (342) que le permita interactuar. Así, aunque el orden jerárquico de esta cosmología vertical nunca desaparece, sí se matiza, al grado de que el cazador logra generar con el Dueño una alianza, la cual configura la lógica de la práctica cinegética de los pueblos nahuas del sureste poblano y de otras regiones (Dehouve 2006, 2008; Gabriel 2006; Santos-Fita 2013; Münch 1983; Karadimas 2012; Katz 2006; Méndez Sánchez 2016; Montolíu 1976; Montoya Briones 1968). No obstante, en el caso particular de los nahuas, lo que podemos observar es el énfasis puesto en las prácticas alimenticias y el intercambio sexual como el elemento clave para realizar dicho proceso de *recomposición,* proceso que es observable en otros contextos, como el que menciona Romero López (en este número), y que nos coloca, entonces, frente a una *ontología alimenticia* (Millán 2019), en la cual los seres podrán recurrir a los alimentos, sus formas de preparación y los contextos de consumo para vincularse con otros sujetos o desvincularse de ellos.

## Mecanismos de correlaciones: tres ejemplos en la cacería nahua

Una vez que he dicho que los procedimientos realizados por los «buenos» cazadores responden a la estructura del cosmos nahua y que tienen como propósito (re)configurar temporalmente la continuidad entre ellos y el Dueño, es importante mencionar la diferencia que se establece, partiendo de esto, con otras formas de conseguir animales de monte, y que he mencionado arriba como las prácticas realizadas por el «mal» cazador. Esta diferencia, entre los buenos y los malos cazadores, como veremos, está sustentada en los procedimientos mediante

los cuales se establece –o se busca hacerlo– la relación con el Dueño y las consecuencias de este proceso.

## El «mal» cazador

En la Sierra Negra, tanto en los municipios nahuas como en las poblaciones mazatecas,[1] el Tepechane es el legítimo poseedor de los animales de monte, específicamente del venado (*mazatl)*,[2] el jabalí (*jabalin)*[3] y el tepescuintle (*tepeskwintl)*[4] (Méndez Sánchez 2013). Algunos relatos apuntan a que el Señor del Monte contempla a estos animales como sus hijas, manteniendo por tanto una relación de parentesco que implica que su acceso esté sometido a precauciones rituales y, como veremos más adelante, implique el establecimiento de una alianza.

No obstante lo anterior, algunos hombres acceden a los animales de monte de maneras aparentemente fáciles, es decir, que eliminan la idea de esfuerzo y trabajo que requiere realizar la actividad cinegética de forma ritualizada. Estos hombres recurren a un acuerdo *directo* con el Tepechane, el cual implica negociar con él, por un tiempo solamente, el acceso a los animales de monte u otras riquezas. Para ello es necesario que la persona se presente en una de las puertas del cerro con cerveza y alcohol para beber, y toque en una *ventanilla de oficina* donde será recibido por los *tekipanohke*, 'los trabajadores', del cerro. Ellos dirigirán a la persona a la oficina del Dueño, quien anota la petición y acuerda que a cambio de los bienes otorgados recibirá las almas de algunos familiares y la de la persona misma. De tal manera que al morir se volverá uno de esos trabajadores. El pacto queda sellado cuando el Señor del Monte firma el documento con la sangre que emana de la lengua del peticionario. Esta forma de obtención de riquezas, incluida como hemos dicho la suerte en la cacería, provoca que la distancia ontológica entre el Tepechane y quien solicita los bienes se mantenga, de tal forma que no se establece entre ellos ninguna continuidad operativa. Esta discontinuidad permanece así hasta la muerte del cazador, cuando este es llevado *completo* al interior del cerro, pues su alma y cuerpo residirán dentro de él. En este momento el pacto establecido entre ellos toma lugar y el cazador se incorpora al colectivo de los no humanos.

En otras narraciones, incluso, el solicitante es devorado por los *peones* del Tepechane y, posteriormente reconformado a partir de sus huesos, ambas formas de transformación están ligadas a la obtención de recursos del monte por la vía

de la petición directa al Dueño. A pesar de estar bajo una relación contractual, Dueño y persona humana no actúan nunca en una relación cercana, siempre prevalece entre ellos la distancia y su negociación resulta ser efímera, pues los recursos nunca podrán ser usados por sus descendientes. La riqueza obtenida de esta manera es una riqueza efímera, pues su origen está en una relación de desventaja para quien la ha solicitado.

## La *suerte* de la piedra bezoar

Otra forma de encontrar suerte en la cacería deriva de la piedra bezoar, la cual es una especie de *cálculo* que se forma normalmente de pelo, hiel, piedras de calcio o fibra que se ha acumulado en el tracto digestivo y no logra pasar a través del intestino. Este cálculo se puede encontrar en muy diferentes animales, como antílopes, elefantes o cabras, siendo el de los cérvidos los más apreciados (Fagetti 2003; Olavarría, Aguilar y Merino 2009). En Tlacotepec contar con una de estas piedras asegura que su poseedor tendrá «suerte» para encontrar animales y matarlos. Por ello, cada que un venado es cazado, quien lo mató tendrá la posibilidad de hurgar entre las entrañas del animal muerto para buscarla. De encontrarla, deberá ocultarla y ponerla en un lugar del altar de la casa, con el fin de cuidarla y evitar que se pierda o alguien más la vea. Esta piedra es el «regalo del venado», de tal manera que el cazador no establece relación alguna con el Dueño, sino únicamente con el venado. Si bien la posesión de este tipo de amuleto no implica una acción negativa, sí carece de un elemento central en el pensamiento nahua: el trabajo. Dicha carencia implica que se conciban como acciones que no prosperan, es decir, que no sirven de beneficio colectivo pues, al igual que las riquezas obtenidas mediante al pacto, la suerte que otorga la piedra tampoco puede ser heredada y, mucho menos, asegura una alianza directa con el Dueño.

## La alianza amatoria: el camino del «buen» cazador

Como hemos mencionado ya, el cosmos nahua es un cosmos jerarquizado en el cual los seres humanos difieren de otros por sus habilidades y prácticas, pero también por los dominios que controlan. Además, se encuentran en una posición de desventaja frente a los Dueños, pues de estos depende el acceso a bienes fundamentales para la vida, por ejemplo, los alimentos. En el caso de la cacería,

la propuesta que he venido presentando desde los textos iniciales (Méndez Sánchez 2013; Méndez Sánchez y Romero 2015) es que la alianza funge como un «dispositivo serial de conexiones» (Descola 2012, 343). Es decir, es un dispositivo con el que cuenta el cazador para acceder a la carne de monte, específicamente la de venado, sin riesgo alguno.

La alianza que se genera descansa en un modelo amatorio, aspecto que ha sido trabajado por Roberte Hamayon (1990) en su extensa etnografía realizada entre los buriatos. La alianza matrimonial que describe esta autora tiene la finalidad de garantizar una presa a los cazadores (369). Entre los nahuas de Mazateopan, la cacería no dista mucho de lo propuesto por Hamayon. Sin embargo, la particularidad del caso etnográfico aquí expuesto es que el cazador mantiene, ya sin intermediación ritual, la relación con el Dueño de los animales, al mismo tiempo que debe asegurarse de terminarla, es decir, generar actos rituales que funcionan como atractores y disyuntores (Descola 2012, 343). Sin este último acto, el cazador quedaría incorporado a la comunidad de no humanos, tal como sucede en el caso del «mal cazador» que vimos líneas arriba.

Los datos etnográficos que versan sobre estas alianzas amatorias no son exclusivas del modelo cinegético. Por el contrario, parece ser una constante entre humanos y no humanos, por ejemplo, los curanderos, los tiemperos y una serie de especialistas rituales desarrollan estas relaciones amatorias con no humanos (Lorente 2011; Madsen 1960; Pérez Téllez 2014). La diferencia entre la cacería y el chamanismo es, precisamente, que los cazadores construyen esa semejanza, mientras que los chamanes la poseen, a partir del don que les es *otorgado*. Dos formas de relación semejantes se diferencian por las contraposiciones entre lo dado y lo creado, de ahí que sea más fructífero pensar la alianza que establece el cazador como una *realidad virtual* que debe ser efímera y temporal, mientras que la realidad de los chamanes debe ser estable y atemporal.

Para mantener estas relaciones virtuales, los cazadores deben seguir todas las prescripciones rituales que la actividad cinegética exige, ya que, de lo contrario, la desgracia llegaría a él. Para conocer el proceso y mostrar al lector las diferencias con las otras dos estrategias y, sobre todo, para exponer el punto central de la propuesta –que mediante la acción ritual asociada a la cacería se aminora el «déficit de contigüidad» (Descola 2012, 343) que caracteriza al cosmos nahua y que se traduce en riesgo para quien pretende acceder a los bienes de los Dueños–, usaré como modelo explicativo el esquema que Danièle Dehouve (2008) utiliza para estudiar la cacería entre los tlapanecos. Este esquema enfatiza los cuatro aspectos del ritual cinegético: la salida, la búsqueda, el regreso y el consumo.

De ellos retomaré solo tres (salida-regreso-consumo) debido a que me fue imposible acompañar a los nahuas en la búsqueda del animal.

*La salida*

Como he sugerido líneas arriba, la actividad cinegética es una forma ritualizada mediante la cual el cazador establece una alianza (matrimonial) con los ciervos-hijas del Señor del Monte. Dicha alianza logra establecerse a partir de la ayuda del curandero (*ixtlamatki*), quien pide, solo la primera ocasión, los animales. A cambio se le entregará un pago por ello. Este pago, al que los nahuas denominan *tlapahkayotl* ('el sustituto'), tiene la función de abrir el diálogo con el Dueño de los animales. Según lo dicho por un cazador de la comunidad:

> [El curandero] pide permiso. Como es curandero ya sabe cómo pide. Uno no sabe, él sí sabe pedir, por eso es el del permiso. Ahí va a pagar con pollo, huevo y velas. Lo va a enterrar, va hacer un *tlapahkayotl*. Él va a ir al cerro y va a escarbar un hoyo, luego va a ir acomodando cada cosa. Ya que acaba, entonces te presenta con el Dueño. Le dice: mira, aquí viene fulano. Él quiere a tus animalitos. Ya luego el curandero va a saber [en el sueño] si te aceptaron o no. Si sí les gustó lo que les diste, entonces ya puedes empezar a cazar. Si no, otra vuelta. A dejar más pollo, huevo, velas, flores. Primero gallo, luego más caro, guajolote o, si de plano no quieren, pato. Ya cuando vas varias veces, entonces ya te aceptan.

La importancia del *ixtlamatki* para la cacería es total, ya que él es quien logra que el cazador sea aceptado por el Señor del Monte. Este procedimiento es similar al que se realiza para iniciar a un novicio en la actividad terapéutica. En este, el fin de la ofrenda es presentar al futuro ritualista ante las entidades de las cuales depende su actividad curativa. Sin dicha intermediación, el novicio, pese a contar con los conocimientos y las marcas de nacimiento, no puede iniciar con éxito su actividad como ritualista.

Los nahuas no son los únicos en solicitar la ayuda de los curanderos, pues los datos etnográficos de otras regiones nos demuestran casos similares. Por ejemplo, en el Amazonas «existen curanderos o chamanes llamados *payé,* cuya función principal consiste en entrar en contacto con los señores de los animales para que les envíen animales para la caza y la pesca» (Burkert 2005, 204). También en Siberia, es el chamán el que se encarga de mediar entre las presas y los cazadores (Hamayon 1990; 2011).

De esta manera, el curandero, al entregar la ofrenda, transforma al cazador en un individuo que puede acceder a los bienes del Señor del Monte, a partir de que este acepta los elementos ofrendados, sellando así, entre ellos, una relación que de otra manera no existiría. Asimismo, impide que el cazador se convierta en presa de los habitantes de la selva, ya que podría volverse un blanco fácil de los *aires de monte*. Lo que sigue es que él se encargue de llevar a cabo los preceptos alimenticios y sexuales que le permitirán, *de facto*, moverse en el espacio no humano sin sufrir ataque alguno de los *tekipanohke*, los ayudantes del Dueño, quienes fungen como sus cazadores.

*La abstinencia sexual: purificación y fidelidad*

Además de entregar bienes que permitan activar las redes de intercambio con el Dueño de los Animales, los cazadores deben seguir una serie de reglas cuyas funciones son múltiples. En primer lugar, es necesario estar *limpio*. Esto es de suma importancia para los nahuas, pues se trata de una especie de *limpieza sexual* que evita el daño por los «perritos» (se refiere a las serpientes venenosas) del Dueño de los Animales. La abstinencia sexual, elemento vertebral de la noción de *limpieza* en el contexto de cacería, está relacionada, más que con el acto de pureza ritual, con la idea de mantenerse célibe para poder acceder a los venados, considerados en este punto como las hijas del Dueño.

Evitar cualquier contacto, alimenticio y sexual, con su esposa, asegura que el cazador no morirá durante el tiempo que se mantenga fuera de la seguridad del pueblo ni tampoco una mala cacería, la cual consiste, fundamentalmente, en mala puntería, lo que solo herirá al animal, o bien el ataque de serpientes venenosas. Al respecto, los nahuas explican:

> Si usted se va a cazar, a nadie le debe de decir, ni a la mujer ni a la novia [amante]. No le va a decir que va de cacería, porque entonces es peligroso. Si usted tiene a su esposa, ahora sí, va a estar con ella, pero cuando se caza ya no van a estar juntos, ya no van a dormir, cada quien aparte durmiendo. Porque, como se está limpiando, no puede estar con ella. Entonces, cuando vaya al monte, va a agarrar a ese animal [venado].

Numerosos son los ejemplos que explicitan la importancia de la fidelidad de los cazadores hacia las ciervas. Un ejemplo de ello lo encontramos entre los tlapanecos, entre quienes un cazador viudo expresó: «yo ya no busco esposa

porque ya me casé con los venados» (informante Nico Alfredo Apolinar). Por su parte, García de León (1969) también menciona que para los nahuas de Pajapan:

> Un precepto importante tanto en la pesca como en la caza es la fidelidad conyugal, sobre todo en lo que respecta al destino que se da al producto obtenido en estas actividades. El dar el producto de la caza o la pesca a una amante es una responsabilidad harto peligrosa por los castigos que trae aparejada. Estos castigos se manifiestan como culebras o animales dañinos que atacan al transgresor o, en un caso más grave, implican el secuestro de este por los chanecos, que pedirán una recompensa por el rescate. El castigado es llevado a la prisión del mundo subterráneo, atado y fustigado por iguanas. Su rescate implica la donación de ofrendas (gran cantidad de copal blanco, flores, dos cerdos gordos y dos guajolotes), así como la observancia de la dieta por algún familiar del prisionero (306-307).

No solo la fidelidad de los cazadores es importante, sino también la de sus esposas, pues las consecuencias de la infidelidad de la pareja del cazador se refleja en la suerte de este, pudiendo ocasionar incluso su muerte.

Por otro lado, como parte de las precauciones tomadas antes de partir al monte, el cazador debe omitir ciertos alimentos. Una idea adicional acompaña el acto de evitar alimentarse en el pueblo, la cual es resultado de la asociación entre alimentación y sexualidad. En este punto es importante señalar que para los nahuas existe un código muy específico sobre las formas de servir la mesa pues, de no tomarse este en cuenta, una mujer podría estar «ofreciéndosele al hombre». Por ello, las mujeres solteras o casadas solamente servirán de comer a sus padres y hermanos, en el caso de las primeras, o a sus esposos e hijos, en el caso de las segundas. Nunca, bajo ninguna circunstancia, ofrecerán un plato con comida a un hombre soltero o casado. De no ser posible, se pedirá a una mujer anciana que esté presente que atienda a dichos hombres, o bien se servirán los platos y serán dejados en la mesa para que cada uno de ellos tome alguno, sin recibirlo directamente de la mano de ninguna mujer; es decir, una mujer casada que ofrece un plato de comida a un hombre que no es su esposo está traicionándolo de la misma manera que lo haría al compartir el lecho marital.

La relación de los cazadores con las mujeres se limita también para aquellas que se encuentran en estado de gravidez, pues

> cuando la mujer está embarazada, tienes que echarle saliva al cañón de la escopeta para que le pegues con una seguridad al animal, porque con el embarazo se les antoja mucha. Ella [de que se le antoja] piensa que de seguro lo vas a traer [al animal]. Entonces, cuando disparas no le toca; es porque tu mujer está embarazada. Entonces, si ves al animal, le pones de tu saliva en la punta del cañón para que le pegues con la seguridad.

Un ejemplo vinculado a este tema lo podemos encontrar para algunos grupos de Colombia, donde el «cazador sano» no tiene una esposa preñada ni ha estado en contacto con la sangre de parto o de mujer menstruante (Becerra 2008, 65). Esto es de suma importancia, pues al adentrarse en la selva esto impediría que el «cuerpo adquiera el olor de la selva y deja de ser extraño al mundo selvático» (Rival 2001, 173). Lo que nos confirma, nuevamente, que detrás de la *dieta sexual* lo que tenemos es la necesidad de que el cazador no adquiera, mediante los fluidos femeninos, aspectos humanizantes que lo vinculen con su consorte humana y no le permitan, por el contrario, vincularse con la mujer-venado.

El cazador también debe de curarse antes de salir a cazar, lo cual hace al sahumarse con chile, cebolla y hoja de aguacate, medicinas en el mundo de los ciervos y su Dueño, a la vez que ingredientes utilizados para preparar las presas de caza, lo que construye la identificación del venado con el cazador, pues al mismo tiempo que evita adquirir el olor de la mujer humana, aromatiza su cuerpo con los olores terapéuticos que provienen de los ingredientes ya mencionados; es decir, el cazador se prepara para acceder al cuerpo de la presa.

### *El castigo: infidelidad y exceso*

El rompimiento de las prescripciones rituales para la actividad cinegética tiene consecuencias graves, castigos contra los cazadores, dicen los nahuas. Quizá este sea uno de los puntos en los que desembocan todas las conversaciones: en los daños que tanto para su vida y su familia, así como para el éxito en la toma de presas, tienen las faltas cometidas a lo largo del procedimiento ritual.

Una de las más frecuentes causas de represalias por parte del Dueño de los Animales es el adulterio, el cual –como mencionamos líneas arriba– puede ser tanto del cónyuge como de su consorte. Cuando de adulterio se trata, el cazador corre el riesgo de herir a las presas sin lograr matarlas, es decir, la acción de la actividad cinegética no culmina de manera exitosa. Este hecho provoca la ira

del Señor del Monte quien, al ver heridos a sus animales, llama al cazador para que los cure. Una narración nos sirve de ejemplo:

> Había un señor que tenía a su esposa y ella a otro señor. Ese señor le hablaba a la mujer y estaba comiendo la carne. El cazador salió a buscar [animales], mero a las doce ya no podía tirar. Entonces vio que venía un chamaco, chiquito, que le dice: «te habla el señor, que vamos para allá». «¿Pa' qué?», le preguntó el cazador, «¿qué quiere?». «Yo no sé» dice, «pero me mandó para que te lleve allá». «Pero ¿cuál señor?». «Pues el Patrón», le dijo el chamaquito. Después el niño se perdió. El cazador sintió cómo se iba desmayando, cuando se despertó ya estaba en una carretera, llegó y vio a un señor, lo iba a saludar de mano y él le dijo «¡No!, salúdame de lejos». El cazador le preguntó que por qué lo está mandando a llamar. El señor le dice «Te voy a decir qué cosa está haciendo tu esposa, yo sé que tú no tienes la culpa, es tu esposa. Pero es que tú le estás tirando a mis hijos [refiriéndose a los animales], y están todos tirados, solo los heriste, están tirados. Es porque tu esposa está con otro hombre. Vela, está junto con el señor, está con tu mujer [señalando en voz baja que están en el acto sexual]». El señor mandó al niño a que trajera a su perrito, le dice «anda, vete a traer a mi perrito», mándalo. Entonces mandó a su perrito, era una víbora que picó a su mujer y a su amante. «Ahora sí», le dice, «ya se murieron los dos. Ahora cura a mis hijos». «Yo no sé», dice, entonces el Patrón que le dice «pues con lo que le pones allá para que sepa sabroso: ponle sal, el ajo, la cebolla y el chile». Él se los puso y se curaron, pero brincan y brincan. Luego le dijo: «Ya vete, ya no tienes culpa». (Méndez Sánchez 2010, 3)

Aquí se puede observar que el castigo no es solo a causa del adulterio de la esposa del cazador, sino además la entrega de carne de la presa, pues «están estrechamente relacionadas […] la consumación sexual y el consumo alimentario» (Hamayon 2011, 51). Además de no poder culminar exitosamente, el cazador se arriesga –al no cumplir con las reglas establecidas para la cacería–, pues los venados se transformarán en víboras; es decir, al no haber hecho su parte correspondiente en este juego de alianzas, el Dueño de los Animales no entregará su bien más preciado al hombre que no es digno de recibir a sus ciervos, dándole solo *mazacuatas* o, peor aún, «palancas».

Por otra parte, el rompimiento de la alianza con el Dueño de los Animales generalmente es consecuencia del exceso en la toma de presas, o bien dicho rompimiento entre ambos se refleja en la pérdida de suerte para encontrar o matar presas; es decir, ya no existe entre ellos pacto alguno. Es importante señalar que el

Tepechane no toma venganza de los cazadores sin antes advertir que se han excedido en sus acciones, por ello deben de estar atentos a las señales que les son enviadas, pues «por lo general, se trata de advertencias de los jefes de animales a los cazadores para que respeten a los animales y no los maten inútilmente» (Weitlaner 1977, 109). A decir de uno de los cazadores de la comunidad, «siempre hay un aviso para que dejes de cazar. Entonces, cuando regresas a tu casa, te fijas en qué fallaste y ya lo remiendas y vuelves a salir otra vez, a ver si encuentras algo».

Una vez que los cazadores no han tomado en cuenta dichos avisos, la furia del Señor del Monte se hace presente con toda la fuerza que una entidad que detenta un poder de este tipo puede tener. Generalmente, dicho enojo se manifiesta en la muerte violenta de alguno de los miembros de la familia del cazador o de él mismo.

### *Las estrategias cinegéticas de los nahuas de Mazateopan*

Aunada a la actividad ritual, los nahuas requieren de una serie de estrategias para poder espiar al venado y matarlo. La cacería nahua se realiza de manera solitaria, preferentemente durante la noche, la cual está relacionada con las horas en que el venado se aparece, las que corresponden al mediodía, el crepúsculo y el amanecer, momentos que se hallan vinculados, en el pensamiento nahua, a la presencia de las entidades no humanas. La cacería nocturna, también, se debe a la ilegalidad de la actividad, de esta forma, los nahuas evitan ser vistos por las autoridades correspondientes.

Tan pronto como el cazador ha encontrado huellas de la presencia de venado –las cuales pueden ser de pezuña, excremento o camas que construyen para dormir–, monta un puesto, el cual debe estar construido cerca de los abrevaderos:

> Después de poner el puesto, a otro día vas a ir en la tardecita. Ahí vas a esperar. Ya sabes la hora de cuando pasa el animal. Porque también tiene su caminito por donde pasa. El puesto lo debes poner en lo alto de un árbol, ahí vas a poner tu tarima, arriba para que lo veas y él no te vea. La tarima se hace de palos, lo amarras porque si no se resbala y te caes. Con unos bejucos vivos lo amarras. Y ahí esperas. Si todo lo hiciste bien, rápido vienes de regreso. Si no, así nomás regresas sin nada.

Una vez colocado sobre el puesto que han construido, los cazadores nahuas deben observar la trayectoria del viento, pues es necesario colocarse en sentido contrario a este, ya que, de no hacerlo, el ciervo «huele la presencia» del cazador y huye. Asimismo, dado el riesgo que implica el manejo de armas de fuego, los hombres que las portan deben estar atentos a cada uno de sus movimientos, pues un disparo resultado del descuido no solo alejará a la presa, sino terminará con la vida del cazador. Todo lo anterior nos permite observar que para los cazadores nahuas las técnicas de construcción de puestos de acecho, el conocimiento del medio físico y de las conductas de los animales son solo una parte del proceso, el cual es pensado como un conjunto de elementos que tienen como fin asegurar el acceso a la presa. Así, una vez que esta se ha conseguido, será necesario preparar al animal para que pueda ingresar al pueblo.

*Rituales de regreso y el consumo de la presa*

Una vez que el cazador logra acceder a la presa, le corresponde reintegrarse a la comunidad de humanos y convertir al ciervo en alimento, despojándolo de todos aquellos elementos que permitan identificarlo como un sujeto. Uno de los puntos en los que frecuentemente reparan los cazadores tiene que ver con el respeto con el que se maneja el cadáver del animal cazado. Su cuerpo, como el de cualquier difunto, no puede ser manipulado de forma descuidada y ruidosa: «si ya sacaste al animal, o sea, si ya lo mataste, entonces lo debes de traer con cuidado, no azotándolo ni mucho menos. Debes de venir calladito de que ya lo lograste. Si no lo haces así es una burla para el animal. Y entonces su Dueño te va a matar».

Al llegar a la casa, el cazador pone el animal sobre un costal en la parte trasera del domicilio, en un lugar donde su esposa no pueda verlo. La sangre que se derrama es cubierta con ceniza o cal, justo como se hace cuando algún individuo muere asesinado. Tanto las cenizas como la cal son recogidas con sumo cuidado y colocadas en un hoyo que será cubierto para que los perros y gatos no husmeen y logren desenterrarlo. Para los nahuas el hecho de recoger la sangre, tanto de las presas como de los asesinados, evita que la carga anímica de los muertos quede dispersa y que estos «no descansen tranquilamente». Es decir, parte de los rituales vinculados al regreso corresponden a un código de ética para con los animales muertos, el cual es análogo al que se realiza con los seres humanos que mueren de manera accidental o violenta. También para con los animales vivos existe un código ético que regula cuáles presas son cazadas y cuáles no, pues es juzgado

severamente cuando algún cazador inexperto mata a las crías o a las hembras preñadas. Esto no solo desequilibra el número de animales que habitan el ecosistema, sino también provoca el enojo del Dueño, quien de alguna u otra forma tomará venganza.

*La transformación de la presa en alimento*

Después de haber obtenido una presa de caza, es necesario volver al pueblo para destazarla, pues de no hacerlo así ocasionaría que los animales que ahí habitan huelan las vísceras y la sangre del animal muerto, huyendo a lugares poco accesibles, buscando refugio. Los cazadores cuidan, de esta manera, que los animales muertos no den aviso a sus iguales, ya que al hacerlo habría escasez y aumentaría la dificultad para acceder a ellos. Asimismo, para los cazadores nahuas es imposible pensar en destazar el animal en el monte, lugar que por ser su hábitat lo vincula con las entidades que ahí habitan, fundamentalmente con el Dueño.

El miedo que ocasiona a los animales vivos la muerte de uno de sus congéneres es reportado para otras zonas etnográficas. Por ejemplo, Lévi-Strauss (1992) menciona que para los tcilquéuk del río Fraser

> cuando la cabeza ha sido desollada, [hay que] ponerla de nuevo ante el fuego teniendo cuidado de exponer en primer lugar a la llama el lado derecho. Durante todo el tiempo que tarde la cabeza en asarse los asistentes deben guardar silencio; no se debe escuchar toser o estornudar, caso contrario el «espíritu» de la Cabra cogerá miedo y no volverás a cazar cabras. (125)

Por otro lado, la carne de monte, categoría que incluye la de cualquier animal cazado, para poder ser consumida por los seres humanos requiere ser convertida en alimento, pues de no ser así representa un peligro para el cazador y su familia, ya que todavía posee cualidades del monte, es decir, el aire de las cosas que habitan en él. En este sentido, la carne se *domesticará* para quitar de ella los aspectos que las subjetivizan, es decir, habrá que transformar al animal de un sujeto a un objeto (véase Fausto 2002). Para lograr ello, es necesario despojar al animal de lo que lo dota de su «cuerpo presencia» (Pitarch 2011), es decir, su piel, sus cuernos (en el caso del macho), sus pezuñas, sus vísceras y sus huesos, elementos que lo distinguen de otros seres para solo dejar de él su «cuerpo carne», elemento que no lo identifica, sino lo coloca en el lugar de la indiferencia. «Si uno ve la

carne del venado, no puede saber si es venado o no. Los que mero saben sí lo identifican, pero tienen que mirar muy bien».

El procedimiento de extraer la carne es llevado a cabo por los hombres, quienes deberán evitar que su esposa siquiera mire a la presa muerta. Para ello, como hemos dicho, ubicado en la parte trasera de la casa, marcará con la punta de su pie una raya que no deberá ser traspasada por nadie. Así, sentado de espaldas a su casa, completamente solo, el cazador va despojando al animal de cada uno de los rasgos que lo identifican.

Una vez que el cazador tiene solo la carne del animal, la coloca en algún recipiente, la bendice haciendo la señal de la cruz, y la entrega a su esposa, quien podrá cocinarla. Esta idea de bendición anula toda cualidad no humana que pueda permanecer en la carne y entonces termina la transformación de esta en comida. Una asociación importante que podemos encontrar en este punto es que, en sociedades donde la cacería tiene aún una función social muy evidente, es el chamán el encargado de transformar a la persona-animal en comida-carne (Arhem 2001). El hecho de que para mi caso de estudio sea el cazador mismo quien se encarga de dicho proceso nos sugiere su importante papel como intermediario, similar al del chamán y, por otra parte, nos remite a la ética culinaria que los nahuas muestran cuando de servir los alimentos se trata.

Finalmente, será al momento de destazarlo, el cazador guardará ciertas partes que le servirán para otros fines que pueden ser medicinales o *mágicos*. En el primer caso, es importante que conserve un poco de pelo de venado con el cual podrá *curar* su escopeta en caso de que no funcione o quitar el *mal aire*.

Las mujeres nahuas, una vez que reciben la carne de monte, la cuecen en un caldo de jitomate acompañado de chile, cebolla y ajo. La particularidad de dicha cocción se la otorgan las hojas de aguacate, que conforman el elemento central. Estas hojas, que aparecen vinculadas a la preparación de la carne, están presentes en el ajuar fúnebre del cazador, el cual está compuesto de estas hojas, semillas de cacao, tortillas de maíz y agua. Aunque los cazadores evitan que alguien que no pertenezca al grupo doméstico o a los familiares más allegados consuma la comida preparada con carne de monte, debido a las restricciones sexuales que debe acompañar su consumo y las consecuencias que de no ser así recaen sobre el cazador, cuando esto llega a suceder se debe ser cuidadoso en no recibir *las gracias* que se dan por el plato servido: «Si tú sirves un plato con venado, y te dicen "gracias", tú haces como que no oíste o dices: "Gracias a mí, no. Gracias a la Naturaleza que nos dio de comer". Porque tú nomás lo trajiste, pero fue su Dueño el que lo alimentó y lo cuidó. Esa carne no nos la deben de agradecer. No es nuestra».

En este sentido, los cazadores y su familia continúan el código de ética aun cuando el animal está cocinado.

*El depósito de los huesos*

Las acciones rituales del cazador se prolongan hasta el momento en que otorga a los huesos de la presa el tratamiento correspondiente. Para los sanmartineños, los huesos están asociados a la regeneración y a la vida, pues el semen, concebido como la sustancia primordial para dar vida, es el *agüita* que el hombre produce desde su espina dorsal, conjunto de huesos que también son el origen de la leche materna. Asimismo, son pensados como las *semillas* que permitirán que las especies no se extingan. Tal como sucede con aquellas que se hallan en el interior del cerro: «Adentro del cerro –dice un curandero de la vecina comunidad de Tlacotepec– están las semillas de todo, pero no las vas a ver como aquí. Allá son de piedra, duras, por eso existen para siempre».

Teniendo esto en cuenta, es importante señalar que el cazador nahua toma dos caminos para tratar los huesos. El primero de ellos, corresponde a la acción de fertilizar las cuevas con ellos. Será entonces que los huesos fungirán como semillas que serán introducidas en el vientre de la Tierra: las cuevas. De esta forma, el cazador fecunda la tierra para que con ello pueda permitir la regeneración de los animales que él mismo ha matado. La segunda forma que encontramos para el tratamiento de los huesos entre los nahuas de la comunidad de estudio es la incineración.[5] Las explicaciones de los propios cazadores apuntan también al aspecto fecundador de los huesos, el cual, en este punto, está asociado a la similitud con el proceso de tumba-roza-quema con el cual cultivan. Así, a su decir, «para que salga la milpa bonita, quemas; entonces sale alta, con unas mazorcotas. Así, cuando tú quemas los huesos, es bueno porque así los animales salen buenos».

Desconozco a ciencia cierta cómo se realiza el proceso de incineración, pues no pude observar uno, sin embargo, los informantes comentaron que este se llevaba a cabo en el fogón. Probablemente sean colocados ahí los huesos pequeños de las patas traseras y delanteras y las zonas de cartílago, con el fin de alimentar al fuego. Sin embargo, los huesos largos y el cráneo tendrían que secarse previo a la incineración, dejarse por largas horas en una pira que no podría tener como materia prima la leña, sino algún elemento cuya combustión alcanzara mayores temperaturas, como son llantas o estiércol. Independientemente de las técnicas empleadas para la incineración, la principal diferencia que encontramos en

relación al depósito de los huesos en las cuevas es de tipo generacional. Así, los cazadores más viejos (70-80 años) preferían esta última técnica, mientras que los más jóvenes (40-50 años) han optado por la incineración. Pese a ello, y a que los viejos cazadores consideran esto una forma perezosa de tratar a los huesos, quienes lo hacen saben que estos deben ser tratados de manera delicada, es decir, realizar el proceso con calma, colocándolos paulatinamente, al mismo tiempo que el agua que fue utilizada para lavar la carne es vertida cuidadosamente en el hoyo que se realiza para enterrar las vísceras, lugar donde también son colocadas las cenizas y la cal con la que se cubrió la sangre del animal.

Es importante señalar que del tratamiento que los cazadores den a los huesos depende la regeneración de los animales: los nahuas de San Martín cuidan que los huesos que conforman las patas traseras no se rompan, pues de hacerlo ocasionarían no solo que dicho animal no se regenere, sino una racha de mala suerte en la actividad cinegética, resultado del enojo del Dueño de los Animales, quien dará por hecho que se ha cometido una falta en la forma de tratar a sus descendientes. Este punto es fundamental para plantear una diferencia más de la cacería ritual con la deportiva pues, mientras que en esta última ciertas partes del animal son pensadas como trofeos, para el caso de los nahuas, el manejo de los huesos y cráneos tiene claramente como propósito propiciar el renacimiento de las víctimas animales (Olivier 2004, 76; véanse también Brightman 2002; Brown 2005; Brown y Emery 2008; Dehouve 2006; Olivier 2010; Olivier, Chávez Balderas y Santos-Fíta 2019; entre otros).

## Conclusiones

Para quienes trabajamos en la comprensión de las culturas de los pueblos indígenas, la cacería se nos presenta como una gran posibilidad. Como se ha podido ver a lo largo del texto, esta práctica no solo proporciona alimento, sino es un operador práctico de su propia cosmología. El acto de cazar revela, entre otras cosas, un elemento fundamental para entender el pensamiento nahua: la estructura del cosmos y la relación entre los sujetos que lo habitan y conforman.

La discontinuidad ontológica que existe entre Dueños y humanos es reconfigurada mediante las acciones rituales que pone en marcha el «buen cazador». La intervención del curandero le permite iniciar el proceso, pero serán sus actos particulares los que le permitan establecer con el dueño relaciones *virtuales* que después de ser configuradas deberán ser anuladas para que pueda regresar al

colectivo humano. El cazador echa mano de lo que para los nahuas fungen como operadores ontológicos primordiales, la alimentación y la sexualidad. Así, a partir de ellos modifica su fisicalidad para cerrar la brecha ontológica con el Dueño, pero también para desactivarlas.

Finalmente, la cacería es la bisagra que nos permite entender estas otras formas de relación que se generan en las comunidades indígenas para entender su relación con el medio que las rodea, pues nada en estas comunidades sucede de manera fortuita, lo que nos lleva a pensar nuevamente que, aunque esta actividad ya no es un medio de subsistencia, se encuentra presente en el pensamiento y en las acciones de los sujetos con los que nos encontramos trabajando, por ello es necesario dar una *vuelta de tuerca* a nuestros presupuestos conceptuales y repensar categorías que han sido relegadas a segundo plano por no encontrar su *pertinencia* en nuestras investigaciones.

## Referencias


Arhem, Kaj. 2001. «La red cósmica de la alimentación: La interconexión de humanos y naturaleza en el noreste de la amazonía». En *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 214-236. México: Siglo XXI.

Becerra Bigidima, Eudocio. 2008. «Riaki Rafue: Palabra de consejo sobre la cacería». *Forma y Función*, 21: 59-86. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/23984.

Braakhuis, H. E. M. 2001. «The Way of All Flesh: Sexual Implications of the Mayan Hunt». *Anthropo*s 96 (2): 391-409. https://www.jstor.org/stable/40465548.

Brightman, Robert. 2002. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal relationships*. Regina, Canada: Canadian Plains Research Centre.

Broda, Johanna. 1983. «Ciclos agrícolas en el culto: Un problema de la correlación del calendario Mexica». En *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, editado por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherson, 145-165. International Series 174. Oxford: BAR.

_____ 2004. «¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual». En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, coordinado por Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, 255-270. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México.

Brown, Linda A. 2005. «Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-Century Shrines in the Guatemalan Highlands». *Latin American Antiquity* 16 (2): 131-146. doi:10.2307/30042808.

Brown, Linda A. y Kitty F. Emery. 2008. «Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands». *Journal Archaeology Method Theory*, 15: 300-337.
Burkert, Walter. 2005. «Chamanes, cuevas y el señor de los animales». En *Chamanes a través de los tiempos*, editado por Jeremy Narby y Francis Huxley, 202-206. Barcelona: Kairós.
Chávez Balderas, María Ximena. 2002. «Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan» (tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia).
Dehouve, Danièle. 2006. «Les rituels cynégétiques des indiens Mexicains». En *La chasse : Pratiques sociales et symboliques*, editado por Isabelle Sidéra, Emmanuelle Vila y Philippe Erikson, 195-204. Colloques de la Maison René-Ginouvès 2. París: De Boccard.
_____ 2008. «El venado, el maíz y el sacrificio». *Cuaderno de etnología. Diario de campo 4,* 98: 1-42. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/issue/view/numero98.
_____ 2010. «La polisemia del sacrificio tlapaneco». En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana,* coordinado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 499-518. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México.
Descola, Phillippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
Fagetti, Antonella, comp. 2003. *Los que saben: Testimonios de vida de médicos tradicionales en la región de Tehuacán*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades / Benemérita Universidad Aautónoma de Puebla / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
Fausto, Carlos. 2002. «Banquete de gente: Comensalidade e canibalismo na Amazônia». *Mana: Estudos de Antropologia Social* 8 (2): 7-44.
Gabriel, Marianne. 2006. «Sib-ten a w-áalak'-o'ob... ('regálanos tus hijos, tus criados...'): Oraciones dirigidas al Protector de los Animales (Sip)». En *Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature,* editado por Rogelio Valencia Rivera y Geneviève Le Fort, 93-111. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
García de León, Antonio. 1969. «El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz». *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8: 279-311. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn08/111.pdf.
González Torres, Yolotl. 2007. «Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos». *Dimensión Antropológica*, 41: 45-80. https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/02Dimension411.pdf.
Graulich, Michel. 1997. «Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques». *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre Mer* 43 (4): 433-446.
Hamayon, Roberte. 1990. *La chasse à l' âme : Equisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. París: Société d'Ethnologie.
_____ 2011. *Chamanismos de ayer y hoy: Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. Serie Antropológica 18. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Hémond, Aline. 1996. «Pratiques cynégétiques et nouveaux discours écologiques chez les Nahuas du Balsas (Mexique)». *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* 38 (2): 269-288. doi:10.3406/jatba.1996.3749.

Karadimas, Dimitri. 2012. «Historias de diablos, mitos de avispas: Acercamiento iconográfico a una unificación regional». En *El aliento de la memoria: Antropología e historia de la amazonia andina,* editado por François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil y Roberto Pineda Camacho, 69-89. Bogotá: Centre national de la recherche scientifique /Instituto Francés de Estudios Andinos /Universidad Nacional de Colombia.

Katz, Esther. 2006. «Statut de la chasse et consommation du gibier chez les paysans mixtèques du Mexique : Approche diachronique». En *La chasse: Pratiques sociales et symboliques*, editado por Isabelle Sidéra, Emmanuelle Vila y Philippe Erikson, 181-192. París: De Boccard.

Köhler, Ulrich. 2007. «Dioses de los cerros entre los tzotziles en el contexto interétnico». *Estudios de Cultura Maya*, 30: 139-152. doi:10.19130/iifl.ecm.2007.30.625.

Lévi-Strauss, Claude. 1992. *Historia de Lince*. Argumentos 132. Barcelona: Anagrama.

López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ 1999. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Textos. Serie Antropología e Historia Antigua 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lorente y Fernández, David. 2011. *La razzia cósmica: Una concepción nahua sobre el clima; Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Iberoamericana.

Lupo, Alessandro. 2015. «Entre venados y lagartas: Roles, valores e identidades en las narraciones huaves sobre el sexo entre animales y humanos». *Itinerarios*, 21: 123-143. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6128097.pdf.

Madsen, William. 1960. *The Virgin's Children Life in an Aztec Village Today*. Forth Worth, Texas: University of Texas Press.

Méndez Sánchez, Juan. 2010. «Curanderos y cazadores: Transformaciones de perspectivas en Mazateopan, Puebla». Ponencia presentada en la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Puebla, Puebla, julio de 2010.

_____ 2013. «Cacería y ritual: El caso de los nahuas de san Martín Mazateopan» (tesina de licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

_____ 2016. «La disyuntiva del cazador nahua y el arte de la mímesis» (tesis de maestría Escuela Nacional de Antropología e Historia).

Méndez Sánchez, Juan y Laura Romero. 2015. «El canto de seducción y la cacería de Temazate». *Artes de México*, 117: 36-40.

Millán, Saúl. 2014a. «Animales, ofrendas y sacrificios: Alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica». *Dimensión Antropológica*, 62: 7-24. https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/01Dimension62.pdf.

_____ 2014b. «La mitología sexual: Caza y adulterio en la narrativa nahua contemporánea». En *Sexo y fe: Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas,* coordinado por Dimitri Karadimas y Karine Tinat, 205-221. México: El Colegio de México.

_____ 2019. *Desde el punto de vista del comensal*. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia / PROA.

Millán, Saúl, Iván Pérez y Alessandro Questa. 2013. «El déficit cósmico: Nagualismo y cacería en el pensamiento nahua». En *Los sueños y los días: Chamanismo y nahualismo en el México actual IV. Pueblos nahuas y otomíes*, coordinado por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, 59-114. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Montolíu, María. 1976. «Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán». *Estudios de Cultura Maya* 10: 149-172. doi: 10.19130/iifl.ecm.1976.10.493.
Montoya Briones, José de Jesús. 1968. «Magia y cacería entre los nahuas de la Sierra de Hidalgo». *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 34: 22-23.
Münch, Guido. 1983. *Etnología del istmo veracruzano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Olavarría, María Eugenia, Cristina Aguilar y Érica Merino. 2009. *El cuerpo flor: Etnografía de una noción yoeme*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Porrúa.
Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca: Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
_____ 2008. «Le cerf et le roi : Modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique». *Journal de la Société des Américanistes* 94 (1): 191-230. doi:10.4000/jsa.9573.
_____ 2010. «El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas». En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 453-483. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
_____ 2011. «Cerfs mélomanes et chasseurs lubriques : Chasse, musique et érotisme dans l' ancien mexique». En *La quête du serpent à plumes : Arts et religions de l'Amérique précolombienne ; Hommage à Michel Graulich,* coordinado por Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 57-79. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses 146. París: Brepols.
_____ 2014. «Venados melómanos y cazadores lúbricos: Cacería, música y erotismo en Mesoamérica». *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47: 71-118.
_____ 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: Tras las huellas de Mixcóatl "Serpiente de Nube"*. México: Instituto de Investigaciones Históricas / Fideicomiso Teixidor / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.
Olivier, Guilhem, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fíta. 2019. *A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales en Mesoamérica: Un estudio interdisciplinario*. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Pérez Téllez, Iván. 2014. *El inframundo nahua a través de su narrativa*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Pitarch, Pedro. 2011. «Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena». *Estudios de Cultura Maya*, 37: 149-178.
_____ 2018. «A linha da dobra: Ensaio de cosmologia mesoamericana». *Mana. Estudios en Antropología Social* 24 (1): 131-160. doi:10.1590/1678-49442018v24n-1p131.

Rival, Laura. 2001. «Cerbatanas y lanzas: La significación social de las elecciones tecnológicas de los huaorani». En *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas,* coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 169-191. México: Siglo XXI.

Romero López, Laura Elena. 2006. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. Obra Diversa. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para Cultura y las Artes.

_____ 2007. «Saber ver, saber soñar: El proceso de iniciación de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla» (tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México).

_____ 2011. «Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla» (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México).

_____ 2015. «Hacia una conceptualización de las infancias en México». *Métodhos. Revista Electrónica de Investigación Aplicada en Derechos Humanos de la CDHDF*, 8. http://revistametodhos.cdhdf.org.mx/index.php/publicaciones/numero-8-revista- metodhos, revisada 29 de enero del 2019.

Santos-Fita, Dídac. 2013. «Cacería de subsistencia, manejo y conservación de fauna silvestre en comunidades rurales de la Península de Yucatán» (tesis doctoral, El Colegio de la Frontera Sur).

Vogt, Evon Z. 1979. *Ofrenda para los dioses: Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weitlaner, Roberto J., comp. 1977. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Zamora Corona, Alonso. 2020. «Coyote Drums and Jaguar Altars: Ontologies of the Living and the Artificial Among the K'iche' Maya». *Journal of Material Culture*. doi:10.1177/1359183520907937.

## Notas

[1] La Sierra Negra forma parte de la región del Valle de Tehuacán, la cual está conformada por los municipios de Ajalpan, Altepexi, Caltepec, Coxcatlán, Coyomeapan, Chapulco, Eloxochitlán, Nicolás Bravo, San Antonio Cañada, San Gabriel Chilac, San José Miahuatlán, San Sebastián Tlacotepec, Santiago Miahuatlán, Tehuacán, Tepanco de López, Tlacotepec de Benito Juárez, Vicente Guerrero, Yehualtepec, Zapotitlán, Zinacatepec, Zoquitlán. Las comunidades mazatecas se localizan en el municipio de San Sebastián Tlacotepec de Porfirio Díaz, en la frontera de este con el estado de Oaxaca.

[2] (*Mazama temama).*

[3] (*Pecari tajacu).*

[4] (*Cuniculus paca).*

[5] El proceso de incineración de un hueso fresco, para que este se convierta en ceniza, requiere de muy altas temperaturas (700 °C a 800 °C) (Herrmann 1977, 101, citado en Chávez Balderas 2002). Es decir, pudiera ser que los cazadores no estén realizando el proceso en el fogón, puesto que el calor que este produce no es capaz de alcanzar tales temperaturas.

DOI: 10.22134/trace.78.2020.735



# Hostilidad perpetua, transformaciones transitorias: Persona, cuerpo y moralidad entre los tsotsiles de Chamula, Chiapas

# Perpetual hostility, transitory transformations: Person, body and morality between the tsotsiles of Chamula, Chiapas

**David Montoya***

Fecha de recepción: 17 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 15 de julio de 2020.

**Resumen:** El actual estudio etnográfico da cuenta de que lo *chon* –un aspecto de la persona, generalmente, asociado a lo *animal*– está relacionado con un estado de permanente hostilidad, presente en el mundo desde tiempos primordiales. Este aspecto, a la vez que potencia la vulnerabilidad entre los humanos, resalta la fortaleza de otros seres, como Dios y el Pukuj. En la búsqueda de lidiar con esa atmósfera de hostilidad y, de mitigar su propia vulnerabilidad, la humanidad experimenta múltiples transformaciones morales-corporales.

**Palabras clave:** *chon*; tsotsiles; humanidad; vulnerabilidad; moral.

**Abstract:** This ethnographic study shows that the *chon* –an aspect of the person, generally associated with the *animal*– is related to an state of permanent hostility, given in the world since primordial times. Although this aspect, while enhancing vulnerability among humans, highlights the strength of other beings such as God and the Pukuj. Therefore, to deal with this atmosphere of hostility and, therefore, to mitigate its own vulnerability, humanity undergoes multiple transformations moral-bodily.

**Keywords:** *chon*; Tsotsiles; humanity; vulnerability; morale.

* UNAM, doctorando del Programa de Estudios Mesoamericanos-Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), México, david_monlo@hotmail.com.

**Résumé :** Cette étude ethnographique montre que le *chon* –un aspect de la personne, généralment associé à *l'animal*– est lié à l'état d'hostilité qui caractérise le monde. Cet aspect, tout en renforçant la vulnérabilité des humains, met en évidence la force d'autres êtres tels que Dieu et les Pukuj. Dans sa quête pour faire face à cette atmosphère d'hostilité et, par conséquent, pour atténuer sa propre vulnérabilité, l'humanité subit de multiples transformations morales-corporelles.

**Mots-clés:** *chon* ; Tsotsiles ; vulnérabilité ; humanité ; moral.

Poco tiempo después de haber comenzado el trabajo etnográfico en la región de Los Altos de Chiapas (agosto de 2009), se percibió que a la mayoría de la gente, en especial de Chamula, le preocupaba el estado de su *chon*, un *alter ego* de aspecto animal. Muchos padecimientos eran atribuidos al estado de este *animal compañero*. Para ellos, la fortaleza (*kipal)* y la vida misma de una persona no puede ser concebida de manera separada a la de sus *chonetik,* puesto que *chon,* alma y cuerpo conforman una unidad: la persona humana. Esto no es nada nuevo, en muchos estudios interesados sobre la noción de persona y la complejidad del proceso salud-enfermedad-tratamiento se da cuenta de ello (Holland 1963; Guiteras 1988; Pitarch 1996; Page Pliego 2005, Figuerola Pujol 2010), aunque con mayor atención en aquellos padecimientos causados por la afección de alguna de las múltiples almas. Esa preocupación por su *chon* parece estar relacionada con un estado de permanente hostilidad, presente en el mundo desde tiempos primordiales: ¿Cómo lidiar con un mundo donde el peligro está continuamente al acecho?

Con la finalidad de aportar al conocimiento sobre la persona, cuerpo y moralidad entre los tsotsiles, en el presente artículo se expondrá que lo *chon* es un aspecto de la persona, que es innato y está en sintonía con el estado de hostilidad primordial del mundo. Lo *chon*, a la vez que potencia la vulnerabilidad de los humanos, enfatiza la supremacía de seres como Dios y Pukuj. En otras palabras, coloca a los humanos en desventaja frente a estos otros seres. En la búsqueda de lidiar con esa atmósfera de hostilidad, de mitigar su propia vulnerabilidad, y evadir la enfermedad, la humanidad experimenta múltiples transformaciones morales-corporales.

## La precariedad humana

En muchos relatos se da cuenta de la creación y posterior transformación (animalización) de las humanidades pasadas. Entre los tsotsiles de Chamula se dice, en síntesis, que Dios no estaba complacido con las primeras humanidades porque no sabían rezar ni perdonar y se comían a sus propios hijos. Fue entonces que Dios, con la intención de ahogarlos, envió un diluvio. Todo quedó bajo el agua, salvo las cimas de las montañas Tsonte'vits y Huitepec, donde algunos encontraron refugio. Cuando la lluvia cesó, Dios bajó a la tierra y notó que algunos seguían con vida. Entonces les preguntó: «¿Cómo han logrado sobrevivir?». A lo que respondieron: «Comiendo frutos». Cada sobreviviente, entones, fue convertido en mono, *max*, y hay quienes afirman que también en ardillas, *chuchetik*.

Lo anterior desvela un estado primordial de hostilidad, de caos, donde los humanos se comían entre sí. La conversión en *max* o *chuch* sugiere una adecuación o adaptación corporal propia de la moralidad de aquella humanidad. Los *maxetik* son humanos, pero relativos a un nivel inferior a los *bats'i vinik*, 'los legítimos humanos' (Montoya 2016). *Max* es una palabra empleada para denotar varios aspectos. Por un lado, es usada para referirse a los monos del género *Ateles*, como Hunn (1977) y Laughlin (2009) han dado cuenta. De manera paralela, también alude a aquellos personajes de carnaval que destacan tanto por sus llamativos atavíos, que contrastan el color negro con el rojo (véase Rosario-Zermeño y Montoya 2019), como por su comportamiento, en alusión a «los monos de la selva» (Pozas 1982). Por otro lado, la niñez también está asociada con lo *max*; este término, generalmente, se emplea para aquellos niños que aún no han sido bautizados, en general, menores de tres años (Gossen 1979 y 1980). Finalmente, la población ladina, incluidos turistas y *grinkos*, está vinculada con los sobrevivientes a la gran inundación.

Aunque lo *max* tiene diferentes connotaciones, todas convergen en ciertos aspectos de moralidad: los monos del género *Ateles* comen frutas silvestres, no saben cultivar, cocinar ni rezar, además, exhiben sus genitales. Los niños, durante los primeros cinco años, no pueden colaborar lo suficiente en las tareas del hogar y en el campo de lo relacional, ya sea con humanos o Dios y otros no humanos, son bastante limitados. Inclusive, durante esta etapa su condición humana aún no está definida.[1] En cuanto a los ladinos, sucede algo similar: no saben orar, no tienen respeto, comen alimentos grasosos, no trabajan ni cultivan, además hablan el idioma antiguo: español (o inglés) y, hasta hace algunas décadas, entre los chamulas era común la idea de que se comían entre sí (véase Gossen 1979).

Si bien es cierto que los *chuchetik* tienen poca semejanza física con los humanos, también pueden caminar en dos extremidades y se alimentan, entre otras cosas, a base de maíz crudo, nunca como tortilla. Ciertamente, la habilidad de escalar y caminar en dos patas es considerada una suerte de vestigio de su pasado cosmogónico. Fue su capacidad de trepar a la cima de las montañas lo que les salvó de perecer en aquella inundación. Por tales características, los monos y las ardillas constituyen una misma familia o grupo taxonómico: «the monkey complex», como lo ha señalado Hunn (1977) entre los tseltales de Tenejapa.[2]

Lo *max*, en suma, se trata de una condición inestable que transita entre el dominio *humano* y el dominio *animal*. Es en virtud de su moralidad que lo *max*, en general, obedece a una lógica poco humanizada o semidomesticada. Bajo este supuesto, por ejemplo, cambios en la vestimenta, en la lengua o en la alimentación, asociados al fenómeno migratorio, son referidos bajo la expresión *la kataj*

*skuxlejal* que, como algunas personas lo han explicado en español, denota a alguien que *quiere volverse kaxlan*; esto es, implica una transformación moral. En contexto ritual, persiste esta misma idea. Cuando un cargo, como el Paxon –quien figura como Dios Sol–, se viste con el *ts'akiel,* o conjunto de vestidos y objetos rituales (véase Martínez 2017), se concibe como un acto de transfiguración, *bail*, derivado de *katasajel*, 'transformación o cambio' en la apariencia del cuerpo (Martínez 2017); claro es que esta transformación corporal exige una alimentación especial, comida ritual, y una conducta apropiada; de manera general, los cambios en la apariencia, el cuerpo, conllevan una transformación moral y viceversa.

## Lo *chon* y la vulnerabilidad humana

El estado de hostilidad, como condición inicial, es además un efecto de la composición de la persona. Para los tsotsiles, cuando una persona nace, al mismo tiempo, en el bosque, nace un ser con apariencia animal (Gossen 1975 y 1988; Groark 2017; Guiteras 1988; Köhler 1995; Vogt 1979).[3] Este compañero o *alter ego* animal comúnmente es referido como *chon*[4] y reside en un corral en la elevación con mayor altitud de la región: el Tsonte'vits, donde se mantiene protegido por una entidad genéricamente referida como *Dueño,* Yajval.

De toda la diversidad de animales, los mamíferos de cinco dedos corresponden a la mayoría de los *chonetik* de los humanos, pero también es posible, aunque con menor frecuencia, que se incluya a especies de otros grupos como aves e, incluso, a fenómenos meteorológicos. El estatus social de un humano está en asociación con el tipo de *chon* que posea; así, los grandes carnívoros ocupan el lugar de mayor prestigio: los jaguares, por ejemplo, son considerados *bankilal chonetik* ('grande, mayor'); los coyotes, *olol chonetik* ('mediano'), y los conejos, *bikit chonetik* ('pequeño').[5]

Durante el sueño, los humanos suelen percibir el mundo como lo hicieran sus *chonetik*, inclusive, se dice que algunas personas con un *chon* tigre o coyote, sin darse cuenta, han llegado a atacar o matar al *chon* de otra persona y solo a través de la participación de un especialista han logrado ser conscientes de su ataque. Por lo general, la identidad del *chon* se mantiene en lo privado, con ello no solo se reduce el riesgo de ser afectado por algún enemigo potencial, sino de no ser reconocido en caso de haber perjudicado a alguien. Como está ampliamente documentado en otras regiones de tradición mesoamericana, se dice que el

humano y su *alter ego* animal comparten alguna entidad anímica, por tanto, lo que le suceda a uno, repercutirá sobre el otro. Siempre que alguien caza o mata por accidente a un animal en el bosque tendrá la sospecha de si en realidad perjudicó a un humano.[6] De la misma manera, el *chon* se ve afectado por la contraparte humana. Un hombre cuya esposa había dado a luz la noche anterior hizo notar que, aunque la situación de su esposa no era delicada, su recuperación dependía de su *chon*, dado que este había perdido fortaleza (*kipal*) a consecuencia del parto. Para fomentar la recuperación de su *chon*, ella debía alimentarse durante tres días consecutivos a base de carne roja.

Ciertamente, los humanos comparten algunas cualidades con su *chon*, ya sea algún tipo de conducta, temperamento o su apariencia misma. Una persona considerada, tanto por ladinos como por chamulas, por su capacidad para establecer alianzas con la población ladina y de manejarse de acuerdo con sus propios intereses en Chamula, sin que lo sepa, lleva el sobrenombre de Zorro, porque quienes lo conocen aseguran que ese es su *chon*. Solo aquellas personas que pueden transitar entre el dominio humano y lo *ch'ul* a voluntad tienen la habilidad de controlar a su *chon*; el resto, en cambio, es consciente de la existencia de este y hace todo lo posible para evitar que sea liberado del corral del Dueño, donde se mantiene a salvo de los peligros de la noche.

De manera general, la incertidumbre sobre la identidad del *chon* forma parte de esa atmósfera de hostilidad que caracteriza al mundo. Lo *chon* es un aspecto que sitúa a los humanos en desventaja frente a otros seres.

## La supremacía de otros seres: Dios y Pukuj

Contar con *animales compañeros* no es una cualidad exclusiva de los humanos, sino de los sujetos que habitan el mundo. Así, aves rapaces diurnas y nocturnas, tigres (felinos silvestres con piel moteada),[7] cérvidos, vacas y reptiles, generalmente, están asociados a seres como Dios y Pukuj. Las aves rapaces diurnas, los cérvidos, tigres y vacas siempre están en asociación con Dios; las rapaces nocturnas y los reptiles, con Pukuj. Cualquiera de las partes corporales de los *chonetik* de Dios es utilizada como medio de protección. Por ello, es común apreciar siluetas de venados dibujadas en las fachadas de las viviendas o cráneos con astas exhibidos en alguna parte de la vivienda (imagen 1). No falta quien muestre una pata de ave rapaz diurna en su vehículo o el ejemplar entero en el patio central de su casa. En partes o en su totalidad, estos animales siempre aluden al Yajvalel Vinajel,

al Dueño del Cielo.[8] Por el contrario, nadie exhibe a un tecolote y, menos, a un reptil. Quien lo haga será señalado como brujo (*j'ak' chamel,* 'el que echa el mal'), en asociación directa con el Pukuj. Inclusive, si de camino a casa, en la milpa o en la propia vivienda, alguien se cruzara con alguno de estos, deberá exterminarlo, de lo contrario es de esperarse una afección negativa. Para muchas personas, hallar a un *chon* de este tipo sobre los caminos o veredas es encontrarse con el Pukuj mismo y, generalmente, este encuentro es atribuido a la acción intencional de un tercero (sea humano o no).

**Imagen 1** - Motivos de venado al interior de vivienda.
Fotografía del autor, 2015.

En un estudio para conocer la explicación que los chamulas atribuyen a la muerte por ingesta de hongos silvestres, Rosario Zermeño (2016) señala que, durante el sueño, la afección se manifiesta cuando el afectado ingiere una o varias serpientes, a veces en correspondencia con el número de hongos ingeridos, pero es hasta que el Pukuj, como serpiente, devora a un pollo, cuando el afectado muere. Posiblemente la acción realizada por el *chon* del Pukuj hacia el *envenenado* haya sido ejercida directamente sobre una de las almas imprescindible para la existencia humana: el ave del corazón (véase Guiteras Holmes 1988; Pitarch Ramón 1996).

Por otra parte, uno de los *chonetik* característicos del Dueño del Cielo, Yajvalel Vinajel, es el *tigre* y, como ha sido ampliamente documentado, está fuertemente asociado al poder.[9] Durante el carnaval, la piel de tigre es utilizada en la danza del *chilon*[10] para fortalecer las relaciones sociales entre Dios, otros no humanos y los miembros de la comunidad (imagen 2) (véase Montoya 2016). Según un relato proveniente de Chenalhó, la piel de tigre ayuda a resolver conflictos en la Tierra (véase Arias 1990, 28-36), ya que Dios Padre, después de matar a la mayoría de los tigres que en la antigüedad amenazaran a la humanidad, se cubrió la espalda con sus pieles y con ellas viajó por el mundo entero para resolver los problemas que, en aquel entonces, la humanidad enfrentaba. Bricker (1973, 110) afirma que «la piel de jaguar es la representación del jaguar de Dios […]. Cuando un hombre usa la piel, se hace pasar por el jaguar que trató de defender a Cristo». Es posible pensar que la presencia de la piel, durante el carnaval, sea la presencia misma de Dios. Después de todo, en la mayor parte del año la piel permanece resguardada –junto con otros elementos que constituyen a Dios– en unas cajas que, en conjunto, son identificadas como una unidad: el Yajvalel Vinajel; el contenido solo es desplegado o exhibido en contextos muy especiales: Semana Santa, Carnaval, Fiesta de San Juan y San Mateo; esto es, cuando la presencia de Dios se vuelve indispensable.

El vínculo *tigre*-Dios es claro en muchos contextos: durante la danza del *chilon*, por ejemplo, al colocarse la piel sobre la espalda se forja un estrecho vínculo con Dios, a tal punto que el poder *contenido* en la *piel* es transmitido o extendido a todo aquel que se cubrió con ella.[11] Por ello, los chamulas son muy selectivos con quienes participan en esta danza. Si bien integran a todos los chamulas presentes, excluyen a la mayoría de los ladinos, salvo a aquellos vinculados al poder político, como el gobernador del estado o a su representante.

