

Mesoamérica

Una mirada a través del tiempo

A. Rafael Flores Hernández,
Andrea Medina Riancho,
Osiris González e Ivan Lina (coords.)



Coordinación editorial: José Luis Chong
Cuidado de la edición: Rafael Luna y Víctor Cuchí
Diseño de cubierta: Patricia Pérez
Imagen de la portada:

Hacha estilo olmeca

Preclásico (1800 A.C.-150 D.C.)

Procedencia desconocida

Jadeíta verde claro y cinabrio

Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México.

Foto © Jorge Pérez de Lara

Disponible en: <http://www.mesoweb.com/es/recursos/MNA/127.html>

Primera edición: 2012
D.R. © Palabra de Clío, A. C.
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida.
CP 01030 Mexico, D.F.

ISBN: 978-607-95645-1-3

Impreso y hecho en México
www.palabradeclio.com.mx

ÍNDICE

Introducción	5
<i>Rafael Flores Hernández, Osiris González, Ivan Lina y Andrea Medina</i>	
Xochilhuitl: Rituales a los dioses del canto y del baile en la cultura mexicana	11
<i>Osiris González</i>	
Las figuras híbridas del arte de representación olmeca	21
<i>Carlos Barona</i>	
Rituales de culto a los dioses calendáricos en Quiriguá	43
<i>Eugenia Gutiérrez</i>	
La práctica del juego de pelota en la tradición Teuchitlán. De un sistema ideológico a su institucionalización y su abandono	61
<i>Ericka Blanco</i>	
Análisis paleoetnobotánico del maíz carbonizado hallado en una residencia palaciega del sitio de La Joya, Veracruz	81
<i>Paulina Arellanos Soto</i>	
Identidad, guerra y sacrificio en el cronotopo de la migración mexicana	91
<i>Gabriel Kenrick Kruell</i>	
Altepetl. Una organización territorial comunitaria en Mesoamérica	105
<i>Ivan Lina Ramos</i>	

Los lienzos, <i>dzoo cui</i>, como documento histórico-cartográfico.	
El caso del <i>Lienzo de Tlapiltepec</i>	125
<i>Blanca Adriana Camacho Padilla</i>	
Textos y contextos mayas coloniales: el “Título de don Francisco Izquin Nija’ib”	137
<i>Rafael Flores Hernández</i>	
Septiembre 10. Un día de fiesta nacional en Belice	155
<i>Carlos Conover Blancas</i>	
La hacienda Santa Rosa y los pueblos mayas del sureste.	
Diversificación agrícola en Yucatán	167
<i>Andrea Medina Riancho</i>	
¿El ocaso de los dominios del jaguar?	
Usos y saberes en el occidente mesoamericano	187
<i>Georgina Vences Ruiz</i>	
Presencia de los “aires” en pueblos nahuas del norte de Morelos y sur del Distrito Federal	203
<i>Carmen Macuil García</i>	

INTRODUCCIÓN

Mesoamérica es un área cultural que, al igual que China, el Valle del Indo, Egipto, Mesopotamia y los Andes, es considerada como un foco civilizatorio. Geográficamente abarca el sur del territorio mexicano así como gran parte de Centroamérica, y aunque sus fronteras hayan cambiado a través de los siglos, en ella se desarrolló un gran número de culturas y sociedades.

La conquista de los diversos pueblos mesoamericanos en el siglo XVI marcó el inicio de una nueva época para esta zona. La imposición de un régimen colonial proveniente de una tradición cultural diferente provocó un mestizaje en diversos niveles e intensidades. En su mayor parte, la población originaria se transformó en la fuerza de trabajo del imperio español y de los subsiguientes regímenes políticos liberales, situación que perdura hasta nuestros días pues los indígenas, habitantes originarios y herederos de la civilización mesoamericana, continúan explotados y discriminados en los Estados nacionales latinoamericanos.

Alrededor del mundo, y por supuesto en México, Guatemala, Honduras, Nicaragua, El Salvador y Belice, desde hace algunas décadas, un número cada vez mayor de investigadores —historiadores, arqueólogos, antropólogos, filósofos, lingüistas, médicos, biólogos, arquitectos, matemáticos, artistas y demás estudiosos— se ha esforzado en completar y entender de mejor forma el complejo mosaico de las sociedades que florecieron en Mesoamérica, desde la aparición de la agricultura y el cultivo del maíz, en el inicio de las milenarias poblaciones preclásicas, pasando por los posteriores periodos de esplendor y colonización, hasta llegar a la aplicación de políticas multiculturales oficiales en diversos países, sin dejar de lado las revoluciones y movilizaciones indígenas de las últimas décadas.

Como en cualquier campo del conocimiento, consideramos de suma importancia realizar permanentemente un ejercicio crítico sobre el trabajo emprendido por los investigadores y estudiosos, no sólo para examinar reflexivamente cualquier teoría, creencia, costumbre o juicio de valor, sino para acercarnos lo más posible al sentido vital inherente a la cosmovisión de las culturas mesoamericanas. De esta manera queremos reconocer que fueron precisamente esas motivaciones las que impulsaron la génesis de este libro.

Se trata, pues, de una obra de reflexión en torno a nuestro trabajo como mesoamericanistas. Por esa razón, vale la pena preguntarse ¿cuál es el sentido de dicha reflexión en una época de incertidumbre social relacionada con la violencia que convulsiona a los países de América Latina?

En las últimas décadas, a lo largo y ancho de nuestro continente la voz de los pueblos indígenas se ha hecho escuchar con fuerza cada vez mayor, de tal manera que la profundidad de sus palabras ha estremecido a grandes poblaciones alrededor del mundo y también ha puesto en evidencia las paradojas sobre las que se fundan las sociedades industrializadas de nuestra época. De entre esas voces han surgido importantes movimientos sociales enfocados en resolver los problemas de sus propias comunidades, los cuales proponen interesantes opciones de existencia y soluciones potenciales que no han sido tomadas en cuenta por las ciencias, ni por otras corrientes de pensamiento de tradición occidental.

Estas propuestas se extienden a diversos planos de la existencia humana, desde los modos de producción agrícola hasta la salud mental y física de los individuos, pasando tanto por las formas de organización política como por las normatividades legales. Sin embargo, debemos estar muy conscientes de que dichas propuestas están estrechamente enraizadas y ligadas con una forma particular de pensar y de actuar en este mundo, la cual es herencia de la civilización mesoamericana. Estas otras formas de *ver* y *vivir el mundo* nos permiten entender el sentido de la existencia humana con independencia de los paradigmas culturales imperantes en nuestra época.

* * *

En México no es necesario ir muy lejos para darse cuenta de la persistente discriminación hacia la población y saberes de las comunidades indígenas en la mayoría de los sectores de la sociedad. Además de la discriminación coti-

diana, basta con poner como botón de muestra los festejos del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución en el año 2010. En estas celebraciones cívicas los pueblos originarios fueron los grandes ausentes del discurso oficial, a pesar del importantísimo papel que desempeñaron en los movimientos sociales de los siglos XIX y XX.

Por una parte, el gran espectáculo mediático enfocó sus reflectores principalmente en el Bicentenario de la Independencia, donde “sólo” los caudillos criollos llevaron a cabo la tan deseada independencia. Por otra, en los festejos de la Revolución la perspectiva fue diferente: el espectáculo fue callado y sin mucho brillo, pues dada la coyuntura política en México no era conveniente otorgar demasiada importancia a un acontecimiento en el cual los sectores populares, como los indígenas y campesinos, desempeñaron un papel fundamental, pues en el imaginario nacional, la Revolución y los movimientos populares se encuentran indisolublemente ligados.

Así, los indígenas en poco fueron nombrados, sin importar que hayan sido de los más valientes y fieros combatientes en los ejércitos independentistas o que durante la Revolución formaran el grueso de la tropa.

Los pocos indígenas que aparecieron dentro de los festejos nacionales de 2010 fueron aquéllos esculpidos en concreto y bronce, pintados de llamativos colores portando una que otra pluma de quetzal. Aparecieron en estos festejos, sí, únicamente como piezas de museo, parte de una escenografía desligada de la realidad histórica que viven cotidianamente los millones de hombres y mujeres indígenas que habitan el territorio nacional.

En esos festejos la cultura, costumbres y lugares sagrados de los pueblos mesoamericanos sólo fueron considerados como un aliciente folclórico con el único objetivo de “promover” el turismo en tierras mayas, zapotecas o nahuas. Estas motivaciones de índole mercantilista han provocado que tanto los gobernadores como los directivos de diversas empresas transnacionales hayan promovido la difusión de estereotipos que consideran a los indígenas como videntes de apocalípticas profecías o como buenos prestadores de servicios en hoteles y restaurantes construidos en sus propias tierras, sin que puedan obtener otro beneficio que un salario siempre insuficiente y una propina en moneda extranjera.

* * *

Con todos esos problemas en mente queremos poner en claro que la intención de este libro no radica en ser una obra puramente anticuaria o erudita, tampoco se trata de acercarse a piezas de museo o a culturas exóticas. El objetivo principal es presentar una investigación colectiva que permita disolver algunos de los estereotipos imperantes. Asimismo, esta obra puede considerarse como un punto de encuentro derivado de la creación de un espacio de diálogo que nos permitió compartir nuestras dudas, inquietudes, soluciones y propuestas, en relación con la importancia del estudio de las sociedades mesoamericanas para los individuos y sociedades del siglo XXI.

Estas inquietudes se expresaron durante el otoño de 2010 y se concretaron gracias a la organización colectiva de un coloquio apoyado por el Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En este foro se presentaron los resultados de algunas de nuestras investigaciones y durante sus sesiones plenarias el diálogo y el debate se concentraron en torno a las posibles aportaciones de nuestros trabajos, así como en reflexionar sobre la actualidad y el futuro no únicamente de los estudios mesoamericanos sino de la actual Mesoamérica y su porvenir.

Algunos temas particulares tomaron cierta relevancia, como el valor del estudio de las lenguas mesoamericanas como medios para “nombrar” el mundo y relacionarse con él, y las formas de organización social y política mesoamericanas, las cuales difieren de manera notable de aquellas desarrolladas por otras culturas. Por un lado, es inevitable cuestionar ¿cómo entender una civilización si no se conocen sus lenguas, si no se entiende cómo ellas nombran y organizan el mundo? El estudio de las lenguas indígenas es fundamental para el entendimiento de los individuos y la cultura, pues gracias al lenguaje podemos configurar nuestra sensibilidad, nuestras creencias o nuestra forma de ver el mundo.

La lengua es la primera evidencia de cómo en la ontología mesoamericana no sólo los seres humanos están dotados de vida o de aliento divino; también los animales, los árboles, las montañas, los ríos, las piedras o los utensilios de cocina cuentan con una esencia etérea, numinosa, que a todo le brinda un corazón. Es importante reconocer que los seres sagrados se encuentran en esta tierra, conviven con el ser humano e intercambian dones con ellos, los molestan y los protegen, a veces bromean o se enojan, así como el hombre

tiene el derecho de enojarse con ellos y hasta en ocasiones reprocharles su falta de compromiso con la comunidad. ¿Quiénes son entonces los habitantes de estas sociedades comunitarias? Todos y todo: humanos, seres sagrados, animales, plantas, cerros, piedras y utensilios ordinarios se fusionan en una unidad compleja, influyéndose mutuamente en interacciones de diferente índole.

¿Qué pueden entonces aportarles las sociedades indígenas a esta modernidad? Sencillamente, otras miradas, y otras formas de actuar y organizarse. Al tener una historia milenaria, las sociedades mesoamericanas nos proveen de enormes potencialidades para afrontar los problemas actuales, de forma específica en ámbitos como los sistemas sustentables de producción agrícola, la medicina y las estructuras políticas de autonomía comunitaria; aparte de otras áreas de la cultura que todavía falta por conocer.

Por ello, el estudio de las sociedades mesoamericanas tiene un lugar preponderante en el avance científico y humanístico en México, puesto que nos acerca a saberes soterrados, olvidados por los paradigmas civilizatorios de las sociedades coloniales y las sociedades industrializadas; el estudio crítico de la cultura y las formas de organización mesoamericana, nos muestra muchas posibilidades y soluciones a problemas no resueltos.

En este libro, nuestros lectores podrán apreciar una rica variedad de temas, regiones y temporalidades a lo largo de los artículos que lo componen. La intención es que, a través de la diversidad que representa esta obra, de este mosaico de miradas parciales, se pueda comprender a Mesoamérica como un foco civilizatorio en el cual la pluralidad es esencial. Las distancias temporales que se recorren en estas páginas son muestra de que, aun cuando las rupturas y el dinamismo de los procesos históricos en las sociedades mesoamericanas son fundamentales, existe igualmente una permanencia de rasgos y pautas culturales que liga de manera vital a las comunidades indígenas y no indígenas de hoy con aquéllas que ocuparon estas tierras en el pasado.

De esta forma, comenzamos nuestro camino de reflexión con los estudios consagrados a las prácticas rituales entre los olmecas, los mayas, la tradición Teuchitlán del occidente de Mesoamérica y los mexicas, gracias a los trabajos de Carlos Barona, Eugenia Gutiérrez, Ericka Blanco y Osiris González. El trabajo de Paulina Arellanos permite apreciar la importancia de los estudios arqueológicos para conocer aspectos de la vida agrícola en la región del Golfo en Mesoamérica. Las investigaciones de Gabriel Kruell e Ivan Lina se enfocan en el régimen de historicidad de los mexicas y su organización comu-

nitaria. Blanca Camacho y Rafael Flores se concentran en el estudio de documentos indígenas coloniales y la manera en que éstos se relacionan con un contexto histórico de cambio para la sociedad mixteca y k'iche'. Por su parte, Carlos Conover realiza una reflexión sobre el concepto de Mesoamérica en Belice y su uso ideológico. Andrea Medina y Georgina Vences se encargan de estudiar las relaciones entre ecosistema y sociedad en la península de Yucatán y el occidente mesoamericano. Finalmente, Carmen Macuil presenta una visión etnográfica sobre los "aires" en las prácticas de curación entre los nahuas contemporáneos.

Considerando que todo trabajo no es exclusivo de su autor, queremos dar crédito a las instituciones y personas que nos apoyaron para realizar este proyecto. A la UNAM, que a través de su Programa de Becas de Estudios de Posgrado, junto con el del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, han financiaron nuestras investigaciones. Un reconocimiento al Posgrado en Estudios Mesoamericanos por el apoyo a este proyecto, en especial a los integrantes de su Comité Académico. Agradecemos a José Alejos García y a José Luis Chong por creer en la valía de nuestro trabajo, así como a Rafael Luna por el apoyo para su edición. Por último, a Palabra de Clío A.C. por asumir la responsabilidad social de que los conocimientos académicos no se queden atrapados entre unas cuantas paredes y lleguen a un mayor número de personas.

Por ello nos es muy grato presentarles un trabajo cuya intención es acercarnos a otras formas de entender y relacionarnos con el mundo, a otras formas de sensibilidad y pensamiento, a esas otras formas que han sido creadas por las sociedades mesoamericanas.

Rafael Flores Hernández, Osiris González, Ivan Lina y Andrea Medina

XOCHILHUITL: RITUALES A LOS DIOS DEL CANTO Y DEL BAILE EN LA CULTURA MEXICA

Osiris González

*Libro que se abre es mi tamboril
canto mi palabra, flor mi pensamiento.
Esto es lo que produzco.
Cantares mexicanos*

ACTUALIDAD Y FUTURO DE LOS ESTUDIOS MESOAMERICANOS

¿Por qué es importante el estudio de las culturas mesoamericanas? Para responder directamente a esta interrogante diré que el estudio crítico de las culturas mesoamericanas abre diversas posibilidades de entender el sentido de la existencia humana en las sociedades industrializadas de nuestra época, independientemente de los paradigmas culturales imperantes. Por ejemplo, la posibilidad de contrastar entre distintas formas de “ver el mundo” hace factible el análisis crítico de algunos conceptos fundamentales como tiempo, naturaleza, vida y muerte.

Lo anterior no es irrelevante, pues el concepto del tiempo se relaciona con nuestras actividades económicas, familiares, cívicas o religiosas, es decir, con los hábitos cotidianos y pautas culturales de cualquier comunidad. Para ilustrar este caso, en la “cultura occidental” prevalece una visión lineal del tiempo, mientras en la “cultura mesoamericana” es palpable una concepción cíclica.

No es mi intención abordar todas las implicaciones derivadas de ese contraste entre cosmovisiones. Sólo me interesa señalar algunas inquietudes sobre las que vale la pena detenerse a reflexionar. Entre las más notorias, a mi parecer, se encuentra lo siguiente: la mayoría de los individuos nacidos en el continente americano hemos construido nuestra forma de ser en el mundo a través de lenguajes europeos, como el español, el portugués, el inglés y el francés. Esta paradoja carecería de importancia si no fuera porque gracias al lenguaje podemos configurar nuestra sensibilidad, nuestra cultura y nuestra cosmovisión.

Esta situación tiene una explicación histórica que no pretendo desconocer. Lo único que me interesa señalar es que estamos condenando al olvido no sólo un gran arsenal expresivo, sino sobre todo a otra forma de “ver el mundo”. Por ejemplo, un aspecto que me llama poderosamente la atención es la profunda integración entre cosmovisión, lenguaje y entidades naturales.

En la lengua náhuatl el aire, la tierra, el agua, el fuego, las montañas o las estrellas son consideradas como entidades animadas. Por eso, aunque existe una clara distinción entre el ser humano y el mundo, no es factible explicar el uno sin el otro. Este animismo es un notable rasgo cultural que permite enfocar desde una perspectiva crítica nuestro análisis sobre el concepto genérico de “naturaleza” que predomina en “Occidente”.

Ahora bien, la intención de estudiar el pasado de las culturas mesoamericanas no tiene un carácter anticuario o erudito. Su importancia radica también en que nos ayuda a comprender y cuestionar nuestro presente.

Con ese objetivo, me concentraré en el análisis de la fiesta dedicada a los “dioses del canto y el baile”, la cual se celebraba durante la trecena *Ce xochitl* o “1 Flor” correspondiente al calendario adivinatorio o *tonalpohualli*.¹

XOCHILHUITL: EL TIEMPO DE LAS FLORES

¿Qué papel ha desempeñado la imaginación creadora en la configuración de la cultura náhuatl? Para responder directamente a esta pregunta quiero destacar que —en el contexto de las culturas mesoamericanas— resulta posible distinguir, al menos, dos ramas de la cultura, en las que se expresa nítidamente el papel de dicha imaginación: el arte y la religión.

La importancia de estudiar el papel de la imaginación radica en mostrar esa facultad humana que hizo posible la creación de narraciones míticas, símbolos, rituales religiosos, sistemas de escritura, obras de arte. Igualmente, el estudio de las creaciones de la imaginación hace posible analizar con mayor profundidad los rasgos culturales que perfilan la identidad de la cultura náhuatl.

Para este estudio recopilé la información proveniente de fuentes escritas, específicamente los trabajos de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán, con los “códices” prehispánicos y coloniales que se conservan, y por supuesto, con las evidencias proporcionadas por la arqueología. Esta variedad de fuentes permite elaborar un análisis comparativo para ubicar los elementos

estilísticos y símbolos comunes entre ellos, en especial para relacionarlos con la información de las fuentes escritas.

Gracias a la conjunción entre las fuentes escritas y las imágenes de los códices resulta posible ubicar la procedencia prehispánica de la fiesta dedicada a los “dioses del canto y el baile”. Así, para entrar en materia vale la pena destacar que, durante ese tiempo mítico ocurrió el nacimiento del maíz, tal como queda de manifiesto en el siguiente fragmento de un “canto sagrado” que se entonaba en la fiesta de *Atamalqualiztli*, que se celebraba cada ocho años:

*Otlacatqui Centeutl Tamioanchan
in xochitl ihcacan in Ce-Xochitl in:*²

nació Centeotl en Tamoanchan
donde se yerguen las flores: 1-Flor.

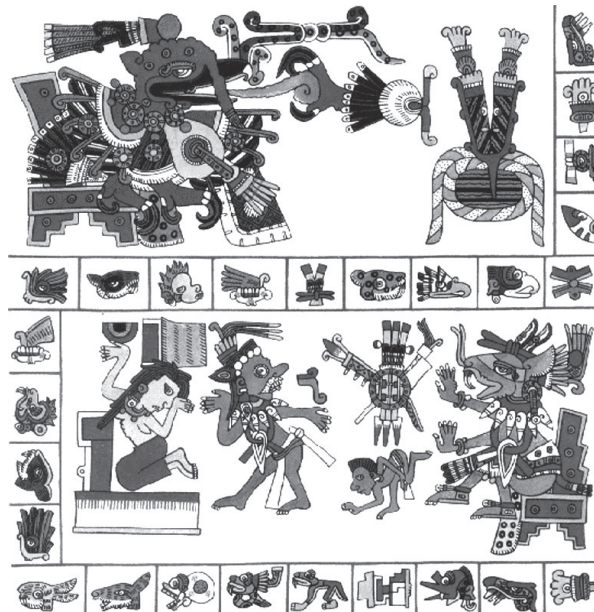


Figura 1. Trecena Ce-Xochitl (1 Flor); lámina 64 del Códice Borgia.

Esta “trecena” relacionada con el tiempo sagrado tiene una importancia clave, por su carácter simbólico y por sus profundas implicaciones en la vida material. Ahora bien, su pertinencia para este estudio, consiste en mostrarnos que durante esta fecha del *tonalpohualli* se realizaba una gran fiesta pública consagrada a las divinidades del canto y el baile.

FIESTA Y RITUAL

Los datos que nos proporcionan los informantes de Sahagún, en el Libro I, capítulo XIV de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, indican que durante esta trecena se celebraba una gran fiesta en honor de una divinidad especialmente venerada por los nobles y los gobernantes, cuyo nombre calendárico era *Macuilxochitl* o 5 flor. Del mismo modo, se le conoce como *Xochipilli*, “el principal que da flores”, “el que tiene cargo de dar flores”. Simbólicamente se le ha relacionado con el dios del sol naciente, de las flores, de la alegría, de la música, del canto:

A este dios llamado *macuilxochitl* le tenían por dios (...) Era más particular dios de los que moraban en las casas de los señores o en los palacios de los principales. [...] A la honra de este dios hacían fiesta, y su fiesta se llamaba *xochilhuatl*, la cual se contaba entre las fiestas movibles que están en el cuarto libro que trata del arte adivinatorio [...] Cuando llegaba esta fiesta de este dios que se llamaba *xochilhuatl*, que quiere decir fiesta de las flores, como dicho es, ayunaban todos cuatro días (Sahagún, 1999: 40).

Esta fiesta constaba de diferentes fases perfectamente identificables que comenzaban con los preparativos físicos y espirituales, lo cual hace palpable el carácter corporal del rito. Por ejemplo, cuatro días antes se llevaban a cabo prácticas de ayuno, abstinencia sexual, penitencia y autosacrificio.

Cuatro días antes de esta fiesta ayunaban todos los que la celebraban, así hombres como mujeres y si algún hombre en el tiempo de este ayuno tenía acceso a mujer, o alguna mujer a hombre durante el dicho ayuno, decían que ensuciaba su ayuno y este dios se ofendía mucho de eso, por eso hería con enfermedades de las partes secretas a los que tales hacían, como son almorranas, podredumbre del miembro secreto, diviesos e incordios, etc., y porque tenían entendido que estas enfermedades eran castigos de este dios, por la causa arriba dicha, hacíanle votos y prometimientos para que se aplacase y cesase de afligir con aquellas enfermedades (Sahagún, 1999).

Después de este periodo de preparación, se celebraba la fiesta en honor a Xochipilli.

Llegado el quinto día era la fiesta de este dios. En esta fiesta uno se componía con lo atavíos de este dios, como si fuera su imagen o persona, que significaba al mismo dios; con éste hacían areito con cantares, y con *teponaztli* y atambor (Sahagún, 1999).

Una representación gráfica que complementa esta información proporcionada por las fuentes escritas, se encuentra en la lámina 4 de *Códice Borbónico*. La imagen refiere a una época precisa del calendario ritual, señala los designios favorables o desfavorables de cada día de la trecena, indica las fuerzas sagradas acompañantes para cada periodo de tiempo y se relaciona con rituales y prácticas muy concretas. Aun cuando el estudio de los designios adivinatorios amerita un apartado independiente, proseguiré con el análisis de las diferentes etapas en las que se desarrollaba la fiesta.



Figura 2. Trecena Ce-Xochitl (1 Flor); lámina 4 del *Códice Borbónico*.

SACRIFICIO Y PENITENCIA

Durante la festividad de *xochilhuitl*, también se celebraban rituales de penitencia (*tlamaceualiztli*) incluían la ofrenda de la propia sangre extraída mediante incisiones de espinas de maguey en diferentes partes del cuerpo, sobre todo

en las orejas y en la lengua. Esta práctica de autosacrificio modificaba el estado ordinario de percepción del participante para llevarlo a un tipo de éxtasis sagrado, que era complementado con cantos, bailes y ofrendas de alimentos. También se ofrendaba la sangre de animales como serpientes y codornices:

Llegando el mediodía de esta fiesta, descabezaban muchas codornices derramando la sangre delante de este dios y de su imagen; otros sangrabanse de las orejas delante de él; otros traspasaban las lenguas con una punta de maguey, y por aquel agujero pasaban muchas mimbres delgadas derramando sangre; también le hacían otras ofrendas en su templo (Sahagún, 1999: 41).

El carácter corporal del rito estaba reforzado con la constante ejecución de cantos y bailes públicos, los cuales —metafóricamente hablando— constituían un tipo de ofrenda simbólica. Por ejemplo, en el *Diccionario* de Molina encontramos que la palabra penitencia (*tlamaceualiztli*) tiene una relación muy cercana con las que designaban la danza o el baile, a saber *maceualiztli*, *netotiliztli*.³

Además de los elementos morfológicos y etimológicos que encierra esta similitud, cabe analizar algunos ejemplos de las narraciones míticas. En este caso resulta de especial interés el mito de la creación del Quinto Sol en Teotihuacan y el mito de la creación del ser humano. En ambos casos podemos observar que la existencia del mundo y del ser humano se encuentran directamente relacionadas con la penitencia y el autosacrificio realizados por los dioses en el tiempo mítico.

En correspondencia con esta penitencia, que hizo posible la existencia de los seres humanos, la elite sacerdotal consideraba imperativo la retribución de ese acto sagrado mediante ejercicios rituales de sacrificio y penitencia, pero también alegóricamente por medio de cantos y danzas. Sobre este asunto considero pertinente señalar que la analogía que subyace entre la penitencia y el baile ritual muestra la manifestación de las creencias religiosas por medio de los recursos expresivos del arte.

La interacción entre arte y religión no tenía forzosamente un carácter solemne. Xochipilli también era considerado una divinidad asociada al juego y al placer. Por ello sus devotos lo celebraban con bailes y cantos, lo cual si bien era un rasgo común a la mayoría de las celebraciones religiosas, en este

caso adquiere una importancia mayor por tratarse de la fiesta consagrada a las divinidades del canto, la música y el baile. La danza era una actividad apreciada no sólo por su capacidad de estimular el fortalecimiento corporal, sino por su dimensión lúdica y simbólica.



Figura 3. Xochipilli como dios del juego Códice Magliabechiano p. 60.

En el contexto de la cultura mexicana, el baile ritual era considerado como una especie de ofrenda, cuya función metafórica consistía en “alimentar” al cosmos por medio del movimiento (*ollin*). Por su parte, la música, el canto, así como las imágenes y representaciones de las fuerzas sagradas no sólo eran aspectos “decorativos”, pues la mayoría de las veces cumplían con una función simbólica, mágica e inclusive cosmológica.⁴

IMPLICACIONES SOCIOPOLÍTICAS

Ahora conviene estudiar algunas implicaciones sociopolíticas relacionadas con esa festividad del calendario adivinatorio. En esa “trecena”, el *tlatoani* realizaba diversos actos para otorgarles públicamente honores y distinciones a sus jefes de guerra, a los cantores y a algunos nobles. Lo anterior es de suma importancia pues permite comprender mejor la función social que desempeñaban los forjadores de cantos, al interior de la cultura náhuatl prehispánica.

En el capítulo XIX del libro II de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* encontramos que:

El signo llamado *ce xóchitl*, en la primera casa, hacían gran fiesta los principales y señores; bailaban y cantaban a honra de este signo y hacían otros regocijos, y sacaban entonces los más ricos plumajes, con que se aderezaban para el areito; y en esta fiesta el señor hacía mercedes a los hombres de guerra, y a los cantores y a los del palacio (Sahagún, 1999: 95).

Con base en este testimonio vale la pena preguntarse ¿por qué los cantores eran reconocidos por los nobles y gobernantes?, ¿cuál era la función social que desempeñaban? El arte verbal mexica se desarrolló notablemente gracias a la organización de los *cuicacalli* o casas de canto, donde se practicaban continuamente las técnicas requeridas para llegar a ser músico o cantor.

En ese contexto cultural, la función social del *cuicani* o cantor era transmitir sus conocimientos sobre el canto y la música, pero de igual forma era reconocido por su capacidad para componer cantos y guardar en la memoria colectiva aquellos sucesos significativos para la comunidad o para las elites gobernantes, en los que se recordaban las hazañas de los héroes y gobernantes. Un ejemplo de ello se encuentra en la relación de Juan Bautista Pomar:

Esforzábanse los nobles y aun los plebeyos, si no eran para la guerra, para valer y ser sabidos, componer cantos en los que introducían por vía de historia, muchos sucesos prósperos y adversos y hechos notables de los reyes y personas ilustres y de valer. Y el que llegaba al punto de esta habilidad era tenido y muy estimado, porque casi eternizaba con estos cantos la memoria y fama de las cosas que en ellos componían y por esto era premiado, no sólo del rey, pero de todo el resto de los nobles (Pomar, 2000 [I]: 190).

En particular, llama la atención que el trabajo del *cuicani* fuera apreciado por su facultad de hacer perdurar en la memoria de los hombres la vida y obra de algunos personajes notables. Desde una perspectiva filosófica, ese deseo de persistencia se relaciona con una de las inquietudes existenciales fundamentales para los antiguos mexicanos: el problema de la fugacidad de la vida.

Frente a la conciencia de la fugacidad de la vida, la transmisión de sucesos históricos era un asunto capital para la supervivencia del linaje y la cultura. Esta

referencia a la transmisión de “acontecimientos históricos” nos hace palpable el papel de la imaginación reproductiva en la configuración de la tradición cultural de los nahuas prehispánicos. Esta relación entre las obras de la imaginación creadora y la configuración de una conciencia histórica merece un estudio aparte. Pero no es mi intención entrar en tan complejo asunto, sólo me interesa señalarlo para destacar la función social inherente a este tipo de creaciones artísticas.

Para concluir, sólo quiero recordar que la trecena 1 flor tenía una fuerte carga adivinatoria, la cual se relacionaba directamente con la predestinación para las disciplinas artísticas de la que gozaban los que nacían en este signo del *tonapohualli*. Esta predestinación se relacionaba con diversas “formas de subjetividad” que reflejaban, simultáneamente, la herencia de la antigua tradición tolteca, con las inquietudes y sentimientos personales de los artistas y forjadores de cantos.

Es preciso señalar que el estudio del arte náhuatl prehispánico puede aportar ideas, técnicas artísticas y formas expresivas susceptibles de extender nuestro horizonte de comprensión del fenómeno artístico en México, lo cual, sin duda, resulta de suma importancia para cumplir nuestro objetivo de estudiar el papel de la imaginación creadora en la configuración de la cultura.

NOTAS

¹ El *tonalpohualli* era el calendario adivinatorio de 260 días divididos en veinte periodos de trece días cada uno. Esa división del tiempo es conocida popularmente como “trecena” y cada una se encuentra consagrada a alguna deidad en particular.

² Este canto fue recopilado por fray Bernardino de Sahagún en el apéndice VI al libro II de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Véase también Garibay, 1958: 150-153.

³ Otros vocablos que ayudan a ilustrar este caso son los siguientes. a) Danzar o bailar: *itotia*, *maceua*, b) Danzante: *mitotiani*, *maceuani*, *mititiqui*, *maceuhqui* (Molina, 2008: 35). Penitente *tlamaceuhqui*, *moyolcouani*, *momamatini* (Molina, 2008: 94).

⁴ Un ejemplo es el canto que se entonaba cada ocho años en la fiesta de *Atamalqualiztli*.

BIBLIOGRAFÍA

Adje Both, Arndt

2008 “La música prehispánica. Sonidos rituales a lo largo de la historia”, *Arqueología mexicana*. Vol. XVI, número 94. México: noviembre-diciembre.

OSIRIS GONZÁLEZ

Aguilera, Carmen

2001 *Códices de México*. México: Conacyt.

Beristáin, Helena, y Gerardo Ramírez Vidal (comps)

2004 *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. México: UNAM-IIF.

Collingwood, R. G.

1993 *Los principios del arte*. México: FCE.

Fernández, Justino

1959 “Una aproximación a Xochipilli”, *Estudios de Cultura náhuatl*. Vol.1. México, UNAM-IIH.

Foucault, Michel

2005 *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Garibay K, Ángel María

1958 *Veinte himnos sacros de los nahuas*. México: UNAM.

Gómez, Luis Antonio

2008 “Los instrumentos musicales prehispánicos. Clasificación y significado”, *Arqueología mexicana*. Vol. XVI, número 94. México, noviembre-diciembre.

León-Portilla, Miguel

1997 *La filosofía náhuatl*. México: UNAM.

Molina, Alonso de

2008 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.

Olivier, Guilhem

1999 “*Huehucoyotl*, “Coyote viejo”, el músico transgresor, ¿Dios de los otomíes o avatar de *Tezcatlipoca*?”, *Estudios de Cultura náhuatl*. Vol. 30. México: UNAM-IIH.

Romances de los Señores de la Nueva España y manuscrito de Juan Bautista Pomar.

2000 Ángel María Garibay (trad.) México: UNAM.

Sahagún, fray Bernardino de

1999 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.

LAS FIGURAS HÍBRIDAS DEL ARTE DE REPRESENTACIÓN OLMECA¹

Carlos Barona

INTRODUCCIÓN

A partir de la idea de que las representaciones iconográficas caracterizan algo distinto de sí mismas dentro de un marco comunicativo, y de que en el México prehispánico existió cierta continuidad cultural, retomamos algunas herramientas semiológicas aplicadas a la arqueología y aquí las complementamos con el uso adecuado de la analogía.² Pensamos, igualmente, que si logramos conciliar la información proveniente de otras disciplinas, como la etnografía, podríamos enriquecer la calidad interpretativa de nuestro análisis. Asimismo, los estudios etnohistóricos brindan la posibilidad de asimilar las formas de pensamiento prehispánico que debieron gestarse en tiempos antiguos y que encontraron en los rituales y en las imágenes sus vehículos de expresión más perdurables.³



Figura 1. Incensario con dos “S” arriba de las orejas de la imagen antropomorfa. Museo de Palenque, Chiapas.

El motivo que analizamos en este estudio se remonta al periodo Preclásico (1200-300 a.C.). Tiene forma de una “S” invertida o acostada, por lo cual hemos decidido otorgar esta denominación al motivo porque remite directamente a su cualidad formal. Otras veces se le ha llamado a este elemento “voluta doble” o “voluta compuesta”, pues la “S” puede verse como la contraposición de dos espirales. Dada su posición en el contexto y su posible función, hemos separado una de la otra para evitar confusiones (figuras 1 y 4).⁴

Seguimos después con la elaboración sintética de analogías iconográfica, etnohistórica y etnográfica alrededor de este signo y, finalmente, ofrecemos algunas reflexiones hipotéticas sobre su simbolismo. La segunda parte del presente trabajo aborda en términos generales las representaciones híbridas más conocidas y extendidas durante el periodo Preclásico, atribuidas al “estilo escultórico olmeca”. Éstas se reflejan a través del arte móvil y a menudo en rocas verdes del tipo de la jadeíta. En otras ocasiones, las esculturas de bulto en los clásicos altares olmecas, van acompañadas de las figuras híbridas.

Repasaremos de forma crítica algunas interpretaciones sobre ese tópico, rescataremos algunos elementos de relevancia y, mediante ciertas asociaciones con el pensamiento religioso mesoamericano, intentaremos vincular la “S” con las figuras híbridas para postular preguntas en torno a las nociones de entidad anímica y cuerpo humano.⁵

EL SIGNO EN FORMA DE “S” INVERTIDA

Respecto de las representaciones olmecas procedentes del periodo Preclásico, poco se ha dicho del signo en forma de “S”; no obstante, aunque se trata de una analogía un tanto elemental, resulta interesante la relación que Jorge Angulo establece entre la “S” y el *xonecuilli* de los mexicas, con énfasis en el carácter ambivalente de este motivo (1987b: 209-210). Este autor asevera que del mismo modo en que la voluta se vincula con el aliento de vida al exhalar y, de forma contraria, al aspirar tiene un significado opuesto relacionado con la muerte, la “S” representa estos dos movimientos similares aunque en oposición. Para el investigador, este elemento conforma una unidad dual del principio del equilibrio de fuerzas contrarias en el orden del universo, la esencia que mantiene los elementos de la creación en constante equilibrio. De esa manera, la “S” contrapone las ideas de frío-calor, vida-muerte y seco-húmedo necesarias para el ciclo que se renueva cada año en la Tierra (1987a: 138).

ANÁLISIS: ANALOGÍA ICONOGRÁFICA

Por medio de la síntesis de los resultados de nuestras analogías, presentamos a continuación un análisis contextual del elemento icónico en cuestión tratando de abstraer las ideas sustanciales que le caracterizan.

En Chalcatzingo, Morelos, la “S” invertida suele aparecer en un plano inferior, asociada a la lluvia, al cerro, al agua corriente por debajo de una sierpe con plumas, a la cueva e incluso llega a confundirse con una serpiente enroscada; pero también se asocia a la lluvia en un plano superior, como nube. En las esculturas de Teopantecuanitlan, Guerrero, se ve la “S” asociada a figuras híbridas olmecas y a elementos que aluden a lo terrestre (Magni, 2005). En Izapa la vemos en planos terrestres e intermedios por encima del agua corriente subterránea, asociada a expresiones de vida (Garth, 1973). Por otra parte, en Oaxaca estas expresiones se presentan en planos superiores en la cabeza de las deidades de la lluvia y del maíz que, junto con la raíz *pèe*, nos remiten a las ideas de “aliento”, vida y viento, en contraposición con las nociones de muerte de los contextos funerarios. La “S” se percibe igualmente en un plano medio en el centro del cuerpo antropomorfo de estas deidades, algunas veces enmarcados por siluetas que denotan la montaña (Caso y Bernal, 1952; Córdoba, 1987).

Entre los mayas se observa la “S” invertida asociada directamente con cuerpos de agua a través de peces, con fauna y flora en términos genéricos, si bien la vemos asimismo en el cuerpo de una olla, junto con calabazas, cacao y con el texto en maya *ixim te* “árbol del maíz”. En una pizarra de Kaminaljuyú, Guatemala, en el montículo B, tumba B-1, se muestran dos personajes de perfil parados frente a frente con una “S” detrás de las orejas, en medio de los cuales se erige una caña de maíz. En el templo 22 de Copán y en la casa E del Palacio de Palenque se ven cenefas con “S” en la arquitectura. Se aprecian figuras humanas acostadas sobre este signo, monstruos bicéfalos y glifos de Venus. Se interpreta que ambas edificaciones se relacionan con las estrellas, las lluvias, la fertilidad, el amanecer y el anochecer, el sol y la luna (Šprajc, 1996: 65-63). De la misma manera se observa una “S” azul debajo de una serpiente con aparentes plumas en los “incensarios efigie” del museo de Palenque (figura 1). Como vemos, de lo anterior se pueden deducir las nociones de muerte, fertilidad y renacimiento, ligadas tanto a planos superiores de lo celeste, como a los planos inferiores acuáticos y terrestres. (De la Fuente, 1993; De la Fuente y Steines, 1998 y 2001; Fields y Reents, 2005). Por otra parte, el glifo

maya *muyal-ya-la* se trata de una “S” invertida y ha sido traducido como “nube” (Kettunen y Helmke, 2005: 76).

En Teotihuacan se reitera la aparición de este elemento en relación con el centro del cuerpo de un ser antropomorfo de piernas dobladas (Pasztor, 1976). En los mitos nahuas estas figuras humanas recuerdan a los gigantes con piernas deformes que vivieron en eras (o soles) anteriores a las del hombre. En la era del hombre (el Quinto Sol) se creía que estas entidades todavía vivían dentro de las rocas y podrían resultar nocivas cuando llegaban a salir de su refugio, o descender del cielo al final de la era, para destruir al hombre (López Austin, 2004: 273). En general, de la representación teotihuacana, podrían desligarse las ideas de renacimiento, vida y muerte; la noción de equilibrio podría estar sugerida en el centro del cuerpo humano.

En Xochicalco, por otra parte, la “S” puede asociarse a lo celeste en oposición a lo terrestre y con el “aliento vital” (Smith y Hirth, 2000). En Michoacán y Zacatecas se le vincula con lo alimenticio, con expresiones de la vida y con el descenso del agua. En Tzintzuntzan se encuentra el signo grabado en dos rocas que circundan el sitio (Castro, 1986; Pastrana, 1999). Cerca del Lago de Pátzcuaro observé una “S” rupestre asociada a una ladera donde desciende el agua, círculos concéntricos y cazoletas. Entre los “chalchihuiteños” de Zacatecas se percibe este signo asociado a vasijas para el servicio de alimentos (Branniff, 2001).

Entre los mexicas la “S” invertida, como *xonecuilli*, se vincula con el alimento, los mantenimientos, la lluvia, el comienzo del ciclo agrícola y la tierra. Se presentan las nociones de descenso de entidades sobrenaturales, del relámpago y de estrellas que provienen del cielo y de espacios míticos. En general, este elemento se asocia con mitos de creación, de renovación y de origen (Seler, 1963). Según la grafía escrita en las láminas del *Códice Borbónico* (2008), donde se aparece la “S” en cuatro láminas, se representa a “los músicos de la diosa Venus [Xochiquetzal], la morada de flores de la diosa de la lujuria, el mantenedor de la justicia y los músicos del mitote” en la lámina 29. En la lámina 30 se observan personajes bien ataviados, con mazorcas en sus manos, que siguen el estandarte con “S”; en la 31 se figura la “diosa de los hechizos que se hacía león y tigre y otras cosas”. Otros elementos en asociación con la “S” que se observan en estas láminas son una serpiente azul que sostiene uno de los principales oficiantes en el rito, la aparición del maíz y de Tlaloc dentro de un templo situado en un cerro.

Como se observa, en la iconografía de varias regiones y temporalidades de Mesoamérica, la “S” es un signo que tiene asociaciones reiterativas. Se presenta frecuentemente con el maíz y demás alimentos, con el cerro o la montaña, y con el descenso del agua o la lluvia. Se relacionan a las ideas de fecundidad, de descenso, de fertilidad y de aspectos astronómicos ligados con Venus. La representación de la “pierna curva” del báculo de Mixcoatl asociada a este signo se observa en Teotihuacan y en el *Códice Borgia*. Los bicéfalos únicamente se presentan en Copán y Palenque, mientras que el jaguar se sugiere en el *Códice Borbónico* y figura en Chalcatzingo. La serpiente con plumas asociadas a “S” invertidas se aprecian también en este último sitio, en Xochicalco y en Palenque.

ANALOGÍA ETNOGRÁFICA

Aunque la información al respecto es relativamente escasa, se percibe una continuidad en la tradición que Selser apuntaba en relación con la “S” invertida entre los rituales nahuas. En la etnografía, las figuras en forma de “S” se asocian principalmente con el maíz, los panes y con los niños. Puesto que los infantes acompañan los ritos de petición de lluvia de los “aires”, la mayoría de los productos u objetos ofrendados junto con las figuras en “S” son miniaturas.⁶ La aparición de estos elementos sucede a principios del ciclo agrícola en las festividades del 3 de mayo, aunque suelen presentarse en el Día de Muertos; esto se debe a que se les vincula tanto con el infante, como con la caña de maíz joven y con el maíz tierno. En la región del volcán, en Morelos, los ritos de los “graniceros” muestran ofrendas con gorditas de maíz azul en forma de “S”. Éstas son en realidad representaciones de serpientes, animal cuya propiedad específica es atraer los “aires” y la lluvia, papel que desempeñan asimismo los niños-tlaloque en estos ritos (Juárez, 2005: 115-116).

En la noche del 30 de octubre, en Chicontepec, se ofrendan frutos y muñecos de pan que representan a los difuntos infantes (Gómez, 2004: 210). Entre los teneek de la Huasteca potosina, los panes “chichiliques” son ofrenda del Día de Muertos a finales de octubre. Se les asocia con los niños, niños difuntos, el cierre del ciclo agrícola, el trueno de los montes y el maíz (Hernández, 2004: 228). Especies de panes de maíz tierno llamados *tlaxcales* (tortilla) son igualmente ofrendados en los valles de Toluca e Ixtlahuaca (Barrientos,

2004: 356). En San Andrés de la Cal, Morelos, para las ofrendas de petición de lluvia se llevan a las cuevas tlaxcales en forma de viboritas (Huicochea, 2003: 239).

Entre los huicholes, existe un motivo en forma de “S”. No obstante, si se le examina con cuidado se separa en la parte media y se asemeja más a dos bastones en oposición uno con el otro. Éste alude a las antenas de un insecto y hemos escuchado que es el bastón que ayuda a caminar a los hombres en las peregrinaciones al “quemado” (templo en lo alto de un cerro en el desierto ubicado en las cercanías de Real de Catorce, San Luis Potosí), los cuida de no caer, detenerse o de sufrir daño corporal durante el viaje; sobre todo protege a los infantes cuyas piernas son aún débiles. Cabe señalar que el motivo pudiera no corresponder a una “S” como tal, pues no observamos otras representaciones que lo afirmaran; no obstante, se aprecian nociones de movimiento y se le vincula con la parte baja del cuerpo humano como bastón, con las piernas y con el andar. Asimismo, la ceremonia a la cual los huicholes desean asistir se relaciona con las lluvias, el cultivo, la salud y se efectúa de forma cíclica año con año.

INTERPRETACIÓN DE LA “S” INVERTIDA

Ahora bien, si ahondamos más en el asunto, en términos generales, sería factible decir que la “S” encuentra asociaciones sobresalientes, por un lado, con las nociones de vida, con el descenso del agua al inicio del ciclo agrícola de temporal, con el plano inferior ligado al agua subterránea, con la tierra y el alimento de cultivo. Por el otro, participa de las ideas de muerte, con el final de la temporada de lluvias y con el plano superior ligado al cielo. En ambos casos, se le vincula con entidades sobrenaturales y deificadas, tales como los dioses de los mantenimientos, del maíz, del viento, de la lluvia y los *tlaloque*. En menor número, este elemento llegó a ocupar una posición media en las representaciones, si bien se dieron los casos como en el ejemplar teotihuacano.

Es preciso recalcar que este signo es polivalente. Después de haber analizado la información que aquí presentamos, concordamos con Angulo en algunos aspectos de su propuesta. La “S” invertida podría representar ante todo una “sustancia”, ya sea de orden acuático o celeste. Su morfología inmediata posiblemente se vinculaba con las volutas como la contraposición de

dos esencias opuestas enmarcadas en un equilibrio de ambas. En términos semánticos, podría tratarse de sustancias ligadas con algunas composiciones binarias como arriba/abajo, aire/agua, cielo/tierra, secas/lluvia y luminosidad/oscuridad. No obstante, al ser polivalente, la “S” invertida constituye un símbolo más complejo y condensado, permitiéndole ser multifuncional de acuerdo con el contexto en que se encuentre. Es un signo específico que remite a una gama de ideas muy variables; sin embargo, sólo como una hipótesis pensamos que más allá de representar la fertilidad o lo acuático, la “S” invertida podría encadenar toda una concepción mítica acerca del orden y del equilibrio del cosmos, de la necesidad de las sustancias o entidades opuestas para constituir el mundo terrenal y material del hombre.⁷

LAS FIGURAS HÍBRIDAS DEL ARTE OLMECA

Ahora bien, dentro del simbolismo de la “S”, veremos qué relación pudiéramos hallar con las figuras híbridas del arte olmeca. Para esto retomaremos la descripción de Beatriz de la Fuente; ella las denomina representaciones de seres sobrenaturales, pues incorporan varios rasgos de animales, así como otros puramente imaginarios.

Los rasgos fantástico-animales se concentran mayormente en la cabeza y en el rostro; se representan garras en lugar de manos y pies. Dentro de este conjunto hay dos grupos distintos: uno se distingue por

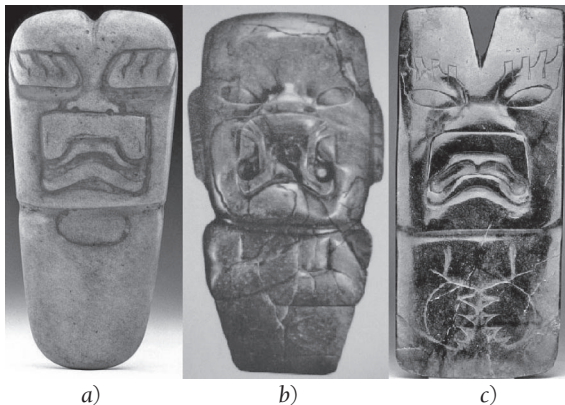


Figura 2. “Hachas kunz” con figuras híbridas olmecas: *a*) y *c*): fotos de Jorge Pérez de Lara; *b*) Museo Americano de Historia Natural, Washington, DC.

uno se distingue por líneas paralelas en escuadra en lugar de ojos, por la nariz ancha y aplastada, y porque el grueso labio superior vuelto hacia arriba deja ver dos grandes colmillos que se bifurcan en sus extremos (figura 2); el segundo está compuesto sobre todo por las imágenes infantiles que cargan los personajes de los altares (figura 3).

Los elementos que distinguen al segundo grupo son los ojos almendrados con las comisuras internas hacia abajo y hacia adentro, y el gran labio grueso y volteado, que puede llevar dos abrazaderas y descubre una encía desdentada en forma de E invertida. Parece común que se represente a estos seres sentados y con las piernas dobladas recogidas contra el cuerpo. Hay otros rasgos compartidos entre estos dos grupos que podrían tener distinta significación. Me refiero al aspecto cuboide de la cabeza hendida con una muesca en “V”, a la presencia de garras de ave o cuadrúpedo, a los resaltes rectangulares lisos o acanalados que figuran las orejas o que las sustituyen, y a los signos de bandas cruzadas (De la Fuente, 1977; 331-332).⁸

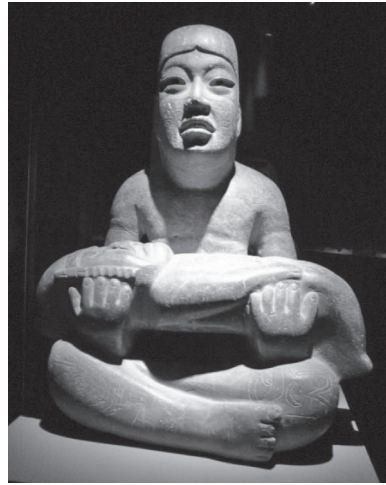


Figura 3. “El Señor de las Limas”, Veracruz.

INTERPRETACIONES ANTERIORES SOBRE LAS FIGURAS HÍBRIDAS OLMECAS

Las interpretaciones sobre estas figuras semi-esquemáticas son diversas. Aquí sólo enunciaremos las más representativas en orden cronológico.

En 1946, Miguel Covarrubias postuló que el rostro de estas representaciones se asemeja a niños que lloran. Es importante esta asociación ya que, por medio de los documentos históricos y la etnografía, hemos señalado que el llanto de los infantes tiene una significación relevante en los ritos agrícolas y de petición de lluvia. Aseveró más tarde que la creencia en los *chaneque*, seres antropomorfos de baja estatura que actualmente habitan las costas de Veracruz y Tabasco, estarían vinculados con las imágenes olmecas. Por último elaboró un esquema del desarrollo iconográfico de estas figuras hasta que conforman la divinidad Tlaloc.

Por su parte, en 1971 David Peter Joralemon planteó la posibilidad de un panteón olmeca en el cual estas figuras híbridas eran algo distintas e interpreta un total de diez deidades. No obstante, desconocemos por completo la noción de deidad en estas instancias del Preclásico. Por otra parte, el autor

asignó una figura a cierta deidad de manera totalmente arbitraria, sin un análisis iconográfico que permita demostrar que los detalles icónicos corresponden fidedignamente a la “luz”, el “trueno”, el “viento”, la “muerte”, etcétera. Aun cuando estas representaciones olmecas compartan similitudes importantes, las diferencias en ciertos detalles son tan vastas como deidades pueden ser inventadas. No existe un criterio que me permita, por medio de la composición icónica, determinar una deidad.

En 1977, De la Fuente aseveró que dichas figuras reflejan una connotación sobrenatural, pues su carácter híbrido puede ser entendido como apareamiento de símbolos; son personificaciones de fuerzas, conceptos que se representan relevados de las leyes ordinarias de la realidad. Dentro de la unidad con que se muestran, su variedad se debe a la distinta fuerza que personifican. ¿A qué se refiere la autora con “sobrenatural”?, pues decir que son sagrados, o seres mágicos, por ejemplo, es una explicación insuficiente. No obstante, el personificar una fuerza resulta interesante.

Sobre ese mismo orden de ideas, Karl Taube (1996, 2000, y 2004) reduce el número de las deidades propuestas por Joralemon y deja algunas relacionadas con el maíz. Asegura que la cabeza partida que vemos en las figuras en cuestión corresponde al sitio donde germina la semilla del maíz, y, de esa forma, lo que se tiene son tres deidades vinculadas con el nacimiento, crecimiento y desarrollo del maíz. El empeño en ver dioses en estas figuras nos parece, en el estado actual de la investigación, inadmisibles, pues no hay nada en ellas que lo demuestren. Sin embargo, son plausibles las asociaciones del maíz con la corporeidad humana y de la abertura en forma de “V” con el crecimiento de vegetales. Lorenzo Ochoa había mencionado que esta “V” podría referirse a la marca que deja la coa sobre la tierra (2009, comunicación personal).

Después de este repaso crítico de algunas de las propuestas, rescatamos la analogía etnográfica con los *chaneque*, asociados con los *tlaloque*, el viento, la lluvia y espacios míticos; la idea de fuerza personificada, y la parte superior de la cabeza como espacio para la germinación de la semilla en estrecho vínculo con el “cuerpo humano” y el maíz.

ANÁLISIS ICONOGRÁFICO. LOS RASGOS REPRESENTADOS Y LA MATERIA PRIMA

Asociaciones iconográficas y etnográficas

Unos de los rasgos icónicos más sobresalientes y constantes en las figuras híbridas son las fauces zoomorfas o comisuras de la boca trapezoidales. Covarrubias identificó estas imágenes como prototipos de las deidades acuáticas. Asimismo se vinculan con la tierra a través de las fauces. Todo parece indicar que el campo semántico de lo acuático, la lluvia, las fauces, la cueva, la montaña y la tierra, se entrecruzan para construir una noción más compleja que el concepto de “deidad” no podría abarcar por sí mismo. Tan sólo en la etimología náhuatl, en la palabra referida para el dios de la lluvia Tlaloc está implícita la idea de la “tierra”, por medio de la raíz *tlal-li*: tierra (Montes de Oca, 2010, comunicación personal). Igualmente, la raíz *pèe*, que se refiere a deidades zapotecas como Pitao Cozobi y Pitao Cocijo —deidad del maíz y de la lluvia respectivamente— se asocian al aliento vital. En otro trabajo, he analizado campos de significados donde el aliento, aire, viento, agua, lluvia, tierra y cueva-montaña/fauces zoomorfas, participan de ideas diversas sobre la creación, energías o alientos vitales, sustancias que originan la vida y el equilibrio del cosmos (Barona, 2009; 83-89). ¿Podría existir en el arte olmeca un punto de intersección alrededor de los significados que giran entorno a la “S” invertida y en torno a la representación de humanos híbridos?

También resulta interesante lo que atestiguó Rubén Bonifaz Nuño: que las fauces zoomorfas en las figuras híbridas podrían ser el resultado no de las fauces del jaguar como se había pensado, sino del encuentro, visto de perfil, de dos cabezas de serpientes que, de manera frontal, forman la boca del ser híbrido (1992: 67). Este recurso pictórico fue utilizado con más frecuencia en el arte mexica en el cual el rostro de Tlaloc en ocasiones se conforma de esta manera.⁹ Dado el esquematismo de las figuras olmecas es difícil pensar que esto suceda en todos los ejemplares; sin embargo es viable, ya que una “hacha kunz” del Museo Americano de Historia Natural en Washington DC (figura 2) muestra un híbrido olmeca de cuyas comisuras en el hocico sobresalen dos lenguas bifidas; por otra parte, en el Parque Museo de La Venta, Tabasco, vemos una “hacha” muy similar que, además, figura con colmillos aguzados. Posteriores representaciones de deidades en los “incensarios efigie” del Museo de

Palenque, presentan en sus bocas elementos zoomorfos como lenguas de reptil, de serpiente, o se observan colas de sierpes que sobresalen de las mejillas como si estuviesen entrando hacia la boca de la deidad.

La conjunción de dos serpientes, por otro lado, representa frecuentemente la esencia de dos opuestos complementarios —caliente/frío— necesarios para la creación de la vida. El árbol florido de *Tamoanchan* es representado como un tronco trenzado donde dichas sustancias se unen y circulan entre lo subterráneo y lo celeste (López, 1994: 101). En el *Códice Nutall* (1974: pl. 51) se observa una serpiente cuyo hocico se clava en la tierra a manera de raíz, el cuerpo trenzado se erige verticalmente a manera de tronco de árbol y la cola toca lo celeste formando un follaje.¹⁰

Aparentemente, incluso una sola serpiente podría remitir a esta idea de flujos opuestos, en la etnografía. En Mochitlán, Guerrero, la culebra *cocosematl* permanece durante el periodo de sequía dentro del cerro, y debe morir para ir a la “casa de la lluvia”, que es el mar, a fin de juntar con su cola las neblinas que nacen en la superficie y reunir las nubes que envía con el rayo, que aporta lluvia en la montaña. Esta serpiente es subterránea en época de sequía y es aérea en época húmeda (Neff, 2007: 364). En las creencias chontales de Oaxaca, la serpiente es vista en relación con el agua de manantial.

El cometa *nahual*, serpiente de lago o manantial, quema la lluvia, causa truenos y relámpagos, pero es seca. Es compañera del rayo, que causa lluvia, abundancia, pero también el caos. En un relato chontal, los habitantes huaves de San Mateo, representados por el rayo y las lluvias de mayo, arremetieron contra los chontales de la montaña de Santa Lucía con fuertes lluvias e inundaciones. Un cometa *nahual* chontal giró y giró un algodón, que se elevó y formó una gran nube de rayos y truenos secos que apagaron la lluvia y mató, en tres manantiales diferentes, a un sapo, un lagarto y a una serpiente, que eran nahuales huaves (Carrasco, 2006: 233-235). Por su parte, en Amatlán, Morelos, se cree en los vientos “aire casihuistle”, son aires gemelos que tienen la particularidad de preponderar sustancias opuestas, tanto benéficos como maléficos, y se manifiestan por medio de una mordida en el brazo o en la pierna. Muy probablemente dicha mordida se vincula con la serpiente, pues “casihuistle”, etimológicamente proviene del náhuatl *coatzinhuiztli* que se refiere a la serpiente (Macuil, 2007: 75).¹¹

En lo que respecta al material de manufactura de las figuras híbridas, sabemos que se colocaban piedras verdes sobre la cabeza de los difuntos; esto

se relaciona con el corazón como entidad anímica y con su purificación antes de que se fecundara en otro ser (López Austin, 1994: 164-170). De tal manera, la piedra y la piedra verde pueden pertenecer a ámbitos duales, muerte-vida y tierra-cielo, pero no como opositores, sino como elementos solidarios y en perfecto equilibrio. Y es que las piedras se concebían cargadas de potencias anímicas; se veía en ellas a seres monstruosos, zoomorfos; eran chaneques de “bocas babosas”, de estatura baja con piernas dobladas, remanentes de otros soles que asimismo podían descender el cielo para provocar la muerte del hombre. El “hijiyotl”, entidad anímica que López Austin asocia con el hígado y la parte inferior del cuerpo humano y la tierra, se refugiaba después de la muerte del ser humano en las rocas; al salir por las noches la gente debía cuidarse de él, pues fácilmente se introducía en el cuerpo causando enfermedades (López Austin, 2004, 273-274).

En cuanto a la posible función ritual y la forma de las “hachas olmecas” de piedra verde —donde frecuentemente están representadas las figuras híbridas—, podrían remitir a la idea formal de una semilla. Por la información etnográfica sabemos que en Guerrero se buscan piedras en forma de semilla en el cerro, que se ponen en las parcelas de cultivo cuando inician las lluvias para provocar el nacimiento de las plantas (Neff, 2007: 362). En algunos lugares de la región pame de San Luis Potosí, algunos campesinos ponen en las parcelas estatuillas de santos que simbólicamente ayudan a que lleguen las lluvias y a la fertilidad de la tierra. La muesca en forma de “V” —que usualmente presentan estas hachas en la parte superior, coincidiendo con la cabeza partida en “V” de los seres híbridos— podría remitir al espacio para sembrar la semilla y al crecimiento propio del cultivo.¹² De acuerdo con López Austin, la sustancia anímica y el viento como remolino podía ingresar a través de la cabeza del ser humano (1994).¹³ Según Martínez González, entre los mexicas durante el baño ritual donde, entre otras cosas, se representaba un nuevo nacimiento y se daba el nombre al recién nacido, la práctica consistía en el contacto con el agua y de dar con el fuego dos vueltas hacia un lado y dos vueltas hacia el otro sobre la cabeza del niño; ambas sustancias opuestas, frías y calientes, podrían estar implicadas al introducir en el recién nacido la entidad anímica (2006: 119).

De lo anterior, podemos resumir que las fauces zoomorfas que figuran en el rostro de estas imágenes híbridas olmecas nos remiten a la idea de la cueva-montaña como generadora de vida y de energía fecundadora. Por su parte, si tomamos en cuenta que la forma trapezoidal de estas fauces —tal

como posteriormente se conforman las bocas de las deidades de la lluvia— es una versión muy esquemática de dos serpientes encontradas, éstas podrían sugerir la existencia de una sustancia divisible en dos componentes opuestos, uno frío y oscuro, y otro caliente y luminoso, necesarios para la vida, como Martínez precisa que pudo ser el carácter de esta sustancia anímica para cierta región de Mesoamérica (2006: 137). De la misma forma, Covarrubias decía que las bocas se asemejan al llanto de los niños, cuyo acto de llorar en algunos casos es parte primordial en los ritos de petición de lluvia. Los aires se imaginan como niños, son vientecillos, además de que su ser infante los asemeja con el maíz joven o a la semilla.

Por su parte, De la Fuente sugería que estos seres podrían personificar una fuerza; mientras que Taube los asocia con el crecimiento, desarrollo y maduración del maíz. La piedra verde los vincula con sustancias anímicas ligadas con el corazón, con el movimiento y con la renovación de la vida. La piedra por sí misma, aunado a lo estrictamente representado que trata de seres zoomorfos-antropomorfizados, de piernas cortas, de estatura pequeña, podría asociar estas imágenes con los tlaloque, chaneque, servidores difuntos de Tlaloc, los niños, los vientos o aires y; sobre todo, con entes que habitan en las rocas o en la naturaleza en calidad de sustancias, sean benéficas o maléficas, que lo mismo pueden fortalecer al cuerpo humano que enfermarlo.

CONSIDERACIONES FINALES: EL SIGNO EN FORMA DE “S” Y LAS FIGURAS HÍBRIDAS

Como hemos esbozado, observamos la intersección de campos semánticos alrededor del signo en forma de “S” y de las figuras híbridas del arte olmeca. Se presentan nociones similares que siempre aluden a elementos concretos como la serpiente, el maíz, la cueva-montaña, el agua, la lluvia, las nubes, los vientos o aires, los niños, los tlaloque o chaneque, enmarcados por los ciclos agrarios y las divisiones del año en secas y lluvias. Esto nos llevó a nociones como lo terrestre o subterráneo, lo celeste, lo acuático, la renovación y la generación de la vida, el equilibrio de sustancias o fuerzas vitales.

Un buen ejemplo iconográfico ilustra lo que puede suceder con dicha intersección de significados. Nos referimos a la imagen de “El Rey” de Chalcatzingo, Morelos. En ella observamos una figura humana sedente con muchos

rasgos representativos de lo que se ha denominado el estilo olmeca. La postura sedente es típica en ejemplares como el Señor de las Limas (figura 3), el altar 5 de La Venta, entre otras figuras humanas que cargan sobre sus brazos una figura híbrida olmeca. La cuestión se transforma cuando lo que vemos en Chalcatzingo no es una figura híbrida, sino una “S” invertida (figura 4).

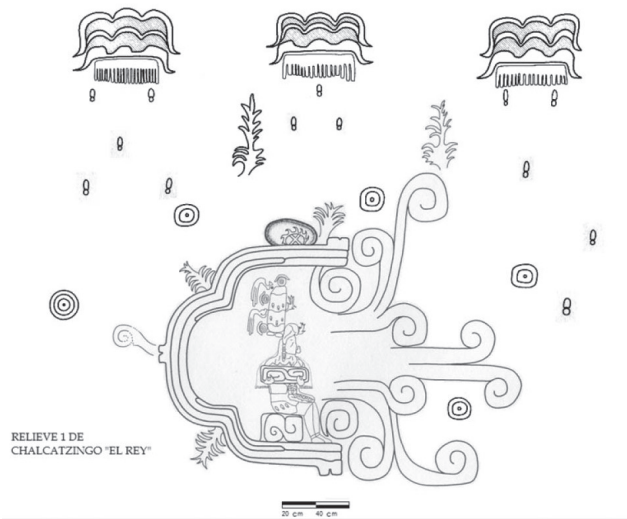


Figura 4. “El Rey” de Chalcatzingo, Morelos. Dibujo de Carlos Barona (2009).

Esta sustitución del signo nos lleva a pensar que, por poco que sea, debe existir cierto vínculo semántico entre una y otra representación. Al estudiar separadamente los campos de significados que atienden a cada una de ellas, hemos constatado esa posibilidad que, al menos, nos permite formular una serie de preguntas:

1. ¿Acaso no se trataría la “S” invertida de una sustancia anímica divisible en dos componentes: fríos y calientes, sustancia que se materializa en la corporeidad de las figuras híbridas olmecas, otorgando a éstas últimas su fuerza?
2. ¿Las figuras híbridas olmecas no corresponden a esas nociones que involucraron posteriormente los tlaloque, nociones que se manifiestan en deidades como Tlaloc?

3. ¿Será posible que esta combinación y equilibrio de fuerzas en torno a la “S” y a las figuras híbridas olmecas prefiguren y expliquen de alguna forma la noción de deidad en Mesoamérica?
4. ¿Las representaciones de seres híbridos no se asocian a una homología del ser humano con el maíz; de la necesidad de una entidad anímica necesaria, tanto para su vida en sociedad como para su vida biológica?
5. ¿Habrán servido las piezas olmecas, según la creencia, en contextos agrícolas (parcelas de cultivo), entre otros, para, en calidad de semillas, transmitir la energía a la tierra y metafóricamente al hombre?
6. En cuanto al problema de lo olmeca, ¿la trascendencia de estos conceptos a través de las barreras temporales-espaciales, como producto de un fenómeno que inicia —al menos, observable desde el Preclásico—, no nos explica otras formas de pensamiento que lejos de compartir la misma cultura comparten conceptos, símbolos, nociones acerca de su relación con el mundo circundante?
7. Y si es ése el caso, ¿qué provocó esta unidad de conceptos entre tan diversos pueblos?
8. ¿Por qué han persistido de alguna forma en las comunidades actuales? ¿Qué ha cambiado y por qué? ¿Qué tipo de relaciones se construyeron entre el ser humano y su entorno que hacen un sistema tan maleable y al mismo tiempo tan perdurable?

El trabajo que presentamos no pretende solucionar el problema, pues estamos hablando de nociones muy abstractas de difícil identificación entre los materiales arqueológicos-iconográficos. Igualmente, para llegar a mejores conclusiones existe un campo de investigación muy amplio que todavía hace falta ser explorado. Por un lado, la representación de la “S” invertida conlleva ciertas diferencias formales que dependen de la temporalidad y de la región. Incluso entre los mayas se observan ciertas variaciones, ¿a qué se deben estas diferencias? Nos hemos dedicado principalmente a ver las similitudes y la continuidad del simbolismo en la “S”, pero es prudente atender a las diferencias en las asociaciones para definir mejor ciertas particularidades del signo de acuerdo con sus contextos.

Por último, sería ilustrativo extender nuestra gama de información a otras regiones de Mesoamérica y aledañas, pues signos tan esquemáticos co-

mo la “S” suelen presentarse prácticamente en todo el mundo. Respecto de las figuras híbridas olmecas, sólo hemos tomado los elementos que se representan de forma general, como las características corporales de las piernas cortas, el enanismo, su carácter humano-zoomorfo, las bocas trapezoidales con comisuras hacia abajo, la cabeza partida, el elemento pétreo de la manufactura y la forma de las “hachas”.

Sería viable un estudio más metódico que abarque una muestra considerable de atributos y rasgos en diversos ejemplares, localización, contextos, para construir puntos de referencia y de comparación con base en una previa clasificación de los elementos representados.

NOTAS

¹ Este artículo fue elaborado gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT), proyecto IN402310.

² Para más información sobre aspectos semiológicos, véase: Saussure (1976), Barthes (1971 y 1985). Confróntese también con López Austin (1994, 2001 y 2004), y con Broda y Good (2004) sobre la continuidad en las tradiciones y creencias mesoamericanas.

³ No descartamos de ninguna manera que las diversas expresiones de representación hayan experimentado transformaciones a través del tiempo, pero como primer paso metodológico, sólo abordaremos la continuidad del simbolismo en términos generales.

⁴ La voluta es una silueta que remata en espiral. Se suele observar en la iconografía asociada con fauces antropomorfas, zoomorfas o con cuevas. En todo caso, se observan volutas flanqueando el crecimiento de vegetales a modo de hojas. Existen dos tipos principales de volutas: una con espiral sencillo y otra con espirales bifurcados que dan la idea de una “lengua bifida”.

⁵ Émile Durheim definía el alma como un principio interior que anima el organismo. Ella lo mueve, le da vida, tanto que, cuando se retira de él, la vida se detiene o se suspende; en cuanto al cuerpo, dicho autor menciona que esta alma tiene en el cuerpo su residencia natural, o al menos en tanto que existe (1912: 70). Para Mesoamérica, López Austin distingue tres entidades anímicas que residen en tres órganos del cuerpo humano, el *teyolia* en el corazón, el *hijiyotl* en el hígado y el *tonalli* en la cabeza. Éstas se vinculan con los tres planos del cosmos y con el equilibrio del cuerpo humano (2004: 197-318). Más tarde, Roberto Martínez González elabora algunas precisiones en torno a estas entidades anímicas y sugiere que, a diferencia de estar supeditadas a ciertos órganos corporales de forma separada, conforman “una suerte de energía divisible en un componente frío y oscuro y otro caliente y luminoso, insuflada en el momento de la creación y, probablemente, renovada por la respiración y la alimentación” (2006: 137).

⁶ Un ejemplo claro son las ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos. Allí se ofrendan juguetes, dulces, figuras de reptiles en miniatura y diversos objetos pequeños. Se dice que son para los infantes que se encargan de traer las lluvias (Juárez, 2005: 115-118).

⁷ Se sabe que, en el pensamiento mesoamericano, el orden del cosmos atravesaba por tres planos, el inframundo, la tierra y el cielo. A partir de esta concepción derivaron muchas otras creencias y mitos sobre el origen del mundo y del hombre mismo. La necesidad de equilibrio entre estos niveles era fundamental para la reproducción de la vida en todos los aspectos. Para más información sobre el pensamiento mesoamericano, pueden consultarse las obras de López Austin (1994, 2001 y 2004) y de Graulich (1999). Asimismo, presentamos en la bibliografía obras etnográficas que ejemplifican las creencias y prácticas religiosas de las comunidades indígenas actuales.

- ⁸ Existen muchas ambigüedades en torno a la definición de lo “olmeca” preclásico. Como cultura es factible que pudiera existir una cierta unidad real bajo este término en el área de la costa del Golfo; sin embargo, los materiales que se atribuyen a lo olmeca, sobre todo aquéllos de carácter iconográfico, están diseminados por extensas regiones. Como estilo, lo olmeca aún no ha sido bien definido pues muchos pueblos ostentaron dicho estilo y no sabemos qué tipo de relaciones guardaban entre unos y otros. Aquí hablamos de figuras híbridas correspondientes al Preclásico que tienen las características mencionadas, pertenecientes a varios pueblos cuya unidad cultural desconocemos, pero que reflejan aspectos simbólicos que se circunscriben en un marco mesoamericano de orden general.
- ⁹ No pretendemos discutir si se trata de un jaguar o de dos serpientes, puesto que en el arte olmeca este tipo de figuras se representa muchas veces muy esquemáticamente y diferenciar con precisión un animal de otro resulta difícil. Lo que podemos decir es que conocemos muchas representaciones del arte mesoamericano donde más de un animal se puede fusionar con otros para formar rostros, cabezas o partes corpóreas de otro animal. Se observan en Izapa alas de ave que forman las cejas de un “monstruo de la tierra” y al mismo tiempo los brazos alados de un humano (Grath, 1973); cabezas de serpientes con plumas que figuran como alas de aves preciosas en los incensarios del museo de Palenque y a su vez como rostros frontales zoomorfos híbridos, serpientes encontradas que forman rostros de deidades en el arte mexica, jaguares con hocico de ave de rapiña, orejas fitomorfas y extremidades humanas en Chalcatzingo, y en Palenque serpientes encontradas que forman el rostro frontal de un jaguar de cuyas fauces sobresale una deidad acuática tipo Tlaloc con anteojeras y bigotera.
- ¹⁰ Existen similares ejemplos en el *Códice Fejérváry Mayer* (2008: 28) y en el *Códice Borgia* donde además, según Selser, en el *Códice Vaticano* el tronco del árbol es sustituible por una gran cabeza de Tlaloc del cual se levantan hojas de maíz y espigas de maíz en flor (1963: 175).
- ¹¹ Los vientos, como *tlaloque*, *chaneque* o niños, los aires o los vientos se asocian directamente con serpientes, de ahí el hecho de que muerdan (Macuil, 2011 comunicación personal).
- ¹² De hecho, es frecuente que en la cabeza de antropomorfos o deidades crezcan vegetales de cultivo. Como ejemplo tenemos las deidades zapotecas en las urnas funerarias (Caso y Bernal, 1952), el dios Cozobi que presenta una mazorca de maíz sobre la cabeza y, en otro caso, un antropomorfo con el “glifo milpa” (De la Fuente y Fahmel, 2001: 394-409), y diversas deidades en el *Códice Borgia* (Selser, 1963).
- ¹³ Asimismo, con relación al aliento y al maíz, el aliento daba valor al grano de maíz, fuerza vital y también tenía energía dañina (López Austin, 2004: 181).