En contraparte, cualquier otro visitante es incorporado a una danza semejante, pero donde participan los *kolemal maxetik*, 'monos libres' o 'monos *lokos*', aquellos que carecen de Dueño y que figuran como sobrevivientes de la primera humanidad. Los elementos que ellos utilizan son la cerveza, el *pox* y la piel de tigre (*snukulil bolom*), pero esta última solo es piel y no es referida como Yajvalel Vinajel, Dueño del Cielo; esto es, no recibe el mismo tratamiento ritual. Cada danza, en paralelo, obedece a dos moralidades diferentes: la primera, referente a la condición de humanidad de los *bats'i vinik*; la segunda, a la de los *kolemal maxetik*, a la que también pertenecen los ladinos.

La mayoría de los *chonetik* de Dios son ambivalentes, por lo que siempre será más conveniente tenerlos como aliados, de protectores. El *tigre*, por ejemplo,

**Imagen 2** - *Kolemal max* colocando piel de tigre durante el *chilon*.
Fotografía del autor, 2013.

también es considerado un ser peligroso. En algunos municipios de Los Altos está asociado con una enfermedad letal que se manifiesta en el cuerpo de la víctima por medio de manchas rojas y negras, como lo ha documentado Pitarch (2013a) entre los tseltales de Cancúc, esto sugiere la posibilidad de que esta enfermedad haya sido la que antiguamente amenazara a la humanidad, como indica el relato de Chenalhó.

## Las ovejas de san Juan, vestiduras de poder

Así como Dios, Pukuj y los humanos tienen sus *chonetik*, los santos no son la excepción. En un relato sobre la fundación de Chamula, se dice que san Juan, san Pedro y san Andrés iban en busca de un lugar dónde vivir; cuando pasaron por lo que actualmente se conoce como Chenalhó, san Pedro se quedó a vivir allí, por eso ahora se llama San Pedro Chenalhó, en alusión a su santo patrono. San Andrés y san Juan reanudaron su camino y, al pasar por lo que hoy es Larraínzar, san Andrés allí se quedó. San Juan continuó hasta que llegó a la cima del cerro más alto de la región, el Tsonte'vits, pero como ese lugar no fue agradable para sus ovejas (*chijetik*), entonces descendió a lo que actualmente es la cabecera municipal de Chamula, lugar con abundantes pastizales y agua para los *chijetik*. Era tal la disponibilidad de agua que un gran lago cubría la mayor parte de la planicie; así que san Juan se dio a la tarea de desecarlo y volverlo un lugar habitable. De ahí que se afirme que el nombre Chamula derive de *chamo'*, 'muerte del agua' o 'donde el agua murió'. Una vez resuelto el problema, san Juan dejó a sus ovejas en aquel lugar y decidió regresar al Tsonte'vits, su actual morada.

En esta síntesis de la fundación de Chamula, no es claro si las ovejas[12] son *chonetik* de san Juan; pero no sería extraño pensar de manera afirmativa, pues, por una parte, en la iglesia de Chamula la figura de san Juan está en compañía de ovejas. En un relato documentado por Ramón Pitarch en San Juan Cancúc se da cuenta de que san Juan Evangelista tiene todos los naguales del mundo, uno de los más importantes es una mula en la que siempre va montado, es su nagual porque «san Juan tiene que viajar por todo el mundo» (Pitarch 2013b, 106).[13]

Está ampliamente documentado que los ovinos son muy apreciados por los tsotsiles, específicamente por los chamulas; en general, todas las familias cuentan con un rebaño, el cual, en promedio, se compone de unas diez ovejas (véase Alemán Santillán et al. 2001; Gómez López y Perezgrovas Garza 1990). La relación con estas no solo consiste en llevarlas a pastar y cuidar de su lana.

Cada integrante del rebaño tiene un nombre propio o, al menos, tiene un apodo que la distingue del resto y que obedece a su comportamiento o a su apariencia física; cuando llegan a adquirir una enfermedad grave, que no puede ser tratada a base de remedios caseros, entonces sus dueños acuden a la iglesia y, como si se tratara de un humano, se le pide a san Sebastián o a san Juan para propiciar su recuperación. Periódicamente se les ofrece sal e, inclusive, pueden enfermar de locura; esto es, cuando presentan anomalías en los patrones de conducta y no se comportan como el resto del rebaño. Es casi una generalidad que la carne de las ovejas no es aprovechada y, por el contrario, la lana es sumamente valorada, pues a partir de esta se elaboran las principales vestimentas que distinguen a los chamulas de otros tsotsiles de la región.[14]

En la vestimenta se exhibe, tanto como sea posible, el vello o lana de las ovejas. Una expresión, referida por una persona, sintetiza esta afirmación: «Mientras más largo sea [el pelo], más *chingón*». ¿Qué es exactamente lo que esta persona quería transmitir? Se puede inferir, de primera mano, que lo *chingón* no solo exige el cuidado de más ovejas o, en su defecto, disponer de dinero suficiente para comprar lana, sino del pleno dominio de la técnica para reproducir una textura lo más fiel posible al pelaje de la oveja (imagen 3). Portar una vestimenta con el vello largo y brilloso es indispensable para aquellos que disponen de un nivel jerárquico elevado. Exhibir una superficie corporal con estas cualidades no debe parecer extraño, ya que la correspondencia entre el poder y el vello es una idea compartida con otros pueblos de tradición mesoamericana,[15] pero que ha sido poco explorada en esta región.

*Tsatsal* es la palabra tsotsil empleada para referirse al poder; así, *tsatsal k'op* denota a alguien que tiene buena retórica, es decir, cuyas palabras generan el efecto de convencer, 'palabra poderosa', literalmente. *Tsatsal kuxlejal*, por su parte, se emplea para señalar el modo de vida de una persona con mucho prestigio: aquel que no solo tiene gran capacidad de retórica, sino que además posee una apariencia física que implica respeto; al que no le falta el dinero y, de manera paralela, al que está bien relacionado con los miembros de su comunidad, del afuera y con personas no humanas (entre otras razones, con fines de protección).[16] Dios, así como los santos, en distintas plegarias, son referidos como *tsatsal vinik*, *tsatsal kaxlan*; 'hombre poderoso', 'ladino poderoso'. En términos generales, ser poderoso es análogo a ser *chingón*.

*Tsatsal*, 'poder', está asociada con la palabra *tsots*, 'pelo, cabello, lana' (véase Laughlin 2009, 343); por tanto, no solo es sugerente lo que implica el gentilicio *tsotsil*, sino el esfuerzo por exhibir el vello en sus vestimentas. Los ovinos, aun-

**Imagen 3 -** *Chij* y vestimentas.
Fotografías del autor, 2018.

que domésticos e inofensivos, son *chingones* al ser parte misma de san Juan; por ello, vestirse de ovejas es análogo a decir «soy hijo de san Juan», como antiguamente se respondía cuando un ladino preguntaba por su lugar de procedencia. La ropa o vestidura confeccionada a base de este *chon* es un aspecto importante de la *fisicaldad* chamula y, por tanto, desvela una clara distinción de los demás tsotsiles, basada en la asociación con *muk'ulil* san Juan, el gran san Juan. Vestirse a base del *chon* de san Juan implica una moralidad propia de un hijo de san Juan.

## Transformaciones transitorias

Como se ha explicado líneas atrás, la persona es una unidad conformada por una multiplicidad de seres desplegados en dos dominios claramente identificables: en el primero, donde habita la parte humana, predominan los animales domesticados y se rige, principalmente, por el Sol y, el segundo, el dominio Otro, donde predominan los animales silvestres y habitan los espíritus; y es, para fines prácticos, antagónico del primero. El interior de las montañas, los bosques y la tierra caliente son un buen referente. Pertenecer a uno y otro dominio presenta serias desventajas, puesto que las amenazas se duplican. Aunque, como se dará cuenta posteriormente, esa misma multiplicidad también permite desarrollar estrategias para lidiar con la hostilidad del mundo.

Vivir en estado de alerta o bajo la sospecha de ser atacado, inclusive por un pariente consanguíneo, no implica que toda persona sea considerada un enemigo en potencia, más bien se actúa con reserva. Cuando un *chon* es afectado, los primeros sospechosos son aquellos parientes con quienes se lleva una relación conflictiva o indiferente, esta última puede ser más peligrosa que la primera. El *tenel*, por ejemplo, es una manera de debilitar al *chon* de un menor. Alguien con *tenel* se vuelve una persona *tirada* u olvidada; se trata de alguien que no recibe atención adecuada por parte de alguno o varios de los parientes adultos.

En general, es tal la atmósfera de hostilidad y vulnerabilidad que, como ya señalaba Henri Favre (1964), «la mayoría de las muertes, para los chamulas, son consideradas homicidios» (307). Esta lógica relacional recuerda lo descrito en los relatos de creación de las humanidades pasadas, donde comerse entre sí era una práctica común. Si el estado de hostilidad, de caos, es algo dado, entonces lidiar con él requiere de una serie de negociaciones entre humanos con Dios y otros no humanos. Ante un mundo donde el peligro constantemente se encuentra al acecho, es necesario establecer alianzas con aquellos que se sabe que son pode-

rosos. Lo prioritario no es tanto adquirir una posición privilegiada para ver a los otros como seres de nivel inferior, la principal preocupación es mitigar el peligro, evitar las afecciones negativas y no necesariamente buscar someter a otros.

Bajo esta lógica, por ejemplo, opera el compadrazgo: emparentarse con humanos, ladinos incluidos, y no humanos de prestigio.[17] Tantos más compadres, más alianzas. Un corazón noble y fuerte está mediado por el número de alianzas por compadrazgo, como lo ha sugerido una persona que, al menos para el año 2016, contaba con treinta y ocho compadres. Su meta era superar los cincuenta, pues, según dio a entender, con esa cantidad de alianzas sería suficiente para darse a conocer como buena persona, pues tendría muchos amigos. Cuantos más conocidos, más personas lo identificarían y, con ello, la red de compadres se incrementaría. Este reconocimiento por los integrantes de su comunidad es transferible a los miembros de su red, en lo que parece ser un juego de superposición de identidades y que, a la vez, constituye una red de poder en sí misma. La alianza con el no humano, en cambio, es más reservada, pues se sospecha que otro humano pueda interceder con fines perjudiciales con el santo aliado durante el bautizo.

El número de aliados es finito y depende de la capacidad de cada persona para socializar, puesto que la eficacia de las alianzas no depende exclusivamente de la cantidad, sino de mantener las relaciones. Por ello, la persona mencionada se había propuesto como límite alcanzar los cincuenta compadres, puesto que al no poder atender a toda su red conseguiría exactamente lo opuesto: incrementar su vulnerabilidad. En teoría, conformar y mantener una alianza es un método eficaz para prevenir una afección perjudicial, sin embargo, los esfuerzos nunca son suficientes, pues existe el riesgo de conmutación entre aliado y enemigo.

Inspirado en Viveiros de Castro (2002), Pedro Pitarch (2013c) ha sugerido que entre los tseltales las constantes conversiones religiosas no se producen «por razones de carácter doctrinario», «el atractivo reside en lo que cada iglesia ofrece para vivir con salud y prosperidad, evitando el mal y la enfermedad, mediante una modificación parcial de los procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo» (167). Parece que no sería desatinado pensar bajo esta perspectiva las conversiones en Chamula, pues durante más de treinta años –a partir de 1965, aproximadamente–, este municipio ocupó los primeros lugares de persecución y expulsiones de población evangélica en su territorio, pero después de que la religión evangélica se volviera una de las más importantes en la entidad chiapaneca (véase Uribe Cortez y Martínez Velasco 2012),[18] la intolerancia religiosa dentro de Chamula se diluyó, a tal punto que, en la actualidad, no solo hay templos evangélicos en el municipio, sino que ahora

las mayordomías pueden ser cubiertas por chamulas evangélicos. Es cierto que en esta situación intervienen otros factores políticos y económicos que operan a distintas escalas, lo que lo hace aún más complejo, como lo documentan Uribe Cortez y Martínez Velasco (2012), pero también es cierto que al tratar de indagar sobre la lógica que opera en muchas de las conversiones, exclusivamente desde un enfoque histórico-social, se caería en un equívoco.

Una de las conversiones que más llama la atención es el caso de Manuel San Juan, a quien se le adjudica la expulsión de más de un millar de familias evangélicas de Chamula. Sus acciones en favor de la tradición hicieron que tanto tradicionales como evangélicos le reconocieran como todo un profesional para golpear y expulsar a los conversos. Como él mismo afirma en una entrevista para un periódico de cobertura nacional: «Mil doscientas personas sacamos esa vez, cuando yo empezaba a cargar santos y a participar en las fiestas de la costumbre […] Cuando yo gritaba: "¡Vamos a sacar a los evangélicos!", la gente respondía: "¡Sí, vamos!", y les pegábamos y los corríamos» (Henríquez 2008).

La vida de Manuel, sin embargo, dio un giro radical cuando un líder protestante, a quien había expulsado de Chamula, le avisó por medio de un sueño que debía *cambiarse de ropa*. Al cabo de un año, Manuel se volvió protestante y, en la actualidad, junto a su casa, construye un templo evangélico. Hoy, la figura de Manuel San Juan es un medio bastante recurrido por grupos evangélicos para inspirar a otros tsotsiles. Así como Manuel, miles de tsotsiles se suman a las conversiones, aunque, comúnmente, de manera parcial o transitoria. Que se autodefinan como tradicionales, luego como evangélicos y de nuevo tradicionales o de una y otra forma de manera simultánea desvela que la multiplicidad es también una cualidad de la moralidad. *Cambiarse de ropa*, como se le pidió a Manuel durante su sueño, tiene de fondo una lógica análoga a cuando el Paxon se pone el *ts'akiel* durante el carnaval: se trata de una transformación (*kasajel*) transitoria. Las conversiones son cambios o transformaciones morales que se realizan de manera continua según el contexto.[19]

Estas transformaciones transitorias son bien reconocidas por muchas organizaciones religiosas. En una visita realizada, en junio de 2017, a la comunidad musulmana de Imam Malik en San Cristóbal de Las Casas, uno de sus fundadores, de origen español, señaló que el interés de la organización no se concentra tanto en las poblaciones indígenas, aun cuando la mayoría de sus integrantes sean tsotsiles expulsados de Chamula. Argumentó que, si bien tienen mayor apertura al cambio, en comparación con los ladinos, y, por tanto, son compatibles con el modo de vida que implica ser musulmán, esa misma libertad o apertura imposibilita su

permanencia en el modo de vida del islam. Por tal motivo, el verdadero interés de los fundadores se dirige hacia las nuevas generaciones, aquellos que nacen musulmanes; esto es, los hijos de los chamulas conversos al islam.[20]

Aunque es claro que se requiere de un estudio más profundo para abordar un tema tan complejo, sobre todo bajo enfoques novedosos, donde la unidad de análisis trascienda a la sociedad humana y, por tanto, se integren a los no humanos en un mismo nivel de importancia, es posible apreciar, de manera general, que la adhesión a otras iglesias tiene que ver con su capacidad de transformación moral-corporal para lidiar con la hostilidad que caracteriza al mundo. El interés principal es librar la enfermedad y obtener protección.[21]

## Comentarios finales

Como he dado cuenta, *chon* y persona son dos aspectos que, aunque distinguen de forma clara dos maneras de relacionarse, conforman una unidad.[22] Lo *chon*, relacionado con ese estado primordial de hostilidad, a la vez que potencializa la vulnerabilidad de los humanos, evidencia la fortaleza de Dios, Pukuj y otros no humanos. Es decir, lo *chon* pone en cierta desventaja a los humanos frente a otros seres. Si bien es cierto que, para los humanos, lo *chon* es un aspecto que los hace vulnerables y, por tanto, pertenece a ese ambiente de peligrosidad que caracteriza al mundo y que refleja lo caótico que es; también es cierto que esa multiplicidad les permite desarrollar estrategias para lidiar con él.

Las transformaciones son adaptaciones morales estratégicas que se desarrollan según la circunstancia, por ello, son transitorias y no permanentes. El mal, la enfermedad y, en general, cualquier tipo de afección generada en ese otro aspecto son circunstancias que conllevan a una transformación transitoria. Las alianzas por compadrazgo –con san Juan, con Dios, con grupos de ladinos, con partidos políticos–, así como la fabricación del cuerpo a través de la alimentación y el vestido son algunos ejemplos para lidiar con esa hostilidad, para reducir su vulnerabilidad.

## Referencias


Aguirre Mendoza, Imelda. 2020. «La teoría de la fuerza entre los teenek de San Luis Potosí». En *Cuerpo y Persona: Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela,* coordinado por Patricia Gallardo Arias, 185-206. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Alemán Santillán, Trinidad, Juan López Méndez, Ángel Martínez Vázquez y Lorenzo Hernández López. 2001. «La percepción de las enfermedades de los ovinos por las mujeres tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas, México». *Etnoecológica* 5 (7): 60-74. http://etnoecologia.uv.mx/Etnoecologica/Etnoecologica_vol5_n7/Articulo%20Trinidad%20Aleman.pdf.

Arias, Jacinto.1990. *San Pedro Chenalhó: Algo de su historia, cuentos y costumbres*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas / Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura / Instituto Chiapaneco de Cultura.

Baudez, Claude François. 2012. «Le passage de la frontière». *Ateliers d'Anthropologie*, 37. doi: 10.4000/ateliers.9198.

Bricker, Victoria Reifler. 1973. *Ritual humor in Highland Chiapas*. Texas: University of Texas.

Eroza Solana, Enrique. 2016. *El cuerpo como texto y eje vivencial del dolor: Las narrativas del padecimiento entre los tsotsiles de San Juan Chamula*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Publicaciones de la Casa Chata.

Favre, Henri. 1964. «Notas sobre el homicidio entre los chamulas». *Estudios de Cultura Maya*, 4: 305-322. doi:10.19130/iifl.ecm.1964.4.244.

Fernández Liria, Carlos. 1995. «Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas». *América Indígena* 55 (1-2): 235-277. https://repositorio.cesmeca.mx/bitstream/handle/11595/442/01%20Fern%C3%A1ndez.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Figuerola, Helios. 2010. *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. Monografías 12. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Galinier, Jacques. 2004. *The World Below: Body and Cosmos in Otomi Indian Ritual*. Boulder, Colorado: University Press of Colorado.

Gómez López, Maruch y Raúl Andrés Perezgrovas Garza.1990. «El sistema tradicional del manejo de ovinos». En *Los carneros de San Juan: Ovinocultura indígena en los Altos de Chiapas*, editado por Raúl Perezgrovas Garza, 62-294. México: Centro de Estudios Indígenas / Universidad Autónoma de Chiapas.

Gossen, Gary H. 1975. «Animal Souls and Human Destiny in Chamula». *Man* 10 (3): 448-461. doi: 10.2307/2799813.

_____ 1979. «Cuatro mundos del hombre: Tiempo e historia entre los chamulas», *Estudios de Cultura Maya,* 12: 179-190. doi:10.19130/iifl.ecm.1979.12.527.

_____ 1980. *Los chamulas en el mundo del Sol: Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Presencias 17. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.

_____ 1988. «La lógica del cuerpo y del cosmos entre los chamulas de Chiapas, México». En *Mito y ritual en América*, compilado por Manuel Gutiérrez Estévez, 111-124. Madrid: Alhambra.
Groark, Kevin P. 2017. «Entre sueños y realidades: La cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en Los Altos de Chiapas». *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* 9: 43-85. doi:10.31644/ED.9.2017.a02.
Guiteras Holmes, Calixta. 1988. *Los peligros del alma: Visión del mundo de un tzotzil*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
Henríquez, Elio. 2008. «Manuel San Juan: De expulsor de evangélicos a promotor de esa fe», *La Jornada*, 21 de diciembre, www.jornada.unam.mx/2008/12/21/index.php?section=estados&article=023n1est.
Holland, William R. 1963. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. Traducido por Daniel Cazés. Presencias 4. México: Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Hunn, Eugene S. 1977. *Tzeltal Folk Zoology: The Classification of Discontinuities in Nature (Language, Thought, and Culture)*. Berkeley: Academic Press.
Köhler, Ulrich. 1995. *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida: Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.
Laughlin, Robert M. 2009. *Mol cholobil k'op ta sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Arte / Dirección General de Culturas Populares.
Martínez González, Roberto. 2010. «La animalidad compartida: El nahualismo a la luz del animismo». *Revista Española de Antropología Americana* 40 (2): 256-263. https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA1010220256A.
_____ 2011. *El nahualismo*. México: Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México.
Martínez, Rocío Noemí. 2017. «*Ts'akiel*. Vestidos rituales, prácticas de transfiguración y temporalidades superpuestas en la fiesta del *k'in tajimol* (Chenalhó y Polhó, Chiapas)». Número especial, *Journal de la Société des Américanistes,* Hors-série, 331-359. doi: 10.4000/jsa.15491.
Montoya López, David. 2016. «El *max,* el mono y la persona: categorías inestables y complejidad relacional en San Juan Chamula, Chiapas» (tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México).
Morquecho, Gaspar. 2004. *Bajo la mirada del islam: Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas*. México: Ediciones Pirata.
Neurath, Johannes. 2008. «Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: Iniciación, antiiniciación y alianza», *Cuicuilco* 15 (42): 29-44. http://www.scielo.org.mx/pdf/cuicui/v15n42/v15n42a3.pdf.
Olivier, Guilhem. 2010. «El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: Cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas». En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, editado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 453-482. México:

Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: Tras las huellas de Mixcóatl, «serpiente de Nube»*. México: Fondo de Cultura Económica / Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Page Pliego, Jaime Tomás. 2005. *El mandato de los dioses: Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. Científica 11. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.

Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ 2013a. *La palabra fragante: Cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México / Consejo Nacional para la Culutra y las Artes.

_____ 2013b. «Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales». En *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena*, editado por Pedro Pitarch, 95-116. México: Artes de México / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____ 2013c. «Infidelidades indígenas». En *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena*, editado por Pedro Pitarch, 165-180. México: Artes de México / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____ 2020. «La línea del pliegue: Ensayo de topología mesoamericana». En *Mesoamérica: Ensayos de etnografía teórica*, coordinado por Pedro Pitarch, 193-230. S.l.: Nola Editores.

Pitt-Rivers, Julian. 2017. «Spiritual Power in Central America: The *Naguals* of Chiapas». En *From Hospitality to Grace: A Julian Pitt-Rivers Omnibus,* editado por Giovanni da Col y Andrew Shryock, 227-248. Chicago: Hau Books.

Pozas, Ricardo. 1982. *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Romero, Laura Elena. 2011. «Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla» (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México).

Rosario-Zermeño, Fabiola del. 2016. «El hongo-serpiente y los envenenamientos en San Juan Chamula». Ponencia presentada en el X Congreso Nacional de Etnobiología, Mérida, Yucatán, septiembre 2016.

Rosario-Zermeño, Fabiola y David Montoya. 2019. «El k'in tajimoltik, el mono, el kaxlan y el tigre: Una mirada a la complejidad relacional en San Juan Chamula», PROA: *Revista de antropología e arte* 1(9): 157-170. https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/3075.

Uribe Cortez, Jaime y Germán Martínez Velasco. 2012. «Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas». *Política y Cultura,* 38: 141-161. http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n38/n38a8.pdf.

Villa Rojas, Alfonso. 1963. «El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México». *Estudios de Cultura Maya* 3: 243-260. doi:10.19130/iifl.ecm.1963.3.689.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios da antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
Vogt, Evon Z. 1979. *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

## Notas

1 Esta misma idea se comparte en otros grupos, por ejemplo, entre los nahuas de la Sierra Negra (véase Romero 2011 y en este volumen).
2 Hunn (1977), sin una explicación de por medio, señala que las tres especies de monos (dos monos aulladores, *Alouatta palliata* y *Alouatta Pigra,* y uno araña, *Ateles geoffroyi*) que se distribuyen en Chiapas, así como dos especies de ardillas (la ardilla voladora, *Glaucomys Volans,* y la ardilla gris, *Sciurus aureogaster)* conforman el grupo taxonómico «the monkey complex».
3 Para más detalles sobre otros grupos, véanse Figuerola 2010; Martínez González 2010 y 2011; Romero 2011; Villa Rojas 1963, por mencionar algunos.
4 También se usa la palabra *chanul* y su empleo subraya la cualidad relacional entre el humano y su animal, ya que la existencia de uno solo es posible por la del otro. La palabra *vayijel* o *uayjel* también hace referencia al *alter ego* animal, pero su uso está asociado con los *ak' chamel*, aquellas personas con capacidad para echar mal a otros.
5 Gossen (1975 y 1988) señala que la gente rica tiene un jaguar o coyote *chanul*; mientras que los pobres tienen conejos o ardillas.
6 En otros grupos, como los otomíes, se piensa que uno mismo puede matar, de manera accidental, a su propio animal compañero mientras caza y así producir la propia muerte (Galinier 2004, 209).
7 Aunque *tigre,* préstamo del español, es la palabra utilizada para referirse al jaguar, su uso se ha extendido a cualquier felino silvestre con piel moteada.
8 Pitt-Rivers (2017) menciona que las aves con la capacidad de volar más alto están relacionadas con la «fuerza espiritual» porque desde las alturas «ven el mundo tal y como es». En este sentido, señala que, en San Andrés Larraínzar, los cargos políticos y religiosos más importantes están relacionados con este tipo de aves. En Chamula, por el contrario, parecen estar restringidas a Dios y al Pukuj.
9 Olivier (2010 y 2015) documenta ampliamente el vínculo de poder entre los grandes felinos con aquellos quienes se visten con sus pieles.
10 *Chilon* proviene de la palabra *chilchon*, que significa 'cascabelear', en alusión al sonido que emiten los cascabeles atados a la piel de *tigre*.
11 Entre los tsotsiles de Chenalhó, Martínez G. (2017) ha documentado que los vestidos utilizados para la celebración del carnaval, denominados *ts'akiel*, tienen un tratamiento especial, pues *tienen alma*, una suerte de *agencia* propia de los ancestros de aquel municipio. La piel de tigre y otros elementos relativos a Cristo-Sol reciben un tratamiento semejante al descrito por Martínez G. y, por lo que se ha podido documentar, la *agencia* de Cristo-Sol puede ser transmitida a quienes participan en el cuidado de estos elementos, por ejemplo, el cargo Nichim y sus asistentes.
12 Las ovejas que refiero en este texto son las denominadas «borrego criollo de Chiapas». Llevan este nombre porque, en la actualidad, las tierras altas de Chiapas son el único lugar donde, gracias al manejo que recibieron, aún se puede encontrar (ver Gómez López y Perezgrovas Garza 1990).
13 Aquí el uso de la palabra *nagual* alude al animal compañero.

[14] Entre las prendas, se encuentran las siguientes prendas de vestir: *tsek,* falda o enagua elaborada a partir de la lana del *chij*; *chuj:* poncho negro de lana con mangas, utilizado de manera cotidiana por los chamulas*; jerkail:* poncho blanco de lana sin mangas, utilizado en situaciones especiales por cualquier chamula.

[15] Véase a Aguirre Mendoza (2020), sobre la teoría de fuerza entre los *teenek* de San Luis Potosí, y a Baudez (2012), sobre la relación entre *tonalli* y cabello entre los mexicas.

[16] Aunque *kuxlejal* suele traducirse como 'vida', específicamente refiere a un estado de no alteración por consumo de bebidas embriagantes, sustancias que propician actuar como en el dominio Otro.

[17] La programación de un bautizo está en función de la celebración a un santo. Así, los días entre el 20 y 25 de junio cuentan con más bautizos realizados en alusión a san Juan Bautista, el santo patrono. En las plegarias, el padre del bautizado pide al santo –san Juan, por ejemplo– para que el niño llegue a ser un hombre, que sea cabeza de su propia familia. A cambio, padre e hijo se comprometen a ofrecerle *regalos* (*moton, ve'eb, vuch'ob*) mientras sigan con vida. Ese santo, entonces, ocupa un lugar privilegiado en el altar doméstico.

[18] El éxito de los evangélicos llegó a tal punto que, a principios del siglo xxi, quedó electo gobernador del estado de Chiapas Pablo Salazar Mendiguchía (periodo 2000-2006), un reconocido personaje evangélico.

[19] Johannes Neurath (2008) da cuenta que entre los huicholes hay una actualización constante entre ser ancestro, vecino e indígena, según la situación.

[20] Véase Morquecho (2004) para más detalles sobre las comunidades islámicas de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

[21] El estudio de Fernández Liria (1995) sugiere que una de las razones de la conversión religiosa de los chamulas es evadir las enfermedades y la brujería. Eroza Solana (2016), en este mismo sentido, señala que la conversión religiosa es un proceso no consumado, donde siempre existe la posibilidad de retornar a las prácticas tradicionales de atención a la salud (108-109).

[22] Esto mismo suscribe a la persona en su cualidad de pliegue (véase Pitarch Ramón 2020).

DOI: 10.22134/trace.78.2020.742



# *Altepet* / *Chuchutsipi*: Cosmopolítica territorial totonaca-nahua y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla, México

# *Altepet* / *Chuchutsipi*: Nahua-Totonaca Territorial Cosmopolitics and Biocultural Heritage in the Sierra Nororiental of Puebla, Mexico

**Nicolas Ellison***

Fecha de recepción: 24 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 29 de julio de 2020.

**Resumen:** Este trabajo revela cómo el concepto de comunidad territorial *altepet* / *chuchutsipi* es actualizado en el contexto de la amenaza depredadora de los *proyectos de muerte*, como los nahuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla califican tanto a las concesiones mineras como a los maíces transgénicos. En este contexto, ¿qué implican o qué excluyen las nociones de territorio y paisaje biocultural desde la experiencia cotidiana y las categorías locales sobre el medio ambiente?, ¿qué se queda fuera cuando la *defensa del territorio* lleva a encerrar las relaciones locales entre humanos y no humanos en el marco del patrimonio biocultural? Argumentaré que la *defensa del territorio* a través del patrimonio biocultural es un posicionamiento político legítimo necesario, pero que oculta al mismo tiempo la complejidad (incluso las hibridaciones y reelaboraciones) de las percepciones, prácticas cotidianas y representaciones ecológicas ancladas en la cosmopolítica totonaca-nahua.

**Palabras clave:** cosmopolítica; *altepet*; paisaje biocultural; nahuas; totonacos.

* Centre de recherches sur les mondes Américains (CERMA) / École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Francia, nicolas.ellison@ehess.fr.

**Abstract:** This work reveals how the Nahua-Totonac concept of territorial community, known as "altepet / chuchutsipi" respectively, is updated in the context of the threat of "death projects", as the Nahua and Totonac people in the Sierra Norte de Puebla (Mexico) call both mining concessions and transgenic maize. In this context, what do the notions of territory and biocultural landscape imply from the perspective of everyday experience and local categories about the environment? What do they exclude? And in the same way, what is left out when the "defence of the territory" leads to enclosing local relations between humans and non-humans within the framework of biocultural heritage? I will argue that the "defence of the territory" through biocultural heritage is an necessary and legitimate political position, which however hides the complexity (including hybridizations and re-elaborations) of the perceptions, daily practices and ecological representations anchored in Totonac-Nahua cosmopolitics.

**Keywords:** cosmopolitics; *altepet*; biocultural landscape; Nahuas; Totonac.

**Résumé :** Cet article révèle comment le concept nahua-totonaque de la communauté territoriale, « altepet / chuchutsipi » respectivement, est actualisé dans le contexte de la menace prédatrice des « projets de mort », comme les peuples Nahua et Totonaque de la Sierra Nord de Puebla (Mexique) désignent à la fois les concessions minières et le maïs transgénique. Dans ce contexte, qu'impliquent les notions de territoire et de paysage bioculturel appréhendées à partir de l'expérience quotidienne et des catégories locales sur l'environnement ? Qu'est-ce qu'elles excluent ? Et de la même manière, que reste-t-il lorsque la « défense du territoire » conduit à enfermer les relations locales entre humains et non-humains dans le cadre du patrimoine bioculturel ? La « défense du territoire » par le biais du patrimoine bioculturel apparaît comme une position politique légitime qui est nécessaire mais qui cache en même temps la complexité (y compris les hybrides et les ré-élaborations) des perceptions, des pratiques quotidiennes et des représentations écologiques ancrées dans la cosmopolitique nahua-totonaque.

**Mots-clés :** cosmopolitique ; *altepet* ; paysage bioculturel ; Nahuas ; Totonaques.

*A Patrick Pérez y Alain Ichon,*
*in memoriam*

## Introducción

En el contexto de defensa de los derechos de los pueblos indígenas, es común que integrantes de estos mismos grupos, las organizaciones que los representan, así como los antropólogos, insistan en la *cosmovisión* o la *cosmología* de cada grupo originario para argumentar sus derechos al territorio, revindicando una posición privilegiada en particular en relación con la cuestión ambiental. Sin restarle nada a la legitimidad política de tales estrategias discursivas –que llegan incluso a formar un discurso panindígena en los foros correspondientes de la ONU (Martínez Mauri 2008)–, varios autores han subrayado que esta generalización de una *cosmovisión indígena* se construye en gran parte sobre «malentendidos productivos» (retomando la noción de Bohanan 1964 y Sahlins 1982) entre pueblos indígenas y sus apoyos ambientalistas urbanos u occidentales (Albert 1993; Conklin y Graham 1995). Estos malentendidos se extienden al ámbito del patrimonio biocultural (Ellison y Martínez 2009; Foyer y Ellison 2018).

Lo que propone el presente artículo es partir de la etnografía para mostrar lo que –en términos de percepciones, actitudes, prácticas cotidianas o rituales y representaciones ancladas en la epistemología propia– es de alguna manera ocultado por palabras abstractas como las de *cosmovisión, cosmología* y *patrimonio biocultural,* movilizadas en afán de defender el territorio.

Me apoyaré para ello en observaciones de campo en comunidades nahuas y totonacas de la Sierra Nororiental de Puebla, realizadas en estancias largas y medianas entre el 1999 y el 2019, en el caso totonaco, y repetidas estancias cortas entre el 2017 y 2019, en el caso nahua.

Esta subregión (que es parte de la Sierra Norte de Puebla en la Sierra Madre Oriental de México) abarca una treintena de municipios con poblaciones totonacas (o tutunakus, según su nueva autodenominación), nahuas (o *maseuales* según su autodenominación) y mestizas.[1] En toda la sierra los campesinos (indígenas y mestizos pobres) practican, con matices locales, pero, en general, con un alto grado de agrobiodiversidad, el sistema de la *milpa* o de cultivo del maíz en asociación con otros productos agrícolas (frijoles, calabaza, jitomate y papa, según los casos) y plantas semisilvestres comestibles (los llamados *quelites* en español mexicano).[2] La población mestiza minoritaria, más acomodada, históricamente se ha dedicado al comercio por arriería (y por transporte motorizado a partir de la década de los ochenta del siglo XX), a la ganadería y a la transformación y comerciali-

zación del café y de otros productos (la de la caña de azúcar en aguardiente por ejemplo).[3]

La explotación económica y la dominación política por parte de los mestizos sobre las poblaciones campesinas indígenas han caracterizado y siguen caracterizando a las relaciones interétnicas en la región. Desde la década de los setenta del siglo xx, sin embargo, la mayor intervención del gobierno federal, con apoyos a la producción campesina y a la comercialización de la misma,[4] ha abierto espacios de mayor participación política para las comunidades indígenas, desembocando –en conjunción con el movimiento de las CEB–[5] en la creación de varias organizaciones políticas indígenas; entre ellas, dos de las principales son la Cooperativa Tosepan Titataniske, en Cuetzalan, fundada en 1977, y la Organización Independiente Totonaca, en 1989.

En las dos primeras décadas del presente siglo, estas organizaciones, al mismo tiempo que alcanzaron una mayor vinculación regional, se han enfocado primero a la cuestión de la transcripción en leyes locales del principio de autonomía de los *territorios indígenas,* tal como lo estipula el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por México en 1989. En una segunda etapa y como lo describiré aquí con más detalle, la movilización escaló en torno a la *defensa del territorio* frente a lo que las organizaciones ambientalistas y campesinas-indígenas llaman los *proyectos de muerte,* como la posible introducción de maíz transgénico y proyectos extractivos (concesiones mineras, proyectos hidroeléctricos y de extracción de petróleo y gas).

En este contexto, ¿qué implican las nociones de territorio y de paisaje desde la experiencia cotidiana y las categorías locales sobre el medio ambiente? ¿Qué excluyen? Y, de la misma manera, ¿qué se queda fuera cuando la *defensa del territorio* lleva a encerrar las relaciones locales entre humanos y no humanos en el marco del patrimonio biocultural? Argumentaré que la *defensa del territorio* a través del patrimonio biocultural es un posicionamiento político legítimo y necesario que juega sobre la imagen del *indígena buen ecologista* (versión moderna del *bon sauvage* de Rousseau), pero que esconde a la misma vez la complejidad (incluso las hibridaciones y reelaboraciones) de las prácticas y representaciones ecológicas nahuas y totonacas.

Los datos sobre los que me apoyaré cubren el área totonaco-nahua de la parte meridional del Totonacapan serrano sobre un periodo de 20 años, con múltiples estancias etnográficas de duraciones muy variables. Así, se complementan datos de la zona totonaca, principalmente en el municipio de Huehuetla, obtenidos en estancias de inmersión etnográfica largas (dos periodos de nueve meses en 1999-

2002) y medianas (de tres meses en 2003 y 2005), o más cortas (de uno a dos meses en 2006 y 2008) y con datos más recientes de estancias cortas pero repetidas mensualmente (entre tres y cuatro días y tres semanas cada segundo mes) a lo largo del periodo 2015-2019, tanto en la zona totonaca (municipios de Huehuetla, Olintla y Hueytlalpan) como nahua (municipios de Xóchitlan y Cuetzalan). Los datos etnográficos propios sobre la zona nahua son complementados por una literatura etnográfica (y de otras disciplinas), mucho más abundante comparados con los de la zona totonaca, especialmente sobre el municipio de Cuetzalan, sede de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske (U. C. Tosepan en lo que sigue).

El análisis se apoya también sobre la experiencia y los datos recogidos en las dinámicas de intercambio de conocimientos entre científicos (de ciencias sociales y naturales) y campesinos en dos encuentros de saberes coorganizados por el autor del presente artículo en Cuetzalan, en 2017 y 2018.[6]

El argumento se divide en tres partes: primero, explico cómo la noción de cosmopolítica territorial aplica al área mesoamericana introduciendo algunos elementos de continuidad entre las concepciones prehispánicas del territorio y las actuales; después, expongo la complejidad de relaciones que se dan en la aprehensión ecológica totonaca-nahua entre humanos, personas no humanas y otras entidades, en particular a partir de los usos de la milpa y del monte, para así ilustrar los elementos prácticos y simbólicos que conforman la comunidad territorial *altepet /chuchutsipi*, y, finalmente, discuto las implicaciones de las movilizaciones en torno al patrimonio biocultural para esta cosmopolítica territorial.

## La cosmopolítica territorial mesoamericana

Para entender la relación de cualquier sociedad con su territorio, es necesario abarcar tanto las representaciones (las ideas, los sistemas de concepciones estructuradas sobre las relaciones entre personas y medio ambiente, así como las relaciones de poder que las rigen) como las prácticas de uso (materiales o simbólicas) de su entorno o, en otras palabras, entender lo que llamaría su *aprehensión del medio ambiente.* En muchos estudios etnológicos y antropológicos es común partir de la cosmovisión (o cosmología) para luego explicar cómo esta se traduce en las prácticas. La apuesta teórica seguida aquí es que lo simbólico y lo material, la praxis y las representaciones, solo se entienden como un conjunto: la relación de una sociedad con su entorno o con la *naturaleza,* como le lla-

mamos en las sociedades occidentales, solo se estudia bien etnográficamente y se puede entender antropológicamente si tomamos en cuenta el conjunto de interacciones entre percepción, praxis y representaciones. El análisis de los datos etnográficos entonces debe integrar tanto el estudio de las percepciones –o sea, de los aspectos fenomenológicos de la *experiencia en el mundo* (Ingold 2000, 157-188)–, de la praxis –es decir, los aspectos materiales de las interacciones con el medio ambiente– y de las representaciones (o *cosmovisión)* –esto es, las construcciones simbólicas que se hacen a partir de esas mismas percepciones y prácticas materiales–.

Desde la década de los noventa del siglo xx, una crítica al concepto de cosmovisión ha consistido en denunciar el sesgo occidental en la insistencia sobre lo visual frente a las percepciones basadas en otros sentidos en la interacción entre personas humanas y su entorno (Feld 1996; Ingold 2000). Partiendo de esta constatación y de su modelo ontológico de relaciones de identificaciones entre humanos y no humanos, Descola (2011) propone la noción de *mundiación* (que se refiere a los procesos de «hacer mundo»)[7] para abarcar los grandes rasgos manifestados por la variedad de sociedades humanas en su relación frente al mundo. Aquí lo que nos interesa es un aspecto particular de este proceso de «hacer mundo»: la relación con el territorio o cosmopolítica territorial.

En la antropología se ha vuelto relativamente consensual en las dos últimas décadas hablar de *cosmopolítica del territorio* para designar cómo están organizadas las relaciones de las personas, sean personas humanas o no humanas, y, de manera más general, de la sociedad con los espacios de su entorno, incluso en términos concretos de los usos de la tierra (o del agua, del mar, etcétera). Basándose en los escritos de Latour (2002 y 2004) y Stengers (1996-1997 y 2005), el concepto se ha ido aplicando al análisis de casos etnográficos de las luchas indígenas por el territorio (para ejemplos etnográficos mexicanos véanse Liffmann 2012; Benciolini 2019; para los Andes, Cadena 2010). La idea no es completamente nueva y abarca ideas similares que ya se planteaban autores, filósofos y antropólogos en particular, bajo otra terminología: así, por ejemplo, algunos antropólogos hablan de *topología,* retomando el término en la usanza que le dieron los filósofos Deleuze y Guattari (Smith 2004; Gloczewski 2008). Sin embargo, el concepto de cosmopolítica tiene la ventaja de insistir en las relaciones de poder y en que estas no se desenvuelven únicamente entre grupos humanos, sino –en el caso mesoamericano, esto es particularmente pertinente– entre diferentes seres y colectivos del cosmos. En el caso totonaco, he calificado estas relaciones entre diferentes tipos de entidades, incluyendo humanos, ancestros y seres divinos, de *concepción*

*sociocósmica* de la vida (Ellison 2013) en un sistema que desde el punto de vista ontológico se acerca al ideal-tipo del analogismo propuesto por Descola (2001).[8]

La intención del presente trabajo es exponer lo pertinente que es partir de la cosmopolítica del territorio en Mesoamérica, mostrando en los casos totonaco y nahua cómo esta se expresa a través de la complementariedad práctica y simbólica que existe entre la milpa y el monte, y discutir su pertinencia en el entendimiento de los procesos de patrimonialización biocultural en la región de estudio.

Empezaré haciendo cuatro observaciones sobre algunos elementos generales de la relación entre el espacio, el territorio y el uso de la tierra en la Mesoamérica[9] prehispánica y los elementos de continuidad de esta relación en la actualidad de las comunidades indígenas de la región. No pretendo aquí ser exhaustivo, sino solo subrayar algunos de los puntos comunes de estas cosmologías que me parecen importantes como contextualización para la presentación ulterior de mis datos etnográficos.

La primera característica importante a denotar en relación a los propósitos de este trabajo es la *concepción territorial discontinua,* retomando la expresión de Garavaglia (1995, 1315). La imposición del orden territorial virreinal puso fin a esta relación particular con el territorio, por lo menos para las escalas político-territoriales arriba del nivel local. Para la Mesoamérica prehispánica, Kirchhoff (1985) describe, por ejemplo, el control reticular del territorio en lo que él llama el *imperio tolteca* y Carrasco (1996, 49-66) expone el *entreveramiento* territorial del *imperio tenochca.* En el contexto contemporáneo de la Sierra de Puebla, aunque en el nivel jurídico-político la relación territorial se ha alineado al derecho nacional (basado en la tradición del derecho romano), es interesante notar cómo la relación con los diferentes espacios del entorno cotidiano y los usos del territorio es organizada en el nivel simbólico en soberanías sobrepuestas entre diferentes *espíritus-dueños* y santos católicos sobre los mismos espacios (Ichon 1969), como es le caso por ejemplo de la tutela que ejerce para los totonacos la Virgen de Guadalupe sobre los espacios de caficultura en competencia con el Dueño del Monte (Ellison 2013).

Esta complejidad de la relación no euclidiana con el territorio, con soberanías entrelazadas y territorios discontinuos con espacios *vacíos* o utilizados solo intermitentemente, está revelada en la amplia discusión entre arqueólogos y etnohistoriadores sobre la noción mesoamericana del *altepetl,* demasiado rápidamente traducida como 'pueblo' por los primeros colonizadores (y consecuentemente utilizada como la traducción en el náhuatl, *lingua franca* en las primeras décadas de la Colonia, de la figura jurídica de *república de indios* [véase García Martínez 2005]).

Literalmente la palabra *altepetl* está compuesta por los lexemas *atl,* 'agua', y *tepetl* 'cerro, montaña'. Conlleva fuertes referencias cosmogónicas en relación con el concepto de la montaña-cueva como fuente de fertilidad agraria y como origen de los ancestros, incluso como punto de salida de los antepasados en sus migraciones originarias (Brotherston 1992).

Síntesis de la organización social y territorial –o, más precisamente, de la red territorial– que esta abarca, en los contextos prehispánicos se refiere a la unidad (o el complejo) político-territorial básica sobre la que se construyen los niveles superiores de control político-territorial (Vilchis 2007, 111-118).

Garavaglia (1995), en su estudio de la transformación colonial del acceso al agua y a la tierra en el Valle de Atlixco, basándose en las fuentes etnohistóricas, deja muy claro esta relación con el territorio desde la cuestión del control de los recursos naturales, con prácticas agrícolas escalonadas en diferentes pisos ecológicos, no sin recordar el modelo andino del control territorial en *archipiélago* descrito y teorizado por Murra (1975).

Regresaremos a la aceptación de esta palabra de *altepetl* y su equivalente totonaco *chuchutsipi* en el contexto de la cosmopolítica territorial contemporánea (parte II).

Una segunda característica común en el contexto mesoamericano es la orientación heliocéntrica del cosmos. Así, por ejemplo, es muy conocido que los mapas prehispánicos estaban orientados no al norte, sino con el oriente arriba en razón del carácter primordial en la organización del paso del astro solar por el firmamento (Gruzinski 1988). Es solo desde esta concepción heliocéntrica, como lo demostró Stresser-Pean (2006), que se puede entender la conflación, desde la época colonial, entre la figura del Cristo y la divinidad solar en el culto al Cristo-Sol.[10]

Una tercera característica común es la asociación de los cuatro rumbos cardinales con colores y, más específicamente, con los cuatro principales colores del maíz, que es sistemática en el área mesoamericana y, con variantes, tanto en el mundo andino como en los grupos pueblos en Arizona y Nuevo México.[11]

Por último, una cuarta característica es la relación de correspondencia entre microcosmo y macrocosmo, algo que es particularmente manifiesto en la arquitectura vernácula y en las formas rituales. Por ejemplo, los arqueólogos concuerdan en que el sentido de las bases piramidales de los templos es replicar a los cerros y montañas. Esto es, a veces, el caso con el entorno inmediato, como en la relación entre la gran pirámide de Cholula y el volcán Popocatépetl (Plunket Nagoda

y Uruñuela Ladrón de Guevara 2012; Arnold 1999) o con la montaña sagrada genérica del origen del sustento (el Tonacatepetl de la cosmogonía de los antiguos nahuas). Hoy en día, entre los totonacos y nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla, esta relación entre microcosmo y macrocosmo está específicamente presente en los altares de ofrendas, como los estudió, por ejemplo, Lozada (2008) para la fiesta de Santujni/Todos Santos. Otra vez, dentro de una perspectiva macromesoamericana, Patrick Pérez constató algo similar en los altares hopis, con una relación explícita no solo entre el altar doméstico y el cosmos, sino también con el paisaje inmediato como marcador calendárico de las posiciones de los astros en diferentes periodos del año (Pérez 2004).

Los ejemplos desarrollados arriba, de manera expedita por falta de espacio, dibujan un marco general de una cosmopolítica mesoamericana del territorio basada en un modelo sociocósmico donde los diferentes seres terrestres, celestes y del inframundo interactúan en un espacio-tiempo de geometría variable, y donde el ritual sirve de *integrador cósmico* (Descola 2005, 373-376), garante de la continuidad de los ciclos de la vida. Y donde existen relaciones a distancia entre diferentes elementos del cosmos que explican que acciones nefastas en una parte del mundo o del cosmos pueden tener efectos negativos concretos y muy locales en otra parte.[12] Así se entiende el comentario de un amigo totonaco, Aquino, en 2003, a propósito de una sequía que afectaba las cosechas en las milpas: «es por la guerra de Bush en Irak, ¡Kinpuchinakan (Dios) no está contento y por eso hace mucho calor!».

Veamos ahora concretamente cuál es la cosmopolítica del territorio compartida entre totonacos y nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla, a partir de las relaciones que mantienen estas poblaciones con los espacios de la milpa y del monte.

## *Chuchutsipi* / *Altepet*: **la milpa y el monte en la relación con el territorio**

Antes de poder analizar cómo operan el discurso y la práctica del patrimonio biocultural en la región, es importante entender los contrastes que existen entre las concepciones locales sobre el medio ambiente y las nociones que conllevan el discurso y la práctica de la conservación biocultural –en particular los conceptos de naturaleza, territorio y paisaje–. A partir de las relaciones que mantienen los totonacos y nahuas con los espacios de la milpa y del monte, se trata

de subrayar a qué tipo de interacciones entre humanos y no humanos, y entre seres terrestres y cósmicos, se refieren con los conceptos locales que ellos movilizan para hablar de la naturaleza y del paisaje.

Como en la mayoría de las lenguas amerindias, los conceptos de *naturaleza* y de *paisaje* no tienen traducción directa en náhuatl y totonaco. En náhuatl, a la naturaleza se le puede nombrar con la palabra *anahuac* o *semanahuac,* que realmente designan al mundo terrestre, y si uno quiere referirse muy explícitamente a la naturaleza relacionando esta noción con la de *biodiversidad,* se suele usar la expresión *taltipak nemilis,* o sea, 'toda la vida en la tierra', como me explica mi amigo Florencio, hombre de unos cuarenta años de edad y presidente auxiliar de la comunidad nahua-hablante de Zoatecpan (municipio de Xóchitlan).

En totonaco hay dos formas de referirse a la naturaleza: *katuxawat* o *kakiwin* (como ya lo he analizado en más detalle [véase Ellison 2007]). La palabra *kakiwin* (*ka-* prefijo locativo + *kiwin* 'arboles') se refiere al monte, pero se utiliza también para designar el campo en general –y en ejercicios de elicitación fotográfica donde se describe lo que el observador occidental rápidamente calificaría de *naturaleza* o *medio ambiente,* es frecuente utilizar esta palabra (Ellison 2004, 49)–. Es el monte como entorno, envoltura común de la vida cotidiana.

Por otro lado, la palabra *katuxawat* se usa para referirse al mundo en general y es construida a partir del lexema *xawat* ('milpa') y su traducción literal sería 'en donde puede haber milpa'. La naturaleza, entonces, es el mundo como milpa potencial. Pero si uno pregunta cómo traducir al español la palabra *katuxawat*, la respuesta más frecuente es 'el mundo donde se puede vivir'. ¡La milpa es el sinónimo por excelencia de la vida! A tal grado que dicen los nahuas «el maíz es más vivo que nosotros» (Lupo 1995).

A partir de estos vocablos vernáculos y su campo semántico extendido, se hace aparente la complementariedad simbólica que existe entre el monte y la milpa, y el lugar central que ocupan estos espacios dinámicos en la relación con el mundo y, muy materialmente, en el proceso de *hacer mundo* cultivando maíz. Dinámicos, porque todo espacio de monte es una milpa en potencialidad y viceversa. En este caso, el vocabulario y las concepciones asociadas son una expresión directa de las prácticas agroforestales en la región. Esta concepción de complementariedad entre monte y milpa se basa muy concretamente en las prácticas agrícolas y el sistema de rotación de la milpa. Si bien, por razones de presión agraria y demográfica, hoy en día ya no se practica el cultivo de la milpa de manera itinerante, hasta mediados del siglo pasado en la región (y como se practica todavía en otras regiones de México) se abría una nueva milpa cada año, tumbando monte

primario o secundario. Se hacía una rotación anual de los terrenos cultivados, y después de la cosecha se dejaban *descansar:* en esta región tropical cálido-húmeda, en pocos años se restauraba un monte secundario.[13]

La relación con el medio ambiente y, por ende, con el territorio, se da entonces principalmente a través de los espacios del monte y de la milpa (el campo de policultivo alrededor del maíz). Y aunque no haya traducción directa de las palabras *territorio* y *paisaje,* las palabras que más se acercan a estas dos nociones son *altepet,*[14] en nahuat, y *chuchutsipi,*[15] en totonaco. Sin embargo, estos vocablos realmente designan el territorio comunitario y la misma comunidad de personas y seres que lo conforman –con algo de complejidad sobre el tipo de seres que puede incluir este concepto, como hemos visto en el caso del *altepetl* prehispánico y como lo mostramos enseguida en el caso de sus equivalentes contemporáneos–. Cabe subrayar que el *altepet* / *chuchutsipi* no se puede traducir solo por 'comunidad' en el sentido de la comunidad local (*village* en francés), pues esta se designa con otra palabra de uso cotidiano: en totonaco *pulataman* (literalmente 'donde se vive') y *xolal* en nahuat.

En totonaco, la palabra *chuchutsipi* es ya un poco arcaica, pero se suele *resucitar* en ciertos contextos, ligados a la acción ritual y política.[16]

Conviene aquí describir con un poco de detalle un ejemplo etnográfico que corresponde a tal situación de resurgimiento del vocablo en un contexto de acción colectiva. En julio del 2005, en el municipio de Huehuetla, Luz María Lozada y yo estuvimos filmando el proceso de preparación de la danza de los voladores, desde la búsqueda del árbol que serviría para hacer el mástil de la danza hasta su erección frente a la iglesia de la parroquia.

El proceso de conseguir el árbol adecuado tardó varias semanas. Se tuvo que ir a buscar en varios pueblos del territorio de la parroquia. Después de elegir un espécimen, se tenía que negociar con el propietario del terreno y asegurarse de que se tenga acuerdo de este propietario para donar el árbol, donación que se hace para apoyar a esta danza ritual y así participar en la ofrenda comunitaria al Santo Patrón, en su fiesta anual, a través de la danza.

En un primer caso, ya se había escogido un árbol en la comunidad de Chilocoyo, pero resultó haber una duda sobre el lindero del terreno del propietario que quería ofrendar el árbol, con lo cual surgió un desacuerdo con su vecino, quien empezó a exigir una compensación monetaria para dejar tumbar el árbol. Aunque se resolvió el pleito de manera favorable, se decidió abandonar el proyecto de cortar este árbol para la danza: ya no servía porque había sido el objeto de un conflicto, de emociones negativas. Para contribuir al ritual de la danza y así a las

ofrendas que se hacen en la fiesta al Santo Patrón (san Salvador, en el caso de Huehuetla), a los demás santos y a los antepasados para agradecerles por las cosechas y la salud de la comunidad y al mismo tiempo para pedir su protección continua, el árbol debe ser entregado con espíritu de buena voluntad y de servicio[17] a la comunidad. Esto corresponde a una sensibilidad común en Mesoamérica y varias partes del mundo amerindio en general, según la cual los afectos, las emociones, son energía y pueden tener influencia positiva o negativa, en particular en la acción ritual.[18] Y en el contexto mesoamericano, estas energías son a menudo clasificadas en frías o calientes: el exceso de cualquiera de estos términos de la polaridad frío-caliente es nefasto (Foster 1978; López Austin 1980). El enojo (como resultó del conflicto sobre el lindero) provoca un exceso de calor (Ellison 2013, 211).

Unos días después fue señalado otro árbol en la comunidad de Lipuntahuaca. Estaba en el fondo de una profunda barranca. Se hicieron las ofrendas requeridas de aguardiente, vertiendo este en los cuatro puntos cardinales al pie del árbol, donde se había encendidos unas velas. Se hicieron los rezos (padres nuestros), para pedir la bendición divina del trabajo ritual que se iba a emprender dirigidos por el jefe (*capitán)* de la danza, que es el violinista, el músico principal. A pesar de haberse ejecutado todo el ritual debido para pedirle permiso al árbol y a su dueño, Kiwi Kgolo', a la hora de tumbarlo se quebró y cayó sobre una roca grande.

Hubo mucho desánimo entre la tropa de danzantes rituales. Unos días más tarde, con ayuda de algunos pobladores de Lipuntahuaca, encontraron otro árbol, en otra barranca, en un terreno cuyo dueño estaba orgulloso de regalarlo para la danza.

La tercera fue la vencida. Una vez realizados los debidos procedimientos rituales, los integrantes del grupo de danza se turnaron con un hacha para tumbar el árbol de más de veinte metros de alto (no se invitó al etnólogo a tomar el hacha por no ser integrante de la danza ritual). Y, una vez tumbado, se corrió la voz en el pueblo y otras rancherías de Huehuetla con el fin de llamar a voluntarios a que vinieran el día siguiente para ayudar a traer el árbol, jalándolo con cuerdas y pura fuerza humana hasta la cabecera municipal, donde se realizaría esta danza ritual.

Cuando se reunieron los hombres para este trabajo colectivo, se volvieron a hacer ofrendas de aguardiente (*kuchu*): se roció la punta del tronco, donde fue cortado, para evitar que este causara algún accidente. El peso de un tronco de este tamaño en movimiento es por supuesto bastante peligroso. Pero ese día se reunieron solo alrededor de ochenta hombres. A pesar de mucho esfuerzo, no fuimos

suficientes para jalar el árbol y sacarlo del barranco donde se había tumbado. Entonces la presidencia municipal ofreció mandar camiones o incluso una máquina de obra para ayudar a traer el tronco hasta la cabecera municipal. Esto fue percibido por los presentes como un afán político de adueñarse del esfuerzo comunitario y se rechazó la ayuda del ayuntamiento. La intención no era buena, y por lo tanto no era adecuada para un buen desarrollo del ritual de la danza.

Al día siguiente se juntaron casi doscientos hombres y fue posible traer el árbol y levantarlo frente a la iglesia parroquial. La atmósfera del trabajo colectivo estaba cargada de alegría, de humor, de tremenda energía colectiva y de orgullo. Puedo decir que participar en ella fue uno de los puntos sobresalientes de años de observación participante en la región. En varios puntos del traslado, estallaron espontáneamente gritos orgullosos de *akinin chuchutsipi*!, '¡nosotros somos *chuchutsipi*, la comunidad-territorio!'.

Y, al final del recorrido, con el árbol atravesando la cabecera municipal, donde viven las familias mestizas acomodadas que tienen el control del poder, en este contexto político de tensión interétnica, los mismos gritos en totonaco fueron acompañados de su traducción en español: «¡Somos el pueblo de Huehuetla, somos la fuerza del pueblo indígena!».

*Chuchutsipi* entonces es el pueblo como comunidad-territorio en acción. Y esta comunidad, como se obvia al participar en la labor para traer el tronco, incluye seres como el mismo árbol (hay árboles que se dejan y otros que no), su dueño Kiwi Kgolo', Dios/Kinpuchinakan, quien bendice todo el esfuerzo y muchas más entidades, personas humanas y no humanas.

Esta concepción de la comunidad-territorio la encontramos de manera muy similar entre los nahuas, vecinos sureños de los totonacos de la Sierra Nororiental. El *altepet* no es solo la comunidad territorial de geometría variable, superposición solo parcial de la parroquia y del municipio (cuyos territorios frecuentemente no coinciden), como eslabón dentro de la territorialidad nahua entre el pueblo local (al que se refieren como «mi comunidad» o «ranchería» en el español de la región) y el nivel regional. Como lo dice, en español, Carmen, oriunda de San Andrés Tzicuilan (ranchería del municipio de Cuetzalan): «es todo el territorio del municipio y al mismo tiempo es toda su gente».[19]

Florencio, de la comunidad de Zoatecpan (municipio de Xóchitlan), explica que «todo pueblo mayor, como por ejemplo Zoatecpan, aunque oficialmente no es municipio, puede ser *altepet*, pues tiene todo, tiene el agua y tiene los cerros, tiene todo para la vida».[20]

Y como lo aclara con más detalle Guillermo Garrido Cruz, lingüista nahuahablante de Huauchinango: «No es solo toda la gente dentro de ese territorio, *altepetl* o *altepet* según la variante, abarca todo, o sea, la comunidad incluye los animales, las plantas, todo tipo de seres».[21]

De aquí a acercar este concepto indígena al vocabulario de la ecología occidental es solo un pequeño paso discursivo, aunque remita a otro orden epistémico. Un paso que, como veremos más adelante, los activistas de las organizaciones indígenas toman frecuentemente. Por ejemplo, uno de los fundadores de la ecología moderna, Aldo Leopold, se refiere a la «comunidad de lo viviente» (Leopold 1949) para designar el conjunto de interacciones entre especies vivas, humanos incluidos, dentro de un ecosistema. La diferencia en el caso de las concepciones mesoamericanas es que esta comunidad de lo vivo es una comunidad sociocósmica donde participan todo tipo de personas no humanas, incluyendo divinidades, espíritus-dueños, además de plantas y animales.

Las relaciones que implica el cultivo de la milpa permiten ilustrar algunos de los componentes de esta comunidad sociocósmica de lo viviente, solo mencionaremos aquí algunas. Primero, el trabajo humano en los campos es considerado como un *servicio –litay* (totonaco) o *tekit* (náhuatl)– que dan los hombres a Dios (en tanto que Cristo-Sol) y a los santos, quienes son los verdaderos productores del maíz y de las demás cosechas. Por eso no se puede separar el ciclo agrícola del ciclo ritual: son vertientes del mismo ciclo de reproducción sociocósmica. El momento mismo de la siembra es ritualizado. Las mujeres preparan para sus esposos una comida festiva: carne de pavo o de puerco en salsa de mole, con tortillas de maíz hechas a mano. De ahí se ofrendan dos platos en el altar doméstico, para el santo patrón o el santo escogido para el día de la siembra. Estos manjares son consumidos en la futura milpa (las mujeres y los hombres juntos, aunque en general las mujeres no participan del trabajo mismo de sembrar). Como hayan sido preparados y consumidos puede afectar como salga la cosecha: por ejemplo, entre los totonacos se insiste mucho en que «hay que comerlo todo», si no el maíz no crecerá bien. Si la milpa fue abierta en un terreno que está rodeado por espacios boscosos y se teme que los tejones (coatís) u otros animales silvestres vendrán a robar los elotes, se hacen ofrendas al Dueño del Monte (Kiwi Kgolo' o Tepeyolot, para los nahuas) o al Dueño de los Animales para que controle a *sus hijos*.

Al mismo tiempo, el ciclo agrícola es parte del ciclo ritual y viceversa. Como lo mencionamos con el caso de los voladores, las danzas rituales son parte de

los esfuerzos de la comunidad para asegurar la buena voluntad del santo patrón en la forma de buenas cosechas. Si el santo patrón no es satisfecho, puede llevar su fuerza vital (*listakni/yolot*) a otro territorio, a otro *chuchutsipi/altepet,* causando malas cosechas por sequía o exceso de lluvias (Ellison 2013, 201).

Así, los ciclos agrícolas, las buenas cosechas, como la vida en general, dependen de relaciones adecuadas, entre personas humanas (a través de la labor y el comportamiento adecuado) y personas no humanas: plantas, animales, espíritus-dueños y divinidades con influencia sobre los ciclos celestes (de la luna, del sol, de las lluvias…). Más allá de posicionamientos políticos, son estas relaciones esenciales a la vida las que para los actores locales, no solo a los principales activistas, dan todo su significado a la *defensa del territorio* contra lo que consideran *proyectos de muerte.*

## El patrimonio biocultural en la defensa del territorio

Como se acaba de exponer, a partir de ejemplos de interacciones con los espacios del monte y de la milpa, las relaciones nahuas y totonacas con el territorio son constitutivas de una cosmopolítica compleja. No se puede reducir a los elementos clásicos del territorio y de la biodiversidad como definidos en el marco jurídico mexicano y occidental. Sin embargo, al negociar con el Estado (sea a nivel federal o estatal), las organizaciones indígenas se tienen que ubicar dentro del marco establecido por las categorías oficiales de los derechos territoriales de los pueblos originarios (Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), Ley Federal de 2001, etcétera) y de las políticas ambientales vigentes, escogiendo movilizarse en torno a los elementos de estas que sean más compatibles con sus reivindicaciones. Uno de estos campos de movilización y de diálogo potencial entre la cosmopolítica totonaca-nahua y el marco político-legal oficial es en torno a la definición del patrimonio biocultural.

### *La regionalización de las reivindicaciones indígenas frente a nuevas amenazas*

Para entender cómo se moviliza hoy la categoría de patrimonio biocultural en el contexto del movimiento de *defensa del territorio,* primero es necesario dar unos elementos sobre cómo se ha regionalizado la vinculación entre organizaciones indígenas locales en torno a nuevas amenazas territoriales.

Con el repliegue del Estado en su papel de apoyo a la agricultura y a la economía rural en el país a partir de finales de la década de los ochenta (Hoffmann 2002) y el surgimiento de un movimiento indígena nacional con el levantamiento del EZLN[22] en enero 1994, la cuestión de la autonomía o de la autodeterminación de los pueblos indígenas en su relación con el Estado mexicano se volvió el tema dominante para las organizaciones indígenas de la Sierra de Puebla (como en muchas otras regiones indígenas del país).

Como lo analizaron Smith (2004) y Ellison (2007 y 2013) en el cazo totonaco, esta lucha por la autodeterminación, aunque era sinónima de liberación de la dominación mestiza y de su condición de dependencia económica, no significaba para nada una ruptura con el Estado mexicano. Al contrario, la participación política electoral de las organizaciones y de la población totonaca, pero también la negociación en torno a los *derechos y culturas indígenas* (ley federal de 2001, ley estatal de 2004) y de las políticas de desarrollo *sustentable* apuntalan hacia el regreso a una mayor presencia gubernamental, pero bajo las prioridades locales. En otros términos, se trata de una autonomía relativa con el objetivo principal de una mayor incidencia de las poblaciones indígenas sobre la definición de las políticas públicas. Esta fue la intención en la formación de la Unidad Indígena Totonaca-Nahua (UNITONA), creada en 2001 para coordinar la Organización Independiente Totonaca (OIT), debilitada por la pérdida del poder municipal en Huehuetla (1998), con una decena de pequeñas organizaciones en trece municipios de la Sierra.

La cuestión ambiental ha sido una de las piedras angulares de las movilizaciones regionales (Hernández García 2012). Por ejemplo, en los años 2003-2006, una de las principales demandas de la UNITONA fue en torno a los derechos de talar árboles y la autonomía de decisión de las comunidades indígenas al respecto (Ellison 2007, 19). En el caso del municipio totonaco de Huehuetla y de los que lo rodean, el logro de la OIT fue que estos permisos se pudieran obtener con el recién creado Juzgado Indígena, cuyo juez fue nombrado por la OIT, a pesar de ser una dependencia del estado de Puebla.

Este ejemplo, además, nos lleva a un punto de mayor importancia para lo que sigue: este caso de la negociación de los derechos de tala reveló un desplazamiento en la ecología totonaca (incluyendo su ecología política y *simbólica),* donde la soberanía sobre los árboles tradicionalmente atribuida a una entidad no humana, el Dueño del Monte, se trasladó hacia la esfera política en el sentido occidental (entre humanos, en el marco de instituciones gubernamentales y administrativas de la estructura de poderes constitucionales).

En efecto, en las comunidades campesinas totonacas, se acostumbraba pedirle ritualmente a Kiwi Kgolo' el permiso antes de tumbar un árbol (y todavía se pide en ciertas circunstancias) –en una relación con el mundo del monte con muchos puntos comunes con lo que describe Méndez Sánchez (en este volumen) para el caso de los nahuas de la Sierra Negra–. Sin embargo, el tratamiento de los árboles como recursos naturales negociables y negociados entre agrupaciones políticas campesino-indígenas e instituciones gubernamentales –en vez de tratarlos como seres vivos pertenecientes al dominio del Dueño del Monte– opera un desplazamiento en el que tales entidades no humanas (o *sobrenaturales* como se solía decir) están excluidas del cuadro de la negociación. No hay en el estado de Puebla, ni en el resto de México, ningún reconocimiento jurídico, ni político, de la posible validez de incluir en el cuadro de negociación derechohabientes no humanos, sean estos entidades naturales (animales, plantas, elementos del ecosistema) o, *a fortiori,* espíritus-dueños como Kiwi Kgolo'.

En el mismo periodo del inicio de los años 2000, surgió otra temática propicia a una articulación de los movimientos indígenas a nivel regional y a la emergencia de un discurso sobre el patrimonio *biocultural:* la amenaza de una posible introducción de maíz transgénico (véase Foyer y Ellison 2018). En estos años, y en un contexto político en el que se consideraba la posible autorización para el cultivo de maíces transgénicos, habían surgido los resultados de Quist y Chapela (2001) sobre la contaminación de los maíces tradicionales (o *criollos)* en el estado de Oaxaca. Junto a los derechos forestales, fue una de las causas enarboladas por la recién creada UNITONA.

Así, en los años 2001-2003 se aplicaron pruebas de detección de transgenes, con una fuerte movilización de miembros de las comunidades representadas por la UNITONA y con el apoyo de dos ONG: el CENAMI,[23] vinculado a la Iglesia católica, y el CECCAM,[24] conformado por académicos y militantes ambientalistas. En varios casos, los resultados fueron positivos, y aunque había poca claridad sobre el grado y la gravedad real de esta contaminación,[25] sirvieron de catalizador de la movilización regional y de la emergencia de un discurso de defensa del territorio regional de la Sierra movilizando el vocabulario del patrimonio biocultural.

Como consecuencia del estudio sobre la contaminación transgénica, la UNITONA organizó entre 2003 y 2005 una serie de encuentros regionales, albergados por la pastoral serrana de la Iglesia católica, con representantes de comunidades nahuas y totonacas para informar sobre el maíz transgénico y promover la conservación de los maíces criollos y de la biodiversidad local en general. En estos talleres los actores desarrollaron un discurso sobre el patrimonio biocultural,[26]

hablando del maíz como «nuestra cultura», a la vez que se habló del *paisaje de Dios* que había que defender, refiriéndose con ello a las prácticas tradicionales de la milpa y al manejo de la biodiversidad agroforestal. La defensa del maíz como patrimonio biocultural se había vuelto punto de cristalización de la lucha por la autonomía indígena. El terreno ya estaba preparado para la próxima etapa de las movilizaciones regionales.

En los siguientes años, y en particular desde 2010, el anhelo por la autonomía indígena se ha enfocado en la *defensa del territorio* contra las nuevas amenazas de las industrias extractivas (Beaucage et al. 2017) e, incluso, del crimen organizado bajo el mando de cárteles del narcotráfico.[27] Con decenas de concesiones mineras otorgadas en los años 2008-2010, acompañadas de algunos proyectos hidroeléctricos, las organizaciones empezaron a coordinar sus acciones de resistencia a nivel de toda la Sierra, en particular con las asambleas regionales, iniciadas por la UNITONA en 2012 y retomadas por la U. C. Tosepan. Hasta hoy, estas se llevan a cabo en general cada dos meses en algún punto amenazado de la región[28] para mostrar la solidaridad que existe entre los pueblos y comunidades campesinas e indígenas de toda la Sierra Nororiental. Cuando iniciaron, reunían cientos de participantes y hoy en día a veces llegan incluso varios miles. De allí se creó el Concejo Tiyat-Tlalli,[29] como coordinación de estas acciones regionales.

Con ello, la categoría del *patrimonio biocultural* se ha impuesto progresivamente, por lo menos en los discursos y las acciones políticas de los dirigentes de las organizaciones regionales, como un recurso que pueden movilizar las comunidades indígenas para detener los proyectos desarrollistas.

## *El paisaje biocultural*

Tanto el vocabulario como el trabajo concreto en torno al patrimonio biocultural es más avanzado en la zona de acción de la U. C. Tosepan,[30] dominantemente nahua, centrada en el municipio de Cuetzalan, el cual de por sí ya ha sido un territorio de atracción del turismo nacional e internacional desde por lo menos hace treinta años (a diferencia de otros municipios nahuas y totonacos sierra adentro, más alejados y conectados más tardíamente a la red de carreteras pavimentadas).

Tanto por la exposición al turismo como por la mayor y más continua articulación con actores gubernamentales,[31] a través de sus cooperativas, la U. C. Tosepan ha desarrollado no solamente un discurso sobre el patrimonio biocultu-

ral, sino un verdadero trabajo concreto, incluso con proyectos comerciales, apoyándose en esta categoría como un recurso para el desarrollo local que se quiere «comunitario, cooperativista y sustentable».[32]

Además de la valorización comercial de productos como el café de sombra o, más recientemente, la miel de abeja nativa (*Melipona spp.)* –la cual incluso se transforma en una serie de productos cosméticos–, esto se manifiesta en un esfuerzo de sistematización de los conocimientos campesinos y de su experiencia organizativa con el apoyo de antropólogos, ecólogos, agrónomos e investigadores de otras disciplinas bien establecidos, como Eckart Boege, Víctor Manuel Toledo, Patricia Moguel, por citar solo unos cuantos que, por cierto, han tenido un papel protagónico, académico y político, en el movimiento por la conservación biocultural. Este proceso incluso desembocó en años recientes en la producción de una literatura especializada propia por la U. C. Tosepan. Aquí conviene en particular mencionar el libro editado por Víctor Manuel Toledo (2015).[33] Las cosas están claras desde el título: *El Kuojtakiloyan: Patrimonio biocultural nahuat de la Sierra Norte de Puebla, México.* Centrada en las prácticas de manejo agroforestal del *monte útil* –el *kuojatakiloyan* en nahuat–, esta obra colectiva (que se vende en las oficinas de la Tosepan) reúne una serie de textos escritos algunos por académicos solos, otros por académicos junto con asesores de la U. C. Tosepan.

Así, el capítulo introductorio firmado por Moguel da un panorama de los conocimientos de manejo agroforestal y etnobotánicas de los *maseuales*, dando amplio espacio a extensivas citas de testimonios orales recogidos por la autora. Da un primer inventario del *patrimonio biocultural* de los nahuas (centrado principalmente en las plantas) y explica que el *kuojatakiloyan* es el 'bosque útil', el monte trabajado del que se obtienen decenas de frutas y plantas útiles. En general, corresponde a las parcelas de café bajo sombra forestal, claramente distinguidas del monte no cultivado o *kuojtaj*. Corresponde exactamente al cafetal totonaco o *kakapejni*, como lo hemos descrito (Ellison 2004 y 2013). Pero en totonaco al cafetal se le refiere también como *kakiwin*, 'bosque o monte': en la lengua totonaca no se diferencia lexicalmente entre monte sin prácticas agroforestales y el *monte útil.*

Según mis propios datos de campo, en la comunidad nahua de Zoatecpan, que se ubica a unos 20 km de Cuetzalan, en la zona alta y más fría donde no se cultiva el café y donde el cultivo comercial de papas se intercala con el cultivo de maíz criollo, el *kuojatakiloyan* se refiere a un lugar montoso transformado para el cultivo de frijoles, de calabazas o de quelites, en oposición tanto a la milpa (*mila*) como al monte sin trabajar (*kuojtaj*). En este caso, con el *kuojatakiloyan* ya no se trata de un verdadero sistema agroforestal como lo son los cafetales de

sombra de la zona baja. Interesantemente, según uno de mis huéspedes, Florencio, un hombre de 40 años, en Zoatecpan, la palabra *kuojatakiloyan* se traduce mejor por la noción de 'el campo' (tal como en totonaco también se usa la palabra *kakiwin*), como espacio de actividad del campesino en general, en un sentido *tradicional,* incluso contrastado con la práctica actual de la milpa pues:

> Las milpas de hoy, como son en general en tierras rentadas, son en terrenos pasajeros, pues ahí ya no cuidamos la tierra ni mantenemos ya quelites, pues el campo cada año es rentado por otra persona, hasta para otro uso, como la papa, y así casi ya no se dan ahí los quelites.[34]

Dejando de lado por un momento la cuestión más amplia de la cosmopolítica del territorio, vemos desde las prácticas muy concretas de uso de los recursos cómo un concepto erigido en elemento central del *patrimonio biocultural* de los nahuas, el *kuojatakiloyan*, cubre prácticas relativamente distintas de una municipalidad a otra.

En este primer capítulo del libro *El Kuojtakiloyan…*, a través de citas de testimonios de los maseuales (desafortunadamente sin ninguna información sobre quien habla), Moguel menciona algunos conceptos generales de la relación sociocósmica con la tierra.[35] Pero es significativo que en los capítulos subsecuentes, los textos ya se enfocan únicamente en los conocimientos etnobotánicos y etnoornitologicos y en las prácticas agroforestales y sus implicaciones para las estrategias de desarrollo sustentable, evacuando toda consideración sobre la cosmopolítica maseual del territorio. No es una crítica la que hago aquí, pues el libro cumple con su objetivo: valorar los elementos de los conocimientos y prácticas indígenas a partir de las categorías de la etnoecología y del desarrollo sustentable.

Pero ocurre entonces lo que suele pasar con las etnociencias: organizando los conocimientos indígenas en función de las categorías científicas occidentales estas se erigen en el patrón con el que se compara todo conocimiento (Descola 2011, 49-54). Y, por ende, evacuan la propia epistemología indígena. Esto lleva a la paradoja de la patrimonialización biocultural que propongo poner en evidencia aquí: lo mismo que las etnociencias en general, evacua la propia epistemología indígena que está en el fundamento de su cosmopolítica del territorio, y esto en nombre de la defensa del mismo.

En este proceso, se seleccionan los elementos de la aprehensión indígena del medio ambiente que son más compatibles con el discurso científico universitario

y con las categorías de acción política del Estado mexicano. Como lo muestran Foyer y Dumoulin (2017) en el caso de la *politización del conocimiento tradicional* en la COP21 de París, se reproduce y generaliza el mismo fenómeno de *selección epistémica* (Vadrot 2014) que se da en el uso del *traditional knowledge* al nivel macro de la lucha internacional contra el cambio climático.

Así, incluso términos que ahora han pasado de la esfera académica a las políticas públicas, como la noción de *conservación biocultural,* aunque bienintencionados, imponen una noción *a priori* y con objetivos externos a las prácticas de esas comunidades campesinas indígenas.[36] Esto es una característica de los procesos de *puesta en patrimonio:* la patrimonialización siempre es selectiva entre lo que merece el estatus de patrimonio y lo que no, además suele *congelar* prácticas vivientes dentro de marcos definidos una vez por siempre (Suremain 2017). Aquí, con la construcción de un patrimonio biocultural, lo que se excluye, entre otros elementos, es la complejidad de actantes, de entidades con agencia, en la producción de esta agrobiodiversidad. Dicho de manera más generalizada, la cosmopolítica del territorio –como la hemos descrito arriba– queda excluida. Es lo que llamaré el *reduccionismo patrimonial.*

La patrimonialización biocultural reduce el territorio del *chuchutsipi /altepet* a elementos tangibles, como la agrobiodiversidad, y a elementos *intangibles* superficiales (por ejemplo, una noción genérica de *conocimientos tradicionales)* o abstractos (la *cosmovisión,* con poca explicitación de sus contenidos) y excluye la cuestión ontológica de la relación con el territorio –incluir esta implicaría salir radicalmente del marco ideológico, político y jurídico del Estado y de la cultura dominante, llevando a repensar las sociedades incluyendo humanos y no humanos, dando derechos a los ríos, por ejemplo, o a otros elementos naturales, como se ha hecho en otras partes del mundo.[37]

Una de las categorías ancilares del proceso de patrimonialización biocultural es la del paisaje, a la que se recurre como intento de rebasar el reduccionismo patrimonial –por lo menos en el discurso institucional–. Precisamente en el contexto mexicano ha emergido en la esfera política en años recientes la propuesta de una nueva categoría jurídica para áreas de conservación de la naturaleza en el derecho mexicano, el *paisaje biocultural* (PB).[38] Esta propuesta se inspira de un proyecto piloto en el estado de Jalisco donde la conformación del PB se basa en la selección de ciertas actividades y productos considerados tradicionales para preservar un cierto aspecto del paisaje y a la vez promover comercialmente esas mismas actividades rurales.[39]

No sorprenderá que el tema del *paisaje biocultural* y de su posible definición jurídica a nivel federal sean ya conocidos por los asesores de la Unión de Cooperativas de Cuetzalan.[40]

Pero la noción de paisaje es tan polisémica que se presta mucho a aquellos «malentendidos productivos» característicos de las alianzas entre luchas indígenas y movimientos ambientalistas (Ellison y Martínez Mauri 2009; Árnason et al. 2012, 1-13). Y, a la hora de definir qué elementos son o serían constitutivos de un PB, la aplicación concreta conlleva inevitablemente la dinámica excluyente de la selección patrimonial.

El tema fue parte de las discusiones en 2017 y 2018 en los ya mencionados encuentros interdisciplinarios de intercambio de conocimientos entre campesinos e investigadores organizados con las organizaciones OIT, UNITONA y U. C. Tosepan. Aunque el primer encuentro se enfocaba en los conocimientos sobre los maíces criollos y el patrimonio local, los mismos participantes de las organizaciones campesinas pidieron que se siguiera con la dinámica ampliando el tema a la defensa del territorio, incluyendo la cuestión del patrimonio biocultural. Así, en la segunda edición, en vez de tres días en Cuetzalan se tomó toda una semana. A lado de talleres sobre la agrobiodiversidad de la milpa y la genética del maíz, se dedicaron varios días a la problemática del patrimonio biocultural y su transmisión.[41] Incluso, Bessy (2017) dio una presentación enfocada al caso del proyecto piloto del PB de Jalisco, y los participantes discutieron sobre los productos *bioculturales* que podrían ser parte de un PB del Totonacapan serrano. Por supuesto, destacaron la milpa tradicional, la producción de miel de abeja nativa, la vainilla (originaria de esta región) y el cafetal de sombra.

Se puede decir, entonces, que las organizaciones de la región, en particular la U. C. Tosepan, ya están encarriladas en la dinámica de selección patrimonial, excluyendo *a priori* la experiencia sociocósmica del territorio que prevalece entre comunidades nahuas y totonacas. Volcándonos de nuevo un poco hacia la UNITONA, contrastando su dinámica y sus discursos con los de la U. C. Tosepan, es interesante notar que, al contrario, la referencia al patrimonio biocultural todavía no es central, y persiste en el discurso colectivo de la organización una mayor referencia a elementos de la cosmopolítica del territorio: como ya lo mencionamos, y como lo subrayaba Smith (2004) en su análisis de la posturas de la UNITONA sobre la relación entre territorio, el mercado y el Estado-nación, la organización regional retoma el tema del *paisaje de Dios* elaborado en la experiencia de la OIT. Formulado primero en el marco de los diálogos entre lí-

deres y catequistas totonacos con los presbíteros de la teología indígena, como parte de su trabajo sobre la *espiritualidad de la tierra,* la cual fue la base ideológica de la creación de la OIT a finales de la década de los ochenta del siglo pasado, el *paisaje de Dios* es un intento de incluir la dimensión espiritual, anclada en la teología indígena, e incluso la cosmopolítica del territorio en el proyecto de autodeterminación. Y es importante notar que en totonaco se decía *xchuchutsipi Kinpuchinakan* para hablar de este *paisaje de Dios*. Este trabajo de puesta en relación de distintos elementos históricos, culturales, territoriales, religiosos y simbólicos para definir un territorio regional y un proyecto de desarrollo sustentable alternativo Smith (2004) lo llama *topología de la autonomía.* El mismo autor subraya los retos enormes a los que se enfrentaba ya en los años 2000-2003 este proyecto, retos aumentados ahora por las nuevas amenazas de industrias extractivas y de apoderamiento de territorios vecinos en el estado de Veracruz por grupo armados del crimen organizado.

## Conclusiones

En la región totonaca-nahua de la Sierra Nororiental de Puebla siguen vigentes algunos de los rasgos de la cosmopolítica mesoamericana del territorio, en particular en torno al concepto de comunidad-territorio *altepet* /*chuchutsipi* –aunque el contenido de este ciertamente se ha modificado de manera drástica desde la colonización europea hasta nuestros días–. En la actualidad, y en el contexto de reivindicaciones autonómicas sobre los territorios indígenas, los elementos del discurso y de las prácticas políticas ambientalistas en torno a la protección de la naturaleza y del patrimonio biocultural impregnan la aprehensión ecológica totonaca. Como se mostró en la segunda parte, la cosmopolítica del territorio sigue apoyándose en relaciones múltiples y complejas entre personas humanas y no humanas, donde la relación al territorio se define por usos múltiples de la milpa y del monte y, al mismo tiempo, es mediada por una serie de entidades tutelares, desde los Dueños del Monte hasta el Cristo-Sol, pasando por los santos patrones y los ancestros.

Conforme avanza la articulación regional de los movimientos indígenas, en particular en reacción al aumento panregional de amenazas al territorio como las contaminaciones transgénicas del maíz y los proyectos de minería y de producción de energía, las organizaciones indígenas buscan contrarrestar políticamente estas amenazas, movilizando aspectos de su aprehensión ecológica, en

particular aquellos que son más compatibles con el marco legal y político en torno a los derechos colectivos de los pueblos indígenas y la conservación de la biodiversidad. En consecuencia, las organizaciones de la región, en particular la U. C. Tosepan, ya están encaminadas hacia una dinámica de valorización del patrimonio biocultural custodiado por las poblaciones totonacas y nahuas de la región.

Esta vía de valorización –y, por lo mismo, forzosamente de selección– del patrimonio, en el contexto histórico y regional de construcción de una autonomía relativa de esta región indígena, presenta por lo menos dos paradojas. Primeramente, entrar en un proceso de patrimonialización –si es que se va a buscar un reconocimiento oficial, sea bajo la figura del paisaje biocultural u otra– implica una validación por parte de las instancias gubernamentales, pero también un reordenamiento de la actividad de las organizaciones hacia los lineamientos del Estado.[42] Segundo, en esa misma dinámica se opera una *selectividad epistémica* en cuanto a la relación con el territorio. Es lo que he llamado *reduccionismo patrimonial.* En el anhelo totalmente legítimo por parte de las organizaciones indígenas de hacer valer sus derechos territoriales conforme a las leyes nacionales y en aplicación de los convenios internacionales en la materia, corren el riesgo de dejar encerrar la relación mucha más amplia con el territorio practicada por los habitantes nahuas, totonacos y, en cierto grado, incluso mestizos, dentro de un patrón jurídico, político y económico que destruye las bases mismas de esta cosmopolítica indígena del territorio, pues este marco institucional no reconoce la complejidad de interacciones entre personas humanas y no humanas de la cosmopolítica territorial totonaca-nahua. En este sentido, el reconocimiento del estatus de persona jurídica a entidades del medio ambiente (ríos, cerros, etcétera) puede ser un primer paso hacia la resolución de estas tensiones.

El presente trabajo no se inscribía en los debates de la antropología jurídica, pero, aunque no tenía por objetivo discutir tales propuestas, da algunos elementos de contextualización y de posible comparación que me parece importante subrayar y necesario tomar en cuenta previamente a todo proyecto de implementación de este tipo de derechos de la naturaleza. La perspectiva de la cosmopolítica territorial a partir de los usos locales del *altepet* /*chuchutsipi* permite poner el énfasis en algunos parámetros que tales debates especializados deberían tomar en cuenta. El análisis de las categorías locales presentado aquí, tanto en el vocabulario como en las prácticas agroecológicas en particular en torno al monte y a la milpa, muestra que un parámetro fundamental a tomar en cuenta es el marco conceptual o el sistema epistémico al que toda nueva legislación al respecto se debe referir. En efecto, es necesario cuestionar la posición hegemónica que tienen

los conocimientos técnico-científicos en la definición de leyes ambientales, para –en cambio– reconocer sistemas locales de conocimientos y más que todo dar un marco legal al intercambio de saberes entre sistemas indígenas (o locales) y conocimientos científicos, y así evitar que estos últimos sean utilizados en contra de los pueblos.

En el caso estudiado, esto implica partir desde una perspectiva exterior al debate jurídico y más bien basada en la etnografía de las prácticas cotidianas de relación con el entorno como reveladoras del marco de conocimientos y de relación con el mundo propio al contexto nahua-totonaco. Y partir también directamente de la perspectiva de los habitantes mismos: en este sentido, el trabajo de antropólogos y otros científicos sociales no sería el de hablar en nombre de los pueblos (conforme a un indigenismo ya rebasado), sino más bien sería como facilitadores de tales diálogos entre sistemas epistémicos locales y científicos y el marco jurídico-político. Esto, desde la investigación, implica explorar las posibles hibridaciones, pero también identificar los puntos de incompatibilidad entre estos sistemas de conocimientos y los referentes cosmopolíticos en que se apoyan. Tomar en cuenta este parámetro podría llevar a una propuesta más amplia: antes de crear nuevos derechos ambientales, se debe de reconocer la validez intrínseca de los sistemas de conocimientos locales incluyendo el postulado fundamental de no separación entre humanos y no humanos, introduciendo así la noción de corresponsabilidad entre colectivos humanos y el medio ambiente. Acercarse a tal planteamiento puede incluso abrir la vía para un replanteamiento del derecho ambiental más allá del caso de los pueblos indígenas: en efecto, la crisis ecológica global llama a cambios profundos en la relación de las naciones, de las empresas privadas (nacionales e internacionales) y de los ciudadanos en general con nuestro entorno. Un paso concreto en este sentido puede ser, por ejemplo, el reconocimiento jurídico del *crimen de ecocidio,* tal como lo propuso recientemente la Convención Ciudadana sobre el Cambio Climático en Francia y como ha sido reclamado por movimientos ambientalistas en el mundo desde los años setenta del siglo pasado.

En la misma lógica, más que medidas, ciertamente necesarias, para proteger a los *guardianes del territorio* o a los activistas ambientales en general –de los cuales tantos han sido amenazados e incluso asesinados en años recientes, tanto en México como en América Latina en general–, se podría plantear que los estados nacionales y el derecho internacional deben garantizar que la defensa del medio ambiente no es solo un derecho fundamental, sino también un deber ciudadano primordial, tanto de los individuos como del conjunto de actores económicos

y políticos. Esto conlleva poner la conservación del medio ambiente por encima de los intereses económicos y también la extinción del derecho de propiedad intelectual privada sobre organismos vivos: el lector se podrá imaginar la resistencia a la que se enfrentaría tal planteamiento por parte de los intereses económicos que afectaría. Se trata, ni más ni menos, de construir otro «régimen de la naturaleza» (Escobar 1999).

Las iniciativas de derechos de la naturaleza son loables y es más que probable que contribuyan tanto a la protección del medio ambiente como a defender los derechos de los colectivos humanos que dependen de ese entorno. Una manera de enfrentar la dificultad de traducir en términos jurídicos las concepciones cosmopolíticas locales es reforzar los sistemas de justicia indígenas, yendo mucho más allá del modelo actual de los juzgados indígenas oficiales (dependencias de los sistemas estatales de justicia). Se trataría de garantizar y dar los medios para que los pueblos desarrollen su(s) propio(s) sistema(s), en los idiomas de la región y con jurisdicciones territoriales amplias. Sin embargo, más allá del enorme reto político que tal planteamiento representa, es permitido preguntarse –y hasta dudar– qué tanto cualquier marco jurídico puede (o debe) garantizar derechos de entidades no humanas, tales como el Dueño del Monte o las divinidades (los santos patrones, por ejemplo) consideradas como necesarias para la mediación entre los humanos y el medio ambiente. Ciertamente, en lo concreto esto es primordialmente una decisión política que a los propios pueblos indígenas les incumbiría tomar en primera instancia. En todo caso, tal marco jurídico tendría que dar amplio espacio a los usos y costumbres y a la jurisprudencia que de ello se pueda desarrollar –algo que es más cercano a la cultura jurídica británica o de países escandinavos que de la tradición de derecho romano que prevalece en otras partes de Europa, así como en México y en América Latina en general–.

En efecto, aun encontrando unas modalidades funcionales de traducción jurídica de los conceptos cosmopolíticos locales, el problema se mantiene en otro nivel: quienes otorguen derechos se posicionan, *de facto* y *de jure,* por encima de la cosa o persona protegida por ese mismo marco legal. En otras palabras, visto desde la perspectiva *emic* de la cosmopolítica indígena, los legisladores, tribunales y otros garantes del derecho tomarían el lugar de las divinidades y otras entidades tutelares que gobiernan los elementos del ambiente. Desde este punto de vista, la primera condición, en términos de derechos, que parece más necesaria es la garantía de verdaderos derechos de autonomía política y territorial que permita a los grupos residentes dentro de un territorio seguir desarrollando su relación con el mundo dentro de su propio marco epistémico. Se trata de garantizar las condi-

ciones mismas de la reproducción socioambiental (Foyer y Ellison 2018) que permiten la continuación de las prácticas y relaciones entre humanos y no humanos propias de la cosmopolítica local. Dentro de tal marco de autonomía territorial (como ha sido experimentado de manera extraoficial por las Juntas de Buen Gobierno zapatistas en Chiapas), se podrían explorar vías en las que los colectivos no humanos puedan ser representados por voceros humanos con una legitimidad local para hacerlo. Por ejemplo, como en el caso neozelandés, un río puede ser representado por una selección de individuos representativos de colectivos de usuarios humanos, incluyendo no solo a especialistas rituales y ancianos como portavoces de los conocimientos locales, sino también a jóvenes que experimentan nuevas adaptaciones de los mismos en el contexto contemporáneo (en el marco del ecoturismo o de nuevas prácticas productivas, por ejemplo).

En este sentido, tomando de nuevo el caso de la Sierra Nororiental de Puebla, parece muy necesario retomar –como lo plantean varias organizaciones en la región– el papel esencial de los Concejos de Ancianos en el marco de lo que queda de los tradicionales «sistemas de cargos», a condición de un debate abierto en las comunidades sobre una refundación del acceso a tales concejos dentro de una redefinición de los servicios comunitarios (o «cargos»). La noción de comunidad territorial *altepet /chuchutsipi* podría ser una referencia conceptual potente en la redefinición de los sistemas de cargos comunitarios y en la construcción de tal marco de autonomía territorial.

Seguramente, tal autonomía deba ser controlada y, donde sea necesario, limitada para impedir que en nombre de ella se destruya el medioambiente. Y no habría razón de aplicarla solo para el caso de regiones predominantemente indígenas. Sin embargo, tal debate jurídico presupone necesariamente un cuestionamiento político de –y, en los hechos, una lucha contra– los modelos económicos y jurídico-políticos imperantes, empezando por la colonización mercantil de la vida. La lógica depredadora de estos queda muy manifiesta, en México y en otros lados, en las industrias extractivas y en la privatización (y por ende la manipulación) del genoma y de lo vivo en general. Visto desde el caso de la Sierra Nororiental de Puebla, desde la perspectiva de reproducción sociocósmica de los ciclos de la vida, hace perfecto sentido que tanto el maíz transgénico como las actividades mineras estén designados por las organizaciones indígenas como *proyectos de muerte*.

Ciertamente, no se debe descartar que el proceso regional de *defensa del territorio* contra estos pueda llevar un día a movilizar políticamente y de manera más

sistemática a algunos elementos de la cosmopolítica nahua-totonaca del territorio, por ejemplo, la noción del *altepet /chuchutsipi* como comunidad territorial de personas humanas y no humanas. Pero que estos tengan sentido para las mismas comunidades no depende tanto del eventual éxito político de las luchas por el territorio en sí, depende primordialmente de que las prácticas de usos ecológicos sobre las que se apoyan estos elementos simbólicos se mantengan en sus usos del medio ambiente. En otras palabras, dependen de que los jóvenes sigan reinventando la milpa y el monte a través de la práctica. Es más, posiblemente el éxito político de la defensa del territorio regional esté subordinado a ello. Por eso, los participantes totonacos y nahuas en el primer intercambio de saberes de Cuetzalan en 2017 insistieron en que la «milpa es una escuela». Y, por eso, también uno de los primeros actos para defender el río Apulco contra un proyecto de hidroeléctrico fue ir a sembrar milpa en un terreno a orillas del mismo.

## Referencias


Albert, Bruce. 1993. «L'or cannibale et la chute du ciel : Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)». *L'Homme* 33 (126-128): 349-378. doi:10.3406/hom.1993.369644.

Árnason, Arnar, Nicolas Ellison, Jo Vergunst y Adrew Whitehouse. 2012. *Landscapes beyond Land: Routes, Aaesthetics and Narratives*. Oxford: Berghahn.

Arnold, Phillip P. 1999. *Eating Landscape: Aztec and European Occupation of Tlalocan*. Boulder: University Press of Colorado.

Báez, Lourdes. 2004. *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Beaucage, Pierre. 1994. «Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989)». *Revista Mexicana de Sociología* 56 (2): 33-55. https://www.jstor.org/stable/4624939.

Beaucage, Pierre; Leonardo Durán Olguín, Ignacio Rivadeneyra Pasquel y Claudia Marina Olvera Ramírez. 2017, «Con la ayuda de Dios: Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla». *Journal de la Société des Américanistes*, 103-1: 239-260. http://journals.openedition.org/jsa/15037.

Benciolini, Maria. 2019. «Costumbre y cosmopolítica náayeri: El dilema del hermetismo y la lucha por el territorio en contra de los megaproyectos». *Revista del Colegio de San Luis* 9 (18): 159-181. doi:10.21696/rcsl9182019897.

Bessy, Annouck. 2017. «Dynamiques et devenirs de la Sierra Occidental de Jalisco (Mexique) : Socio-anthropologie d'un projet de conservation de la biodiversité; Le Paisaje Biocultural» (tesis doctoral, Museum National d'Histoire Naturelle).
Bohannan, Paul. 1964. *Africa and Africans*. New York: The Natural History Press.
Brotherston, Gordon. 1992. *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature*. Nueva York: Cambridge University Press.
Cadena, Marisol de la. 2010. «Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'». *Cultural Anthropo*logy, 25: 334-370. doi:10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x.
Carrasco, Pedro. 1996. *Estructura político-territorial del imperio tenochca: La Triple Alianza de Tenochtitaán, Tetzcoco y Tlacopan*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
Chamoux, Marie-Noëlle. 1992. *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios de México y Centroamérica.
Conklin, Beth A., y Laura R. Graham. 1995. «The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics». *American Anthropologist* 97 (4): 695-710. doi:10.1525/aa.1995.97.4.02a00120.
Descola, Philippe, 2001, «Par-delà la nature et la culture». *Débat,* 114: 86-101. doi:10.3917/deba.114.0086.
_____ 2005. *Par-delà nature et culture.* París: Gallimard.
_____ 2011. *L'écologie des autres: L'anthropologie et la question de la nature.* Sciences en Questions. París: Quæ.
Dupont, Milena. 2017. «Un statut de personnalité juridique pour la Nature? » , acceso el 31 de mayo de 2019, http://www.ulbinsidecops.com/un-statut-de-personnaliteacute-juridique-pour-la-nature.html.
Ellison, Nicolas. 2004. «Une écologie symbolique totonaque, le municipe de Huehuetla (Mexique)». *Journal de la Société des Américanistes* 90 (2): 36-52. doi: 10.4000/jsa.1332.
_____ 2007. «Au service des Saints : Cultiver la forêt, nourrir la terre, protéger la communauté». *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 3: 81-96. doi: 10.3917/cas.003.0081.
_____ 2013. *Semé sans compter.* París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. doi:10.4000/books.editionsmsh.10572.
Ellison, Nicolas, y Mónica Martínez Mauri. 2009. «Introducción: Paisaje, espacio y territorio». En *Paisaje, espacio y territorio: Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*, coordinado por Nicolas Ellison y Mónica Martínez Mauri, 7-32. Quito: Abya-Yala.
Escobar, Arturo. 1999. «After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology». *Current Anthropology* 40 (1): 1-30. https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/515799.
Feld, Stephen. 1996. «Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea». En *Senses of Place,* editado por Stephen Feld y Keith H. Basso, 91-136. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research Press.

Foster, George. 1978. «Hippocrates' latin american legacy: "Hot" and "cold" in contemporary folk medicine». En *Colloquia in Anthropology,* editado por R. K. Wetherington, 3-19. Dallas: Southern Methodist University.

Foyer, Jean, y David Dumoulin. 2017. «Objectifying Traditional Knowledge: Re-Enchanting the Struggle againt Climate Change». En *Globalising the Climate: COP21 and the Climatisation of Global Debates*, editado por Stefan C. Aykut, Jean Foyer y Edouard Morena, 1-17. Londres: Routledge.

Foyer, Jean, y Nicolas Ellison. 2018. «Conserver les maïs mexicains : La diversité bioculturelle et ses ambiguïtés». *Études Rurales,* 202: 120-139. doi:10.4000/etudesrurales.15306.

Garavaglia, Juan Carlos. 1995. «Atlixco : l'Eau, les hommes et la terre dans une vallée mexicaine (XV^e^-XVII^e^ s.)». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6: 1309-1349. doi:10.3406/ahess.1995.279434.

García Martínez, Bernardo. 2005. *Los pueblos de la Sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.

Glowczewski, Barbara. 2008. «Guattari et l'anthropologie : Aborigènes et territoires existentiels». *Multitudes,* 34: 84-94. doi:10.3917/mult.034.0084.

Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire : Sociétés indigèenes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI^e^-XVIII siècle.* París, Gallimard.

Hernández García, Milton Gabriel. 2012. *Historia contemporánea del movimiento indígena en la sierra norte de Puebla*. México: Ediciones Navarra.

Hoffmann, Odile. 2002. «De paysans à Indiens, les représentations de la paysannerie latino-américaine, de 1970 à 2000». *Caravalle*, 79: 9-19. doi:10.3406/carav.2002.1368.

Ichon, Alain. 1969. *La Religion des Totonaques de la Sierra*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.

INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas). 2010. *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, acceso el 24 de mayo del 2019, https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v_nahuatl.html.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill.* Londres, Routledge.

Kirchhoff, Paul. 1943. «Mesoamérica: Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales». *Acta Americana* 1 (1): 92-107.

_____ 1985. «El imperio tolteca y su caída». En *Mesoamérica y el Centro de México*, recopilado por Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez Rocha, 249-272. Biblioteca del INAH. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Latour, Bruno. 2002. Cosmopolitiques, quels chantiers ? ! *Cosmopolitiques: Cahiers Théoriques pour l'Écologie Politique*, 1: 15-26. https://archive.boullier.bzh/cosmopolitiques_com/cosmopolitiques_com_archive_boullier_bzh_1-latour.pdf.

_____ 2004. «Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?». *Common Knowledge* 10 (3): 450-462. http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/92-BECK_GB.pdf.

Leopold, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford Univesity Press.

Liffman, Paul. 2012. «El movimiento de lo sagrado por wirikuta: La cosmopolítica wixárika». Ponencia presentada en el simposio Mostrar y Ocultar en el Arte y en los Rituales: Perspectivas Comparativas, Ciudad de México, mayo de 2012.

López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 t. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lozada, Luz Maria. 2008. «"Chaleur et odeurs pour nos morts": La cuisine cérémonielle de la Fête des Morts dans une communauté totonaque de Puebla, Mexique». *Food and History* 6 (2): 133-154. doi:10.1484/J.FOOD.1.100495.

_____ 2014, «El espíritu del maíz: Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla (México)». *Nuevo Mundo Mundos Nuevo, Questions du temps présent*. doi:10.4000/nuevomundo.66812.

Lupo, Alessandro. 1995. « "El maíz es más vivo que nosotros". Ideología y alimentación en la Sierra Norte de Puebla». *Scripta Ethnologica*, 17: 73-85.

Martínez Mauri, Mónica. 2008. «De sociedades a ONG: Mediación cultural y organización política en Kuna Yala (Panamá)». *Société Suisse des Américanistes*, 70: 31-38. http://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa70_06.pdf.

Murra, John. 1975. *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. México: Universidad Nacional Aautónoma de México.

Pérez, Patrick. 2004. *Les Indiens Hopi d'Arizona: Six études anthropologiques*. Inter-National. París, L'Harmattan.

Plunket Nagoda, Patricia, y Gabriela Uruñuela Ladrón de Guevara. 2012. «Los volcanes de Tetimpa y la cosmovisión mesoamericana». En *América: Tierra de montañas y volcanes I; Huellas de la arqueología,* coordinado por Margarita Loera Chávez y Peniche, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera, 131-148. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Quist, D., y Chapela, I. 2001. «Transgenic DNA introgressed into traditional maize landraces in Oaxaca, Mexico». *Nature*, 414: 541–543. doi: 10.1038/35107068.

Sahlins, Marshall. 1982. «The Apoteosis of Captain Cook». En *Between Belief and Transgression: structuralist essays in religion, history and myth*, coordinado por Michel Izard y Pierre Smith, 73-102. Chicago: The University of Chicago Press.

Smith, William D. 2004. «The Topology of Autonomy: Markets, States, Soil and Self-determination in Totonacapan». *Critique of Anthropology* 24 (4): 403-429. doi:10.1177/0308275X04047842.

Stengers, Isabelle. 1996-1997. *Cosmopolitiques*. 7 t. París: La Découverte.

_____ 2005. «The Cosmopolitical Proposal». En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1003. Cambridge: MIT Press.

Stresser-Pean, Guy. 2006. *Le Soleil-Dieu et le Christ: La christianisation des indiens du Mexique*. Recherche Ameriques Latines. París: L'Harmattan.

Suremain, Charles de. 2017. «Cuando la alimentación se hace patrimonio: Rutas gastronómicas, globalización y desarrollo local (México)». *TRACE,* 72: 165-181. DOI:10.22134/trace.72.2017.114.

Surrallés, A. 2003 *Au cœur du sens : Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. París: Éditions de la Maison des Scoemces de l'Homme.
Toledo Manzur, Víctor Manuel, ed. 2015. *El Kuojtakiloyan: Patrimonio biocultural nahuat de la Sierra Norte de Puebla.* Morelia: Red Patrimonio Biocultural / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Universidad Nacional Aautónoma de México.
Vadrot, Alice. 2014. *The Politics of Knowledge and Global Biodiversity*. Londres: Routledge.
Vilchis Flores, Blanca. 2007. «El altépetl: En búsqueda de una definición». En *Antropología fractal*, editado por Fernando López Aguilar y Fernando Brambila Paz. México: Centro de Investigación en Matemáticas.

## Notas

1 Las poblaciones de habla totonaca suman alrededor de 90 000 habitantes en la Sierra Noriental (esto es, sin contar los hablantes del grupo septentrional de la Sierra Norte, los de habla náhuatl, alrededor de 218 083, divididos entre los que practican la variante nahuat –sin l–, en el sur y oriente, y los de habla náhuatl, en el poniente y norte de la región [Báez 2004, 18]). Dentro de la población de habla náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, la de la subregión Sierra Nororiental es estimada entre 60 000 y 70 000, basándose en la información del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI 2010).

2 *Quelite,* en español de México, derivado de la palabra náhuatl *quelitl* (*kilit* en náhuatl), designa hierbas comestibles muy nutritivas, también conocidas localmente como las *espinacas indígenas.* En totonaco corresponde a la categoría *kaka*. Estas plantas semisilvestres, favorecidas en el cultivo de la milpa, tienen un aporte nutricional muy importante en la dieta local. Su consumo, sin embargo, se va perdiendo en las jóvenes generaciones.

3 Hoy en día, sin dejar la ganadería y las actividades de comercio más tradicionales (tiendas de abarrotes, dispendios de alcohol, procesamiento del café, etcétera), esta población se ocupa en las actividades comerciales en general, así como en una variedad de puestos, como administrativos, en gobiernos locales y del estado de Puebla, profesionistas del sector de salud y de educación, entre otros. Estas fuentes de empleo profesionalizado también incorporan más y más jóvenes indígenas bilingües, aunque sea en su mayoría en posiciones subalternas.

4 Las dos principales instituciones con un papel muy importante en la región eran el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE, creado en 1958, pero llegado a la Sierra a finales de la década de los sesenta y extinto en 1989) y la Comisión Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo, creada en 1961 y extinta en 1999). El primero organizó a los campesinos cafeticultores en cooperativas, apoyándolos para la transformación y comercialización del café con créditos sobre la cosecha –sin nunca desplazar por completo a los intermedios mestizos–, mientras la segunda permitía el acceso a productos de subsistencia a precios subvencionados (en parte comprando la producción campesina de maíz cuando y donde había excedentes en esta).

5 Comunidades eclesiales de base: este movimiento religioso popular progresista surgió en Brasil en los años sesenta del siglo pasado dentro de varias denominaciones cristianas (principalmente en la Iglesia católica). Se difundió en toda la América Latina. En su articulación con la teología de la liberación ha desembocado en el México de la década de los setenta del siglo xx en

la teología india, cuyo más conocido promotor fue el arzobispo Samuel Ruiz, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

6 Los dos encuentros –coorganizados entre el CEMCA, el IRD, la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP) y las organizaciones OIT, UNITONA y U. C. Tosepan– fueron llevados a cabo durante varios días en la sede de la U. C. Tosepan en Cuetzalan, en septiembre de 2017 y septiembre de 2018. El primer encuentro empezó en la UDLAP con un coloquio interdisciplinario en torno a la cuestión de las biotecnologías (18 y 19 de septiembre 2017), siguió un intercambio de saberes en torno a la milpa con campesinos miembros de las organizaciones campesinas (21 y 22). El encuentro de 2018, después de una jornada académica de antropología ambiental en torno a Philippe Descola como invitado de honor, se organizó sobre cinco días en Cuetzalan (del 17 al 22 de septiembre). Al lado de talleres sobre la agrobiodiversidad de la milpa y la genética del maíz expuestos tanto por campesinos nahuas y totonacas como por biólogos, agrónomos y antropólogos, se dedicaron varios días a la problemática del patrimonio biocultural y su transmisión intergeneracional.

7 «Mais une fois que ce processus de mondiation a été mis en place, le résultat n'en est pas une vision du monde, soit une version parmi d'autres de la même réalité transcendantale ; le résultat en est un monde à part entière, système de propriétés partiellement actualisées, saturées de sens et remplies d'agentivité, mais qui chevauche en partie d'autres systèmes similaires qui ont été actualisés différemment et institués par des personnes différentes». (Descola 2011, 104).

8 Descola (2001) propone un modelo de contrastes entre diferentes modos de identificación entre humanos y no humanos basado en la oposición interioridad-fisicalidad.

9 Aceptamos aquí el uso convencional del concepto de Mesoamérica como área cultural tal y como lo propuso Paul Kirchhoff (*Acta Americana*, 1, 1943), sin embargo, teniendo en cuenta que esta propuesta no es definitiva. Así, como bien lo mostró Patrick Pérez (DEP), los pueblos del gran "South-West" de EE. UU., sean los anasazi de tiempos arqueológicos, o los hopis y zuñi después, comparten muchos rasgos considerados como mesoamericanos, en torno a la sedentaridad, la agricultura centrada en el maíz y el manejo calendárico asociado a ambos (Pérez 2004).

10 Además, esto se refleja en el ámbito lingüístico: en totonaco, el norte se dice 'de su cara a la derecha' (*xlakgapak xuki*) y el sur 'de su cara a la izquierda' (*xlakgapak stakgat*) refiriéndose al sol en su camino de oriente a poniente.

11 Este simbolismo de los colores del maíz asociados con los rumbos cardinales lo encontramos también, pero de manera menos sistemática, en los Andes y en el suroeste de EE. UU., entre los pueblos que se consideran descendientes de los anasazi, como lo muestra Brotherston en su estudio comparativo de los esquemas americanos de cuadripartición del mundo (1992, 96-102 y 247-248). Incluso, lo encontramos también entre los hopis (Pérez 2004), lo cual se ve reflejado hasta en la bandera de esta nación.

12 Por cierto, estas relaciones de causa-efecto entre entidades cósmicas distantes es típica del *analogismo* dentro del modelo ontológico de Descola (2001, 99).

13 Aquí se trata de una variación del sistema conocido como roza-tumba-quema (o *slash and burn* en la literatura en inglés), pues no se hace la quema: la vegetación cortada es dejada a pudrir, cubriendo así el suelo y protegiéndolo de las lluvias y del sol.

14 Sin *l,* pues en la variante nahuat local no existe el sonido *tl.*

15 *Chuchutsipi* es una traducción término por término del *altepetl: chuchut,* 'agua', y *sipi,* 'cerro'.

16 Aquí conviene recalcar el paralelo que se puede hacer con la dinámica analizada por Benciolini (2019) en el caso de la movilización de los náayeri contra los megaproyectos.

17 La noción de *servicio, litay* en totonaco y *tekit o tatekalisti* en nahuat juega un papel importante en la ética colectiva de las ofrendas, de las danzas rituales, de las fiestas patronales y en gene-

ral de la organización social de las comunidades totonacas (Ellison 2013, 364-366) y nahuas (Chamoux 1992).

[18] Véase por ejemplo López Austin (1984) para los mexicas o antiguos nahuas y Surralles (2003) para un caso contemporáneo en la cuenca amazónica, los Candoshi.

[19] Conversación del 12 de abril 2019.

[20] Conversación del 28 de abril 2019.

[21] Comunicación personal, 23 de abril 2019.

[22] Ejército Zapatista de Liberación Nacional, creado en la selva lacandona de Chiapas, surgió a la luz con un breve levantamiento armado en enero de 1994.

[23] Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas.

[24] Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano.

[25] Entrevista con Álvaro Salgado, Ixtenco, 13 de abril 2019.

[26] Algunos contenidos de este han sido analizados en Lozada (2014) y Foyer y Ellison (2018).

[27] Esta afirmación está basada en testimonios de muchos habitantes de la región que debo, sin embargo, mantener anónimos. Aunque algunas notas periodísticas hacen mención del aumento de la criminalidad en el mismo periodo de validación de más de sesenta concesiones mineras o de proyectos de energía en la región, casi no ha habido publicaciones sobre la vinculación del aumento de criminalidad (asaltos, asesinatos, secuestros) con los cárteles del crimen organizado a nivel nacional. Esto es muy entendible en uno de los países más peligrosos para periodistas a nivel mundial.

[28] Sea por un proyecto hidroeléctrico (Olintla en 2014), una concesión minera (Ixtacamaxtitlan, 2015 hasta la fecha) o un proyecto de línea de alta tensión (Cuetzalan, 2016-18) para mencionar solo algunas que se hicieron durante mi periodo de investigación.

[29] Nombre basado en la palabra *tierra* en totonaco (*tiyat*) y en náhuatl (*tlalli*).

[30] La Unión de Cooperativa Tosepan Tititaniske, con sede en Cuetzalan, donde fue creada, reivindica 30 000 socios a través de sus más de cien diferentes grupos cooperativistas (en áreas como la comercialización de café y pimienta; la producción de bambú para construcción; la producción, transformación y comercialización de miel de abejas nativas [*Melipona*]; el microcrédito; las escuelas cooperativas; el hotel ecoturístico; la vivienda, etcétera). Cubre unos veinte municipios, con mayor presencia en la zona nahua de Cuetzalan y sus alrededores, pero también tiene algo de presencia en algunos municipios dominantemente totonacas, como Tuzamapan de Galeana (donde existen tres grupos cooperativistas) e incluso un par de docenas de socios en Huehuetla. Incluso la OIT de Huehuetla en sus inicios funcionó como una cooperativa asociada a la Tosepan.

[31] Muchos de los asesores que coadyuvaron en la formación de la Tosepan Titataniske a finales de los años setenta llegaron a la zona como empleados de diferentes programas federales de apoyo a la producción agrícola en el marco del Plan Integral de Desarrollo del Estado de Puebla (Beaucage 1994).

[32] Es interesante, sin embargo, que activistas de otras organizaciones de la región, menos orientadas a la comercialización, consideran que la U. C. Tosepan tiende demasiado la lógica empresarial, incluso en detrimento de la solidaridad entre organizaciones indígenas.

[33] Coordinador de la Red de Patrimonio Biocultural de la Universidad Nacional Autónoma de México. Mientras se finalizaba este artículo, Víctor Manuel Toledo Manzur fue nombrado titular de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) del nuevo gobierno federal de México. Fundó y coordinó en 2011 una red temática sobre patrimonio biocultural que reúne hoy 120 investigadores en decenas de instituciones de México (véase el periódico *El Universal* del 27 de mayo de 2019: https://www.eluniversal.com.mx/nacion/quien-es-victor-manuel-toledo-nuevo-titular-de-semarnat).

[34] Entrevista de Florencio Carlos, Zoatecpan, 30 de abril de 2019.

[35] Por ejemplo: «A nosotros nos enseñaron que la tierra está viva, que debíamos respetarla como la gran Madre que nutre al hombre, la que acepta nuestras ofrendas respondiendo con generosidad pero que también castiga nuestras ofensas y malos tratos con desgracias. Nos enseñaron a que debíamos aprender a dialogar, a negociar con ella, pues tiene su propia fuerza y que si no la cuidamos y en su lugar la agredimos, nos puede revertir en enfermedades y muerte» (Patricia Moguel en Toledo 2015, 21).

[36] Ver el análisis de Foyer y Ellison (2018) sobre los malentendidos productivos en la conservación de los maíces criollos.

[37] Por ejemplo, desde 2008 la constitución de Ecuador reconoce el estatus de persona jurídica a la Madre Tierra (Pachamama) y en Nueva Zelanda, el río Whanganui adquirió el estatus de persona legal en 2017 (Dupont 2017).

[38] Presentada ante el congreso federal en 2018, el proceso de aprobación fue interrumpido por la contienda electoral por la presidencia de la República y la renovación del Congreso. En una reunión conjunta de la AFD, la Embajada de Francia y la CONANP, en marzo 2019, representantes del nuevo gobierno federal anunciaron que la iniciativa para legislar sobre el *paisaje biocultural* estará sometida otra vez al nuevo congreso con mayoría del partido presidencial, Morena. Para más información, véase el sitio del proyecto: http://www.paisajebiocultural.org.mx/que-es/.

[39] La conformación del paisaje biocultural de la Sierra Occidental de Jalisco abarca 2450 km$^2$. Para más detalles sobre los mecanismos de gobernanza y los estudios de etnoecología que fundamentaron este proyecto, véase Bessy (2017).

[40] Comunicación personal con Leonardo Duran Olguín, asesor de la U. C. Tosepan (Cuetzalan, agosto de 2017).

[41] Así, por ejemplo, en el marco del proyecto *ChildHerit*, un grupo de investigadores del Colegio de San Luis y del IRD trabajó con niños de la escuela prescolar de la Tosepan sobre lo que es el patrimonio para ellos, partiendo de uno de los resultados del encuentro de 2017 en el que los participantes de UNITONA declararon que la «milpa es una escuela».

[42] Agradezco las discusiones con mis colegas Simon Lévy (politólogo) y Bernard Tallet (geógrafo) que me permitieron ver más claramente la importancia de esta relación con el Estado en el contexto mismo de los anhelos autonómicos.

DOI: 10.22134/trace.78.2020.730



# El mito y las entidades sobrenaturales entre los nahuas de Xolotla, Sierra Norte de Puebla*

# Myth and supernatural entities among Nahuas of Xolotla, Sierra Norte of Puebla

**Jaime Echeverría García****

Fecha de recepción: 8 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 2 de julio de 2020.

**Resumen:** Entre los nahuas de Xolotla, en el municipio de Pahuatlán de Valle, ubicado en la Sierra Norte de Puebla, existe una antigua tradición oral que nos remite a un conjunto de seres sobrenaturales agrupados bajo el concepto de *chichipahuatzitzi* o 'espíritus puros'. Estas entidades están encarnadas en distintos fenómenos naturales como los rayos (*tlapetancame*), las nubes (*mexhuacante*) y el agua (*ahuacante*); la Sirena (Zoliman) también está incluida en ellos. Otro personaje que forma parte del repertorio de la sobrenaturaleza es el Coixehuatl (el Dueño del Monte). A este conjunto igualmente debemos agregar a la *tlahuepoche* (la bruja), que es uno de los seres más característicos de la tradición oral indígena. A partir del mito y de lo que los xolotecos han escuchado de los más viejos, se puede conocer su apariencia física, el procedimiento para transformarse en guajolote, la manera en que ataca a sus víctimas y las formas de contrarrestar sus acciones nocivas; incluso, un mito referente a la *tlahuepoche* la ubica como la esposa de uno de los *tlapetancame*. Este artículo tiene dos objetivos: *1)* esbozar una reconstrucción del antiguo panteón nahua xoloteco; y *2)* interpretar los mitos de la *tlahuepoche* con base en el sistema indígena de eras, por medio de los cuales los contenidos culturales autóctonos han sido desplazados a un pasado remoto, que resultan inoperantes en el contexto actual.

**Palabras clave:** mito; entidades sobrenaturales; *tlahuepoche*; nahuas; Pahuatlán.

* Agradezco a los habitantes de las comunidades nahuas de Xolotla y –en menor medida– de Mamiquetla por haber compartido amablemente conmigo la información que vierto en este artículo. Esta información fue recuperada durante mis estancias en el municipio de Pahuatlán de Valle en los años 2010, 2016 y 2017.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, jecheverriagarcia@yahoo.com.

**Abstract:** Among the Nahuas of Xolotla, in the municipality of Pahuatlán de Valle, in the Sierra Norte de Puebla, there is an ancient oral tradition that refers us to an ensemble of supernatural beings grouped under the concept of *chichipahuatzitzi*, the 'pure spirits'. These entities are embodied in different natural phenomena such as lightning bolts *(tlapetancame*), clouds (*mexhuacante*) and water (*ahuacante*). The Sirena (Zoliman) is included as well. Another character that is part of the repertoire of the supernature is the Coixehuatl (the Owner of the Mountain). This repertoire comprises also the *tlahuepoche* (the witch), who is one of the most characteristic beings of indigenous oral tradition. From the myth and what the Xolotecos have heard from the older ones, one can know the physical appearance of the *tlahuepoche*, the procedure to become a turkey, the way in which it attacks its victims and the ways to counteract its harmful actions; even, a myth referring to the *tlahuepoche* places her as the wife of one of the *tlapetancame*. This article has two objectives: In the first place, to outline a reconstruction of the ancient Nahua Xoloteco pantheon. Secondly, to interpret the myths of the *tlahuepoche* based on the indigenous system of eras, in so doing the native cultural contents have been displaced to a remote past, because they have become inoperative in the current context.

**Keywords:** myth; supernatural entities; *tlahuepoche*; Nahuas; Pahuatlán.

**Résumé :** Chez les Nahuas de Xolotla, dans la municipalité de Pahuatlán de Valle, dans la Sierra Nord de Puebla, il existe une ancienne tradition orale qui fait référence à un ensemble d'êtres surnaturels regroupés dans le concept de *chichipahuatzitzi*, les 'esprits purs'. Ces entités sont incarnées dans plusieurs phénomènes naturels comme les foudres (*tlapetancame*), les nuages (*mexhuacante*) et l'eau (*ahuacante*) ; la Sirena (Zoliman) est aussi incluse dans ce groupe. Un autre personnage qui fait partie du répertoire du monde surnaturel est le Coixehuatl (le Maître de la Montagne). À cette liste il faut également ajouter la *tlahuepoche* (la sorcière), qui est l'un des êtres les plus caractéristiques de la tradition orale autochtone. A partir du mythe et de ce que les Nahuas de Xolotla ont écouté des personnes les plus âgées, on peut connaître l'apparence physique de la *tlahuepoche*, la procédure pour se transformer en dindon, la manière d'attaquer ses victimes et les façons de contre ses actions nocives; un mythe qui fait référence à la *tlahuepoche* la situe même comme l'épouse d'un des *tlapetancame*. Cet article a deux objectifs : en premier lieu esquisser une reconstruction de l'ancien panthéon Nahua de Xolotla ; et en deuxième lieu interpréter les mythes de la *tlahuepoche* sur la base du système indigène des époques, grâce aux quelles les contenus culturels autochtones ont été déplacés vers un passé distant, qui devient inopérant dans le contexte actuel.

**Mots-clés :** mythe ; entités surnaturelles ; *tlahuepoche* ; Nahuas ; Pahuatlán.

## Introducción

La comunidad nahua de Xolotla se localiza en el municipio de Pahuatlán de Valle, al occidente de la Sierra Norte de Puebla. Al sur, limita con los municipios de Naupan y Acaxochitlán, este en el estado de Hidalgo; al noreste, con el municipio de Tlacuilotepec; al noroeste, con el de Tenango de Doria, también perteneciente a Hidalgo, y al oeste, con el de Honey. El territorio que actualmente ocupa la Sierra Norte de Puebla formó parte del antiguo Totonacapan, región habitada por la cultura totonaca. Aunque en su mayoría estuvo conformada por población de dicha filiación étnica, el intenso flujo migratorio hacia el área hizo que igualmente se hablaran el náhuatl (la lengua predominante), el otomí y el tepehua. Con cada migración, el componente totonaco se fue replegando cada vez más; y así ocurrió con la llegada de los chichimecas, los otomíes y los diferentes grupos nahuas, desde el siglo XII hasta finales del XV. En el siglo XVI, las provincias de Zacatlán, Pahuatlán y Acaxochitlán, al oeste de la Sierra, conformaban el límite occidental del Totonacapan.

No obstante que la lengua totonaca fue desplazada del actual municipio a inicios de la Colonia, sus hablantes dejaron su impronta en la tradición cultural nahua pahuateca, tal como lo reconocen algunos pobladores de Xolotla. El signo más notable es la presencia del palo volador, que se ubica en el atrio de la iglesia. Este rasgo se extiende por gran parte de la Sierra Norte.

El municipio de Pahuatlán está compuesto por cuatro comunidades nahuas: Xolotla, Atla, Atlantongo y Mamiquetla; así como otomíes: San Pablito, Xochimilco y Zacapehuaya,[1] y mestizas: Acalapa, Cuauneutla, Tlalcruz y Zoyatla. En el topónimo Xolotla se observa la huella chichimeca, pues tiene incorporado el apelativo Xólotl, nombre del caudillo que incursionó en la región en el siglo XII. Xólotl es considerado en la comunidad como el ancestro fundador y conquistador del área. Y no solo eso, su fortaleza, según refieren algunos xolotecos, puede ser sentida en el corazón.