BIBLIOGRAFÍA

Angulo V., Jorge

1987a “The Chalcatzingo Reliefs: an Iconographic Analysis”, David Grove (ed.) *Ancient Chalcatzingo*, Austin: University of Texas Press.

1987b “Los relieves del grupo “IA” en la montaña sagrada de Chalcatzingo”, Dahlgren, Barbro *et al.* *Homenaje a Román Piña Chan*. México: UNAM, IIA (Serie Antropológica, 79).

Barona, Carlos

2009 *Chalcatzingo como reflejo del orden natural. Símbolos de una antigua creencia*. Tesis de licenciatura en Arqueología. México: ENAH.

Barrientos López, Guadalupe

2004 “El cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el

- valle de Ixtlahuaca”, Broda, Johanna, y Catharine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, Etnografía de los pueblos indígenas de México*. Félix Báez-Jorge (prol.), INAH, UNAM, IIH, México.
- Barthes, Roland
1971 *Elementos de Semiología*. Alberto Méndez (trad.) Madrid: Alberto Corazón (ed.) (Comunicación Serie B).
1985 *Mitologías*. Héctor Schmucler (trad.) México: Siglo XXI.
- Bonifaz Nuño, Rubén
1992 *Olmecas: esencia y fundación. Hipótesis iconográfica y textual*. México: El Colegio Nacional.
- Braniff, Beatriz
2001 *La gran Chichimeca: el lugar de las rocas secas*, Braniff, Beatriz, María de la Luz Gutiérrez, Elsa Villalpando C., Marie-Areti Hers, México: JACA Book, Conaculta.
- Broda, Johanna y Catherine Good Eshelman (coords.)
2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH, UNAM, IIH.
- Carrasco, Pedro
2006 “Rituales y creencias paganas entre los indígenas chontales de Oaxaca”, Oseguera, Andrés (coord.) *Historia y etnografía entre los chontales de Oaxaca*. México: INAH. (Colección Etnográfica de los Pueblos Indígenas de México, Serie de Estudios Monográficos).
- Caso, Alfonso e Ignacio Bernal
1952 *Urnas de Oaxaca*. México: INAH, SEP (Memorias del INAH).
- Castro-Leal, Marcia
1986 *Tzintzuntzan, capital de los tarascos*. Morelia: Gobierno de Michoacán.
- Códice Borbónico*
2008 Facsímil digital, *Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos* en www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus.
- Códice Fejérváry Mayer*
2008 Facsímil digital, *Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos* en www.famsi.org/spanish/research/loubat/Fejervary/thumbs0.html.
- Códice Nutall*
1974 Reproducción del facsímil editado por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard. Zelia Nutall (intro.) México: La Estampa Mexicana.

- Córdoba, Juan de
1987 *Vocabulario en lengua çapoteca*. México: SEP, INAH.
- Covarrubias, Miguel
1946 “El arte olmeca o de La Venta”, en sobretiro de *Cuadernos Americanos*. México.
- De la Fuente, Beatriz
1977 *Los hombres de piedra. Escultura olmeca*. México: UNAM.
1993 *La escultura de Palenque*. México: El Colegio Nacional, 50 aniversario 1943-1993.
- De la Fuente, Beatriz y Leticia Staines Cicero
1998 *La pintura mural prehispánica de México*. Vol. II *Área Maya*. México: UNAM, IIE. Tomo 1 *Catálogo* y tomo 2 *Estudios*.
2001 *La pintura mural prehispánica de México*. Vol. II *Área Maya*. México: UNAM, IIE. Tomos 3 y 4 *Estudios*.
- De la Fuente, Beatriz y Bernd Fahmel Beyer
2001 *La pintura mural prehispánica de México*. Vol. III *Oaxaca*. México: UNAM/ IIE. Tomos 1 y 2 *Catálogo*.
- Durkheim, Émil
s/f *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Fields, Virginia y Dorie Reents
2005 *Los mayas Señores de la creación, los orígenes de la realeza sagrada*. San Bartolomé: NEREA, Televisa, National Endowment for the Humanities and the Arts/Conaculta-INAH, Lacma.
- Garth, Norman
1973 “Izapa Sculpture”. Susana Eckholm-Miller (ed.) *Papers of the New World Archaeological Foundation*. Núm. 30, Part 1: Album. Provo Utah: Brigham Young University.
- Gómez Martínez, Arturo
2004 “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana”, en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Félix Báez-Jorge, (prol.) México: INAH, UNAM-IIH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).
- Graulich, Michel
1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas: Las fiestas de las veintenas*. México: INI.

Hernández Ferrer, Marcela

2004 “*Idhidh Kwitol*: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la huasteca potosina”, Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Félix Báez-Jorge (prol.) México: INAH, UNAM, IIH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

Huicochea, Liliana

2003 “*Yeyecatl-Yeyecame*: Petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.) *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, UNAM.

Joralemon, Peter David

1971 *A Study of Olmec Iconography. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*. núm. 7, Washington: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.

Juárez Becerril, Alicia María

2005 *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, Tesis de maestría en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, IIA.

Kettunen, Harri, y Christophe Helmke

2010 “Introduction to Maya Hieroglyphs”, *Workshop Handbook, 10th European Maya Conference*. Leiden: Diciembre 5-10.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE (Sección de Obras de Antropología).

2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Conaculta, FCE.

2004 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. Tomo 1. México: UNAM, IIA.

Macuil García, María del Carmen

2007 Enfermedad y práctica terapéutica de doña Flavia, especialista de la medicina tradicional de Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos. Tesis de licenciatura en Etnología. México: ENAH.

Magni, Caterina

2005 “Olmecas: balance y perspectivas”, *Mesa redonda del Museo Nacional de Antropología e Historia*. Sesión: Ideología y religión. México: marzo 2005.

- Martínez González, Roberto
 2006 “El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones”, *Anales de Antropología*.
 Vol. 40-II, México: UNAM, IIA.
- Neff Nuixa, Françoise
 2007 “La lucerna y el volcán negro”, Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y
 Arturo Montero (coords.) *La montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM, IIH,
 ENAH.
- Pastrana Flores, Gabriel Miguel
 1999 *Arte tarasco*. México: Conaculta.
- Pasztory, Esther
 1976 *Los murales de Tepantitla, Teotihuacan*. New York y Londres: Outstanding
 Dissertations in the First Arts (A Gorland Series).
- Saussure, Ferdinand de
 1976 *Curso de Lingüística General*. Amado Alonso (trad.) Buenos Aires: Losada.
- Seler, Eduard
 1963 *Comentarios al Códice Borgia*. México: FCE. Tomos I, II y III.
- Smith, Virginia y Kenneth G. Hirth
 2000 “A Catalog of Carved Monuments and a Guide to the Visual Characteristics
 of Xochicalco’s Arts Style”, *Archaeological Research at Xochicalco*. Vol. 2, capí-
 tulo 3. The Xochicalco Mapping Project. University of Utah Press.
- Šprajc, Ivan
 1996 *Venus, lluvia y maíz, simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoa-
 mericana*. México: INAH (Colección Científica, Serie Arqueológica del INAH).
- Taube, Karl
 1996 “The Olmec Maize God”, *Anthropology and Aesthetics*, 29/30, Spring/autumn.
 2000 “Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmec and Develop-
 ment of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest”, *Olmec
 Art and Archaeology in Mesoamerica*. London: Yale University Press (Studies in
 the History of Art, 48).
 2004 *Olmec Art at Dumbarton Oaks*. Pre-Columbian Art at Dumbarton Oaks,
 número 2. Washington: Research Library and Collection.
- Thouvenot, Marc
 1982 *Chalchihuitl, le jade chez les Aztèques*. Paris: Institut d’ethnologie-XXI.
 Musée National d’histoire Naturelle.

CARLOS BARONA

ICONOGRAFÍA

Figura 2. <http://www.mesoweb.com/features>, consultado en enero-2008.

Figura 3. (www.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6b), consultado en septiembre de 2011.

RITUALES DE CULTO A LOS DIOSES CALENDÁRICOS EN QUIRIGUÁ

Maria Eugenia Gutiérrez González

PRESENTACIÓN

Los avances en el desciframiento de la escritura jeroglífica maya permiten explorar los rituales que se celebraron en muchas ciudades mayas durante el periodo Clásico (250-950 d.C.). La antigua ciudad maya de Quiriguá, ubicada al sureste de la actual Guatemala (figuras 1 y 2), ofrece datos abundantes para el estudio de eventos rituales asociados a ciclos calendáricos.

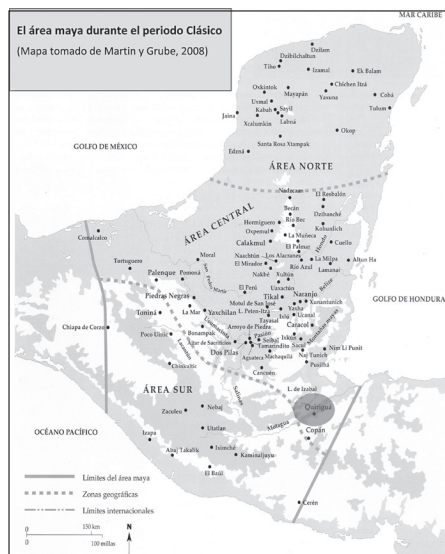


Figura 1. Mapa del área maya durante el periodo Clásico con la ubicación de Quiriguá al sur de Guatemala, tomado de Martin y Grube (2008) con modificaciones.



Figura 2. El sitio de Quiriguá en el valle del río Motagua, sur de Guatemala.

Uno de sus gobernantes más conocidos es K'ahk' Tiliw Chan Yopaat, quien gobernó entre 724 y 785 d.C. Los ocho monumentos que dedicó en la Gran Plaza de Quiriguá llevan un registro constante y exacto del fin de cada periodo *Hotún* (lapso de casi cinco años). En un análisis de las series iniciales y sus glifos introductorios se puede observar un patrón que dirige los textos hacia rumbos específicos del horizonte ligados a dos dioses calendáricos, conocidos como Señores de la Noche: el dios G9 que mira al este y el G7 que mira al oeste.

La primera parte de este trabajo explora los textos de seis de esos monumentos de la Gran Plaza: las estelas A, C, D, E y F, así como el Zoomorfo B (figura 3). La segunda parte presenta una propuesta de interpretación del posicionamiento direccional de acuerdo con el dios o la diosa patrona que rigen los meses (o veintenas) mayas, pues podría haber un culto a dioses patronos de las veintenas asociados a Señores de la Noche. Considero que la orientación de los textos en las estelas de K'ahk' Tiliw Chan Yopaat se definía según los movimientos del sol y de la luna, generando una relación compleja con deidades patronas de las veintenas.

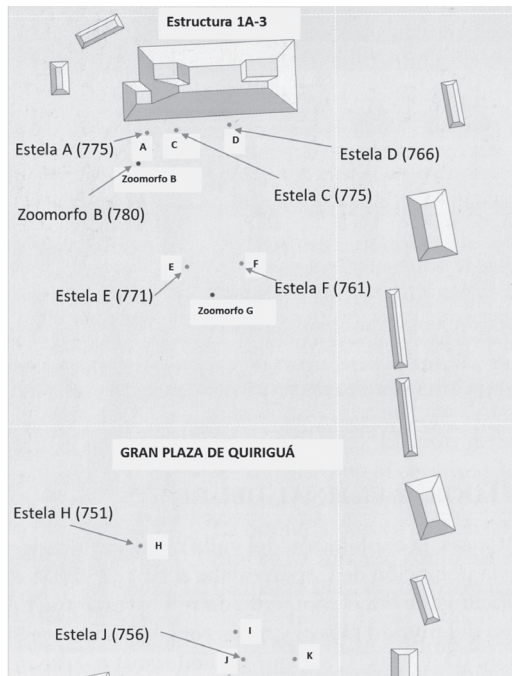


Figura 3. Gran Plaza de Quiriguá en el siglo VIII d.C., con los monumentos de K'ahk' Tiliw Chan Yopaat resaltados y fechados (todos d.C.). Mapa basado en Martin y Grube (2002: 214 [fragmento]) con modificaciones.

En la tercera parte se discuten las implicaciones rituales que pudo tener este patrón direccional con base en estudios previos de Matthew Looer (2003) sobre la distribución de los monumentos en la Gran Plaza, y se presenta una propuesta de interpretación.

SEÑORES DE LA NOCHE Y DEIDADES PATRONAS DE LAS VEINTENAS

Hay nueve dioses mayas calendáricos que se conocen como Señores de la Noche. Fueron descubiertos a principios del siglo XX por Eric Thompson, en pleno auge del desciframiento de los elementos variables de la llamada Serie Inicial (Morley, 1938: 104). En ese contexto de intensos estudios calendáricos, Thompson observó que había nueve glifos variables después de la Serie Inicial que formaban una secuencia, y sugirió una relación entre ellos y la deidad Bolon-ti-ku (Morley, 1938: 104). En realidad, no están vinculados con ningún evento nocturno, sino que forman un ciclo de nueve días. Los epigra-

fistas conocen a estos dioses como G1, G2, G3, G4, G5, G6, G7, G8 y G9 (figura 4).¹ Su repetición ininterrumpida en el calendario maya hace que cada uno de los nueve dioses se relacione con una fecha específica en la llamada Cuenta Larga maya (Montgomery, 2002: 89, 90). Este ciclo de nueve días se vincula con otro dios calendárico aún por estudiar, conocido como Glifo F² (figura 5), quien suele aparecer acompañando al dios G9, que es el dios solar (Montgomery, 2002: 90) (figura 6).

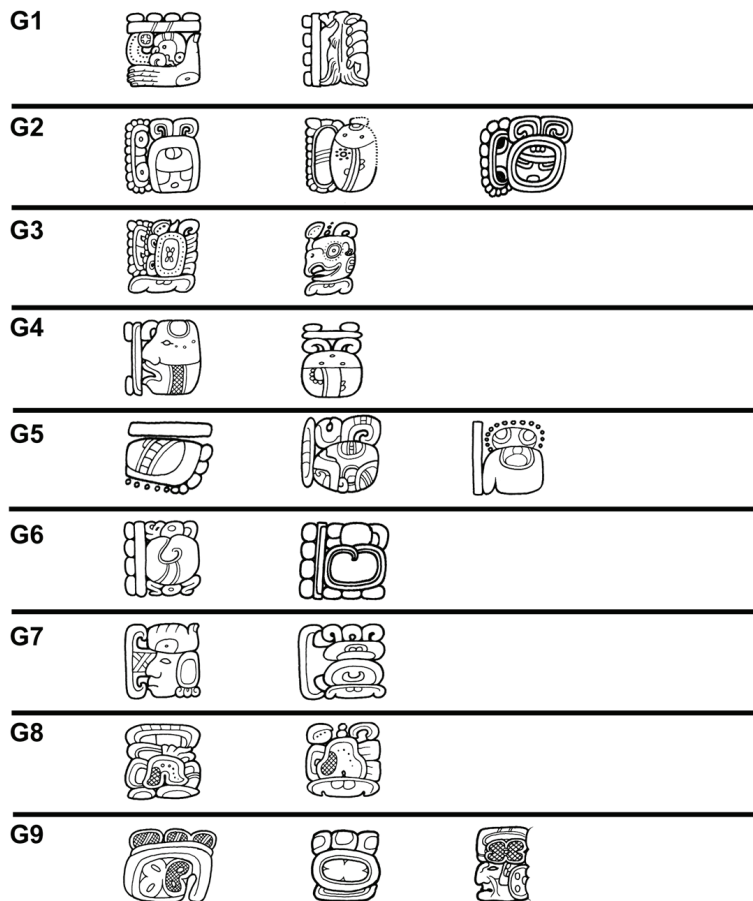


Figura 4. Señores de la Noche o ciclo de nueve días. Se enmarca con un recuadro a los dioses G7 y G9 (Calvin en famsi.org).



Figura 5. Varios ejemplos del Glifo F de la Serie Suplementaria (Calvin en famsi.org).

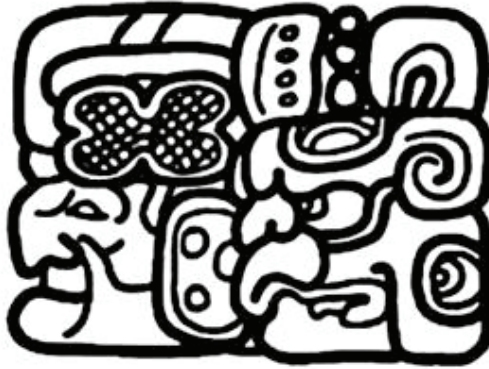


Figura 6. Dioses calendáricos G9 y Glifo F en un mismo cartucho glífico, Quiriguá, Estela F lado oeste, C6. Dib. Gutiérrez.

Hay otros dioses calendáricos que literalmente descansan sobre el glifo del año o Glifo Introdutor de la Serie Inicial (GISI). Se conocen como dioses patronos de las veintenas porque varían de acuerdo con cada uno de los 18 meses de la Cuenta Larga. Fue Charles Bowditch quien sugirió una relación entre algunos elementos glíficos variables de la Serie Inicial y los meses de la cuenta del *Haab'* o año de 365 días, y fue Herman Beyer quien los identificó como dioses patronos de la veintenas (Morley, 1938: 104) (figura 7).

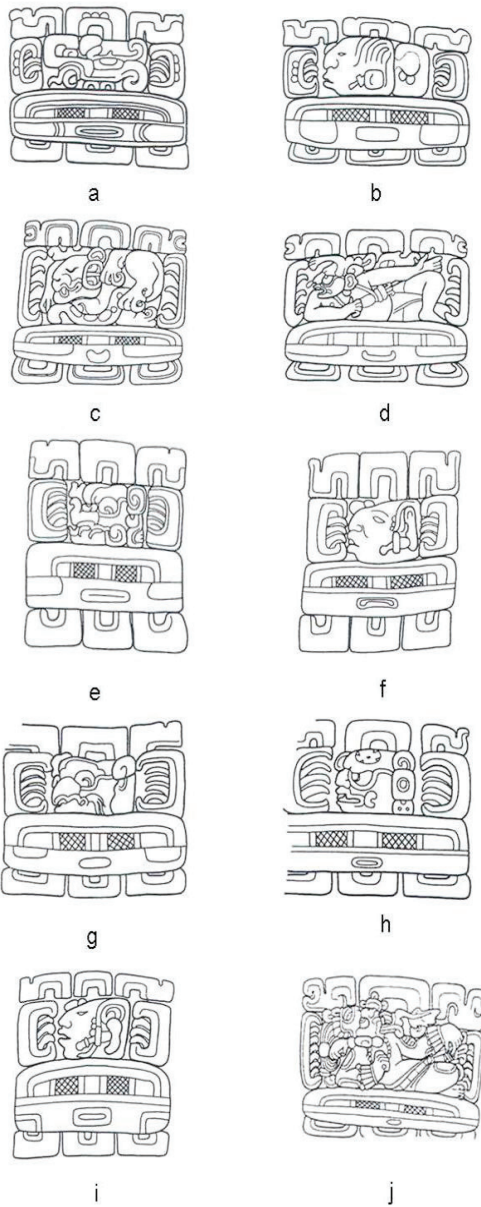


Figura 7. Dioses patronos de las veintenas mayas en varios monumentos de Quiriguá: *a)* Estela F lado este, *b)* Estela F lado oeste, *c)* Estela D lado este, *d)* Estela D lado oeste, *e)* Estela E lado este, *f)* Estela E lado oeste, *g)* Estela C lado este, *h)* Estela C lado oeste, *i)* Estela A lado este, y *j)* Zoomorfo B lado este. Dibs. Looper.

Aunque este trabajo no tiene como objetivo analizar el simbolismo sagrado de los dioses G7 y G9 o de los patronos, se hacen algunas propuestas sobre las motivaciones rituales que pudieron haber llevado a K'ahk' Tiliw Chan Yopaat a colocar sus estelas con una direccionalidad tan específica. Desafortunadamente existen pocos estudios sobre la práctica de orientar las estelas mayas hacia un rumbo u otro. Esto se debe a que en la mayoría de las ciudades del periodo Clásico se han encontrado las estelas fuera de su sitio original. Sin embargo, casi todos los monumentos (estelas, altares y zoomorfos) de Quiriguá fueron hallados *in situ* (Looper, 2003; Maudslay 1886: 186, 569; Morley, 1935; Sharer, 1990; Stephens, 1993: 130-133), lo que ofrece datos invaluable para el estudio de patrones direccionales.

ALGUNOS PATRONES CALENDÁRICOS EN MONUMENTOS DE K'AHK' TILIW CHAN YOPAAT

Los seis monumentos de Quiriguá (cinco estelas y un zoomorfo) a estudiar aquí son los siguientes (orden cronológico basado en Looper, 2003):

Estela F (figura 8), dedicada en 9.16.10.0.0, 1 *Ajaw* 3 *Sip*, 13 de marzo de 761 d.C.³ al dios patrono de *Sip* (figura 7, a) y Señor de la Noche G9, que mira al este.

Tiene otra fecha de Cuenta Larga que describe la entronización de K'ahk' Tiliw Chan Yopaat en 9.14.13.4.17, 12 *Kab'an*, 5 *K'ayab'*, 29 de diciembre de 724 d.C., diosa patrona de *K'ayab'* (figura 7, b), sin glifo para Señor de la Noche (que debe ser G7, que mira al oeste).

Tiene otra fecha que es la decapitación de Waxaklajun Ub'aah K'awiil (señor de Copán) en 9.15.6.14.6, 6 *Kimi* 4 *Sek*, 29 de abril de 738 d.C., sin glifo para Señor de la Noche (que debe ser G7, que mira al oeste).

Tiene otras dos fechas que describen rituales realizados en 9.15.10.0.0, 3 *Ajaw* 3 *M'ol*, 26 de junio de 741 d.C., y 9.15.0.0.0, 4 *Ajaw* 13 *Yax*, 18 de agosto de 731 d.C., ambas sin glifo para Señor de la Noche (que debe ser G7, que mira al oeste).

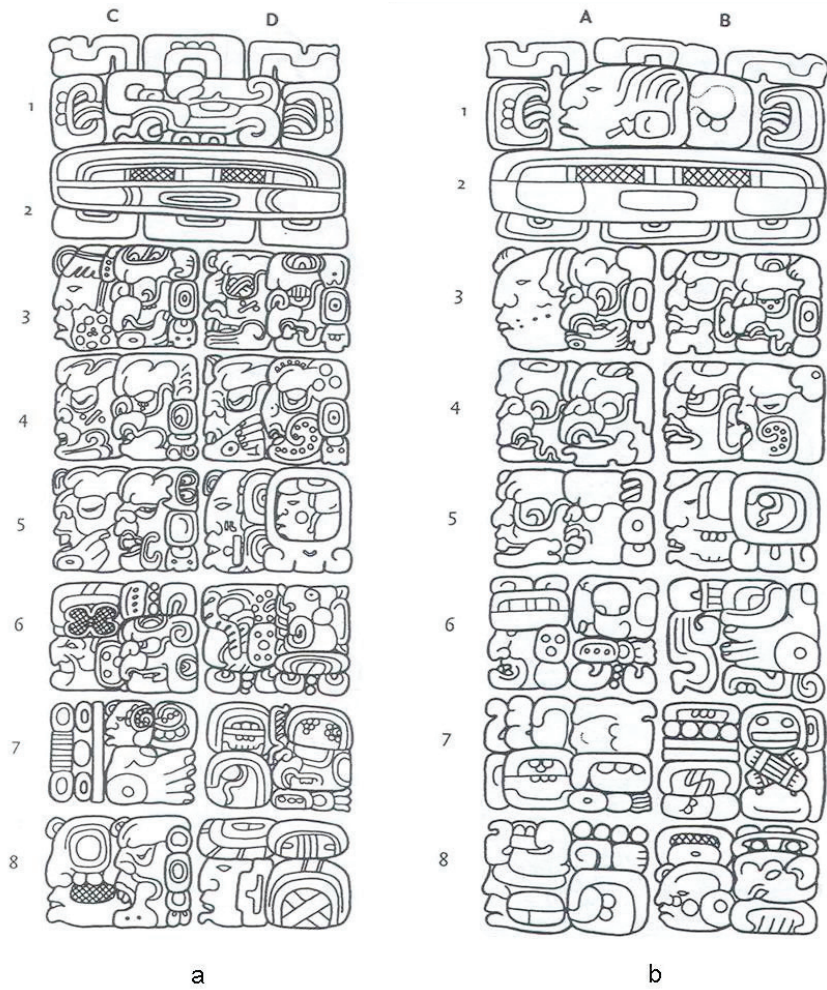


Figura 8. QRG Estela F a) lado este (fragmento) y b) lado oeste (fragmento) (Dibs. Looper, 2003: 125, 126).

Estela D (figura 9), dedicada en 9.16.15.0.0, 7 *Ajaw* 18 Pop, 15 de febrero de 766 d.C., al dios patrono de Pop (figura 7, c) y Señor de la Noche G9, que mira al este.

Tiene otra fecha en Cuenta Larga que describe varios rituales celebrados por K'ahk' Tiliw Chan Yopaat en 9.16.13.4.17, 8 *Kab'an* 5 *Yaxk'in*, 2 de junio de 764 d.C.; dios patrono de *Yaxk'in* (figura 7, d) y Señor de la Noche G7, que mira al oeste.

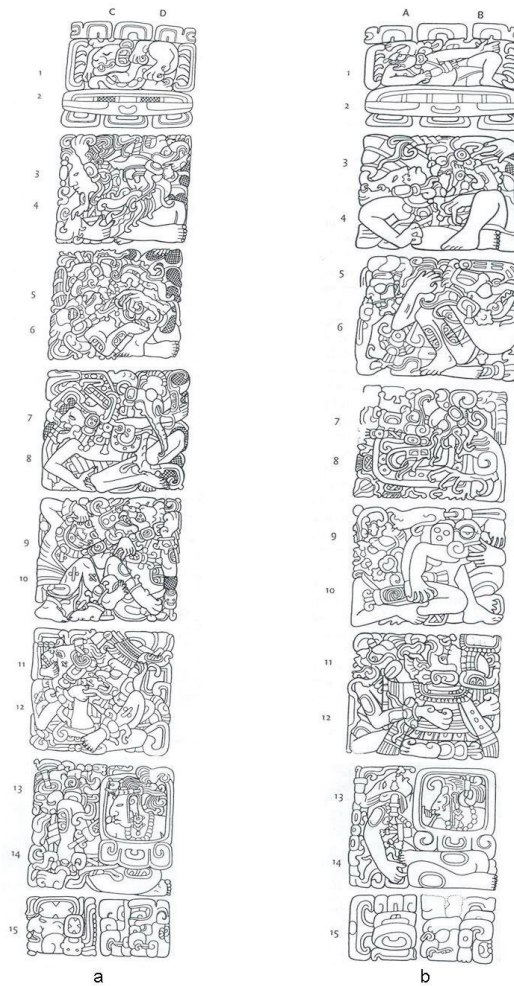


Figura 9. QRG Estela D a) lado este (fragmento) y b) lado oeste (fragmento) (Dibs. Looper, 2003: 142, 144).

Estela E (figura 10), dedicada 13 Ajaw 18 Kumk'u, 9.17.0.0.0, 20 de enero de 771 d.C., al dios patrono de *Kumk'u* (figura 7, e) y Señor de la Noche G9, mirando al este.

Tiene otra fecha en Cuenta Larga que describe la entronización de K'ahk' Tiliw Chan Yopaat en 12 Kab'an 5 K'ayab', 9.14.13.4.17, 29 de diciembre, 724 d.C.; diosa patrona de *K'ayab'* (figura 7, f) y Señor de la Noche G7, que mira al oeste.

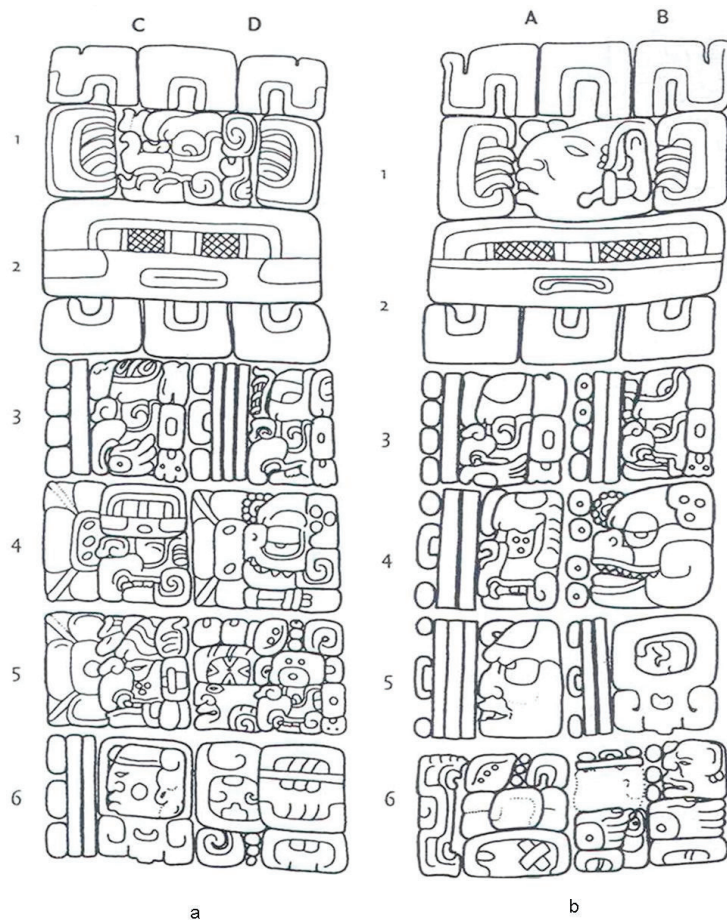


Figura 10. QRG Estela E a) lado este (fragmento) y b) lado oeste (fragmento) (Dibs. Looper, 2003: 150, 153).

Estela C (figura 11), 13.0.0.0, 4 *Ajaw* 8 *Kumk'u*, 13 de agosto de 3114 a.C.

Dios patrono de *Kumk'u* (figura 7, g), sin glifo para Señor de la Noche (que debe ser G9, que mira al este).

Tiene otra fecha (tal vez mítica) que es 6 *Ajaw* 13 *Yaxk'in* 9.1.0.0, 27 de agosto de 455 d.C.; dios patrono de *Yaxk'in* (figura 7, h), sin glifo para Señor de la Noche (que debe ser G9, que mira al oeste).

Tiene otra fecha que es la dedicación en 9.17.5.0, 6 *Ajaw* 13 *K'ayab'*, 25 de diciembre de 775 d.C., sin glifo para Señor de la Noche (que debe ser G9, que mira al oeste).

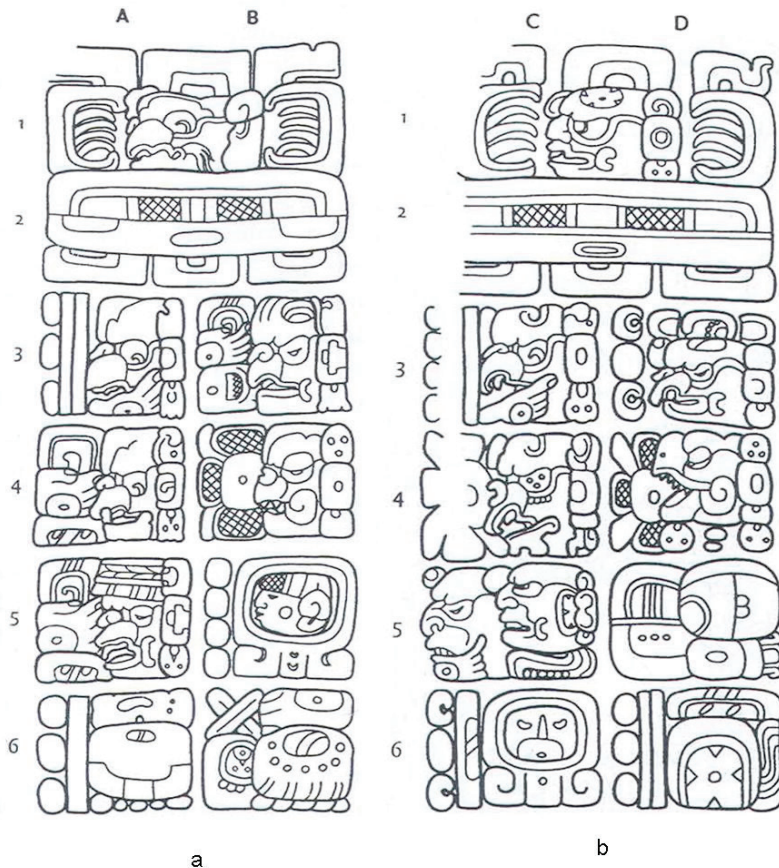


Figura 11. QRG Estela C a) lado este (fragmento) y b) lado oeste (fragmento). (Dibs. Loooper, 2003: 159, 166).

Estela A (figura 12), dedicada en 9.17.5.0.0, 6 Ajaw 13 K'ayab', 25 de diciembre de 775 d.C.); diosa patrona de K'ayab' (figura 7, i) y Señor de la Noche G9 asociado a glifo F, que mira al este.

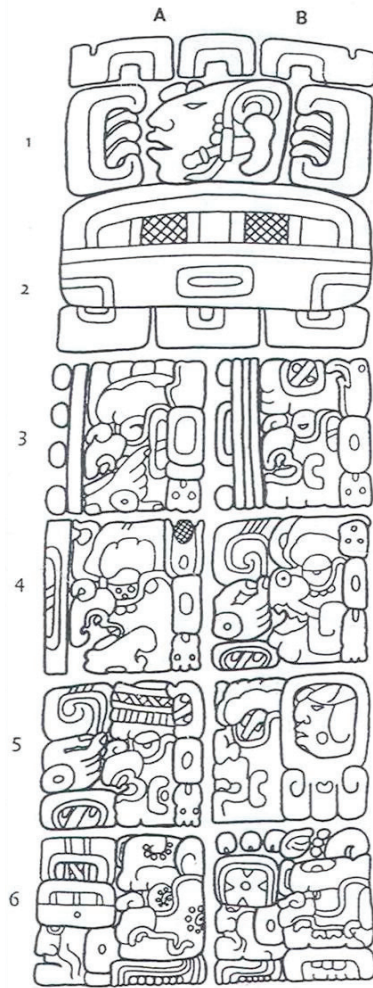


Figura 12. QRG Estela A lado este (fragmento) (Dib.Looper, 2003: 167).

Zoomorfo B (figura 13), dedicado en 9.17.10.0.0, 12 *Ajaw* 8 *Pax*, 28 de noviembre de 780 d.C.; dios patrono de *Pax* (figura 7, j) y Señor de la Noche G9 asociado a glifo F, que mira al este.

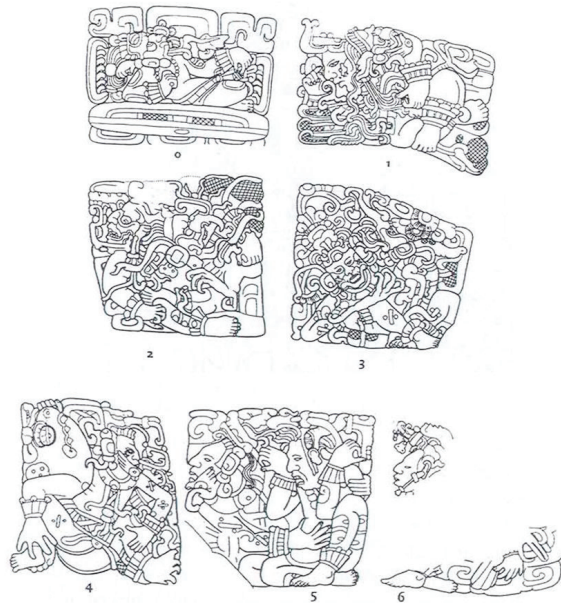


Figura 13. QRG Zoomorfo B lado este. (Dib. Looper, 2003: 175).

DIOSES CALENDÁRICOS EN LOS RITUALES DE QUIRIGUÁ

Un análisis de las secuencias que parecen seguir algunos días y meses en las fechas de estos seis monumentos ofrece un panorama nuevo a explorar en la ritualidad calendárica de Quiriguá. Sin embargo, en este ensayo se abordan sólo los siguientes aspectos:

1. Todas las fechas de dedicación de los monumentos (cinco estelas y un zoomorfo) marcan el paso de los hotunes en fechas *Ajaw*, por lo que coinciden necesariamente con el dios G9 (dios solar) del ciclo de nueve días. El punto a destacar es que K'ahk' Tiliw Chan Yopaat orientó las fechas del dios solar G9 hacia el este.

2. Las cinco estelas (mas no el zoomorfo) describen rituales que realizó K'ahk' Tiliw Chan Yopaat en fechas que coinciden necesariamente con el dios G7 del ciclo de nueve días. El punto a destacar es que los rituales con fechas de G7 están orientados hacia el oeste. Se mencionan algunos rituales en fecha *Ajaw* con G9 mirando al oeste, pero son los que narran el paso de los diez tunes. No son rituales hechos fuera de la conmemoración temporal.
3. En las cinco estelas (pero no en el zoomorfo) hay fechas en mes *K'ayab'*, cuya patrona es la diosa lunar.
4. Tanto en la Estela E como en la Estela F, que son pareadas, la diosa lunar aparece como patrona dentro del G11 en una fecha asociada a G7 y mirando al oeste.
5. Tanto la Estela C como la Estela A, que son pareadas, tienen la misma fecha de dedicación a la diosa lunar como patrona en una fecha asociada a G9. En la Estela C, G9 estaría asociado al oeste, pero las dos estelas se leen como una sola. En la Estela A se lee la fecha de dedicación a G9 mirando al este. La primera fecha en la Estela C es el 13.0.0.0, fecha de la creación del tiempo, con G9 mirando al este.

Existen otros patrones calendáricos en estos seis monumentos y en otros dos que dedicó K'ahk' Tiliw Chan Yopaat en la Gran Plaza de Quiriguá durante el siglo VIII d.C. (estelas H y J), pero por motivos de espacio nos limitamos a señalar solamente los anteriores.

DISCUSIÓN FINAL

La importancia ritual que pudo haber tenido la Gran Plaza de Quiriguá durante el siglo VIII d.C. ha sido descrita porLooper (2003: 178-185). Su estudio de los monumentos dedicados por K'ahk' Tiliw Chan Yopaat abarcan las posibles implicaciones de una distribución arquitectónica donde la plataforma IA-I habría sido un espacio para danzas rituales. Esta plataforma, no muy elevada y que se ubica en el norte de la Gran Plaza, agrupa las estelas A, C, D, E y F, además del zoomorfo B, los seis monumentos que analizamos aquí (figura 14). Looper sugiere que fue un espacio donde se realizaban ceremonias de baile ritual en las que los sacerdotes de Quiriguá seguían una ruta en torno de los monumentos. A grandes rasgos, la ruta dancística podría haber pasado

cerca de la Estela D, las estelas pares C y A, el zoomorfo B y por último las estelas pares F y E (Looper, 2003: 182-183).

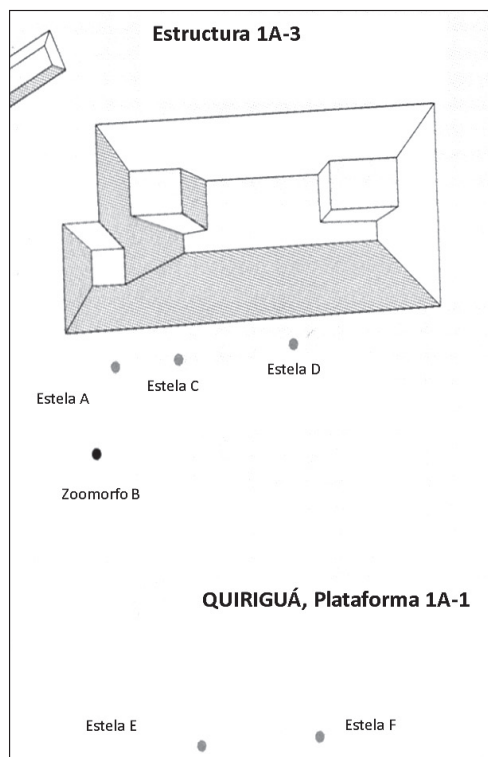


Figura 14. Plataforma 1A-1 de la Gran Plaza de Quiriguá, mapa basado en Martin y Grube (2002: 214 [fragmento]), con modificaciones.

Un aspecto central del análisis de Looper es la relación entre los rituales dancísticos de K'ahk' Tiliw Chan Yopaat y el patrón direccional de los monumentos de la Gran Plaza de Quiriguá. Si bien Looper no establece ninguna relación entre los dioses calendáricos G7 y G9 con los rumbos del cosmos ni menciona la orientación de los dioses patronos, detecta una intencionalidad ritual en el programa constructivo que se regía por el paso de los hotunes (o periodos de cinco años). Él encuentra vínculos entre los rumbos del cosmos y la forma en que los monumentos presentan fechas de paso del cenit, fórmulas para atraer la lluvia, eventos de decapitación y referencias a deidades de la lluvia (Looper, 2003: 181); es decir, encuentra una función particular en el acomodo de las estelas directamente relacionado con prácticas rituales dancísticas y de otro tipo.

Este trabajo propone que el patrón direccional describe rituales de culto a dioses calendáricos en Quiriguá asociados con ciclos agrícolas. En una investigación reciente, Sven Gronemeyer (2006) afirma que tanto el dios G9 como el dios Glifo F podrían ser aspectos del dios maya del maíz (Gronemeyer, 2006). De acuerdo en parte con la propuesta de Gronemeyer y la deLooper sobre rituales vinculados con el movimiento de los astros, considero que la colocación de las fechas asociadas a G7 y G9 en estos seis monumentos de Quiriguá no son un hecho fortuito, sino que responden a una clara intención de asociar los eventos narrados en esas fechas con el este y con el oeste. Por otro lado, la presentación de los dioses patronos en el Glifo Introdutor de la Serie Inicial debe responder también a una ritualidad poco estudiada hasta ahora, donde las deidades visibles en el GIS1 cumplen una función en los eventos rituales que rodean la dedicación de los monumentos, así como su permanencia en el lugar donde han sido plantados en la Gran Plaza.

En suma, Quiriguá ofrece datos abundantes para el estudio de ceremonias asociadas al sol, la luna y el movimiento de los astros que podrían ampliar nuestro horizonte de conocimiento sobre la ritualidad del periodo Clásico maya.

NOTAS

¹ La letra “G” es simplemente la inicial de *god*, “dios” en inglés.

² Los epigrafistas proponen leer el glifo GF como *ti’ hun/ti’ huun*, “en la orilla del libro”, “en la orilla del códice”.

³ Presento las fechas en calendario juliano bajo la correlación 584,285. Utilizo el programa de conversión REVM desarrollado por Rafael Villaseñor (noviembre de 2007).

BIBLIOGRAFÍA

- Looper, Matthew G.
2003 *Lightning Warrior. Maya Art and Kingship at Quirigua*. Austin: University of Texas Press.
- Martin, Simon, y Nikolai Grube
2002 *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*. Lorenzo Ochoa Salas y Fernando Borderas Tordesillas (trads.) Eslovenia: Planeta.

Maudslay, Alfred P.

1886? "Explorations in Guatemala and Examination of the newly-discovered Indian Huins [sic] of Quirigua, Tikal, and the Usumacinta"; "Exploration of the Ruins and Site of Copan, Central America", *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*. Londres: W. Clowes: 185-204, 568-596 [3].

Montgomery, John

2002 *How to Read Maya Hieroglyphs*. Nueva York: Hippocrene Books.

Morley, Sylvanus Griswold

1935 *Guide Book to the Ruins of Quirigua*. Washington: Carnegie Institution of Washington, October.

1938 *The Inscriptions of Peten*, vol. I. Washington: Carnegie Institution of Washington.

Sharer, Robert J.

1990 *Quiriguá. A Classic Maya Center & Its Sculptures*. Durham: Carolina Academic Press.

Stephens, John Lloyd

1993 *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*. Karl Ackerman (ed.) Washington: Smithsonian Institution Press.

CONSULTAS ELECTRÓNICAS

Calvin, Inga

2010 *Maya Hieroglyphics Study Guide*. 37 p, en http://www.famsi.org/maya/writing/calvin/glyph_guide_i.pdf, consultada en enero de 2011.

Gronemeyer, Sven

2006 "Glyphs G and F: Identified as Aspects of the Maize God", en *Wayeb Notes*, N. 22, 23p, http://www.wayeb.org/notes/wayeb_notes0022.pdf, consultada en enero de 2011.



LA PRÁCTICA DEL JUEGO DE PELOTA EN LA TRADICIÓN TEUCHITLÁN: DE UN SISTEMA IDEOLÓGICO A SU INSTITUCIONALIZACIÓN Y ABANDONO

Ericka Blanco¹

INTRODUCCIÓN

*El pensamiento mesoamericano:
de lo ideológico a la acción social*

Cuando hablamos de las sociedades mesoamericanas —su forma de vida, organización, prácticas sociales como el juego de pelota—, siempre encontraremos la estrecha relación de las ideas cosmogónicas con la acción social. Varios autores han advertido esto y se han dado la tarea de profundizar en la estrecha relación entre el orden ideológico y el orden social. En sus trabajos Alfredo López Austin (1996)² da a conocer cómo las sociedades mesoamericanas comprendían el cosmos, su entorno y a sí mismas, con el fin de explicar el complejo ideológico que forma a los grupos mesoamericanos. En su modelo muestra de qué manera todos los campos de la acción colectiva e individual de un grupo social se ven afectados por elementos ideológicos y viceversa, lo que permite comprender el pensamiento mesoamericano y la manera en que actúa en la vida cotidiana. Para él la ideología es la base de la organización social (la estratificación social, la división del trabajo), la organización política (maneras de elegir un gobernante y cómo puede o no ejercer su poder sobre el grupo), la económica (sistemas tributarios, explotación de recursos, y demás) y la religión, comúnmente manejada y manipulada por los grupos gobernantes.

El mismo argumento sobre la conjunción de ideología y acción social es utilizado por García (2007), quien indica la relación del entendimiento cósmico y religioso con las prácticas productivas, específicamente la agricultura y todo lo que con ella se relaciona: el suelo, el agua, el proceso de crecimien-

to de la planta y el aprovechamiento de otro tipo de alimentos no agrícolas (García, 2007: 138). Lockhart, por su parte, sugiere la estrecha relación entre la organización política y la religión de grupos nahuas mesoamericanos al explicar el funcionamiento de un *altepetl* en el centro de México (Lockhart, 1999: 294-377).

Por tanto, podemos deducir que para el estudio de algún aspecto social mesoamericano de índole económico, político, ritual o religioso, ya sea de manera particular o general, es necesario adentrarnos en la ideología de estas sociedades y los complejos que de ella se forman. Así, podemos explicar tras qué necesidades operan sus acciones, la manera en que perciben al mundo y cómo el grupo gobernante modifica y usa la ideología para ejercer el control público.

La organización del estado segmentario y la tradición Teuchitlán

Según Southall (1988: 74-77), el Estado segmentario es la organización de un conjunto político compuesto de segmentos centrales y periféricos ligados por alianzas de parentesco, que disponen hasta cierto punto de una autonomía “virtual” (Southall, 1999: 33) donde además en cada segmento o rango existe un grado de poder especializado. Sin embargo dichos segmentos están en continuo conflicto político, por lo que la cohesión de estos grupos no está específicamente en el poder político del centro, es decir éste no ejerce un poder absoluto, sino que el poder se mantiene con base en un ritual común que cohesiona a los integrantes.

Por tanto, más que centros políticos algunos centros rituales controlaron distintas entidades, proporcionando rituales comunales a la sociedad a cambio de que aportaran trabajo y recursos para el centro (figura 1) (Southall, 1999: 31). Pero ¿por qué la organización de Teuchitlán, en el actual estado de Jalisco, pudo haber sido como la describe el modelo de Estados segmentarios?

Para explicarlo abordaré las características de la tradición y los elementos que sugieren analizarla de esta forma.

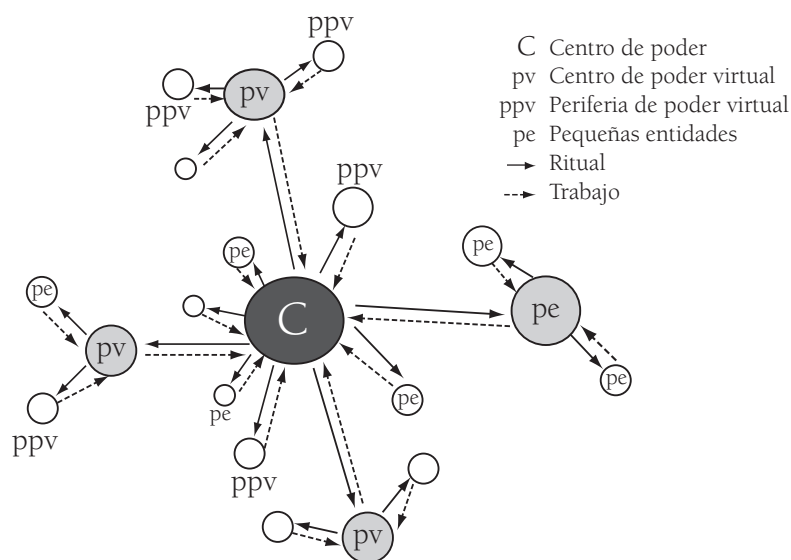


Figura 1. Representación de la organización del “Estado segmentario” (Blanco, 2009:64 -Dig. 2.1).

La tradición Teuchitlán: ¿qué, dónde y cómo?

En el occidente de México, durante el Preclásico Tardío y Clásico Temprano del mundo prehispánico (350 a.C. al 350/400 d.C.), se desarrolló una importante expresión sociocultural ligada a las tumbas de tiro (Beekman y Weigand, 2008), lo que nos permite sugerir la existencia de una de las primeras manifestaciones de desarrollo de una sociedad compleja en el área nuclear: la tradición Teuchitlán (Weigand, 1993).

El área nuclear, también conocida como la *ecumene* de la tradición, se distribuye a lo largo de la zona lacustre del altiplano jalisciense (San Marcos, Palo Verde, Etzatlán-Magdalená, Laguna Colorada, Ahualulco-Teuchitlán-Tala, Ameca, Atotonilco, Chapala) (Weigand, 1993: 21) (Figura 2). Debido a sus características monumentales y a su localización estratégica, puede decirse que el sitio donde se concentraban las instituciones de poder y administración del núcleo era Guachimontones/Loma Alta.³ Sin embargo, los alcances de la tradición no sólo se limitan a este territorio, ya que la vemos en Nayarit, el centro y el norte de Jalisco, sur de Colima, el sur de Zacatecas, norte de Sinaloa y el poniente de Guanajuato, lo que habla de una sociedad muy compleja (Weigand, 1993).



Figura 2. Extensión de la tradición Teuchitlán en el occidente de México (Blanco, 2009).

El área nuclear se caracteriza por: *a*) un patrón de asentamiento complejo que involucra a conjuntos circulares formados por estructuras tanto rectangulares como circulares de diversos tamaños (Weigand, 1993), y conjuntos habitacionales formados por cuatro estructuras, que varios investigadores consideran cruciformes (López y Ramos, 1998: 161; Smith 2008a; 2008b), *b*) una especialización importante de materias primas como la obsidiana (Esparza y Ponce, 2005: 145), vista a través de los grandes talleres (Weigand 1993: 79; Esparza, 2004), loza cerámica conocida como Oconahua, en la cual observamos cierta estandarización (López, 2005; Blanco *et al.*, 2010), *c*) prácticas particulares de las culturas mesoamericanas, como el juego de pelota (Weigand, 1992b; 1993; Weigand y García, 2005) y el palo volador (Weigand, 1992a: 211-224)

y *d*) un importante sistema agrícola, como las chinampas y los campos levantados. Estos últimos están asociados a sitios de la tradición Teuchitlán y con presencia de material diagnóstico de la temporalidad. No obstante, es un dato que me gustaría tomar con mucha cautela, debido a que sólo han sido fechados los campos registrados en el norte de la laguna de Magdalena, cuyo radiocarbono data —pese a que existen materiales diagnósticos de la tradición como el Ahualulco rojo sobre crema (Stuart, 2005: 189)— de entre el 350 y 650 d.C. (Stuart, 2005: 189), es decir dentro del Clásico Medio, cuando se registra el declive de la tradición.

Entonces, ¿por qué su organización puede explicarse como la de una sociedad estatal segmentaria? Pues bien, existen algunas pistas que nos remiten a tal modelo; por ejemplo:

A) *Distribución espacial de los sitios*:⁴ el modelo de Southall describe un lugar central donde se localiza un grupo de personas con poderes “sobrenaturales” que aprovecha su estatus para crear rangos de poder virtual. Estos grupos se hallan en diferentes lugares a lo largo del territorio de alcance, y su fin es cohesionar a todos los miembros de la región por medio de un ritual, a cambio del trabajo de la gente. Podemos ver este mismo patrón en los estudios cuantitativos que comparan el volumen de los edificios construidos y el área habitacional de los sitios aquí estudiados. En ellos son claras las muestras de jerarquía entre los complejos, lo que permite organizarlos en cuatro niveles (Ohnersorgen y Varien, 2008; Weigand, 1993: 219). Existe un primer nivel (el centro rector), dos niveles subsiguientes y los pequeños sitios que representan a las “pequeñas entidades” del modelo (figura 3).

B) *Un ritual compartido*: en las características particulares de la tradición Teuchitlán encontramos elementos que nos hablan de un mismo conjunto ideológico o cosmovisión. El primero y más elemental es el patrón de asentamiento de los recintos principales (Beekman, 2000: 1-2); se conforma por un altar central, un patio y de ocho a diez plataformas que rodean el altar y pueden estar acompañadas de un juego de pelota (Weigand, 1993; Beekman, 2000: 1-2). Al centro de algunos altares centrales circulares se ha podido identificar un *post hole*, de lo cual se infiere que allí se veneraba al dios del viento Ehécatl (Weigand, 1992a: 211-224). Es interesante observar que sitios de tipo D en las periferias de las grandes urbes como Guachimontones reprodujeran en su centro la configuración de plazas y canchas de juego de pelota a menor escala, lo que nos habla de un ritual reproducido y adoptado por individuos de dicha sociedad.

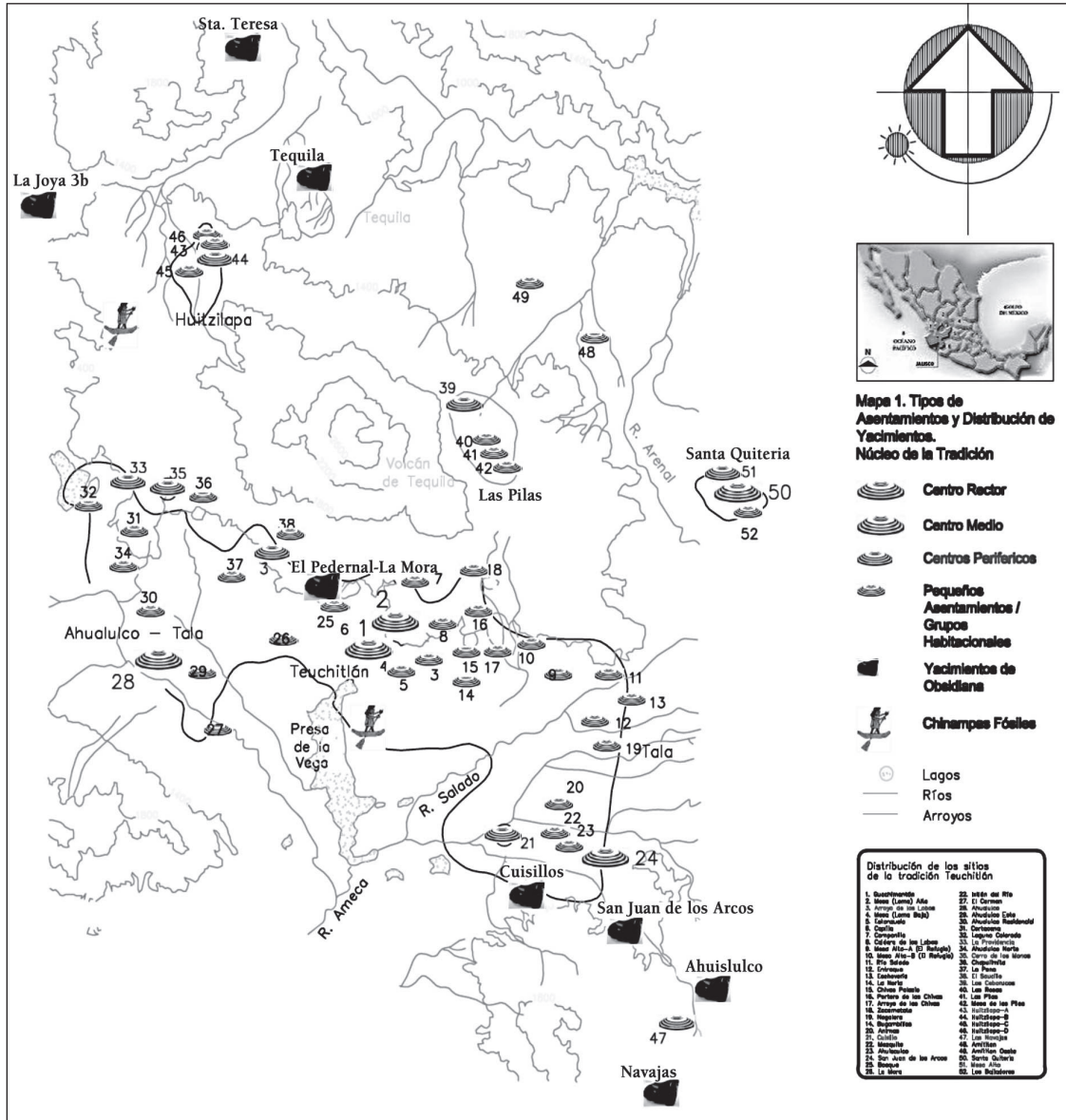


Figura 3.

Otros indicadores son la costumbre mortuoria de las tumbas de tiro, así como la existencia de una jerarquía social, observable en la creciente complejidad de las tumbas y las ofendas depositadas en ellas. No menos importante es la relación consanguínea de cinco de los seis individuos depositados en la tumba de Huitzilapa (López y Ramos, 1998; 2006; Cabrero y Pickering, 2006: 78-79), personajes con un poder posiblemente “virtual”, por presentarse en un asentamiento del tipo “C”, que coincide con las referencias del modelo de Southall (Beekman, 2000: 2).

En los objetos cerámicos encontramos evidencia ideológica común. Tenemos las maquetas, que consisten en representaciones tridimensionales que muestran el desarrollo de una actividad social: juegos de pelota, rituales, ceremonias. Finalmente, la adoración a los ancestros parece ser una práctica común (Herrejón, 2008), pues en los alrededores de la zona encontramos muchas figurillas sólidas y huecas que representan jugadores de pelota (Day, 2006), posibles líderes o escenas cotidianas; las primeras, halladas principalmente en unidades habitacionales, mientras que las segundas cercanas a recintos principales, en juegos de pelota tipo I⁵ y en tumbas de tiro (López y Ramos, 2006).

C) *Un aparato administrativo*: la evidencia de que los sitios de la tradición hayan sido planificados, como puede verse en el patrón de asentamiento uniforme y armónico, nos habla de un aparato, grupo o individuo que regulaba tales acciones arquitectónicas. Asimismo, la presencia de especialización de materiales como obsidiana (Esparza, 2004), concha y cerámica, así como una estandarización de los tipos de la loza Oconahua (López, 2005: 235; Blanco, 2010) y una especialización e intensificación agrícola, vistas mediante el uso del sistema de campos agrícolas (Weigand, 1993; Stuart, 2005), sugieren mecanismos reguladores a nivel regional y, por ende, un aparato administrativo que diferencia a un Estado hegemónico de un cacicazgo.

Para recalcar, si la organización de Teuchitlán cumple con las características del Estado segmentario, el ritual es primordial para cumplir los objetivos de cohesión, proporcionado y posiblemente manipulado por cierto grupo social localizado en el centro y subcentros. En este sentido, el juego de pelota fue un elemento primordial del aparato organizacional de Teuchitlán, ya que, como veremos, tiene una carga ideológica particular, tanto en esta zona como en el resto de Mesoamérica.

El objeto de estudio: El juego de pelota, su carga ideológica y su papel dentro de la tradición Teuchitlán

El juego de caderas, conocido tradicionalmente como juego de pelota,⁶ es una práctica mesoamericana. Del espacio donde se desarrolló, la cancha es la única evidencia arquitectónica que hasta el momento se ha encontrado. Dicho espacio está formado por dos edificios paralelos (paramentos) separados por un espacio plano, largo y estrecho (Taladoire, 2000: 24). Con base en esto existen variantes como el agregado de talud y otras estructuras (cabezales). Los juegos pueden tener en sus extremos zonas terminales cerradas conocidas como I o doble T (Taladoire, 2000: 24). Las canchas generalmente están ubicadas en un lugar central del núcleo de las poblaciones; la orientación común de las estructuras del juego de pelota es de norte a sur, aunque algunas veces pueden estar ligeramente inclinados hacia el oeste o este.

En Mesoamérica el juego de pelota se extiende a lo largo del territorio y en diferentes épocas, desde los primeros asentamientos hasta la llegada de los conquistadores españoles. En el área nuclear de la tradición Teuchitlán se han registrado más de 87 canchas de juego de pelota de tipo I abierta (Weigand, 2005: 45; Blanco, 2009: 19), semicerrada y como último hallazgo, cerrada (Blanco, 2010).

EL JUEGO DE PELOTA VISTO DE MANERA REGIONAL Y PARTICULAR

El estudio

En función de los alcances que persigue este ensayo, se examinan aquí ciertas características de la práctica, como por ejemplo, su ubicación y las actividades relacionadas, como sacrificios, ceremonias de inicio o asociadas a las contiendas. (Blanco, 2009: 90-109). Para ello realicé un estudio de superficie y excavación,⁷ analicé los datos de canchas exploradas⁸ en la zona de estudio (Blanco, 2009) y en este ensayo refiero las exploraciones en la cancha 2 de Guachimontones.⁹ Cada cancha se observó en los tres niveles de análisis según el método de Manzanilla (1986): *a*) el área de actividad, *b*) el conjunto de residencias y *c*) la interacción de sitios (Manzanilla, 1986: 9).¹⁰

En el primer nivel, se estudió el área donde se practicaba el juego de pelota: las características de las estructuras, la orientación de la cancha, los elementos especiales como evidencia de sacrificios y, finalmente, la aparición y distribución de material (Blanco, 2009: 96-98). En el segundo nivel se examinó la agrupación de residencias o edificios con función cívico-ceremonial o meramente ceremonial, ya que los juegos de pelota presentan una variación importante según los conjuntos y la manera en que se asocian; directamente (cuando comparte estructuras con otro recinto) o indirectamente (cuando aparece aislado). Así pues, dentro de este rubro se analizaron los siguientes puntos: la ubicación respecto del sitio, y los conjuntos y complejos. Finalmente se estudiaron sus entornos geográficos y su posible función según los estudios y modelos estudiados para formular una explicación.

Para analizar su ubicación me auxilié de dos estudios espaciales que proponen las posibles funciones y usos que desempeñaron los tipos de asentamientos, tanto dentro de su organización local como en su conjunto a nivel regional. Uno es la de Ohnersorgen y Varien (2008), quienes presentan un análisis basado en la volumetría de los asentamientos, vistos como complejos estructurales centrales, formados por conjuntos circulares y por conjuntos de cuatro estructuras y un posible altar. Los resultados arrojaron cuatro niveles de complejos A, B, C, D (Ohnersorgen y Varien, 2008: 200-203), relacionados íntimamente por medio de dos sistemas de redes. La clasificación está vigente y ha ayudado a sustentar las explicaciones de muchos trabajos, sobre todo en lo relativo al nivel regional. La segunda, más actual, es la propuesta de Smith (2007; 2008a; 2008b), basada en el estudio de Sanders en 1979 en el centro de México. En su investigación, propone varios niveles jerárquicos y de uso o función de conjuntos que encontramos aislados o formando complejos estructurales dentro de un mismo sitio, entre los que encontramos dos grupos principales: uno incluye conjuntos ceremoniales y el otro residenciales, éstos últimos no están incluidos en el análisis de Ohnersorgen y Varien (2008). En su conclusión propone cinco tipos de sitios y sus diferentes funciones:

- 1) *Los centros suprarregionales*: sitios del complejo tipo A (Ohnersorgen y Varien, 2008: 201). Guachimontones es el único porque superó dos veces en tamaño al resto de los sitios de la tradición. Tiene una estructura monumental, la mayor concentración de conjuntos y de unidades habitacionales, así como varios juegos de pelota (Smith, 2008b).

Se trata de un sitio con una estratificación social compleja (Herrejón, 2008) que se demuestra por los análisis cerámicos y arquitectónicos, siendo el centro del control político y administrativo de la región (Ohnersorgen y Varien, 2008: 201; Smith, 2008a).

- 2) *Los centros provinciales*: se representan por los complejos tipo B (Ohnersorgen y Varien, 2008: 201). Tienen una concentración de sitios cívico-ceremoniales, arquitectura de elite y conjuntos residenciales tipo 4, interpretados como centros político-administrativos (Smith, 2008b). La función particular de este tipo de asentamientos es el control regional de los recursos y su redistribución.
- 3) *Centros subregionales*: están representados por los tipos C (Ohnersorgen y Varien, 2008: 201-202). Cuentan con estructuras y complejos más modestos. Están dentro de las zonas de influencia de los centros provinciales y del centro suprarregional, pues son intermediarios en la administración de sitios más reducidos (Smith, 2008b).
- 4) *Asentamientos pequeños*: representados por los sitios tipo D. Tienen presencia de algunas estructuras de tipo cívico-ceremonial y funcionan como centros reguladores de los pequeños centros habitacionales y están bajo el control de sitios subregionales. Podrían funcionar como sitios especializados, pero no hay datos suficientes para llegar a alguna conclusión (Smith, 2008b).
- 5) *Centros habitacionales*: como no fueron incluidos en los trabajos de Ohnersorgen y Varien, (2008), fueron desconocidos hasta los recientes recorridos de superficie. Se trata de pequeñas estructuras ceremoniales rodeadas por unidades habitacionales, no presentan estructuras cívicas y las ceremoniales sirven como elementos integradores. Son las más numerosas y están dentro de todos los tipos anteriores.

Los resultados

El análisis de patrón de asentamiento y de materiales demostraron que los juegos de pelota aparecen en los cuatro niveles de Ohnersorgen y Varien (2008): A, B, C y D, así como en los cinco tipos de sitios considerados por Smith (2008b), de lo que dependerá la presencia o no de ciertos elementos que sugieren la carga ideológica del juego, que inclusive vuelve a algunas de sus

prácticas tan decisivas dentro de la vida “teuchiteca”. Por ende, podemos decir que:

1) El que siempre existan juegos del tipo I en los asentamientos tipo “A” (centro rector), “B” (subcentro) y “C” (centro provisional) apunta a que la práctica del juego en estos sectores representó un papel importante dentro de la función de estos sitios, los cuales, entre otras cosas, organizan e integran a los grupos que comparten la tradición. Otro indicador que permite asociar las funciones entre los recintos principales y las canchas tipo I excavadas es la similitud de materiales según su función, determinado por el acabado, la forma y las huellas de uso (Rice, 1993: 211), como ejemplo de esto podemos citar la frecuente aparición de objetos para ocasiones especiales, la presencia de material específico (la loza Oconahua), la escasez de vasijas de almacenaje, y los numerosos objetos cortantes como lascas con huella y tajadores.

La presencia de un ritual de manos, pies y cabeza, asociado directamente a la práctica del juego de pelota en este tipo de canchas, habla del carácter ideológico de la práctica (figura 4). Esto se confirma con la crónica de Alvarado Tezozómoc (1992: 32) en la cual se describe a la cancha como el lugar donde se llevaba a cabo la decapitación como muestra del vencimiento de una batalla entre Huitzilopochtli y sus adversarios (Alvarado Tezozómoc, 1992: 32-35). En el resto de Mesoamérica esta asociación es referida en varios murales o esculturas, como en Tepantitla, Teotihuacan, donde se exhiben las ceremonias, la decapitación y la mutilación asociadas al juego (Uriarte, 1992: 118). Las escenas de Dainzú son también un buen ejemplo del sacrificio y la decapitación asociados a la práctica.

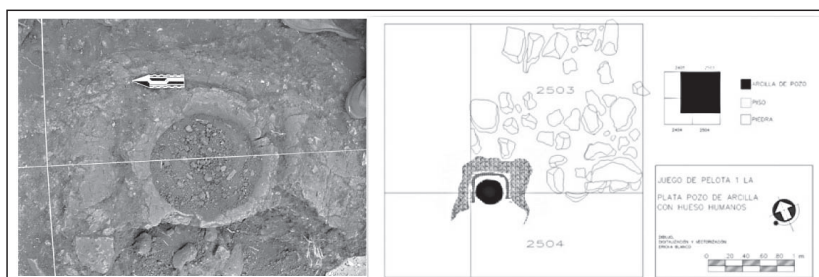


Figura 4. Fotografía y dibujo en planta del pozo de arcilla del juego de pelota 1, Loma Alta (Blanco, 2009: 101-Fig. 3.4).

Retomando nuestro hallazgo, la discusión recae en quiénes pudieron haber sido los personajes sacrificados. Los triunfadores y los perdedores, sin embargo, fuesen quienes fuesen, demuestran el trasfondo religioso de la práctica, ya que el sacrificio fue aceptado por los integrantes de la sociedad; al igual se aceptaba, como veremos más adelante, que por medio de un juego se tomen decisiones políticas, quizá decisivas para el futuro de los grupos “teuchitecos”.

A este punto se suma la presencia de la tumba de tiro de personajes de alto status social en el complejo “C” de Huitzilapa, que nos demuestra la relación de las canchas tipo I con los actores de alto rango social, que por sus alianzas consanguíneas y la ubicación de la tumba dentro del recinto principal, es posible que sean los representantes del poder virtual que el centro del estado segmentario otorga a ciertos asentamientos.

2) La práctica del juego en los asentamientos tipo “D” no fue decisiva dentro de la ocupación de estos recintos y es probable que no rebasara el carácter religioso llegando a político, debido a que su aparición no representa una regla, pese a existir una estructura política. El tipo del juego sería I por rebasar las medidas propuestas por Weigand para los tipos II. Sin embargo, si la tipología se viera a nivel funcional estos formarían parte del tipo II. Los materiales, además de asociar las funciones de ambos recintos por la similitud del comportamiento de su material, sugieren importantes pistas de los rituales a menor escala que se pudieron realizar en estos establecimientos rituales cuyos fines muy probablemente eran integradores (las canchas y los conjuntos tipo D); por ejemplo, había una cantidad importante de vasijas para la preparación de alimentos y consumo (Loza Teuchitlán), así como objetos destinados únicamente al consumo en ocasiones especiales. Un dato importante es que el porcentaje de aparición de vasijas de almacenamiento supera a los demás recintos estudiados, es decir, a las unidades habitacionales, juego de pelota tipo I y recintos mayores, lo que se relaciona con los hallazgos de John Blitz en el sitio de Lubub, donde explica que la gran aparición en el montículo ceremonial de vasijas de gran tamaño, consideradas para almacenaje, se debe a que ahí se realizaban grandes festejos como banquetes (Blitz, 1993: 93).

3) Al no existir estructuras cívicas en los asentamientos religiosos y habitacionales que forman los “centros habitacionales” —donde se encuentran las canchas que Weigand denominó propiamente tipo II (Weigand, 1993: 183; Weigand y García, 2005: 45-46)—, las estructuras ceremoniales y las canchas del juego de pelota manifiestan la adopción de una práctica ritual y la dupli-

cación de los eventos ceremoniales a nivel particular o doméstico. La aparición de lozas cerámicas de la cancha en este tipo de asentamiento también presentan algunas pistas, ya que al compararlo con los recintos principales y canchas del tipo I vemos que disminuye la aparición de vasijas utilizadas para servir en ocasiones especiales (Loza Ahualulco) y aumenta la concentración de vasijas de uso meramente doméstico y de almacenaje (este último sin rebasar los porcentajes de los recintos tipo “D” ni sus canchas), comportamiento que al cotejarlo con contextos propiamente domésticos presenta el mismo fenómeno.

Una evidencia de su carga ideológica, sea o no para uso político, es la presencia de braseros cerámicos utilizados únicamente para ese tipo de eventos, debido a que no se registraron en otros contextos. El objeto concuerda con el utilizado en el ritual prístino a una contienda que describe Durán (1967: 210).