La tradición oral de los nahuas de Xolotla hunde sus raíces en un pensamiento milenario profundamente enraizado en la naturaleza, donde cada uno de los elementos atmosféricos y geográficos cobra una vitalidad sagrada. Esta rica tradición de pensamiento está anclada en la narración mítica, y esta, a su vez, se vio reforzada por los rituales agrícolas y de petición de lluvias que todavía se efectuaban en la comunidad hace cuatro décadas. En la actualidad, ya no se celebra este tipo de rituales y es contada la gente que posee un amplio repertorio mítico. Por

ello, este trabajo representa un esfuerzo de reconstrucción histórica del antiguo panteón nahua xoloteco.

*Mito* y *panteón sagrado* son dos conceptos en torno a los cuales gira todo el texto, de tal manera que resulta necesario proporcionar una definición de estos. En primer lugar, vamos a ceñirnos a algunas afirmaciones que proporciona Eliade en *Mito y realidad* (1985), las cuales le permiten construir una definición general de mito. Para este investigador, «el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial […] cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia […]. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad de sus obras» (12).

«Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas» (13). En el mismo sentido, «los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los Seres Sobrenaturales. [Y, en conexión con lo anterior] «la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas» (14).

López Austin (2003, 362-363) ahonda en las funciones del mito: «ordena el conocimiento estructurando y clasificando el cosmos»; cumple funciones explicativas porque es una «síntesis de las explicaciones que el hombre se da en su acción cotidiana sobre la sociedad y la naturaleza»; y genera cohesión social «al reafirmar por medio de la creencia y la narración el carácter común de los conocimientos y los valores del grupo». Otro aspecto que el mesoamericanista destaca del mito es su naturaleza histórica. Ni el mito ni sus funciones pueden ser considerados inmutables: «el mito actual y el mito antiguo tienen profundas diferencias. La función del mito debe estudiarse como permanencia; pero también en sus variaciones, en sus variaciones coyunturales y en su ruptura: es su vida social» (359). Estas consideraciones son de primera importancia para la interpretación que ofrecemos de los mitos de la *tlahuepoche*.

En cuanto al concepto de panteón, Vernant (1974, 106) lo definió como «un sistema de clasificación, una cierta manera de ordenar y de conceptualizar el universo distinguiendo múltiples tipos de poder y potencia. […] [Un panteón], como sistema organizado que implica entre los dioses relaciones definidas, es de cierta manera un lenguaje, un modo particular de aprehensión y de expresión simbólica de la realidad». Como señala Dehouve (2017, 12), la definición de Vernant mantiene una visión estructuralista, que implica que los dioses tienen

una identidad bien definida y que están organizados por un mismo principio, como sería el parentesco para el caso griego, al que se dedicó el estudioso. Sin embargo, afirma Dehouve, esta definición no aplica a otros tipos de politeísmo, como el de los antiguos nahuas. Nicholson (1975, 409), décadas atrás, hizo notar que las deidades nahuas del centro de México en el siglo xvi fueron «descritas estando relacionadas entre ellas de varias formas (padre-hijo, hermanos, esposo[a]), pero ninguna estructura de "familia de dioses" parece haber resultado alguna vez, ni haber sido formulado un orden jerárquico de rango y poder bien definido».

Volviendo a la estudiosa francesa (Dehouve 2017, 13, 15), ella considera que, en lugar de pensar el panteón nahua prehispánico como uno de carácter estático y donde cada dios tenía una identidad fija, la lógica que estructuró a dicho panteón fue contextual, de tal manera que cada uno de los nombres de un dios tenía el propósito de poner en acción una función o competencia particular de este. En el mismo sentido, la multiplicidad de apelativos de un dios nos habla de su diversidad de competencias, y estas mantenían relación con las acciones humanas. Mediante un ejercicio de extrapolación, pensamos que las ideas anteriormente vertidas por Dehouve y Nicholson aplican al contexto de la comunidad nahua de Xolotla.

El panteón xoloteco está conformado principalmente por unas entidades sobrenaturales llamadas *chichipahuatzitzi*, término que es traducido por un informante como 'espíritus puros'. En efecto, el concepto incluye el adjetivo *chipahuac*, que remite a lo blanco y a la pureza. Este vocablo engloba a diferentes grupos de *chichipahuatzitzi*, que son los que promueven la lluvia, los rayos y las nubes, e igualmente están presentes en los cerros. «Tienen su trabajo en hacer llover, en hacer tronar, en hacer relampaguear, llevar la lluvia y parte de la oscuridad […] son los que levantan las nubes y la lluvia. Ellos traen los truenos y generan la lluvia» (informante don Hipólito Vargas, entrevistado en 2016). A este numeroso grupo de entidades espirituales igualmente debemos de sumar a la Sirena y a las *tenana'me* o *pilhuacante*, las 'dueñas de los niños', las cuales estaban directamente vinculadas con el embarazo, el parto y el puerperio, y con el cuidado de los niños pequeños.

Otro de los personajes de este antiguo repertorio de seres sobrenaturales son las brujas o *tlahuepoche*. Si bien tienen apariencia humana y pueden pasar aparentemente desapercibidas entre la población, su inserción en el tiempo mítico y en acontecimientos que rebasan los límites humanos, permite incorporarlas a dicho repertorio.

En este recuento de seres sobrehumanos no es tomado en cuenta el nahual, que en Pahuatlán recibe el nombre de *mocuepani*, concepto que alude precisamente a su actividad transformadora. La razón de lo anterior es que no se ha registrado ninguna narración que permita atribuirle en Xolotla antecedentes o características determinados por el mito, a diferencia de la *tlahuepoche*.

El interés en la *tlahuepoche* está dirigido a los elementos míticos que pueden rescatarse de esta; y es justamente la narración mítica la que permite enlazarla con los *chichipahuatzitzi*, por lo menos de manera indirecta. Y aunque los antropólogos le han dedicado un gran número de páginas (véanse, por ejemplo, Nutini y Roberts 1993; Martínez González 2011, 391-407), vale la pena reparar en los datos que ofrecen los nahuas pahuatecos sobre su apariencia física, el procedimiento que observa para transformarse en guajolote, la manera de atacar a sus víctimas y las formas de contrarrestar sus acciones nocivas, para conocer sus particularidades en esta área de la Sierra Norte de Puebla.

## La *tlahuepoche*: apariencia, metamorfosis, ataques y manera de contrarrestarlos

Aunque su traducción al español es 'bruja', el término *tlahuepoche* no solo se refiere a mujeres sino también a hombres que tienen el poder de metamorfosearse en guajolote mediante una operación mágica; no obstante, el aspecto femenino es el que predomina. En el ámbito de la vida comunal, se le puede reconocer la condición de bruja a aquella mujer que tiene una pierna más delgada que la otra y que, por ende, camina *medio chueco.* Así, la rotulación de alteridad de la bruja está inscrita en su cuerpo para que pueda ser leída por todos. Esta alteración en la pierna de la *tlahuepoche* la emparenta con el amplio repertorio de personajes mesoamericanos que poseen una malformación en las extremidades inferiores o que carecen de una de ellas, que existieron desde tiempos prehispánicos, como es el caso de los gigantes descritos por los antiguos nahuas y del dios Tezcatlipoca (Olivier 2004, 250-252, 410-413; Echeverría García 2018), y que siguen estando presentes en la tradición oral de los pueblos indígenas contemporáneos. Así, tenemos a los gigantes de pies volteados descritos por los nahuas de Pajapan (García de León 1969, 296); el Mahanamatz o Sisimito de los mayas de Belice, un animal parecido al gorila y de abundante pelo que igualmente posee los pies volteados hacia atrás (Thompson 1930, 67), o el Salvaje de los chinantecos, caracterizado como

un animal de grandes dimensiones pero que tiene torso humano y que cuenta con una sola pata (Weitlaner 1977, 193).[2]

Además de este rasgo físico, otro elemento que unifica a todos los personajes anteriores son sus comportamientos transgresores que siempre recaen en los ámbitos de la sexualidad y de la muerte: son homosexuales (Veytia 1944, 152; Alcorn 1984, 60), expresan un deseo sexual excesivo hacia las mujeres (Echeverría García 2015, 156-161) o practican la antropofagia (García de León 1969, 296-297; Fagetti 1995, 79). Entonces, la malformación o ausencia de una de las extremidades inferiores delata la esfera de la transgresión, es una metáfora de esta. Dicho esto, podemos suponer que la *tlahuepoche*, además de dirigir sus ataques mortíferos contra los más pequeños, muestra una condición transgresora en lo sexual, y las narraciones de los nahuas de Pahuatlán sobre la bruja apuntan al adulterio (véase Martínez González 2011, 398, 402-403) o, mejor dicho, a la sospecha de adulterio, como se verá más adelante.

La información sobre la *tlahuepoche* procedente de Xolotla señala que en la actualidad ya no hay brujas, o por lo menos ya no se ven, pero hace varias décadas la situación era distinta. Había un profundo temor ante su presencia por los terribles actos que podían ocasionar. Y quienes más lo padecían eran las familias en donde había recién nacidos, pues ellos eran su principal objetivo. Debido a que las brujas realizaban sus fechorías al cobijo de la oscuridad, su presencia era frecuente en Xolotla antes de que hubiera luz eléctrica. Este elemento de modernidad generó un parteaguas en la comunidad, pues la electricidad desvaneció la oscuridad y con ello la presencia-creencia de la bruja. Al hacerse cada vez menos presente, se empezó a creer cada vez menos en ella. Afirma un informante xoloteco: «Ahorita gozamos con lo de la luz, antes era con candiles. Sí era de temor. La noche era muy tenebrosa. Esa era la época de las mentadas brujas» (don Melesio 2017). Para fortuna de los antropólogos, la electricidad no ha disipado su recuerdo.

La conversión en guajolote, dijimos hace un momento, requiere de la observancia de un procedimiento mágico. La mujer, parada al lado del *tenamaztle*, del fogón, debe de ingerir siete carbones y luego cortarse la pierna a la altura de la rodilla, aunque no se especifica cuál. Otra manera de zafarse la pierna es untarse tizne del comal sobre la rodilla, lo cual provoca que la pierna se desprenda sin ninguna manipulación de por medio. Esta se coloca parada junto al fogón; posteriormente, la *tlahuepoche* le da siete brincos e inmediatamente se transforma en guajolote. Ya convertida en dicha ave, llega a su casa un guajolote macho, que es un brujo, y se van volando juntos.[3] Dicen que se comen los carbones para tener impulso para volar «como un cohete». De esta manera, las veían echando

chispas. De la mano con lo anterior, las brujas también toman la forma de bolas de fuego que andan volando; y cuando se les ve encima de las lomas, es porque ahí se juntan para bailar después de haber chupado a los niños.

De lo anterior podemos resaltar dos cosas. Primero, el siete es un número de gran importancia al ser utilizado en otras acciones mágicas y en las prácticas curativas: para que un nahual pueda comerse a una persona, debe de pegarle siete veces en la cabeza para convertirla en animal; mientras que para curar el susto, se dispone de siete manojos de la yerba *yeyecaxihuitl*, 'yerba de aire', para hacer la limpia. Y segundo, la presencia en pareja de un guajolote hembra y uno macho, es decir, de una bruja y un brujo, destaca la importancia de la complementariedad de los opuestos en la cosmovisión nahua pahuateca, y mesoamericana en general. Y esto se demuestra en otros ámbitos mágicos, pues dicen que cuando los brujos le realizan una ofrenda a Dios, deben de hacer lo propio con el diablo.

Las *tlahuepoche* nunca actúan de propia voluntad, siempre es por encargo. Son utilizadas por algunas personas como un instrumento para causarle daño a la gente que odian, un maleficio, pero como los bebés son los más débiles, el mal casi siempre recae sobre ellos, aunque los adultos no están exentos de padecerlo. No obstante, los recién nacidos también son blanco de ataque. Una de las principales motivaciones para contratar los malévolos servicios de una *tlahuepoche* era la envidia. Una pareja, al no poder procrear, envidiaba los retoños de sus vecinos; y la manera de aminorar dicho sentimiento era mediante la aniquilación del objeto deseado. Debido a que las familias con un recién nacido desconocían si eran motivo de envidia, tomaban las precauciones necesarias para neutralizar el mal. Los martes y los viernes eran los días más propicios para que las brujas atacaran, pues en estos días se depositaban –y se sigue haciendo– ofrendas en determinados cerros dedicados al diablo. Las *tlahuepoche* también acostumbraban depositar material de brujería en los caminos para dañar a los paseantes.

Los padres debían de mantener la luz encendida, y más si tenían a un bebé de uno o dos meses de nacido. Una vez que la bruja convertida en guajolote se posaba sobre el techo de la casa, el moco que le cuelga del pico se alargaba y se introducía hacia el interior de esta hasta llegar a la cuna del bebé. Dicen que este pedazo de piel, que funciona como una sonda, remata en una especie de aguja, la cual enterraba la *tlahuepoche* en el cuerpo del bebé para succionarle toda la sangre hasta provocarle la muerte. Una de las señas de la succión era un hilo de sangre que le corría al pequeño desde el oído. Para

evitar este terrible suceso, los padres le volteaban la ropa al bebé para que la bruja no lo pudiera encontrar; así no se le acercaba.

Esta curiosa medida defensiva aplicada por los padres recuerda una antigua abusión nahua recopilada por fray Bernardino de Sahagún, la cual señala que la persona que portaba una prenda mal cosida o con los bordes torcidos era malvada (*tlatlahueliloc*) y de corazón inhumano (*amo tlacayollo*) (1969, 86-87). Mediante un ejercicio comparativo y de extrapolación de los datos del siglo xvi al contexto xoloteco, se puede sugerir que la forma correcta de vestir la ropa, que implica igualmente su buena confección, evidencia la humanidad y la moralidad de la persona. De forma contraria, la imperfección de la ropa, así como la forma incorrecta de vestirla, delata un estado de inhumanidad. Entonces, en el contexto del ataque de la *tlahuepoche*, la ropa vestida al revés tenía como fin ocultar la identidad humana del bebé para que la bruja no lo pudiera encontrar.

Otra estrategia de defensa en Xolotla era colocar junto a la cabecera de la cuna un sombrero volteado con un alfiler enterrado, o también unas tijeras, alfileres o un machetito con la punta hacia arriba. Este procedimiento hacía que la bruja no pudiera acercarse. Acciones similares se observan en la comunidad nahua vecina de Mamiquetla para protegerse del *mocuepani*: se coloca un machete o unas tijeras con la punta hacia arriba, pero en el marco de la puerta.

Un sombrero a la mano por parte de los padres era igualmente útil, pues en caso de que la *tlahuepoche* se introdujera en la casa se le aventaba aquel, con lo cual se anulaba el poder de vuelo del ave; y de esta manera, se le podía dar muerte a machetazos. Igualmente, si se le cortaba con unas tijeras el alargado moco, al instante se caía, y era el momento propicio para darle muerte. Cuentan que una vez un señor se quedó cuidando a su hijo recién nacido, y de repente vio que descendía un hilito que se dirigía hacia la criatura; acto seguido, el padre tomó unas tijeras y lo cortó. En ese momento se escuchó que algo cayó del techo. «El hombre salió con su machete y vio que estaba un hombre tirado; este le dijo que no lo macheteara, que lo habían mandado a chupar al niño, el otro le dijo que para qué hizo caso de venir a matar al niño, y lo empezó a machetear» (informante don Alberto, entrevistado en 2010). También señalan que el corte del moco puede ocasionar inmediatamente la muerte de la *tlahuepoche*, pues es una parte vital del ave.

Antiguamente, cuando las casas eran de zacate o bajareque, colocaban espinas de naranjo en el techo y en toda la casa, y de esta manera ahuyentaban a las brujas. Esta práctica es muy semejante a la manera que tenían los nahuas del centro de México en el siglo xvi de protegerse de los brujos llamados *tlatlacatecolo*, quie-

nes en el día cuatro viento podían dañar a la gente; para ahuyentarlos, se colocaban en las aberturas para el humo de las casas espinas del fruto de *tlacatecolotl* (Sahagún 1969, 167).

La explicación que se puede ofrecer de la utilización de los objetos anteriores para repeler el daño de las *tlahuepoche,* es que su propia forma puntiaguda permite disponer de ellos como objetos defensivos que, precisamente, impiden el acercamiento y el daño de seres con características sobrenaturales. Esta función podría igualmente aplicarse al alfiler que en Xolotla se colocan en el vientre las mujeres embarazadas para protegerse de los efectos nocivos del eclipse lunar, como también lo hacen, por ejemplo, los totonacos (Ichon 1973, 109) y varios grupos mayas (Nájera 1995, 325), quienes además utilizan clavos y ganchos. Aquí observamos reminiscencias de antiguas creencias nahuas del siglo XVI. Semejante a la actualidad, las mujeres encintas disponían de una navajilla de obsidiana sobre su boca o sobre el vientre cuando había eclipse lunar (Sahagún 1969, 81; Serna 1987, 373). De igual manera, cuando la embarazada salía de noche se colocaba en el vientre unas navajas de obsidiana con ceniza del fogón y un poco de copal o *iztauhyatl*, la planta de estafiate. Con esto se evitaba que la criatura fuera muy llorona (Serna 1987, 373), o que la mujer encinta se encontrara con una aparición (Sahagún 1969, 73). En el contexto xoloteco, claramente los objetos metálicos puntiagudos fungen como sustitutos de las navajillas de obsidiana del contexto prehispánico.

La utilización de objetos metálicos durante un eclipse hace pensar a algunos estudiosos que esta medida defensiva tiene que ver con una oposición entre lo frío y lo caliente. Entre los nahuas de Tecospa, en Milpa Alta, William Madsen (1960, 169) refiere que el uso de monedas de cobre o un cuchillo de metal, ambos de cualidad caliente, sobre el abdomen de la mujer encinta, repele el daño frío del eclipse. Esta explicación podría aplicarse a los ataques de la *tlahuepoche* y el *mocuepani*, sin embargo, no encontraría apoyo en la utilización, décadas atrás, de espinas de naranjo. En este caso, es evidente que la forma puntiaguda de las espinas era dispuesta como un arma defensiva contra aquellos seres siniestros.

Solamente una vez nos relataron que la *tlahuepoche* hace dormir a sus víctimas para chuparles la sangre, ya fueran niños o adultos. Esta capacidad de inducir el sueño es compartida con el *mocuepani*, quien, a solicitud de un joven, le solicita raptar a una muchacha de su casa para poder casarse a la fuerza con ella, y para esto, hace dormir a los habitantes de la casa. De las pocas menciones que escuchamos de ataques de brujas contra personas adultas, nos contaron en Mamiquetla (informante doña Cipriana, entrevistada en 2010) el caso de un señor al

que le chupó el brazo una *tlahuepoche*, y que estuvo a punto de morir por el continuo sangrado durante todo un día. Se le trató la herida con un hongo llamado *popocananacatl*, el cual le fue aplicado seco y pulverizado sobre el brazo.

El rol asignado a la *tlahuepoche* no es contundentemente negativo, pues algunos afirman que esta no es mala, sino que «son los que cuidan el pueblo, son como dirigentes, aquí no hacen nada, más bien cuidan» (informante don Refugio, entrevistado en 2016). Esta función es también compartida con el nahual. Las brujas y los nahuales locales repelen los ataques de sus homónimos de otras localidades. «Porque en cada comunidad existen, y en una comunidad en donde no existe, invaden y llegan a hacer barbaridades, llegan a matar gente, llegan a causar estragos, matar animales y eso» (informante don Alberto, entrevistado en 2010). Debe de haber mínimo cuatro *tlahuepoche* y cuatro *mocuepani* en la comunidad para que la resguarden en cada uno de sus rumbos.

## Los mitos de la *tlahuepoche*

Existen varias historias de la *tlahuepoche* en donde se subraya la relación conflictiva entre esta y su esposo, motivada principalmente por la desconfianza. Dicen que a un señor le contaron que su esposa salía de noche, pero el hombre no dio crédito a tales palabras. Una noche, la pareja se fue a dormir. Una vez que se percató la señora de que su esposo ya estaba dormido, se levantó de la cama. El esposo, que estaba medio despierto para espiarla, vio cómo su mujer se cortó la pierna y la puso parada junto al fogón. El hombre se levantó, pero su mujer ya no estaba. De repente escuchó un ruido en el techo, que era de una persona que había llegado para llevarse a su esposa; y así, se fueron los dos en forma de guajolote. El hombre tomó la pierna y la puso en el fuego; e inmediatamente llegó su mujer chillando y quejándose de que le había quemado la pierna, que ya se estaba muriendo. El hombre le respondió que él no lo hizo, pero la mujer argumentó que lo vio quemar su pierna desde lejos. Este, entonces, la confrontó y le reclamó su salida de noche. Posteriormente, la mujer se fue a acostar. Sintió ardor en todo el cuerpo y luego falleció.

En otra variante de esta historia, que me fue proporcionada en Mamiquetla, tras convertirse en guajolote, la bruja se fue volando con un *tlahuepoche* hacia las lomas. Ahí se reunían para bailar y compartir entre todos la sangre que acababan de chupar de sus víctimas. En una ocasión, el esposo de la bruja despertó y no estaba ella. En una segunda ocasión fingió estar dormido para espiarla. Se levan-

tó de su cama, y al ver la pierna en el fogón, la colocó en el fuego. En ese instante regresó su mujer en forma de guajolote y le pidió que no lo hiciera. Le explicó que siempre había hecho eso, pero que no hacía cosas malas, pues solo se reunía con otros *tlahuepoche*. Y para dar prueba de ello, lo invitó a que la acompañara. El hombre accedió, retiró la pierna del fuego y se fue volando encima de su esposa. Ella le advirtió a su esposo que cuando le ofrecieran de comer, que no pidiera sal. El hombre ignoró la advertencia y pidió sal, e inmediatamente todos se fueron. Acto seguido, llegaron tigres que se lo querían devorar, pero el hombre se salvó al subirse a un árbol. Luego regresó su esposa en forma de guajolote y le dijo que su petición de sal había espantado a los *tlahuepoche*. Volvieron a su casa, donde el señor murió de susto; mientras que la bruja se quedó con la pierna quemada.

Esta narración está inserta en el tiempo mítico, y con base en el sistema indígena de eras cíclicas, puede corresponder a una época pasada. El motivo que me sugiere lo anterior es la llegada de los tigres. Si tomamos como punto de referencia una de las eras, o Soles de los antiguos nahuas, podemos encontrar elementos semejantes. El Sol de Tierra (Tlalchitonatiuh) o Sol de Jaguar (Ocelotonatiuh) era habitado por gigantes, que, como señalamos al inicio del texto, poseían una malformación en las extremidades inferiores, específicamente, tenían las piernas muy delgadas, como de jilguero, de ahí su nombre en náhuatl: *tzocuilicxime*. Por este motivo, se saludaban diciendo: «No se vaya a caer vuestra merced», porque el que se caía ya no se levantaba. La era de los gigantes fue aniquilada por varios medios, uno de ellos consistió en eclipses de sol y luna, y, al oscurecerse, los gigantes fueron devorados por jaguares (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 31; Alva Ixtlilxóchitl 1997a, 264-265; 1997b, 7). Aunque no se menciona directamente en las fuentes coloniales, una transgresión debió provocar el cataclismo de esa era. En el pensamiento nahua del periodo Posclásico, la transgresión es el elemento fundamental que motiva la destrucción y el advenimiento de las eras (Echeverría García 2012, 224; 2018, 294-295).

Con este antecedente, ciertos elementos de la historia de la *tlahuepoche* pueden tener mayor realce. Las brujas, como los gigantes, poseen una pierna delgada, lo cual revela su condición contraventora. La petición de sal por el esposo puede interpretarse como una transgresión, la cual provoca la huida de los *tlahuepoche*, los habitantes de esa era, y la llegada de los tigres. Esto da por finalizada dicha era. Incluso, la transgresión pudo ocurrir desde el momento en que la bruja decide llevar a su esposo con los demás *tlahuepoche*.

Dentro de esta interpretación general, la sal tiene un simbolismo particular. Esta representa el mundo de la cultura, de tal manera que se opone a las *tlahuepoche*, que encarnan el salvajismo, por eso se espantan y huyen cuando el hombre pide sal. No obstante, esta atrae a otros seres salvajes, los tigres. Por otro lado, la petición de sal constituye una transgresión alimentaria, y esta se repite en otra versión del mito de la *tlahuepoche*, en la cual el esposo no pide sal, sino que se rehúsa a ingerir la sangre que las brujas han chupado y vertido todas juntas en una cazuela, a la cual le llaman *mole.*

Quiero terminar este apartado con una tercera versión del mito de la bruja, mucho más amplia que las anteriores y con elementos más variados, la cual me fue proporcionada por el informante don Alberto Hernández Casimira. La primera parte de la narración es la misma que en las anteriores. El hombre se va a dormir solo, mientras que su esposa nunca aparece. Él sospecha de la fidelidad de la esposa y la espía. Ocurre el proceso de transformación de la bruja en guajolote y al tender el vuelo echa lumbre detrás de sí. La segunda vez que ocurre esto, el hombre decide tomar la pierna del fogón y no soltarla hasta que ella regrese. Es interesante esta versión porque no se dice que el esposo meta la pierna al fuego, solamente toma posesión de ella. Esta acción obliga a la bruja a volver. Ella le dice: «Oye tú, ¿qué estás haciendo aquí? ¿Por qué me agarraste la pierna?». A lo que él responde: «Yo quiero saber qué estás haciendo conmigo, por qué noche tras noche estás saliendo, me estás abandonando». Ella pide que no se enoje y, con la condición de que suelte la pierna, le ofrece llevarlo a donde ella se reúne con otras *tlahuepoche* y darle de comer de lo que ellas ingieren: «Llegamos y comemos mucho mole, hacen un banquete, ni te imaginas, es muy bonito donde vamos». El esposo accede y su mujer se lo lleva cargando en una de sus alas hasta la cima de un cerro.

Ahí se reúnen muchas *tlahuepoche* y empiezan a hablar. Alguien deposita una cazuela grande y todas las brujas se van. Le dice la mujer a su esposo que se espere ahí, que ahorita regresan. Al poco rato llegan. Y así como estaban todas, cargadas de sangre, empezaron a vomitarla en la cazuela hasta llenarla. Ya después dicen: «Ora sí, ora sí, a comer». «Come, chupa la sangre», le dice a su marido. Mientras él rechazó la invitación, las brujas volvieron a absorber toda la sangre, la cual es confundida con el mole. Es en este punto donde acaba la narración anterior, pero la historia continúa y se desarrolla en otros eventos en donde las brujas ya no son las protagonistas, sino el esposo de la *tlahuepoche*. Ante su negativa, como una forma de castigo, la bruja lo lleva a otro lugar, a un cerro más lejano donde se encuentran a unas personas que están moliendo tortilla dentro de una cueva.

La bruja le dice que son mujeres, pero en realidad son ranas. «Si no comiste […], ahora tienes que comer con estas mujeres», le dice al hombre; a lo que responde: «Pero ¿cómo voy a comer?, pues es pura ceniza lo que están haciendo ahí, no es tortilla, es ceniza».

Al no comer, se lo vuelve a llevar a otro monte. Ahí hay hombres que están chapeando, y con cada golpe de machete que asestan producen el rayo. Ellos le dicen que si quiere comer, debe de trabajar, chapear el monte. Él les pide prestado un machete. Tras dárselo, se da cuenta de que está muy pesado y no lo puede levantar. El hombre dice que no va a poder trabajar, pero ellos responden que sí lo puede hacer. Sin saber cómo, el esposo de la bruja empieza a trabajar como aquellos hombres. Pero con su machete, bien filoso, también derriba los cerros. Los hombres le retan a que tumbe un determinado cerro que se encuentra cerca del mar. Ahí estaba un cerro, le propina un machetazo, pero en realidad no era un cerro, sino una nube. Al darle tremendo golpe a la nube, el hombre sale volando con su machete y se va directo al mar, donde es sepultado. «Y dicen que el estruendo del mar proviene de aquel hombre que sigue golpeando al mar, sigue […] [asestándole] machetazos al mar, y es el que produce el estruendo del mar, el marido de la bruja».

La anterior narración es un buen ejemplo de la estructura del mito mesoamericano, cuya concatenación de temáticas disímiles es uno de sus rasgos. Se parte de una historia, cuyo desarrollo, próximo a llegar a un final lógico, desde una visión occidental, no tiene un desenlace, sino que continúa al entrelazarse con otra temática, y así sucesivamente. Muchos relatos son narrados de forma parcelada, pero es muy posible que en su origen estuvieran integrados a otros relatos, haciendo de una historia una gran serie de historias. En nuestro ejemplo, con la historia inicial de los avatares de la bruja y de su esposo, bien conocidos no solo entre los nahuas sino entre otros grupos indígenas, se transita a las aventuras del hombre por diferentes tiempos-espacios hasta convertirse este en el causante del estruendo del mar. Ahora expliquemos algunos aspectos de la narración.

En este relato, más que en los anteriores, se aprecia mejor la oposición que se establece entre el salvajismo y la cultura, encarnada en la pareja de la bruja y su marido. A la bruja le corresponde el ámbito bestial, frío, nocturno y mortífero, mientras que el hombre detenta la cultura, no solo por representar lo masculino, sino por rechazar lo salvaje y la muerte. En contraste con la vida en la comunidad, en los cerros se desarrolla otro tipo de convivencias que está más ligado al inframundo, de tal manera que estas elevaciones geográficas pueden ser

pensadas como lugares de inversión. En una de las cimas bailan los *tlahuepoche*, tanto mujeres como hombres, y disfrutan del banquete de la sangre humana, a la que llaman *mole,* que es otra seña de inversión de lo propiamente humano. Tras rechazar la ingestión de sangre, el hombre es conducido a otro cerro donde se elaboran tortillas de ceniza, las cuales son una clara alusión a la muerte y al lugar de los muertos. Entre los varios implementos con que se les enterraba anteriormente a los difuntos, se les colocaban siete pequeños itacates de ceniza, que era el alimento que iban a consumir en el Mictlan, y con el que se señalaba su cambio de condición, pues dejaban de ser personas. La asociación de este segundo cerro con el inframundo se refuerza por el hecho de que el lugar preciso donde se están haciendo las tortillas de ceniza es una cueva, la cual está vinculada con el diablo y la brujería; y que entre los antiguos nahuas era un lugar por el que se llegaba al Mictlan (Sahagún 1965, 277). En esta ocasión, nuevamente el hombre rechaza comer lo que se le ofrece; así, muestra una renuencia a formar parte del ámbito de la muerte, se empeña por seguir permaneciendo en la tierra de los vivos. No por ello deja de transgredir, pues no se ajusta a las normas propias de ese tiempo-espacio de muerte: rechaza la comida que se le proporciona, y esto es visto como una grave ofensa que es castigada con la expulsión del lugar.

Si bien la información mítica de la *tlahuepoche* nos autoriza a hablar sobre la oposición salvajismo/cultura entre los nahuas de Pahuatlán, es necesario expandir los datos que refuerzan dicha oposición en Mesoamérica, tanto para tiempos prehispánicos como contemporáneos. Para tal fin, nos apoyamos en una investigación que realizamos (Echeverría García 2015) sobre las estrechas relaciones simbólicas que mantuvo el mono con la transgresión, el salvajismo y la deshumanización entre los antiguos nahuas. Aquí se destaca que la esencia de la humanidad estaba puesta sobre la noción de moderación, de tal manera que cada comportamiento excesivo atentaba contra la humanidad de la persona, y, en consecuencia, dejaba aflorar una condición bestial. Un claro ejemplo de esto es la acción de la desnudez. En la antigua narración mítica de nahuas y mayas se observa que las personas que se desnudan se deshumanizan, ya sea en un nivel simbólico o en términos reales a través de su transformación en monos.

Una de las conclusiones de esta investigación es que las relaciones y los desplazamientos que se establecen entre los seres humanos y los animales en Mesoamérica son variadas y complejas, y no se agotan en los fenómenos del «tonalismo» y del «nahualismo».[4] Debemos de considerar otro tipo de relación, la cual consiste en que el elemento bestial del ser humano debe ser rechazado para que la verdadera esencia humana, en conjunción con la cultura, pueda aflo-

rar. En oposición, las acciones transgresoras de la persona atentan directamente contra su humanidad, lo que permite que lo animal interior se vuelva manifiesto. Un aspecto fundamental que revela el simio es que la noción de humanidad, instaurada por las prohibiciones culturales, no puede concebirse aislada de la idea de salvajismo. En un sentido evolutivo, para alcanzar la humanidad, emparejada con la civilización, se debe de transitar previamente por un estado salvaje. Y solo con la adquisición de determinados signos materiales –e inmateriales– de cultura es posible adoptar de manera definitiva la condición de ser humano (Echeverría García 2015, 165).[5]

Al analizar narraciones huaves sobre encuentros sexuales entre humanos y animales, Alessandro Lupo llega a semejantes planteamientos. Respecto del cuento de Xawealat –un joven que se come a su hermana, viola a la Luna y posteriormente es convertido en conejo por esta–, dice Lupo (2015, 136): «representa en clave amerindia el eterno dilema de la relación entre el imperio de los instintos y la libertad de acción del sujeto, entre los ocultos e […] [incontrolables] componentes ferinos del inconsciente humano y la necesidad del ser humano, para distinguirse de los animales y elevarse por encima de ellos, de someterse a una larga y fatigosa disciplina cuyo resultado es un equilibrio siempre frágil». El antropólogo termina afirmando que, mediante la apropiación de los valores culturales y el dominio de los impulsos animales, la sociedad huave trata de hacer plenamente humanos a sus integrantes (138).

Finalizada esta digresión, regresemos al tema que nos ocupa. La presencia de ranas en un lugar inframundano también tiene una explicación. Aunque no hemos encontrado información sobre el simbolismo de la rana en Xolotla, podemos, con ciertas reservas, extrapolar lo que dicen los nahuas del sapo al otro batracio. El sapo es concebido como un animal asqueroso utilizado en la brujería, que suele ser introducido en la gente para provocar el daño. También es pensado como un vampiro que succiona la sangre, pero a distancia. Esta connotación lo asocia con la *tlahuepoche* y, a su vez, con el murciélago, animal del *tzitzimitl*, del diablo. Asimismo, se dice entre los nahuas de Pahuatlán que cuando sea el fin del mundo, todos los enseres domésticos y otros objetos de la casa se van a convertir en animales y van a exterminar a los humanos, debido al mal uso que se les dio. De esta manera, por ejemplo, una viga puede convertirse en una víbora y una olla en un sapo. Por último, en el relato se asocia directamente a la mujer con la rana.[6] En consonancia con lo anterior, vale la pena mencionar que en algunos países latinoamericanos como Nicaragua y Colombia, el sapo es un eufemismo de los genitales femeninos (Eduardo 2009). En resumen,

las propiedades simbólicas del sapo pudieran ser análogas a las de la rana, de tal manera que ambos batracios estarían asociados en Xolotla con la brujería, la muerte, el inframundo, la mujer y probablemente con la sexualidad femenina.

El tercer destino al que llega el esposo de la *tlahuepoche* es otro cerro, que, a diferencia de los lugares anteriores donde domina la muerte, este apunta a una morada sobrenatural, posiblemente celeste. La particularidad de los hombres que están ahí es que con cada golpe de machete que dan producen el rayo. Estos son precisamente los *tlapetancame*, un grupo de espíritus autóctonos pero que se les representa de forma humana, los cuales son descritos como hombres de ropa blanca que van volando con una nube sobre su cabeza y con su machete en mano. Con cada movimiento de machete se produce un trueno. En este lugar, a diferencia de los otros dos cerros, se le ofrece al hombre comida a cambio de trabajo, lo cual corresponde netamente a una lógica humana y cultural. Una vez que obtiene un machete no lo puede cargar, le dan ánimos los *tlapetancame*, y posteriormente comienza a trabajar. De alguna manera, incluso llega a derribar cerros con el machete. Aunque no lo menciona la narración, si la comparamos con una de sus versiones –como se verá a continuación–, podemos inferir que la acción de tumbar cerros es una falta que debe ser castigada, y son los *tlapetancame* quienes se encargan de ello al tenderle una trampa al hombre. Lo retan a que derrumbe un cerro cerca del mar, el cual, en realidad, es una nube. Así, al momento de asestarle semejante golpe a aquel, el hombre sale volando con todo y machete en dirección al mar. Y ahí se quedó sumergido, con su machete, y con cada golpe que le da al mar provoca estruendo en este. Finalmente, el hombre es dominado por completo, pero no por las fuerzas salvajes e inframundanas, sino por las fuerzas sagradas y celestes.

Esta última parte del mito de la *tlahuepoche* mantiene una estrecha relación con otro relato que nos fue proporcionado por el informante don Hipólito Vargas en el 2016, y que en cierta manera es otra versión de cómo el marido fue a dar al fondo del mar para siempre. Asimismo, da la pauta para hablar de los *chichipahuatzitzi*, previamente mencionados. En esta historia se dice que había un hombre que estaba un poco loco, era muy fuerte y agresivo, tanto que mataba gente: «Agarraba [a] una persona y la tiraba unos cien metros y quedaba muerta». Ante la desesperación y el gran miedo que provocaban las acciones de este hombre, su familia y la demás gente hablaron con los *chichipahuatzitzi* para buscar una solución, quienes los tranquilizaron. Estos espíritus puros crean una montaña de nube y, mediante engaños, hacen que el hombre la suba corriendo y llegue hasta la cima. Al subir a la nube, el hombre se fue al vacío y cayó con sus pelos todos

despeinados hasta el fondo del mar. Inmediatamente, estos se volvieron raíces y empezó a llorar y a quejarse de lo que le habían hecho. Decía que él quería ser un hombre bueno y regresar a su casa. Sin embargo, lo sentenciaron a quedarse ahí, pero, en compensación, cuando quisiera comer cualquier cosa, solo tendría que mover el dedo gordo del pie o de la mano para que el mar tronara y lloviera con mucha fuerza. Esto haría arrastrar cualquier tipo de alimento, incluso personas. Y se dice que el hombre se alimenta de todo ello y está complacido.

## Los *chichipahuatzitzi* o espíritus puros

Adelantamos al inicio del texto que los *chichipahuatzitzi* son entidades sobrenaturales que provocan los fenómenos meteorológicos, y, de acuerdo con cada evento, conforman grupos definidos. Propiamente, los *chichipahuatzitzi* corresponden a los dioses autóctonos, volcados totalmente hacia la naturaleza. Esto se acentúa con el concepto *chipahuac*, cuya definición de 'pureza' podría extenderse hacia lo originario. Entonces, los *chichipahuatzitzi* son los dioses de antigua raigambre, de origen prehispánico. Así, tenemos a los *ahuacante*, dioses de la lluvia; los *mexhuacante*, deidades de las nubes, y los *tlapetancame*, divinidades del rayo. Y, más que ser dioses, son la lluvia, las nubes y el rayo en sí mismos. A estos debemos agregar a los *tepeme* o *coixehuame*, dioses del monte, y a las *tenana'me*, las diosas de la maternidad. Al señalarlos como dioses, estamos respetando la traducción que hizo un informante de ellos, pero en un sentido más apegado a la lengua, deben ser considerados como dueños, pues en algunos nombres está indicado el posesivo *hua,* como en *ahuacante* y *mexhuacante*: los 'dueños del agua' y los 'dueños de las nubes', respectivamente; igualmente en *pilhuacante*, las 'dueñas de los niños', que es otro apelativo de las *tenana'me*.

En estricto sentido, los términos *ahuacante, mexhuacante* y *pilhuacante* corresponden a lugares, tal como indica el locativo *–can,* que acompaña a la marca de poseedor *–hua.* Entonces, se traducirían como 'lugar de los dueños del agua', 'lugar de los dueños de nubes' y 'lugar de las dueñas de los niños', respectivamente. La terminación *–te* en los anteriores conceptos no sigue un orden gramatical, pero es utilizada por uno de nuestros informantes (don Alberto Hernández) como una marca de plural. Así se aprecia en conceptos como *zoapilte* y *cua'cualte*, que son nombres dados a los *aires buenos,* de los cuales se hablará más adelante. Otro indicio de esto es que don Alberto y otra informante partera, doña Juana Téllez, utilizan el vocablo *pilhuaca* como singular de *pilhuacante*. El hecho de que

a las deidades autóctonas se les llame con nombres de lugares puede deberse a que sus apelativos son contextuales, es decir, se alude a estos a partir de sus propios contextos geográficos, que son sus lugares de culto: los cerros.

Los *chichipahuatzitzi* son principalmente espíritus, pero también tienen apariencia física. Pueden ser grandes o de pequeña estatura. Se dice que son los espíritus de los duendes, aunque también son hombres. Recuperamos las palabras de un xoloteco respecto de su apariencia física:

> Dice mi papá, antes, como trabajaba en el terreno, de momento se nubló y empezó a llover, y vio a una persona, va volando así, y lleva la nube en la cabeza, una bolita así, como remolino. Iba volando una persona, va parado, caminando, no se veía en qué estaba parado, va volando, cargando la nube en su cabeza, y va con su espada. Mueven la espada y truena. Son blancos, de camisa blanca y ropa toda blanca (informante don Refugio, entrevistado en 2016).

Estos espíritus reflejan su pureza mediante el color blanco. Son los encargados de levantar las nubes y hacer llover; también son los que generan los rayos y los truenos. Viven en los cerros, que se piensan como huecos. En determinados cerros, el *tlamatqui* les deposita su ofrenda para obtener la sanación de un enfermo. Para realizar esto, el *tlamatqui* se amarra una cuerda y baja por el interior del cerro hasta llegar a una puerta que está abierta, la cual debe de pasar de largo y seguir caminando. Quien tiene buena suerte se encuentra una cazuela grande llena de pesos, pero esta tiene una víbora dentro. Aunque el *tlamatqui* tema el daño que le puede infligir el ofidio, los *chichipahuatzitzi* lo protegen. Sigue su camino y se encuentra con una imagen de Cristo crucificado, una de la Virgen y velas; ahí están los *chichipahuatzitzi*, pero del otro lado hay un espíritu malo.

## Tlapetancame

Por la importancia que tiene el rayo en la comunidad de Xolotla, los *tlapetancame* es el grupo de *chichipahuatzitzi* que tiene el rol más protagónico en la actualidad, pero no hay que perder de vista que todos los *chichipahuatzitzi* forman parte de un mismo grupo. El rayo, *tlapetlan* en náhuatl, tiene un simbolismo diverso y ambivalente entre los nahuas, que va de un buen augurio hasta algo que produce miedo por los efectos perjudiciales que puede ocasionar. Como señalamos hace un momento, el *tlamatqui* ofrenda e invoca a los *tlapetancame* para que restauren la salud de un enfermo. Cuando cae un rayo cerca de la casa de este o

cuando se escuchan truenos, puede interpretarse que el enfermo va a sanar, es decir, el rayo viene a remover la dolencia. Sin embargo, en este mismo contexto, la interpretación dada a dicho fenómeno natural puede ser de forma contraria: cuando un enfermo está a punto de morir cae un rayo para levantar su alma, para llevársela; son los *tlapetancame* los que se la llevan. Igualmente, cuando el rayo o el trueno espanta a alguien, se llevan su espíritu. Entre los antiguos nahuas, el verbo *tlaquizahuia* remitía al espanto que provocaba el estruendo de un rayo o cualquier ruido súbito fuerte, y que hacía temblar la parte superior del cuerpo (Echeverría García 2012, 34-35). Los rayos son considerados malos en Mamiquetla, porque, además de espantar, pueden golpear la cabeza y provocar la muerte. Incluso, el resguardo dentro de la casa no es suficiente para evitar el daño del rayo y la consiguiente muerte. El golpe que produce este no necesariamente genera un deceso instantáneo, pero la afectación ya está hecha, de tal manera que la persona puede fallecer uno o dos años después. Y así como los rayos pueden indicar curación, también son enviados por lo brujos para dañar a las personas.

Los rayos igualmente desempeñan un papel justiciero. Se piensa que cuando caen en la tierra pueden llevarse el alma de los que han cometido faltas muy graves, como es el incesto, la violación, el asesinato y el robo de terrenos. Algo que refuerza lo anterior es que cuando se le está dando sepultura a una de estas personas casi inmediatamente cae un rayo. En ese momento se dice que este se lo ha de haber llevado.

Otro registro de significado de este fenómeno meteorológico tiene que ver con las mujeres que murieron de parto. Así, se afirma que cuando se escuchan truenos, los *tlapetancame* las están jalando de los cabellos. Es interesante esta información porque nos habla de la condición diferente atribuida a las mujeres una vez que murieron por parto. Hay que recordar que entre los nahuas del siglo XVI, estas mujeres, específicamente las que sucumbieron durante el primer parto, eran divinizadas y acompañaban al sol en su recorrido desde el mediodía hasta el ocaso (Sahagún 1970a, 163).

## Ahuacante

Anteriormente, cuando la producción agrícola dominaba el trabajo entre los nahuas de Xolotla, los *ahuacante* tuvieron un papel fundamental. Al ser los dueños del agua, su actividad benefactora era indispensable para el buen desarrollo

de la siembra, y su culto era el elemento esencial que la propiciaba. En la actualidad, el ritual dedicado a los *ahuacante* ya no se practica, pero algunos nahuas conservan en su memoria un registro detallado de su culto, el cual vamos a describir.

Si bien los *ahuacante* era un grupo muy importante, y a ellos se les dedicaba exclusivamente la fiesta de mayordomía que se celebra en mayo, todos los *chichipahuatzitzi* están relacionados con el agua: los *mexhuacante* atraen la lluvia por medio de las nubes; y el tronar del cielo, auspiciado por los *tlapetancame*, es un signo del inicio de la temporada de lluvias. De esta manera, a estos dueños también se les hacía fiesta en mayo. Agua, nubes y rayos forman parte de un mismo complejo.

La celebración dedicada a los *ahuacante* se realizaba en la época de siembra, poco antes de que empezara a llover, la cual podía ser de febrero a junio, dependiendo de si se ejecutaba en la parte baja o alta de la sierra. La fiesta no se limitaba a los *ahuacante*, también se conmemoraba a todos los elementos que estuvieran relacionados con el agua: a las nubes, a los rayos, a la tierra y a los cerros. Estaba destinada a propiciar las lluvias abundantes y una buena cosecha. Primeramente, se reunían los *tlamatqui* y los ancianos para pedirles a las autoridades que fueran de casa en casa solicitando víveres: maíz, frijol, panela, pan y también aguardiente o refino. Esto se hacía una o dos semanas antes de la celebración. Después de que se reunía todo lo recolectado, durante una semana se festejaba a un *teponaztli*, muy posiblemente de origen prehispánico,[7] el cual tenía un papel central en la fiesta. De hecho, la celebración giraba en torno al instrumento, lo cual se explica por ser considerado como la deidad más importante de los *ahuacante*. Este idiófono, tallado en madera y ahuecado, fue robado en 1969.[8] Se le llamaba *María Teresa.*

Existen dos versiones del nombre. Una refiere que su nombre original era Xicotencatl, pero posteriormente se le cambió a María Teresa. La otra versión consiste en que María Teresa fue el nombre de la persona que construyó el templo católico, y que con el fin de perpetuar dicho nombre se le atribuyó al *teponaztli*. Entonces, durante una semana se hacían festejos. Por la noche se hacían ritos, que consistían en bailes, enfloramiento y ruegos. Y durante el día se le llevaba a bañar a cuatro o cinco manantiales sagrados. Esto mantiene concordancia con la creencia de que los *ahuacante* viven en estos lugares acuáticos. Cada lavamiento era acompañado con el sacrificio de guajolotes, gallinas, ofrendas de comida, bailes, y también se le tañía. En este contexto le solicitaban el agua. Después de haber bañado al *teponaztli*, los encargados de esta tarea aventaban el agua al cielo, y decían que a los pocos minutos empezaba a llover. Todo esto ocurría en cada uno de los manantiales, uno por día. Se tenía por costumbre que los

encargados de transportar el *teponaztli* fueran 'niños vírgenes', es decir, *chipahuac*, 'puros'. Este dato se hace comprensible si revisamos las fiestas de las veintenas dedicadas a los dioses de la lluvia entre los mexicas, en donde los niños desempeñaban un rol ritual fundamental. De acuerdo con Sahagún (1981, 42), en las veintenas Atlcahualo, Tozoztontli y Huey Tozoztli, se les pedía a los *tlaloque* las lluvias necesarias para la siembra. En estas fiestas se compraban niños que tuvieran dos remolinos en la cabellera para ser sacrificados por extracción del corazón en la cima de sierras elevadas.

Las reminiscencias e intercambios de elementos en las fiestas dedicadas a los dioses del agua entre los antiguos nahuas y los contemporáneos son evidentes. Los *ahuacante* fácilmente se identifican con los *tlaloque*, al ser ambas deidades del agua. Los niños, además de ser ofrendas agradables para los *tlaloque*, debieron identificarse con ellos en términos físicos, pues se dice que los *tlaloque* eran «pequeños de cuerpo» (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2002, 29). En este sentido, los enanos también eran sacrificados para aminorar el tiempo de sequía (Echeverría García 2012, 97-98). Y pensando en el concepto *chipahuac*, no está de más comentar que los albinos igualmente eran sacrificados por los mexicas para solicitar las lluvias a las deidades del agua (Torquemada 1975, 181).

Teniendo en mente la información anterior, se pueden determinar con mayor facilidad las identificaciones que se establecieron entre los *ahuacante* y los niños, que motivaron la función de estos como cargadores del *teponaztli*: tanto los niños como los *ahuacante* son *chipahuac*; y ambos son de pequeña estatura, pues hay que recordar que los *chichipahuatzitzi* pueden ser concebidos como enanos. Estas identificaciones, así como la mayor fuerza de espíritu atribuida a los infantes por su pureza sexual, originó pensarlos como seres que propiciaban la lluvia. Con seguridad, el elemento sacrificial en las fiestas dedicadas a los *tlaloque* entre los nahuas del Posclásico –los niños– fue sustituido en el contexto de Xolotla por el sacrificio de guajolotes y gallinas.

Algunos xolotecos creen que, a partir del robo del *teponaztli*, la tierra dejó de ser productiva, pues los rituales se interrumpieron. Otros, en cambio, se lo atribuyen al medio ambiente, los pesticidas y el monocultivo.

## Mexhuacante

Del único grupo de deidades del que no obtuvimos información específica fue del de los *mexhuacante*, los 'dueños de las nubes'. Sin embargo, se les pueden

atribuir los rasgos generales conferidos a los *chichipahuatzitzi*, por lo que tienen forma humana, van volando con una nube sobre la cabeza y con espada en mano, y cada vez que la agitan, truena; e igualmente están vestidos de blanco. Viven en los cerros. Sus funciones son levantar las nubes y hacer llover, generan los rayos y truenos.

## Pilhuacante

La diosa de los niños también recibe los nombres de Zohuapilli y Tenanamitl. Estos conceptos apuntan a la capacidad reproductiva de la mujer, la maternidad y la infancia. De esta manera, es la deidad a la que se invocaba durante el embarazo, el parto y el puerperio, y también para el cuidado de los niños pequeños. Existe un cerro que recibe su nombre, el Zoapilpa, también llamado cerro Boludo, en el cual las mujeres depositaban ofrenda para solicitarle el oficio de partera, pedidora y curandera. Lo mismo hacían los hombres para el oficio de músico y curandero, por lo que el ámbito de acción de la Zohuapilli se amplía a los demás trabajos rituales.

La Zohuapilli habita en el agua, y cuando las parteras iban el primer día a lavar al río la ropa de la puérpera, previamente tenían que ofrecer al agua hilos de colores negro, rojo, azul y blanco, que representan los colores del arcoíris, así como papel china, pan, flores, cigarro y refino o aguardiente. Las mujeres embarazadas que igualmente acudían al río a lavar debían de ser cautas y pedirle permiso al agua y ofrecerle alguna ofrenda, pues de no hacerlo, existía el riesgo de que la Zohuapilli, ofendida, hiciera abortar al niño. A esta deidad también se le pedía para que aliviara la enfermedad de los pequeños.

Nos narraron que hace tiempo, un habitante de Atla pasó por el Zoapilpa y vio una ofrenda en una cueva dispuesta sobre una piedra lisa y redonda. Él la despreció y orinó sobre ella. Después de orinar, unas personas chiquitas vestidas de negro empezaron a bailar en la piedra. Al término de la danza, enfermó el hombre; y a los tres días falleció. Nuestro informante nos comentó que los 'dueños de la cueva', los *zoapilte*, son *aires buenos,* pero decidieron castigar con la muerte la afrenta cometida por aquel hombre. Es interesante esta historia porque establece una relación entre los *chichipahuatzitzi* y los *aires,* específicamente los 'aires buenos', los *cua'cualte*. A los *aires* se les llama igualmente *totahuan*, 'nuestros padres'. Este es un dato más que nos habla de la ancestralidad de los *chichipahuatzitzi*.

*La Sirena*

Zoliman y Selema son otros de sus nombres. Al ser la dueña del agua, forma parte de los *chichipahuatzitzi*; y como en el caso de los *ahuacante*, a ella se le pide la lluvia. Igualmente tiene potestad sobre todos los animales acuáticos. Dicen que el agua en la que vive es cimarrona, mala, por lo que nadie debe de beber de ella, ni siquiera los animales. Solo los brujos se pueden acercar.

Entre los nahuas de Pahuatlán, la Sirena y la Llorona se fusionan en un solo personaje. Dicen que se aparece por las noches en una loma o un llano, pero no a cualquiera, solamente a los hombres aventureros y violadores. Atrae sexualmente a los varones y los conduce hacia cuerpos de agua. Esto lo consigue haciéndoles perder los sentidos. Y en el momento en que el hombre se acerca para poseerla, ella se defiende y termina por ahogarlo. Una particularidad de la Sirena es que canta. En forma humana, es hermosa, alta, rubia, pero con ropa indígena y trenza larga. Dicen algunos que la Sirena se aparece en el mar o en el río, pero precisan que cuando lo hace en el río es la Llorona. Dentro del agua, ella toma la forma de un pez de gran tamaño; de esta manera, se establece un estrecho vínculo entre los peces y la Sirena, al grado de que si se pesca en exceso en un pozo o un río donde habita la Sirena, ella se enoja y los seca. Incluso, puede retener consigo al pescador abusivo dentro del agua; y así, hacerlo su esposo.

Comentan que la Sirena es la compañera del arcoíris, y en este sentido, también provoca el aborto. Por ello, si una mujer embarazada va al río, por ejemplo, debe de dejarle ofrenda para no perder a su bebé.

A pesar de ser una mujer peligrosa para los que se la encuentran, existe una valoración positiva de ella. Si se le pide y ofrenda, ayuda a que el trabajo sea próspero: propicia una buena siembra y la llegada de buenos clientes, hace rendir el dinero y provee de alimento.

*El Coixehuatl*

Él es el Dueño del Monte y de los Árboles, y por lo tanto, no se podía talar sin su permiso y sin dejar ofrenda. Dicen que a veces se escucha que alguien corta árboles, pero nunca se ve; y, en realidad, no se están talando. Tiene figura antropomorfa, pero su particularidad es que su ropa está hecha de remiendos y está cubierto por plumas enredadas que le dan la apariencia de pelo de borrego. De esta manera, dicen que tiene su pelo muy chino.

Para un xoloteco (el informante don Hipólito), el verdadero nombre del Dueño del Monte es Cucehuatl, que proviene de *cehualo*, 'sombra'; mientras que Coixehuatl o Cuxehuatl son términos mal aplicados por los que no saben, pues literalmente significan 'el que pela palos'. El Cucehuatl es el que cuida los árboles mediante una sombra que los cubre, sin embargo, esta ya no se observa en la actualidad.

A partir de las características físicas de esta deidad y de la confusión de su nombre planteada por don Hipólito, cabe la posibilidad de establecer un paralelismo entre el antiguo dios Xipe Tótec y Coixehuatl. En primer lugar, la apariencia de este cubierto de plumas enredadas que asemejan pelo de borrego recuerda la piel humana desollada en tiempos prehispánicos, que era vestida por determinadas personas (Sahagún 1970b, 39), dejando ver la parte interna, las marcas de grasa, tal como se representa en las esculturas cerámicas de Xipe Tótec. En segundo lugar, lo que el informante plantea como la confusión de algunos xolotecos, resulta ser muy significativo porque permite reforzar las identificaciones entre ambas deidades. Arriba dijimos que para don Hipólito, el Coixehuatl o Cuxehuatl es 'el que pela palos'. En estrecha semejanza, el vocablo *xipe*, 'desollado', proviene del verbo *xipehua*, que quiere decir tanto 'desollar' como 'descortezar' (Molina 2004, 39v, 43v). Un tercer elemento que puede abonar al vínculo entre ambas deidades es su ámbito de acción: Xipe Tótec estuvo asociado con la renovación de la vegetación, mientras que Coixehuatl es el Dueño de los Árboles.

## Conclusiones

Las culturas indígenas se han mantenido en una constante transformación a través del tiempo. En ciertos momentos históricos, los cambios han sido más drásticos. Con el avance de la modernidad sobre el territorio nacional, los productos culturales autóctonos se han desvanecido de forma vertiginosa, lo que hace que ciertos contenidos de la cosmovisión indígena aparezcan como recuerdos de un pasado que cada vez se ve más distante. Lo interesante es que las pérdidas culturales son procesadas a través de contenidos igualmente culturales, y un recurso pueden ser las innovaciones en el mito.

Pensamos que el mito de la *tlahuepoche*, específicamente en el que intervienen tigres, explica el cambio de pensamiento que han experimentado las comunidades nahuas de Pahuatlán, de uno arraigado en las antiguas creencias a otro en el

que la modernidad las ha juzgado como cosas del pasado, incluso inverosímiles. De esta manera, mediante el recurso mítico de las eras pasadas, habitadas por personajes transgresores que están destinados a perecer, se explica el ocaso de las creencias que dominaban el pensamiento de la gente décadas atrás, cuando no había luz eléctrica en el pueblo. Un tiempo en el que la noche le pertenecía a las *tlahuepoche*, mujeres –principalmente– temibles y transgresoras por sus hábitos nocturnos, cuya malformación en una de sus piernas evidencia la falta. Este tiempo corresponde a una era pasada; ahora, la que gobierna es la era de la modernidad, a la cual los nahuas se han ajustado o tratan de hacerlo. Una era que a todos ha alcanzado en mayor o menor grado.

Reconocemos que no contamos con una narración de la *tlahuepoche* que nos permita comparar las modificaciones que ha sufrido su mito, lo cual debilitaría la explicación propuesta. Sin embargo, pensamos que los contenidos del mito de la *tlahuepoche* que mantienen semejanza con el modelo prehispánico de destrucción de eras permiten darle cierto sustento a lo anterior. Y aquí recuperamos las palabras de López Austin (2003, 359) vertidas al inicio del trabajo: «La función del mito debe estudiarse como permanencia; pero también en sus variaciones, en sus variaciones coyunturales y en su ruptura: es su vida social».

Existe un desfase insoslayable entre oralidad y praxis. Buena parte del repertorio ritual ha dejado de implementarse, y, con ello, las celebraciones que se realizaban para propiciar a los distintos grupos de *chichipahuatzitzi*, quienes aseguraban el buen destino de la siembra. No obstante, el recuerdo de estos seres se ha mantenido vivo en la mente de algunos xolotecos, por lo que la tradición oral ha seguido teniendo una vía de reproducción en la comunidad, como ha ocurrido a lo largo de casi quinientos años. El panteón sagrado que animaba los rituales en torno a la siembra se concentró en el agua y en los elementos naturales vinculados a esta: las nubes, los rayos y los cerros. De esta manera, se constituyeron grupos definidos de seres como fueron los *ahuacante*, *mexhuacante*, *tlapetancame* y *tepeme*. Esta especificidad, no obstante, termina siendo un criterio metodológico más que la realidad xoloteca, y pahuateca, en general, pues todos ellos actuaban en conjunto y en bloque conformaron los *chichipahuatzitzi*.

En la esencia de las deidades autóctonas y sus ámbitos de acción vemos las dos preocupaciones vitales de los nahuas pahuatecos: la producción de la tierra y la reproducción humana. Por un lado, la propiciación ritual del agua, las nubes y los cerros –pues eran estos sus lugares de culto y son concebidos como contenedores de agua– permitía asegurar o tener un mayor control sobre el buen

desarrollo del grano comestible, razón por la que en el culto a los *ahuacante*, que englobaba a casi todos los grupos de *chichipahuatzitzi*, observamos el mayor despliegue de contenido ritual. Por otro lado, la propiciación de la reproducción de nuevos seres humanos no podía sino encomendarse a otro grupo de deidades nativas: las *pilhuacante*. Ellas, como dueñas de los niños, velaban por su nacimiento y desarrollo, por lo tanto, mantenían una estrecha relación con las parteras. Recordemos que estas solicitaban su oficio a las *pilhuacante* en el cerro de Zoapilpa, dedicado a la Zoapilli, la diosa de los niños.

En la siguiente tabla (tabla 1) se resumen las características principales de cada grupo de *chichipahuatzitzi* y la Sirena.

| *Chichipahuatzitzi* | |
|---|---|
| *ahuacante* | Significado: 'dueños del agua'<br><br>Culto: a ellos se les dedicaba la fiesta de mayordomía celebrada en mayo. Su ritual abarcó igualmente la celebración a las nubes, los rayos, la tierra y los cerros. Esta fiesta de mayordomía estaba dirigida a propiciar las lluvias abundantes y una buena cosecha. Del conjunto de deidades que formaban parte de los *ahuacante*, una se individualizó y materializó en un *teponaztli*, llamado *María Teresa.* Los rituales dedicados a este instrumento musical abarcaron buena parte de los festejos dedicados a los *ahuacante*. Estos rituales guardan una estrecha relación con el complejo de dioses de la lluvia de los antiguos nahuas, y con las fiestas de las veintenas dedicadas a ellos, como Atlcahualo, Tozoztontli y Huey Tozoztli. |
| *mexhuacante* | Significado: 'dueños de las nubes'<br><br>Rasgos: no se recuperó información particular sobre este grupo, pero se le puede atribuir las características generales dadas a los *chichipahuatzitzi*: tienen forma humana, van volando con una nube sobre la cabeza y con espada en mano, y cada vez que la agitan, truena. Están vestidos de blanco y viven en los cerros.<br><br>Ámbitos de acción: levantar las nubes y hacer llover, generan los rayos y truenos. |

| | |
|---|---|
| *tlapetancame* | Significado: 'dueños de los rayos'<br><br>Ámbitos de acción: anuncian la salud de un enfermo, levantan el alma de los enfermos que están a punto de morir y de los que realizaron faltas muy graves, golpean y provocan la muerte, son enviados por los brujos para dañar a las personas. Cuando se escuchan los truenos, los *tlapetancame* están jalando de los cabellos a las mujeres muertas por parto. |
| *tenana'me*, *pilhuacante*, Zohuapilli (variantes: Zohuapilte, Zoapilte) | Significado: 'diosas de la maternidad' (traducción no literal)<br><br>Ámbitos de acción: la mujer, su capacidad reproductiva, la maternidad y la infancia, y los trabajos rituales. Se vinculan con el agua.<br><br>Culto: en el cerro Zoapilpa, dedicado a la Zohuapilli, se depositan ofrendas para solicitar el oficio de partera, pedidora, curandera; mientras que para los hombres, el trabajo de músico y también de curandero. |
| *tepeme*, *coixehuame* | Significado: 'dueños del monte'. Se individualiza el Coixehuatl, quien es el Dueño del Monte y de los Árboles<br><br>Rasgos: tiene forma humana y se caracteriza por vestir una ropa hecha de remiendos y estar cubierto de plumas enredadas. Este elemento lo asemeja con la antigua deidad Xipe Tótec.<br><br>Ámbito de acción: los árboles, a los que protege a través de una sombra que los cubre. |
| Sirena, Zoliman, Selema, la Llorona | Rasgos: la Sirena se fusiona con la Llorona. Ambas se aparecen de noche a los hombres de comportamientos inmorales, a quienes atraen sexualmente y los conducen a cuerpos de agua. La Sirena canta, tiene forma humana, es hermosa, alta y rubia, pero viste ropa indígena y tiene una trenza larga. Es la compañera del arcoíris y provoca el aborto.<br><br>Ámbito de acción: el río o el mar, los animales acuáticos y la lluvia.<br><br>Culto: si se le ofrenda, hace prosperar el trabajo, la siembra y el alimento. |

**Tabla 1**. Los *chichipahuatzizi* y sus grupos de deidades.
Elaboración del autor.

## Referencias


Alcorn, Janis B. 1984. *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin: University of Texas Press.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1997a. *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*. En *Obras históricas*, t. 1, editado por Edmundo O'Gorman, 261-393. México: Instituto Mexiquense de Cultura / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ 1997b. *Historia de la nación chichimeca*. En *Obras Históricas*, t. 2, editado por Edmundo O'Gorman, 5-263. México: Instituto Mexiquense de Cultura / Universidad Nacional Autónoma de México.

*Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Editado por Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Dehouve, Danièle. 2017. «Los nombres de los dioses mexicas: Hacia una interpretación pragmática». *TRACE*, 71: 9-39. http://journals.openedition.org/trace/2392.

Echeverría García, Jaime. 2012. «Los miedos entre los antiguos nahuas: Dinámica y motor del orden social y cosmológico» (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México). http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5008_TD118.

_____ 2015. «Los excesos del mono: Salvajismo, transgresión y deshumanización en el pensamiento nahua del siglo XVI». *Journal de la Société des Américanistes*, 101-1 y 2: 137-172. doi:10.4000/jsa.14376.

_____ 2018. «De monstruos y fenómenos naturales: Historia cíclica, presagios y destrucción de imperios en el Altiplano Central durante el Posclásico». *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 39 (153): 293-343. doi:10.24901/rehs.v39i153.379.

Eduardo, Jorge. 2009. «El órgano femenino en el habla popular de Hispanoamérica». *El Nuevo Diario*, 20 de marzo. www.elnuevodiario.com.ni/opinion/43338-organo-femenino-habla-popular-hispanoamerica/.

Eliade, Mircea. 1985. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.

Fagetti, Antonella. 1995. «La mujer es como la calabaza: Exégesis del ser y el cuerpo femenino». En *Antropología simbólica*, coordinado por Marie Odile Marión, 79-108. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

García de León Antonio. 1969. «El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz». *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 279-311. www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn08/111.pdf.

*Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 2002. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, editado por Rafael Tena, 23-95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Ichon, Alain. 1973. *La religión de los totonacas de la Sierra*. México: Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional Indigenista.

Lévi-Strauss, Claude. 2005. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 2003. *Los mitos del tlacuache: Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lupo, Alessandro. 2015. «Entre venados y lagartas: Roles, valores e identidades en las narraciones huaves sobre el sexo entre animales y humanos». *Itinerarios* 21: 123-143. doi:10.4000/jsa.14376.

Madsen, William. 1960. *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*. Austin: University of Texas Press.

Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Molina, Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.

Nájera, Martha Ilia. 1995. «El temor a los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas». En *Religión y sociedad en el área maya*, editado por Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y Yolanda Fernández Marquínez, 319-327. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas / Instituto de Cooperación Iberoamericana / Caja Sur.

Nicholson, Henry B. 1975. «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico». En *Handbook of Middle American Indians*, vols. 10 y 11, editado por Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, 395-446. Austin: University of Texas Press.

Nutini, Hugo G. y John M. Roberts. 1993. *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. Tucson: The University of Arizona Press.

Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca: Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, Bernardino de. 1965. *The Conquest of Mexico.* Vol. 12 de *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press.

_____ 1969. *Augurios y abusiones*. Editado por Alfredo López Austin. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ 1970a. *Rhetoric and Moral Philosophy.* Vol. 6 de *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press.

_____ 1970b. *The Gods.* Vol. 1 de *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press.

_____ 1981. *The Ceremonies.* Vol. 2 de *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City, Utah: The University of Utah Press.

Serna, Jacinto de la. 1987. «Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas». En Pedro Ponce et al., *El alma encantada,* 261-475. México: Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica.

Thompson, John Eric Sidney. 1930. *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Editado por Berthold Laufer. Chicago: Field Museum of Natural History.
Torquemada, Juan de. 1975. *Monarquía Indiana*. Coordinado por Miguel León-Portilla. Vol 9. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Vernant, Jean-Pierre. 1974. *Mythe et société en Grèce ancienne*. París: François Maspero.
Veytia, Mariano. 1944. *Historia antigua de Méjico*. T. 1. México: Imprenta de Juan Ojeda.
Weitlaner, Roberto J. 1977. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. Editado por María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro. México: Instituto Nacional Indigenista.

## Notas

1 Los habitantes de la ranchería de Zacapehuaya son en parte mestizos.
2 Sobre las características simiescas de personajes con malformaciones en los pies, véase Echeverría García (2015).
3 De acuerdo con don Melesio, las brujas volaban con figura humana, y solo lo hacían con una pierna.
4 El *tonalismo* se refiere a la relación de coesencia que se establece entre el ser humano y su animal compañero; mientras que el *nahualismo* consiste en la creencia de que determinados individuos, particularmente dotados y poderosos, poseen la capacidad de transformarse en animales (Echeverría García 2015, 165).
5 Para un detenido desarrollo de las ideas expuestas, así como las evidencias que las sustentan, véase Echeverría García (2015).
6 En un mito sobre el origen de las plantas cultivadas de los indígenas apinayé de Brasil se expresa la misma asociación. La narración comienza cuando un joven viudo se enamora de una estrella, la cual aparece primeramente bajo la forma de una rana y posteriormente de una bella joven con la cual se casa (Lévi-Strauss 2005, 167).
7 Según la tradición histórica xoloteca, este *teponaztli* fue tañido por Xólotl para llamar a la conquista del pueblo tolteco.
8 Don Hipólito nos comentó recientemente que una de las personas que perpetuó el robo se volvió loco, lo que fue concebido como un castigo ante el terrible hecho.

DOI: 10.22134/trace.78.2020.593



# El agua en la percepción mazahua: Ecofilosofía y narrativa de la naturaleza

# Water in Mazahua perception: Ecophilosophy and narrative of nature

**David Figueroa Serrano***

Fecha de recepción: 25 de septiembre de 2018 • Fecha de aprobación: 29 de junio de 2020.

**Resumen:** Diversas sociedades han concebido a la naturaleza como un todo integral, una entidad viva. Esta perspectiva ontológica es una forma del *ser en el mundo* y representa otros caminos de la convivencia con el entorno. Este texto busca aportar elementos para entender la lógica de la percepción del agua en los pueblos mazahuas del Estado de México, a partir de referentes cosmológicos. Desde la perspectiva de la ecofilosofía, estas formas de asumir el entorno nos permiten repensar nuestros fundamentos epistémicos sobre la naturaleza. Metodológicamente, se realizó trabajo de campo en las comunidades mazahuas de la región noroccidente y occidente del Estado de México, principalmente se retomaron localidades cercanas a los ríos Lerma y Cutzamala. A partir de entrevistas a profundidad, recorridos de área e información documental se identificó la percepción del agua, así como los diferentes conflictos por los recursos hídricos y los proyectos de trasvase.

**Palabras clave:** agua; pueblos indígenas; ontologías de la naturaleza; ecofilosofía; narrativa oral.

**Abstract:** Various societies have designed nature as an integral whole and as a living entity. This ontological perspective is a form of *being in the world* and represents other paths of coexistence with the environment. This text seeks to provide elements to understand the perception of water in the Mazahua people of the State of Mexico, from cosmological references. From the perspective of ecophilosophy, these cosmological referents are necessary to rethink our epistemic foundations on nature. Methodologically, fieldwork was carried out in the Mazahua communities of the northwestern and western region, mainly in localities near the Lerma and Cutzamala rivers. Based on in-depth interviews, area

* Facultad de Antropología-Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), México, davdatura@hotmail.com.

tours and documentary information, the perception of water was identified, as well as the different conflicts over water resources and diversion projects.

**Keywords:** water; Indigenous people; ontologies of nature; ecophilosophy; oral narrative.

**Résumé :** Diverses sociétés ont conçu la nature comme un tout intégral, une entité vivante. Cette perspective ontologique est une *manière d'être* dans le monde et représente d'autres voies de coexistence avec l'environnement. Ce texte cherche à fournir des éléments pour comprendre la logique de la perception de l'eau chez les peuples Mazahua de l'État du Mexique à partir de références cosmologiques. Du point de vue de l'écophilosophie, ces les façons d´assumer l´environnement, nous permettent de repenser nos fundements épistémiques sur la nature. Méthodologiquement, des travaux de terrain ont été effectués dans les communautés Mazahua du nord-ouest et de l'ouest du pays, principalement dans les localités proches des rivières Lerma et Cutzamala. À partir d'entretiens approfondis, de visites de zones et d'informations documentaires, la perception de l'eau a été identifiée, ainsi que les différents conflits liés aux ressources en eau et aux projets de dérivation.

**Mots-clés :** l'eau ; peuples autochtones ; ontologies de la nature ; écophilosophie ; récit oral.

## Introducción

El agua, como un referente de vida, es expresión de las condiciones de supervivencia biológica y, evidentemente, es un referente simbólico que atraviesa las cosmologías de los pueblos por su relevancia vital. Su trascendencia se transmite en las narrativas que expresan relaciones socioambientales de gran arraigo. Estas son construcciones que se tejen tanto en las formas de vinculación y apropiación del entorno, en los usos, prácticas, conocimientos y significaciones de la naturaleza, como en las posturas ejercidas por las normativas del Estado, sus instituciones y políticas que generan transformaciones en el ambiente y en los paisajes culturales.

Las relaciones socioambientales de las comunidades mazahuas del Estado de México reflejan una serie de procesos vinculados a la protección territorial, valoraciones de la naturaleza, así como de la forma en que se genera una convivencia y aprovechamiento de esta, los cuales pueden ser procesos de construcción y recreación desde lo local, así como efecto de diferentes proyectos de explotación de los mantos acuíferos y políticas ambientales de carácter nacional e internacional.

El Estado de México cuenta con una amplia diversidad cultural y biológica. Su territorio alberga parte de tres regiones hidrológicas: Lerma-Santiago, Balsas y Pánuco, siendo cabecera de las cuencas principales de los ríos que llevan el nombre de sus regiones hidrológicas: Lerma, Balsas y Pánuco. Uno de los ríos más importantes del país, el río Lerma, atraviesa cuatro estados con una extensión aproximada de 1180 km. La cuenca del Río Lerma-Toluca cubre el 23.90 % de la superficie de la entidad (Inegi 2001).

Las regiones mazahuas cuentan con una importante masa forestal. En la zona poniente se tiene el Santuario de la Mariposa Monarca, que se comparte entre el Estado de México y el de Michoacán, cubriendo una extensión de 56 259 hectáreas (CONANP 2001), gran parte de este santuario se encuentra en tierras de propiedad comunal y ejidal.

Boege (2008) plantea que las comunidades indígenas a partir de sus zonas culturales han conservado la diversidad biológica como recurso para la supervivencia; además de ello, sus territorios son espacios de captación de agua muy significativos: el 23.3 % del total nacional en cuanto a captación vertical se produce en el territorio de los pueblos indígenas. La mayoría de los territorios se localizan en cabeceras de las cuencas, lo cual marca un papel central de los pueblos indígenas en cuanto a la *producción* de agua.

El agua, además de ser un referente vital para la subsistencia humana de los pueblos mazahuas, ha marcado diferentes procesos de representación simbólica,

donde esta no es percibida solo como un recurso natural, sino como parte de una realidad integral que es humanizada y sacralizada por estas poblaciones originarias. Por tanto, partimos desde la reflexión de la ecofilosofía para identificar las percepciones cosmológicas que se construyen narrativamente en torno al agua personificada a partir de espiritualidades protectoras.

Las cosmologías sobre la naturaleza dan fundamento a las valoraciones axiológicas del agua en procesos emergentes y que evidentemente no quedan solamente representados en diversas narrativas tradicionales como figuras creativas de la oralidad, sino como elementos vigentes y configuradores de las percepciones sociales. Estos son una base para la acción social y la explicación de procesos históricos que se vinculan con la gesta de proyectos gubernamentales de trasvase. En tal sentido, las narraciones que exponen nociones cosmológicas son una exégesis de las interacciones de la población con su entorno, incluidas las ejercidas con el Estado.

> La cosmología es la manera tradicional en la que gentes de todos los lugares y épocas han estructurado su experiencia de la realidad. Dicha experiencia nunca es pura, siempre está mediada por la mente. *La mente de una sociedad forma parte intrínseca de su cosmología […] La matriz cosmológica nunca es un mero diccionario para interpretar el cosmos tal como es, sino un conjunto de maneras de relacionarnos con él [...]* En las cosmologías tradicionales, esta matriz suele implicar un intercambio recíproco, basado en la participación más que en la coerción. (Skolimowsky 2017, 48-49)

Las narrativas tradicionales como constructos simbólicos y categóricos son parte de la comprensión del entorno, la naturaleza y la vida misma. Es por ello, que partimos de este fundamento para analizar la forma en que el agua es recreada por los pueblos mazahuas del Estado de México, desde las narrativas que responden a lógicas de valoración de esta como entidad integral y anímica que trasciende la percepción de recurso natural.

Metodológicamente, se realizaron diferentes estancias de trabajo de campo durante cuatro años (agosto de 2014-octubre de 2018) en ocho localidades mazahuas de la regiones noroccidente y occidente, cubriendo comunidades que bordean las cuencas del río Lerma y el río Cutzamala, pertenecientes a los municipios de San Felipe del Progreso, Atlacomulco, Ixtlahuaca y Villa de Allende. Se efectuaron cincuenta entrevistas a profundidad con hombres y mujeres entre los treinta y setenta y cinco años, así como pláticas informales. Esta información se fortaleció con diversos recorridos de área, la realización de etnografías locales, así como una revisión documental que permitió contextualizar y profundizar la

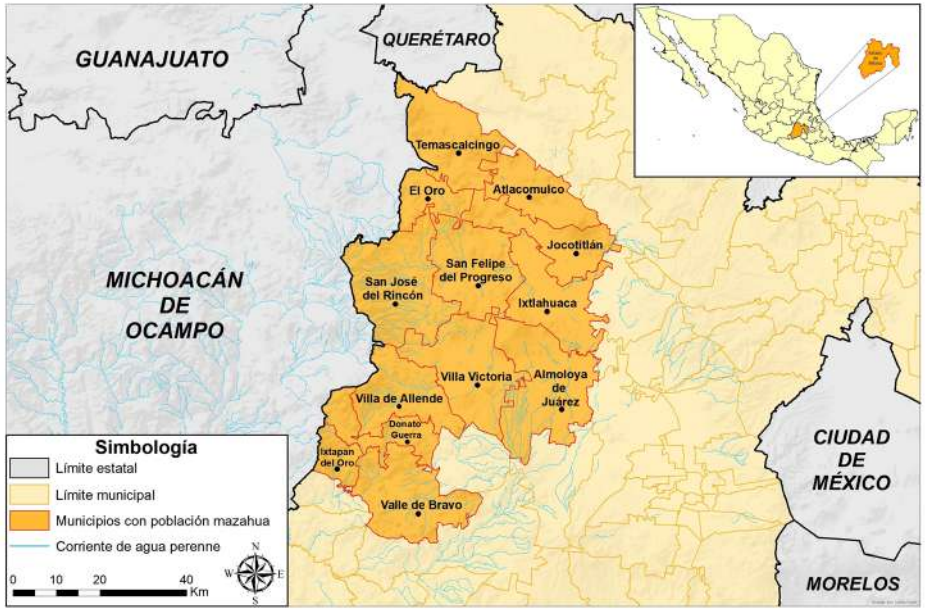
información sobre el tema y la definición de las dos regiones mazahuas. A partir de ello, se identificó la percepción del agua, así como los diferentes conflictos por los recursos hídricos y los proyectos de trasvase.

## Las regiones mazahuas

Según el censo del Inegi (2010), en el Estado de México hay 116 240 hablantes de la lengua mazahua, lo cual la hace la lengua originaria con mayor vitalidad en la entidad. La población mazahua del Estado de México se concentra principalmente en trece municipios (véase mapa 1), los cuales son colindantes entre sí, formando una franja regional en el occidente y noroccidente del estado, en los límites con Michoacán. Tanto por el aprovechamiento de las cuencas hidrológicas, así como por los procesos de comunicación y transporte, la región occidente ha desarrollado características específicas en su relación con los afluentes del Balsas, a diferencia de las comunidades mazahuas del noroccidente, las cuales históricamente han estado relacionadas a la cuenca del Lerma. Las poblaciones mazahuas de la cuenca del Lerma se han vinculado con las rutas que se dirigen hacia el norte del país, mientras que las comunidades de la cuenca del Cutzamala históricamente han tenido fuertes relaciones con ciudades y pueblos del occidente de México:

> Esta región ha sufrido severos cambios sociales y ambientales originados por la explotación de la raíz de zacatón y por las actividades agropecuarias desarrolladas en las haciendas durante el siglo XIX y hasta los años treinta del siglo XX. El acelerado cambio del paisaje ambiental no se da, sin embargo, con el reparto agrario, sino con el retiro paulatino del Estado en materia de desarrollo agropecuario, en los últimos 20 años. (Vizcarra-Bordi 2002, 10)

La agricultura de autoconsumo y comercial fue la base económica de los pueblos mazahuas, apoyada por la ganadería y aprovechamiento de animales de traspatio y recolección de frutos, vegetales y hongos en las llanuras y bosques. Este proceso tuvo una severa transición a partir de procesos migratorios laborales hacia diversas ciudades del país, principalmente la Ciudad de México, para el trabajo en la construcción, comercio ambulante y servicio doméstico (Vizcarra-Bordi 2002; Gómez Reyes 2011a). La formación de zonas industriales cercanas a la región mazahua ha generado una transición de los esquemas laborales regionales, así como el uso y aprovechamiento del suelo, proceso que




**Mapa 1** - Comunidades con mayor población de origen mazahua.
Elaboración del autor, con apoyo técnico de Ariadna Mayte de la Rosa Sánchez.

se agudizó de manera drástica a partir de la década de 1960 con la incorporación de la zona industrial Pastejé en el municipio de Jocotitlán, así como la migración internacional para el trabajo en los campos agrícolas de países del norte del continente.

*Transformaciones en el paisaje regional de las comunidades mazahuas*

El Estado de México se caracteriza por diversos cuerpos de agua que en su aprovechamiento histórico generaron sistemas culturales lacustres por parte de los grupos de origen mesoamericano (mazahuas, otomíes, matlatzincas, nahuas y tlahuicas), así como por poblaciones mestizas que se fueron forjando en el periodo colonial y el crecimiento de villas y ciudades vinculadas a la agricultura, el comercio y la vida lacustre. Este estilo de vida que caracterizó el valle de Toluca, y los valles aledaños, se vio trastocado por los procesos de industrialización y urbanización de mediados del siglo xx con los proyectos de aprovechamiento de los recursos hídricos destinados a las ciudades que por ese entonces afianzaban su crecimiento.

Este proceso con el tiempo generó diversos problemas, uno de ellos fue la desecación de lagunas y mantos acuíferos. De igual forma, la contaminación afectó drásticamente las cuencas a partir de los residuos industriales que han sido vertidos a sus afluentes. El caso más drástico de contaminación lo presenta el río Lerma: «El diagnóstico de la calidad del agua en la cuenca del Lerma indica que casi en su totalidad no es apta para el abastecimiento de agua potable; sin embargo, se puede considerar que un 60 % tiene calidad regular para uso recreativo y para la conservación de flora y fauna, y un 40 % es de buena calidad para uso agrícola e industrial» (Inegi 2001, 64).

A diferencia de esta cuenca, el río Cutzamala, en el occidente del estado, se ha convertido desde hace cuarenta años en el sistema hidrológico más importante para la distribución de agua hacia la Ciudad de México y municipios conurbados del Estado de México. Perteneciente a la región hidrológica del Balsas, la cuenca del Cutzamala atraviesa los municipios donde se encuentran las tierras comunales y ejidales de los pueblos mazahuas del occidente. Según el Inegi (2001), el Plan Cutzamala recolecta 24 $m^3/s$.

A partir de las acciones del Plan Cutzamala y sus efectos en la zona, se han generado conflictos socioambientales ligados a los derechos comunales y las afectaciones agrícolas provocadas por las inundaciones de tierras de los pueblos mazahuas en los municipios de Villa Victoria y Villa de Allende, en el occidente del Estado de México. El caso más representativo es el del Movimiento de Mujeres Mazahuas en Defensa del Agua, el cual se gestó en la protesta contra la Comisión Nacional del Agua (Conagua) al verse afectadas las tierras de cultivo de las localidades de Salitre del Cerro, Los Berros, El Jacal y San Isidro, pertenecientes al municipio de Villa de Allende, en el periodo de lluvias de 2003. El problema se generó por la inundación de dicha zona al desbordarse la presa Villa Victoria, que es aprovechada para el Sistema Cutzamala. A ello, se sumaron otros factores históricos como «la extracción del agua, a través de la planta potabilizadora de Los Berros, que es parte del Sistema Cutzamala [...] así como la desigual distribución del líquido entre las localidades mazahuas» (Gómez Reyes 2011b, 88). Los campesinos, a través de sus representantes ejidales y delegados municipales, intentaron conseguir una indemnización por parte de la Conagua ante la pérdida de los cultivos de maíz de las trescientas hectáreas que se vieron afectadas, pero no obtuvieron respuesta:

> En enero de 2004 los/as ejidatarios/as se organizaron y comenzaron la lucha por la defensa de su territorio, voluntad movida, inspirada y avivada con la

> respuesta de la Comisión Nacional del Agua, quien después de inspeccionar la zona afectada, determinó que las tierras inundadas estaban ubicadas en la zona federal del río El Salitre, por lo que no procedía el pago de las indemnizaciones. (Orozco y Quesada 2010, 33-34)

Los afectados demandaron en un pliego petitorio la dotación de agua potable a las comunidades, la restitución de tierras expropiadas por la Conagua que no fueron utilizadas para el Sistema Cutzamala, un plan de desarrollo sustentable para la zona, además de la indemnización por los daños ocasionados por la inundación (Gómez-Fuentes 2009), con estas acciones se empieza a gestar la formación del Frente para la Defensa de Usos y Costumbres de los Derechos Humanos y Recursos Naturales del Pueblo Mazahua, que es comúnmente conocido como el *Frente Mazahua*.

La organización fue fortaleciéndose y las demandas no se limitaron solo a aspectos relacionados con los recursos hídricos y las tierras afectadas, sino también a la generación de oportunidades para desarrollar la región y minimizar la marginalidad. Ante ello, se solicitaron proyectos económicos principalmente ligados a la agricultura. A las comunidades antes mencionadas, se unieron las de Soledad del Salitre, San Felipe Santiago, Loma de Juárez, San Martín y San Cayetano, las cuales también se han visto afectadas por la extracción de agua sin pago alguno. A principios del 2014, se empieza a intensificar las acciones de los demandantes, realizando una marcha a la planta potabilizadora de Los Berros, perteneciente al Sistema Cutzamala. Realizaron un cierre simbólico de las instalaciones, entregaron un oficio a la Conagua para negociar el caso y se instalaron a la entrada de la planta alrededor de una semana. Las negociaciones fueron lentas, sin claros planteamientos resolutivos por parte de las instancias federales.

Nominalmente, el movimiento social se hizo llamar Ejército Zapatista de Mujeres Mazahuas en Defensa del Agua, en cierta medida retomando la fuerza del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En ese contexto, se expusieron los problemas de marginación y desigualdad en la distribución de los recursos hídricos, así como la discriminación étnica y de género que ha sido una constante histórica en México. En esa índole, se retomaron algunos elementos culturales para buscar legitimar el movimiento social desde una perspectiva étnica.

Más allá de los elementos simbólicos de carácter étnico y de representatividad social, hay un conjunto de referentes cosmológicos en el pensamiento mazahua que tienen como componente central el agua y la milpa, de los cuales se despren-

de un calendario ritual y festivo, así como narrativas que muestran una lógica de comprensión de la naturaleza que será expuesto más adelante.

## Ecofilosofía y narrativa de la naturaleza

En años recientes, la búsqueda del reconocimiento de las epistemologías indígenas ha sido una base de los movimientos sociales que tratan de hacer visible los sistemas de colonización cultural, epistémica y económica. En esa medida, se han generado proyectos de etnogénesis (Bartolomé 2008) que resultan significativos para el proceso de revalorización de las sabidurías indígenas, algunos de ellos ligados a la defensa de los territorios ancestrales, simbólicos y cotidianos que han sido afectados por las políticas neoliberales y la acción de grupos empresariales para monopolizar el espacio y los recursos naturales. En ese sentido, parte de los movimientos indígenas han generado una defensa *bioterritorial,* es decir, proteger los territorios considerados como espacios de vida, porque el espacio mismo es asumido como una entidad viviente, al tiempo que es un territorio donde habitan entidades naturales y supranaturales, así como un espacio que da vida al ser humano desde un sentido integral.

Arturo Escobar (2015) plantea que los movimientos *etnoterritoriales* no solo son luchas políticas en defensa de los territorios o de los recursos, sino que enfatizan otras dimensiones: la dimensión de la vida o dimensión ontológica. Estos movimientos presentan resistencias y afirmación de los territorios u oposición a los sistemas hegemónicos, aunque en algunos casos se vinculan a aspectos económicos, ecológicos u otros.

Los movimientos etnopolíticos surgidos en pueblos indígenas andinos, en el Amazonas o en las diversas regiones de Oaxaca y otras latitudes de América Latina han marcado un importante parteaguas en la revaloración de las sabidurías ancestrales. A su vez, otras dinámicas sociales se han sumado a estas luchas, tal es el caso de la formación de intelectuales indígenas forjados en el activismo, las universidades públicas e interculturales o incluso desde la participación directa en la política local y nacional.

Además de ello, es en la cotidianidad de las comunidades indígenas donde se reproducen los valores, saberes y conocimientos referenciales de sus cosmologías, las cuales pueden ser entendidas en términos epistémicos y pragmáticos. En ese proceso, la práctica cotidiana es una forma de transmisión, así como el constructo

narrativo que vivifica las valoraciones y categorías locales en términos de discursos y sentidos ontológicos de la naturaleza y el ser humano.

Este tipo de valoraciones pueden ser entendidas desde la ecofilosofía. Esta perspectiva ha puesto atención en una filosofía que atañe a las cuestiones de nuestro planeta, nuestra casa. Etimológicamente este término se origina de las palabras griegas *oikos* ('hogar'), *philos* ('amor') y *sophía* ('sabiduría'): *amor a la sabiduría del hogar.* Esto significa que la ecofilosofía no solo busca reflexionar sobre las relaciones que se constituyen entre el ser humano y la naturaleza, sino, más bien, el ser humano y la biósfera como una totalidad. Por tanto, esta vertiente no solo parte de fundamentos filosóficos, sino también de aquellos devenidos del conocimiento científico, principalmente de la ecología (Ciner 2002).

Se considera a Arne Naess (1973) como uno de los precursores de la ecofilosofía –o ecosofía, como la define este autor–, a partir de su movimiento de ecología profunda. Esta es una perspectiva filosófica ambiental que reflexiona sobre una visión ecológica total. Su propuesta parte de un biocentrismo como construcción antrópica, en el cual hay un cambio del lugar que ocupa la especie humana con respecto a los demás seres vivos. Esta postura asume que los seres vivos humanos y no humanos tienen derechos comunes, vinculados a la vida y la preservación de su ser.

Por tanto, la *ecosofía* es una filosofía del equilibrio ecológico y la totalidad de la vida. Parte de un tipo de saber, de la *sophia*, la cual es abiertamente normativa y contiene postulados de jerarquización de valores, como también hipótesis concernientes al estado de cosas en nuestro universo. La sabiduría es una sabia política, en una prescripción que no se limita a las descripciones y predicciones científicas (Naess 1973).

Otros conceptos también han sido de gran influencia para la ecofilosofía, como la *ética de la Tierra,* de Aldo Leopold, en la cual se aspiraba a la inclusión de consideraciones morales de las entidades bióticas, abióticas y de manera colectiva, a la Tierra; así como la recuperación darwiniana del parentesco evolutivo de las especies a través de la metáfora del *árbol de la vida.* De igual forma, la metáfora conceptual de la *red de la vida* de Carson, la cual se enfoca a las interconexiones entre especies biológicas y el ambiente físico, ha sido de notoria influencia (Ciner 2002; Rozzi 2004).

Como apunta Ciner (2002), esta *cuasinueva* disciplina ecofilosófica tiene importantes antecedentes provenientes de tradiciones filosóficas místicas y metafísicas, siendo Plotino quien inaugura un modelo epistemológico del Alma Universal, el cual está presente en la ecología contemporánea. A este antecedente, también

sumaríamos las diversas tradiciones indígenas de América o de otros pueblos aborígenes y campesinos del mundo que, desde campos marginales, han mostrado sus formas de convivencia con la naturaleza, las cuales se caracterizan por una condición reverencial, integral y relacional.

La ecofilosofía, desde una posición crítica, puso especial atención en la crisis ambiental como resultado de los valores y prácticas de la humanidad sobre la naturaleza. Las epistemologías del mundo occidental han fragmentado la relación del hombre con su entorno a partir de la idea del conocimiento como un elemento abstracto y desarticulado de su realidad total. En esa dinámica, la fragmentación de los campos disciplinares como una forma de especializar el conocimiento fue una estrategia de la ciencia de los siglos XVIII y XIX, sin embargo, esto marcó una desarticulación del conocimiento científico (Skolimowsky 2017). A su vez, estas dinámicas de pensar el ser humano como externo a su entorno acentuaron el individualismo y la confrontación con la naturaleza pensada como recurso. Por tanto, la visión del desarrollo se ha centrado en la dominación de la naturaleza, en un nivel de confrontación y supremacía del ser humano como especie.

A partir de ello, la crítica de la ética ambiental ha puesto atención en la necesidad de generar cambios éticos en la relación de la sociedad y la biósfera a partir de la modificación de las formas de percibir y conocer la naturaleza (Rozzi 1999). Algunas propuestas de la ética ambiental han partido de la premisa del bienestar conjunto de las sociedades humanas y la naturaleza, así como del tipo de decisiones y acciones éticas que debe tomar la sociedad ante el cambio medioambiental global. Rozzi et al. (2010) proponen una aproximación ética alternativa que supera la dicotomía disciplinaria entre el qué debemos hacer (derivado de la ética) y el qué podemos hacer (derivado de la ciencia). Esta propuesta es significativa para entender las interrelaciones entre los modos de investigar la naturaleza y los modos de habitar en ella.

Otras propuestas han enfatizado los conocimientos y sabidurías locales de grupos campesinos para repensar la conservación ambiental. Desde la aparición de la etnoecología (Conklin 1954), que se centró en los conocimientos locales sobre el ecosistema, ha existido una constante investigación sobre la percepción, los conocimientos y las formas de clasificación que cada sociedad desarrolla a partir de su interacción con el ambiente.

Para Toledo (1990, 23) «la etnoecología estudia aquella porción del conocimiento tradicional sobre la naturaleza». Por tanto, es de gran relevancia la comprensión de concepciones, percepciones y conocimientos que posibilitan a las

sociedades rurales producir y reproducir tanto las condiciones materiales como espirituales de su existencia social desde un adecuado manejo de los ecosistemas.

Desde la notoria influencia de *la ciencia de lo concreto* de Lévi-Strauss, Toledo (1990) identificó la relación de un conjunto de conocimientos (corpus) y las prácticas productivas (praxis). Posteriormente, esta propuesta fue ampliada a partir de la inclusión de un sistema de creencias (*kosmos*) del cual surge el conjunto de conocimientos y prácticas (Toledo y Barrera-Bassols 2008).

Si bien el acercamiento a los sistemas de creencias, conocimientos, sabidurías, sistemas de clasificación y prácticas productivas humanas son sin duda indispensables, un aspecto que ha quedado desfasado es el presupuesto desde el cual se asume la interacción entre el hombre y su entorno, es decir, el estatus ontológico que culturalmente se le ha impuesto a cada entidad. De ello se desprenden las formas de pensar a la vida misma, que es lo que constituye las lógicas de la naturaleza.

En el campo antropológico, este debate ha llevado a entender las concepciones de la naturaleza (o naturalezas) desde una ruptura con el modelo de interpretación dualista, asumiendo como elemento central los procesos relacionales y las nociones ontológicas. Descola (1998) propuso una perspectiva teórica que concibe sistemas de clasificación-relación que están sustentados en el sentido ontológico de las entidades. Esta propuesta es una búsqueda de una antropología monista, en la cual la naturaleza y las facultades humanas no deben de ser tratadas como sustancias autónomas e instancias causales.

Un elemento central en esta perspectiva es el carácter social y relacional que tienen las entidades de la naturaleza, de tal forma que la naturaleza inanimada del pensamiento occidental, para el caso de los pueblos amazónicos es la prolongación de un mundo familiar, doméstico. «Parientes consanguíneos para las mujeres, parientes por alianza para los hombres, los seres de la naturaleza se convierten totalmente en compañeros sociales» (Descola 1998, 221).

Puesto que la ontología es un sistema de propiedades que los seres humanos le atribuyen a las entidades, las posibilidades del ser viabilizan las relaciones entre humanos y no humanos, constituyendo diferentes tipos de mundos. Con ello, Descola (2011) busca replantear la interpretación multiculturalista de la realidad que se sustenta en la existencia de una noción de naturaleza de la cual se desprenden diversas valoraciones. En una posición cercana, el perspectivismo multinatural de Viveiros de Castro (2002) también retoma el sentido ontológico del cual se forjan las relaciones y «puntos de vista» de un mundo habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas, constituyendo representaciones de naturalezas distintas, es decir, un multinaturalismo.

Estas posturas toman como elemento nodal las cosmologías o cosmovisiones de los grupos indígenas que replantean las posibilidades de comprensión y convivencia entre las diferentes entidades del mundo. Para el estudio de la cosmovisión, la antropología ha tomado ciertas bases de la propuesta filosófica de Wilhelm Dilthey (1988), quien a partir del *weltanschauung* (*welt,* 'mundo', y *anschauen,* 'observar, mirar') refiere a una visión del mundo que da apertura al pensamiento desde una experiencia vital e histórica del ser humano; por ello, la noción de mundo depende de una razón histórica y un contexto circunstancial.

Sin embargo, la influencia más notoria se ha generado desde los estudios históricos mesoamericanos. López Austin (2001), en su concepto de *núcleo duro,* asume la existencia de una matriz de pensamientos y ciertas concepciones que presentan una continuidad en la cosmovisión de los pueblos de origen mesoamericano. No obstante, este concepto ha tenido ciertas críticas, puesto que las concepciones que lo integran, más allá de ser una continuidad histórica, son parte de los procesos de reelaboración cultural (Bartolomé 2005; Barabas 2008).

Por ello es significativo hablar de la cosmovisión de los pueblos de origen mesoamericano, en términos de pluralidad, es decir, no hay una sola cosmología, sino que son constructos cosmológicos que se han diversificado a lo largo de más de quinientos años de contacto con tradiciones culturales europeas y de otros orígenes. De igual forma, es importante asumir que, desde el periodo mesoamericano, difícilmente se podría considerar la existencia de una sola cosmología, ya que los procesos de identificación y percepción del entorno dependen de los roles, contactos culturales, el género y demás disposiciones sociales que propician que la interpretación de la realidad no sea uniforme por las condiciones de diferencialidad cultural.

Bartolomé (2005) concibe en la cosmovisión un conjunto de representaciones colectivas, social e históricamente constituidas, resultantes de las experiencias sociales y simbólicas milenarias, que tienden a permanecer y reproducirse gracias a la plasticidad y capacidad de incorporar nuevas concepciones a su estructura de sentido. Este concepto, parte de las condiciones concretas que generan las posibilidades de transformación y adecuación de estos elementos en condiciones contextuales.

En una posición semejante, Barabas (2008) ha planteado que las cosmovisiones indias, las mitologías y las prácticas rituales se reconstruyen como parte de la dinámica cambiante de los procesos sociales; aunque, al mismo tiempo, existe una densidad significativa desde la cual persisten concepciones y prácticas sociales. Las representaciones sobre el espacio y las pautas culturales de construcción

de la territorialidad son categorías profundas de larga duración en las cuales se fundamentan estas concepciones.

Descola (1998) identifica en la cosmología un proceso de vinculación de diferentes entidades a partir de las formas en que diversas facultades, comportamientos y códigos morales son compartidos. Este autor adhiere un aspecto más a las conceptualizaciones antes mencionadas: la condición social que da forma a la experiencia vital a partir de los constructos ontológicos desde los cuales forjamos nuestras experiencias con las entidades del entorno.

El fundamento de la percepción de la naturaleza en cada sociedad es un referente de los sistemas cosmológicos desde el cual están sustentadas. Skolimowsky (2017, 17) asume que «cualquier cosmología que intente comprender la estructura y los orígenes del universo ha de ser especulativa […] Un elemento central de la ecofilosofía es el *pensamiento reverencial*». Este podemos identificarlo en la percepción de diversas comunidades indígenas u originarias alrededor del mundo, que piensan sus dinámicas de vida no como confrontación, sino como sacralidad de la naturaleza que los envuelve. Varias de estas sociedades comparten sistemas comunitarios que marcan dos elementos centrales en el debate de la percepción de la naturaleza: la confrontación entre sistemas comunales y la propiedad privada y, por otro lado, la perspectiva sacralizada o por lo menos anímica de la naturaleza en contra de la naturaleza como capital (Figueroa 2019).

Las cosmologías despliegan un conjunto de valoraciones, ontologías y axiologías que dan sustento y sentido a las prácticas culturales, es decir, hay principios éticos ligados a las grandes narrativas que se convierten en un marco de comprensión del entorno, la naturaleza y la vida misma. Las narrativas como exégesis cotidianas son una base de acción humana, en la medida en que las personas interpretan su realidad a partir de los referentes culturales, y sus propias vivencias objetivadas configuran la continuidad de las valoraciones del mundo.

En ese ámbito, asumir a la naturaleza desde un sentido integral donde el ser humano es parte de esa relación anímica con su entorno en términos relacionales, activos e integrativos refleja valores epistémicos del conocimiento de las cosas. La episteme que se valora desde un sentido ecofilosófico es una contraposición y una crítica a lo que Skolimowsky define como cosmología mecanicista.

Como tal, el agua y la naturaleza, como un conjunto totalizante, son fundamentales en el universo simbólico que se interioriza en la sociedad a partir de sus prácticas narrativas. Las comunidades indígenas, en la mayoría de los casos, tienen un constructo cosmológico muy rico en narraciones, donde la creación narrativa

no solo tiene tintes referenciales y de entretenimiento, sino que las historias suelen transmitir de forma directa un sentido ontológico y axiológico que, a su vez, se refuerza con aspectos anecdóticos y cotidianos de la relación de los pobladores con el entorno natural.

La acción narrativa es la recreación de lo percibido, de lo transmitido por otros en contextos comunitarios y mediatizados, por tanto, es un influjo básico de la creación y recreación de las cosmologías, ecomitologías y sus representaciones concretas que definen las bases y presupuestos de nuestra visión del mundo y nuestro papel en él. Nos interesa dar algunos elementos sobre la forma en que el agua ha sido concebida por los pueblos de origen mazahua, asumiendo que las formas de percepción sobre este elemento responden a una base simbólica, la cual se va adecuando y resignificando a partir de nuevos elementos, valoraciones y usos del entorno.

## Agua, naturaleza y narrativa en las comunidades mazahuas

Las tradiciones orales mazahuas, como referente vivido de la memoria comunitaria, son sistemas de narraciones que conjuntan diferentes niveles ontológicos y axiológicos de la naturaleza. Estos reflejan procesos sincréticos que marcan una interacción de significados que probablemente han sobrevivido de las cosmovisiones mesoamericanas, en procesos de apropiación de otros significados provenientes de diversos flujos culturales.

El volcán Xinantécatl (también conocido como *Nevado de Toluca),* en conjunto con el volcán de Jocotitlán, tienen una simbología relevante para los pueblos mazahuas. Este último, también conocido como *Cerro de Jocotitilán,* se considera que tiene agua en su interior y tanto este como el Xinantécatl son vistos como entidades vivas que platican entre ellas (Galinier 2006).

Algunos rituales propiciatorios de lluvia de la época prehispánica aún se hacen presentes en las poblaciones otopames contemporáneas: se siguen realizando peregrinaciones y rituales en los cerros y cuerpos de agua; además de ser rituales para el beneficio de las siembras, se concibe a los espacios como entidades vivas que se manifiestan tanto en la energía generadora de agua, como en la personificación de esta en figuras que pueden llegar a convivir con los seres humanos en ciertas condiciones (Figueroa 2019).

Diversos estudios (Broda, Iwaniszewski y Montero 2007; Dow 2005; Soustelle 1993, entre otros) muestran la pervivencia de rituales sobre el agua que se realizan

en los cerros considerados como sagrados, donde se agradece a las entidades de la lluvia y se le rinde culto a los ancestros; ellos son los protectores de los cerros, considerados como la morada de diversas entidades sagradas (Vázquez 2008), algo que en otros pueblos de origen mesoamericano es percibido como la figura del Señor del Monte (Madrazo y Urdapilleta 2008, entre otros).

Retomando el caso de las entidades de los cerros, Barabas (2008) considera que para entender la interrelación entre lo humano y lo sagrado se debe tomar en cuenta la ética que rige estas relaciones, ya que a través del *don* se establece una alianza entre las deidades y los humanos que permite la negociación entre ellos. La geografía simbólica implica asumir que a cada lugar le pertenece una entidad anímica territorial; esto es parte de lo que constituye el etnoterritorio.

Las fiestas religiosas y, en general, el calendario ritual están vinculados con la temporada de agua y de secas, un sistema ritual asociado a la siembra del maíz de temporal (aunque en la actualidad también se hace presente la producción de riego en las comunidades mazahuas). La fiesta del Día de la Cruz (el 3 de mayo), así como la festividad de San Isidro (15 de mayo), son fundamentales por su relación con el inicio del periodo de lluvias. En el occidente del Estado de México, las mayordomías realizan el *lavatorio* de las prendas de los santos en los manantiales y ríos de sus poblados en Domingo de Ramos. Con ello, se da la conjunción de los rituales de la Semana Santa, con la simbología de purificación del agua fluvial. Este ritual es previo a los rituales propiciatorios de lluvia como es el caso de la festividad de la Cruz y San Isidro. De igual forma, son de relevancia las festividades dedicadas a la Virgen de la Asunción (15 de agosto), para recibir el maíz y preparar simbólicamente los próximos terrenos para la siembra. Carreón y Camacho (2011) consideran que la presencia de esa matriz agrícola ha sido una constante y se expresa mediante elementos que permiten u obligan el culto a los santos.

Las dos regiones mazahuas han conformado imaginarios semejantes, aunque con ciertas diferencias, producto de sus propios procesos socioculturales. Esta distinción regional también se ha visto reflejada a partir de la creencia en ciertas entidades de la naturaleza. Los pueblos mazahuas del noroccidente del Estado de México, además de tener como referente ritual al volcán de Jocotitlán y el llamado *Cerrillo,* también tienen una tradición oral muy añeja donde figuras como el Menye o Chaparrito continúan vigentes como forma de representar la humanización del agua.

Los cerros y cuerpos de agua, principalmente manantiales, son referentes geoculturales que delimitan los espacios sagrados a partir de ciertas temporalidades, los cuales comúnmente son controlados por entidades supranaturales a

diferencia de los espacios del pueblo vinculados a un orden social, aunque en este también hay injerencia de entidades supraterrenales en ciertos momentos del día y durante la noche.

Algunas personas de los pueblos mazahuas consideran que el Menye o Chaparrito es el protector y dueño del agua. Principalmente se le llega a ver en lagunas, arroyos o zanjas, en el monte o incluso en la milpa. Lo nombran el Chaparrito porque dicen que es una persona pequeña «como un niño». Aunque principalmente se le llama Menye, la entidad protectora del agua y los animales que hay en los ríos y arroyos, y en general animales lacustres. También se le considera como un espíritu maligno, puede generar *mal aire* o puede causar el ahogamiento de personas.

La gente de las comunidades mazahuas comenta que la tarde y la noche son los momentos en que el Dueño del Agua está en los manantiales y pozos. Estos lugares se vuelven sagrados, no se puede sustraer de ellos agua si no se ha pedido permiso al Menye. Si no se respetan esos espacios, se puede provocar el *mal aire* que afecta a quien ha corrompido esa norma. Aunque algunos consideran que estas acciones del Menye son una forma de castigar a la gente que no respeta el espacio que él protege o porque no se le pide autorización para pescar, otros consideran que, en sí mismo, es un espíritu maligno. Esta última percepción es parte de un proceso sincrético en el cual las deidades o elementos espirituales de la tradición mazahua han sido concebidos como elementos negativos por parte de la Iglesia católica y por las Iglesias cristianas y protestantes. Diversas historias se cuentan en las comunidades mazahuas cercanas a la cuenca del Lerma, en ellas se habla de personas que le ofrecieron su alma al Chaparrito a cambio de obtener un beneficio, principalmente la abundancia de peces.

Además de la hora en que el Dueño del Agua regresa a los espacios acuosos, se cree que hay momentos en el día que afectan al ser humano. La nombran como la *hora mala.* Esta puede ser a las doce del día o a las siete de la noche. En ese *tiempo,* el espíritu del ser humano se vuelve vulnerable y puede agarrar un *mal aire*, que se impregna en alguna parte del cuerpo, provocando molestias como mareo, dolor, vómito, etcétera. Esos malestares deben ser atendidos por un médico tradicional, quien debe ser del sexo opuesto al enfermo, para poder recuperar su salud. Esas horas están relacionadas con el espíritu de la tierra, son los momentos en que la tierra tiene hambre y necesita algo, por eso el espíritu de la tierra agarra el espíritu de las personas para que le hagan una ofrenda.

Galinier (2006) también ha expuesto la contraposición de los sistemas del día y la noche en las comunidades mazahuas, donde la noche se vuelve el espacio de manifestación de diferentes seres, así como la condición óntica de algunos ani-

males (diferente a su nivel ontológico en el día) que genera riesgos y espacios de conexión de diferentes niveles de la realidad.

Otras figuras anímicas que se relacionan en términos simbólicos con las ya mencionadas son el Tritón, la Sirena y la serpiente del agua. El Tritón es un *espíritu del agua* que de acuerdo a diversas historias se presenta como humano y da abundancia; a ciertas personas les proveía de recursos del manantial. Al presentarse como un hombre, comúnmente lo hacía ante mujeres jóvenes a quienes proveía de peces. En algunas de las historias contadas por pobladores mazahuas, las mujeres desaparecían porque se las llevaba el Tritón. Por su parte, la Sirena, como figura femenina, también era una entidad del agua que ofrecía abundancia. Otras historias relacionan la figura de la Sirena con el de la Llorona, una creencia muy arraigada en México tanto en pueblos indígenas como no indígenas. La Sirena puede tener la cola de pescado o la cola de una serpiente, se le relaciona con el color blanco, al igual que a la Llorona, que también tiene la característica de hacerse presente en espacios de agua.

En el caso de los pueblos mazahuas del occidente, las interpretaciones y valoraciones sobre el agua y la naturaleza mantienen cierta semejanza con la región noroccidente, sin embargo, se han gestado diversos procesos que marcan una forma distinta de relación con el entorno. En estos pueblos también hay una tradición muy fuerte en torno a los rituales del agua, sobre todo el relacionado a la petición de lluvias el 3 de mayo. Algunos rituales se han vinculado a las prácticas católicas, uno de los más significativos es el ya mencionado lavatorio de las prendas de los santos en los manantiales durante la Semana Santa como forma de purificación.

Suelen escucharse historias en las comunidades mazahuas de Villa de Allende donde se habla de la existencia de sirenas, las cuales aún se veían a pesar de que se hayan llevado el agua. Algunas personas entrevistadas mencionan que «todo se acabó» haciendo referencia a la desaparición de productos de los ríos y de los humedales que comúnmente eran aprovechados para la alimentación y comercialización local. La presencia de imágenes sobrenaturales, como las sirenas y los duendes, es anecdótica y cada vez menos frecuente, además de que en el caso de los duendes hay una percepción negativa, vinculada al mal. De igual forma, la importancia del Sistema Cutzamala en la captación del agua de esta cuenca ha enmarcado una percepción ambiental que se liga al desajuste ecológico.

La región noroccidente también fue afectada por proyectos de trasvase. A finales de la década de 1960 inicia el proceso de desecación de la laguna de agua

termal de Los Baños, la cual se encuentra en los límites territoriales de San Pedro de los Baños y La Concepción de los Baños. A diferencia de la región mazahua de occidente, la percepción de la desaparición del agua fue vinculada a diferentes mitos e historias locales ligadas al robo de la cruz de la iglesia construida en la zona de los manantiales termales, así como un castigo provocado por no respetar la propiedad del *espíritu del agua*.

Un caso semejante en que la interpretación de la comunidad retomó referencias míticas fue el del proyecto de desecación de las lagunas del alto Lerma, en los pueblos de San Mateo Atenco y otros que compartían la Ciénega del Lerma, vecina a la región mazahua. Estos pueblos aún mantienen muy presente una memoria sobre su pasado lacustre, sin embargo, al igual que como sucedió con las lagunas de la región de Los Baños en Ixtlahuaca, se vio afectada por la desecación provocada por la obra hidráulica para beneficiar los servicios de distribución de agua para la Ciudad de México, proyecto que se inició en 1950 (Trejo y Arriaga 2009).

Trejo y Arriaga recopilaron algunas historias en la Ciénega del Lerma en la que se habla de figuras míticas como la *Atlanchane* o Sirena de la laguna y su esposo el Sireno, ambos con cola de serpiente. La muerte del Sireno fue provocada por los propios lugareños; su pareja, la Sirena, fue a buscarlo al fondo de la laguna, ambos desaparecieron y con ello el agua. Los pobladores consideran que la Sirena se fue solo de forma temporal y que puede regresar cualquiera de estos días y con ello la riqueza de la laguna.

Los pueblos de origen lacustre comparten algunas percepciones sobre el agua y su relación con entidades anímicas y sobrenaturales. Estas son parte de los referentes narrativos adaptados a la contemporanidad, en los cuales se hace presente la violación de normas de los espacios simbólicos, sobre todo en las comunidades que acompañan el cauce del río Lerma y sus lagunas.

De acuerdo con Carreón y Camacho (2011) el universo mazahua, conformado por los planos terrestre y acuático, tiene capacidad para actuar en beneficio o en detrimento de los seres humanos. El *xitá* es una figura central en el pensamiento mazahua, se vincula con los santos, los antepasados y los abuelos, marca la interacción entre seres numinosos y seres humanos, por tanto preside estos dos planos:

> Este hecho es indicativo de una relación más profunda en la que aparecen no solamente la tierra y el santo, sino otros seres a los que denominan dueños o ancestros cuya particularidad consiste en que se les otorga volición y tienen un accionar frente a los hombres, las más de las veces dañino. En la narrativa

> mazahua, a esos seres se les concibe como los habitantes originarios del territorio que ahora ocupan los hombres; se dice que antes el mundo estuvo habitado por gigantes y enanos, seres imperfectos que dios destruyó para que los hombres poblaran el mundo. Más que una desaparición, en el pensamiento mazahua subyace la idea de que esos seres primigenios fueron trasladados a otro mundo, donde habitan y pueden actuar sobre los hombres en momentos o espacios que han sido definidos como umbrales, tales como el sueño o la noche, las cavernas, ríos y montañas. (Carreón y Camacho 2011)

La naturaleza viva y vivificada se vincula a la representación de diferentes entes supraterrenales que, en su posibilidad liminal, generan una relación con entidades humanas; con ello, los elementos que la visión racional identifica como *inanimados* no responden a una lógica de interacción entre objetos y sujetos, sino de personas en un mismo nivel de conciencia, pero al mismo tiempo se diferencian por ser, en el caso de las entidades que representan al entorno, figuras que viven en otros planos. En diferentes momentos del día y la noche estas entidades pueden tener contacto con los sujetos en un nivel de humanidad semejante, pero en un grado distinto en cuanto a sus posibilidades de injerencia en el mundo humano.

La condición anímica de la naturaleza responde a lo que Descola (1998) define como una forma de objetivación social de las entidades que denominamos *naturales,* las cuales están dotadas de un principio espiritual que les permite entablar *relaciones* con los seres humanos, que pueden ser de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios.

En ese sentido, algunas entidades pueden haber tenido un pasado humano al haber vivido en otras etapas del mundo (como el caso de los gigantes y enanos), así como otras entidades que son producto de la relación sexual entre humanos y entes sobrehumanos y que comúnmente se ligan a la abundancia o, en otros casos, a aspectos negativos y, por tanto, su presencia resultará en la catástrofe familiar, como el caso de los hijos que nacen de la serpiente y que son referidos como objetos de maldad.

Desde la visión cosmológica se identifican dos elementos centrales: las representaciones del agua y de la tierra, las cuales están arraigadas a partir de la relevancia de la agricultura y el sistema de la milpa. En esa condición, hay una representación tiempo-espacio: los espacios domesticados o socializados del pueblo, a diferencia de los espacios del monte, de los ríos y manantiales, que comúnmente están ligados a una condición que trasciende el orden del pueblo y el poder de control del ser humano. Estos espacios también pueden ser sagrados y se vuelven marcajes,

desde una connotación geocultural que principalmente se liga a los espacios rituales del agua (manantiales y cerros). De ahí la trascendencia histórica de los cerros y los rituales que en ellos se realizan, así como las propias peregrinaciones que conectan estos espacios geosimbólicos con los pueblos. La importancia de estos cerros se identifica también en su humanización y vínculo mitológico con los gigantes que se cree que existieron en algún tiempo y de los cuales han surgido los montes.

De igual forma, la noción de tiempo en este constructo cosmológico permite filtrar o conectar dos dimensiones o mundos: el de los seres de la naturaleza (humanos, animales y plantas) y el de las entidades anímicas o supraterrenales. A pesar de ser el pueblo el espacio de acción humana, en diferentes *momentos* o *tiempos,* se puede hacer presente un orden *natural* distinto. Por ejemplo, en la noche se transmuta el ser de algunos animales a partir de su humanización, o las *horas malas* donde ciertas energías de la tierra pueden actuar en el ser humano.

Las narrativas que dan sentido al sistema cosmológico no necesariamente son discursividades inmaculadas y prístinas, puesto que las poblaciones mazahuas están en procesos de interacción y negociación simbólicas con otros esquemas de realidad, donde se ponderan otras cosmologías, entre ellas, algunas de carácter dualista que marcan la separación entre el ser humano y la naturaleza, ignorando la relación del mundo como correlato del ser humano, pero que muestran otras posibilidades de articular y pensar a las sociedades y sus entornos naturales.

El flujo discursivo puede tener diferentes orígenes: desde las tendencias institucionales –que promulgan el bienestar social a partir del desarrollo económico–, las provenientes de las instituciones ambientales –que se fundamentan en la conservación de ecosistemas y especies– o las que se han forjado en las propias comunidades indígenas –tanto en un contexto local como en la influencia mediática y activa de los movimientos indígenas latinoamericanos–; todos estos generan un escenario de diversidad y discontinuidad conceptual. No obstante, la capacidad de incorporar nuevas concepciones a las exégesis del entorno ha sido fundamental para las representaciones simbólicas de los pueblos mazahuas que dan un valor anímico a la naturaleza, así como un estatus ontológico de semejanza a diferentes entidades animales. Es precisamente la actitud reverencial que plantea Skolimowsky la que fundamenta la cosmología mazahua en relación con su vínculo íntimo con la naturaleza.

Diversas historias indígenas tienen una implicación ética que puede ser entendida desde la conservación biológica y la filosofía ambiental. Estas nociones

cosmológicas muestran el origen común entre diferentes especies y el ser humano, así como las tramas de interacciones bióticas y abióticas de los ecosistemas (Rozzi 2004).

Estas condiciones de conexión interespecie revelan aspectos normativos y del *ethos* social, que surgen a partir de una condición de semejanza ontológica, ya que las diversas entidades de la naturaleza son parte de una misma concepción del entorno. Estas connotaciones ontológicas dependen de las delimitaciones de los espacios socionaturales y supranaturales que definen el sentido normativo que rige la convivencia entre las diferentes entidades, sus orígenes míticos y sus actantes sociales.

El agua, como lo hemos mostrado en este texto, se vivifica como un ser a partir de su entidad protectora, es decir, el agua es un elemento que también es humanizado por su *dueño* o por algún ser que aparece en ella como su referente comunicativo ante el ser humano. Al ser más que un recurso, el agua es parte central del sistema cosmológico mazahua, desde el cual gira la relación con la milpa, los ancestros y los santos. Es por ello que este sistema holístico puede entenderse como una ecofilosofía, puesto que da sentido a una forma de vida que enlaza integralmente los ciclos humanos con los del entorno natural y anímico.

## A manera de conclusión

Voltear hacia las prácticas culturales que reflejan cosmologías que caracterizan a la naturaleza a partir de valores diferenciados se vuelve relevante por diversos motivos, ya sea tanto por las prácticas culturales que muestran concepciones de la naturaleza diferentes a la de un capital natural, así como la posibilidad de entender las dinámicas que se construyen en procesos de escasez de los recursos y la distribución de estos en diversos contextos y entre actores sociales distintos. Eminentemente estos aspectos hacen referencia a la interacción de condiciones epistémicas que exponen las situaciones de convivencia social en términos de negociaciones simbólicas que deben tomar en cuenta otros procesos ontológicos y axiológicos. Claro está que las cosmogonías indígenas evidentemente llevan procesos de transición muy amplias que se han agudizado en los últimos cuarenta años por los proyectos de modernización y de explotación de recursos regionales.

Las políticas de modernización y desarrollo del Estado, en las cuales se insertan los proyectos de trasvase de mantos acuíferos, así como las políticas contemporáneas de conservación ambiental y protección forestal, aunado a los pro-

cesos de transformación de la forma de propiedad y uso del suelo, han gestado imaginarios diversificados. No obstante, hay notorias referencias que muestran que en la actualidad las comunidades mazahuas, a pesar de estar vinculadas a los sistemas capitalistas globales, aún mantienen ciertas valoraciones anímicas de la naturaleza. La tradición oral y las prácticas rituales son ejemplos del sistema cosmológico donde se expresan esas percepciones de sacralización de los elementos de la naturaleza y su orden supranatural. El agua es uno de los elementos que mantiene un vínculo sacralizado por las comunidades, esta se liga con el culto a los montes, una ritualidad sagrada que se mantiene desde los tiempos prehispánicos en las comunidades indígenas de la región.

La tradición oral, así como otros procesos rituales, manifiestan referentes de las cosmogonías de la naturaleza que remarcan otros ideales de vida, es decir, lo que podríamos entender como ecofilosofías reproducidas cotidianamente, las cuales han mantenido la presencia de estas representaciones que debe ser tomada en cuenta para repensar los caminos de la modernidad y el desarrollo, no en términos de desarrollo sustentable, sino de proyectos locales que ponderen como fundamento los saberes holísticos tradicionales.

## Referencias


Barabas, Alicia. 2008. «Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca». *Antípoda*, 7: 119-139. doi: 10.7440/antipoda7.2008.06.

Bartolomé, Miguel Alberto. 2005. «Elogio del politeísmo: Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca», *Cuadernos de Etnología*, 3: 1-62. http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A18945.

_____ 2008. *Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

Boege, Eckart. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación* in situ *de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, coords. 2007. *La montaña en el paisaje ritual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Carreón, Jaime, y Camacho, Fidel. 2011. «Los animales del santo: Configuración del nahualismo en la región mazahua», *Cuicuilco* 18 (51): 203-225.

Ciner, Patricia. 2002. «La doctrina de la providenca en Plotino: Su vigencia en la ecofilosofia». *Journal of the World Union of Catholic Philosophical Societies*, 1: 135-144. https://people.stfx.ca/wsweet/00-PCT/Vol.%201%202002%20Ciner.pdf.

Conklin, Harold. 1954. «An Ethnoecological approach to shifting agriculture». *New York Academy of Sciences*, 17: 133-142. doi: 10.1111/j.2164-0947.1954.tb00402.x.

CONANP (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas). 2001. *Programa de manejo de la Reserva de la Biósfera Mariposa Monarca*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Descola, Philippe. 1998. «Las cosmologías de los indios de la Amazonia». *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 17: 219-227.

_____ 2011. «Más allá de la naturaleza y la cultura». En *Cultura y Naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 54-77. Colombia: Centro de Investigación y Desarrollo Científico.

Dilthey, Wilhelm. 1988. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

Dow, James. 2005. «La montaña sagrada ñähñu (otomí)». *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 12 (34): 41-62. https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo:10448.

Escobar, Arturo. 2015. «Territorios de diferencia: La ontología política de los derechos al territorio», *Cuadernos de Antropología Social*, 41: 25-38.

Figueroa, David. 2019. *La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México. Narrativa de la percepción natural y sobrenatural*. México: Gobierno del Estado de México / Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas.

Galinier, Jacques. 2006. «El *panoptikon* mazahua: Visiones, sustancias, relaciones». *Estudios de cultura Otopame*, 5: 53-69. www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/17032/16213.

Gómez-Fuentes, Anahí. 2009. «Un ejército de mujeres. Un ejército por el agua: Las mujeres indígenas mazahuas». *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* 6 (3): 207-221. http://www.colpos.mx/asyd/volumen6/numero3/asd-09-012.pdf.

Gómez Reyes, Yudmila. 2011a. *Vivir donde nace el agua: El movimiento social mazahua en Villa de Allende, Estado de México*. México: El Colegio Mexiquense.

_____ 2011b. «El movimiento social mazahua visto desde el accionalismo». *Contribuciones desde Coatepec*, 21: 85-110. https://revistacoatepec.uaemex.mx/article/download/225/220/.

Inegi (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2001. *Síntesis de información geográfica del Estado de México*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

_____ 2010. *Censo de población y vivienda 2010*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

López Austin, Alfredo. 2001. «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana». En *Cosmovisión, identidad y ritual en los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.

Madrazo, María, y Marco Urdapilleta. 2008. «La fiesta patronal de Xico, Veracruz: Tradición oral y festividad». *Ciencia Ergo Sum* 15 (1): 9-20. https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7826/6400.

Naess, Arne. 1973. «The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement: A Summary». *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, 16: 95-100. doi: 10.1080/00201747308601682.

Orozco, María, y Amaia Quesada. 2010. «Hacia una nueva cultura del agua en México: Organización indígena y campesina. El caso de la presa Villa Victoria». *Ciencia Ergo Sum* 17 (1): 28-36. https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7796/6370.

Rozzi, Ricardo. 1999. «The Reciprocal Link Between Evolutionary-Ecological Sciences and Environmental Ethics», *BioScience*, 49: 911-921.

_____ 2004. «Implicaciones éticas de narrativas yaganes y mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica austral». *Ornitología Neotropical*, 15: 435-444. https://sora.unm.edu/sites/default/files/journals/on/v015s/p0435-p0444.pdf.

Rozzi, Ricardo et al. 2010. «Filosofía ambiental de campo y conservación biocultural en el Parque Etnobotánico Omora: Aproximaciones metodológicas para ampliar los modos de integrar el componente social ("S") en Sitios de Estudios Socio-Ecológicos a Largo Plazo (SESELP)». *Revista Chilena de Historia Natural*, 83: 27-68. https://scielo.conicyt.cl/pdf/rchnat/v83n1/art04.pdf.

Skolimowski, Henryk. 2017. *Filosofía viva: La ecofilosofía como un árbol de la vida*. Gerona: Atalanta.

Soustelle, Jacques. 1993. *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica.

Trejo, José Antonio, y Emilio Arriaga. 2009. «Memoria colectiva: Vida lacustre y reserva simbólica en el Valle de Toluca, Estado de México». *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 50: 303-321. https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1261/962.

Toledo, Víctor, 1990. «La perspectiva etnoecológica: Cinco reflexiones acerca de las "ciencias campesinas" sobre la naturaleza con especial referencia a México». Número especial, *Ciencias*, 4: 22-29. www.revistaciencias.unam.mx/images/stories/Articles/ESP4/CNSE0404.pdf.

Toledo, Víctor, y Narciso Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

Vázquez, Alejandro. 2008. «Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los chichimecas otomís del semidesierto queretano». *Estudios Sociales Nueva Época*, 2: 77-102. www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/estsoc/pdf/estsoc07_2/estsoc07_2_77-102.pdf.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Vizcarra-Bordi, Ivonne. 2002. *Entre el taco mazahua y el mundo: La comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*. México: Universidad Autónoma del Estado de México / Gobierno del Estado de México.

DOI: 10.22134/trace.78.2020.688



# Las danzas indígenas del centro de México según las fuentes coloniales

# The indigenous dances of Central Mexico according to colonial sources

**Mirjana Danilović***

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2019 • Fecha de aprobación: 29 de junio de 2020.

**Resumen:** El objetivo de este artículo es el estudio de las descripciones de la danza indígena del centro de México prehispánico según las fuentes coloniales escritas en español, latín y náhuatl. Por primera vez se hace una síntesis completa de la información de los exploradores, misioneros y cronistas españoles y de las fuentes escritas por indígenas o con indígenas acerca de la danza nativa. A través del análisis se puede observar cómo los soldados o conquistadores, los cronistas oficiales de la Corona española y los frailes ofrecieron una visión de acuerdo con sus intereses, creencias y modos de conceptualizar el mundo.

**Palabras clave:** danza; Nuevo Mundo; estudios mesoamericanos; fuentes históricas; concepción del mundo.

**Abstract:** The aim of the present paper is to study the descriptions of the indigenous dance of Central pre-Hispanic Mexico according to the colonial sources written in Spanish, Latin and Nahuatl. For the first time, a complete synthesis of the information obtained by the Spanish explorers, missionaries, and chroniclers, and of the sources written by indigenous people or with indigenous people about the native dance is made. Through the analysis one can observe how the official chroniclers of the Spanish Crown, the friars and the soldiers or conquerors offered a vision in accordance with their interests, beliefs and their ways of conceptualizing the world.

**Keywords:** dance; New World; Mesoamerican studies; historical records; worldview.

* UNAM, Programa de Becas Posdoctorales, Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE), México, mirarisa@yahoo.com.

**Résumé :** L'objectif de cet article est l'étude des descriptions de la danse autochtone du Mexique central à l'époque préhispanique selon les sources coloniales écrites en espagnol, latin et nahuatl. Pour la première fois, une synthèse complète est réalisée avec des informations des explorateurs, des missionnaires, des chroniqueurs espagnols ainsi que des sources écrites par, ou avec les peuples autochtones à propos de la danse indigène. Tout au long de cette analyse nous pouvons constater la manière dont les chroniqueurs officiels de la Couronne espagnole, les moines et les soldats ou conquérants ont offert une vision en fonction de leurs intérêts, croyances et façons de conceptualiser le monde.

**Mots-clés :** danse ; Nouveau Monde ; études mésoaméricaines ; sources historiques ; vision du monde.

El tema de la danza ha sido considerado en una serie de fuentes escritas durante la Colonia. Este corpus heterogéneo incluye los relatos de los conquistadores, los documentos redactados por los cronistas de la Corona española, las fuentes que reunieron los frailes y las narraciones de los cronistas nacidos en la Nueva España. Dichos textos fueron redactados en español, latín y náhuatl.

En este artículo trato de sistematizar las descripciones de la danza indígena del centro de México hechas por los exploradores, misioneros y cronistas españoles, así como las fuentes escritas por o con indígenas. Los pasajes analizados nos ayudarán a reconstruir la visión de los autores coloniales acerca del baile nativo que encontraron en el territorio mesoamericano. Empecemos con los autores que han ofrecido descripciones de las danzas de *las Indias* en español o latín.

## El descubrimiento de la danza indígena del Nuevo Mundo

Después del descubrimiento del Nuevo Mundo, comienza la descripción de las nuevas tierras, de su gente y de su mundo. Cristóbal Colón, Américo Vespucci, Álvar Núñez Cabeza de Vaca y Bernal Díaz del Castillo, al informar sobre el descubrimiento y la conquista de los territorios americanos, dedican una parte a las danzas de *las Indias.* El primer testimonio evidencia el encuentro entre dos mundos por medio de una danza.

Durante su tercer viaje al continente americano, Cristóbal Colón (1986) intenta usar la danza para comunicarse con los nativos. Sin embargo, vive una situación de malentendido, dado que la idea de danza para los indígenas era distinta a la española de aquel entonces. El gran navegante describe los desacuerdos conceptuales que tuvo con los indígenas de la costa oriental de Venezuela:

> Yo les hazía mostrar bacines y otras cosas que luzían, por enamorarlos porque viniesen, y a cabo de buen rato se allegaron más que hasta entonces no avían; y yo deseava mucho aver lengua, y no tenía ya cosa que me apreciese que era de mostrarles para que viniesen, salvo que hize sobir un tamborín en el castillo de popa, que atañesen e unos mancebos que danzasen, creyendo que se allegarían a ver la fiesta. Y luego que vieron tañer y danzar, todos dexaron los remos y echaron mano a los arcos y los encordaron, y enbrazó cada uno su tablachina y comenzaron a tirarnos flechas. (231)

En este contexto, la relación titulada «La milicia azteca» contiene una referencia muy significativa acerca de la afinidad entre el arte de la guerra y la

práctica de bailar para los indígenas del México antiguo. Este testimonio, cuyo desconocido autor es llamado el «Conquistador anónimo» (1998, 228-229), dice: «Al tiempo que combaten cantan y bailan y a veces dan los más fieros gritos y silbos del mundo». Parece que los límites entre los conceptos de baile y de guerra/conflicto eran más permeables que en la Europa del siglo xvi.

Partiendo de estas ideas, es posible que Américo Vespucci y Álvar Núñez Cabeza de Vaca[1] también hubieran vivido experiencias semejantes. Vespucci (1986), por ejemplo, describe un rito mortuorio bastante peculiar en una isla venezolana donde a las personas que padecen una enfermedad terminal las llevan bailando al bosque para luego abandonarlas. El testimonio cuenta que

> usan el más bárbaro e inhumano de los entierros […] cuando un doliente o enfermo está casi a un paso de la muerte, sus parientes lo llevan a un gran bosque, y cuelgan de dos árboles una de las redes donde duermen y después lo ponen en ella, danzándole alrededor todo un día; y cuando viene la noche, le ponen en la cabecera agua y otras viandas de manera que pueda mantenerse durante cuatro o seis días, y después lo dejan solo volviéndose a la población; y si el enfermo se ayuda a sí mismo, y come y bebe y vive, se vuelve a la población, y lo reciben los suyos con ceremonias, mas son pocos los que se salvan: mueren sin que nunca sean visitados, y aquélla es su sepultura. (109-110)

Por su parte, Bernal Díaz del Castillo (2004) no toca el tema de los equívocos que pudieron haber surgido al observar un ritual nativo, sino describe la matanza de los indígenas que estaban bailando para la fiesta de *toxcatl* en el Templo Mayor (337-339), refiere a los instrumentos musicales cuando cuenta cosas sobre la guerra entre sus compañeros y los indígenas (82, 157, 352, 487) y ofrece datos sobre las danzas como parte de la ceremonia de recibimiento de Cortés en Tlaxcala (696).

No todos los autores tuvieron la oportunidad de conocer directamente la totalidad de lo que constituía la extraña realidad del Nuevo Mundo, sino que elaboraron sus crónicas a partir de las declaraciones de conquistadores y exploradores de *las Indias*. Así ocurre en el caso de Pedro Mártir de Anglería (1964, 2: 351) y Francisco López de Gómara (1988, 60-63, 104-105, 147-148, 199, 264, 295-297, 303-307, 315-319, 322). Los dos son muy importantes por su descripción de los primeros bailarines mexicanos en España, que Cortés manda como parte del quinto real. Mártir de Anglería (1964, 2: 545-546) tuvo la oportunidad de conocer a un joven nahua, traído a Europa por Juan de Ribera, el procurador de Cortés, que les demostró cómo se realizaban combates y danzas en las tierras lejanas. Aparte de varias mercancías –«dos ruedas de oro y plata que dio Teudilli de parte

de Moctezuma, muchos cueros de aves y animales, veinticuatro rodelas de oro, pluma y aljófar» (López de Gómara 1988, 61-62), entre otras–, que fueron transportadas en las naves hacia la Península, seis nativos viajaron para demostrar la manera de bailar de la América. Los peninsulares pudieron apreciar que «cuatro dellos y dos mujeres […] andaban muy emplumajados, bailando por la ciudad, y pidiendo limosna para su sacrificio y muerte. Era cosa grande cuánto les ofrecían y miraban. Traían a las orejas arracadas de oro con turquesas, y unos gordos sortijones de lo mesmo en los bezos bajeros, que les descubrían los dientes, cosa fea para España, mas hermosa para aquella tierra» (López de Gómara 1988, 63). Esa fue la primera vez que una danza mexicana se haya llevado a cabo en el suelo europeo.

En lo que toca a los autores mandados por la Corona española que sí atravesaron el Atlántico y comunicaron a través de sus escritos acerca de lo que conocieron, cabe mencionar a Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1944) y a Francisco Hernández. El primero, apoyándose en su conocimiento sobre la danza en el Viejo Continente, compara el baile del Virreinato con lo que había visto en Europa (1: 231), menciona instrumentos musicales (2: 78-81, 264-275), comenta el uso del vocablo de *areito*[2] (1: 229-237). Asimismo, describe las danzas de La Española (3: 244-247). El segundo cronista, Francisco Hernández (2003), escribe sobre los centros educativos donde enseñaban la danza (142-145), da descripciones de las veintenas (166-170, 172-181) y fiestas movibles (182-186), se refiere a los atavíos (110-111) y a las danzas con muchos participantes (122-124) y sugiere una posible clasificación del baile mexicano según la función que desempeñaba (124-126).

## Los cronistas religiosos frente al baile nativo

Las referencias sobre el tema de nuestra investigación en el trabajo de los frailes españoles es de gran estima. Toribio de Benavente, mejor conocido como *Motolinía,* es el autor de una clasificación del baile del Altiplano central que resultó útil para muchos investigadores siglos después. De acuerdo con el autor (1971, 386-387), existían danzas vinculadas con la religión, llamadas *macehualiztli,* y los bailes denominados *netotiliztli,* que se llevaban a cabo con el fin de entretenerse.[3] El fraile, también, describe las danzas de las veintenas[4] (1971, 51-75; 1988, 81-91) y de las celebraciones franciscanas (1971, 91, 96; 1988, 70-76, 78, 111-143, 152-153). El mayor mérito para el tema de la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta (1997) es la incorporación del mito acerca del origen de la música y la

danza, recogido por Olmos, según el cual después de la creación del quinto sol, Tezcatlipoca atrae de la casa del Sol a los músicos para que la gente comience a venerar a sus dioses con danzas y cantos (1: 185). Asimismo, Mendieta habla acerca de la práctica de bailar en los ritos prehispánicos (1: 212-218, 245-247, 263-266) y del uso del baile en los ritos mortuorios (1: 292-298) y en la conversión de los infieles (1: 133-135, 375-376; 2: 97-101, 237-240).

Fray Bernardino de Sahagún, uno de los principales cronistas de la historia y vida del indígena del Valle de México, si no el más importante, aportó inmensamente a nuestro conocimiento sobre la danza del centro del México prehispánico. En la renombrada *Historia general de las cosas de la Nueva España,* el tema de la danza se menciona o desarrolla en ocho de doce tomos. En este gran trabajo de compilación enciclopédica acerca de pueblos originarios, entre los fragmentos dedicados a la danza se encuentran, en primer término, las danzas de las fiestas de veintenas. Al hablar sobre uno de los *ixiptla*,[5] el franciscano (2000, 1: 91) anota que «uno se componía con los atavíos del dios, como si fuera su imagen o persona, que significava al mismo dios; con este hazían areito con cantares y con *teponaztli* y atambor […] En acabando de matar los que havían de morir, hazían luego un areito muy solemne (280) […] El señor algunas vezes salía a estos areitos, otras vezes no, como se le antojava» (216). Al detallar la fiesta de los *tlaloque* (dioses de agua), los informantes en el libro séptimo (2: 702) mencionan que «los tlamacazques andavan bailando y cantando por las calles; en una mano traían una caña de maíz verde, y en otra una olla con asa». De igual modo, la danza aparece en el libro tercero donde, entre muchos temas, vemos cómo Tezcatlipoca-Titlacaoan engaña y vence a los toltecas haciéndoles cantar y bailar:

> Començó a dançar y bailar y cantar el dicho nigromántico Titlacaoan, tañiendo el atambor. Y toda la gente ansí començava a bailar y holgarse mucho […] Y porque era muy mucha gente la que dançava, empuxávanse unos a otros y muy muchos de ellos caían despeñándose en el barranco del río, que se llama Texcalatlauhco, y se convertían en piedras. (1: 316)

El libro cuarto (1: 392) nos informa que los que nacían bajo el signo de «ce oçumatli serían bien acondicionados y regozijados y amigos de todos, y que serían cantores o bailadores o pintores, o deprenderían algún buen oficio por haver nacido en este signo». Conforme al libro sexto (2: 521) uno de los consejos al tlahtoani recién electo era «tened, señor, solicitud y cuidado de los areitos y dançaș y de los adereços y instrumentos que para ellos son menester». Lo dicho se cumplía más adelante cuando leemos que

> lo tercero de que los señores tenían especial cuidado era de los areitos o bailes que usan para regozijar a todo el pueblo. Lo primero, dictava el cantar que se havía de dezir, y mandava a los cantores que le pusiessen en el tono que quería, y que le proveyesen muy bien. También mandava hazer aquellas macetas de *ulli* con que tañen el *teponaztli,* y que el *teponaztli* y el atambor fuesen muy buenos. También mandava los meneos que havía de haver en la dança, y los atavíos y divisas con que se havían de componer los que dançavan. También los señalava los que havían de tañer el atambor y el *teponaztli,* y los que havían de guiar la dança o baile, y señalava el día del baile para alguna fiesta señalada de los dioses. (2: 768)

El libro nono (2: 836) da información acerca de «los esclavos del banquete [a los cuales] les hazían velar toda la noche cantando y bailando». El siguiente tomo (2: 928) documenta que «en los bailes y areitos se hazen muchas cosas de sus supersticiones antiguas y ritus idolátricos, especialmente donde no reside quien los entiende». Finalmente, en el libro doce, para la matanza de *toxcatl,* se registra (3: 1194) que «los españoles, al tiempo que les pareció convenible, salieron de donde estavan y tomaron todas las puertas del patio, porque no saliese nadie, y otros entraron con sus armas y començaron a matar a los que estavan en areito».

Otro autor que produjo un manuscrito completo y detallado sobre el mundo antiguo mexicano fue fray Diego Durán (1995), nacido español y criado en la Nueva España. En la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme,* el tema de la danza indígena aparece tanto en la primera parte –donde aborda la historia de los pueblos del valle de México hasta la Colonia–,[6] como en la segunda[7] y tercera partes[8] –donde se refiere al sistema religioso–. La parte histórica de la obra da a conocer los bailes que realizaban los mexicas desde su migración hasta los primeros años con los españoles. En un momento de su desplazamiento hacia el lugar prometido por Huitzilopochtli, los mexicas quisieron establecerse en Coatepec. Ahí «empeçaron luego á cantar y baylar con cantares apropiados y compuestos á la frescura y lindeça del lugar» (1: 76). Otro evento histórico en el que bailaban viene después de la Conquista. Tras la llegada de los españoles se hizo también fiesta para recibir a Cortés en Tenochtitlan:

> Llegados á México con muchos bailes y danzas y otros muchos regocijos que delante de ellos iban, salieron los sacerdotes con incensarios y vocinas y caracoles á los recibir, todos embijados y bestidos á su modo sacerdotal, y tras ellos todos los viejos y jubilados que abía en servicio de capitanes y maesos de campo en las guerras, todos bestidos con un disfraz de águilas y tigres, con sus bastones

> en las manos y sus rodelas, y con esta solenidad y aplauso entró Marques en México. (1: 613)

Otro autor que, al referirse a las cuestiones del Virreinato de Nueva España, se ocupa de la danza es Cervantes de Salazar. Este cronista oficial en su obra *Crónica de la Nueva España* refuta varias líneas de López de Gómara. En primer lugar, Cervantes de Salazar (1985, 292-294), rechaza el dato según cual en un baile «juntábanse no mill hombres, como dice Gómara, pero más de ocho mill que éstos casi se juntaron en la jura del Rey Don Felipe» (López de Gómara 1988, 105) y algunos apuntes de López de Gómara (147) al narrar sobre la tragedia en la fiesta de *toxcatl* (Cervantes de Salazar 1985, 462-465). Asimismo, retoma la clasificación de danza de Motolinía (1971, 292-294, 463-464) y escribe sobre las actividades dancísticas en el tiempo de los españoles en Michoacán (1971, 789-791, 796-798, 806-809). La obra de Cervantes de Salazar contiene un episodio muy valioso e interesante en el cual Nuño de Guzmán, uno de los conquistadores, en la búsqueda de las riquezas del noroeste de México, llega a Michoacán y trata de engañar al gobernante purépecha, ofreciéndole hacer danzas con la piel de los españoles muertos. El texto narra que

> pasados después algunos años, viniendo a gobernar Nuño de Guzmán, prendió al Cazonci con intento, según muchos dicen, de sacarle oro y plata, fingiendo que había muerto veintidós españoles y que con los cueros dellos hacía areitos y que con su sangre, revuelta con muchas semillas, a su costumbre, había hecho un ídolo, que con gran reverencia, alegría y contento él y los suyos adoraban; y como vio que no le podía sacar el dinero que quería, le mandó quemar. (Cervantes de Salazar 1985, 807-809)

Para finalizar esta síntesis[9] sobre los informes de los europeos religiosos en torno a la danza nativa mesoamericana hablemos sobre el trabajo de Torquemada (1975). Es evidente que sus ideas se asemejan a las informaciones de Olmos, Motolinía, Mendieta, Sahagún, Cervantes de Salazar, Muñoz Camargo e Ixtlilxóchitl.[10] No obstante, tiene mucho mérito combinar los datos tanto de las crónicas de su época como de los códices y la tradición oral para traer párrafos sobre las danzas en las ceremonias de la clase gobernante (1: 185, 314-315, 406; 4: 341-342), las formas del baile para los dioses nativos (3: 90, 96, 113-114, 321, 352-253, 415), los lugares sagrados donde bailaban (3: 227-228, 231-232, 248, 279), el baile en sus fiestas periódicas,[11] el palo volador (3: 435), la danza para poner en la sepultura a un difunto (4: 303-305) y el bailar en la Colonia (1: 427-428, 5: 334-335).

**Los cronistas nacidos en Nueva España escriben acerca de la danza**

Los cronistas que nacieron en el territorio recién conquistado, mestizos o indígenas, redactaron sus obras a fines del siglo XVI y en las primeras décadas del siglo XVII. Aunque hayan nacido en el Virreinato, se formaron en los colegios religiosos de los españoles, conocieron a otros cronistas de origen europeo y tuvieron acceso a las obras clásicas del Viejo Continente.[12] Por lo tanto, en los textos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl,[13] Alvarado Tezozómoc,[14] Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Juan Bautista Pomar, Cristóbal del Castillo y Diego Muñoz Camargo se nota que, a pesar de no tener la percepción del narrador peninsular, muestran influencias evidentes del Viejo Mundo. Pasemos a sus descripciones de la danza.

La obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (2000), descendiente de los gobernantes acolhua de Texcoco, describe un conflicto que se desarrolla bailando y termina en un asesinato. De acuerdo con su texto, el hijo de Tezozómoc, Maxtla, quiso asesinar al sucesor de Ixtlilxóchitl, Nezahualcóyotl, en una danza. No obstante, su plan fue descubierto y en lugar del *tlahtoani* de Texcoco pusieron a un muchacho que luego sería asesinado mientras estaba bailando:

> El mancebo muy descuidado del riesgo en que estaba, ataviado con vestimentas reales y sentado en el trono real y en su compañía los criados ayos y privados de Nezahualcoyotzin, llegó Yancuiltzin su hermano para llevarle a las fiestas y saraos que en su casa se hacían, lo llevó a su casa y luego que entró en ella comenzó la danza y a tres vueltas que habían dado en ella, llegó un capitán por las espaldas y le dio un golpe por la cabeza con una porra que cayó aturdido y luego incontinenti le cortaron la cabeza y la llevaron por la posta al rey Maxtla, teniendo por muy cierto ser Nezahualcoyotzin. (118)

Por su parte, Alvarado Tezozómoc (1949), perteneciente a la nobleza tenochca, incluye en su *Crónica mexicáyotl* la descripción de la migración de los mexicas desde el lugar de origen hasta México-Tenochtitlan y detalla el festejo que hicieron los mexicas al crear un lago artificial en Coatepec:

> *Auh niman oncan oqueuh inicuic cuicoya nohua mitotia in cuicatl itoca tlaxotecayotl, ihuan tecuilhuicuicatl, in oncan quitlalli* (Y luego allá levantó sus cantos, se cantaba y también venía a bailar el canto llamado *tlaxotecáyotl* y el canto *tecuilhuicuícatl*, allí los compuso; 33).[15]

Otro historiógrafo de tradición indígena que asocia la migración y la danza es Cristóbal del Castillo (2001). El cronista cuenta (100-101) que durante la migración mexica su guía, *teyacanqui,* se comunica con Huitzilopochtli para pedir que les mostrara el camino de la migración. El *tlacatecolotl* promete llevarlos si cumplen con ciertas condiciones. Una de las obligaciones era bailar. Se pide de los mexicas que sus cautivos bailen en las fiestas: «los cautivos […] andarán danzando» (*Mamaltin* […] *mitotitinemizque*).[16]

Chimalpáhin (1997), de ascendencia chalca, ofrece una versión más corta de dicha celebración (1: 80-81): *Auh niman oncan oqueuh yn icuic cuicoya no hualmitotia* (Luego allá levantó su canto, se cantaba y también venía a bailar). En su trabajo, la danza se circunscribe, también, al tema de la masacre de los indígenas por las tropas de Alvarado (1997, 2: 91-92; 1998, 1: 304-305). Igual se ocupa en el bailar del *tlahtoani* (1998, 2: 100-101, 108-113). Así pues, vemos que en el año 13 Ácatl –1479– los amaquemecas y los tlalmanalcas chalcas prepararon cantos y bailes para el *tlahtoani* de Tenochtitlan, Axayacatzin. El soberano se impresionó tanto que decidió participar en la danza:

> *Yn oahcico yn oncan macehualloyan, centlapal cacoctihuitz yn icxi Axayacatzin, cenca paqui yn quicaqui cuicatl, ynic ye no mihtotia ye tlatlayahuallohua* (Cuando Axayacatzin vino a llegar allí, al lugar del baile, fue a levantar el pie de un lado. Muy alegre escucha el canto. También ya baila, ya baila en círculos; 2: 108-109).

En la *Relación de Texcoco,* escrita por el nieto de Nezahualpilli, el último gobernante de Texcoco, Juan Bautista Pomar (1975), se destacan la sencillez de las costumbres de los dirigentes de Tezcoco y la importancia de la danza para la clase gobernante. Pomar[17] anota que

> los hombres de linaje y todos los oficios de dignidad y el mismo rey y los *tequihuaque* se trataban en sus vestidos muy honestos, porque no traían mas que mantas blancas, si no eran en las de fiesta y areitos públicos, diferente de los mexicanos, tlachcalteca o huexotzinca, que siempre andaban arreados a la soldadesca y fanfarronamente. (43)

Por último, Diego Muñoz Camargo, desde la postura de un cronista tlaxcalteca, describe los bailes[18] que se llevaban a cabo en los cuatro sitios principales de esa región: Ocotelulco, Quiyahuiztlan, Tepeticpac y Tizatlan.

Los llamados *Anales de Tlatelolco* –de autoría incierta–, el texto *Historia de la nación mexicana* o *Códice Aubin* y el manuscrito *Historia tolteca-chichimeca* mencionan la danza, son documentos escritos en lengua náhuatl por los autores novohispanos y sus informantes.[19] Dentro del heterogéneo corpus de las fuentes en náhuatl, el más antiguo, los *Anales de Tlatelolco* (2004, 52-53) señala el famoso episodio de la ejecución de Cuauhtémoc en Acallan, en 1525, por Hernán Cortés. Esa zona chontal fue el escenario del último baile del *tlahtoani* tlatelolca. El testimonio (32-33) afirma que

> *auh yehuantin acallantlaca oquihualtecaque teponaztli yhuan quetzaltemanlli ynic maçohuallo netotiloya. Auh yn yehuatzin y tlacatl tlatohuani Quauhtemotzin yhuan Cohuanachoctzin yhuan Tetlepanquetzatzin; ynin ymomextin tlahtoque, yn Cohuanachoctzin ch[an]e Tezcoco auh Tetlepaquetzatzin chane Tlacopan […] Auh ymeixtitzintzin ommomatzinoque ye mitotia,* çemilhuitl *y netotiloc, auh ye omopillohua Tonatiuh huel macohua mahçehuallo* (entonces los acaltecas sacaron un teponaztle y un tambor vertical para danzar y bailar. Junto al señor tlatoani Cuauhtemotzin estaban Coanacochtzin y Tetlepanquetzatzin; estos dos eran también tlatoque, el primero de Tetzcoco y el segundo de Tlacopan […] Los tres se pusieron a danzar; se danzó todo el día, y al declinar el sol aumentó el regocijo y el baile; 32-33).[20]

El material contenido en la parte *Historia mexica* del documento informa acerca de la muerte de los tenochcas y tlatelolcas en el baile realizado por la petición de Pedro de Alvarado Tonatiuh:

> *Niman ye y cuicoanoa y mesica yn iuh quichiuaya y cemilhuitl;* çan *oc uel mochiuh yn icomilhuitl cuicoanoque, ye yquac mique yn tenochca yn tlatilulca* (Entonces los mexicas cantaron y bailaron todo el día y noche como lo solían hacer. Únicamente dos días se hizo el baile con el canto. Luego murieron los tenochcas y los tlatelolcas; 100-101).

El tema de la masacre durante la danza de los indios desarmados en 1520 se menciona de nuevo en el texto del *Códice Aubin* (1993). Conforme a esta obra, en los preparativos de la fiesta Moctezuma dijo a Malitzin:

> *Tla quimocaquiti in teotl ca otonaçico ynilhuiuh in toteouh ca axcã matlaquilhuitl Auh ynin aça oc toconquixtia ca tlemataYzque ca* çan *tititotizque yn iquac in ye quitlecavia in tzovalli tellicavazque ca* çan *ye ixquich* (Me gustaría que escuche al dios.

> Llegamos hacia allá a la fiesta de nuestro dios. Hoy es el décimo día. Cumplimos con la obligación: por eso incensaremos, solamente bailaremos cuando suban la imagen de *tzoalli* y lo dejaremos. Eso es todo; 274-275).[21]

De acuerdo con la *Historia tolteca-chichimeca* (1989), cuando los antiguos habitantes de Tula quisieron liberarse del maltrato de olmecas-xicalancas, Tezcatlipoca se comunica con ellos y les hace el plan de la conquista dándoles indicaciones del canto y el baile que llevarán a cabo durante esa guerra:

> *Yzcatqui ynic peuaz yn yaoyotl ynic poliuizque tiquincuicatizque timaceuazque yn tiqueuazque pancuicatl* (He aquí que empezará la guerra para que los acabe. Les cantaremos, bailaremos, levantaremos el *pancuícatl;* 153).

Una vez más se ilustra la relación entre el combate, la muerte y la danza.

## **Danza**–*una de las cosas principales*

Poco después de la Conquista, los españoles empiezan a reconocer el mérito y el interés que existía en el Nuevo Mundo para la danza. Un buen ejemplo viene de la obra de Motolinía (1971, 382): «una de las cosas principales que en toda esta tierra había eran los cantos y los bailes». Eso puede deberse al hecho de que, correctamente realizadas, las danzas son sus principales oraciones (Mendieta 1997, 1: 212-213). Por consiguiente, los que dirigían al pueblo tenían especial cuidado de los areitos o bailes (Sahagún 2000, 2: 768).

En diferentes ocasiones, los conquistadores españoles o los frailes que llegaron desde la Península consideraron con estima y agrado la danza nativa. Así, en la primera mitad del siglo XVI, Motolinía (1971) se asombra al ver que en los bailes donde se juntaban más de mil danzantes:

> Toda aquella multitud traen los pies tan concertados como unos muy diestros danzadores de España; y lo que más es, que todo el cuerpo, ansí la cabeza como los brazos y manos van tan concertados, medido y ordenado, que no discrepa ni sale uno de otro medio compás. (384)

El fraile franciscano reitera que «todos son conformes, que no discrepa uno de otro una jota, de lo cual los buenos danzadores de España que lo ven se espantan» (384).[22] Sobre el mismo tema, Hernández (2003, 124-126) señala que «a pesar

de que a veces concurrieran tres mil, a veces cuatro mil o más hombres, todos cantaban el mismo canto con la misma voz y con la misma danza y compás del cuerpo y de cada una de sus partes; variadas sin embargo en cada una de las mudanzas, respondiendo y concertando con los temas mismos en modo maravilloso». Un poco más tarde, Durán (1995) también llama la atención sobre la habilidad con la que se bailaba en esas tierras diciendo:

> ¿Quien no se admirará de ver salir á un baile y andar alrededor de un atambor cuarenta ó cincuenta índios subidos en unos zancos de á braza y de á dos brazas haciendo sus contenencias y meneos con el cuerpo como sí andubieran en sus própios pies? (2: 211)

Cervantes de Salazar (1985, 38-40) hace mención de que «los indios tan aficionados a estos bailes, que, como otras veces he dicho, aunque estén todo el día en ellos, no se cansan». El cronista y naturalista de la Compañía de Jesús, José de Acosta (2003), reconoce la disposición de los danzantes indígenas para realizar diferentes movimientos con mucha gracia. En un pasaje él explica que

> en ninguna parte hubo tanta curiosidad de juegos y bailes, como en la Nueva España, donde hoy día se ven indios volteadores que admiran sobre una cuerda; otros, sobre un palo alto derecho, puestos de pies danzan y hacen mil mudanzas; otros, con las plantas de los pies y con las corvas menean y echan en alto, y revuelven un tronco pesadísimo, que no parece cosa creíble, sino es viéndolo; hacen otras mil pruebas de gran sutileza en trepar, saltar, voltear, llevar grandísimo peso, sufrir golpes, que bastan a quebrantar hierro, de todo lo cual se ven pruebas harto donosas. (415-417)

Por su parte, López de Gómara (1988, 105), basándose en lo que sus testigos presenciaron, afirma que «todos los que han visto este baile dicen que es cosa mucha ver, y mejor que la zambra de los moros, que es la mejor danza que por acá sabemos». Casi todos los autores compartían la opinión de la gran habilidad con que hacían sus bailes los indígenas mexicanos. Uno de los pocos que no pensaba igual era Cervantes de Salazar (1985).[23] En su *Crónica de la Nueva España* afirma que

> no hay reino y señorío en el mundo, según paresce de lo escripto, donde los hombres no se deleiten con algún genero de música, danza o baile; y así, aunque los indios de la Nueva España son más flemáticos y melancólicos que todos

> los otros hombres que se sabe del mundo, todavía tenían y tienen su diversidad y variedad de música instrumental, a nuestros oídos, según tengo dicho, no muy apacible. (292)

Por todo lo dicho hasta aquí, no sorprende que la danza fuera un tema de alta prioridad para la educación mexica. Al respecto, Acosta (2003, 413-415) escribe que a los jóvenes «para que fuesen agradables a los señores, enseñábanles a cantar y danzar; industriábanlos en ejercicios de guerra, como tirar una flecha, fisga o vara tostada a puntería, a mandar bien una rodela y jugar la espada». Los niños de doce a catorce años entraban a las *cuicacalli* ('casas de canto y baile'),[24] donde adquirían saberes sobre varios aspectos del culto, en particular acerca de los cantos y bailes ceremoniales (Sahagún 2000, 2: 759). Durán (1995, 2: 195) explica que «en todas las ciudades había junto á los templos unas casas grandes donde residían maestros que enseñaban á bailar […] cuicacall y que quiere decir casa de canto donde no había otro ejercicio sino enseñar á cantar y bailar y á tañer á mozos y mozas». En el *telpochcalli*, además de diversas enseñanzas, las instrucciones en orden y trabajo, los alumnos frecuentemente tomaban parte en las prácticas de penitencia y en las danzas. Según Sahagún (2000) los jóvenes

> cada día, a la puesta del sol, tenían por costumbre de ir desnudos a la dicha sala del *cuicacalli* para cantar y bailar, solamente llevavan cada uno una manta hecha a manera de red, y en la cabeça atavan unos penachos de plumajes con unos cordones hechos de hilo de algodón colorado, que se llamava *tochácatl,* con que atavan los cabellos; y en los agujeros de las orejas ponían unas turquesas, y en los agujeros de la barba traían unos barbotes de caracoles mariscos blancos. (2: 759)

Si se cometía alguna falta al bailar, los castigos eran muy severos. El testimonio de Durán (1995, 2: 199) indica que «preciábanse mucho los mozos de saber bien bailar y cantar y ser guías de los demás en los bailes; preciábanse de llevar los pies á son y de acudir á su tiempo con el cuerpo á los meneos que ellos usan y con la voz á su tiempo». La música y la danza ceremonial debían seguir cánones muy estrictos para poder formar parte de las fiestas religiosas. «Había penas señaladas para los que no acudían y demás de haber pena en algunas partes había Dios de los bailes á quien temían ofender si hacían falla» (2: 195).

No solamente los jóvenes dedicaban su tiempo al aprendizaje de las danzas. A veces el *tlahtoani* se unía con los músicos en las salas llamadas *mixcoacalli* «cuando

el señor quisiese bailar, o probar u oír algunos cantares de nuevos compuestos» (Sahagún 2000, 2: 761). Uno de los consejos que «el señor hazía a sus hijos» (550) era la relevancia de la danza:

> Tened cuidado del areito y del atabal y de las sonajas y de cantar; con esto despertaréis a la gente popular y daréis placer a nuestro señor dios que está en todo lugar; con esto le solicitaréis para que os haga mercedes, y con esto meteréis vuestras manos en el seno de sus riquezas, porque el exercicio de tañer y cantar solicita a nuestro señor para que haga mercedes. (550)

Varios autores comparan las danzas del Nuevo Continente con los bailes de España o con las que proceden de las culturas antiguas. Como es de esperar, utilizaban sus conocimientos previos para explicar lo que llegaban a ver en el suelo mesoamericano. Durán (1995, 2: 199) comunica que «había entre ellos poetas que los componían dando á cada canto y baile diferente sonada como nosotros lo usamos con nuestros cantos dando al soneto y á la octava rima y al terceto sus diferentes sonadas para cantillos y así de los demás». Fernández de Oviedo y Valdés (1944, 1: 233) los llega a comparar con «las danzas de los labradores de algunas partes de España» y unos bailes que él había visto en la región flamenca, y Bartolomé de las Casas (1992, 1490) con las bacanales.[25] Cervantes de Salazar (1985) vuelve a hacer menor la calidad de la danza mexicana cuando comenta que

> hacen otro baile que llaman del palo, en el cual son muy pocos los diestros. Es uno el que lo hace, echado de espaldas en el suelo; levanta los pies, y con las plantas y dedos trae un palo rollizo del grueso de una pierna, y, sin caérsele, lo arroja en el aire y lo torna a rescebir, dando tantas vueltas con él en tantas maneras, unas veces con el un pie y otras con ambos, que es cosa bien de ver, aunque no es menos, sino más, ver en una maroma puesta en muy alto hacer vueltas a los trepadores en Castilla, que las más veces les cuesta la vida, y creo que no en estado seguro. (38-40)

A la vez, de acuerdo con los misioneros, diferentes bailes habían sido considerados indecentes. A Mendieta (1997, 1: 212-213) lo atemoriza que «en algunas fiestas llamaban y juntaban las mozas para bailar en corro, y al fin se volvía el baile en carne». A pesar de escribir a favor de los naturales, Bartolomé de las Casas (1992) llega a equipararlas con las escandalosas fiestas en honor al dios romano Baco o, en el mundo griego, a Dioniso. En uno de sus textos de manera explícita

lo expresa diciendo que uno de sus bailes y cantares «era imagen de las bacchanalias feísimas que los romanos y otras gentes hicieron» (1490).

Otro aspecto de los bailes que los frailes españoles rechazaban era el consumo excesivo de alcohol. Los indígenas practicaban las danzas «no sin emborracharse» (Cervantes de Salazar 1985, 50-52). En varios puntos de las crónicas se señala que los danzantes bebían sin medida. Para las celebraciones religiosas, Mendieta (1997, 1: 212-213) afirma que «pocas fiestas hacían sin borracheras á la noche».[26] Dada la estrecha relación entre la danza y la religión, las diferentes órdenes de la Península la usaron en la conversión que emprendieron entre los pueblos originarios.

**Danza-instrumento de la evangelización**

Tras las primeras exploraciones de lo que vendría a ser el virreinato de Nueva España, lo que proseguía era la misión evangelizadora. La conquista militar no era suficiente, el paso que seguía era instruirles en la fe cristiana. A pesar de estimar la destreza, fuerza y belleza de la danza nativa, los misioneros la enjuiciaron y la designaron como «otra cosa de demonio». De ahí que no extrañen las palabras de Cervantes de Salazar (1985, 38-40): «el demonio procuraba en los bailes y canciones que los indios hacían en sus fiestas no cantasen otra cosa sino en su alabanza, atribuyendo a sí la bestia infernal lo que a solo Dios se debe».[27] En consecuencia, cuando los frailes se dieron a la tarea de extender los valores de su propio orden religioso, el baile, junto con otras formas rituales, representaba una amenaza y un obstáculo en su proyecto de evangelización. Uno de los sacerdotes que ha participado en la conversión del pueblo indio, Motolinía (1988) se refiere a las dificultades que los frailes topaban en su intento de extirpar las creencias viejas. A pesar de los sermones insistentes, los indígenas

> no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados dándose a sacrificios y fiestas, haciendo que era esta tierra un traslado del infierno; ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando: traían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios. (63)

En la versión de Durán (1995, 2: 202) se advierte que «todos los cantares de estos son compuestos por unas metáforas tan obscuras que apenas hay quien

las entienda si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas». El dominico confiesa:

> Yo me he puesto de propósito á escuchar con mucha atención lo que cantan y entre las palabras y términos de la metáfora y paréceme disparate y después platicado y conferido, son admirables sentencias así en lo divino que agora componen como en los cantares humanos que componen ya en esto entiendo no hay que reprender en general digo en particular creo podrá haber algún descuido que se huelgue de estar lamentando sus dioses antiguos y de cantar aquellos cantares ydólatras y malos y no es posible menos. (2: 202)

El clero español sugirió diferentes vías para combatir dicha situación. Cervantes de Salazar (1985) es tajante al sugerir que

> cierto sería mejor desnudarlos del todo de las reliquias y rastros de su gentilidad, porque ha contescido, según dicen religiosos de mucho crédicto, estar haciendo el baile alrededor de una cruz y tener debaxo della soterrados los ídolos y parescer que sus cantares los enderezaban a la cruz, dirigiéndolos con el corazón a los ídolos. (38-40)

Acosta (2003, 415-417) es mucho más condescendiente cuando afirma que «aunque muchas de estas danzas se hacían en honra de sus ídolos […] no es bien quitárselas a los indios, sino procurar no se mezcle superstición alguna».

En efecto, uno de los medios que la Iglesia católica utilizó para el catecismo en el siglo de la conquista fue la danza. El papel de la danza, «la principal ceremonia de sus festividades» (Mendieta 1997, 1: 97-101), está presente de manera muy clara en la conversión de los nativos cuando leemos que los conquistados

> ataviados y vestidos de sus camisas blancas y mantas, labradas con plumajes, y con pidas de rosas en las manos, bailan y dicen cantares en su lengua, de las fiestas que se celebran, que los frailes se los han traducido, y los maestros de sus cantares los han puesto a su modo a manera de metro, que son graciosos y bien entonados.[28] (Motolinía 1988, 112)

No obstante, la tarea de usar la danza para convertir a los pueblos originarios no ha sido muy sencilla. Durán (1995, 2: 242) lo confirma diciendo: «no miento que he oido semejantes dias cantar en el areito unos cantares de Dios y del Santo y otros mezclados de sus metáforas y antiguallas que el demonio que se

los enseñó solo las entiende». Respecto a la habilidad de los nativos para engañar en sus danzas y lograr el objetivo de seguir sus costumbres, Cervantes de Salazar (1985, 38-40) describe que «ellos son tan inclinados a su antigua idolatría que si no hay quien entienda muy bien la lengua, entre las sacras oraciones que cantan mesclan cantares de su gentilidad, y para cubrir mejor su dañada obra, comienzan y acaban con palabras de Dios, interponiendo las demás gentílicas, abaxando la voz para no ser entendidos y levantándola en los principios y fines, cuando dicen "Dios"». El texto de Sahagún (2000, 2: 928) al respecto es coincidente: «aun después de su convertimiento […] en los bailes y areito se hazen muchas cosas de sus supersticiones antiguas y ritos idolátricos, especialmente donde no reside quien los entiende». Este franciscano también está consciente de las dificultades que se les han presentado para convertir a los infieles. También indica que la situación «cada día se empeora, y no hay quien procure de lo remediar, porque no se entiende sino de pocos, y ellos no lo osan decir».[29]

Por último, ante la diversidad de las danzas que documentaron, los autores de los testimonios coloniales observaron que la danza era una forma para recordar el pasado, honrar a sus dioses y regocijarse.

## La razón para danzar

El estudio y la observación de la danza nativa llevaron a los cronistas coloniales a hablar de la reconstrucción histórica por medio de la danza. Las fuentes confirman que el baile era registro dancístico de la historia y memoria indígena, es decir, una «forma de historiar» (Fernández de Oviedo y Valdés 1944, 1: 235) o «una efigie de historia o acuerdo de las cosas pasadas, así de guerras como de paces, porque con la continuación de tales cantos no se les olviden las hazañas e acontecimientos que han pasado»; asimismo, el baile tenía la función de recuperación de la memoria del grupo. Le corresponde ese papel debido que «dicen sus memorias e historias pasadas […] relatan de la manera que murieron los caciques pasados, y cuántos y cuáles fueron, e otras cosas que ellos quieren que no se olviden» (1: 233). En este contexto, Mártir de Anglería (1964, 1: 351) indica que los areitos perseguían dos fines: «uno general, tocante el origen y sucesión de los acontecimientos, y otro particular, que atañe a las ilustres hazañas en la paz y en la guerra de sus padres, abuelos, bisabuelos y demás antepasados». Motolinía (1971, 387) manifiesta una idea muy parecida: «estos indios de Anauac en sus libros y manera de escritura tenían escrito los vencimientos y victorias que de sus enemigos habían habido, y

los cantares dellos sabíanlos y solemnizábanlos con bailes y danzas». Una opinión similar era defendida por Torquemada (1975, 4: 228), quien registra que en los bailes nativos «se alababan aquellos que habían vivido religiosamente y hecho proezas memorables en honra y defensa de la patria, con lo cual ellos se animaban a emprender cosas que fuesen dignas de memoria». Por eso, no sorprende que los autores establezcan una relación análoga entre los bailes indígenas y la poesía popular de la Edad Media, donde se narraban la vida y las aventuras heroicas de diversos personajes. Esa relación de similitud se hace clara al leer las siguientes palabras de Fernández de Oviedo (1944):

> ¿Qué otra cosa son los romances e canciones que se fundan sobre verdades, sino parte e acuerdo de las historias pasadas? A lo menos entre los que no leen, por los cantares saben que estaba el rey don Alonso en la noble cibdad de Sevilla, y le vino al corazón de ir a cercar Algecira. Así lo dice un romance, y en la verdad así fué ello: que desde Sevilla partió el rey don Alonso onceno cuando la ganó, a veinte e ocho de marzo, año de mill e trescientos e cuarenta e cuatro años. Por otro romance se sabe que el rey don Alonso VI hizo cortes en Toledo para cumplir de justicia al Cid Ruy Díaz contra los condes de Carrión. (1: 234)

En la Colonia, después del encuentro entre mundo europeo e indígena y la conquista de Mesoamérica, por medio de la danza se reviven los sucesos del pasado cercano y del presente. Pues, tal como lo señala Cervantes de Salazar (1985, 38-40): «en estos bailes […] trataban los indios la muerte y destruición de los españoles a que el demonio los persuadía».

Otros ejemplos muestran que las danzas también eran útiles «para regocijo y solaz propio» (Motolinía 1971: 382). Finalmente, como lo hemos mencionado en varios puntos de este artículo, la danza desempeñaba también un papel crucial en la estructura de las fiestas religiosas. Motolinía (1971, 382) informa que realizaban los bailes «para comenzar las fiestas de sus demonios que por dioses honraban, con los cuales pensaban que les hacían gran servicio». Recordemos que en la clasificación de las danzas de acuerdo con este fraile uno de los verbos en náhuatl, *macehua*, se ha traducido como 'danzar'. El mismo verbo, en su forma transitiva, acompañado del objeto indefinido *tla,* significa 'hacer penitencia'.[30] En consecuencia, varios autores le otorgaron al baile el valor de una actividad penitencial a través de la cual se busca conseguir algo en comunicación con el mundo divino. López Austin (1997: 221) afirma que «el baile ritual puede ser comprendido como la entrega para la intermediación y como el medio expresivo. El danzante es puente y es voz».[31]

El hecho de que la danza utilizara sus propios recursos para recordar, evocar y dirigirse a sus dioses prehispánicos fue la primera causa de los intentos españoles durante la Colonia para impedir la ejecución del baile indígena.

## Conclusiones

En este artículo por primera vez se hace una síntesis completa de la información de los exploradores, misioneros y cronistas españoles y de las obras escritas por o con indígenas acerca de la danza nativa. En las fuentes estudiadas los temas son heterogéneos; desde el origen de la danza, atavíos y parafernalia, instrumentos musicales, la función del baile para el *Estado* prehispánico y para las órdenes religiosas, y su relación con las formas de hacer la guerra, hasta la danza de diferentes clases y pueblos indígenas que acompañaba ceremonias solemnes y hechos históricos importantes. Las descripciones de las danzas son de extensión variada. Encontramos a autores que hacen descripciones breves de la danza del Nuevo Mundo, mientras otros ofrecen un testimonio más largo y puntualizado.

Hemos demostrado que el conjunto de las ideas que se tenía sobre la danza indígena en el territorio de Nueva España ha cambiado desde la primera mirada del conquistador español hasta la concepción de los que escribían algunas décadas después de la Conquista. Los conquistadores, motivados por alcanzar privilegios del monarca, escriben más acerca de los hechos de los cuales tomaron parte que sobre la vida y las costumbres de los indígenas. Por su parte, los cronistas oficiales precisan más la naturaleza de las danzas, bailes y areitos del Nuevo Mundo por su interés en la danza como parte del camino de evangelización.

A través del análisis se puede observar cómo los soldados o conquistadores, los cronistas oficiales de la Corona española y los frailes ofrecieron una visión de acuerdo con sus intereses, creencias y modos de conceptualizar el mundo. Las descripciones de los españoles sobre las tierras extranjeras se construyen a partir del deseo permanente de encajarlas en el conocimiento y categorizaciones que traían desde la Península. Los recién llegados al territorio mesoamericano acudían a una comparación por similitud al observar las prácticas que les parecían análogas a la danza peninsular. No hubo suficiente interés para indagar las discrepancias. La consecuencia práctica de ese tipo de traducción es una clara falta de información acerca de la danza mexica. Parece que la danza del centro de México prehispánico, más que nada, fue admirada por la destreza y la habilidad de los danzantes y temida por su relevancia en los rituales religiosos.

## Referencias


Acosta, José de. 2003. *Historia natural y moral de las Indias*. Editado por José Alcina Franch. Crónicas de América 43. Madrid: Dastin.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 2000. *Historia de la nación chichimeca.* Editado por Germán Vázquez Chamorro. Crónicas de América 9. Madrid: Dastin.

Alvarado Tezozómoc, Fernando. 1949. *Crónica mexicáyotl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.

_____ 1997. *Crónica mexicana.* Editado por Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Crónicas de América 25. Dastin: Madrid.

*Anales de Tlatelolco*. 2004. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Brylak, Agnieszka. 2015. «Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro» (tesis doctoral, Universidad de Varsovia).

Castillo, Cristóbal del. 2001. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista.* Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Cervantes de Salazar, Francisco. 1985. *Crónica de la Nueva España*. Biblioteca Porrúa 84. México: Porrúa.

Chimalpáhin, Domingo. 1997. *Codex Chimalpahin: Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahua Altepetl in Central Mexico.* Editado por Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder. 2 vols. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

_____ 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan.* 2 vols. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Clavijero, Francisco Xavier. 1964. *Historia antigua de México*. Sepan Cuantos… 29. México: Porrúa.

*Códice Aubin.* 1993. En *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*, editado por James Lockhart, 274-279. Berkeley: University of California Press.

Colón, Cristóbal. 1986. *Los cuatro viajes. Testamento.* Editado por Consuelo Varela. El Libro de Bolsillo 1149. Madrid: Alianza Editorial.

«Conquistador anónimo». 1998. «La milicia azteca». En *Lecturas históricas mexicanas*, 2.ª ed., tomo 1, seleccionado por Ernesto de la Torre Villar, 226-229. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas. www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T1/LHMT1_019.pdf.

Danilović, Mirjana. 2016. «El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica» (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México).

Dehouve, Danièle. 2010. «La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas». *Estudios de Cultura Náhuatl* 41: 65-90. www.journals.unam.mx/index.php/ecn/article/view/23438/22176.

Díaz del Castillo, Bernal. 2004. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: El Colegio de México.

Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. 2 t. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. 1944. *Historia general y natural de las Indias*. T. 1-3. Asunción del Paraguay: Guaranía.
Hernández, Francisco. 2003. *Antigüedades de la Nueva España*. Editado por Ascención Hernández. Crónicas de América 13. Madrid: Dastin.
*Historia tolteca-chichimeca*. 1989. Editado por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México: Fondo de Cultura Económica.
Las Casas, Bartolomé de. 1951. *Historia de las Indias.* Vols. 2 y 3. Biblioteca Americana 16-17. México: Fondo de Cultura Económica.
_____ 1992. «Apologética historia sumaria I». En *Obras completas 6*. Madrid: Alianza Editorial.
_____ 2006. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Editado por José Miguel Martínez Torrejón. Alicante: Universidad de Alicante.
López Austin, Alfredo. 1997. «Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana». En *De hombres y dioses,* editado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 209-227. México: El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense.
López de Gómara, Francisco. 1988. *Historia de la conquista de México*. México: Porrúa.
_____ 1941. *Historia general de las Indias.* T. 1. Madrid: Espasa Calpe.
Mártir de Anglería, Pedro. 1964. *Décadas del nuevo mundo.* 2 t. México: José Porrúa e Hijos.
Mendieta, Gerónimo de. 1997. *Historia eclesiástica indiana*. 2 t. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Motolinía [Toribio de Benavente]. 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
_____ 1988. *Historia de los indios de la Nueva España*. El Libro de Bolsillo 1348. Madrid: Alianza Editorial.
Muñoz Camargo, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala*. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala.
_____ 2000. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Editado por Rene Acuña. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala.
Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. 1988. *Naufragios y comentarios*. México: Porrúa.
Pérez de Ribas, Andrés. 1968. *My life among the savage nations of New Spain*. Los Ángeles: Ward Ritchie Press.
Pomar, Juan Bautista. 1975. *Relación de Tezcoco.* Editado por Joaquín García Icazbalceta. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
Reyes García, Luis. 2001. *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados?: Anales de Juan Bautista*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insigne Basílica de Guadalupe.
Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 t. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Serna, Jacinto de la. 1953. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México: Fuente Cultural.
Torquemada, Juan de. 1975. *Monarquía indiana.* Vols. 1, 3-5. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.

Vespucci, Amerigo. 1986. *Cartas de viaje*. El Libro de Bolsillo 1215. Madrid: Alianza Editorial.
Zorita, Alonso de. 1999. *Relación de la Nueva España*. 2 vols. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

## Notas

[1] En los informes de sus viajes, Vespucci (1986, 109, 114) y Núñez Cabeza de Vaca (1988, 88-91, 103-104, 149-151) relatan las danzas que vieron en las costas de Venezuela entre los guaraníes, y el segundo en el sur de los Estados Unidos (1988, 24-29, 31-33, 36-39, 41-47, 52-56, 62-64). El navegante nacido en Florencia (Vespucci 1986, 114) destaca que los indígenas se les acercaban «con danzas, cantos y lamentos mezclados con regocijo, y con muchas viandas».

[2] Al revisar diferentes descripciones de las danzas de las Indias después del contacto con los españoles, se hace evidente que los autores alternan los términos *danza, baile, areito* y *mitote*. Usualmente se exponen como sinónimos, designándoles el mismo significado de la práctica de bailar. Como lo muestran diversas fuentes coloniales, el término *areito* se utilizaba para designar una danza taína, un baile con canto de ese pueblo o la fiesta en general de los nativos antillanos. Los cronistas que recurren al uso del vocablo *areito* para designar una danza, una danza con canto o, simplemente, un canto son Mártir de Anglería (1964, 1: 351), López de Gómara (1941, 69-71, 77-78, 194-196), Fernández de Oviedo y Valdés (1944, 1: 229-237, 241-253; 2: 78-81, 216-218; 3: 54-63, 244-247), Motolinía (1971, 385), Mendieta (1997, 1: 133-135, 185), Sahagún (2000, 1: 76, 87-88, 91, 95, 147-149, 151-152, 162, 166, 168, 171-173, 175, 180, 184-185, 193, 197, 207, 211, 214, 216-217, 219, 222, 224-225, 233-234, 264-266, 269, 271-272, 280, 416; 2: 487, 521, 550, 571-572, 670, 737, 742-744, 761, 768, 770, 773, 775, 797, 817, 819-820, 824, 834, 927-928, 976, 1124; 3: 1191, 1193-1194), Durán (1995, 1: 140, 165, 173, 248, 330, 334, 619; 2: 29-30, 117, 196-197), Las Casas (2006, 146-147), Hernández (2003, 124-126) y Cervantes de Salazar (1985, 3, 38-40, 50-52, 463-464, 765-766, 807-809). Por último, *mitote* es un préstamo lingüístico que viene de la tercera persona del singular del presente del verbo *itotia* ('bailar, danzar'), *mitotia* ('él/ella baila'), y se incorpora al idioma de los conquistadores como *mitote*. Respecto al uso del sustantivo *mitote*, a diferencia del de *areito,* su acepción es siempre la de 'danza, baile'. Los escritores coloniales que se sirven de ese término son de Acosta (2003, 369-371, 415-417, 474-476) –que describe la fiestas religiosas y la muerte de los danzantes en el Templo Mayor–, Pérez de Ribas (1968, 245) –para la danza de Moctezuma– y Las Casas (2006, 146) –al pormenorizar los días tras la detención del *tlahtoani*–. Cf. Cervantes de Salazar (1985, 39, 193).

[3] En mi tesis de doctorado revisé la propuesta de Motolinía y encontré que, en lugar de dos, existían ocho verbos traducidos como *bailar* (véase Danilović 2016, 117-168).

[4] Las fiestas de las veintenas son diversas ceremonias y rituales públicos que se llevaban a cabo en cada uno de los *meses* de veinte días y, generalmente, terminaban con sacrificios humanos.

[5] Se trata de las personas, especialmente elegidas y adornadas, para ser imágenes físicas de las deidades durante las fiestas de las veintenas.

[6] Véase Durán (1995, 1: 76, 140, 165, 168-169, 175, 197, 204-205, 211, 222, 225-227, 241-242, 245, 247-248, 265, 305-306, 312-313, 329-330, 334, 344, 357, 366-369, 382, 384- 385, 408, 435-436, 475, 503, 526, 546-547, 556, 593, 605-606, 613, 619-620).

[7] Véase Durán (1995, 2: 25-26, 29-30, 37-38, 43-44, 54, 72-73, 75, 78, 84-86, 94-95, 106-107, 117, 123, 127-128, 134-135, 142-143, 146, 150, 152-153, 155-156, 158-160, 176, 187, 193, 195-202, 211-213).

[8] Véase Durán (1995, 2:142, 248, 250, 252, 257-259, 262, 264, 266-267, 269, 272, 279, 283, 287).

[9] En los siglos XVI y XVII la América indígena ha sido el tema de una serie de otras crónicas que, sin pormenorizar tanto en las descripciones acerca de la religión de los antiguos mexicanos, brindan relatos acerca de sus danzas. Otro dominico, Bartolomé de las Casas (1951), cuenta algunos detalles sobre el baile del México antiguo al hablar sobre diversas maneras de enterrar a los difuntos (2:122), cuando se refiere a algunas danzas que realizaban en el Virreinato español (2:533) y otras que prohibieron (2:488), y al explicar la inclinación de los nativos hacia los bailes y cantares y los temas que abarcaban (3:328). De igual manera, se refiere a las danzas de las veintenas (Las Casas 1992, 1166 -1169), los atavíos, diversos tipos de bailes (1489) y cuenta su versión de la gran matanza en el recinto sagrado de Tenochtitlan durante la celebración de *toxcatl* (Las Casas 2006, 146-147). La *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta (2003) narra sobre la historia de los indios en Perú y en México. En lo que concierne al territorio mexicano, examina las danzas que se hacían en honor a los dioses (342-344, 347-350), la enseñanza del baile (413-415), los instrumentos (415-417), la participación de las clases gobernantes (363-368, 450-452) y el asesinato de los danzantes en el Templo Mayor (474-476). Alonso de Zorita (1999) se apoya en la obra de Motolinía cuando describe lo que había ocurrido en el Templo Mayor durante la celebración de la veintena *toxcatl* (2: 576-580) y expone fragmentos de la Biblia relacionados con la danza e infiere que «los maestros de los cantares de los indios en sus bailes cantaban un verso y el corro o toda la otra multitud respondía en la misma forma conforme a lo que se ha dicho de los israelitas que es otra conjetura para creer que descienden de ellos aunque también en España se usa esta manera de cantar en especial en Castilla la Vieja y en las aldeas» (1: 309). Jacinto de la Serna (1953, 126-143, 172-181, 182-195) habla acerca de la supresión de idolatrías en el nuevo continente y, por lo tanto, incluye alusiones al baile que formaba parte de las fiestas religiosas.

[10] El hecho de que haya escrito en los últimos años del siglo XVI y los primeros del siglo siguiente, le dio la oportunidad de conocer y utilizar las obras previamente compuestas, tanto por otros franciscanos, como por los conquistadores. Véase Torquemada (1975, 1: 315, 427-428; 3: 122-123; 4: 340; 5: 334).

[11] Véase Torquemada (1975, 3: 181, 220, 224, 369, 377-378, 381-384, 386-387, 390-391, 394-396, 400-401, 403-408, 410-411, 422-426).

[12] La autoridad que la Iglesia católica tenía sobre esos mestizos se deja ver cuando sus puntos de vista hacia la religión indígena coinciden con la de los frailes. Diversos pasajes de la *Crónica mexicana* muestran que para Alvarado Tezozómoc (1977) el demonio era el origen de la reverencia extrema a los dioses prehispánicos y de los sacrificios. De acuerdo con el cronista, la ceremonia religiosa de los indígenas era «fiesta diablada» (153-156) donde «andauan estas gentes tan herrados y çiegos dando crédito a los ydolos, berdaderamente demonios infernales» (235-238). Otro ejemplo, entre muchos, anota que era un «degolladero de ynoçentes y hartura de almas al demonio Huitzilopochtli» (228-230) y que para esa ocasión «dos días ubo de gran fiesta y mitote en la rreal plaça del gran diablo Huitzilopochtli» (394-398).

[13] Véase Alva Ixtlilxóchitl (2000, 97, 173, 224, 285-286).

[14] Véase Alvarado Tezozómoc (1949, 33; 1997, 136-138, 141-146, 153-156, 181-189, 223-230, 371-375, 394-398, 432-436).

[15] Todas las traducciones del náhuatl al español son mías, a no ser que esté indicado de otra forma.

[16] De los textos de Sahagún y Durán se infiere que en la venta de los esclavos una de las condiciones imprescindibles para que la persona fuera elegida era su destreza al bailar. Resulta relevador que

uno de los requisitos para ser el *ixiptla* de algún dios mexica haya sido el acto de mover bien el cuerpo al compás de la música. El franciscano (Sahagún 2000, 2: 824) revela que en el tianguis de Atzcapozalco «el tratante que comprava y vendía los esclavos alquilava los cantores para que cantassen y tañessen el *teponaztli* para que bailassen y dançassen los esclavos en la plaça donde los vendían. Elegían a un esclavo entre otros si mejor cantava y más sentidamente dançava, conforme al son, y que tenía buen gesto y buena disposición». Durán (1995, 2: 187) cuenta que «los amos los hacían estar bailando y cantando para que los merchantes acodiciándose á la buena gracia de voz y baile lo comprasen luego de suerte que si tenia buen agracias luego hallaba amo lo cual no hacían los que tenían mala gracia y eran inhábiles para ello».

17 Cf. Pomar (1975, 28, 30, 34, 40).

18 Véase Muñoz Camargo (1998, 67-71, 142-155, 158-168; 2000: 62, 114-115, 139, 162, 194, 200-203, 205, 230).

19 Véase Reyes García (2001, 13, 150-151).

20 Traducción de Rafael Tena.

21 Traducción de James Lockhart.

22 Cf. López de Gómara (1988, 104-105), Torquemada (1975, 4: 340) y Mendieta (1997, 1: 263-266).

23 Cf. Cervantes de Salazar (1985: 287-288).

24 En su tesis de doctorado, la investigadora polaca Agnieszka Brylak (2015, 189, 345) traduce el sustantivo *cuicacalli* como 'casa del canto/baile', y no solo 'casa del canto', como ha sido interpretado hasta ahora, por ser dos actividades tan relacionadas que su división responde más a las categorías del pensamiento español que del mesoamericano.