El juego de pelota en las fuentes

Ahora bien, si los datos arqueológicos arrojaron importantes aciertos, aún quedan algunas lagunas en torno a tal argumento: ¿cómo es que el juego asume el papel de mecanismo de solución de conflictos, donde se encuentran continuamente las cabezas organizacionales del Estado segmentario? y ¿por qué la gente lo aceptaba así?

Para responder a esto fue necesario recurrir a las fuentes históricas. Se encontraron en ellas tres tendencias principales que muestran las concepciones mesoamericanas del juego de pelota (Blanco, 2009: 35-61): *a*) como mecanismo por el cual los dioses solucionan conflictos y toman decisiones, como Eduard Seler lo interpretó en el *Códice Borgia* (*Códice Borgia*, 1963) y en el *Popol Vuh*; *b*) como el lugar donde los gobernantes pueden concluir acuerdos y tomar decisiones políticas y territoriales, como se describe en las aventuras de “8 Venado” que narra el *Códice Nuttall*, (*Códice Nuttall*, 1997). La *Crónica mexicáyotl* de Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1992, [I]: 279) también es un buen ejemplo ya que aparece el juego de pelota como un obsequio que se ofrece para conciliar un conflicto político y entablar una alianza entre gobernantes, y finalmente las de las crónicas de Durán (1967, cap. XXIII: 207) y Motolinia (en Oliveros, 2004: 269), que refieren al juego general de los señores. Durán menciona específicamente que los juegos dirimían diferentes asuntos, entre ellos la guerra y las treguas; y *c*) como insignia de poder, así lo

vemos en *La relación de Michoacán* (Alcalá, III cap. XXII, 2000), en la cual una diosa entrega un juego de pelota al dirigente.

Con tales evidencias puedo deducir que, dentro del complejo ideológico mesoamericano, el juego de pelota es un elemento pacificador y solucionador que funcionó como organizador del cosmos, lo que resultó en la institucionalización de un elemento ideológico, el juego de pelota, en el campo real de la acción social. De tal suerte, es posible que los gobernantes y demás integrantes de la sociedad le dieran suma importancia a las decisiones basadas en una contienda de juego, y que por su carga ideológica justificara que en la tierra los gobernantes lo hicieran de esa manera, lo que también explica la aceptación de los sacrificios inmersos en la práctica.

Asimismo, el hecho de que los relatos brinden algunos indicios que explican su práctica, como el que los dioses lo jugaran, ejemplifica cómo las creencias se ven reflejadas en componentes que permiten el buen funcionamiento de una sociedad. El juego de pelota está inmerso en las creencias, por tanto, se justifica que en éste los gobernantes puedan solucionar conflictos políticos.

Conclusiones

Varias prácticas sociales se enmarcan por una creencia o ideología. En el caso de la política vemos cómo leyes actuales se rigen por nuestras creencias morales, las cuales yacen en el plano abstracto de nuestro pensamiento. En Mesoamérica la tendencia se intensificó aun más; los dioses se relacionaban con los recursos básicos de consumo, el uso de los calendarios tenía una importante relación con la ideología religiosa y por lo tanto con el entendimiento del cosmos, así como con la manera en que los gobernantes se aseguraban de que se levantarán las cosechas, entre otros muchos ejemplos. Dentro de la organización estatal segmentaria de Teuchitlán, el juego de pelota se encuentra en dos vertientes ideológicas, ambas controladas por los grupos rectores: la primera es como elemento integrador, que permite facilitar la interacción política/económica dentro de su núcleo, ya que forma parte del ritual que los grupos dirigentes proporcionan a otras comunidades a cambio de su integración. Mientras que la segunda recae en el campo político, sobre todo como elemento pacificador, ya sea para evitar o solucionar conflictos.

Su peso cívico se debe a la conciencia social del juego en su plano abstracto (ideológico), que define al evento como un solucionador de conflictos

a nivel mitológico, cognición que se institucionaliza y le otorga esa función dentro de una sociedad.

Es claro el papel del juego de pelota como mecanismo regulador en todas las referencias históricas, que si bien debieron estar influidas por varios factores externos como la cultura o religión del cronista, el que aparezcan generalmente repetidos los mismos patrones refuerza el argumento.

Pese a que la tradición Teuchitlán se desarrolló muchos años antes que los relatos analizados, los patrones generales se repiten y coinciden con nuestros datos arqueológicos: la ubicación de las canchas, los sacrificios relacionados con el juego de pelota y la complejidad social en la que se manifiesta. Cabe aclarar que aunque no sea la misma organización social que existía en la sociedad mexicana o mixteca, es claro que, por su definición de Estado segmentario, la necesidad de un elemento regulador, como el juego de pelota, es aún más relevante debido a que el sector dirigente debía mantener la integración de los grupos, dándose a la tarea de evitar y solucionar los conflictos que pueden acontecer en la sociedad, utilizando para ello un elemento inmerso en la ideología que pueda ser aceptado por los integrantes de la sociedad y con esto evitar confrontaciones y ruptura de lazos.

NOTAS

¹ Doctoranda en Estudios Mesoamericanos programa 2010-2013 (UNAM), maestra en Arqueología, egresada del Colegio de Michoacán, investigadora en el Proyecto Arqueológico Teuchitlán, dirigido por P. Weigand.

² Actualización próxima por publicarse. López Austin, Comunicación Personal, 2010.

³ Antes considerados dos sitios cercanos, según los recorridos de superficie realizados en la investigación de Smith (Smith, 2007: Mapa "Guachimonton") se propone que ambas pudieron haber representado un único asentamiento (Herrejón, 2008; Smith, 2008b), debido a que entre ambos recintos se encuentra muchas unidades domésticas, así como algunos recintos menores.

⁴ Para más información de la distribución de los sitios y las características de cada uno de ellos, así como las excavaciones, véase el capítulo 1 de antecedentes y el capítulo 3 en Blanco, 2009.

⁵ Weigand, Comunicación personal. 2007.

⁶ *ullamliztli u ullama*. *Tlachcos* la cancha en náhuatl, *pokol pok* o *pok ta pok* en maya, *sú olim pitz* en tzelzal, *tiqija láchi* en zapoteco, *taranduqua chanaqua* o *taranduni* en purépecha (Oliveros y Scheffer, 2004: 269; Uriarte, 1992).

⁷ Juego de Pelota 1 (2007) y Juego de Pelota 2 de Loma Alta (2006).

⁸ Juego de Pelota del tipo 1, Temporada 1999 (Weigand y García, 2005: 46) y el Juego de Pelota tipo 2, Temporadas 2000, 2001, 2002 (Weigand y García, 2005: 46), ambos de Guachimontones, así como los diferentes recorridos de superficie realizados en la zona por Weigand (1993); Smith (2007) y Heredia Espinoza (2008).

⁹ Juego de Pelota 2 de Guachimontones temporada 2007-2010 (Blanco, 2010).

ERICKA BLANCO

¹⁰ Para más información sobre el análisis de las canchas y las excavaciones realizadas, véase Blanco (2007) y el capítulo 3 y 4 en Blanco (2009).

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, Fray Jerónimo de
2000 *Relación de Michoacán*. Moisés Franco Mendoza (coord.) Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando de
1992 *Crónica Mexicáyotl*. Adrián León (trad.) México: Universidad Nacional, Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Beekman, Christopher S.
2000. *Segmentary Organization and Multi-Strategy Politics*. Invited paper presented at the 65th Annual Meeting of the Society for American Anthropology. Philadelphia.
- Beekman, Christopher y Phil C. Weigand
2008 “Conclusiones, Cronología y un Intento de Síntesis”, en *Tradición Teuchitlán*. P. Weigand, C. Beekman y R. Esparza (eds.) Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco: 303-337.
- Blanco, Ericka
2009 *El juego de pelota en la tradición Teuchitlán: Hacia una propuesta sobre su función social*. Tesis de Maestría, La Piedad: Colegio de Michoacán.
2010 “Informe de Excavaciones del Juego de Pelota 2 de Guachimontones”, *Informe Técnico Previo del Proyecto Arqueológico Teuchitlán (Temporada 2009-2010)*. Phil Weigand (dir.). La Piedad: El Colegio de Michoacán.
- Blanco, Ericka, Sean M Smith, Jorge Herrejón y Phil Weigand
2010 “La tradición alfarera en Guachimontones y Loma Alta: Tipos, formas y usos”, en Revista digital *Ecumene*. Vol. 1, núm. 1 en www.guachimontones.org.
- Blitz, John H.
1993 “Big Pots for Big Shots: Feasting and Storage in a Mississippian Community”, *American Antiquity*, Vol. 58, núm. 1 (Jan. 1993): 90-96.
- Cabrero, María Teresa y Robert B. Pickering
2006 “Costumbres funerarias en la región de Tubas de Tiro”, *Perspectivas del Antiguo Occidente de México: Arte y arqueología de un pasado desconocido*. Richard F. Townsend (ed.) Guadalajara: Secretaria de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco: 74-91.

Códice Borgia

1963 *Códice Borgia*. Eduard Seler (coms) México: Fondo de Cultura Económica. Vols. I y II.

Códice Nuttall

1997 “Códice Nuttall: Lado 1, la Vida de 8 Venado” en *Arqueología Mexicana*. Manuel A Hermann Lejarazu (introd.). Especial, núm. 23.

Day, Stevenson Jane

2006 “El juego de pelota del Occidente” en *Perspectivas del antiguo Occidente de México: Arte y arqueología de un pasado desconocido*. Richard F Townsend (ed.) Guadalajara: Secretaria de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco: 154-171.

Durán, fray Diego de

1967 *Historia de las indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Ángel María Garibay (ed.). México: Porrúa.

Esparza, Rodrigo

2004 “Minería prehispánica de obsidiana en la Región Central de Jalisco”, en *Tradiciones Arqueológicas*. Efraín Cárdenas (ed.) Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán: 79-89.

Esparza, Rodrigo y Carla Ponce

2005 “La obsidiana en el contexto arqueológico de los Guachimontones, Teuchitlán, Jalisco”, *El Antiguo Occidente de México: nuevas perspectivas sobre el pasado prehispánico*. E. Williams, P Weigand, L. López Mestas, y D. García (eds.). Zamora: El Colegio de Michoacán: 145-170.

García Sánchez, Magdalena

2007 “Religión, simbolismo y vida cotidiana”, *Los que se quedan: las familias de los difuntos en la región de Ocotelulco, Tlaxcala, 1572-1673. Un estudio etnohistórico con base en testamentos indígenas*. Tesis de Doctorado, Programa de doctorado en Antropología Social: 129-148.

Herrejón, Jorge

2008 *Unidades habitacionales y estratificación social en la tradición Teuchitlán*, Tesis de Maestría, La Piedad, Michoacán: Colegio de Michoacán.

Lockhart, James

1999 *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Roberto Reyes Mazzoni (trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Autónoma de México.

López Mestas, Lorenza

2005 “Producción especializada y representación ideológica en los albores de la tradición Teuchitlán”, *El antiguo Occidente de México: nuevas perspectivas sobre el pasado prehispánico*. E. Williams, P. Weigand, L. López Mestas y D. García (eds.) Zamora: El Colegio de Michoacán: 233-253.

López Mestas, Lorenza, Jorge Ramos

2006 “La excavación de la Tumba de Huitzilapa”, *Perspectivas del antiguo Occidente de México: Arte y arqueología de un pasado desconocido*. Richard F. Townsend (ed.), Guadalajara: Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco: 57-73.

Manzanilla, Linda

1986 “Introducción”, *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*. Linda Manzanilla (ed.) México: Universidad Nacional Autónoma de México: 9-18.

Ohnersorgen, Michael A. y Mark D. Varien

2008 “Arquitectura formal y organización de asentamientos en el Antiguo Occidente de México”, *Tradición Teuchitlán*. Phil Weigand, C. Beekman y R. Esparza (eds.) Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco: 91-134.

Oliveros, Arturo y Lillian Scheffler

2004 “El juego de pelota en Mesoamérica”, *Tradiciones Arqueológicas*. Efraín Cárdenas (ed.) Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán: 263-289.

Rice, Prudence

1993 *Pottery Analysis. A Sourcebook*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

Smith, Sean M.

2007 “Informe del Recorrido de Superficie y Excavación”, *Informe Técnico del Proyecto Arqueológico Loma Alta (Temporada 2004-2006)*. Rodrigo Esparza (dir.) Zamora: El Colegio de Michoacán.

2008a “Comparación entre círculos monumentales y no monumentales: Aproximación a una tipología”, en *Tradición Teuchitlán*. Phil Weigand, C. Beekman y R. Esparza (eds.) Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura del

- Estado de Jalisco: 123-142.
- 2008b *Tradición Teuchitlán: Un ejemplo de urbanismo mesoamericano* Tesis de Maestría, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Southall, Aidan
 1999 “The Segmentary State and Ritual in Political Economy”, *Beyond Chiefdoms: Pathways to Complexity in Africa. New Directions in Archaeology*. K. Macintosh (ed.). Cambridge, New York: Cambridge University Press: 31-37.
 1988 “The Segmentary State in Africa and Asia”, *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge: Cambridge University Press. Vol. 30: 52-82.
- Stuart, Glenn
 2005 “Agricultura de tierra húmedas en el núcleo de la tradición Teuchitlán”, *El antiguo Occidente de México: Nuevas perspectivas sobre el pasado prehispánico*. E. Williams, P Weigand, L. López Mestas, y D. García (eds.) Zamora: El Colegio de Michoacán: 185-210.
- Taladoire, Eric
 2000 “El juego de pelota mesoamericano. Origen y desarrollo” *Arqueología Mexicana*, Vol. VIII. Núm. 44. México: INAH: 20-27.
- Uriarte, María Teresa
 1992 “Introducción”, en Uriarte, María Teresa (coord.) *El juego de pelota en Mesoamérica*. México: Siglo XXI editores.
- Weigand, Phil C.
 1992a “Ehécatl: dios supremo del Occidente”, *Origen y desarrollo de la civilización en el Occidente de México*. Brigitte Boehm de Lameiras y Phil C. Weigand (eds.) Zamora: El Colegio de Michoacán: 205-238.
 1992b “El juego de pelota prehispánico y las canchas de la pelota en Jalisco y Nayarit”, en Uriarte, María Teresa (coord.) *El juego de pelota en Mesoamérica: raíces y supervivencia*. México: Siglo XXI editores: 237-263.
 1993 *Evolución de una civilización prehispánica: arqueología de Jalisco, Nayarit y Zacatecas*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Weigand, Phil y Acelia García de Weigand
 2005 “El juego de pelota monumental de los Guachimontones, Teuchitlán, Jalisco”, *El antiguo Occidente de México: nuevas perspectivas sobre el pasado prehispánico*. E. Williams, P Weigand, L. López Mestas, y D. García (eds.) Eduardo Williams (trad.) Zamora: El Colegio de Michoacán: 45-72.



ANÁLISIS PALEOETNOBOTÁNICO DEL MAÍZ CARBONIZADO HALLADO EN UNA RESIDENCIA PALACIEGA DEL SITIO DE LA JOYA, VERACRUZ

Paulina Arellanos Soto

EL PROYECTO *EXPLORACIONES EN EL CENTRO DE VERACRUZ* Y LAS EXCAVACIONES EN LA JOYA

Las excavaciones en La Joya, Veracruz, forman parte de un proyecto más amplio, denominado *Exploraciones en el Centro de Veracruz* el cual ha venido desarrollándose de 1981 hasta la fecha. En este proyecto se examinaron 1 200 km² de la cuenca baja del río Cotaxtla, y se han identificado 132 sitios con arquitectura monumental, la mayoría pertenecientes al periodo Clásico, así como las dos trazas arquitectónicas evidenciadas en ellos: la Plaza Monumental¹ y el Plano Estándar.¹

Con base en la evidencia de los asentamientos jerárquicos, la cerámica, la cronología, la densidad poblacional y la presencia relativa de indicadores de diferenciación y especialización, Annick Daneels propuso que la Plaza Monumental es reflejo de un nivel de organización sociopolítica temprano y relativamente simple para el periodo Protoclásico (100 a.C.-100 d.C.); mientras que el Plano Estándar evidencia una sociedad ya conformada a un nivel estatal para el periodo Clásico (100-1000 d.C.). Con el fin de probar dicha hipótesis el sitio de La Joya fue seleccionado para su investigación.

La Joya (figura 1) fue un asentamiento ocupado desde el periodo Preclásico donde se presentan las dos trazas arquitectónicas ya descritas² y que durante el primer milenio d.C. alcanzó el rango de zona capital. Es un sitio contemporáneo y posiblemente, en un inicio, subordinado a Cerro de las Mesas (Daneels, 2008).



Figura 1. Localización del sitio de La Joya, Veracruz. En el mapa se muestran algunos sitios contemporáneos para el centro y sur de Veracruz. Imagen tomada de Daneels (2008; retocada digitalmente por la autora).

A partir de 2004 se comenzaron a realizar excavaciones en el sitio, en un inicio bajo el auspicio de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en 2007, de la Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies (FAMSI).

LA PLATAFORMA ESTE, SU TERCERA ETAPA CONSTRUCTIVA Y EL GRANERO

Inicialmente el objetivo de la temporada 2007 era elaborar una cronología más precisa de las etapas constructivas del sitio, exponer los edificios completos para definir los diseños y muestrear los pisos para identificar sus técnicas de relleno —lo que a su vez permitiría exponer las subestructuras—, así como buscar posibles ofrendas. Sin embargo, en dicho año la investigación se enfocó en la Plataforma Este debido a que en una de sus esquinas se evidenciaba la secuencia completa de un conjunto de edificios en riesgo a causa de la acelerada destrucción por los ladrilleros locales (figura 2).³

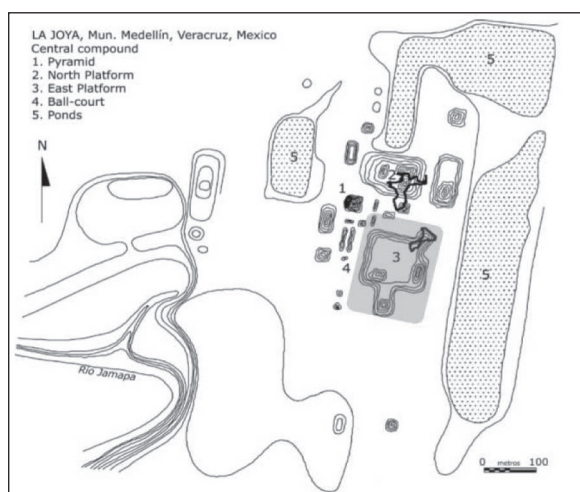


Figura 2. Con el número 3 se indica la ubicación de la Plataforma Este dentro del complejo central de La Joya. El contorno delineado al noreste de esta estructura indica el sector dañado por los ladrilleros, el cual fue aprovechado para la ubicación de las unidades de excavación.

Entre los resultados obtenidos de la exploración de la tercera etapa constructiva de la Plataforma Este⁴ se definieron cuatro remodelaciones de un solo edificio, el cual inició como una unidad de varios cuartos —quemada intencionalmente dos veces⁵— para posteriormente convertirse en una plataforma rectangular de cúspide chata —dos veces reconstruida—. Además, esta Plataforma estuvo constituida por seis etapas constructivas asociadas a ofrendas dedicatorias, entierros humanos, un yugo y vasijas cerámicas con figurillas de “dioses narigudos” (figura 3).



Figura 3. Ofrenda con figurillas del tipo “narigudos” —cerámica típica de Centro de Veracruz— asociada a la Plataforma Este en su etapa IIIA.

La primera fase de la tercera etapa constructiva, denominada III A inferior, consiste en una unidad residencial sobre dos plataformas bajas superpuestas y escalonadas. Su fachada oeste forma parte de la esquina sureste del nivel elevado de la plaza principal. La parte más alta, accesible mediante una escalera de dos escalones, conduce a la residencia, la cual se encuentra rodeada por un pasillo angosto. Sus dimensiones son de 12 por 5.5 metros con paredes de adobe de 40 centímetros de ancho por 1.68 metros de alto. El pasillo central está flanqueado por pilares rectangulares y brinda acceso al cuarto principal, así como a dos de los pequeños cuartos adjuntos ubicados al norte. Al sur tenemos otro cuarto lateral, el cual posee su propio acceso. Este edificio fue cubierto por varios artefactos en el piso e incendiado para después desmantelar sus paredes casi hasta la base y erigir la segunda remodelación. Es el hallazgo realizado en uno de los cuartos al norte de la residencia el que aquí nos ocupa (Daneels, 2008) (figura 4).

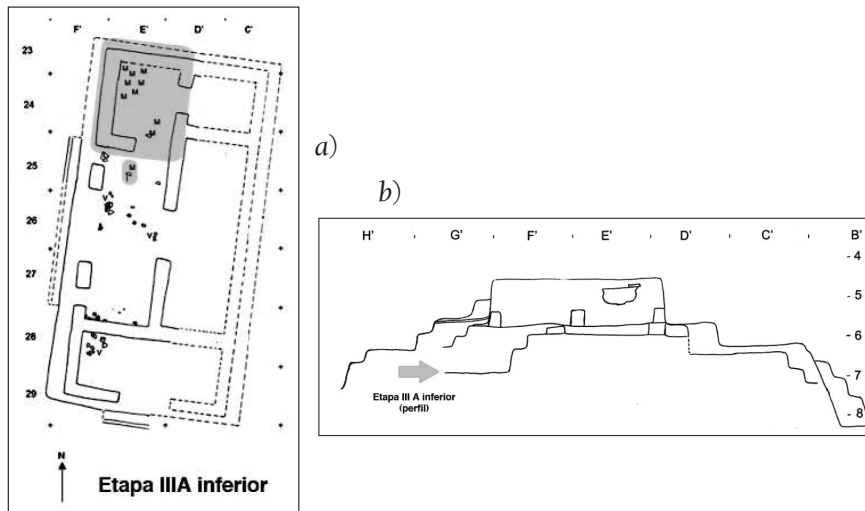


Figura 4. Plataforma Este, etapa III A inferior en planta (a) y perfil (b). En el dibujo de planta se indica en rojo la habitación noroeste, donde se hallaron las mazorcas carbonizadas. Imagen de Daneels (2008 modificada por la autora).

En esta etapa IIIA inferior, específicamente al noroeste de la residencia palaciega, se halló una alta concentración de materiales, reportados e identificados como “cientos de mazorcas de maíz carbonizadas” (Daneels, 2008). De allí que este cuarto recibiera la denominación de *granero*. Estas mazorcas pudieron haber estado originalmente apiladas para su resguardo, sin embargo, algunas fueron encontradas dispersas sobre el piso de la habitación al momento de su descubrimiento, probablemente debido a movimientos provocados por su exposición al fuego y posterior sepultura (figura 5).

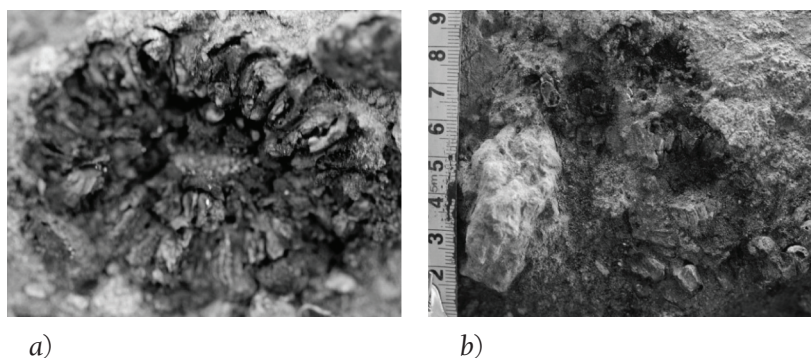


Figura 5. a) Ejemplo de la forma en que se encontraban las mazorcas al momento de su hallazgo; b) evidencia de apilamiento horizontal de las mazorcas. Imágenes tomadas de Daneels (2007, modificadas y retocadas digitalmente por la autora).

Estos materiales fueron cuidadosamente levantados de su contexto, durante los meses de septiembre a noviembre de 2007 y trasladados al Laboratorio de Paleobotánica y Paleoambiente,⁶ ubicado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM para su resguardo y donde a partir de 2010 dio inicio esta investigación.

IMPORTANCIA ARQUEOLÓGICA Y PLANEACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN EN TORNO AL MAÍZ CARBONIZADO

Cabe enfatizar que, hasta la fecha, no hay precedente de un hallazgo similar para el centro de Veracruz o Costa del Golfo, situación propiciada en gran medida por las adversas condiciones medioambientales que no fomentan la

conservación de los materiales orgánicos, por lo que este caso es una gran excepción, ya que los materiales que hoy día podemos apreciar son producto de una combustión incompleta —por ello vemos granos y no ceniza—, la cual, mediante la carbonización, ha permitido que los procesos de degradación por acción biológica o química se vean considerablemente disminuidos.

Existen investigaciones desarrolladas en la Costa del Golfo, como las de San Lorenzo, Tenochtitlan⁷ que involucran estudios alusivos al maíz, pero desde una perspectiva económica o del análisis de microrrestos —como el polen y fitolitos— para la reconstrucción de paleoambientes. En este caso, es imposible una investigación de tal índole debido a que a la fecha no se han hallado más materiales orgánicos, y los que se tienen no poseen la capacidad de proporcionar ese tipo de datos. Sin embargo, con los materiales de La Joya es posible sentar un precedente sumamente importante acerca de una raza de maíz en la zona semiárida central veracruzana y costa del Golfo, lo cual contribuirá no sólo a la identificación tipo de macrorrestos que puedan llegar a registrarse posteriormente, sino también a la base de datos de razas de maíz documentadas en otras subáreas mesoamericanas.

Para lograr dicho objetivo la investigación ha sido planteada para desarrollarse en ocho fases:

1. Organización de los materiales (a la par de la correlación de éstos con la información de campo: diarios, fotografías y dibujos).
2. Inventario general (cuantificación, registro y captura de la totalidad de datos por muestra).
3. Asignación de números de control interno de laboratorio.
4. Selección de las muestras conforme a criterios previamente establecidos (en este caso se han seleccionado cincuenta muestras como universo de estudio).
5. Evaluación física de las muestras para corroborar la viabilidad de su análisis (figura 6).
6. Preparación de las muestras en laboratorio (tamizado, pesaje y separación de elementos).
7. Análisis en laboratorio (medición de granos y cúpulas completas).
8. Procesamiento de datos para detección de variabilidad en los materiales e identificación de la raza de maíz.

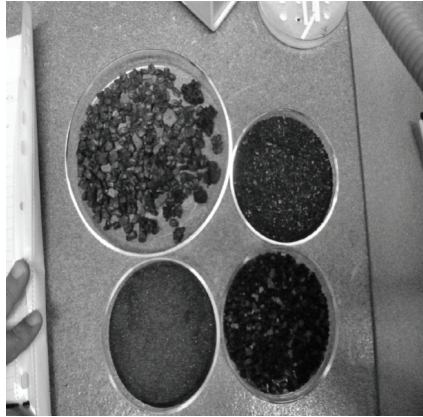


Figura 6. Estado de los materiales previamente a su preparación y posterior análisis.

La metodología para alcanzar este objetivo fue la propuesta por Bird (1994), la cual, a grandes rasgos, consiste en tomar medidas esenciales para la identificación de razas de maíz. Esta metodología ha sido retomada, adecuada y modernizada en fechas recientes por Morehart (2010) en su investigación en el valle de Teotihuacan, específicamente en el estudio de cultivos en chinampas, donde se aplicó exitosamente la metodología de Bird y se obtuvo como resultado la identificación de varias razas de maíz.

COMENTARIOS FINALES

El estatus actual de la presente investigación es la fase 7, pero dado que durante el periodo de análisis la revisión de materiales bibliográficos y consultas con especialistas se desarrolló a la par, se han planteado interrogantes acerca del papel desempeñado por el maíz dentro de su contexto: ¿es una ofrenda consagratoria producto de la subsiguiente remodelación?, ¿es un espacio de almacenaje para consumo de la elite que habitaba el palacio en cuestión? y, de ser así ¿sería para consumo local inmediato o para comercio?

Hasta el momento, éstas y otras preguntas han sido respondidas a pesar de la escasez de datos arqueológicos e inclusive históricos relativos a este tipo de contextos y, a su vez, han abierto el panorama para la contemplación de las implicaciones que conlleva este hallazgo para un sitio como La Joya. Llama la atención que en varias de las implicaciones, que en su momento habrá que fundamentar con mayor rigor, los resultados del análisis paleobotánico del

maíz carbonizado desempeñen un papel determinante para la comprensión de fenómenos culturales de Mesoamérica.

AGRADECIMIENTOS

A Annick Daneels, Emily McClung, Diana Martínez Yrizar y Cristina Adriano del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por la gran ayuda y facilidades brindadas hasta el momento para el desarrollo de esta investigación.

NOTAS

- ¹ “Una gran plaza abierta rodeada por tres grandes montículos rectangulares de similar tamaño y forma” (Daneels, 2008: 4).
- ² “Una plaza más pequeña delimitada al norte por una gran pirámide, al sur por una cancha de juego de pelota y lateralmente por plataformas rectangulares bajas” (Daneels, 2008).
- ³ Posible evidencia de la existencia de un gobierno dual o alterno (Daneels, 2008).
- ⁴ Actividad económica que puso en severo riesgo la Plataforma Este.
- ⁵ Tanto la Plataforma Este como la Norte poseen la naturaleza multifuncional característica de las residencias palaciegas. Su surgimiento durante el Preclásico Tardío-Protoclásico sugiere la existencia de una estructura gubernamental de élite para periodos más antiguos de lo anticipado para el centro de Veracruz (Daneels, 2008).
- ⁶ En ambos casos se han datado los incendios. El primero ha sido fechado para 220-400 d.C. y el segundo para el 400-750 d.C. (fechas calibradas).
- ⁷ Actualmente bajo la dirección de Emily McClung de Tapia.
- ⁸ Encabezadas por Ann Cyphers y Judith Zurita. Notas personales de la autora procedentes de la XXIX mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. Puebla, México 2010.

BIBLIOGRAFÍA

- Bird, Robert Mc K.
1994 “Manual for the Measurement of Maize Cobs”, *Corn and Culture*. Sissel Johannssen y Christine A. Hastorf (eds.) Boulder: Oxford University Press: 5-22.
- Daneels, Annick
2007 *Notas personales, diario, dibujos y fotos de campo*. Exploraciones en el Centro de Veracruz Temporada 2007 (inédita).
2008 *Monumental Earthen Architecture at La Joya, Veracruz, Mexico*. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Crystal River, en <http://www.famsi.org/reports/07021>.

Kato Yamakake Takeo, Cristina Mapes Sánchez, Luz María Mera Ovando, José Antonio Serratos Hernández y Robert Arthur Bye Boettler

2009 *Origen y diversificación del maíz: una revisión analítica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.

Morehart, Christopher y Dan T.A. Eisenberg

2010 "Prosperity, Power and change: Modeling Maize at Postclassic Xaltocan, Mexico", *Journal of Anthropological Archaeology*, núm. 29: 94-112.



IDENTIDAD, GUERRA Y SACRIFICIO EN EL CRONOTOPO DE LA MIGRACIÓN MEXICA

Gabriel Kenrick Kruell

Todos los estudios sobre la historia de la migración mexicana tienen que lidiar con un problema inexplicable a primera vista: ¿cómo es posible que los testimonios coloniales sobre los orígenes del pueblo mexicano narren historias tan dispares, salvo en los pocos casos en los que estos documentos aparentan ser copias más o menos fieles?

Sin hacer excepción a la regla, desde el primer momento de mi investigación he podido darme cuenta que algo, o mejor dicho todo, no cuadraba en las ocho fuentes de la migración mexicana: éstas proponen cuatro fechas diferentes para la salida de Aztlan: la más antigua la ofrecen los *Anales de Cuauhhtitlan* y corresponde al año “1 conejo” del calendario mexicano, 1090 d.C., según la correspondencia con nuestro calendario gregoriano; luego sigue un año “1 caña”, 1155, según los *Anales de Tlatelolco*, y tres fechas “1 pedernal”, pero correspondientes a términos que difieren entre sí por periodos de 52 años: 1116, siguiendo la versión de la *Hystoire du Méchique*, 1168, según los testimonios de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, del Códice Boturini o *Tira de la peregrinación*, del Códice Aubin y del Códice Azcatitlan (cuatro fuentes que evidentemente relatan la misma tradición, por lo menos en esta parte inicial de la migración), y 1220 como refiere la *Leyenda de los soles*. Tenemos aquí tres diferentes fechas mexicas para la salida del lugar de origen, “1 conejo”, “1 caña” y “1 pedernal” y cinco diferentes fechas gregorianas, 1090, 1116, 1155, 1168 y 1220. Además, los lugares de origen no siempre corresponden a Aztlan, ya que en los *Anales de Tlatelolco* los aztecas parten de Chicomóztoc (Lugar de las siete cuevas) y la *Hystoire du Méchique* no menciona el nombre del lugar de origen.

Año de salida de los mexicas	Lugar de salida	Fuente
“1 conejo” (1090)	Aztlan	<i>Anales de Cuauhtitlan</i>
“1 caña” (1155)	Chicomóztoc	<i>Anales de Tlatelolco</i>
“1 pedernal” (1116)		<i>Hystoire du Méchique</i>
“1 pedernal” (1168)	Aztlan	<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i> ; Códice Boturini; Códice Aubin y Códice Azcatitlan
“1 pedernal” (1220)	Aztlan	<i>Leyenda de los soles</i>

Respecto de la llegada al lugar de la fundación de Mexico Tenochtitlan, tampoco las ocho fuentes se ponen de acuerdo: un primer testimonio, el Códice Boturini, ni siquiera relata el momento de la fundación, los *Anales de Cuauhtitlan* proponen el año “8 conejo” (1318), la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* la fecha “1 pedernal” (1324), tres fuentes, los *Anales de Tlatelolco*, la *Hystoire du Méchique* y la *Leyenda de los soles* ofrecen el año “2 casa” (1325), el Códice Azcatitlan la fecha “5 conejo” (1354), mientras que nuestra última fuente, el Códice Aubin presenta la fundación como un evento muy tardío, en el año “2 pedernal” (1364). Como se puede apreciar, tenemos cinco fechas diferentes para la fundación de Mexico Tenochtitlan.

Año de la fundación de Mexico Tenochtitlan	Fuente
ninguno	Códice Boturini
“8 conejo” (1318)	<i>Anales de Cuauhtitlan</i>
“1 pedernal” (1324)	<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>
“2 casa” (1325)	<i>Anales de Tlatelolco</i> ; <i>Hystoire du Méchique</i> ; <i>Leyenda de los soles</i>
“5 conejo” (1354)	Códice Azcatitlan
“2 pedernal” (1364)	Códice Aubin

Ahora bien, ninguna fuente coincide sobre la fecha de salida de Aztlan Chicomóztoc y la de llegada a Mexico Tenochtitlan, así que tenemos ocho versiones cronológicas divergentes sobre la migración mexicana. Por si no fuera bastante enredado, el problema se complica enormemente si nos fijamos en las etapas intermedias del viaje migratorio: 40 para la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 30 según los *Anales de Tlatelolco* y el Códice Aubin, 27 en el Códice Azcatitlan, 24 siguiendo los *Anales de Cuauhtitlan* y el Códice Boturini, 2 para la *Leyenda de los soles* y ninguna mencionada en la *Hystoire du Méchique*. Además, en ninguna de las fuentes los nombres y los períodos de permanencia en estos lugares no corresponden exactamente, como pasa respecto del lugar de origen y de arribo de los aztecas.

Número de etapas de la migración	Fuente
40	<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>
30	<i>Anales de Tlatelolco</i> y Códice Aubin
27	Códice Azcatitlan
24	<i>Anales de Cuauhtitlan</i> y Códice Boturini
2	<i>Leyenda de los soles</i>
ninguna	<i>Hystoire du Méchique</i>

Para la mente cartesiana del historiador, acostumbrada a una visión de devenir en la que cada hecho histórico se puede encuadrar adentro de una casilla precisa de espacio y tiempo, el problema de la cronología y de la toponimia de la migración mexicana puede resultar un misterio incomprensible. Sin embargo, generaciones de historiadores y estudiosos han intentado dar razón de este caos historiográfico, a través de las más ingeniosas explicaciones. En la raíz del problema hay dos bandos opuestos. Uno de ellos, fiel a la concepción de una verdad histórica única y comprobable mediante el análisis historiográfico, consideró las historias de la migración mexicana como expresiones contradictorias y erróneas de una única "Historia mexicana" y por tanto intentó corregir los errores, eliminar los elementos incongruentes y reducir la variedad a la unidad, buscando en las fuentes cuál era la verdadera fecha de la salida de Aztlan, su

ubicación geográfica y el verdadero momento de la fundación de Mexico Tenochtitlan. El segundo bando, observando las increíbles similitudes entre el lugar de origen, Aztlan, y el lugar de llegada, Tenochtitlan, negó abiertamente la historicidad del primero, considerándolo una proyección mítica del segundo, de modo que suprimió el problema de la discrepancia entre las fuentes declarando que el viaje migratorio era meramente simbólico, producto de la imaginación de un pueblo sin historia, y si tuvo lugar en algún tiempo y espacio, no fue cómo lo relatan los documentos elaborados posteriormente.

De hecho, los mismos historiadores españoles, mestizos y anónimos de Nueva España en los siglos XVI y XVII, los cuales nos dieron los testimonios que conservamos sobre la migración mexicana, se pueden adscribir al primero de los dos bandos: sus documentos fueron elaborados con base en la convicción de que las tradiciones indígenas eran historias verdaderas y que las divergencias entre ellas podían resolverse a través de la corrección de fechas y de lugares, la supresión de episodios aparentemente inverosímiles o por medio de la integración de varias tradiciones en un único relato.

Posteriormente, los historiadores de finales del siglo XX mitigaron las dos visiones aparentemente irreconciliables, proponiendo explicaciones alternativas, en las que los aspectos histórico y mítico se fusionan en concepciones que podríamos definir como historias mitificadas o mitos históricos: el francés Christian Duverger (1987: 83-86) ofrece una visión de las historias de la migración mexicana como construcciones ideológicas cuyo contenido es a menudo parcial y tiene un carácter demostrativo; ellas se vinculan a lo jurídico, lo genealógico y lo mítico y en su narración predomina la subjetividad. Por su parte, Alfredo López Austin (2006: 397-404) define estas historias como mitos históricos, relatos que describen los orígenes de los pueblos mesoamericanos y que asumen un significado mítico para cumplir funciones de cohesión identitaria y legitimación social. Por otro lado, Enrique Florescano (1990: 608) entiende las historias indígenas de migración como narraciones simbólicas, cuyo significado profundo está encerrado en la estructura del pensamiento mítico, no en los hechos históricos a los que aparentemente aluden. Finalmente, Federico Navarrete (1999: 231-257) propone abiertamente superar la vieja dicotomía entre historia y mito y su correspondencia con la idea occidental de verdadero y falso, real e inventado, describiendo las historias de migración como discursos plenamente históricos, pero en los que opera constantemente el metalenguaje mítico y que se consideran a sí mismos antiguos y legítimos;

utilizan criterios diferentes de los occidentales para definir lo verdadero de lo falso, parten de una concepción socialmente determinada de la realidad, del tiempo y de los agentes históricos, tienen un fin persuasivo y legitimador y están vinculados a grupos sociales específicos.

Con base en estas concepciones, en las cuales la historia y el mito se combinan de una forma que es imposible desligar, los historiadores modernos han propuesto explicaciones diferentes al problema de la fuerte discrepancia entre las fuentes: algunos, como Paul Kirchhoff (1954-55: 257-267) y Wigberto Jiménez Moreno (1961: 137-152) sostuvieron la posibilidad de que las divergencias se debieran a los diferentes calendarios que manejaban los pueblos indígenas del centro de México; otros, como Michel Graulich (1974: 311-349) y Christian Duverger (1987: 325-383), prefieren dejar de lado las discrepancias e interpretar las estructuras míticas y el simbolismo ideológico de la historia de origen de los mexicas; algunos más, como María Castañeda de la Paz (2005: 7-40) apuestan por la hipótesis de la combinación en las fuentes novohispanas de tradiciones diferentes, pertenecientes a diversos pueblos o grupos sociales, como, por ejemplo, la mezcla de relatos mexicas tenochcas y mexicas tlatelolcas. Otro más, en fin, como Navarrete (2010: 15-18) proponen una visión polifónica de las historias de las migraciones de los pueblos prehispánicos, en la cual cada historia estaba en un diálogo constante con las otras para negociar una verdad común; de aquí la posibilidad de muchas variantes y al mismo tiempo de muchas verdades coexistentes y no contradictorias.

Nosotros creemos que una forma productiva de acercarse a las fuentes que relatan la migración mexicana es por medio de dos ejes hermenéuticos complementarios: primero, un examen historiográfico que pueda revelar las razones de la producción de cada documento, los agentes sociales que participaron en su elaboración, los recursos materiales y estilísticos de los cuales echaron mano y las tradiciones en las cuales los relatos se sustentaban, el auditorio al cual el documento estaba dirigido y en el cual se esperaba que circulara, las formas en las que el texto debía ser recibido y actualizado, las funciones sociales que cubría y los fines ideológicos y legitimadores que pretendía alcanzar a través de su discurso. Segundo, un análisis narratológico del contenido de las historias de migración mexicana que permita desentrañar, más allá de las divergencias entre ellas, los elementos estructurales de estos relatos, una forma peculiar en la cual se construye el entramado de espacio y tiempo de la mi-

gración mexicana, lo que el teórico ruso de la literatura Mijaíl Bajtín definió como *cronotopo*. Bajtín (1989: 237) define al cronotopo como “la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura” y afirma que los géneros literarios se determinan precisamente por el cronotopo. Adoptando las definiciones de Bajtín y adaptándolas a los géneros historiográficos, podemos decir que las historias de la migración mexicana conforman un género historiográfico, definido por su cronotopo, en el cual el espacio y el tiempo se organizan de una forma particular, acorde a la concepción que los mexicas tenían de la relación que afectaba espacio y tiempo en su realidad histórica (cosmovisión). Es muy sabido que los mexicas tenían una visión del tiempo cíclica y que el tiempo se orientaba espacialmente, ya que los días, las veintenas y los años correspondían a rumbos del cosmos (por ejemplo, los años “pedernales” pertenecían al norte, con todas sus connotaciones míticas y rituales) y es muy natural que el cronotopo de la migración mexicana se asimilara estéticamente, como diría Bajtín, a esta visión.

Ahora bien, en nuestro estudio nos concentramos en la segunda vertiente investigativa, el análisis narratológico, y plantearemos la siguiente pregunta: ¿cuáles son las características esenciales del cronotopo de las historias de la migración mexicana? Si analizamos la representación de las fuentes visuales de la migración, podemos darnos cuenta que el tiempo y el espacio están representados como dos líneas paralelas que determinan en transcurso del tiempo y el movimiento desde Aztlan hasta Mexico Tenochtitlan.

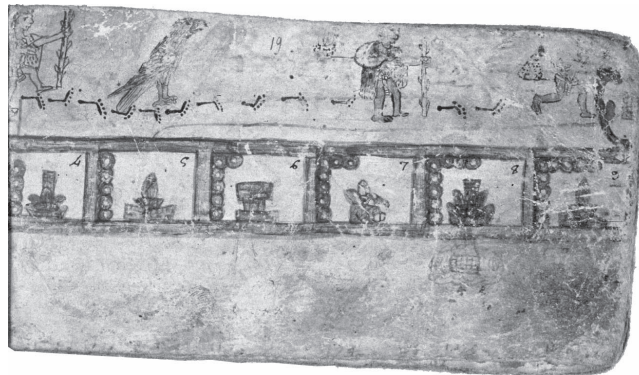


Figura 1. Las dos líneas paralelas de espacio (huellas) y tiempo (cartuchos calendáricos): *Códice Mexicanus*, lámina XIX.

Sin embargo, el cronotopo de la migración se presenta más complejo de lo planteado, ya que incluye numerosas etapas intermedias en lugares provisionales antes del asentamiento definitivo en Tenochtitlan, lo que indica que los lectores tenían que leer la migración como un único viaje y no como la suma de múltiples viajes (Navarrete, 2000: 31-37). Quisiéramos ir un poco más allá y afirmar que el transcurso no se acontece sólo en la línea temporal y espacial, sino también en un tema central de las historias de migración: la identidad étnica del pueblo mexica, la cual se modifica y se construye a lo largo de todo el viaje migratorio.

En la cultura náhuatl del período Posclásico, la identidad étnica se definía a partir de elementos culturales pertenecientes a dos esferas opuestas y complementarias que Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999: 59-74) han definido como *chichimecayotl* y *toltecayotl*: la primera incluía formas de conducta y bienes culturales típicos de los grupos humanos nómadas (vida en lugares desérticos e inhóspitos, cacería, valentía bélica, arco y flechas, ropa de piel de animal, lenguas diferentes al náhuatl y el patronazgo del dios Mixcóatl), la segunda agrupa a todas las expresiones culturales típicas de los pueblos sedentarios (vida en lugares fértiles, agricultura, instrumentos agrícolas y de pesca, ropa de algodón, lengua náhuatl y patronazgo del dios Quetzalcóatl). Sin embargo estos autores definen el cambio identitario de los pueblos en migración como un proceso de aculturación progresiva desde un comienzo chichimeca de cazadores-recolectores hasta un etapa tolteca, en la cual los pueblos se establecen en un territorio y se consideran propiamente civilizados. Esta visión no nos parece en consonancia con las historias de la migración mexica, además de parecerse demasiado a la concepción que de civilización tienen los antropólogos occidentales. En realidad, el discurso identitario de los mexicas es muy diferente a como lo plantean López Austin y López Luján: los mexicas eran originarios de Aztlan, un *altépetl* plenamente tolteca, o sea que eran dueños de una cultura propiamente tolteca desde el principio y para tener éxito en el viaje de migración y conquistar un lugar hegemónico en el complicado mosaico político de los pueblos ya asentados de la cuenca de México, tuvieron que volverse hasta cierto punto chichimecas y asumir algunas características culturales de la *chichimecayotl*.



Figura 2. Los aztecas (toltecas civilizados) se vuelven mexicas (chichimecas nómadas): *Códice Boturini*, lámina IV.



Figura 3. Pasaje de los mexicas por *Chicomóztoc*, lugar desértico e inhóspito: *Códice Azcatitlan*, lámina V.

Eso se observa muy bien en los documentos visuales de la migración mexica, en la primera parte de los cuales se muestra el pasaje por tierras desérticas e inhóspitas, un lugar llamado en algunas fuentes *Chicomóztoc*. Allí los mexicas

adoptaron rasgos chichimecas, como el uso del arco y las flechas, que fueron decisivos en el desarrollo ulterior de su viaje, sobre todo cuando tuvieron que demostrar su valentía guerrera; por ejemplo, durante su estancia en Colhuacan, el *tlatoani* de este *altépetl* los obligó a que pelearan contra los xochimilcas (Códice Boturini, láminas XXI-XXII).

Claro está, por otra parte, que durante su viaje las adquisiciones culturales de los mexica no se limitaron al lado chichimeca, sino que comprendieron elementos toltecas, como, por ejemplo, los conocimientos de fabricación del *octli*, bebida fermentada del jugo de maguey, que los mexicas aprendieron de los chalcas (Códice Boturini, láminas XIII-XIV). Esto demuestra que la migración era concebida por ellos como un proceso inacabado de enriquecimiento cultural, sin que la asunción de una identidad chichimeca representara un paso atrás en el progreso evolutivo, sino al contrario una importantísima adquisición de competencias en el ámbito de la guerra.

Desde un punto de vista religioso, podríamos decir que el viaje en búsqueda de la tierra prometida por el dios Huitzilopochtli se asemeja a un ritual de paso, durante el cual el adepto, en este caso el pueblo mexica, tiene que pasar por una serie de pruebas iniciáticas que evidencien su valor y hagan que merezca un lugar privilegiado en una realidad social. Esto significa que la simple adquisición de rasgos chichimecas durante la primera instancia de la migración no hace automáticamente de los mexicas un pueblo de suficiente valor bélico para merecer un asentamiento en el difícil mosaico de los *altépetl* de la cuenca de México.

Para que su dios les otorgue este privilegio, los mexicas tendrán que pasar por una serie de experiencias militares, la mayoría de las veces adversas y en momentos culminantes de la migración. Hemos identificado estos momentos con los finales de los periodos indígenas de 52 años, llamados *xiuhnepilli* o ceremonias del Fuego Nuevo, y con los lugares a ellos asociados: Coatépec, Apazco-Tzompanco, Tecpayocan y Chapultépec. No es casual que cada uno de estos sitios se asocie a un cerro, lugar sagrado en el que se llevaba a cabo la ceremonia del Fuego Nuevo. Para los topónimos Coatépec y Chapultépec es obvia la relación con un cerro (en náhuatl *tepetl*), mientras que para Apazco-Tzompanco y Tecpayocan las fuentes mencionan los cerros de Huítzcol o Ciltaltépec y Tecpayo o Yohualtépec. Durante el primer *xiuhnepilli* en Coatépec, Huitzilopochtli derrota a los mexicas *huitznahuaque* que querían establecerse allí e instituye la costumbre ritual del sacrificio humano durante la

fiesta de Panquetzaliztli; las fuentes visuales no representan el episodio, pero sí las escritas, como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay K., 1973: 43). Después del segundo Fuego Nuevo en el cerro Huítzcol o Citlaltépec de Apazco, los mexicas promueven una guerra contra los chichimecas del lugar, los derrotan y exponen sus cabezas en un *tzompantli*, dando así nombre al lugar de Tzompanco.

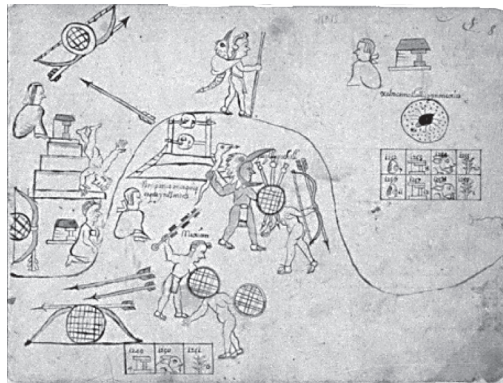


Figura 4. Los mexicas derrotan a la gente de Tzompanco (2° Fuego Nuevo en el cerro Huítzcol o Citlaltépec): *Códice Azcatitlan*, lámina VIII.

Después de la tercera atadura de los años en el cerro Tecpayo o Yohualtépec de Tecpayocan, los mexicas son a su vez derrotados y sus jefes Tetepantzin, Huitzilihuitzin y Tecpatzin mueren trágicamente.

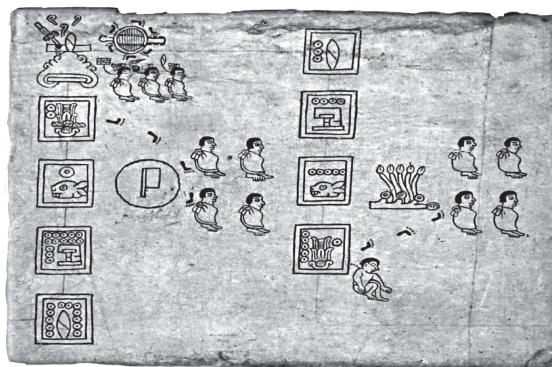


Figura 5. Los mexicas son derrotados en Tecpayocan (3° Fuego Nuevo en el cerro Tecpayo o Yohualtépec): *Códice Boturini*, lámina XV.

En fin, después del Fuego Nuevo en Chapultépec, los mexicas son derrotados ahora por una alianza de pueblos de la cuenca de México y su jefe Huitzilihuitl es deportado con sus hijas a Colhuacan, donde es sacrificado.

El tema cronotópico de la guerra en la migración está, además, íntimamente relacionado con el tópic del sacrificio humano, ya que asociados a las guerras se encuentra una compleja ritualidad sacrificial, como demuestran los sacrificios de los *huitznahuaque* en Coatépec y de Cópil en Chapultépec. Algunas fuentes narran que Cópil, hijo de la hermana de Huitzilopochtli, Malinalxóchitl, organizó una coalición contra los mexicas, pero, antes de que fueran derrotados, el sacerdote Cuauhtliquetzqui atrapó al sobrino de Huitzilopochtli, al que inmoló en sacrificio y lanzó su corazón a la laguna de México. El corazón de Cópil constituyó la semilla (*tenochtli*) de la cual brotó el nopal que indicó a los mexicas el lugar escogido por Huitzilopochtli para fundar Tenochtitlan.

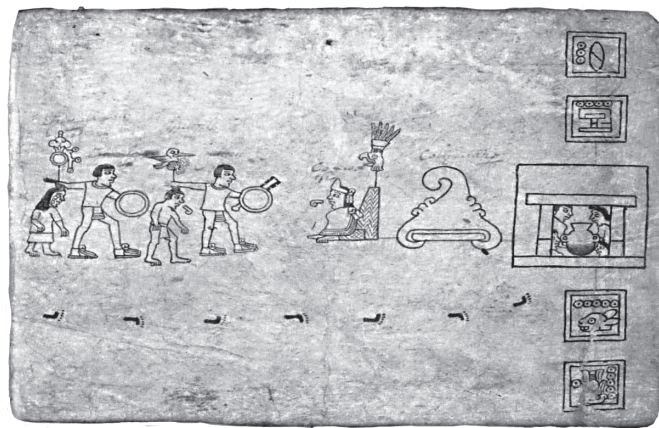


Figura 6. Los mexicas son derrotados en Chapultépec y su jefe Huitzilihuitl deportado y sacrificado en Colhuacan (4° Fuego Nuevo): *Códice Boturini*, lámina XX.

CONCLUSIÓN

Así pues, hemos mostrado el problema cronológico y topológico que presentan todas las fuentes de la migración mexicana y la visión que de ellas se ha tenido a lo largo de la historia: historias a la manera occidental en siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, mitos en el siglo XIX y XX, e historias mitificadas o mitos históricos en

la segunda parte del siglo XX. Las propuestas de los investigadores actuales para explicar las divergencias de las fuentes han oscilado entre problemas calendáricos, mitificación e ideologización de la historia, criterios diferentes para establecer lo verídico en el mundo indígena y la mezcla de documentos de disímil tradición en los testimonios novohispanos.

En un segundo momento, hemos introducido nuestra perspectiva particular de investigación, basada en dos ejes complementarios: el examen historiográfico y el análisis narratológico. Nos hemos concentrado en la segunda vertiente e introducido el concepto de cronotopo, central para entender los géneros historiográficos indígenas. Hemos visto que las características esenciales del cronotopo de la migración son el transcurrir paralelo de tiempo y espacio desde Aztlan hasta Mexico Tenochtitlan. Además, hemos comprobado que el viaje migratorio determina un desplazamiento espacial y temporal, al tiempo que un cambio de identidad del pueblo mexicana.

El viaje, entonces, representa un proceso de transformación y de construcción de la naturaleza de los mexicas, los cuales de migrantes toltecas adquieren características chichimecas en las áridas tierras por las cuales tienen que pasar, y prueban su valor guerrero cada 52 años, después de la ceremonia del Fuego Nuevo, la cual determina su derrota o su triunfo sobre los pueblos que encuentran en su camino.

NOTAS

¹ Ponencia presentada en el I Coloquio de la Maestría en Estudios Mesoamericanos, *Actualidad y futuro de los estudios mesoamericanos*, 29-30 de septiembre y 1 de octubre 2010, organizado por el Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM.

BIBLIOGRAFÍA

Anales de Tlatelolco.

2004 Rafael Tena (trad.) México: Conaculta.

Bajtín, Mijaíl M.

1989 “Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica”, *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*. Helena S. Kriukova y Vicente Cazcarra (trads.) Madrid: Taurus.

- Barlow, Robert H.
 1949 “El Códice Azcatitlan”, *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série. vol. 38. París.
 1975 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. Primo Feliciano Velásquez (trad.). México: UNAM-IIH.
- Castañeda de la Paz, María
 2005 “El Códice X o los anales del grupo de la *Tira de la peregrinación*. Evolución pictográfica y problemas en su análisis interpretativo”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 91, núm. 1, París.
- Duverger, Christian
 1987 *El origen de los aztecas*. Carmen Arizmendi (trad.) México: Grijalbo.
- Florescano, Enrique
 1990 “Mito e historia en la memoria nahua”, *Historia Mexicana*, vol. 39, núm. 3. México.
- Garibay K., Ángel Ma.
 1973 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México: Porrúa.
 1963 *Historia de la nación mexicana. Códice de 1576 (Códice Aubin)*. Charles E. Dibble (trad.) Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Jiménez Moreno, Wigberto
 1961 “Diferente principio del año entre diversos pueblos y sus consecuencias para la cronología prehispánica”, *El México antiguo*. México: tomo 9: 137-152.
- Johansson K. Patrik
 2007 “Tira de la Peregrinación (Códice Boturini). La saga del pueblo mexicana, de Aztlan a la Cuenca de México”, *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 26. México. diciembre.
- Kirchhoff, Paul
 1955-54 “Calendarios tenochca, tlattelolca y otros”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 14, parte 1. México.
- López Austin, Alfredo
 2006 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: UNAM-IIA.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
 1999 *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: Colmex-FCE.

GABRIEL KENRICK KRUELL

Menguin, Ernst

1952 "Codex *Mexicanus*. Bibliothèque Nationale de Paris, n. 23-24", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 41. París.

Navarrete Linares, Federico

2010 *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los altépetl y su historia*. México: UNAM-IIH.

2000 "The Path from Aztlán to Mexico. On Visual Narration in Mesoamerican Codices", *RES. Journal of Anthropology and Aesthetics*, vol. 37, Cambridge: Harvard University Press.

1999 "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30. México.

ALTEPETL. UNA ORGANIZACIÓN TERRITORIAL COMUNITARIA DE MESOAMÉRICA

Ivan Lina

Érase una vez un Imperio con *tres* emperadores
un reino con *cuatro* reyes,
bendecidos todos por un único dios
que a la vez era dos: *él* y *ella*.
Apuntes para una épica caballeresca mesoamericana

INTRODUCCIÓN

Narran los antiguos códices que todos los pueblos mesoamericanos habían salido de una tierra ancestral y migraban. Por guerra, por desacuerdos la habían abandonado, se habían separado de ella. Y llegaron a Chicomóztoc, el lugar de las siete cuevas, para volver a renacer, con un nuevo nombre, con una nueva identidad, con la fuerza de su dios. Y salieron después de ahí, aquéllos de linaje chichimeca, también de estirpe tolteca, dualidad siempre necesaria. De Chicomóztoc, salieron entonces los innumerables pueblos que habitan estas comarcas; de siete en siete salieron a buscar su lugar sobre la faz de la tierra, a buscar su señorío, su *altepetl*. Unos eran chalcas, otros otomíes, y otros más culhuacanos, azcapotzalcas, mexicas, tlaxcaltecas, cholultecas, texcocanos, huejotzincas, xochimilcas, quichés... Migraban con esfuerzo, haciendo penitencia, hasta llegar a su nueva tierra, ganada con sacrificio, trabajosamente, concedida por su dios, por sus dioses. Eran muchos los pueblos que de Chicomóztoc habían salido y se habían asentado ya, creando reinos, creando *altepetl*; algunos de éstos hace mucho que habían sido fundados y gran prestigio tenían; otros, recientes, se les tenía por grandes alfareros o por valientes guerreros.

Y así habían estado aquellos pueblos durante siglos, conviviendo, comerciando, uniéndose, enemistándose, cuando llegó el conquistador castellano.

Los señoríos comenzaron entonces a dividirse. Los grandes *altepetl* se partieron; otra organización urbana, política y religiosa les fue impuesta a esos ancestrales pueblos. La tierra comenzó entonces a tener dueños humanos, la gente comenzó a congregarse, a juntarse en villas, en ciudades. Las casas se juntaron, una pegada a la otra, rara costumbre para aquellos que vivían en amplios huertos. Muchas nuevas ciudades se fundaron, como Tlaxcala o Tulancingo, ciudades con nombres retomados del antiguo *altepetl* donde se encontraban; reinos que, sin embargo, nunca había tenido una ciudad con dicho nombre. Pero en este nuevo virreinato, conocido como Nueva España, muchos pueblos quedaron sin cambios; no era necesario que modificaran sus costumbres o sus formas de vida mientras pagaran tributo a su encomendero y a la corona española.

Y así, durante 500 años, las formas mesoamericanas se fusionaron poco a poco con las europeas, a diversas velocidades, a diversas intensidades, creando una gama de nuevas estructuras de organización y de convivencia, muchas apegadas más a lo indígena, muchas a lo europeo. De esta manera, hoy toda forma del vivir y relacionarse en México cuenta con esas dos raíces, con esos dos linajes, indisolublemente ligados.

Pero cuáles son aquellas maneras indígenas de organización que aún estructuran las formas en que pueblos como Xochimilco, Tláhuac, Iztapalapa o Chalma (por no mencionar cientos) viven sus tradiciones, sus fiestas, su territorio, su comunidad. ¿Cuáles son esas formas que han sobrevivido, cambiando paulatinamente, transformándose indudablemente, pero continúan su existencia? En este trabajo tratamos de esbozar una de esas formas prehispánicas, estructura al mismo tiempo territorial, religiosa, política y natural; forma de organización comunitaria que es uno de los sustentos profundos de la actualidad mexicana, una estructura que pudiésemos llamar reino, pero reino con múltiples reyes, o en algunos casos imperio, pero imperio con al menos tres emperadores, estructura que los antiguos nahuas nombraban *altepetl*.

EL ALTEPETL

Altepetl. Poblado, ciudad, estado,
rey, soberano; *uei altepetl*, gran ciudad,
provincia.

RÉMI SIMÉON

Etimología y cosmovisión

Al invadir, los castellanos no encontraron “ciudades” o “reinos” sino *altepetl*, término náhuatl que utilizaban los habitantes del Altiplano Central mexicano para designar sus macroestructuras de organización territorial comunitaria, y es en términos de estas unidades que los pueblos concebían la partición del territorio.¹

Como comentan Fernández Christlieb y García Zambrano (2006: 13), “tras la llegada de los españoles a Mesoamérica, el vocablo fue traducido como ‘pueblo’ o bien como ‘ciudad’ cuando el tamaño y densidad del asentamiento les hizo pensar en una aglomeración urbana”.

La palabra *altepetl* es la conjunción de dos vocablos nahuas: *atl*, agua y *tepetl*, cerro, montaña. Una traducción literal es *altepetl* = *cerro-agua*. Con todo, para entender mejor este concepto es necesario tomar en cuenta al menos dos aspectos de la cultura nahua: un aspecto lingüístico y otro ideológico. El náhuatl es una lengua polisintética,² que cuenta con una estructura llamada *difrasismo*, forma lingüística por medio de la cual dos términos se yuxtaponen para crear un nuevo significado (Montes de Oca, 2009: 426).³ Como ejemplos de difrasismos nahuas podemos citar:

<i>in huitztli</i> <i>in zacatapayoli</i>	→	la espina la bola de zacate	=	Autosacrificio
<i>tona</i> <i>tlathui</i>	→	hacer calor hacer luz	=	Mantener la vida

Observando estas construcciones podemos aceptar, que *in atl*, *in tepetl* = *atl* + *tepetl* = *altepetl* es un difrasismo.

Al generarse un difrasismo la unión de las partes no es aleatoria sino que “está motivada por aspectos sociales, culturales y representa las maneras de percibir y conceptualizar referentes significativos en el México prehispánico del siglo XVI” (Montes de Oca 2009:426). Así pues, demos un breve vistazo a las concepciones indígenas, prehispánicas y actuales, sobre los cerros, las montañas, y el agua.

De acuerdo con la cosmovisión mesoamericana, los cerros y montañas tienen una importancia fundamental para la vida. Dentro de ellos se encuentran todas las riquezas de este mundo, principalmente el agua, elemento vital para fertilizar la tierra, la cual está contenida en los cerros y emerge ya sea por medio de manantiales o en forma de nubes, las cuales salen de las cavernas que en los montes se encuentran. Además, en ellos viven innumerables entidades sobrenaturales, algunas de las cuales son consideradas como sus dueñas, con los que el ser humano tiene que mantener una relación de reciprocidad. Como podemos observar en el México actual, muchos templos tanto prehispánicos como católicos se encuentran en la cima de algún cerro; podemos mencionar la pirámide en lo alto del Cerro de la Estrella (*Huizachtepetl*) en Iztapalapa, o la iglesia de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac.

De esta forma, el que el término *altepetl* sea un difrasismo en correlación con ciertos aspectos del imaginario colectivo, y que en dicho imaginario los cerros y el agua tengan un papel esencial como elementos primordiales de la vida, induce a pensar que los asentamientos humanos mesoamericanos tomaban en cuenta al medio ambiente circundante como un elemento fundamental de los territorios habitados (figura 1).



Figura 1.
Representaciones
de los *altepetl* de
la Triple Alianza.
Códice Osuna.

Estructura político-territorial

Como se comentó, los españoles tradujeron el término *altepetl* en correspondencia con el tamaño y la densidad de los asentamientos. Sin embargo, prevalece una diferencia considerable entre la mirada indígena y la europea. Mientras que la tradición occidental⁴ distingue tajantemente entre lo “rural” y lo “urbano”, en correspondencia con el tamaño de la población concentrada y conforme a un plan jerárquico centralista en el cual una ciudad domina ciertas aldeas, que a su vez dominan su campiña, en el *altepetl*, el tamaño podía variar mucho, abarcando desde pequeños *altepetl* como Huitzilopochco (Churubusco) con apenas unos miles de metro cuadrados, hasta enormes entidades como el *altepetl* Tlaxcalla, con un territorio que abarcaba aproximadamente el actual estado homónimo. Además, su estructura político-territorial era modular, esto es, los *altepetl* estaban formados por módulos, los cuales eran relativamente independientes y no estaban jerárquicamente sujetos a una cabecera, sino que mantenían la cohesión por lazos histórico-identitarios, ya sean étnicos, de linaje, por sus dioses patronos, o por complementariedad.

Para fines analíticos retomamos la propuesta realizada por James Lockhart, el cual caracteriza dos tipos de *altepetl*, los simples y los complejos.

*Altepetl simple*⁵

Según Lockhart, un *altepetl* cuenta como mínimo con:

- un territorio
- un conjunto de partes constitutivas (módulos) cada una con su nombre propio (*calpolli* o barrio)
- un gobernante dinástico o *tlatoani*
- un templo principal
- un mercado
- un templo particular en cada *calpolli*

El *altepetl* simple estaba constituido por ciertos módulos llamados *calpolli* (“casa grande” o “barrios”), el número de esos *calpolli* no era tomado al azar sino que para su designación influían las dinámicas culturales y la cosmovisión, así el número de ellos era generalmente 4, 6 u 8. Cada *calpolli* tenía su pro-

pio templo (dedicado a su dios patrono particular) y un cierto territorio, el cual se dividía en cierto número de viviendas familiares, las cuales contaban con un responsable de la tierra o de la recaudación del tributo. Cada *calpolli* tenía ciertas obligaciones que cumplir para con el *altepetl*,⁶ como la limpieza del templo principal, la construcción de obras públicas o la manutención de los *pipiltin*.⁷ A estas obligaciones se les llamaba tributo o *tequio* (*tequitl*⁸), y cada *calpolli* contribuía más o menos equitativamente en ellas, teniendo igualmente la obligación de contribuir con una unidad de combate relativamente autónoma en época de guerra.

Ahora bien, las contribuciones de los *calpolli* se pagaban en un estricto orden rotativo. Así, en el cumplimiento de su *tequio* para con el *altepetl*, cada *calpolli* participaba en forma ordenada y secuencial, conforme a un sistema de rotación que dependía de su importancia. Este orden lo podemos observar en la mayoría de las crónicas indígenas, en las cuales se enumera a los *calpolli* del más al menos importante, siendo esta secuencia la que regía el orden en que cumplían con su *tequio* (figura 2).

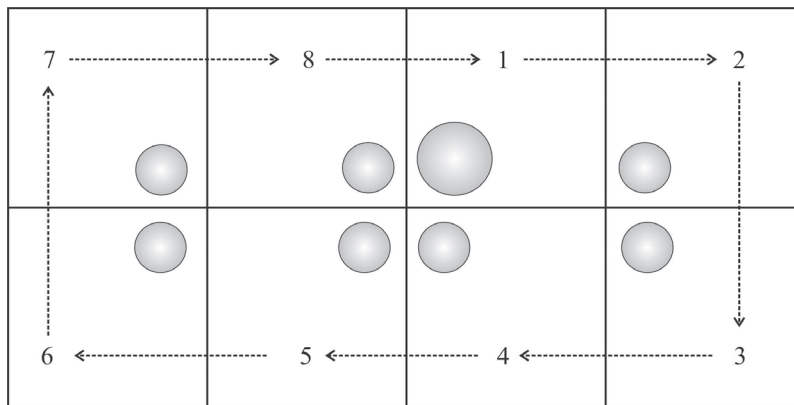


Figura 2. Representación de *altepetl*. *Códice Barbónico*.

Altepetl complejo

Casi la totalidad de los *altepetl* que encontraron los españoles en el altiplano central eran complejos: Tlaxcalla, Cuauhtinchan, Tetzaco, Chalco-Amecame-

can, Xochimilco, Tollancinco, Tenochtitlan... Al igual que un *altepetl* se conformaba por la unión modular de varios *calpolli*, los cuales a su vez estaban constituidos modularmente por viviendas familiares, cada uno de los módulos y submódulos con un jefe o responsable. Varios *altepetl* simples podían juntarse y formar una entidad más grande, un *altepetl complejo*, donde cada módulo era un *altepetl* simple.

El gobierno de un *altepetl* complejo no recaía en un sólo *tlatoani*, sino que los diferentes *tlatoqueh*,⁹ uno por cada *altepetl* simple, cogobernaban el territorio total, manteniendo cierta autonomía en cada uno de los territorios propios. No obstante, para las fiestas religiosas que involucraban a todo el *altepetl* complejo, es probable que sólo uno de los *tlatoqueh* fuese la cabeza ceremonial, el cual ejercía el cargo vitaliciamente.

Cada *altepetl* simple contaba con una centralidad, en la cual se encontraba el templo principal, las viviendas del *tlatoani* y las de su élite. De esta manera, el *altepetl* complejo no contaba con una única centralidad sino con varias, cada una correspondiente a la de uno de sus *altepetl* simples. Las centralidades de cada *altepetl* simple no se ubicaban en medio del territorio correspondiente, sino que tendían a estar relativamente próximas unas de otras, aunque lo suficientemente alejadas para no formar una centralidad continua que pudiese ser interpretada como “ciudad”.

Veamos rápidamente el ejemplo del *altepetl* Tlaxcalla, que era un caso paradigmático.

La Tlaxcalla prehispánica estaba formada por cuatro *altepetl*: Tepeticpac, Ocotelulco, Tizatlan y Quiahuiztlan, los cuales se fundaron en ese orden. Aunque Tepeticpac fue en algún tiempo el *altepetl* más importante (por haber sido el primero fundado en 1348 d.C.), al curso de los años su primacía decayó hasta convertirse en el de menor importancia (el cuarto en el ciclo), y Ocotelulco asumió la primacía.¹⁰ Este orden es muy importante, pues, como comentamos anteriormente, rige el ciclo de turnos del *altepetl*.

El dios principal de Tlaxcalla era Camaxtli, el cual, a la llegada de los españoles, tenía su templo principal en Ocotelulco. Con respecto a las decisiones que concernieran a un solo *altepetl*, el *tlatoani* correspondiente tenía cierta libertad. Sin embargo, para la toma de decisiones que implicaban al *altepetl* Tlaxcalla, los cuatro *tlatoqueh* decidían conjuntamente.

El siguiente texto, un capítulo del *Anónimo Mexicano* (2005 [15?]: 58-60), narra cómo se integró a Tlaxcalla el último de los *altepetl*, Quiahuiztlan.

<i>In̄c XI Capitulo</i>	XI ^o Capítulo ¹¹
<p><i>Nican motēnēhua in̄c ōhuālpeuh in tlahtocāyōtl Cuiahuitlan motōcāyōtl Tlapitzahuacan.</i></p>	<p>Aquí se dice cómo vino a comenzar el señorío de Quiahuitlan de [otro] nombre Tlapitzahuacan.</p>
<p><i>In̄n yēi tlahtocāyōtl ca nō nican pōuqui tēcpan Tlaxcallan. Ōmanaloc, ōtlālilloc in pampa in Chīchīmēcah, pīpiltin ōhuālmoxēloqueh īxtlahuacan Teōpohyautlan in ihcuāc ōquimanqueh in̄n tlahtocāyōtl, in̄c nican ōhuālahcico, in Popocatepēt.</i></p>	<p>El tercer señorío ciertamente también a aquí pertenece, a la casa real de Tlaxcala. Se juntó, se asentó, porque señores Chichimecas vinieron a dividirse el valle de Teopohyautlan, y así ofrendaron en este señorío, desde que aquí vinieron a vivir, de allá, del Popocatepetl.</p>
<p><i>In̄c ōncan cochia quēzqui t̄lhuūt niman ōpanoqueh, in ōhuālnenenquil ōahcico nican tecpan Tlaxcalan.</i></p>	<p>Varios días fueron los que allá durmieron, y entonces cruzaron el río, vinieron a caminar mucho, vinieron a llegar aquí a la casa real de Tlaxcala.</p>
<p><i>Auh zan t̄c ōquitahqueh ye mochi tlāca mantoc, ye quimexexelhuica, ca ceceaca quipiyaya in imāx, cah ōquimomatennāmiqūiliqueh in t̄uctlahtoāni Colhuacatēuctli Cuanex.</i></p>	<p>Y llegando vieron a toda la gente ya extendida [en el valle], ya se lo habían repartido, [y] seguramente querían guardar lo suyo. [Así que] fueron al encuentro del señor que gobernaba, Colhuacatēuctli Cuanex.</p>
<p><i>Ōquimitlaniliqueh quinnacaz tlālli t̄tech in t̄lahtocā altepeuh, auh niman in Cohualcatēuctli ōquinceli paquiliztica. In̄c t̄ntech huālquīzaia in t̄c ōtoncauh, t̄tlacamecayō.</i></p>	<p>Ellos solicitaronle que les diese tierras en el altepetl que gobernaba, y entonces Cohualcateuctli les recibió con agrado. Y es así que de ellos surgieron sus parientes, su linaje.</p>
<p><i>Quincelili in t̄ntlaātlaniliz t̄huān tlālli, t̄c altepēmanazqueh, ca zan niman iuh quichīuhqueh. In̄c quimaxcatiqueh in̄n tlālli yeyāntli,</i></p>	<p>[Cuanex] Aceptó sus solicitudes y entregó el asiento y la tierra, [y] es por esto que se juntaron al altepetl. [Fueron] entonces los propietarios de esta tierra, de este lugar.</p>
<p><i>auh in achtopa ōtēuctic t̄tōcā Mizquitzin. Yehuāt̄l in ōquinhuālyacan, ōquinmanaco. Auh zan t̄c ōmic, ōtēuctic Timaltēuctli. Zan t̄c ōmic in Timaltēuctli, ōcalacytic in tlahtocāyōtli Tozcoyohuatēuctli. Niman quicantocan Cuatzintēuctli.</i></p>	<p>Y el primero que fue señor se llamaba Mizquitzin. Él los vino a gobernar, los vino a mostrar. Y sólo al morir él, fue señor Timaltēuctli. Y ya que murió Timaltēuctli, entró a reinar Tozcoyohuatēuctli. En seguida el que lo siguió [fue] Cuatzintēuctli.</p>
<p><i>Auh zan t̄c ōmic, ōtēuctin in pilli Citlalpopocatzin cah ye ōquitzonquīxtli in tlahtocāyōtl in ihcuāc ōcalac Don Hernando Cortes nican tēcpan Tlaxcalan.</i></p>	<p>Y al morir, fue señor el noble Citlalpopocatzin, [y] ciertamente así llegó a su término el señorío, cuando entró Don Hernando Cortes aquí, a la casa real de Tlaxcala.</p>

Como comentamos, aunque Quiahuiztlan fue el último *altepetl* en “juntarse”, la primera frase del capítulo lo muestra como el tercero. Esto es un ejemplo que evidencia lo esencial que eran los turnos. Además, podemos observar claramente la importancia concedida al *tlatoani*, pues él “los vino a gobernar, los vino a mostrar”, importancia sin la cual el *altepetl* no puede existir, no puede ser visto.