25 Cabe mencionar aquí que, en un punto de la *Historia general de las cosas de la Nueva España,* Sahagún (2000, 1: 95) no admite ninguna similitud semejante con las danzas del Viejo Mundo al constatar que «esta manera de dançar y bailar es muy diferente de nuestros bailes y dança».

26 f. Cervantes de Salazar (1985, 38-40, 50-52) y Durán (1995, 1: 546-547; 2: 84, 86).

27 f. Clavijero (1964, 247).

28 Cf. Motolinía (1988, 112-114, 118 y 122) y Acosta (2003, 415-417).

29 Véase Sahagún (2000, 1: 95).

30 En mi tesis de doctorado (Danilović 2016: 122-124, 147-148) demuestro las incoherencias al equiparar lingüísticamente *danza* y *penitencia* en el verbo *macehua*.

31 Cf. Dehouve (2010: 68).

DOI: 10.22134/trace.78.2020.711



# Valoración del patrimonio biocultural en un área natural protegida, el caso de El Cuyo, Yucatán, México*

# Valuation of the biocultural heritage in a protected natural area, the case of El Cuyo, Yucatán, Mexico

**Astrid Wojtarowski Leal****

Fecha de recepción: 20 de marzo de 2019 • Fecha de aprobación: 2 de julio de 2020.

**Resumen:** La presente investigación se realizó en la localidad pesquera/turística El Cuyo, en la Reserva de la Biósfera Ría Lagartos, Yucatán, que destaca por su gran biodiversidad. Se indagó con los habitantes sobre la importancia que atribuyen a su patrimonio natural y cultural, la postura sobre las energías renovables y la actitud hacia la transformación del territorio. El enfoque fue cualitativo, con entrevistas semiestructuradas y observación directa. Los resultados arrojaron que valoran ambos patrimonios, pero poseen poca información, en particular del cultural, a pesar de ubicarse sobre un asentamiento maya prehispánico con vestigios visibles. Hay escasa información sobre energías renovables y asocian sus ventajas únicamente con el aspecto económico. Muestran una postura a favor de un desarrollo turístico mesurado y de bajo impacto. Existe una tendencia a conservar el estilo de vida y las condiciones actuales de la localidad, tanto en jóvenes como en adultos. Estas características culturales podrían incidir positivamente en la conservación y manejo adecuado, tanto de los ecosistemas de la zona como de las estructuras arqueológicas, pero suponen poca disposición para la instalación de dispositivos de energías renovables susceptibles de modificar el paisaje.

**Palabras clave:** patrimonio natural; patrimonio cultural; turismo en áreas naturales protegidas; Ría Lagartos; energías renovables.

* Esta investigación se realizó a través del Centro Mexicano en Innovación en Energía-Océano (CEMIE-Océano). Agradezco las facilidades a los habitantes de El Cuyo, al Colegio de Veracruz (COLVER), al Instituto de Ecología, A. C. También al Dr. Alfredo Barrera, por facilitar el plano original de las estructuras arqueológicas, así como a la Dra. Xóchitl León Estrada y al Dr. Nathan Wilson, por su ayuda con la edición de las fotos y del plano.

** Centro Mexicano en Innovación en Energía-Océano (CEMIE-Océano), México, astrid_leal@yahoo.com.mx.

**Abstract:** The actual research was conducted in the fishing / tourist town of El Cuyo, in the Ría Lagartos Biosphere Reserve, Yucatán, which stands out for its great biodiversity. I inquired with the inhabitants about the importance attributed to their natural and cultural heritage, the position on renewable energies and the attitude towards the transformation of the territory. The approach was qualitative, with semi-structured interviews and direct observation. The results showed that they value both patrimonies, but they have little information, particularly cultural information, despite being located on a pre-Hispanic Mayan settlement with visible vestiges. There is limited information on renewable energies and they associate their advantages with the economic aspect. They show a position in favor of a measured and low impact tourism development. There is a tendency to conserve the lifestyle and current conditions of the locality, both in young people and in adults. These cultural characteristics could have a positive impact on the conservation and proper management of both, the ecosystems of the area and the archaeological structures, but they imply little disposition for the installation of renewable energy devices capable of modifying the landscape.

**Keywords:** natural heritage; cultural heritage; tourism in protected natural areas; Ría Lagartos; renewable energies.

**Résumé :** La présente recherche a été menée dans la ville touristique de pêche d'El Cuyo, dans la réserve de biosphère de Ría Lagartos, dans le Yucatán, qui se distingue par sa grande biodiversité. Les habitants ont été interrogés sur l'importance qu'ils attribuent à leur patrimoine naturel et culturel, leur position sur les énergies renouvelables et leur attitude visà-vis de la transformation du territoire. L'instrument d'enquête était l'entrevue semistructurée. Les résultats ont montré qu'ils valorisaient les deux patrimoines, mais ils disposaient de peu d'informations, notamment culturelles, même s'ils se trouvaient dans une colonie maya préhispanique aux vestiges visibles. Il existe peu d'informations sur les énergies renouvelables; et celles-ci associent leurs avantages uniquement à l'aspect économique. Ils montrent une position en faveur d'un développement touristique à impact modéré et faible en raison d'une tendance à conserver le mode de vie et les conditions actuelles de la localité. Ces caractéristiques culturelles pourraient avoir un effet positif sur la conservation et la gestion appropriée des écosystèmes de la région et des structures archéologiques, et impliquer une faible disposition pour l'installation de dispositifs d'énergie renouvelable susceptibles de modifier le paysage.

**Mots-clés :** patrimoine naturel ; patrimoine culturel ; tourisme dans les espaces naturels protégés ; Ría Lagartos ; énergies renouvelables.

## Introducción

El Centro Mexicano en Innovación en Energía Océano (CEMIE-Océano) desarrolla investigación aplicada e innovadora en temas de energía del océano, que es uno de los seis tipos de energía renovable que reconoce la Secretaría de Energía (SENER 2016). Entre los objetivos generales estratégicos y comunes a todas las áreas del proyecto CEMIE, se encuentra la evaluación del impacto ambiental causado por la implementación de los componentes para la obtención de energía.

Para este proyecto es de suma relevancia ir más allá de la evaluación del impacto ambiental y adentrarse a estudiar el impacto social, desde la perspectiva de los habitantes de las zonas involucradas. Entre los retos que el CEMIE plantea, se encuentra el reconocimiento de que esta intervención, próxima al área costera, también involucra un impacto que se extiende tierra adentro, en el que participa, además, la población.

En ese sentido, esta investigación explora, desde la perspectiva social, una zona susceptible de ser intervenida con la instalación de dispositivos de conversión energética desarrollados por el CEMIE. El interés se centró en conocer la opinión de los pobladores sobre su entorno e indagar sobre la importancia que le atribuyen al patrimonio ambiental y cultural, específicamente arqueológico, así como la postura que tienen sobre las energías renovables y su actitud hacia la transformación del territorio. Lo anterior tomando en cuenta que la opinión sobre estos temas podría explicar y arrojar luz sobre la disposición o resistencia de la población frente a la instalación de dispositivos de transformación de energía.

El estudio se realizó en la localidad pesquera/turística de El Cuyo, en la Reserva de la Biósfera de Ría Lagartos, Yucatán, sitio que destaca por su gran biodiversidad y por la presencia de un importante patrimonio arqueológico.

## La percepción del territorio

La percepción ambiental es la forma en que los individuos y los grupos (percepción social) comprenden, aprecian y valoran su entorno. Según Milton (1996), estas percepciones son complejas, pues los modos de interactuar con el entorno influyen en la manera en que se le comprende, y esto, a su vez, moldea la manera de relacionarse con él. Es un proceso dialéctico, donde uno de sus bucles es la percepción, y esta, por la importancia que tiene en la dinámica y convivencia,

tanto con el ambiente como entre los seres humanos, debe ser tomada en cuenta en procesos de intervención del territorio.

El territorio es un espacio valorizado y apropiado para la satisfacción de las necesidades materiales y simbólicas de los grupos humanos (Raffestin 2012). En estos espacios se desarrollan estilos productivos y culturales que le van dando forma. En cuanto a la relación de los humanos con su entorno y su impacto sobre el mismo, han sido relevantes los estudios que desde la antropología se han encargado de analizar la percepción del territorio. Estos trabajos resultan útiles para comprender las decisiones sobre su uso, pero también podrían reorientar las acciones y minimizar los impactos socioambientales negativos (Milton 1996).

Para Harris (1994), las prácticas de los pueblos en su territorio están basadas en la satisfacción de necesidades, aun cuando estas se presenten bajo otras formas. Es decir, la valoración sociocultural, identitaria o sagrada del territorio no se niega, pero tendrá en última instancia una motivación práctica, para perpetuar la existencia del grupo.

Por su parte, Sheridan (1988) reconoce en el ser humano tanto su cuerpo biológico independiente como que este es un producto de la cultura cuyas interpretaciones (percepciones) son construidas con implicaciones históricas y políticas, de manera que se requiere de los enfoques realistas y constructivistas para un mejor entendimiento de los grupos humanos y de su relación con la naturaleza.

En esta investigación, nos centramos en analizar las percepciones, describiéndolas y considerando algunos factores históricos en su construcción. Partimos del estudio de las percepciones, tomando en cuenta que las ideas pueden constituir la base para la comprensión y el respeto a las comunidades y, al mismo tiempo, son insumos para transformar la realidad.

## Patrimonio

Según Ortega Valcárcel (1998), el territorio concebido como patrimonio es una idea moderna que se vincula con la revalorización del patrimonio cultural e histórico. Esta revalorización, a su vez, se enlaza con la percepción de que este patrimonio es un legado con valor sociocultural que debe ser preservado. Es también una respuesta a la amenaza de destrucción de espacios naturales y sociales asociada a las prácticas depredadoras del capitalismo industrial –la patrimonialización del territorio a través de la declaración de reservas naturales es un ejemplo

de esto– (Prats 2005). La conciencia de que tales prácticas representan una zanja insalvable o una discontinuidad entre el pasado y el presente ha animado la postura conservacionista.

Ortega Valcárcel (1998) refiere que la evolución del concepto de patrimonio ha influido para que el territorio se inserte entre sus múltiples modalidades. Este concepto transitó de una concepción estética –de la obra de arte singular– a una visión de carácter ético e histórico que integró elementos populares o no clásicamente incluidos en la noción anterior, que iban más allá de los objetos y las edificaciones para integrar la «construcción» del espacio alrededor de estas. Otro rasgo de este proceso es la concepción integradora del mundo natural con el cultural, separados en la visión occidental desde el Renacimiento (Ingold 2000).

Con respecto al patrimonio cultural, García-Canclini (1999) plantea que la ampliación en medios masivos y en la escena política de su debate, ha complejizado la labor de conceptualizarlo y estudiarlo. Los criterios de preservación se sujetan a distintos paradigmas a partir de los cuales puede analizarse la relación entre la memoria y las necesidades actuales. El proveniente del enfoque tradicionalista sustancialista juzga a los bienes históricos por su valor intrínseco y concibe su conservación al margen del uso o las necesidades actuales. El conservacionista-monumentalista, asumido generalmente por el poder público, se enfoca en rescatar y custodiar aquellos bienes monumentales e históricos que exaltan la nacionalidad o que son símbolos de grandeza que inciden en el prestigio nacional y son mostrados –sin serlo– como elementos de cohesión identitaria, que al mismo tiempo legitiman el sistema político.

Los otros dos paradigmas que responden a los propósitos de la preservación son el mercantilista y el participacionista. La base del primero radica en que los gastos en la preservación del patrimonio se justifican si estos reditúan a las ganancias del mercado inmobiliario o turístico. La utilización recreativa del patrimonio y la espectacularidad para incrementar el rendimiento económico corresponde a una estética exhibicionista. En el caso del participacionista concibe la preservación del patrimonio asociado a las necesidades de la sociedad. De manera que, en este último, las demandas actuales de la sociedad están por encima del valor intrínseco del patrimonio, de su interés mercantil y de su capacidad simbólica de legitimar un sistema político (García-Canclini, 1999).

## El área de estudio

*Síntesis del contexto histórico*

La conquista española de la península de Yucatán fue un proceso difícil y largo. La subordinación a la Corona española no fue aceptada de igual manera por todos los pueblos mayas. No era un territorio que contase con minas de oro y plata, como otras zonas de la Nueva España, sin embargo, era apetecido por su estratégica posición geográfica, que le ofrecía ventajas de organización comercial, política y militar a España (Arroyo 2003).

Todo el oriente de la península funcionó como área de refugio para la población maya durante el periodo colonial y también durante la rebelión indígena conocida como la *Guerra de Castas* –1847–. En esta zona las comunidades mayas preservaron un modelo ancestral de uso de su territorio y de su patrimonio (Benavides Rosales 2015).

Esta característica del oriente de la península como territorio indómito (Benavides Rosales 2015) propició que se construyera a su alrededor un imaginario de una tierra hostil y difícil de controlar (Cortés Campos 2013).

Tal sedimentación ideológica sirvió como explicación para instaurar el esquema del orden social del pueblo-empresa, que se trata de la combinación de un sistema corporativo con una economía moral. Esto permitía a los empresarios ejercer un importante grado de control social, que iba más allá del ámbito laboral y se extendía a la vida de los poblados, penetrando hasta en sus formas de convivencia y esparcimiento, que también eran organizadas por los patrones. Asimismo, mayorales y administradores, bajo las órdenes de los patrones, controlaban que quienes ingresaban y se mantenían en la población fueran únicamente aquellos que tuvieran trabajo. Se aprovechaba la ausencia de caminos o su mal estado para que fuesen los propios empresarios quienes proporcionaran el transporte, que podían abordar quienes tuvieran autorizaciones escritas que eran emitidas por los mismos patrones. Al mantenimiento de esta región cerrada también contribuía la falta de otras alternativas de empleo, pues la pesca y la agricultura se desarrollaron tardíamente (Cortés Campos 2013).

En el periodo prehispánico, El Cuyo era parte de la zona maya de Chikinchel, en la región de Chauac-ha (Barrera, Uribe y Can 2017). La primera mención de este puerto es del siglo XVI, y en varios mapas de los siglos XVIII y XIX se le ubica con diversos apelativos: Vigía Puerto del Cerro, Puerto de Cuyo o Vijía de Cuyo

(Antowich 1994). Los nombres sugieren tráfico marítimo –probablemente comercial– y vigilancia de la costa (Barrera, Uribe y Can 2017).

Para Cortés Campos (2013), la zona donde se encuentra el poblado moderno de El Cuyo constituye una microrregión con características propias, asociadas a la instalación de las industrias maderera y salinera, al menos durante la época de mayor expansión de ambas, entre 1930 y 1970. Aunque la historiadora se refiere especialmente a Colonia Yucatán y a Las Coloradas, hay que destacar que ambos pueblos-empresa se encontraban en los límites de la Finca Compañía Agrícola El Cuyo y anexas, que había surgido en 1876, durante el Porfiriato, con personas procedentes –básicamente– de diversos puntos de la península que iban en busca de trabajo. Estas zonas empezaron a estar bajo control de la iniciativa privada, con lógicas patronales, desde varias décadas antes de la conformación de los pueblos-empresa mencionados. En los primeros años del siglo xx el Estado mexicano mermó el control indígena en la zona y tales asentamientos fueron la punta de lanza de la colonización y recuperación de este territorio, lo cual estuvo mediado por el sector privado y empresarial.

### *Características socioeconómicas*

Bajo estas características se conformó la zona donde se encuentra asentada la localidad de estudio (mapa 1). En El Cuyo, las principales actividades económicas son la pesca y, en menor medida, el turismo. Actualmente, del total de la población, el 13.21 % proviene de fuera del Estado de Yucatán. El 6 % es analfabeta. El grado promedio de escolaridad es 5.77, por debajo de su municipio (Tizimín), que es de 6.5, y del estado de Yucatán, que es de 8.2 (Sedesol y Coneval s.f.), así como del promedio nacional, que es de 9.1 (Inegi 2015).

Es una localidad rural, con un alto grado de marginación social (Sedesol s.f.a). Cuenta con 1567 habitantes y 733 viviendas. De ellas, 13 no cuentan con electricidad, 10 no tienen agua entubada y 27 no disponen de excusado o sanitario (Sedesol s.f.b).

### *Patrimonio natural. El Área Natural Protegida, en su modalidad de Reserva de la Biósfera*

El Área Natural Protegida Ría Lagartos se encuentra ubicada en los municipios San Felipe, Río Lagartos y Tizimín. En este último se encuentra la localidad El Cuyo, que se asienta sobre la isla de barrera que separa al mar de la ría.

**Mapa 1** – Ubicación de la localidad El Cuyo.
Elaboración Inegi 2017.

Este es uno de los humedales más importantes de la península, con extensas comunidades de manglar, y representa una zona de resguardo para especies juveniles de gran variedad de peces, crustáceos y moluscos. Asimismo, es un importante hábitat de aves palustres y marinas, destacando que es la zona principal de anidación del flamenco rosa en México. Es además sitio de anidación de tortugas marinas, como la carey y la blanca; y se encuentra una gran variedad de fauna silvestre, como armadillos, mapaches, monos araña, venados cola blanca, ocelotes y dos especies de cocodrilo, entre otros.

Fue declarada Zona de Refugio Faunístico en 1979, pero en 1999 se elevó su estado a Reserva de la Biósfera, pues contaba con la presencia de especies representativas de la biodiversidad mexicana, algunas de ellas endémicas, amenazadas y en peligro de extinción o sujetas a protección especial. A pesar de que sus ecosistemas no se encontraban significativamente alterados, se reconocía la gran importancia y fragilidad de la zona y ante el riesgo de que sufriera transformaciones ambientales de importancia, la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (Semarnat), en coordinación con los tres municipios que se encuentran dentro de la reserva, consideraron que reunía los requisitos suficientes para ser declarada como Reserva de la Biósfera (Segob 1999).

*Patrimonio arqueológico*

En el Cuyo se tienen registradas un total de dieciséis estructuras arqueológicas (Barrera, Uribe y Can 2017). Entre los vestigios, se encuentran tres estructuras piramidales que fueron el núcleo principal del puerto prehispánico. Una de ellas es una pirámide de planta cuadrangular, que, debido a su altura y a su localización, resultó estratégica para construir el faro (imagen 1) del actual puerto de El Cuyo (Barrera, Uribe y Can 2017).

**Imagen 1** – Dos imágenes del faro de El Cuyo, construido sobre una estructura piramidal maya del Clásico Temprano. La primera (*izquierda)* corresponde a la época del estudio arqueológico (2015) y la segunda (*derecha),* con vegetación cubriendo la pirámide, a septiembre de 2018. Elaboración Barrera, Uribe y Can 2017 y de la autora, 2018.

Por la ubicación de las estructuras, se deduce que el antiguo asentamiento tiene un patrón lineal, paralelo a la costa; sus límites naturales son el mar hacia el norte y la ría hacia el sur. Por las evidencias arqueológicas, se determina que la zona fue un área de navegación, producción salinera y tráfico comercial. Es probable que se tratase de un puerto salinero que participó en actividades comerciales con otras zonas mayas. Los asentamientos de las principales estructuras (imagen 2) orientadas hacia las salinas y el mar son evidencia de la importancia de este y la ría en las actividades productivas de El Cuyo. Los datos apuntan a que, si bien los restos más antiguos datan del Preclásico, su apogeo se dio durante el Clásico Temprano (250-600 d. C.), declinando hacia el Clásico Tardío (Barrera, Uribe y Can 2017).

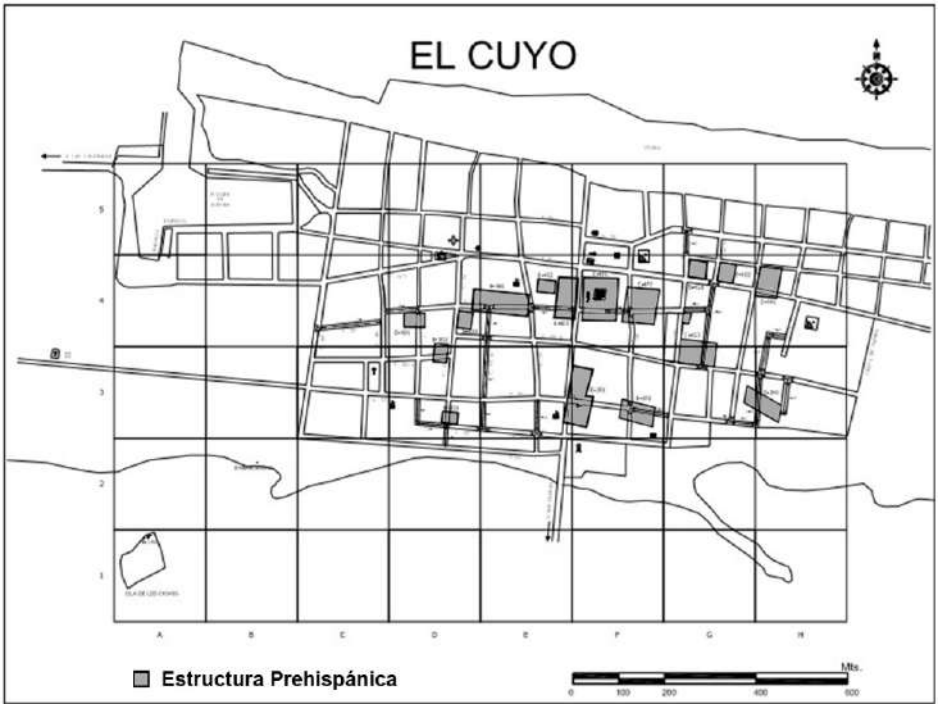



**Imagen 2** – Plano editado de las estructuras arqueológicas de El Cuyo. Elaboración Barrera, Uribe y Can 2017, editado por Wilson, 2019.

## Metodología

El trabajo de campo se realizó en septiembre de 2018. El estudio tuvo un alcance exploratorio, un enfoque cualitativo con uso del método etnográfico y la entrevista semiestructurada como instrumento de indagación. Se identificaron y analizaron las percepciones de los informantes sobre su patrimonio natural y cultural. Al mismo tiempo se indagó sobre sus opiniones y actitudes con respecto a las energías renovables y a la transformación del territorio.

Se buscó comprender cómo es experimentada esta realidad, poniendo atención en la perspectiva de los participantes, del contexto y del caso en particular (Vasilachis de Gialdino 2006). Esta investigación analiza tanto la variabilidad de las respuestas como aquellas que aparecen de forma repetitiva en los discursos de los informantes, asumiendo que una alta frecuencia de menciones es un elemento distintivo de las categorías centrales (Izcara Palacios 2014). Es por ello que se hace referencia al número de entrevistados que ofrece cada respuesta.

La muestra es intencional y no representativa estadísticamente. Se trata de información útil para comprender aspectos básicos de los temas que se indagaron. Algunos entrevistados se eligieron al azar y otros por bola de nieve. Se contó con tres grupos de informantes: *1*. Seis hombres adultos (AH); *2*. Seis mujeres adultas (AM); *3*. Cinco jóvenes hombres (JH) y mujeres (JM) en edad preparatoria (tabla 1).

| *No. entrevista* | *Nombre y código* | *Edad* | *Años de residir en El Cuyo* | *Escolaridad* | *Ocupación* |
|---|---|---|---|---|---|
| 01 | María Marbella Medina May (JM1) | 16 | 16 | Estudiante 3.er semestre de preparatoria | Estudiante |
| 02 | Brenda May (AM1) | 34 | 34 | 1.er año de secundaria | Comerciante |
| 03 | Pedro Pablo Medina Torres (AH1) | 69 | 35 | Sin estudios | Pescador |
| 04 | Martha Hernández Pech (AM2) | 48 | 48 | Primaria concluida | Ama de casa y dueña de lonchería |
| 05 | Lizbeth Angélica Pérez Tuz (AM3) | 49 | 35 | Primaria concluida | Ama de casa |
| 06 | Ernesto Alcocer (AH2) | 73 | 73 | Primaria concluida | Fue pescador. Actualmente es comerciante |
| 07 | Sarah Araujo Rodríguez (AM4) | 70 | 22 | Carrera técnica | Ejidataria y administradora Airbnb |
| 08 | Mauricio Vladimir Poot May (JH1) | 18 | 18 | Estudiante de 5.º semestre de preparatoria | Estudiante |
| 09 | Fátima Poot May (JM2) | 16 | 16 | Estudiante de 3.er semestre de preparatoria | Estudiante |
| 10 | Isabel May (JM3) | 17 | 17 | Estudiante 5.º semestre de preparatoria | Estudiante |
| 11 | Gildardo Ávila Betancourt (AH3) | 77 | 56 | 1.º de primaria | Pescador retirado |

| *No. entrevista* | *Nombre y código* | *Edad* | *Años de residir en El Cuyo* | *Escolaridad* | *Ocupación* |
|---|---|---|---|---|---|
| 12 | Ana María Sánchez (AM5) | 38 | 18 | Primaria concluida | Ama de casa |
| 13 | Gabriel Castañeda Mendieta (AH4) | 72 | 22 | Preparatoria concluida | Ejidatario y administrador de casas Airbnb |
| 14 | Guadalupe Pacheco Bobadilla (AH5) | 44 | 44 | Primaria concluida | Pescador |
| 15 | Baltazar Aguiñaga (AH6) | 85 | 85 | Sin estudios Sabe leer y escribir | Pescador retirado |
| 16 | Clarissa Pacheco (JM4) | 17 | 17 | Estudiante 5.º semestre de preparatoria | Estudiante |
| 17 | Olga Pech Polanco (AM6) | 53 | 53 | Primaria concluida | Ama de casa |

**Tabla 1 –** Registro de los informantes.
Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

Las características socioeconómicas de la localidad, en especial el promedio de escolaridad, que se encuentra por debajo del promedio municipal, estatal (Sedesol y Coneval s.f.) y nacional (Inegi 2015), así como su pequeño tamaño y la necesidad de entablar un diálogo a mayor profundidad, definieron que el instrumento de indagación fuese la entrevista. Se elaboró una guía de entrevista semiestructurada, un listado de cuestionamientos sobre los temas, organizados por ejes de análisis en bloques de preguntas, con la posibilidad de abrirse para modificar el instrumento si se requería, ya fuese por la aparición de algún tema relevante no contemplado o por algún giro que aportase datos significativos a la investigación (Carranza 1997).

La guía de entrevista estuvo conformada por tres ejes de análisis: *1*. Preguntas generales sobre el territorio y su transformación, *2*. Valoración del patrimonio natural (donde se incluyeron preguntas sobre energías alternativas) y *3*. Valoración del patrimonio cultural.

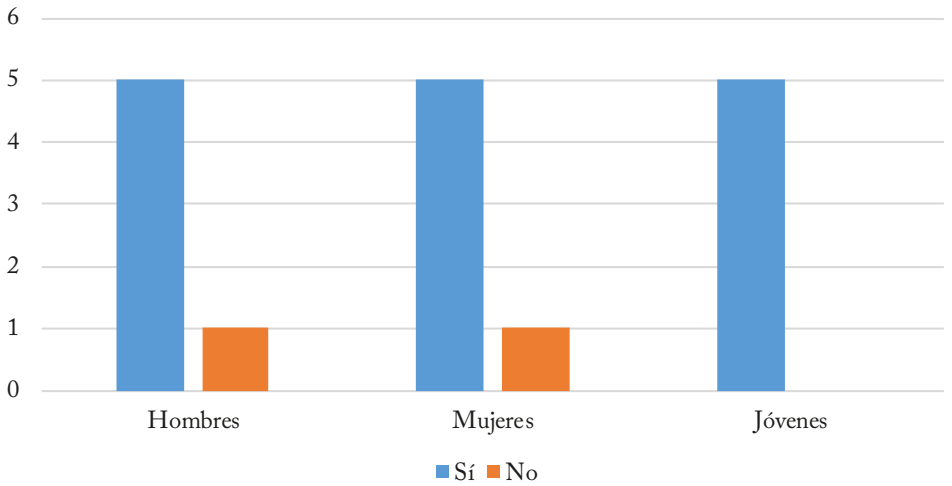
## Resultados

*Lo que más les gusta de su pueblo*

De los diecisiete entrevistados, tres hombres, tres mujeres y una joven señalaron que la tranquilidad es lo que más les gusta de su localidad. El resto de los informantes apuntaron otros elementos preferidos, la mayoría del patrimonio natural, entre los que destacan la playa, el mar (la pesca como actividad asociada), la vegetación y la fauna local –en especial el flamenco rosa–.

*Percepción de los cambios*

Todos los adultos, exceptuando un hombre y una mujer, refieren que la localidad ha sufrido cambios significativos a lo largo de los años, todos los jóvenes también opinan lo mismo (gráfica 1). Las dos personas que no perciben la transformación llevan más de dos décadas residiendo en el lugar, pero no proceden de esta zona. Los oriundos perciben cambios en la infraestructura, la transformación en las actividades productivas y en el crecimiento y diversificación de la población.




**Gráfica 1 –** Percepción sobre la existencia de cambios significativos. Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

Los hombres destacan cambios en la pesca, tanto en las técnicas como en la profundidad a la que realizan esta actividad y en las regulaciones actuales que imponen temporadas de veda para algunas especies o para juveniles. En este sentido, plantean la contradicción a la que se han enfrentado a partir de la llegada de pescadores foráneos, quienes, según sus testimonios, no respetan la veda de juveniles. Así los locales consideran que personas ajenas se benefician de recursos que consideran propios e influye en que algunos pescadores locales abandonen la buena práctica de no atrapar a las crías.

Plantean también la disminución del volumen de peces, que los obliga a embarcarse cada vez más lejos. Algunos pescadores de edad avanzada refieren que hace varias décadas pescaban con cordel en las orillas, para posteriormente tener su flota de lanchas gracias a la creación de una cooperativa pesquera. Inicialmente se embarcaban para pescar a una profundidad máxima de 15 brazas, actualmente llegan a hacerlo a 25 brazas e incluso más, lo que plantea mayores peligros y dificultades. Expresan que la sobrepesca, influida por incremento de pescadores, es una de las causas de este fenómeno; otros opinan que la captura indiscriminada, sin contemplar el tamaño y la edad de las presas, realizada sobre todo por foráneos, no permite el proceso de renovación de las especies.

Las mujeres destacan modernización de la infraestructura, como renovación del muelle, que al igual que muchas casas cambiaron la madera por concreto; también la pavimentación de las calles y la presencia de servicios que no existían, como la luz eléctrica. Otro cambio que manifiestan es el aumento de la población y de la actividad turística.

Los jóvenes refieren transformaciones similares en la infraestructura, también el incremento de instalaciones relacionadas con el turismo, como son restaurantes y hoteles. En particular una joven mencionó el cambio en las actividades productivas y regulaciones que no existían en el pasado, que provocaron el cierre de la industria maderera y chiclera; esta opinión proviene de las conversaciones con personas mayores, no es un cambio que haya presenciado personalmente. (tabla 2)

*Necesidades más importantes*

Las necesidades más apremiantes del pueblo son percibidas de manera común por los tres grupos, destacando la necesidad de una mejora en la gestión de residuos. De manera específica, para los hombres adultos, lo fundamental es el

acceso permanente al agua, la ampliación de calles, la construcción del mercado y la preparatoria; además de un mejor manejo de la basura y mantener la tranquilidad.

Para las mujeres, lo más urgente es la presencia permanente de un médico, aunado a la mejora en la gestión de la basura. También refieren necesidad de empleo para su género, considerando que hay temporadas donde baja la actividad pesquera y los esposos no ganan lo suficiente.

Los jóvenes quieren una escuela propia, con una biblioteca, pues actualmente usan las instalaciones de la secundaria. Opinan que debe solucionarse el problema de la basura y el mantenimiento de varias áreas comunes como la playa y el parque. (tabla 3)

| *Hombres adultos* | *Mujeres adultas* | *Jóvenes de preparatoria* |
|---|---|---|
| Crecimiento de la población, incremento de la actividad turística y pesca | Modernización de la Infraestructura, acceso a servicios, incremento de población y actividad turística | Incremento de la actividad turística e infraestructura |

**Tabla 2 –** Tipo de cambios que perciben.
Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

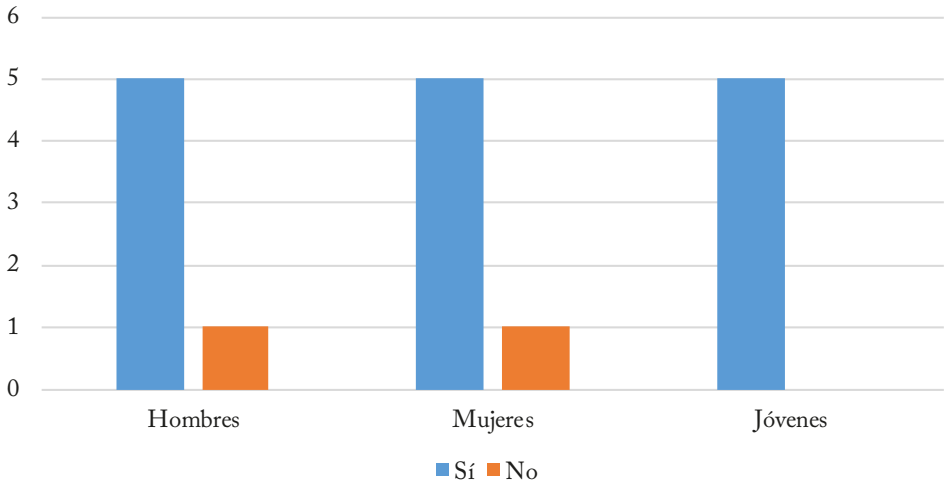
| *Hombres adultos* | *Mujeres adultas* | *Jóvenes de preparatoria* |
|---|---|---|
| • Mejora de la infraestructura<br>• Mejora en gestión de la basura<br>• Mantener la tranquilidad | • Contar con un médico de manera permanente<br>• Mejora en gestión de la basura<br>• Empleo para las mujeres | • Escuela propia<br>• Mejora en gestión de la basura<br>• Mantenimiento de áreas comunes, como playa y parque |

**Tabla 3 –** Necesidades más importantes de la localidad**.**
Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

*Conocimiento y opinión sobre las energías alternativas*

Sobre el uso de energías alternativas en la localidad (gráfica 2), la mayor parte de las respuestas de los tres grupos es que no existen o que hay muy pocas. Destaca que dos jóvenes y un hombre mencionaron que hay celdas solares en el

faro. El hombre (AH5, entrevistado el 26 septiembre 2018) asocia la instalación de este tipo de energía renovable con posibilidades institucionales, es decir, le parece lógico que exista en un lugar como el faro porque «es algo federal»; pero no lo concibe como una posibilidad doméstica o familiar.




**Gráfica 2** – Conocimiento de energías alternativas.
Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

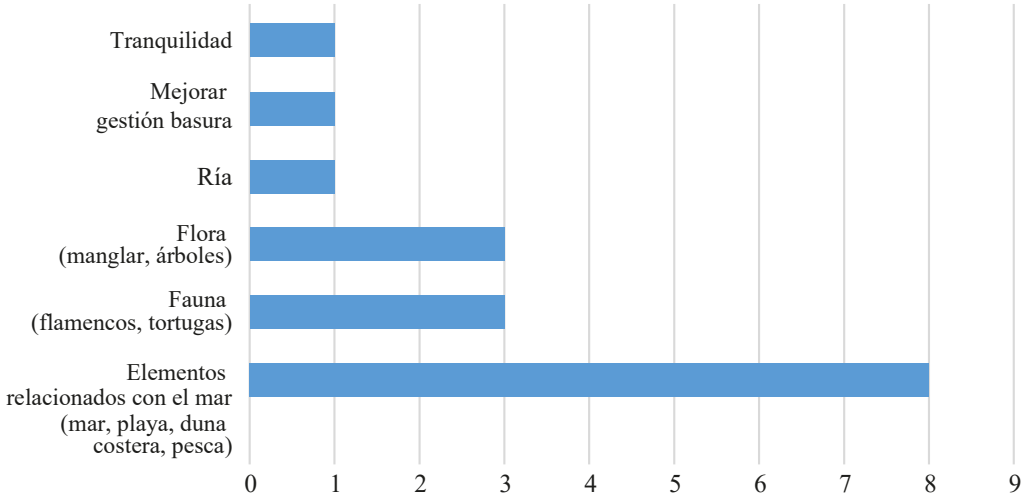
Algunos tienen nociones sobre energías alternativas, aunque su información es limitada. De los tres grupos, cuatro de seis hombres dijeron saber sobre ellas, así como tres de seis mujeres y cuatro de cinco jóvenes; es decir, once de los diecisiete informantes. Aunque se trata de la mayoría, la información que tienen al respecto es poca. Diez de ellos las asocian con ahorro económico y las valoran dado el elevado costo de la energía eléctrica. En cuanto a la relación de este tema con el cuidado del ambiente, se observa escasa mención, solamente una mujer apuntó que el uso de estas energías es positivo porque ayuda a no deteriorarlo.

Sin embargo, es necesario puntualizar que el carácter positivo del uso de energías alternativas para la comunidad y el ambiente dependerá de un diagnóstico adecuado y contextualizado de los posibles efectos de esta actividad en el entorno natural y social. Además de la regulación y supervisión adecuada de un desarrollo de este tipo, deberán considerarse mecanismos de transferencia científica y tecnológica para que la comunidad pueda aprovechar esta opción, al tiempo que cuida su paisaje y mejora su economía.

*Valoración del patrimonio natural*

Con respecto a la valoración del patrimonio natural, encuentro que en este se basa de manera preponderante la resistencia a la transformación de su territorio. A pesar de que su información no es precisa ni abundante, tienen conocimiento de que esa zona posee una riqueza natural particular con la presencia de especies poco comunes, como el flamenco rosa. En general, los tres grupos refieren los siguientes elementos como los más importantes: ecosistema costero, mar y playa; flora, planteada como vegetación, manglares, árboles; y fauna, con mención especial del flamenco rosa y las tortugas.

Entre los hombres, se encuentra una mención a la tranquilidad y otra al manejo de residuos como parte del patrimonio natural, y también a la pesca como el elemento más importante de este mismo patrimonio, dándole el carácter de natural tanto a condiciones de seguridad e infraestructura como a la actividad económica principal. La mitad de las mujeres mencionaron que el mar era lo más valioso de su patrimonio natural; y dos de los cinco jóvenes destacaron que era la playa (gráfica 3).




**Gráfica 3 –** Elementos más importantes del patrimonio natural.
Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

*Significado e importancia del mar*

El mar tiene un significado especial para los informantes, en esto coinciden los tres grupos. Cinco de los seis hombres lo asocian al aspecto económico, pues es su fuente de trabajo, el sostén del pueblo. El único entrevistado que lo expresó de otra manera es un hombre oriundo de otra zona del país, pero que reside desde hace más de veinte años en El Cuyo; él plantea la importancia del mar en términos de sensaciones positivas asociadas a su sonido o a su vista majestuosa, lo vincula con el amor y la felicidad.

Tanto para las mujeres como para los jóvenes, el significado del mar combina el aspecto económico con la valoración recreativa, en el caso de ellas también con la unión familiar.

Todos los informantes conocen y valoran un rito sagrado del pueblo relacionado con el mar: el paseo en honor a la Virgen de las Mercedes, patrona del lugar, cuya figura es transportada en el mar por los pescadores cada 24 de septiembre. En esta ceremonia le agradecen que los cuide mientras desempeñan su trabajo y solicitan abundancia en la pesca, para poder seguir manteniendo a sus familias. Los jóvenes, además refieren la actividad que realizan el Día de la Marina, cuando arrojan flores al mar, en memoria de quienes han fallecido allí.

Los tres grupos opinan que es ventajoso vivir en la costa, en general lo asocian con la salud (aire limpio) y con la posibilidad de tener alimentos frescos. Sin embargo, también mencionan las desventajas, como son los huracanes o el mal tiempo. Un anciano (AH6, entrevistado el 27 septiembre 2018) que fue pescador refirió lo siguiente: «El mar es muy bonito, pero cuando está [en] silencio; pero cuando está el norte, está molesto, ni quiero ir. Muchos dicen: "en el mar la vida es más sabrosa"; para mí que hicieron esa canción cuando estaba [en] bonanza, pues [en] bonanza cualquiera va para allá y se mete. Cuando está enojado nadie se mete, no ve barcos ni nada».

En cuanto a su aprovechamiento, cinco hombres refieren que el uso más importante de este ecosistema debe ser la pesca, y el informante oriundo de otra zona tuvo una opinión diferente, planteando que debería ser la utilización de la energía del océano. En el caso de las mujeres adultas, cuatro señalaron actividades económicas como la pesca, el uso de conchas para realizar artesanías y, en menor medida, el turismo. Una planteó su uso en términos de disfrute de la naturaleza y otra más lo asoció con su cuidado. Con respecto a los jóvenes, tres expresaron que debía usarse como disfrute y atractivo turístico, una señaló

a la pesca y el único hombre de este grupo apuntó que podía aprovecharse la energía geotérmica del mar.

El uso económico (pesca, material para artesanías, turismo) de este ecosistema destaca entre el resto de los usos mencionados, pues está presente en los tres grupos (tabla 4).

| *Hombres adultos* | *Mujeres adultas* | *Jóvenes de preparatoria* |
|---|---|---|
| Económico | Económico-recreativo | Económico-recreativo |

**Tabla 4 –** Elementos de significado y valoración del mar.
Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

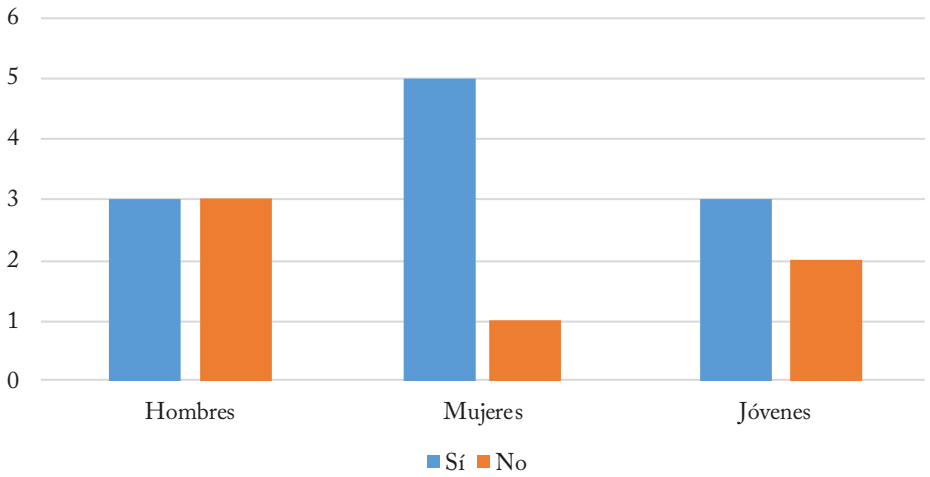
*Valoración del patrimonio cultural*

Con respecto al patrimonio cultural, en especial el arqueológico, aunque algunos afirman saber sobre la existencia de restos arqueológicos, se aprecia escasa información (gráfica 4). Tres de los seis hombres dijeron que no sabían de la existencia de restos arqueológicos en la zona y tres dijeron que sí. Sin embargo, conversando más ampliamente, su información aparece fragmentada, contradictoria, mezclada y confusa. Por ejemplo, algunos dicen que no hay restos de culturas antiguas, pero al mismo tiempo plantean que el faro es una pirámide o estructura maya, donde «hay *aluxes*» (AH3, entrevistado el 25 septiembre 2018), que son seres de la cosmovisión maya asociados a la protección del bosque.

En el caso de las mujeres, cinco de seis dijeron que en la localidad hay restos arqueológicos, como barros antiguos, ollas, cántaros, jade, y que ese material se encuentra en exceso cada vez que se remueve el suelo. Ninguna de las mujeres hizo referencia a la pirámide que sirve como base al faro.

En cuanto a los jóvenes, dos de cinco plantean que no hay vestigios arqueológicos y el resto dijo que sí se encuentran piezas prehispánicas de barro. Ninguno mencionó la estructura piramidal bajo el faro. Se hace énfasis en la ignorancia sobre esta estructura por ser un vestigio visible cuando no tiene vegetación y se esperaría que fuese parte del conocimiento local.

Sobre el tratamiento que debería darse a piezas o estructuras arqueológicas en caso de haberlas, los tres grupos tienen opiniones similares, relativas a su conservación, respeto y cuidado. En el caso de los adultos, no se sienten atraídos por su explotación turística; algunos incluso plantearon su deseo de que la base




**Gráfica 4** – Conocimiento sobre presencia de vestigios arqueológicos. Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

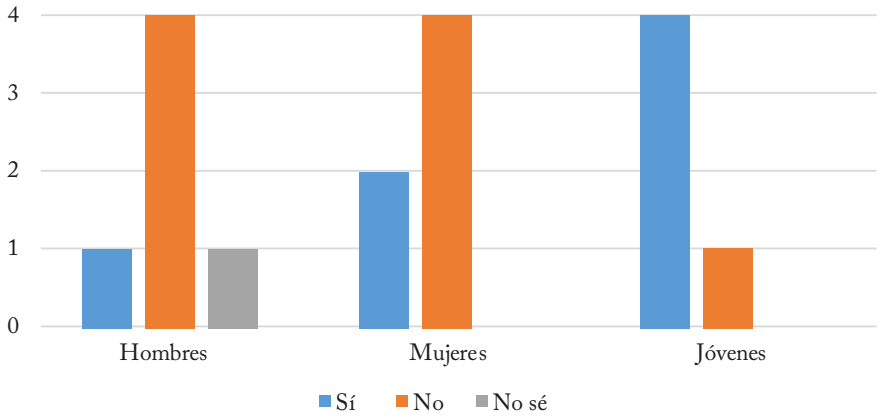
del faro se mantuviera con vegetación para que no funcionara como atractivo turístico.

En el caso de los jóvenes, cambia la apreciación: aunque también opinan que deben resguardarse, protegerse y cuidarse, consideran que podrían ser elementos funcionales como atractivo turístico. Sin embargo, acompañaron sus ideas con acotaciones sobre mantener la tranquilidad del pueblo, poner reglas para que no cambie el lugar y otras expresiones que denotan una preocupación porque no ocurra una transformación importante en su localidad.

Así, aunque los jóvenes puedan presentarse más abiertos al cambio que los adultos, llama la atención que esta apertura es limitada y tienden a interesarse por el mantenimiento del lugar como está o a que sucedan cambios menores que no alteren la dinámica básica de la localidad.

Es interesante la identificación con la existencia de restos materiales del pasado (gráfica 5). Cuatro de los seis hombres y el mismo número de mujeres no se sienten identificados. La opinión de los jóvenes es distinta, cuatro de cinco plantearon que ante su presencia se sentirían relacionados con los vestigios, además fueron propensos a hablar y detallar su postura en este tema.

Es probable que la revaloración reciente del territorio como patrimonio pueda explicar que sean los jóvenes quienes expresan de una manera más clara su valoración e identificación con los elementos arqueológicos. En el caso de los




**Gráfica 5 –** Identificación con los vestigios arqueológicos de la zona. Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

adultos, su interés por mantener fuera del alcance de los visitantes este tipo de patrimonio podría explicarse en varios sentidos. A primera vista, sobre todo al mencionar que no se sienten identificados, podría pensarse que no valoran o no quieren ser relacionados con lo que representan el pasado, tomando en cuenta la manera discriminatoria con la que se han tratado a los pueblos indígenas de México. Aunque esta tesis sería débil si observamos que tal discriminación y desprecio de lo indígena ha sido, sobre todo, hacia lo indígena actual, porque aquello que corresponde al pasado prehispánico, sobre todo a los restos materiales, se ha usado sistemáticamente como el ideario de la grandeza de la «cultura mexicana» (Bonfil Batalla 1987).

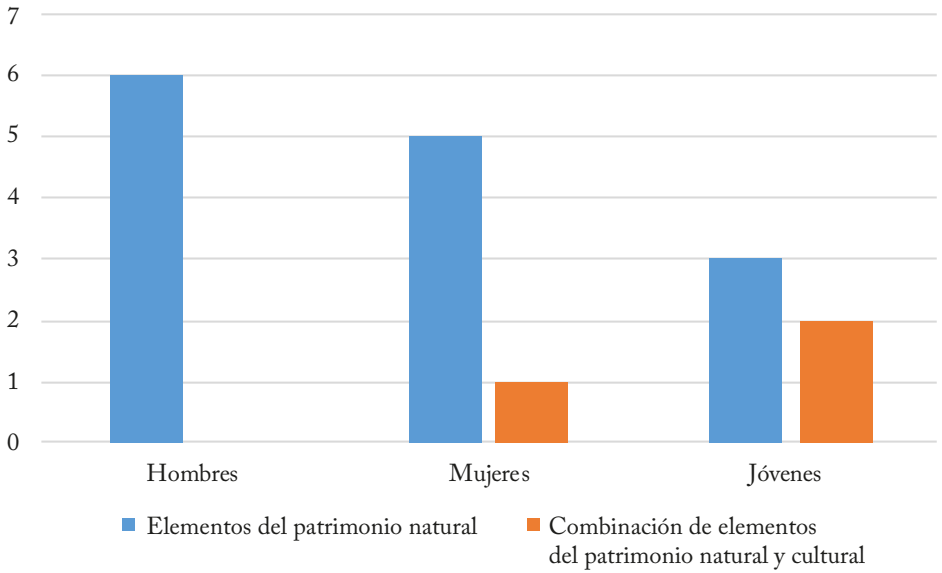
Por otra parte, tal vez el afán por conservar las condiciones actuales del lugar pudo ser la causa por la cual los adultos expresaron que no se sentían identificados con los restos materiales, como una manera de restarle importancia al tema frente a los ojos de una foránea (la investigadora). Es decir, que una estrategia para mantener la tranquilidad y su dinámica actual es no mostrar su patrimonio.

### *Selección de los elementos más representativos de la localidad*

Los hombres adultos eligen elementos del patrimonio natural como los más representativos de la localidad. Algo similar sucede con las mujeres adultas: cinco

destacan aspectos relativos a la naturaleza y una lo hace en combinación con el patrimonio cultural. Con respecto a los jóvenes, tres de cinco mencionan únicamente elementos del patrimonio natural y los dos restantes los combinan con el patrimonio cultural. Lo que destaca en cuanto al patrimonio natural para los tres grupos es el mar, la playa, los flamencos y la ría (gráfica 6).

En cuanto al patrimonio cultural, destaca el faro como el núcleo o elemento primordial o más representativo; periféricamente alguna mujer mencionó también la iglesia. Sin embargo, según estos informantes, el faro es el elemento cultural por excelencia.

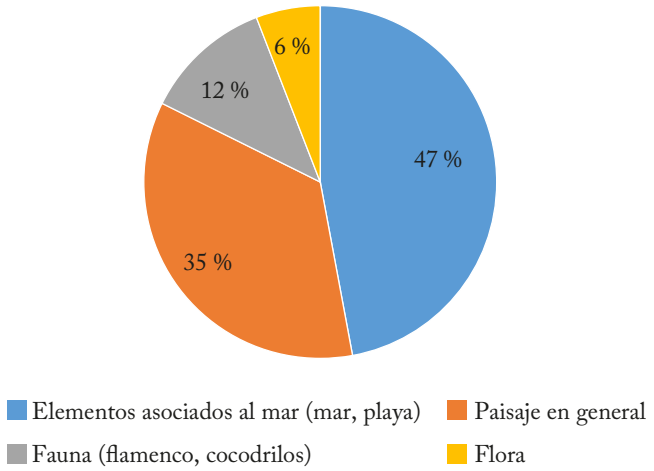



**Gráfica 6 –** Elementos más representativos de la localidad.
Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

*Resistencia a la transformación del territorio*

En general, los tres grupos de informantes muestran una actitud negativa sobre la transformación de su territorio, es decir, muestran resistencia al cambio. El elemento que consideran más perturbador en su territorio es el incremento de la actividad turística, por las transformaciones que comúnmente conlleva en los ecosistemas y la infraestructura. Los elementos por excelencia que prefieren

que no sufran cambios son los asociados al mar, aunque también mencionan la fauna, los paisajes en general y la flora (gráfica 7).




**Gráfica 7 –** Resistencia a la transformación del territorio: elementos que no quieren que cambien. Elaboración de la autora con datos de trabajo de campo, 2018.

## Discusión

Se aprecia que el mar, la playa, la pesca, es decir, todo lo relacionado con la actividad económica fundamental es lo que más se valora. Desde el materialismo cultural (Harris 1994) se explica, pues hay un vínculo claro de estos elementos con su principal actividad económica (la pesca). En esta investigación, la relación se observa de manera directa, pero hay que destacar que no siempre es así; Harris ha descrito prácticas culturales como la vaca sagrada en la India o la porcofobia entre judíos y musulmanes, donde las ideas que se manifiestan persisten ancladas a usos que se han ritualizado al punto en que los propios locales ignoran su origen práctico en la supervivencia del grupo (Harris 1989).

En el caso de El Cuyo, la relación es directa entre el elemento práctico para el mantenimiento del grupo y aquellos factores que se describen como más importantes. No obstante, ya aparecen también ingredientes sagrados asociados a la actividad pesquera, como el rito de la Virgen de las Mercedes, descrito en los resultados, y que muestra la relación de las comunidades costeras con su

entorno, su cultura y su ambiente. Pero la modificación radical de los paisajes culturales asociada a las actividades industriales de interés transnacional amenaza con modificar este tipo de vínculos (Benavides Rosales 2014).

Un factor que influye de manera importante en la valoración del patrimonio natural es la presencia de instituciones dedicadas a la protección del medio ambiente, como la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) o la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), así como la declaratoria de la región como Reserva de la Biósfera (Segob 1999). En la narrativa de los informantes está presente una comparación entre el pasado y el presente, anteriormente había permisos y concesiones para explotar los recursos y en la actualidad hay temporadas de veda para la pesca o prohibición de talar manglares y árboles en general, así como de extraer los huevos de flamencos o tortugas, que fueron prácticas comunes del pasado. Las regulaciones han permeado en las ideas y las prácticas de la gente de la zona, que, sin tener un conocimiento especializado en esos temas, asumen su patrimonio natural como la base y sustento de su población.

No se observa el manejo de información precisa sobre el patrimonio natural, pero manifiestan conocimiento de su presencia e importancia. Además, el turismo, la segunda actividad económica de la que dependen, está asociada, no solamente al turismo de sol y playa sino al ecoturismo, que suele desarrollarse en territorios con áreas protegidas por lo que tiene un papel fundamental en la conservación de los recursos y el paisaje local. «Esta toma de conciencia sobre el valor estratégico de los recursos locales para el desarrollo turístico hace que la población, empresarios y gobierno generen un mayor compromiso con su conservación» (Fagetti Piaggio 2001, 11). La afluencia turística convocada por la atracción de la Reserva de la Biósfera es otro elemento de supervivencia de la localidad.

Sin embargo, muestran resistencia al crecimiento turístico sin regulación ni control. Podría pensarse que la idea de las ganancias económicas a partir del crecimiento de la actividad turística resultaría atractiva para los pobladores de El Cuyo, pero manifiestan una actitud negativa ante la posibilidad de un desarrollo turístico intensivo. Varias explicaciones podrían desarrollarse para este tema. Por un lado, la ya expuesta sobre la valoración que hacen de la tranquilidad en un país donde, desde 2006, cuando inició la llamada *guerra contra el narcotráfico,* han aumentado significativamente los índices de violencia y donde se estima que, hasta 2016, al menos 170 000 personas han muerto y organizaciones civiles calculan que la cifra de desaparecidos llega a 50 000; al mismo

tiempo que se observa un incremento en la demanda de drogas ilegales (Camhaji y García 2016).

Al mismo tiempo, es sabido que la península de Yucatán ha sufrido modificaciones radicales, no solo en sus paisajes sino también en el estilo y calidad de vida de sus comunidades rurales durante los últimos treinta años, por la expansión descontrolada de la industria global del turismo *premium* y sus megaproyectos de interés transnacional, que ha provocado graves impactos en el patrimonio biocultural, en el territorio y en el medio ambiente (Benavides Rosales 2014).

Aunado al devastador panorama nacional en términos de seguridad y a la expansión creciente y depredadora del turismo en la península de Yucatán, hay que destacar que a pesar de que la localidad presenta un alto grado de marginación (Sedesol s.f.a), no hay pobreza alimentaria. En este caso, la pesca y las redes de solidaridad en el pueblo han logrado que la alimentación sea suficiente. Refieren que, aunque el volumen de peces ahora es menor, aún se puede solventar la demanda de alimento de las familias.

El tema de la disminución del volumen de peces coincide con los datos sobre el comportamiento de esta actividad. Algunas de las especies que refieren los pescadores de la zona hace poco más de una década se encontraban en estado de sobrepesca –el mero– o de máxima explotación –la langosta y el pulpo– (Arreguin 2006).

Los adultos y los jóvenes manifiestan abiertamente una resistencia a la transformación del territorio, basándose sobre todo en el reconocimiento de su patrimonio natural y en rasgos sociales de la zona como la sensación de tranquilidad con la que viven. Sin embargo, además del reconocimiento y mantenimiento de ambas características de la región, otra fuente de tal resistencia podría rastrearse en la historia de la conformación moderna de este territorio, basada en un control férreo de las personas y de sus actividades tanto productivas como personales, por parte de los patrones que fundaron los pueblos-empresa de las cercanías de El Cuyo (Cortés Campos 2013).

A partir de los resultados y con base en Barrera, Uribe y Can (2017), Cortés Campos (2013) y Antochiw (1994), puede plantearse la hipótesis de que el rasgo vigilante de la región se traslada hasta nuestros días. Y se ha materializado no solamente en los antiguos mayas, en los patrones y en las instituciones, sino también en los propios habitantes actuales del pueblo.

De esta manera, se delinea este carácter desde el pasado prehispánico, donde la disposición de las estructuras parecían vigilar el mar y la ría (Barrera, Uribe

y Can 2017); posteriormente, en la Colonia, cuando el sitio fue llamado *Vigía Puerto del Cerro* (1746) o *Vigía del Cuyo* (1788-1838), justamente por las labores de vigilancia que ejercía (Antochiw 1994), pasando por la etapa moderna de férreo control patronal a inicios del siglo xx, en la conformación de los pueblos-empresa (Cortés Campos 2013), para llegar a la época actual, donde los habitantes contemporáneos expresan abiertamente su preferencia por que no se transforme el territorio, lo que en última instancia conllevaría una vigilancia y control de lo que sucede en el mismo. Cada etapa estuvo conformada por intereses y actores diversos y, si bien no todas tienen una continuidad en el tiempo, sí coinciden en la vigilancia como una de las actividades fundamentales de esa zona.

Por su parte, en el tema de energías alternativas destaca la escasa información o confusión: no saben exactamente qué son o cómo funcionan, y quienes conocen algo las asocian con instalaciones gubernamentales, lo cual tiene sentido dado que, aunque ha crecido su uso en el país, los datos oficiales indican que sigue siendo minoritario a nivel doméstico, 99 % de los usuarios están conectados solamente a la red pública (Inegi, SENER y CONUEE 2018). También se perciben inaccesibles por el costo: «son muy caras» es una respuesta común entre los informantes. Tienen poca información y básicamente referida a los paneles solares. A pesar de que en zonas cercanas a la localidad se pueden observar campos de energía eólica, nadie hizo referencia a estos. En cuanto a otras energías alternativas, solamente un adulto y un joven señalaron la posibilidad de aprovechar la energía del océano.

Lo que puede adelantarse es que la combinación de escasa información sobre energías alternativas con la resistencia al cambio en el territorio llevan a considerar una posible oposición de El Cuyo a la instalación de fuentes de energía alternativa. El caso del istmo de Tehuantepec, donde la Asamblea Popular del Pueblo Juchiteco lleva años luchando contra los campos eólicos que se han instalado en su territorio, es un ejemplo para comprender la importancia de conocer la opinión de los habitantes de las zonas donde se pretendan instalar dispositivos de energías alternativas (Barragán 2015; Díaz 2015; Soledad 2018).

Al margen de las ventajas ambientales y económicas que esto pueda generar, es fundamental un trabajo previo de indagación en las comunidades y, ante evidencia de un potencial conflicto, generar una estrategia de educación y comunicación efectiva sobre el tema, permitiendo a los habitantes participar en las decisiones después de contar con información adecuada. García-Canclini (1999) aboga para que, en la transformación del territorio y la preservación de sus bienes, se tome en cuenta la opinión de las comunidades involucradas, de manera

que las instancias y procedimientos hagan posible la participación democrática de los usuarios.

En cuanto al patrimonio arqueológico, lo más visible es la estructura piramidal que sirve como base del faro y que se aprovechó por ser el punto más alto del pueblo (Barrera, Uribe y Can 2017). En este caso, se observa una reutilización del patrimonio arqueológico, que podría explicarse idealmente desde el enfoque participacionista (García-Canclini 1999), pues darle un nuevo uso a esta estructura obedece a las necesidades actuales de la sociedad.

Sin embargo, esta reutilización pudo darse desde la ausencia de información sobre las estructuras arqueológicas. No es claro el conocimiento de los habitantes sobre este tema: flota una nube incierta sobre la existencia de tales vestigios, algunos refieren que «se dice» que el cerro base del faro es una pirámide maya o que las piezas de cerámica que encuentran cuando se realizan trabajos de construcción pertenecen a una época antigua de esta cultura. Se ignora si esta reutilización está acompañada de un conocimiento sobre estos bienes.

En caso de que así fuese, la valoración de las estructuras arqueológicas (consideradas teóricamente como patrimonio cultural) tendría un sentido instrumental que, explicado desde la teoría del materialismo cultural, no es más que una manifestación social de cómo enfrentar los problemas prácticos de la vida terrenal (Harris 1994). En ese sentido, las ideas de Harris que explican el cambio cultural a partir de las necesidades de la sociedad coinciden con el paradigma *participacionista* de García-Canclini (1999) que, en un sentido más prescriptivo que explicativo, propone anteponer las necesidades de las personas a la conservación de los bienes culturales, así como la participación de la sociedad en la toma de decisiones sobre ello.

Aun con el escaso conocimiento sobre el tema, hay una tendencia a su valoración. Ante el cuestionamiento del tratamiento a estos bienes en caso de haberlos, la mayoría de los informantes expresaron ideas relativas a su conservación: cuidarlos, mantenerlos, resguardarlos, tratarlos como piezas de museo. Lo que nos remite, bajo la óptica de García-Canclini (1999), a una combinación del enfoque *tradicionalista-sustancialista,* con el *conservacionista-monumentalista*, pues por un lado conciben a los bienes por su valor intrínseco, pero también anclados en la idea de grandeza de la cultura maya y, en el caso de los jóvenes, con componentes de orgullo identitario.

Al mismo tiempo, son miembros de este último grupo quienes muestran interés por sacar provecho económico del patrimonio arqueológico, lo que podría en una primera lectura interpretarse asociado al paradigma *mercantilista*.