*La fundación del altepetl*¹²

En Occidente moderno estamos acostumbrados a que la fundación de una ciudad o pueblo se realice básicamente por el asentamiento de una población humana en cierto territorio, al cual muchas veces se le denomina “territorio virgen”. Con respecto de la fundación de un Estado moderno, generalmente se toma como momento fundacional ya sea la independencia de dicho estado respecto de una nación dominante (México), una revolución (Francia), o más generalmente el cambio de un paradigma político a otro. En el caso de Mesoamérica, la fundación de un *altepetl* ocurre de manera muy distinta: no es el asentamiento de una población en cierto territorio lo que funda un *altepetl*, sino que para fabricarlo se requiere una serie de acciones humanas en diálogo con los dioses. Veamos la fundación del *altepetl* de Mexico-Tenochtitlan, hecho hito de la historia de nuestro país.

Después de mucho vagar en busca de su propio *altepetl*, los mexica lo fundan en Chapultepec, donde literalmente existía un cerro con un gran manantial. Primero construyeron el templo principal, dedicado a su dios patrono Huitzilopochtli, el cual sacrifica a Cópil, hijo de su hermana Malinalxochitl. Esta primera ofrenda es indispensable para consagrar el altar principal del *altepetl* como centro sacrificial.

Desafortunadamente para los mexica, los pueblos aledaños como Culhuacan, Azcapotzalco y Xochimilco, se unen para expulsarlos de esa zona, lo que no permite la fundación total del *altepetl*. En este sentido, y como comentó Navarrete (2004: 15), los *altepetl* no se fundaban en un vacío político, sino en un territorio que contaba con pueblos ya asentados, lo que generaba tensiones político-religiosas. Este elemento es interesante remarcarlo, pues de manera contraria, una constante de los asentamientos occidentales modernos es la apropiación y colonización de un territorio supuestamente “virgen”, sin dueño ni habitante, aun si existen miles de seminómadas o de asentamientos

dispersos ocupando el territorio; claros ejemplos: la colonización de los territorios indios de Norteamérica, o de las selvas amazónicas de América del Sur.

Pero retomemos la historia de los mexica. Desalojados de Chapultepec, llegan al interior de lago de Texcoco. Ahí, en un sitio que se nombró Mexicatzinco, sacrifican por flechamiento a Acatzin, lo que refuerza el sentido de independencia de los mexicas respecto de sus anteriores señores, los culhuacanos. Después se trasladaron a Iztacalco, ‘lugar de las casas blancas’, dirigidos por Tenochtzin, donde hicieron una escultura de amaranto llamada *amatepetl zoalli*, a la cual “le dieron forma de persona, poniéndole cabeza bustos y pies, arrojándole y arreglándole convenientemente, cantándole después por toda una noche...” (Tezozómoc, 1998: 60).¹³

Este ritual muestra dos aspectos a considerar: por un lado, la voluntad de formar un *altepetl* por parte de los mexica, al hacer figuras de amaranto en formas de cerro antropomorfizado, lo cual genera un diálogo con las entidades “sobrenaturales”. Por otro lado, este diálogo puede permitir la creación de un cerro con agua, necesario para todo *altepetl*, el cual podría ser fabricado en un lugar que careciese de él, haciendo una pirámide con una caverna en su interior para tener así el complejo *atl + tepetl*. Además, a nivel comparativo, la existencia de una comunicación entre hombres y cerros evidencia las concepciones indígenas sobre ciertos existentes que los occidentales consideramos naturales (no-culturales) además de inanimados, existentes que en el pensamiento mesoamericano son entidades animadas, con las que se requiere mantener una continua comunicación.

Después del ritual, los mexica se desplazan y llegan a Temazcaltitlan, lugar que nombraron así pues ahí bañaron en un temazcal a la embarazada Quetzalmoyahuatzin, doncella mexica de noble linaje que daría posteriormente a luz a Contzalan, un posible futuro *tlatoani*; de esta manera, ellos mostraron ser un pueblo con un linaje noble, elemento identitario primordial. En ese lugar todos los mexica también se bañaron y se asentaron por un periodo.

[...] se levantaron y fueron, dentro del tular, dentro del carrizal... los ancianos Cuauhlequetzqui, o quizás Cuauhcoatl, y también el llamado Axolohuã, sacerdote; fueron ambos a buscar tierras en que establecerse.

88. Cuando fueron a salir al interior del carrizal y vieron muchísimas maravillas, fue a causa del mandato de Huitzilopochtli a sus padres... Inmediatamente vieron el ahuehuete, el sauce blanco que se alza ahí, y la

caña y el junco blancos, y la rana y el pez blancos, y la culebra blanca del agua, y luego vieron había un pie, unidos un escondrijo, una cueva...

89. En cuanto vieron esto lloraron al punto los ancianos, y dijeron: 'De manera que aquí es donde será, puesto que vimos lo que nos dijo y ordenó Huitzilopochtli (Tezozómoc, 1998: 62-63).

Después de esta hierofanía,¹⁴ los sacerdotes regresaron a Temazcaltitlan, y en la noche Huitzilopochtli dijo a Cuauhtlequetzqui que aún faltaban más "milagros", pues vería a un águila comiendo sobre un nopal enraizado en un *tenochтли*,¹⁵ el cual era el corazón del primer sacrificado, Cópil, corazón que se había transformado en piedra. Y así efectivamente encontraron al águila.

Al contar con la aprobación de su dios y el emplazamiento preciso, los mexica tenían el problema de carecer de los suficientes recursos para edificar el templo principal, ya que el islote donde se encontraban era de roca volcánica y carecía de árboles. Comenzaron a recolectar animales acuáticos e "inmediatamente fueron a vender y a comprar, regresaron luego y tomaron piedra y madera, aquella pequeñita y ésta delgadita,¹⁶ y al punto cimentaron con ellas, al borde de la cueva; pusieron así la raíz del poblado aquél: la casa y templo de Huitzilopochtli..." y luego éste ordenó "habló y dijo:... 'Asentaos, repartíos, fundad señoríos por los cuatro ámbitos de la tierra'" (Tezozómoc, 1998: 73-74).¹⁷

Esta última frase da indicios de la forma en que se debía estructurar el *altepetl*, y permite observar que al ser fundado, la forma de asentamiento de los *calpulli* no se hacía de manera arbitraria. En el caso de Tenochtitlan, los catorce *calpulli* que venían en migración se fusionaron y se estructuraron en cuatro,¹⁸ los cuales se asentaron para crear una organización espacial en cuadrantes, por lo cual el conjunto tenía su propio ciclo rotativo (figura 3).

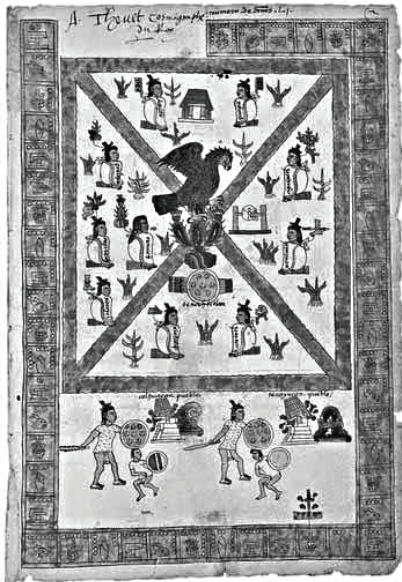


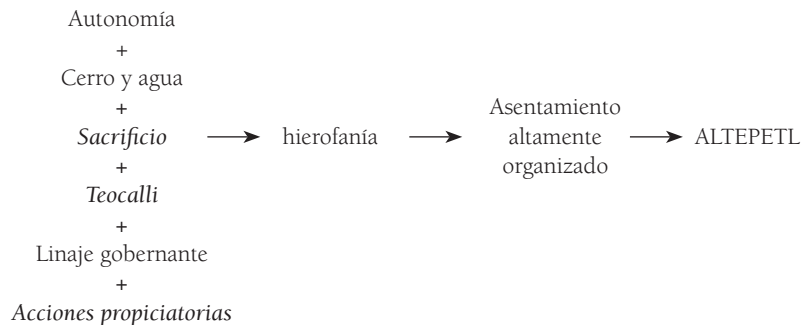
Figura 3. Fundación del *altepetl* de Mexico-Tenochtitlan. Véase los cuatro cuadrantes. *Códice Mendocino*.

Esto muestra claramente que en Mesoamérica la planificación territorial formaba parte integral de los asentamientos humano, siendo esta planificación altamente simétrica. Con esto no queremos decir que los centros que pudiéramos concebir como “urbanos” no tuvieran cambios a lo largo del tiempo —por supuesto que los tenían—. Sin embargo, no eran reestructuraciones profundas (como las que experimentaron las ciudades europeas en el siglo XVIII), sino que siempre se respetaba la estructura fundamental con la que desde un comienzo se habían planificado.

A partir de estas narraciones podemos observar una serie de requerimientos para propiciar el momento cumbre de la fundación de un *altepetl*: la hierofanía. Únicamente surgida ésta, da comienzo a la construcción de un *altepetl*. Veamos sucintamente cuáles son esos requerimientos.

En un primer momento, se necesita que el pueblo en cuestión sea independiente, es decir que no pertenezca ni esté subordinado a otro *altepetl*. Después es necesario un elemento “natural” —inanimado—, un cerro con agua, o un agua-cerro, no solamente de manera simbólica, sino de manera factual, ya sea hecho por la naturaleza (un cerro con un manantial), o construido por el hombre (un cerro con una fuente construida, una pirámide sobre un manantial natural, generalmente una caverna, un cerro de amaranto); asimismo es necesario un sacrificio, animal o humano, y un templo o *teocalli*¹⁹ del dios patrono, consagrado como centro de sacrificios el cual será la “raíz del poblado”. Se requiere a un *tlatoani* de cierto importante linaje (básicamente tolteca o chichimeca); y por último algo fundamental, ciertos rituales que propicien la hierofanía.

Podemos proponer el siguiente esquema básico de los requerimientos para la fundación de un *altepetl*:



Comparación entre culturas

Para entender las diversas formas en que los seres humanos nos organizamos, y entender las diferentes realidades de las comunidades mexicanas actuales, es importante efectuar comparaciones que permitan formar un conocimiento más detallado de las posibles evoluciones históricas que se han desarrollado en un país colonizado como el nuestro. Por ello elaboramos una escueta comparación entre dos tradiciones culturales que han convivido en México e influyen en el devenir social del país: la tradición mesoamericana y la occidental.

El aspecto que comparamos entre estas dos tradiciones culturales es lo que podríamos concebir como organización territorial. Sin embargo, el término “territorio” lleva generalmente una carga política intrínseca, pues se lo concibe como una superficie terrestre que pertenece a una cierta nación, región o provincia, y que es independiente de la fauna que en él habita (incluyendo al *homo sapiens*). Esta concepción del término tampoco toma en cuenta a los seres que llamamos “sobrenaturales” y que en Mesoamérica desempeñaban un papel fundamental como habitantes del territorio.

Para dicha comparación proponemos abordar los asentamientos humanos desde una perspectiva más amplia. En ese sentido, utilizamos el concepto de *ecosistema* y comparamos los tipos de ecosistemas que desarrollaron y concibieron una y otra tradición cultural. Definimos a un ecosistema como una comunidad de organismos que junto con su hábitat, incluyendo el territorio, mantienen una red de interdependencias que funciona como un organismo adaptativo (Hawley, 1991: 26). Con esta definición, podemos comparar los tipos de *ecosistemas humanos*.

Ahora bien, como investigadores utilizamos un lenguaje científico moderno, derivado de la tradición occidental y un problema que se nos plantea es cómo “traducir” las concepciones mesoamericanas a nuestro lenguaje modernista. A este respecto Navarrete (2004) plantea la inconsistencia de tomar al *altepetl* como algo únicamente *cultural*, con estructura únicamente *política*. Él comenta que para la fabricación de un *altepetl* eran necesarios elementos tanto “naturales”, “culturales” y “sobrenaturales”, como elementos “políticos” y “religiosos”. Esto remite al problema de las categorías duales “naturaleza-cultura”, “naturaleza-sobrenaturaleza”, “política-religión” (Navarrete, 2004: 24), con las cuales estamos tan familiarizados y con las que generalmente se entablan los estudios de cualquier sociedad. Para lidiar con uno de estos pro-

blemas, podemos retomar la propuesta de Philippe Descola, quien compara la dualidad “naturaleza–cultura” a la luz de múltiples sociedades alrededor del mundo; para nuestro caso utilizamos su caracterización de Occidente y Mesoamérica con respecto a cómo se conciben las relaciones entre los humanos y los otros seres de la naturaleza (Descola, 2005: 383).

Naturalismo (Occidente moderno)	Analogismo (Mesoamérica)
<p>Los humanos están distribuidos en el seno de colectivos diferentes (las culturas) excluyendo a los no-humanos (la naturaleza). La estructura y las propiedades de los colectivos humanos están indexadas sobre la diferencia entre humanos y no-humanos (“dualismo”)</p>	<p>Humanos y no-humanos están distribuidos en el seno de un colectivo único (el mundo) organizado en segmentos mixtos y jerarquizados. La estructura y las propiedades del colectivo están indexadas sobre las diferencias ontológicas entre los existentes, agrupados en conjuntos complementarios sobre la base de la analogía.</p>
<p>Traducción modernista: la “cultura” saca sus especificaciones de la diferencia con la “naturaleza”.</p>	<p>Traducción modernista: “naturaleza” y “cultura” están en continuidad dentro de un cosmos organizado como una sociedad (orden socio-cósmico)</p>
<p><i>Label</i> antropológico: <i>antropocentrismo</i></p>	<p><i>Label</i> antropológico: <i>cosmocentrismo</i></p>

Como comenta Descola, en el imaginario mesoamericano no existe la separación *naturaleza-cultura*, sino que más bien hay “continuidad” entre estas dos categorías. Consideramos que podemos alargar este argumento a otros ámbitos. Así, es notorio que otras separaciones duales y antagónicas como *natural-sobrenatural* y *política-religión* (*sagrado-profano* en su otra variante) tampoco existen, lo cual puede ser “traducido” como que en Mesoamérica hay continuidad entre lo *cultural-natural-sobrenatural*²⁰ así como entre lo *político-religioso*.

A partir de esto podemos entonces comparar los ecosistemas humanos occidentales modernos y los mesoamericanos:

Occidente moderno	Mesoamérica
<p>Los ecosistemas están divididos en <i>ecosistemas humanos</i> (urbano y rural), y <i>ecosistemas naturales</i> (virgen o salvaje). A los ecosistemas humanos se les denomina <i>sociales</i>, a los otros <i>naturales</i>. Lo <i>sobrenatural</i> no forma parte de las interrelaciones del ecosistema.</p>	<p>Los ecosistemas están formados por la continuidad de lo <i>cultural</i>, lo <i>natural</i> y lo <i>sobrenatural</i>. Estos tres niveles están fusionados en uno solo e interactúan íntimamente. El ecosistema está estructurado <i>como</i> una sociedad. Toda parte de territorio está habitado y tiene <i>dueño</i> (ya sea sobrenatural, natural o humano).</p>
<p>Los ecosistemas humanos están jerárquicamente organizados. Políticamente, lo rural está supeditado a lo urbano. La religión no participa en la organización.</p>	<p>Los ecosistemas humanos están organizados de forma modular. Hay continuidad entre lo <i>político</i> y lo <i>religioso</i>. Cada módulo tiene un núcleo político-religioso.</p>
<p>La densidad de población es muy alta. Los humanos generan centralidades muy pobladas.</p>	<p>La densidad de población es baja. Los núcleos político-religiosos cuentan con la mayor densidad. Sin embargo, el grueso de la población está extendida en el territorio.²¹</p>
<p>La fundación de un ecosistema humano se hace por medio del asentamiento de cierta población sobre un <i>territorio virgen</i>.</p>	<p>La fundación de un ecosistema humano se realiza por una compleja serie de elementos que generan la creación del ecosistema. Los humanos se <i>fusionan</i> con el <i>territorio</i>, con el <i>ecosistema natural</i> y con sus habitantes <i>sobrenaturales</i>.</p>
<p>Existe una única persona que condensa el poder político en cada nivel jerárquico. En el nivel más alto de la jerarquía hay un único gobernante. El nivel religioso se estructura de manera isomorfa.</p>	<p>Cada módulo cuenta con un responsable. En el nivel más alto de estructuración modular, el poder político-religioso se condensa en los gobernantes de cada macromódulo. El número de módulos y submódulos no es arbitrario. Existe un estricto ciclo de turnos entre los módulos.</p>
<p>El ecosistema humano es poco planificado al inicio. Se planifica conforme la población aumenta.</p>	<p>El ecosistema humano está rígidamente planificado desde su fundación.</p>

Hay que remarcar la importancia de un concepto como el de ecosistema para la comprensión del *altepetl*. Por un lado, la analogía genérica del *altepetl* es con las antiguas ciudades-Estado europeas, pero también se ha definido como un *Estado étnico* o como *Entidad política*. Estas definiciones conllevan una carga política intrínseca. Sin embargo, hemos visto que las interrelaciones en el *altepetl* son mucho más que eso. Tomando en cuenta que en Mesoamérica los humanos se interrelacionaban e interactuaban no sólo con su medio

ambiente “natural”, sino además con las entidades “sobrenaturales”, es necesario un concepto que evidencie esta red de intercambios, red que a su vez forma una unidad. Así, el concepto de ecosistema, entendido desde la teoría de la ecología humana, es mucho más específico para comprender la complejidad de las relaciones de los humanos con su medio ambiente y los demás habitantes de él.

¿Qué tipo de ecosistema humano es entonces el *altepetl*? Ya hemos visto que los ecosistemas humanos occidentales se categorizan en ecosistemas urbanos y ecosistemas rurales. Tenemos varias propuestas para definir, con lenguaje moderno, al ecosistema en el Altiplano Central. Podemos considerar que el *altepetl* es un:

1. *Ecosistema teosocial*. El prefijo *teo-* refiere al vocablo náhuatl *teotl*, lo oculto, lo que no se puede ver, aunque comúnmente sea traducido como dios o divino; en el último sentido funciona igual que si se concibiera como sufijo castellano. El término *social* se refiere a la forma organizada que tiene el ecosistema.
2. *Ecosistema metasocial*. El prefijo *meta-*, del griego *μετα-*, significa ‘junto a’, ‘después de’, ‘entre’ o ‘con’. En este caso es utilizado para designar al ecosistema que se expande más allá de lo que consideramos puramente social, esto es, considerando la parte “sobrenatural”.

Con estas posibles definiciones, podemos comenzar a cambiar la forma en que concebimos, analizamos y actuamos sobre los asentamientos humanos de tradición indígena, los cuales podemos encontrar muchas veces tanto absorbidos por el crecimiento de las grandes urbes, como entre hermosos paisajes montañosos o lacustres. Al mismo tiempo, una definición tal evidencia la relación tan profunda y profusa del hombre y la mujer mesoamericanos con su medio ambiente, relación que al entenderla nos proporciona nuevas maneras de mirar esas realidades de la sociedad mexicana, inmersas en múltiples formas de apreciar el mundo, formas que muchas veces hemos incomprendido.

Epílogo

De lejos han venido, caminando, hasta llegar por fin a la tierra otorgada por sus dios patrono, tierra que no le pertenece a humano alguno, sino a los dioses.

Y después de siglos de convivir, guerrear y penar juntos, muchos de los pueblos del centro de México y allende siguen teniendo no solamente esas trazas urbanística propia de la Mesoamérica prehispánica, sino también esas relaciones de convivencia comunitaria que los acercan, tanto a sus familiares en otros barrios o en otros pueblos, como a los montes y a los dioses que los protegen y les otorgan la lluvia, el sol y el maíz. Son innumerables los pueblos que no se rigen por un único mandón sino por una autoorganización comunitaria, con innumerables problemas, es cierto, surgidos muchos de las devastadora políticas coloniales que hoy, como desde hace quinientos años subordinan a sociedades enteras, despojándolas de sus saberes, de sus artes, de sus tierra, integrándolos al desarrollo, como lo muestra el proyecto de *Ciudades rurales* en el estado de Chiapas, incluido en el Plan de Desarrollo Estatal 2010-2012, el cual plantea concentrar en pequeñas ciudades a los pobladores de varios municipios con el fin de “combatir la dispersión demográfica... y promover el desarrollo regional. Sin embargo, investigadores advierten que la finalidad es ordenar el uso de los recursos del campo, concentrar a la población en aldeas pequeñas, enajenar sus tierras y ponerlas a disposición de grandes empresas”.²¹ Y como este caso podemos mencionar miles. Es así notorio que las estructuras mesoamericanas están presentes y forman parte integral de México con un enorme potencial para afrontar la problemática moderna global, tanto en ciencia, arte, política o religión. Este trabajo pretende ayudar al entendimiento de una parte de esas realidades en las que estamos inmersos diariamente, realidades que nos cuestionan al mismo tiempo que nos ofrecen salidas inesperadas a falsos callejones sin salida, realidades que debemos entender para trabajar en una perspectiva propia de lo que es y podría ser México.

NOTAS

¹ Hoy concebimos el territorio como *países* o *estados autónomos*, y como *continentes*. Existen otras particiones como países del norte (desarrollados) y países del sur (subdesarrollados).

² En la tipología lingüística tradicional, una lengua polisintética es aquella en la que los morfemas que indican las diferentes funciones sintácticas y gramaticales y las modulaciones semánticas, se expresan por adición ordenada a un morfema portador del significado léxico de base.

³ Los *difrasismos* existen en todas las lenguas, aunque su recurrencia es muy baja en algunas y mucho mayor en otras. En el español mexicano podemos encontrar algunos, sobre todo en el tropo lingüístico denominado “albur”.

⁴ En este trabajo se utiliza el término Occidente para nombrar a la familia cultural derivada de los países europeos y su colonización en el planeta.

- ⁵ La información de esta parte y la siguiente está tomada en su mayoría de Lockhart (1999).
- ⁶ La responsabilidad tributaria no era individual, sino que era una obligación comunitaria.
- ⁷ Las sociedades nahuas del centro de México estaban divididas en dos grandes clases sociales, los *macehualtin* (gente del vulgo) y los *pipiltin* (señores o nobles).
- ⁸ *Tequitl*. s. Tributo, impuesto, trabajo, tarea, empleo, funciones, cargo, deber (Siméon, 2007). Este concepto conlleva una carga de *obligación moral* de trabajo para la comunidad.
- ⁹ Plural de *tlahtoāni*.
- ¹⁰ Del ciclo de turnos 1° *Tepeticpac* → 2° *Ocotelulco* → 3° *Tizatlan* → 4° *Quiahuiztlan*, se pasó al ciclo 1° *Ocotelulco* → 2° *Tizatlan* → 3° *Quiahuiztlan* → 4° *Tepeticpac*.
- ¹¹ Traducción del náhuatl al castellano por un colectivo de alumnos de la Maestría en Estudios Mesoamericanos, incluido el autor del presente artículo.
- ¹² Esta parte se basa principalmente en el trabajo de Federico Navarrete (2004).
- ¹³ *Amatepetl zoalli* significa “cerro de papel hecho de [masa] de amaranto”. Hay que mencionar que los rituales donde se vestían y adoraban figuras de amaranto, tanto de dioses como de cerros, fue una práctica común en el Altiplano Central, provocando por esto mismo la prohibición de los plantíos de amaranto en la época colonial.
- ¹⁴ Hierofanía, del griego *hieros* (ἱερός) = sagrado y *faneia* (φαίνειν) = manifestar. Es el acto de manifestación de lo sagrado. El término fue acuñado por Mircea Eliade en *Tratado de Historia de las Religiones* para referirse a una toma de consciencia de la existencia de lo sagrado cuando éste se manifiesta a través de los objetos de nuestro cosmos habitual como algo completamente opuesto al mundo profano.
- ¹⁵ Hacemos hincapié en que el texto de Tezozómoc sólo indica que el águila *comía alegremente*, no dice qué comía, aunque hace referencia después que su nido era todo él de muy variadas plumas, “y vieron así mismo esparcidas ahí las cabezas de muy variados pájaros, de las aves preciosas, que estaban ensartadas, así como algunas garras y huesos de pájaros” (Tezozómoc, 1998: 66).
- ¹⁶ Esto se refiere a lo pequeño y humilde que sería este primer templo.
- ¹⁷ Estos cuatro ámbitos de la tierra se refieren a la organización que tendría que tomar Tenochtitlan, esto es, una estructura en cuatro partes, o barrios. Esto también obedece a que en la concepción mesoamericana, el mundo estaba formado por cuatro partes, cada una correspondiente a una de las direcciones cardinales.
- ¹⁸ Según Tezozómoc eran catorce los *calpulli* que iban en migración, de los cuales les dice Huitzilopochtli a los sacerdotes que repartieran “vuestros dioses de los *calpulli* a todos y cada uno de quienes trajimos: ... les manifestó que tan sólo por cuatro sitios les estableceréis: en Moyotlan, en Teopan, en Tzacualco, en Cuepopan.” (Tezozómoc 1999 [1609]: 74-75). Hacemos notar que este orden era el que regía el ciclo de turnos del altepetl Mexico-Tenochtitlan.
- ¹⁹ Literalmente *casa de dios*.
- ²⁰ Lo natural comprende tanto lo *animado* como lo *inanimado*.
- ²¹ Una imagen de esto nos lo muestra el Capítulo 11 del Anónimo mexicano, donde al llegar los migrantes a Tlaxcalla “*ōquitahqueh ye mochi tlāca mantoc*” (vieron a toda la gente ya extendida). El verbo que se utiliza para describir de qué forma está asentada la gente es: *mantoc* v.n: *estar desparramado, tirado por el suelo* (Siméon, 2007: 255).
- ²² Periódico *La Jornada*, Lunes 31 de agosto de 2009: 28.

BIBLIOGRAFÍA

Descola, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

- Fernández Christlieb, Fátima, y García Zambrano, Á. J.
2006 *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI*. México: FCE.
- Hawley, A. H.
1991 *Teoría de la ecología humana*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Lockhart, J.
1999 *Los nahuas después de la conquista*. México: FCE.
- Montes de Oca, M.
1999 “Los difrasismos de la guerra y el sacrificio”, *Destiempos* (18).
- Navarrete Linares, Federico
2004 “La fabricación de los espacios sagrados”, *Conferencia inédita*. México.
- Siméon, Rémi
2007 *Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI Editores.
- Tezozómoc, Fernando de Alvarado
1999 *Crónica Mexicáyotl*. México: IIH, UNAM.



LOS LIENZOS *DZOO CUISI* DE LA MIXTECA ALTA COMO DOCUMENTO HISTÓRICO-CARTOGRÁFICO

Blanca Adriana Camacho Padilla

INTRODUCCIÓN

Los españoles que llegaron a Mesoamérica en el siglo XVI impusieron una historiografía, cuya finalidad era, con sus respectivas excepciones, en primer lugar, justificar la conquista y el dominio colonial. Sin embargo, en la actualidad también los investigadores provenimos del mundo occidental, con nociones y experiencias muy diferentes de las que tuvieron o tienen los pueblos indígenas. Así, como lo señala Jansen, tenemos una fe inquebrantable en la superioridad del pensamiento europeo, en el camino de Aristóteles, Kant, Marx y Lévi-Strauss.¹

No por ello se han dejado de efectuar investigaciones y posteriormente interpretaciones sobre este tipo de documentos pictóricos. La clave para un análisis no tan occidentalizado reside en la forma de obtener información sobre la cosmovisión de los *tay huisi tacu* (pintor), mirada que se puede observar por medio de las fuentes escritas de los indígenas y los cronistas. Para alejarse de la visión propia de la interpretación eurocéntrica y obtener una óptica objetiva de la cultura, es necesario conocer la lengua, el calendario y la forma de pensar del nativo, tratando de trasportar al observador en el contexto en el que ellos vivieron sin necesidad de la tecnología actual, sino solamente con herramientas que fueron encontrando en el medio que los rodeaba.

No toda la información existente puede dar una visión ajena a la eurocéntrica. En los documentos pictóricos coloniales podemos observar el enfoque que da el *tay huisi tacu* a su realidad y a la cultura que le corresponde en esos momentos. En contraste, se dispone de la información contenida en los códices prehispánicos, aun cuando estén anotados con glosas de los frailes o

indígenas. Por otra parte, la tradición oral de los nativos del pueblo, los topónimos y la supervivencia de un paisaje sagrado son indispensables para lograr una mayor comprensión de lo representado en los lienzos coloniales de la Mixteca Alta.

LOS DZOO CUISI

En los estudios de Alfonso Caso (1977), Elizabeth Smith (1973), Sebastian Doesburg (2001-2010) y Maarten Jansen (1982-2010), entre otros, se señala que los pintores nativos de Mesoamérica registraron su historia en piedras, huesos, madera, joyas de oro, cerámica, planos, códices, lienzos y mapas, objetos de escritura en los que se documentaron, entre otros temas, noticias de gobernantes.

Por un lado, Mary Elizabeth Smith señaló que los manuscritos de la cuenca de México fueron pintados después de la Conquista y que entre los únicos documentos de antes de la llegada de los conquistadores se encuentra un grupo de ocho códices en forma de biombo de la región de la Mixteca, en los cuales se describen las genealogías y los triunfos de sus numerosos gobernantes, como es el caso del soberano 8 Venado. Eso no quiere decir que en las otras culturas, como, por ejemplo, la de los mexicas, no haya habido una tradición pictórica.

Con respecto de los *dzoo cui*si de la Mixteca Alta, el mayor número de lienzos proviene del valle de Coixtlahuaca. Actualmente, sabemos que doce grandes pedazos de tela contienen información relevante y complementaria sobre la historia de esta región desde sus orígenes, fundaciones de linajes, guerras, tomas de posesión hasta la llegada de los españoles.²

Si examinamos las técnicas de manufactura de los *dzoo cui*si, se comprueba que algunos están simplemente matizados con pinturas de agua en uno, dos o más colores;³ otros lienzos sólo se encuentran delineados con negro; el área del color de la tela en la que se realizaba la escritura representa la tierra sobre la que se colocan los personajes, los accidentes geográficos, y el cielo se ubicaba detrás de la persona que observaba el lienzo, mapa, códice o plano.

Ahora bien, las primeras referencias de los *dzoo cui*si, se encuentran en *Las cartas de relación* de Hernán Cortés, donde narra:

El sábado santo los de *Calco* y otros sus aliados y amigos me enviaron a decir que los de México venían sobre ellos, y mostráronme en un paño blanco grande la figura de todos los pueblos que contra ellos venían, y los caminos que traían...⁴

Esta descripción califica a los lienzos como representaciones de formas naturalistas y realistas de los pueblos que se conocían y los caminos por donde se transitaba. A Cortés maravilló la grandeza que observaban, y trató que Carlos I, el rey de España, se impresionara con los descubrimientos de su súbdito (y le concediera títulos y riquezas a cambio).

Se sabe que los lienzos son una adaptación sincrética de estilos, dentro de los cuales se encuentra el mixteca-zapoteca, el nahua y el español. Asimismo, se observa una simplificación en el trazo, además de una baja en el nivel de estilo debido a la rapidez que demandaba la realización de esos documentos.

Por tanto, los lienzos no deben ser denominados prehispánicos. Son producto de un periodo de transición y deben ubicarse en la época colonial cuando se combinaron estrategias estilísticas para plasmar, principalmente, la legitimación territorial y de linaje, puesto que son resultado de una serie de cuestionarios del Consejo de Indias para conocer los accidentes geográficos del Nuevo Mundo.

Como lo refiere María de los Ángeles Ojeda, los lienzos son un “claro ejemplo de la supervivencia de la tradición pictórica y cosmogónica indígena, el lienzo se presenta como una gran composición plástica, que muestra la distribución del espacio...”⁵ En síntesis, este tipo de documentos pictóricos en parte son una continuación de la tradición iconográfica prehispánica, en la cual se muestran los linajes legitimando el origen de los gobernantes o *yya*.⁶ Igualmente, estos manuscritos indican la representación de un territorio, proporcionando un sentido de lugar, tiempo e identidad.

LOS DZOO CUISI COMO PINTURAS Y MAPAS

A algunas de las pinturas que acompañan los expedientes sobre litigios territoriales de la Mixteca Alta se les denomina mapas porque toman en cuenta la geografía, pero ésta sólo es una clasificación. En la colonia “se le daba el nombre de mapa o pintura a todo aquel documento que tenía elementos pictográ-

ficos y que era presentado por los pobladores indígenas como título de propiedad”.⁷ Hoy día, este tipo de “mapa” no existe precisamente porque no se requiere la presencia del individuo dentro de la tela o el papel en el que se traza. Al paso del tiempo, el mapa de tradición europea se vuelve cada vez más especializado por el uso de escalas, de coordenadas y de nomenclaturas, que son igualmente signos, pero en este caso sirven para ubicar de manera exacta la localización, las medidas y distancias de hospitales, iglesias, carreteras, aeropuertos, parques, etcétera.

Por otro lado, en algunos lienzos y mapas es notable que se dibujara en el centro un gran signo topográfico que representa la comunidad a la que se le tributaba. Ejemplo de ello es el *Lienzo de Coixtlahuaca* (figura 1).



Figura 1. Detalle del *Lienzo de Coixtlahuaca*, fotografía proporcionada por Sebastian Doesburg.

En otros lienzos y mapas, la figura principal en el centro era una imagen de la iglesia de la comunidad. Los poblados que delimitan la plaza central están conectados con ella por medio de caminos serpenteantes marcados con huellas de pies (figura 2).

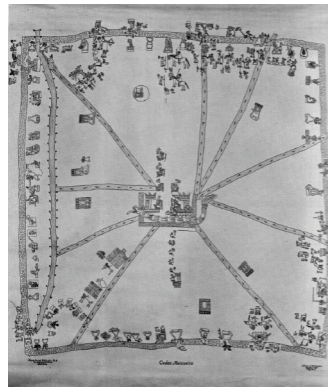


Figura 2. *Lienzo Meixueiro*, fotografía proporcionada por Sebastian Doesburg.

Mientras tanto, en los lienzos con un estilo prehispánico más marcado, la inclusión de los personajes fundadores del pueblo o la comunidad se localizan en el centro probablemente para ampliar la legitimidad del lienzo, especialmente cuando los representantes del gobierno colonial se incorporaban.

Ahora bien, los *dzoo cui* se confeccionaron en respuesta a las demandas de documentación que pidieron los administradores de habla española, y, por otro lado, las poblaciones indígenas que no hablan español y que obedecían más fácilmente al arte representativo que al alfabeto latino.⁸ Los españoles que contribuyeron a la realización de los escritos coloniales fueron principalmente los corregidores, encomenderos, alcaldes y los encargados de revisarlos; estas autoridades colocaron las glosas a los documentos; sin embargo, Manuel Hermann⁹ asevera que el Códice Muro contiene glosas que no fueron escritas por los españoles (figura 3).



Figura 3. Códice Muro, fotografía proporcionada por Manuel Hermann.