Sin embargo, cuando se profundiza en sus ideas, emergen preocupaciones sobre el crecimiento de la actividad turística sin regulación, a lo que podría contribuir el uso del patrimonio como producto turístico. De manera que no puede señalarse que sus intenciones caigan de manera exacta en el paradigma *mercantilista* o que propiamente exista un enfoque dominante, sino que se trata de una relación más compleja con el territorio y sus bienes, donde aspectos como la tranquilidad tienen un peso fundamental.

Cuando algunos expresan interés por mantener cubierta de vegetación la pirámide base del faro, hay implícito un temor al crecimiento poco controlado de la zona, derivado del interés del turismo por los sitios arqueológicos, lo que reafirma, una vez más, la resistencia hacia la transformación del territorio.

## Conclusiones

En conclusión, los informantes valoran el patrimonio natural y arqueológico, pero poseen poca información sobre ambos, en particular sobre el último, a pesar de que su localidad se ubica sobre un asentamiento maya prehispánico con vestigios visibles. La valoración de ambos patrimonios, pero en particular del natural, es un elemento importante en la resistencia a la transformación del territorio, dado que perciben que este es el máximo sostén tanto de la pesca como del turismo, y ambas actividades representan el centro de su *modus vivendi.* Por ello se muestran a favor de un desarrollo turístico mesurado y de bajo impacto que no agote los recursos ni deprede el ambiente.

Aunado a lo anterior se observa que la resistencia al cambio puede estar relacionada también con el carácter vigilante –aunque discontinuo– de la zona, que tiene orígenes prehispánicos y que se ha manifestado de forma diversa y con diferentes actores a lo largo del tiempo. Se observa una tendencia a conservar el estilo de vida y las condiciones ambientales y sociales de la localidad, entre las que destaca la sensación de tranquilidad con la que dicen convivir.

A pesar de que la mayoría dice tener conocimientos sobre energías alternativas, al profundizar en el tema se observa que la información que poseen es escasa –limitada básicamente a la energía solar– e ignoran otras fuentes, como la eólica, cuyo aprovechamiento está presente en la región (muy cerca de la localidad son visibles campos de molinos de viento). Por otro lado, plantean las ventajas económicas del uso de las energías alternativas, pero hay escasa mención a su relevancia ambiental.

Todo aquello que implique una transformación en el paisaje podría, de inicio, no ser bien recibido por los habitantes de El Cuyo. En caso de que la comunidad estuviese interesada en conocer más sobre las energías alternativas podría proponerse la realización de talleres de educación ambiental enfocados en aprendizajes y sensibilización sobre la relevancia de las energías renovables ante la crisis ambiental global.

Al mismo tiempo, será necesario establecer mecanismos de transferencia científica y tecnológica sobre las energías alternativas, para el beneficio de la población. Esta podrá participar en estos aprovechamientos aportando su conocimiento sobre el entorno, cuidando su paisaje y mejorando su economía. Sería adecuado la participación de institutos de investigación o universidades que trabajen en la región y contemplar las necesidades de las comunidades locales con una mirada de largo plazo.

## Referencias


Antochiw, Michel. 1994. *Historia cartográfica de la Península de Yucatán*. México: Gobierno del Estado de Campeche / Grupo Tribasa / Comunicación y Ediciones Tlacuilo.

Arreguin, Francisco. 2006. «Pesquerías de México». En *Pesca, acuacultura e investigación en México*, coordinado por Patricia Guzmán y Dilio Fuentes, 13-36. México: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria / Comisión de Pesca / Cámara de Diputados.

Arroyo, Mercedes. 2003. «El reconocimiento de la península de Yucatán realizado por el ingeniero militar Juan de Dios González (1766)». *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* 8 (475). www.ub.es/geocrit/b3w-475.htm.

Barragán, Daniela. 2015. «Parques eólicos: La cara del despojo en el istmo de Tehuantepec». *Sin Embargo,* 1 de abril. www.sinembargo.mx/01-04-2015/1298234.

Barrera, Alfredo, Sergio Uribe y Roberto Can. 2017. «El Cuyo, un puerto maya del noreste de Yucatán». *Arqueología Mexicana* 25 (147): 62-67.

Benavides Rosales, Antonio. 2014. «Sistemas de conocimiento mayas y turismo premium en la península de Yucatán». *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 12 (4): 885-898. doi:10.25145/j.pasos.2014.12.06.

_____ 2015. «Estrategias para la protección del patrimonio cultural y natural de la península de Yucatán ante el avance de los desarrollos turísticos premium» (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México). http://132.248.10.225:8080/xmlui/handle/123456789/113.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo: Una civilización negada*. México: Grijalbo.

Camhaji, Elías y Jacobo García. 2016. «Una guerra sin rumbo claro». *El País*. https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/.

Carranza, Isolda. 1997. «Argumentar narrando». *Versión. Estudios de Comunicación y Política,* 7: 57-69. http://bidi.xoc.uam.mx/MostrarPDF.php.
Cortés Campos, Inés. 2013. «De la selva y las salinas: Historia social de dos pueblos-empresa en el oriente de Yucatán (1930-1970)». *Estudios de Cultura Maya*, 42: 119-144. doi:10.19130/iifl.ecm.2013.42.127.
Díaz, Gloria Leticia. 2015. «Denuncian comunidades zapotecas irregularidades en proceso de consulta sobre parque eólico». *Proceso*, 18 de marzo. www.proceso.com.mx/398803/denuncian-comunidades-zapotecasirregularidades-en-proceso-de-consulta-sobre-parque-eolico.
Fagetti Piaggio, Carlos Daniel. 2001. *Turismo de naturaleza: Una opción para la conservación y el desarrollo sustentable en establecimientos rurales de la Reserva de [la] Biósfera Bañados del Este.* Rocha, Uruguay: Programa de Conservación de la Biodiversidad y Desarrollo Sustentable en los Humedales del Este. www.probides.org.uy/publica/dt/DT33.pdf.
García-Canclini, Néstor. 1999. «Los usos sociales del patrimonio cultural». En *Patrimonio etnológico*: *Nuevas perspectivas de estudio,* coordinado por Encarnación Aguilar, 16-33. Andalucía: Consejería de Cultura / Junta de Andalucía.
Harris, Marvin. 1989. *Bueno para comer*. Madrid: Alianza Editorial.
_____ 1994. *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
Inegi (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2015. México en cifras, acceso el 11 de junio de 2020. www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=31.
_____ 2017. *Mapa digital de México,* acceso el 11 de junio de 2020. http://gaia.inegi.org.mx/mdm6/?v=bGF0OjIzLjMyMDA4LGxvbjotMTAxLjUwMDAwLHo6MSxsOmMxMTFzZXJ2aWNpb3N8dGMxMTFzZXJ2aWNpb3M=.
Inegi (Instituto Nacional de Estadística y Geografía), SENER (Secretaría de Energía) y CONUEE (Comisión Nacional para el Uso Eficiente de la Energía). 2018. *Encuesta nacional sobre consumo de energéticos en viviendas particulares 2018.* México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía / Secretaría de Energía / Comisión Nacional para el Uso Eficiente de la Energía. www.inegi.org.mx/contenidos/programas/encevi/2018/doc/encevi2018_presentacion_resultados.pdf.
Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
Izcara Palacios, Simón Pedro. 2014. *Manual de investigación cualitativa*. México: Fontamara.
Milton, Kay. 1996. *Environmentalism and cultural theory: Exploring the role of anthropology in environmental discourse*. Londres: Routledge.
Ortega Valcárcel, José. 1998. «El patrimonio territorial: El territorio como recurso cultural y económico» *Ciudades,* 4: 33-48. doi:10.24197/ciudades.04.1998.31-48.
Prats, Llorenç. 2005. «Concepto y gestión del patrimonio local». *Cuadernos de Antropología Social*, 21: 17-35. doi:10.34096/cas.i21.4464.
Raffestin Claude. 2012. «Space, territory, and territoriality». *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (1): 121-141. doi:10.1068/d21311.
Sedesol (Secretaría de Desarrollo Social). s.f.a. «Información de localidad». *Catálogo de localidades,* www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=310960009.

_____ s.f.b. «Indicadores de carencia en viviendas». En *Catálogo de localidades,* acceso el 10 de junio de 2020, www.microrregiones.gob.mx/catloc/IndRezViv.aspx?refn=310960009.

Sedesol (Secretaría de Desarrollo Social) y Coneval (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. s.f. *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social: Tizimín, Yucatán,* acceso el 10 de junio de 2020, www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/47229/Yucatan_096.pdf.

Segob (Secretaría de Gobernación). 1999. Decreto Reserva de la Biósfera Ría de Lagartos. *Diario Oficial de la Federación. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos* 549 (5): 8-19. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4949385&fecha=07/06/1999.

SENER (Secretaría de Energía). 2016. *Prospectiva de energías renovables 2016-2030.* México: Secretaría de Energía. www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/177622/Prospectiva_de_Energ_as_Renovables_2016-2030.pdf.

Sheridan, Thomas. 1988. «Trustworthiness of command and control systems». *IFAC Man-Mchine Systems* 21 (5): 427-431. doi:10.1016/S1474-6670(17)53945-2.

Soledad, Carlos. 2018. «Bettina Cruz y la lucha por el viento». *La Jornada,* 10 de junio. www.jornada.com.mx/2018/06/10/opinion/014a2pol.

Vasilachis de Gialdino, Irene. 2006. «La investigación cualitativa». En *Estrategias de investigación cualitativa*, coordinado por Irene Vasilachis de Gialdino, 23-60. Barcelona: Gedisa.

DOI: 10.22134/trace.78.2020.783



# *Painting the Skin*

Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual, eds. 2018. *Painting the Skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*. Tucson: University of Arizona Press / México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. ISBN-13: 978-0-8165-3844-7.

**Guilhem Olivier***
**Erik Velásquez García****
**Manuel Hermann Lejarazu*****

En el prólogo a este libro, Stephen D. Houston –autor de varios estudios sobre el color y sobre la percepción del color entre los mayas antiguos (Houston et al. 2009)– señala, en un marco comparativo amplio, los retos de un estudio sobre el acto de pintar la piel o las pieles en Mesoamérica. A partir de los productos utilizados en el maquillaje –o, más bien, de la pintura facial– de la reina Elizabeth I de Inglaterra, así como de las reacciones provocadas por estas prácticas femeninas –contrarias al orden estético establecido por Dios–, el destacado arqueólogo y epigrafista esboza los diversos campos de estudio del color en las civilizaciones mesoamericanas, y nos invita a indagar sobre el origen, la circulación y el uso de los diversos productos colorantes, a analizar sus efectos sobre el cuerpo –olfativos, por ejemplo– y a conocer su papel de impedir la putrefacción de los cadáveres. Además de sus propiedades (algunas vinculadas con el clima), los pigmentos tenían connotaciones sociales, e incluso morales, relacionadas con el tipo de personas que los utilizaban. A este respecto, Houston menciona que en una pieza de cerámica maya se representa a dioses ancianos con los labios pintados –junto a cortesanas, también pintadas–, en un ambiente de fiesta donde hay olores, música y bebida: representación que nos remite a las críticas vertidas durante el Posclásico hacia las *ahuianime* (prostitutas nahuas), famosas por

* UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), México, olivier@unam.mx.
** UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE), México, erikvelasquez@comunidad.unam.mx.
*** Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), México, hermann@ciesas.edu.mx.

sus pinturas corporales. El autor destaca también la importancia del contexto en el uso de los pigmentos; por ejemplo, la diferencia que hay entre los que se utilizaban para pintar las esculturas y los monumentos de Tenochtitlan, y los que se empleaban para pintar los códices. Finalmente, Houston invita al lector a adentrarse en ese universo mesoamericano en el cual se adornaban distintas pieles, según prácticas y rituales destinados a constituir lo que Terence Turner (1980) llamó *the social skin*, 'la piel social'.

En *Painting the Skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica* se explora la materialidad, los usos y los significados culturales del color aplicado sobre diferentes tipos de pieles –es decir, de soportes– en distintas épocas y regiones de Mesoamérica. En la introducción, Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez presentan la historiografía de los estudios sobre el color en Mesoamérica: los primeros trabajos dedicados a su simbolismo asociado con los rumbos cardinales; los relativos a la composición de los colores o a un color específico –como el azul maya–, a la pintura mural y a los léxicos del color; y los recientes estudios no invasivos de los pigmentos en los códices. En vez de postular un simbolismo universal del color, esta obra confirma la necesidad de estudiar los colores en su contexto cultural para analizar sus distintos significados (social, religioso y simbólico), privilegiando las categorías indígenas con las cuales se expresan. De hecho, el concepto de *piel* incluido en el título del libro ilustra este punto: se trata de la piel humana, pero también de la piel de los animales y la de los árboles sobre las cuales se pintaba. De aquí que el volumen incluya trabajos sobre pintura corporal, sobre pintura de códices e incluso sobre pintura de elementos arquitéctonicos, y que tenga en cuenta tanto la índole de los pigmentos como sus distintos significados.

El capítulo primero, de María Luisa Vázquez, nos invita a reflexionar que mucho antes que los códices, los muros e incluso las paredes de cuevas, el cuerpo humano ya era utilizado como superficie para pintar. Así lo revelan los datos arqueológicos encontrados en los huesos de Lady de Paviland, en el que se encontraron restos de rojo ocre fechados alrededor de 33 000 años a. C. La aplicación de los colores en la piel acompañó al ser humano a lo largo de las diferentes etapas de su vida, pues los restos funerarios encontrados en diversas partes del mundo muestran una asociación de los tintes con elementos simbólicos de deidades o elementos astrales. Tal sería el caso del color rojo en diversos entierros en Mesoamérica, donde este teñido se utilizaba, quizá, para llevar de regreso el calor al cuerpo que lo había perdido. La autora menciona que en las tierras andinas el cinabrio, la hematita y el rojo ocre cubrieron los cuerpos en numerosos entierros, así como también en

las momias más antiguas del mundo, descubiertas en la cultura Chinchorro del desierto de Atacama, al norte de Chile. Asimismo, Vázquez señala que ciertos tipos de rojo fueron escogidos sobre otros para pintar y sellar los cuerpos muertos de la realeza del Clásico maya. Pero, sin duda, uno de los descubrimientos más notables realizados a través de los análisis arqueométricos –y que se desarrolla ampliamente en los capítulos 2 y 4 del mismo volumen– el lazo que tienen la pintura corporal y la medicina con el ritual en la antigua Mesoamérica.

El capítulo 2, «Materiality and Meaning of Medicinal Body Colors in Teotihuacan», escrito por María Luisa Vázquez, Sélim Natahi, Verónique Darras y Linda Rosa Manzanilla Naim, se concentra en los distintos entierros del conjunto residencial pluriétnico de Teopancazco: analiza los ajuares y restos mortuorios de ese lugar, desde la fase Miccaotli (150-250 d. C.) hasta la fase Xolalpan (mediados del siglo v). Incluye una descripción fugaz, aunque pormenorizada, de los enterramientos en que los restos tenían un color asociado con los vestigios óseos –o donde, simplemente, las ofrendas tenían vasijas que contenían estos pigmentos–, del estado principal de las osamentas –así como el sexo y la edad aproximada que tendrían estos seres humanos al morir– y algunos detalles de los ajuares asociados. A esta descripción sigue una explicación de los métodos de análisis científicos aplicados, que incluyen técnicas físico-químicas especializadas, tales como microscopía, espectroscopía, rayos X, cromotografía de gas, etcétera. Una de las metas propuestas fue la identificación de los componentes orgánicos e inorgánicos hallados en tales contextos, pero lo sorpresivo y novedoso de los resultados reside en el descubrimiento de que se trataba de substancias que no solo debieron de tener funciones estéticas o rituales, sino también propiedades higiénicas o medicinales, pues tenían la capacidad de remover impurezas y de eliminar células muertas y toxinas, normalizando la superficie dérmica. Además, se revela que algunos componentes químicos eran antisépticos, antibacteriales y fungicidas, e incluso antioxidantes y anticoagulantes. Asimismo, muchas de estas substancias contenían óxido de hierro, que transmitía una gama de tonos cálidos a los restos humanos, e ingredientes como la mica, con la que se buscaba conferir brillo y luminosidad. La conclusión general de este capítulo es que se trataba de dar a los cadáveres una segunda piel, que no solamente les brindaba salud, vitalidad, belleza y poder, sino también una segunda identidad.

«Painting the Dead in the Northern Maya Lowlands» es el título del tercer capítulo, escrito por Vera Tiesler, Kadwin Pérez López y Patricia Quintana Owen. En él se analizan distintos entierros mayas de la península de Yucatán durante el periodo Clásico, y se plantea la vieja pregunta de la arqueología funeraria

mayista: ¿qué significaba el color rojo vertido o untado sobre los cadáveres? El análisis considera aspectos como la edad, el sexo y el estatus social del ocupante. A partir de esto se descubre, entre otras cosas, que los mayas de todos los estratos sociales buscaban teñir de color rojo el cuerpo de sus muertos, pero que la población común no podía hacer esto siempre, y cuando lo hacía ocupaba hematita en baja cantidad, mientras que el cinabrio –importado de larga distancia– estaba destinado únicamente a los mandatarios y a otros integrantes de las élites. Un punto importante es que se descarta que los cadáveres ya descarnados hayan sido enrojecidos durante ritos secundarios de reentrada a las tumbas (simplemente no existen datos concluyentes sobre esa práctica), pues se les teñía de rojo durante el entierro original primario. Por último, se emiten algunas ideas sobre el significado de esta práctica cultural, en términos de lo que los mayas creían sobre el destino de las almas y la apoteosis solar de los gobernantes.

El siguiente capítulo, «Body Colors and Aromatics in Maya Funerary Rites», escrito por María Luisa Vázquez, Cristina Vidal Lorenzo, Patricia Horcajada Campos y Vera Tiesler, se concentra en aclarar que el fallecimiento era considerado un rito de paso, y que la preparación del cuerpo para *el más allá* no solo añadía pigmentos y colores, sino también una serie de fragancias, esencias, perfumes y ungüentos aromáticos agradables, que reportan escuetamente cronistas como fray Diego de Landa y Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. Las autoras asocian ese tipo de materialidades etéreas con el alimento que necesitaban los dioses y ancestros en el más allá, de manera que, al igual que con los colores, la función de estas sustancias era conferir vitalidad al cadáver. Las autoras aclaran que en el registro arqueológico solamente se preservan los excipientes aromáticos y los pigmentos, que pueden analizarse –y se analizan– mediante un protocolo de técnicas y métodos físico-químicos instrumentado por la arqueometría. *Grosso modo* podemos decir que los excipientes aromáticos encontrados apuntan al uso de gomas de acacia en Tak'alik Abaj, de copal en Palenque y de resina de pino en Calakmul; si bien, se trata de una muestra aleatoria que –dicen las autoras– debe ser ampliada y contrastarse con los datos de otras disciplinas.

El tono del siguiente capítulo, «Body Colors and Body Adornment at Chichén Itzá», de Virginia E. Miller, es completamente diferente al anterior, pues se trata de un análisis formal de las pinturas murales, las esculturas de bulto y los relieves labrados de Chichén Itzá, con el fin de extraer información sobre la pintura corporal y el tatuaje de los mayas durante los siglos x y xi. El trabajo es muy valioso y se encuentra bien articulado desde el punto de vista de la Historia del Arte, no obstante que la autora llega a una conclusión negativa: no puede reconstruirse

el sentido o significado de los patrones de color corporales tan solo utilizando la imaginería visual en sí misma, pues ni siquiera la información procedente de las fuentes coloniales coincide con lo que vemos ahí. Como muchos otros trabajos que se ocupan de Chichén Itzá, este texto se refiere constantemente a los itzáes sin definir su identidad étnica, política o lingüística, a pesar de que en los textos jeroglíficos de la ciudad no se menciona la palabra *itzaʾ* o *itzaj*.

La pintura amarilla, con la cual se representa en los códices la piel de las mujeres y la de las diosas, ¿corresponde a un tipo de pintura corporal o se asocia a la percepción de la piel femenina en la sociedad nahua? Tal es la pregunta que plantea Élodie Dupey en el capítulo 6, al estudiar los tipos de cosméticos utilizados por las mujeres, así como la manera en que se percibía y juzgaba el color de su piel. La mayoría de las mujeres y de las diosas aparecen, en efecto, con la piel amarilla, en tanto que la piel de los hombres presenta más variaciones cromáticas. Ahora bien, deidades como Cintéotl y Tonacatecuhtli tienen la piel pintada de amarillo. La asociación mujer-piel amarilla aparece claramente en un fragmento del libro XII del *Códice Florentino* (Sahagún 1981, 118), donde se dice que cuando los españoles «capturan, escogen las mujeres, las bonitas, las cuyo cuerpo es amarillo, las amarillas (*yoan qujmanaia, qujnpepenaia in Cioa in chipavaque, in Cuztic innacaio in cuztique*)». La piel de los desollados es también amarilla, y la autora nos recuerda que entre ciertos pueblos indígenas actuales, como los tzotziles y los lacandones, se concibe al hombre, hecho de maíz, con este color de piel. Dupey examina después dos colorantes empleados para pintar el cuerpo: el *tecozahuitl* (mezcla de pigmento y arcilla, utilizada tanto por las mujeres como por los hombres que van a la guerra) y el *axin* (grasa procedente de un gusano, utilizada por las prostitutas). Al revisar las representaciones de las diosas en los códices, la autora detecta con fineza la presencia de dos grupos cromáticos: las diosas que personifican alimentos (el maíz, la sal y el agave), cuya pintura facial o corporal combina el amarillo con el rojo; y las diosas madres, cuya pintura combina el amarillo y el negro. Cabe precisar que el amarillo se asocia con la fertilidad. Así, se compara el *tecozahuitl* con la harina de maíz, lo cual explica su uso por parte de las novias. Ahora bien, las fuentes señalan que la pintura amarilla embellece a las mujeres, pero a la vez critican su utilización por las prostitutas, prototipo de las mujeres transgresoras. Dupey apunta que lo que se critica es el uso excesivo y que las mujeres nobles utilizaban el *tecozahuitl*, mientras que las *ahuianime* empleaban el *axin*, un material más barato y fácil de conseguir. Todo lo anterior revela la complejidad de los códigos manifestados a través de las pinturas corporales y faciales, así como la necesidad de estudios más detallados al respecto.

Como enigma por resolver, apuntamos que, si bien los guerreros podían utilizar el *tecozahuitl* cuando iban a la guerra, ¿cómo se explica el uso de *axin* por parte del rey al regresar de una campaña militar, según el testimonio de fray Diego Durán (1995, 494): «el Rey Monteçuma, para entrar en la ciudad, se untó todo el cuerpo de un betún amarillo que ellos llaman axin»?

En «The Colors of the Desert: Ritual and Aesthetic Uses of Pigments and Colorants by Guachichil of Northen Mexico», Olivia Kindl se enfrenta al reto de estudiar a un grupo indígena acerca del cual la información es escasa y a la vez negativa. En efecto, los guachichiles –cuya traducción es 'cabeza roja'– fueron a menudo considerados cazadores nómadas desnudos e incluso chichimecas salvajes y caníbales. Afortunadamente, algunos cronistas, como fray Guillermo de Santa María, los describieron de manera más precisa, con el cabello pintado de rojo y con pintura facial rayada. El fraile añade que se pintaban el cuerpo de negro para los funerales y que llevaban a cabo rituales al momento de quitarse la pintura corporal. Otros autores hablan del intercambio de flechas y de animales pintados sobre los cuerpos de los guerreros, con el fin de adquirir sus poderes, así como de la costumbre de pintar a los cautivos de la misma manera que sus captores. A partir de estos elementos, Kindl detecta en los guachichiles «una sensibilidad estética asociada con la interacción social basada en la búsqueda de estatuto», lo cual revela la existencia de una organización social compleja vinculada con los usos rituales y estéticos de la pintura corporal. Los guachichiles utilizaron sangre, pigmentos como la hematita, distintas arcillas y pigmentos vegetales como el nopal. En ocasiones, este uso de pigmentos minerales llegó a ser uno de los indicios que los españoles utilizaron para descubrir las minas del oro que tanto codiciaban. La autora menciona también la necesidad de profundizar en el estudio del arte rupestre de la región, ya que en este se ocuparon pigmentos semejantes a los que los guachichiles emplearon en su pintura corporal.

La segunda parte del libro se compone de siete capítulos en los que el tema central es el estudio de los pigmentos en los códices prehispánicos y coloniales tempranos. El análisis sobre los materiales, las prácticas tecnológicas y las tradiciones pictóricas son tema del capítulo 8, escrito por Davide Domenici, Constanza Miliani, David Buti, Brunetto Giovanni y Antonio Sgamelloti. Los códices sometidos a este tipo de análisis –realizado a través de técnicas no destructivas– fueron los prehispánicos *Cospi*, *Fejérváry Mayer*, *Borgia*, *Laud* y *Vaticano B*; el *Códice de Madrid* o *Tro-cortesiano*; los mixtecos *Nuttall*, *Selden*, *Bodley*, *Rollo Selden*; y nahuas como el *Tudela*, *Mendoza* y *Vaticano A*, aunque estos últimos son ya códices coloniales. Se incluye también un estudio sobre el *Códice Borbónico* (tratado

de modo particular en el capítulo 10, escrito por Fabien Pottier, Anne Michelin, Anne Genachte-Le Bail, Aurélie Tournié, Christine Andraud, Fabrice Goubard, Aymeric Histace y Bertrand Lavedrine).

En el capítulo 8 se exponen únicamente los resultados que arroja el examen de los códices *Cospi*, *Madrid* y *Féjerváry Mayer*, y se les compara con algunos otros. Es interesante el capítulo porque pueden establecerse dos grupos de comparación entre los códices. A grandes rasgos, a partir de lo expuesto por los autores, podemos decir que tenemos los que evidencian una amplia preferencia por pigmentos de origen orgánico y los que muestran preferencia por pigmentos minerales. Particularmente, los códices del centro de México, como el *Cospi* –quizá del área de Puebla-Tlaxcala–, el *Fejérváry Mayer* –de la región de Tehuacán, Teotitlán-Tuxtepec–, y códices mixtecos como el *Nuttall* y el *Colombino-Becker I,* muestran una amplia preferencia por colorantes naturales, a diferencia del *Códice de Madrid,* que presenta evidencias de que sus pigmentos son de origen mineral. Por ejemplo, en lo que se refiere a la imprimatura, se detecta que en el *Códice Cospi* se empleó yeso o dihidrato de sulfato de calcio con restos de carbonato de calcio, y en el *Fejérváry,* una mezcla de yeso y anhidrito. Por su parte, el *Códice de Madrid* mostró carbonato de calcio –presente en conchas, esqueletos y en muchos organismos vivos–, por lo que esta sustancia tal vez esté relacionada con los suelos o relieves kársticos que caracterizan a la zona maya (compuestos por meteorización química de determinadas rocas, como la caliza, dolomía, yeso, etcétera).

Por otro lado, se detectó que el pigmento negro, en los tres códices analizados, proviene del carbón. Además, se identificó el rojo como derivado de insectos y elaborado probablemente a base de la cochinilla, pues este tinte se encuentra en los códices *Cospi*, *Fejéváry* y *Nuttall*; si bien el rojo del *Cospi* muestra una mezcla de cochinilla con un segundo tinte orgánico no identificado. Pero, de manera interesante, los pintores del códice maya usaron hematita (óxido de fierro) para crear el rojo. El amarillo y el naranja muestran un compuesto híbrido de orgánico/inorgánico en el que llama la atención el uso del oropimente para códices prehispánicos. El oropimente es un mineral compuesto de arsénico y azufre que se empleaba en la creación de colorantes amarillos. Se creía que había sido usado únicamente después de la Conquista, pero el mineral aparece en el códice prehispánico *Nuttall* y en códices del centro de México. En cuanto al azul maya, se trata de un pigmento híbrido compuesto de índigo y paligorskita, aunque no solo en los tres códices estudiados, sino también en los códices *Nuttall*, *Colombino* y *Laud*.[1] No obstante, aún se carece de datos para comprender las técnicas empleadas para producir las tonalidades azul-grisáceas del azul maya, pues en las fuentes históricas

no hay suficientes datos al respecto. Además, es interesante que, si el azul maya tiene una presencia ineludible para pintar códices y aplicarse en pintura mural, las fuentes históricas mencionen pigmentos y tintes como el *matlalli*, que proviene de la flor *matlalxochitl*, sugiriendo que el azul maya no fue el único pigmento híbrido azul empleado en la pintura de códices: hecho confirmado por la detección de la *matlaxochitl* en los códices *Bodley*, *Selden* y *Borbónico*.

El capítulo concluye con una amplia discusión sobre el uso de materiales minerales en la zona maya y de los orgánicos en el centro de México y Oaxaca, planteándose también la interrogante: ¿por qué, a diferencia de lo que muestran los tres códices mayas –ya sabemos que son cuatro–, en Oaxaca y en México hubo una preferencia por colores orgánicos? Los autores de este capítulo plantean que la existencia del difrasismo *in xóchitl in cuicatl*, podría indicar que los códices de estas regiones se relacionan más con cánticos y discursos, es decir, con la *palabra florida,* mientras que en el área maya su escritura abordaría menos aspectos de esta naturaleza. No obstante, a partir de 2003 comenzamos a saber que los textos jeroglíficos de los códices mayas están repletos de figuras poéticas o retóricas; y de acuerdo con fray Diego de Landa, fray Bartolomé de las Casas y otros cronistas, su lectura iba acompañada por discursos orales.

En el capítulo 9, «The Study of Color in the Colombino Codex: An Experimental Approach», Tatiana Falcón resume años de investigación y experimentación sobre los tintes y las técnicas de extracción de los colores empleados, quizá, en el *Códice Colombino*, manuscrito dedicado enteramente en contenido a la vida del célebre guerrero y gobernante 8 Venado, Garra de Jaguar. La autora realiza observaciones en campo, como en la Mixteca de la Costa y en la sierra norte mixteca, y experimenta en laboratorio las técnicas que se mencionan en las fuentes históricas –por ejemplo, en las obras de Francisco Hernández y de fray Bernardino de Sahagún– para producir los colorantes. Entre los resultados más sobresalientes de este trabajo se encuentra su descubrimiento de diminutos huesos de pescado en la composición del aglutinante empleado en la base de preparación del *Códice Colombino*.

Finalmente, la autora encuentra la presencia de materiales orgánicos en el naranja, y explora los procesos para obtener el colorante de *xochipalli*, el amarillo del *zacatlaxcalli* y el rojo de la cochinilla. Además, analiza el uso de la planta *tezuatl* para disolver al insecto, así como la cocción de mezcla de alumbre y sulfato terroso.

Para contribuir a determinar el origen de los códices del llamado Grupo Borgia, es fundamental el estudio de los colores empleados en su realización. Después de mencionar los principales debates en torno al origen y a la fecha de

realización de estos manuscritos, Élodie Dupey García y María Isabel Álvarez Icaza Longoria señalan el valor de una observación macroscópica de los códices para analizar las similitudes y las variaciones en los colores utilizados. A pesar de la unidad temática de los códices del Grupo Borgia, el estudio del color permite a las autoras detectar importantes diferencias entre ellos. Incluso, seis láminas del *Códice Vaticanus B* fueron repintadas, y existen importantes diferencias entre el anverso y el reverso del *Códice Cospi*. Por otra parte, el brillo e intensidad del color en los códices *Borgia*, *Vaticanus B*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y *Cospi* se debe al uso de pigmentos elaborados con materia orgánica.

Dupey y Álvarez Icaza también llevan a cabo un estudio detallado de cada color, empezando por el blanco. Este último es un sulfato de calcio –procedente del yeso– que sirve como base sobre la cual se pinta, según estudios fisicoquímicos realizados sobre los códices *Cospi*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y *Borbónico*. Al igual que el color blanco, el negro –hecho a partir de carbón– es muy homogéneo en los códices del Grupo Borgia, salvo en el caso del *Códice Cospi*. Las autoras detectan distintas variantes del gris, obtenidas de la mezcla del negro con el blanco, al diluir el color negro o al colocar varias capas de color. El aspecto del rojo es estable en el corpus y procede de la cochinilla, pero se detectaron diferencias de tono: más rosa en el *Códice Borgia*, y más cercano al color de la sangre en el *Códice Laud*, en el *Fej*érváry-Mayer y en el reverso del *Cospi*. En cambio, en el *Códice Vaticanus B* aparecen dos tipos de rojo, uno más oscuro que el otro (en este códice, las variaciones se obtuvieron también al diluir el color rojo o al mezclarlo con el blanco). Las autoras señalan el uso del rojo con una capa de azul para pintar el rostro del dios del Sol en el *Códice Borgia* (1963, 49, 55). El caso del amarillo es más complejo: si bien en el reverso del *Códice Cospi* aparece un solo amarillo (el oropigmento), la paleta cromática del *Códice Vaticanus B* presenta ¡cinco amarillos diferentes! Las variaciones son también importantes en los casos de los colores anaranjado, piel y café: variaciones que se logran con la superposición de capas de color, por ejemplo, en el *Códice Borgia*. El uso del azul y del verde revela la existencia de *familias cromáticas* en el corpus. Según los estudios físicoquímicos, sabemos que en los códices *Laud* y *Fejérváry-Mayer* se utilizó, aunque con algunas variaciones, el azul maya de color turquesa. Los distintos azules y verdes que aparecen en el *Códice Vaticanus B* se obtuvieron con el uso de varias capas de color, pero también con la mezcla de colores en la parte repintada; en contraste, un solo azul oscuro (el azul maya) y un solo verde aparecen en el reverso del *Códice Cospi*.

Por otra parte, el estudio de los colores que aparecen en cada uno de los códices permite detectar la existencia de diferentes etapas o de diferentes lugares de creación, como sucede en el caso del *Códice Vaticanus B* y del *Códice Cospi*. De manera sorpresiva, el estudio de Dupey y de Álvarez Icaza revela que «desde el punto de vista cromático, los códices *Cospi* y *Vaticanus B* son más complejos que el *Códice Borgia*». La conformación de dos subgrupos –el *Borgia* y el *Cospi versus* el *Fejérváry-Mayer* y el *Laud*–, ya señalada por los especialistas, se refuerza a partir de semejanzas en el manejo del azul, del verde y del amarillo. Sin embargo, resulta que el rojo y el verde del *Códice Borgia* son distintos a los utilizados en el *Códice Cospi*; en cambio, el verde del *Borgia* es similar al verde del *Laud* y al del *Vaticanus B*. La riqueza cromática del *Códice Vaticanus B* –que contrasta con la pobreza de sus trazos– se asemeja a la paleta utilizada en el *Códice Fejérváry-Mayer* y en el *Códice Laud*. Estos nuevos resultados confirman la necesidad de llevar a cabo estudios macroscópicos a la par de los estudios fisicoquímicos.

En el capítulo 12, «Making and Using Colors in the Manufacture of Nahua Codices: Aesthetic Standards, Symbolic Purposes», Élodie Dupey García resalta primeramente la importancia de uno de los resultados de los estudios fisicoquímicos: los pigmentos utilizados para pintar los códices *Borgia*, *Vaticanus B*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y *Cospi* se elaboraron con materia orgánica –salvo el yeso para el soporte– y, en algunos casos, el amarillo se hizo con oropigmento; en cambio, la mayoría de los pigmentos utilizados para pintar esculturas y murales fueron hechos con minerales. La historiadora propone relacionar los resultados de los estudios físicoquímicos con los datos sobre pigmentos que aparecen en el *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún y de sus colaboradores nahuas, y en la obra del protomédico Francisco Hernández. Sin embargo, en ocasiones, estas fuentes parecen contradecirse entre sí; por ejemplo, a decir de Sahagún, el color azul *texotli* se hizo a partir de flores, mientras que Hernández lo identifica con una piedra. Dupey sugiere que *texotli* fue el nombre que los nahuas dieron al famoso azul maya, realizado a partir de una mezcla de índigo y de una arcilla palygorskita, lo cual permite conciliar los datos de estas fuentes del siglo XVI. Cabe añadir que la división entre pigmentos orgánicos e inorgánicos se encuentra en la estructura misma del capítulo del *Códice Florentino* dedicado a los pigmentos.

Ahora bien, ¿cómo explicar la elección de pigmentos orgánicos para pintar los códices? Esta elección resulta enigmática en vista de la escasez de ellos en el México central, a diferencia de la abundancia de los minerales en la misma región, utilizados para pintar esculturas y edificios. Dupey explica que los *tlacuiloque* buscaban y conseguían el brillo y la intensidad de los colores plasmados en

los códices, precisamente al utilizar pigmentos de origen orgánico. El mismo afán de conseguir colores brillantes se registra entre los artesanos que trabajaban con plumas y con piedras preciosas, e incluso en quienes pintaban esculturas y edificios. La historiadora analiza también el valor de los colores, considerados ofrenda e incluso, en ciertos contextos, comida de los dioses, como puede observarse en las ofrendas encontradas en uno de los cenotes de Chichén Itzá. Además de calificar al pintor como *dador de vida* (*tlayolteohuiani*), los colores pertenecían a la parte superior del cosmos y estaban cargados de *tonalli*, entidad anímica y energía solar, con la cual el *tlacuilo* infundía vida y divinidad en los códices.

En consonancia con las analogías dérmicas de la segunda parte del libro, el capítulo «Skin of Walls: Plaster Practices Across Maya Books, Buildings, and People», escrito por Franco D. Rossi, explora el tema del revestimiento calcáreo de los edificios, vasijas estucadas y códices, que remite de inmediato al color blanco o *sak*, como se dice en diversas lenguas mayances. No obstante, el autor observa que el lexema *sak*, lejos de agotar su alcance semántico en el terreno del color, se extiende a ámbitos de dominio cultural que apenas han sido reconocidos, como lo que atañe a todo lo *hecho a mano* (*sak mul*, 'pirámide'; *sak bih*, 'camino', etcétera); lo que se relaciona con el estuco, como *sak bihtuun*, 'patio pavimentado', o Sak Nuhk Naah, 'Casa de la Piel Blanca' (nombre de la Casa E del Palacio de Palenque); e incluso a la limpieza o pureza ritual, como *sak haʾ*, 'agua virgen', o quizá *sak ikʼaal* (nombre del hálito respiratorio). El autor también encuentra que *sak* se vincula con títulos políticos, tales como Sak Wahyis (asociado con un grupo de élite del sur de Campeche y norte de Petén) y Sak Chuwen (vinculado con la nobleza de Naranjo). No obstante, cae en algunas imprecisiones, pues asevera que los códices mayas estaban recubiertos con yeso (sulfato de calcio) o con estuco (carbonato de calcio). En realidad, de los cuatro que han llegado hasta nuestros días en condiciones aceptables de preservación, el único que está recubierto con yeso es el *Códice Maya de México*, pues el *Dresde*, el *Madrid* y el *París* tienen estuco. Rossi agrega que los códices tenían piel, y que, paradójicamente, esta era la de los árboles. Yo agregaría que ello puede explicar por qué Sak Huʾun era tanto el dios del árbol del amate como de los códices, y por qué el rostro de esa deidad surge de las páginas abiertas de aquellos libros pretéritos en las escenas pintadas en los vasos. Acaso se trataba del alma misma del códice.

## Referencias

*Códice Borgia*. 1963. Editado por Eduard Seler. México: Fondo de Cultura Económica.

Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Vol. 1. Editado por José Rubén Romero y Rosa Camelo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Houston, Stephen D., Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine y Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness: A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Martínez del Campo Lanz, Sofía, coord. 2018. *El Códice Maya de México, antes Grolier*. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sahagún, Bernardino de. 1981. *Florentine Codex*: *General History of the things of New Spain*. Vol. 12. Editado y traducido por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe, Nuevo Mexico: The School of American Research and the University of Utah.

Turner, Terence. 1980. «The Social Skin». En *Not Work Alone: A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*, editado por Jeremy Cherfas y Roger Lewin, 112-140. Londres: Temple Smith.

## Nota

[1] En 2018 se comprobó la existencia de auténtico azul maya en el folio 10 del *Códice Maya de México* o *Grolier*, el manuscrito legible más antiguo conocido de América (ca. 1129); ver Martínez del Campo Lanz (2018).

DOI: 10.22134/trace.78.2020.784



# *In Piltlajtoanpili*

*In Piltlajtoanpili / El principito*. Antoine de Saint-Exupéry, dirigida por Berenice Arnold (2019; Guanajuato, México, Universidad de Guanajuato), Obra de teatro infantil bilingüe.

**Berenice Arnold Hernández***

El lenguaje es una de las manifestaciones culturales más importantes e impresionantes de todos los tiempos. Por momentos, gracias a este, se pueden concretizar fragmentos del pensamiento humano, y ello resulta aún más sorprendente cuando se comprende que una palabra puede convertirse en una ventana que permite observar la concepción del mundo desde otra cultura. México es un país inmensamente rico por diversos factores, entre los que sobresale la multiculturalidad que abriga su tierra; reflejo de ello son las distintas lenguas que se hablan en el país.

El año 2019 fue declarado por la Unesco Año Internacional de las Lenguas Indígenas y se decidió, junto con los estudiantes del curso «Interrelación de la Artes» que ofrece el Departamento de Música de la División de Arquitectura Arte y Diseño de la Universidad de Guanajuato (UG), unirnos a dicha celebración a través de la puesta en escena de una obra literaria que ha sido traducida a más de ciento ochenta idiomas y, en este caso al náhuatl, por el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA): *El Principito,* de Antoine Saint-Exupéry (*In Piltlajtoanpili,* en náhuatl de la huasteca).

Esta obra resulta importante por fomentar la cultura del encuentro, y se ha convertido en un clásico de la literatura universal por recordarle al ser humano, de manera puntual, dónde radica la importancia de existir y cuáles son los aspectos esenciales de la vida, como la capacidad de asombro, imaginar, soñar, dialogar y, de manera particularmente importante, la dedicación del tiempo al otro porque, al final, es lo que propicia el surgimiento de lazos y relaciones que vuelven únicas a

* Universidad de Guanajuato, México, b.arnold@ugto.mx.

las personas, tal como sucede con el Principito y los diversos personajes con los que se encuentra en su travesía interplanetaria.

Travesía que tuvo resonancias en el tiempo para su montaje en el siglo xxi. Realizar una puesta en escena es emprender un viaje en el mundo interdisciplinario del arte que permite conocer a una gran variedad de personas de diversas disciplinas artísticas que se encuentran y unen en la tarea homérica de mantener la atención del público, para generar la ilusión de habitar por un momento otra realidad; actividad que el arte dramático logró al yuxtaponer, desde sus inicios, una realidad virtual –ilusoria– y la realidad objetiva, dentro de un espacio físico que puede recibir diversos nombres a lo largo del tiempo pero se logra concretizar en dos palabras: *el teatro*.

*De izquierda a derecha iniciando con la línea de fondo*: Jonathan Ramírez, Iván Rocha, Adriana Álvarez, Xiomara Ovando, Berenice Arnold, Ángel García, Hugo Rivera, Aurora Morales, Kevin Ali. *En la línea siguiente*: Aníbal Torija, Ileana Ortega, Carlos Joshua Ramírez (el Principito) y María Aguilar. Fotografía de Gerardo Zavala.

Para efectuar el montaje de la obra se tomaron las siguientes decisiones, y sobre ellas se prorrumpió a trabajar:

1. Dividir la obra en dos partes. La primera abarca los nueve capítulos iniciales en su orden original.
2. Hacer del idioma náhuatl un elemento central y especial en el transcurrir de la historia; por este motivo se optó por determinar que el Principito solo hablaría náhuatl y, en consecuencia, todos los personajes que buscarán comunicarse con él hablarían ese idioma. De esta forma, la lengua, al igual que el Pequeño Príncipe, ocuparía un lugar protagónico en el desarrollo de la obra. Aunado a lo anterior, en el afán de generar un acercamiento amigable al náhuatl por parte del público más joven, y cuidando que no se frustrara al no entender en una primera instancia el idioma, se estableció que el narrador-aviador hablaría en español y solo cambiaría al náhuatl cuando se comunicara con el Principito. Cada vez que los diálogos eran en náhuatl, aparecían proyectados los subtítulos en la parte superior del telón.
3. Componer la música y grabar los efectos sonoros como el trazo del lápiz para que todas las aportaciones sonoras fueran originales. Para ello, se hicieron investigaciones sobre los instrumentos que eran potencialmente utilizados en el periodo prehispánico, como es el caso de las percusiones y ocarinas.
4. Realizar audiciones para seleccionar al niño que haría el papel del Principito, elegir a las personas que harían las voces de personajes como la Rosa –la cual en escena era un objeto– y grabar los diálogos más extensos del Principito; cabe subrayar que para la correcta pronunciación del náhuatl se tuvo el apoyo de investigadores de la UG especializados en el tema. En lo concerniente al personaje del Principito, se presentaron niños de diversas primarias de la ciudad de Guanajuato; el niño seleccionado tiene nueve años de edad. Él, al igual que su familia, estuvo muy comprometido de principio a fin con el proyecto, sobre todo cuando implicaba ensayar viernes, sábado y domingo. Incluir en el proyecto a personas de la sociedad civil, además de aquellas pertenecientes al ámbito universitario, lo enriqueció.
5. La escenografía constó de objetos en su mayoría geométricos: cajas para representar pequeñas montañas a desnivel y figuras geométricas de madera para representar plantas, así como pequeños objetos convencionales de utilería, como una sartén o una escoba. La estructura del avión se construyó en dos partes para semejar su hundimiento en la arena, luego del choque en el desierto. Durante toda la obra, sobre una pantalla ubicada al fondo del escenario, se proyectaron videos de animaciones donde aparecen imágenes del desierto y del espacio sideral construido a manera de *collage* digital que acompañaba la narrativa.
6. Al ser una obra para todo público, pero con especial énfasis en el infantil, se buscó que en escenas como la del capítulo V, concerniente a los baobabs,

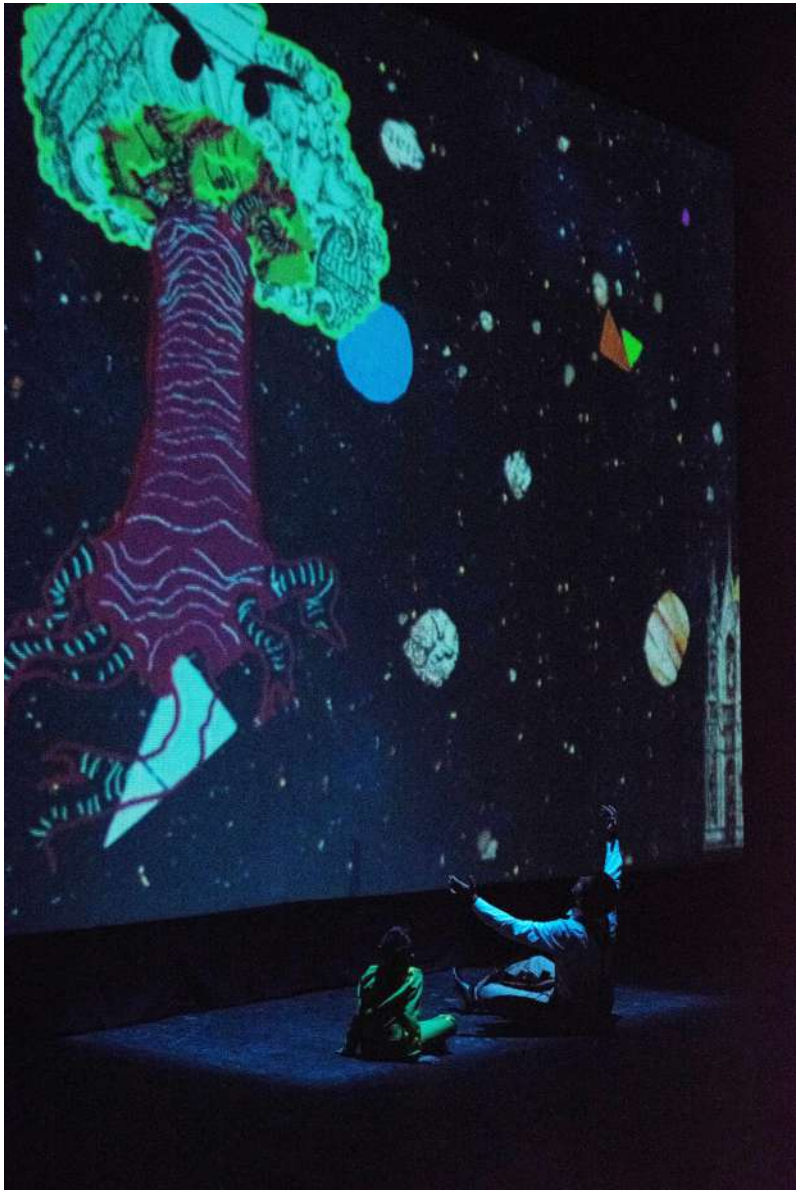
la obra fuese más interactiva; así que del piso superior se lanzaron globos y hojas que alertaban del peligro de los baobabs.

7. El diseño del vestuario se basó en la vestimenta original propuesta por Antoine Saint Exupéry, pero se anexaron una franjas amarillas en el caso del Principito para generar un motivo geométrico en la vestimenta que remitiera (sin copiar) a los patrones geométricos presentes en la arquitectura prehispánica.

Transcurrieron varios meses de arduo trabajo, que iba de lunes a domingo sin horario fijo, pero valió la pena: el Teatro Principal de la ciudad de Guanajuato tiene capacidad para 355 personas, se llenó y alrededor de otras 300 personas se quedaron afuera esperando entrar. Esto resultó increíble, porque es de conocimiento público que la gente no asiste al teatro, entre otros motivos por el horario de la función, que repercute en la dificultad para conseguir transporte público al concluir, y por el precio en taquilla; sin embargo, en esta ocasión, el horario y la duración de la obra no fueron un impedimento, ni tampoco el acceso al teatro, ya que la entrada fue gratuita.

Cartel de la obra.
Diseño de Leoncio Fernando Gutiérrez Sánchez.

Cerca de la fecha del estreno, fui a la escuela del niño que protagonizó la obra, la cual es una primaria pública, para invitar a los niños personalmente al estreno. En este encuentro, se manifestaron los puntos anotados en el párrafo anterior, sin embargo, pude atestiguar el franco deseo de los niños por asistir al teatro, su admiración por esta historia de la cual habían escuchado hablar y su interés por descubrir un idioma como el náhuatl, que aún les resulta un poco desconocido. La vigencia de *El Principito* también se ve reflejada en la facilidad con la que llega a unir a la sociedad, sin importar el contexto o el idioma en que se hable.



El aviador le explica al Principito que los baobabs no son arbustos sino árboles grandes como iglesias y que aunque se llevara toda una manada de elefantes, la manada no acabaría ni con un solo baobab.
Fotografía de Felipe Elías.

La obra se estrenó en la ciudad de Guanajuato el 13 de mayo de 2019, a las 20:00 h.
Fotografía de Felipe Elías.

El Principito y el aviador.
Fotografía de Ricardo Martha Cruz.

El Principito observa curiosamente el objeto caído del cielo.
Fotografía de Gerardo Zavala.

Un astrónomo turco descubrió el asteroide B 612. En 1909 demuestra
su descubrimiento en el Congreso Internacional de Astronomía.
Fotografía de Gerardo Zavala.

El Principito recuerda melancólico que un día vio 47 atardeceres.
Fotografía de Gerardo Zavala.

El montaje de la obra se realizó con la participación de estudiantes provenientes de distintos estados de la República –como Nayarit, Tamaulipas, Michoacán y Guanajuato– pertenecientes a las licenciaturas de Artes Visuales, Diseño Gráfico, Artes Escénicas y Música con especialización en Instrumentista y Composición de la UG. Gracias a las gestiones efectuadas por esta casa de estudios se tuvo acceso al Teatro Principal, en la ciudad de Guanajuato.

**Créditos**

**Dirección**
Berenice Arnold

**Actores**
Aviador: Hugo Rivera Abundes
Principito: Carlos Joshua Ramírez Martínez
Astrónomo turco: Kevin Ali

**Voz**
Aviador: Hugo Rivera Abundes
Principito: Berenice Arnold
Rosa: Aída Verenice Santibáñez Rionda

**Música**
Composición: Aurora Morales Rabago, Ángel García Domínguez y Xiomara Ovando Tamayo
Flauta, *glockenspiel,* botellófono, crótalos, triángulo y palo de lluvia: Aurora Morales Rabago
Piano: Ángel García Domínguez y Elvia Xiomara Ovando Tamayo
Percusión: Édgar Iván Flores Ramírez y Jorge Havimael Gallegos Alvarado
Guitarra: Federico González Grajeda
Violonchelo: Elvia Xiomara Ovando Tamayo
Arpa: Ángel García Domínguez y Xiomara Ovando Tamayo
Logic Pro: Aníbal Torija

**Edición de audio**
Elvia Xiomara Ovando Tamayo
Ángel García Domínguez

**Escenografía**
María del Carmen Aguilar Tovar
Aníbal Torija

**Animación**
Claudio Espinoza Puga

**Subtítulos**
Iván Rocha Navarro
Claudio Espinoza Puga

**Vestuario**
María Gabriela Guevara Sánchez

**Apoyo técnico**
Adriana Álvarez
Ileana Ortega
Iván F. Juárez González
Iván Rocha Navarro
Óscar Jonathan Ramírez

**Cartel de la obra**
Leoncio Fernando Gutiérrez Sánchez

**Programa de mano y cartel de baobabs**
Medusa Workshop

Duración: 45 min

DOI: 10.22134/trace.78.2020.788



# Notas de campo acerca del coloquio «Territorio, Agrobiodiversidad y Paisaje Biocultural» y la jornada «Perspectivas Antropológicas sobre las relaciones transespecies y el paisaje biocultural»

**León García Lam***

Escribir una reseña como la presente requiere de una cualidad doble: autoridad como escritor y como testigo; como carezco de la primera, presento este texto como un etnógrafo, es decir, como alguien cuya única autoridad se la otorga el haber estado ahí, en los lugares y eventos citados, con una libreta y un lápiz a la mano.

Hace dos años, en septiembre de 2018, se llevó a cabo el coloquio «Territorio, Agrobiodiversidad y Paisaje Biocultural» organizado por el grupo de trabajo internacional Mediación e Investigación Internacional/Local sobre Patrimonio y Saberes (MILPAS) y celebrado en la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP) y en las instalaciones de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske en Cuetzalan del Progreso, en la sierra nororiental de Puebla. El propósito era reunir a decenas de especialistas dedicados al estudio de la biodiversidad y de la cultura, y discutir con los miembros de dicha cooperativa sobre los retos presentes y futuros de la biodiversidad en México, sobre la herencia del patrimonio natural y, en particular, sobre el papel de la milpa en ese proceso. Participaron decenas de colegas investigadores que aportaron toda clase de reflexiones desde disciplinas tan vastas y variadas como la geografía, el ambientalismo, la ecología, la antropología social y la genética; también participaron estudiantes de Antropología de la UDLAP.

En su parte serrana el evento gozó de un contexto muy adecuado: las instalaciones de la Unión de Cooperativas, estas se sitúan a las orillas de Cuetzalan del Progreso, en el norte del Estado de Puebla, una de las zonas mejor irrigadas del país, donde fuimos testigos del esfuerzo comunitario por afianzar los conocimientos indígenas desde la escuela y la educación básica, la organización económica

* Posdoctorante en El Colegio de San Luis, A. C. / Escuela de Medicina-Universidad Cuauhtémoc San Luis Potosí, México, guaname@gmail.com.

Debate entre Laura Romero (UDLAP) y Philippe Descola (EHESS).
Fotografía de Charlotte Tournier.

y financiera de proyectos sustentables y la preservación de los conocimientos y valores nahuas, como el cultivo de abejas meliponas, café, vainilla, pimienta, canela o materiales amigables con el medio ambiente como el bambú y la creación sustentable de sustratos y fertilizantes. Quienes participamos en el coloquio quedamos sorprendidos de la organización fecunda e integral de la Unión de Cooperativas y, claro, de la variedad de sabores que nos ofreció la gastronomía local y de los colores y paisajes de su biodiversidad.

La organización de este evento tuvo como eje principal el empeño de Nicolas Ellison y de Charles-Édouard de Suremain por vincular las reflexiones de los académicos participantes con las posturas de los miembros de la Unión de Cooperativas; hubo mucho qué discutir y fueron bastantes las posturas y las reflexiones que se logró coincidir, por ejemplo, que aquello que desde el punto de vista *etic* llamamos *biodiversidad* se interrelaciona de formas muy complejas con las convicciones, valores y relatos de origen de las comunidades indígenas, en una arena de tensiones que van de lo local a lo global (o mundial). Los participantes al evento aprovechamos las fisuras del pensamiento contemporáneo, como la disolución de las fronteras entre naturaleza y cultura, o entre ciencia y

creencia, para tender puentes de diálogo con las cosmovisiones y dispositivos locales. Un sencillo gesto servirá para ejemplificar lo anterior: El coloquio inició con un acto ritual en el cual la comunidad nahua y totonaca, a través de un especialista, oró y ofrendó a sus ancestros por la bienaventura del nuestro evento y de pronto, ahí estábamos, decenas de académicos girando en torno a la cardinalidad del espacio, orientados por la acción del curandero, todos ávidos de llegar a buen puerto.

La población local nos demostró (a los visitantes académicos), y también nos demostramos (como confirmación de los conocimientos previos), cómo la *milpa indígena* es un dispositivo cultural hipersofisticado que permite generar múltiples relaciones entre distintos agentes del medio ambiente a diferentes escalas: desde la organización social comunitaria, el ser persona, el control de plagas, la reproducción biótica, la resistencia ante la producción a gran escala; como si fuera una red de interconexiones amplia, la *milpa* rebasa por mucho la rigidez mecánica de nuestros conceptos. Su reformulación es el reto que nos llevamos a la Academia para acompañar el pensamiento y praxis de las poblaciones indígenas.

Todo este evento fue clausurado por los niños de la escuela Tosepan Titananiske, con una demostración de sus saberes lúdicos y artísticos. Durante los días del evento, pude compartir con ellas y ellos sus maneras de aprender y brindar sus conocimientos, como parte del proyecto ChildHerit[1], que encabeza la Dra. Neyra Alvarado, en compañía de mi colega Rodolfo San Juan y de las *cazadoras de leyendas,* dos chicas del centro de Jalisco, rescatistas de la tradición oral.

El antropólogo en las *milpas* de don José. Zoatecpan, municipio de Xochitlán.
Fotografía de Charles-Charles-Édouard de Suremain.

Los maestros presentan las máscaras realizadas por los niños de la Cooperativa Tosepan Titataniske.
Fotografía de Charles-Édouard de Suremain.

Presentando visiones y prácticas del paisaje.
Fotografía de Charles-Édouard de Suremain.

Los niños de la escuela Tosepan Kalnemaxtiloyan explican lo que sienten como suyo, una manifestación de su paisaje y patrimonio biocultural. En el dibujo aparece un palo volador, el maíz, el templo y la fuente central de San Miguel Tzinacapan.
Fotografía del autor.

Niños escolares compartiendo perspectivas sobre el paisaje.
Fotografía de Charles-Édouard de Suremain.

Las *cazadoras de leyendas* y Rodolfo Sanjuan Sanjuan compartiendo relatos locales sobre las entidades del mundo-otro con los niños de la escuela Tosepan Kanelmaxtiloyan, Fotografía del autor, 19 de septiembre de 2018.

El encuentro MILPas efectuado bajo una densa interactividad de conceptos, agentes de variadas clases –personas, animales, plantas, productos, seres míticos y representaciones– saberes, sabores y tradiciones fue posible gracias a un evento previo, que se llamó «Perspectivas Antropológicas sobre las relaciones transespecies y el paisaje biocultural» que se realizó el 14 de septiembre de 2018, en el campus de la Universidad de las Américas, Cholula, Puebla. En él se presentaron las cuatro ponencias que conforman los artículos del presente número, bajo los comentarios críticos del profesor Philippe Descola. Como la síntesis de esas ponencias ya está incluida en el texto introductorio, presentaré un resumen descriptivo de los principales argumentos y comentarios realizados durante esa jornada, en una sola voz colectiva, bajo el entendido que dichos comentarios fueron aportados por la opinión múltiple de quienes estuvieron presentes.

El encuentro «Perspectivas Antropológicas» partió de la intención conjunta por renunciar a imponer una teoría abarcadora que, desde un enfoque único, aparenta resolverlo todo. Se aceptó adquirir, por lo tanto, una disposición abierta hacia la multiplicidad de respuestas, asumiendo que la incertidumbre sea el estado más benéfico y productivo de la disciplina antropológica, se dijo:

*De izquierda a derecha*: Philippe Descola, Laura Romero, Nicolas Ellison y Charles-Édouard de Suremain en el desarrollo del taller «Perspectivas Antropológicas sobre las relaciones transespecies y el paisaje biocultural».
Fotografía del autor.

«la incertidumbre es nuestro lema». La adquisición de esta postura sorprende en la medida que el perspectivismo ha logrado permear en una buena parte de las discusiones de la disciplina, trasladándose a sitios lejanos y ajenos del Amazonas, como lo son Mesoamérica, los Andes o los Archipiélagos de Oceanía.

Se decidió pues, por la comparación desde los datos empíricos y no desde las estructuras teóricas. Se reconoció como un paso en falso *amazonizar* Mesoamérica, más bien, se postuló que cada región constituye su propia organización ontológica. Sin embargo, desde la aportación de los datos empíricos, que se expusieron (presentes en los artículos de este volumen), se reconoció la existencia –y lo más importante: la circulación– de temas panamericanos (desde Norteamérica hasta la Patagonia), como los pies invertidos (véase el artículo de Romero en este volumen), las concepciones del alma, y la organización del cuerpo en relación con otros seres no humanos. Los datos presentados dieron vueltas a los conceptos de cuerpo y persona. Para los nahuas de la Sierra Negra de Puebla –como se puede leer en los trabajos de Romero y Méndez– el cuerpo-persona es una entidad en constante negociación y constitución frente a otros cuerpos y sustancias del cosmos; y algo similar ocurre con la compleja relación del cuerpo con sus almas en el caso Chamula que presenta Montoya. Una de las

principales y constantes referencias son las relaciones nutricias entre seres: las brujas, los seres del mundo otro (nahuales, *chones*, sirenas, dueños) se encuentran de frente a las personas humanas en una permanente interacción hambrienta, que se sitúa en una territorialidad específica, en un campo de relaciones donde el espacio-territorio y el tiempo son cruciales como lo indica Ellison en este volumen.

Ambos eventos, tanto el coloquio «Territorio, agrobiodiversidad y paisaje biocultural» como el encuentro «Perspectivas Antropológicas» fueron estados alotrópicos de una misma discusión profunda y compleja. En el coloquio se logró cuajar la experiencia reflexiva del encuentro, escuchando las voces de las autoridades de la Cooperativa Tosepan y su lucha por permanecer en esa vastedad heteróclita de seres. Ambos eventos lograron una inteligencia circular que permitió ir y venir entre las experiencias concretas y las ideas abstractas implicadas en los retos contemporáneos del patrimonio biocultural.

## Nota

[1] Infancia y Niños en la Patrimonialización. Transmisión, Participación y Desarrollo, proyecto financiado por el Institut de Recherche pour la Développement (Francia), con la participación de El Colegio de San Luis A. C. (México) y la Universidad de Lieja (Bélgica), https://childherit.hypotheses.org/.