Como parte complementaria de los códices prehispánicos, los lienzos y los códices coloniales son una especie de parteaguas en vista de que contienen un número más amplio de glosas y por ser más comprensibles para los españoles que se acercaron a los nativos de la región de Mesoamérica. Aun cuando se conservan algunos códices prehispánicos, con glosas que los españoles y los indígenas con influencias españolas escribieron sobre los manuscritos ya hechos, es probable que estas glosas en los códices prehispánicos no concuerden con lo que pintó el autor en un inicio. Por ello, es necesario contrastarlas con otras fuentes de la misma época.

Otra de las ventajas de los lienzos y los códices coloniales es que pueden servir a los mapas actuales dado que incluyen la ubicación geográfica de los lugares en la época colonial y de allí su función, ya que algunas comunidades

conservan en la actualidad su mismo nombre. Por el contrario, los códices prehispánicos narran la historia de los linajes, generalmente, y no muestran la ubicación geográfica de los lugares que se representan.

En ese sentido, los códices, los lienzos y los documentos catastrales tuvieron cada uno de ellos diferentes funciones; así como los españoles hicieron mapas para localizaciones, otros incluyeron información sobre navegación, otros plasmaron las costumbres de los habitantes, etcétera.

En relación con las escalas en documentos catastrales prehispánicos, se sabe que existieron mapas de propiedades, donde se representan medidas de superficies y áreas de terrenos; por ejemplo, el *Códice Vergara* y el *Lienzo Oztoticpac*.

Sobre la existencia de los lienzos con funciones catastrales, Kagan dice:

Fray Juan de Torquemada hacía referencia en su *Monarquía indiana*, publicada en 1615, a “pinturas” ejecutadas en varios colores y en grandes lienzos que mostraban, ciudad por ciudad, las tierras pertenecientes al rey azteca, a sus nobles y a otras personas y también señala la existencia de *tlacuilos* capaces de preparar lo que al parecer sería un plano catastral. “Abriendo cualquier [a] pintura”, escribió Torquemada, “se veía todo el pueblo, y sus términos y límites, y se entendía cuyas eran, y en que parte estaban, que era una curiosidad grande”.¹⁰

De la anterior cita se vislumbra que los nativos también elaboraron planos catastrales, en los cuales se delimitaba el territorio para que así los españoles pudieran saber, por ejemplo, cuáles eran los territorios sujetos y cuáles sus cabeceras. Esos términos impuestos por los españoles se relacionan con los pueblos que tributaban y los que recibían tributo.

Un tipo de representación de los elementos en los manuscritos prehispánicos se mide con arreglo a la altura de los topónimos, el tamaño de los edificios, de los accidentes geográficos y de los personajes; las imágenes que destacan dentro de un lienzo son de una mayor dimensión que las que tienen un menor grado de jerarquía. Muchas veces son irregularmente desproporcionados debido a que ciertos aspectos y lugares tienen más importancia religiosa, social o económica que los demás. En ese sentido estamos hablando de dos dimensiones: de lo alargado y lo pequeño.

En la actualidad, de manera similar sucede con las imágenes y las letras, que en los periódicos son más grandes para que el público pueda observarlas a una distancia mayor, en comparación con las letras de menor validez para el director; asimismo ocurre con los espectaculares, los cuales son de grandes dimensiones y se colocan en las avenidas principales de la ciudad de México y otras urbes del mundo.

LOS TOPÓNIMOS Y EL PAISAJE

Los topónimos son nombres de poblaciones, organizaciones político-territoriales. En mixteco, dependiendo de la jerarquía puede ser un *yuhuitayu* (ciudad), un *ñuu* (pueblo) y un *siqui* (barrio o estancia). En los códices, lienzos y mapas los topónimos pueden ser trazados por montañas habitualmente delineadas de negro (recipiente), mientras que el contenido puede ser verde, café, blanco o se colocaba una imagen adentro (contenido); en algunos casos, alrededor de la toponimia y formando parte del delineado pueden llevar unas pequeñas protuberancias; debajo de esta forma de monte se encuentran dos franjas, una roja y la otra amarilla o incluso sin ellas. Los topónimos también pueden ser representados por ríos, por la flora, la fauna, el cuerpo humano, piedras y agua; dependiendo del elemento geográfico más significativo del lugar que representan.

En palabras de Alessandra Russo, los cerros “pueden ser representados de dos maneras diferentes; una más cercana a la de los códices de la tradición pictográfica prehispánica; y las otras más próxima a la de los europeos del paisaje”.¹¹ Sin embargo, en el *Códice Nutall*, en la lámina 36, se muestra el origen de los mixtecos, paisaje que puede ser observado en la época actual (figuras 4, 5, 6 y 7).



Figura 4. *Códice Nutall*. Representación del origen de los mixtecos. Se observan la Gruta de la serpiente; el río Apoala y la cascada Cola de la serpiente.



Figura 5. Gruta de la serpiente.



Figura 6. Río Apoala.



Figura 7. Cascada Cola de la serpiente.

Además de ser el territorio delimitado por montañas que denotan lugar; éste está enmarcado por medio de signos calendáricos, ríos, casas, terrenos, sierras, huellas de pies y personajes que posiblemente fueron los dueños del lugar o autoridades.

En algunos casos, la forma de plasmar las demarcaciones fronterizas (en forma de topónimos) son las mojoneras que se encuentran generalmente en los márgenes del espacio.¹² Esas representaciones de los límites “son llamados mojoneras o *momoxtles* y por lo general en el paisaje se acomodaron en una pila de piedras, frecuentemente cubiertas de estuco y “coronadas con una cruz que les da una cualidad sagrada”.¹³ Precisamente por ello las mojoneras son una introducción colonial al paisaje (figura 8).

Figura 8. Mojonera trina del poblado de Apoala.



CONCLUSIONES

En torno al contenido de los lienzos hay básicamente tres temas: el mítico-histórico, el de linaje y el catastral (territorio y propiedad). Este último tema se enfoca en la cuestión cartográfica, ya que contiene figuras topográficas que delimitan las comunidades.¹⁴ Esos temas parecen estar implícitos, por ejemplo, en el *Lienzo de Tlapiltepec*, el cual abarca la región sur-oeste de Puebla y la Mixteca Alta de Oaxaca (figura 9).



Figura 9. Mapa de la Mixteca Alta, Oaxaca.

Este lienzo es de contenido cartográfico donde los topónimos figuran en forma de glifos. Ross Parmenter descubrió en la mitad derecha superior un mapa de pueblos del valle de Coixtlahuaca, lugar representado por un par de serpientes, además observó que el mapa continuaba en dirección norte en la parte inferior derecha. Por su parte, Maarten Jansen ha identificado topónimos en esta área de pueblos del norte de Oaxaca y Puebla meridional.

En los *dzoo cui*si, por lo general, no aparecen las escalas de forma occidental con mediciones entre un lugar y otro, posiblemente porque las distancias fueron sólo plasmadas por la ubicación geográfica de los lugares, es decir, por la orientación, mas no por la medición del espacio entre los sitios.

Al igual que los mapas de la Edad Media y el Renacimiento, los lienzos no contienen ningún elemento que indique la longitud y la latitud, por lo cual es importante que a partir de la situación geográfica, la orientación y la identificación actual de los ríos y cerros se construya la red de meridianos y paralelos.¹⁵

Finalmente, los lienzos y los códices coloniales se basan en los códices prehispánicos por contener glosas en mixteco, zapoteco, náhuatl, español y latín, además de representar topónimos como linderos o mojoneras, así como aparecen personajes españoles e iglesias. Esta valiosa información los volvía más comprensibles para los españoles y ahora para nosotros como investigadores, que nos acercamos a los nativos de Mesoamérica.

NOTAS

¹ Jansen, 1982: 28, 29.

² Para mayor información, véase Doesburg, 2001: 19.

³ *Apud*, Oettinger, 1983: 16.

⁴ Cortés, 1976: 121.

⁵ Ojeda, 1997.

⁶ *Apud*, Koning, 1998: 126.

⁷ Hermann 2003: 284.

⁸ *Apud*, Hermann 2003: 16.

⁹ Comunicación personal y para mayor información sobre las glosas escritas por misioneros españoles y escribanos indígenas, véase Hermann, 2000: 355-365.

¹⁰ Kagan, 1998:90.

¹¹ Russo, 2005: 19.

¹² Koning, 2002: 115.

¹³ Oettinger 1983: 26-30.

¹⁴ Oettinger 1983: 17, 20.

¹⁵ Oettinger 1983: 96.

BIBLIOGRAFÍA

Caso, Alfonso

1977 *Reyes y reinos de la Mixteca*, vol. 2. México: FCE.

Cortés, Hernán

1976 [1522] *Cartas de relación*. México: Porrúa.

Doesburg, Sebastian van

2001 "De linderos y lugares: territorio y asentamiento en el lienzo de Santa María Nativitas", *Relaciones*, núm. 82, pp. 15-82. El Colegio de Michoacán.

2008 "Documentos pictográficos de la Mixteca Baja de Oaxaca: el lienzo de San Vicente el Palmar", *Desacatos*, núm. 32, pp. 95-122. CIESAS.

2010 "Asentamiento y transición en el Lienzo de San Jerónimo Otlá, Coixtlahuaca", *Relaciones*, núm. 122, pp. 55-105. El Colegio de Michoacán.

- Gallez, Paul
1990 *La cola del dragón. América del Sur en los mapas antiguos, medievales y renacentistas*. Hanno Beck (prol.) Argentina: Instituto Patagónico.
- Hermann, Manuel
2003 *Códice Muro: un documento mixteco colonial*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas.
- Jansen, Maarten
1982 *Huisi Tacu*. Ámsterdam: Cedla.
- Johnson, Nicholas
1994 "Las líneas rojas desvanecidas en el Lienzo de Tlapiltepec: una red de pruebas" en Vega Sosa, Constanza (coord.) *Códices y documentos sobre México. Primer simposio*. México: INAH (Colección Científica, núm. 286): 117-145.
- Kagan, R. L.
1998 "La cartografía indígena", España y América: ¿encuentro cartográfico?", *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*. Madrid: Ediciones del Viso.
- Köning, Viola
2002 "La escritura mixteca", *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos coloniales de México*. Claudia Carmona Tripijana (trad.) México: El Colegio Mexiquense. Frankfurt: Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt.
- Marcus, Joyce
1992 *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton: Princeton University Press.
- Oettinger, Marion
1983 *Lienzos coloniales. Guía de la exposición de pinturas de terrenos comunales de México (siglos XVII-XIX)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ojeda, María de los Ángeles
1997 *Lienzo de Coixtlahuaca*. Video de la BHAH-INAH, FCB, IOC. México.
- Russo, Alessandra
2005 *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Smith, Mary Elizabeth
1973 *Picture Writing in Ancient Southern Mexico, Mixtec Place Signs and Maps*. Norman: University of Oklahoma Press.



TEXTOS Y CONTEXTOS MAYAS COLONIALES: EL TÍTULO DE DON FRANCISCO IZQUÍN NIJA'IB

Rafael Flores Hernández

Había un libro original,
que fue escrito antiguamente,
sólo que están ocultos quienes lo leen,
quienes lo interpretan.

Popol Wuj

Con gran acierto los autores del *Popol Wuj* pronosticaron las dificultades que enfrentarían —incluso ya desde sus días— quienes se acercaran a la escritura indígena de los tiempos antiguos. Si bien esta obra es de manufactura colonial, en gran medida su contenido hunde sus orígenes en la nebulosidad de un pasado remoto. Al igual que otros textos mayas del siglo XVI, el *Popol Wuj*, se caracteriza por la complejidad de su contenido, estilo, forma y el complicado contexto histórico en que se escribió. De manera acertada, el escriba k'iche' que plasmó aquellas líneas deseaba hacer explícita, no sin cierta melancolía, la ausencia y exilio de quienes conocían el código para comprender en su cabalidad la riqueza de su escritura.

La ciencia histórica se caracteriza por una compleja relación epistemológica entre el historiador y su objeto de estudio. En dicha relación las fuentes escritas son una pieza angular, pues en gran medida proporcionan el andamiaje sobre el cual se yergue el discurso historiográfico. Sin embargo, en sí mismas las fuentes no proporcionan una perspectiva consumada del pasado, pues tan sólo presentan una versión de los hechos —la perspectiva de quienes las elaboraron— confeccionada bajo un contexto histórico específico. Estas condiciones deben ser consideradas por el historiador, quien mediante

la crítica de esas fuentes, interpreta los múltiples fragmentos del pasado para elaborar su obra.

Precisamente, el objetivo de este ensayo es abordar dos de los problemas fundamentales del quehacer historiográfico. Por un lado, desea enfrentarse al problema insinuado por el redactor del *Popol Wuj*: la interpretación de los documentos k'iche's coloniales, al mismo tiempo que pretende contextualizar esos documentos en el momento histórico en que fueron escritos. La finalidad de estos ejercicios es explorar a la sociedad k'iche' en un tiempo de crisis, —el del comienzo formal del establecimiento del régimen colonial— pues creo, como Tucídides al estudiar la guerra del Peloponeso, que en estos momentos difíciles se evidencian las dinámicas sociales de un pueblo. Aquellos años son igualmente fundamentales para comprender los cambios que se produjeron en una sociedad que pasaba de ser un Estado altamente organizado e independiente a ser un pueblo colonizado.

LA DÉCADA DE 1550 EN LA HISTORIA K'ICHE'

A mediados del siglo XVI los pueblos mayas de los Altos de Guatemala se encontraban en un proceso de cambio vertiginoso: sus milenarias estructuras sociales se confrontaban con las de los colonizadores españoles que pretendían imponer sus relaciones y pautas de conducta a los indígenas.

En Guatemala, durante las dos décadas inmediatas a su arribo, los colonos mantuvieron precariamente su estancia en la ciudad de Santiago de Guatemala. En aquel tiempo los tratos de los nativos con los españoles se limitaron casi exclusivamente a relaciones de servidumbre. Mas la situación cambió con el establecimiento de la Audiencia de los Confines en 1544 y la llegada de los primeros evangelizadores a la región por aquellos años.¹ La presencia del Estado castellano comenzaba a apreciarse, al igual que la labor de un grupo de españoles con quienes los mayas tuvieron un trato diferente, y con quienes pudieron, incluso, comenzar a comunicarse en su lengua: los primeros misioneros.

Ahora bien, uno de los elementos culturales más importantes que los evangelizadores introdujeron a los pueblos mayas fue la escritura en caracteres latinos. Sabemos que los mayas contaban con un elaborado sistema de escritura, al cual se vieron obligados a renunciar presionados por el rechazo de los

misioneros a las expresiones de su cultura tradicional, pues en ellas veían un peligro para la conversión de los indígenas a la fe de Cristo.²

Así a partir de los años cincuenta del siglo XVI, en las Tierras Altas de Guatemala los pueblos mayas redactaron un conjunto de textos en caracteres latinos; su contenido, extensión, forma, origen y objetivos fueron harto diversos. Del mismo modo que la escritura antigua se ocupó de una amplia gama temática, estos textos surgidos en el régimen colonial se caracterizan por su heterogeneidad. Su intención era consignar sus antiguas historias, explicar y legitimarse como sociedad e individualmente mediante los relatos míticos, recordar la llegada de los españoles, conseguir privilegios de la Corona, defender la posesión de tierras, etcétera. De igual manera, vemos en dichos textos, en mayor o menor grado, la injerencia que el régimen colonial imprimió en sus vidas.

EL TÍTULO DE DON FRANCISCO IZQUÍN NIJA'IB: EL CONTEXTO

Los textos que escribieron los mayas durante la época colonial reflejan el pensamiento con el cual pretendían aprehender el nuevo mundo que se estaba construyendo frente a sus ojos. Para otorgarle su justo valor a los textos coloniales debemos considerar que en la escritura maya hay, por un lado, elementos que podemos considerar de larga duración,³ es decir, con gran resistencia al paso del tiempo, lo cual les hace conservar rasgos comunes a través de los siglos, al mismo tiempo que, como era una escritura flexible, asumió muchos elementos de la tradición europea.

De entre los documentos producidos en la década de 1550, sobresalen el *Popol Wuj*, el *Memorial de Sololá* (también conocido como *Anales de los cakchiqueles*), el *Título de Totonicapán* y un grupo de textos conocidos como los “*Títulos de los Señores*”. Estos escritos han sido ampliamente estudiados desde diversas perspectivas, sobre todo para conocer los mitos e historia de los k'iche's o kaqchikeles.⁴ Con la intención de mostrar que estos textos no pueden desvincularse del contexto histórico en el cual se elaboraron, he elegido analizar uno de ellos para sentar las bases de un esquema de interpretación acerca de ellos: el “Título Real de don Francisco Izquín, último *Ahpop Galel* o rey de Nehaib en el Quiché”.⁵

Este Título, igual que otros de su grupo, ha sido utilizado para caracterizar la organización k'iche' en tiempos prehispánicos, sin advertir que los tiempos en los cuales fue escrito refieren a un momento en que la situación para este pueblo maya estaba cambiando radicalmente.⁶ Pero los argumentos que he encontrado me llevan a tomar una postura intermedia entre quienes se basan demasiado en estos textos para esbozar la historia prehispánica k'iche', y quienes ven en ellos una simple respuesta al dominio colonial. Por ejemplo, Tsubasa Okoshi,⁷ respecto de los mayas yucatecos y Ethelia Ruiz⁸ con pueblos de Oaxaca y el Altiplano Central, han demostrado cómo los textos, si bien en cuanto a forma o contenido corresponden a un interés marcado por la diplomática hispana, cuentan con un importante sustrato que corresponden a una tradición indígena fuertemente arraigada en los documentos.

Considero que precisamente el Título de don Francisco de Izquín da cuenta, por un lado de los intereses de un grupo de k'iche's por conseguir ciertas prerrogativas de la Corona, pero al mismo tiempo utiliza un estilo de escritura preexistente a la llegada de los españoles a Guatemala, con el cual se legitima la preeminencia de Francisco de Izquín, como *ajpop*. Cabe señalar que el traslado de este documento se encuentra bajo resguardo del Archivo General de Centro América. La copia está elaborada de puño y letra por el abate Brasseur de Bourbourg en el siglo XIX; el traslado que se conserva en Guatemala se encuentra en un estado aceptable, aunque está incompleto. Para este artículo me auxilié con la edición del documento que hizo Adrián Recinos en *Crónicas indígenas de Guatemala*.

Veamos a continuación la génesis del Título.

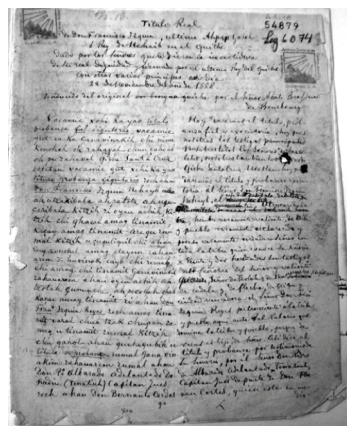


Figura 1. Título de don Francisco Izquín Nija'ib. Copia del documento realizada por el abate Brasseur de Bourbourg en el siglo XIX, la cual se conserva en el Archivo General de Centro América. Fotografía del autor.

En octubre de 1549 la Corona envió a Guatemala varias cédulas reales que contenían instrucciones para la Audiencia para reorganizar a los pueblos de indios. Una primera cédula ordenaba la congregación de los pueblos dispersos en pueblos nuevos de “muchas casas” organizados según los parámetros de urbanización española. La cédula decretaba, además, la formación de cabildos indígenas. La intención era facilitar la evangelización de los mayas, la cual hasta ese momento no se había realizado de manera sistemática debido a las dificultades de la geografía de Guatemala; al mismo tiempo la Corona aspiraba a la hispanización de las comunidades indígenas. Como parte de este proyecto, a través de una segunda cédula la Corona dictaba que:

[...] convendría a que mandásemos examinar los que eran caciques verdaderos, y que los que hallásemos no serlo, se quitasen y se volviese el título de caciques a aquellos a quien de derecho les pertenecía; y cuando no los hubiese se proveyesen los tales caciques a voluntad de los indios, e que era necesario de proveerse de alcaldes ordinario y alguaciles como los hay en la tierra de México; y que se señalen tributos para los caciques y salarios para los oficiales con que se tuviesen para sustentar.⁹

En rigor, la Corona consideraba que para la instauración de las repúblicas de indios eran necesarias autoridades que funcionaran como intermediarios entre los vecinos indígenas y las autoridades españolas, ya fuesen éstas legas o religiosas. Dicha idea se fundamentaba en la convicción de los misioneros, principalmente los dominicos, por contar con auxiliares indígenas que pertenecieran al propio pueblo, para que les ayudasen en la administración del culto y sirvieran como supervisores en los pueblos mientras no se encontraran los curas doctrineros, lo cual ocurría la mayor parte del tiempo.

Fue tal el celo de los frailes de Santo Domingo por contar con estos caciques que promovieron la designación de jóvenes de las principales familias como tales para que fueran la vanguardia en su proyecto de cristianización.¹⁰ Incluso el presidente de la Audiencia, Alonso López Cerrato, añadió en una carta al emperador que era necesario restaurar a los caciques en su señorío, si bien aclaró que “cuando los españoles entraron en esta tierra, a unos caciques mataron y a otros quitaron los cacicazgos, por manera que en toda esta provincia casi no hay cacique natural ni legítimo”.¹¹

Pese a esta anotación del presidente Cerrato, los dominicos, encabezados por fray Bartolomé de Las Casas, insistieron ante la Corona en el nombramiento de un rey nativo, que cumpliera con el requisito, según los cánones europeos, para ser el señor de los k'iche's: que fuera primogénito de alguna de las principales casas gobernantes. Por consiguiente, había que buscar a un joven noble que los religiosos pudieran educar para que como rey de los indios legitimara y contribuyera al cambio de religión de todo su pueblo. El problema estribó precisamente en encontrar a un joven heredero al trono de los indígenas, pues la organización sociopolítica de los mayas de las Tierras Altas no correspondía a los paradigmas europeos. En su carta de 1552 Cerrato pudo averiguar lo siguiente sobre la forma de gobierno indígena:

[...] en esta tierra había cuatro señores, el uno se llamaba Zinacá que era señor de los utlatecas; y otro Sacachul de los guatemaltecas y otro de Comalapa y otro de Gilotepeque, aunque estos dos postreros reconocían a los otros dos. A éstos servían muchos pueblos pero no les daban pecho ni servicio ordinario sino lo que había menester. Con éstos había veinticuatro diputados que se entendían en las cosas de gobernación y justicia y eran tanta parte que si el señor más principal hacia alguna cosa indebida le cortaba la cabeza. Estos señores principales ponían a sus caciques en todos los pueblos allí sujetos los cuales los indios también servían en hacerles sus casas y en darles lo que habían menester.¹²

Aunque las palabras de Cerrato sólo son una aproximación a la organización maya —un intento por explicarla según los conceptos del Viejo Mundo—, no deja de ser sugerente que en los textos k'iche's que comenzaban a escribirse por aquellos años, coincidieran con las palabras de Cerrato en el sentido de que cuatro principales compartieran el gobierno con otros de menor jerarquía. Al mismo tiempo es interesante que la gente del común no pagaba un tributo rígido a los principales, ni otorgaban servicios personales de forma ordinaria, sino únicamente “lo que había menester”.¹³

Otros magistrados contemporáneos de Cerrato, los oidores Tomás López Medel y Alonso de Zorita, hicieron algunas observaciones acerca de la forma de gobierno k'iche'. Robert Carmack señala que López Medel estimó que este pueblo pertenecía al *tercer estado*, un nivel más complejo que las tribus y cacicazgos de las Indias, pero menos desarrollados que los estados de México

y Perú. Carmack añade que los “quicheanos mantenían una estratificación bien definida y profunda. Sin embargo, se organizaban en grupos de parentesco lineal, con filiaciones exclusivas en cuanto a los estratos sociales. No hay evidencia de un fuerte desarrollo del parentesco cognático, al contrario de lo que se halla en México”.¹⁴

La opinión de Carmack evidencia diferencias sustanciales entre un gobierno tendiente a una centralización como el mexica y otro con una organización menos unipersonal como la de los k'iche's. Por su parte, en su *Breve y sumaria relación de los señores de Nueva España*, Alonso de Zorita apunala esta perspectiva cuando escribe acerca de los señores k'iche's:

[...] yo vi los que estaban a la sazón por señores en el pueblo que llaman Utatlán, de quien toma nombre toda la provincia, tan pobres y miserables como el más pobre indio de todo el pueblo, y sus mujeres hacían tortillas para comer, porque no tenían servicio ni con qué lo mantener, y ellos traían el agua y leña para sus casas. El primero de ellos se llama don Juan de Rojas, y el segundo don Juan Cortés, y el tercero Domingo, pobrísimos en todo extremo: dejando hijos todos paupérrimos y miserables y tributarios, porque a ninguno excusan de ello, como ya se ha dicho.¹⁵

Como bien apuntaba Pedro Carrasco, este testimonio escrito de Zorita sobre los “reyes” k'iche's debe corresponder a los años en que se desempeñó como oidor en Guatemala (1553-1555), al mismo tiempo que añade que no era que dichos principales estuviesen en decadencia, sino que estaban a punto de iniciar una vida privilegiada a instancias de los dominicos.¹⁶ Carrasco y Gudrun Lenkersdorf¹⁷ se ocuparon detalladamente de cómo Juan Cortés bajo la tutela de los dominicos viajó a la corte en España, donde consiguió de la Corona el título de “rey caballero” de los k'iche's. Asimismo, ambos autores estudiaron la actitud de este joven a su regreso a Guatemala: intentó enseñorearse ante mayas y españoles, motivo por el cual, incluso el franciscano fray Pedro de Betanzos escribió una larga carta al rey Felipe II criticando el nombramiento de Juan Cortés, entre cuyos argumentos resalta:

Acerca de lo que pide don Juan Cortés a los pueblos de Quetzaltenango, Totonicapa, Estalavaca, Zapotitan, Cacicaztenango, Zacualapa, Ozumacinta con los demás a ellos sujetos y de la nación utateca se responde que no

le conocen por señor ni por tal le han tenido ni le tienen ellos ni sus antepasados.¹⁸

De esta manera se muestra que entre los k'iche' no existía un rey que rigiera sobre todos los demás. Sin embargo, hemos visto cómo, aconsejada por los dominicos, la Corona impulsaba el nombramiento de un monarca. Incluso antes de este viaje de Juan Cortés a España y su vuelta como “rey caballero”, desde la metrópoli se había insistido en la búsqueda de los señores naturales. En 1553 la Corona envió una cédula a la Audiencia de Guatemala pidiendo información sobre el gobierno tradicional de los indígenas y la manera como sustentaban a su rey en “tiempos de su gentilidad”:

Otrosí. Averigüéis quales señores destos caciques tenía el señorío por subcesión de sangre y quales por elección de los indios subditos e qué es el poder y juredición questos caciques exercitavan en los subditos en tiempo de la infidelidad y [ilegible en la copia con que cuento] que exercitan agora y que provecho viene a los sudictos de este su señorío y en su gobernación y policía.¹⁹

Aunque desconocemos cuál fue la respuesta de la Audiencia a esta insistencia de la Corona, por parte de los k'iche's hubo una respuesta. Justo en este tiempo, se redactaron los *Títulos de los Señores*, los cuales parecen responder a las instituciones coloniales quiénes eran los señores de la nación k'iche'. Es interesante percatarse que, junto con el *Popol Wuj*, los Títulos hayan sido redactados en sitios donde los dominicos eran muy influyentes y además en todos ellos aparecía la firma de Juan Cortés legitimando los textos.

EL TÍTULO DE DON FRANCISCO IZQUÍN NIJA'IB: EL TEXTO

Si bien podemos considerar el Título de don Francisco Izquín como una respuesta a un contexto histórico en el cual la Corona se encontraba en busca de los “señores naturales”, y el documento presente una importante influencia colonial, no podemos dejar de considerarlo como un texto extraordinario. Su valor no depende de prejuicios del historiador, sino de ser un importante testimonio del cambio por el cual estaba pasando la sociedad k'iche', y en el cual

algunos personajes conjugaban su intención de obtener ciertos privilegios por el nuevo régimen con su necesidad de legitimarse ante su propio pueblo. Tal es el caso de este Título, donde podemos percatarnos de un discurso complejo, que presenta a los ojos hispanos a don Francisco Izquín como rey del pueblo y ante los propios k'iche's como *ajpop*, el mayor cargo entre su pueblo.

El documento cuenta con varios elementos formales que le sustentan desde el punto de vista de la diplomática castellana, los cuales Tsubasa Okoshi ha identificado en los documentos de la familia Xiu para las tierras bajas mayas;²⁰ a saber, esos elementos son la data, la invocación de alguna autoridad, ya sea española o reconocida por los colonos para legitimar al documento, el uso de ciertas frases u oraciones que validan el escrito²¹ y, además, la firma de quienes certifican el documento. Incluso en estos elementos, no podemos dejar de valorar la creatividad de los k'iche's, pues en ellos podemos apreciar elementos de su propia tradición escrituraria. Por ejemplo, se invoca a un personaje ya muerto para que presencie el nombramiento de don Francisco junto con los principales de los otros pueblos k'iche's: se anota la presencia del *ajaw* Pedro de Alvarado (fallecido en 1541) y cien españoles que le acompañan, al lado de don Juan Cortés que se ostenta como rey caballero, y los principales de Santa Cruz del Quiché, Santa Antún y Quetzaltenango; el documento está redactado por un tal Francisco Hernández, “Ah Santa Cruz”, por lo que podemos inferir que se trata de un *aj tzib'* (“escriba”) k'iche' enseñado a escribir en caracteres latinos, quien firmó con los principales y “reyes” certificando el documento.

Respecto del nombramiento de Francisco Izquín llaman la atención, entre otros aspectos, el marcado interés por hacer explícito que aunque el nombramiento se hace bajo el dominio colonial, se realizó bajo cánones tradicionales. Ya mencionamos la invocación a la persona de Pedro de Alvarado y Juan Cortés para reconocer el señorío de don Francisco, este último por la autoridad del “señor emperador, el señor de Castilla”.²² No obstante, se explicita que se le designa como *ajpop* “porque verdaderamente es hijo de señores” considerando además que:

Ningún obispo le concedió su señorío, ningún presidente le otorgó su señorío, ningún oidor le otorgó el señorío, ningún fiscal del rey le otorgó el señorío, ningún alcalde mayor le otorgó el señorío, ningún gobernador le otorgó el señorío, ningún alcalde le otorgó el señorío.²³

Es decir, a Francisco Izquín se le hace *ajpop* en virtud de que descendía de uno de los linajes principales de los k'iche's, por sus méritos personales y por la elección de otros principales, aunque en el nuevo contexto resulta importantísimo señalar que su “nombramiento” se hace por la intervención de Juan Cortés. En este documento no aparece la sucesión de los linajes de los Nija'ib, aunque en el “Título de la casa Ixquin Nehaib” y en el *Popol Wuj* los antepasados de don Francisco se remontan a los primeros hombres creados, lo cual lo hacía el “hermano mayor” de los descendientes de Balam Aq'ab.²⁴ Esto legitimaba su poder sagrado frente a los k'iche's, y correspondía a una forma extendida en Mesoamérica para ejercer el gobierno,²⁵ pero que aún en la década de 1550 tenía validez frente a la introducción de la jurisdicción del rey de España, pues a pesar de reconocerse el dominio de éste, también se justifica la legitimidad del ejercicio de gobierno por Francisco Izquín.

Como antes mencioné, el que los principales eligieran a sus gobernantes de entre los más aptos de las familias principales de la etnia, era fundamental para los k'iche's y para los kaqchikeles, como se puede notar en el *Memorial de Sololá*, cuando se señala que después de la muerte del señor Belehé Qat “vino aquí inmediatamente Tunatiuh a poner al sucesor del rey. En seguida fue instalado el señor don Jorge en el gobierno por la sola orden de Tunatiuh. No hubo elección de la comunidad para nombrarlo”.²⁶ Precisamente, va en sentido contrario la anotación del Título de don Francisco de que todos los señores “de cada pueblo y lugar” le dan su dignidad.²⁷

Otro aspecto que podemos analizar del Título de don Francisco es la cuestión de los títulos o jerarquías entre los k'iche's. Si bien existe un interés por legitimar a Francisco Izquín ante los españoles y mayas resulta evidente que, por lo menos de manera proporcional, existe un mayor énfasis en su nombramiento como *ajpop*. En todo el texto sólo se menciona a don Francisco como rey al principio del documento, en el contexto en que los representantes de las parcialidades de Momostenango le reconocen como tal. Es decir, se refuerza nuevamente la idea de que no existía una autoridad que mandase sobre todos los k'iche's, pues frente a los señores de otros pueblos el título con el cual se le reconoce es el de *ajpop*. En las firmas del documento, además, se reconoce a por lo menos otros dos “reyes”: el ya mencionado don Juan Cortés y a don Martín, “rey” de Santa Cruz. Asimismo, se nota que la adopción del término era bastante reciente, ya que a diferencia de otros términos hispanos incluidos en el Título, los cuales tienen una mayor adaptación lingüística al

k'iche', es notorio que el escriba todavía no manejaba el término. En todo momento utiliza la palabra en plural cuando debió usar el singular, como hizo con otros términos:

...*ri ahau* don Fran[cis]co Izquín reyes *rech amag tinamit*.
...al señor don Francisco Izquín, rey del pueblo.²⁸

Ahau don Ju[an] Cortes reyes caballero *ganauinakim r'ahauarem cumal ahau* emperador...
El señor don Juan Cortés, rey caballero, reconoce el señorío por el emperador...²⁹

De igual forma, resulta interesante que pese a contar con una variedad de títulos con los cuales podían designar a Francisco Izquín, el autor del documento haya decidido utilizar el préstamo lingüístico “rey”. Pudiera pensarse que justamente este nombramiento era más una referencia de gobierno para los españoles que para los propios k'iche's.

Llama la atención que don Francisco usara términos españoles en lo que respecta al tema militar. Entre los préstamos lingüísticos a los que recurrió el escriba del Título, señala a Francisco Izquín como “capitán” (así en español); además, cuando narra los resultados de una batalla que libró este k'iche', refiere el texto que don Francisco triunfó con sus “soldados”.³⁰ De nuevo, podemos entender que así como los españoles legitimaban su dominio sobre la tierra a partir de la guerra, Francisco Izquín desea justificar ante los castellanos su señorío por haber obtenido victorias en el campo de batalla.

El Título de don Francisco Izquín utiliza además con una serie de figuras retóricas con la finalidad de ornamentar el lenguaje escrito, muy parecidas a las que han sido identificadas por los epigrafistas en la escritura clásica y que expresan metáforas bastante interesantes. Por ejemplo, cuando se narra el momento en que a don Francisco se le otorgó su señorío, el Título dice:

Are qu rumal x que chap chui c'ahauarem chui qui galelal c'ahpopol
x chi ban qut qui prossesion rumal e qu chul amag tinamit
x que oc vi tzam tak juyub
patak
*civam*³¹

En estas líneas podemos leer la importancia que el escriba da a consignar que una vez que don Francisco fue elegido como *ajpop*, era importante su presentación en la cumbre del cerro, en el llano y en el barranco. Este tipo de figuras, en las cuales se presentan términos dentro de un verso, implica una carga semántica no incluida en su significación primaria, pues, como señala Michela Craveri, “los vocablos que ocupan la misma posición gramatical en dos líneas pareadas... amplían su respectivo campo de significación a través del contraste con el término paralelo, sinónimo o antitético”.³² En rigor, lo que el autor del texto quería consignar es la legitimación de Francisco Izquín ante todo el cosmos, pues aquí debemos considerar que cerro, llano, barranco no son palabras con un sentido unívoco, pues en su relación con otras palabras y el contexto codifican un significado más complejo.³³

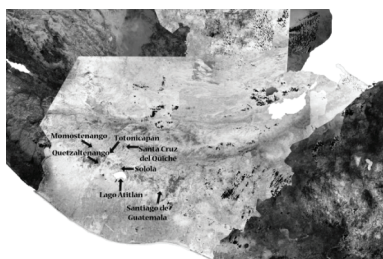


Figura 2. Guatemala.

COMENTARIOS FINALES

Los documentos del siglo XVI son un material básico para comprender el funcionamiento de la sociedad k'iche' bajo el régimen colonial. Baste decir que la complejidad de los textos coloniales surge de la necesidad de escribir no sólo para la comunidad, sino para las instancias del aparato estatal en Guatemala de mediados del siglo XVI, con la intención de mejorar la situación de su comunidad o tratando de conseguir privilegios personales.

El Título de don Francisco Izquín Nija'ib es una muestra de los complejos procesos sociales por los cuales atravesaron las comunidades indígenas durante la época colonial. Este Título resultó de un proceso de interacción compleja entre dos culturas en diálogo, la española y la indígena. Dicho documento, al igual que otros contemporáneos, elaborados en los primeros años de la Colonia, tiene una complejidad extraordinaria, pues aun cuando quienes

lo elaboraron buscaban privilegios en el aspecto jurídico y por esto mismo contienen elementos formales, léxicos y temáticos castellanos, también cuentan con elementos propios de la cultura maya.

Considero importante revisar las fuentes coloniales k'iche's, pues hasta el momento en gran parte de los estudios sobre ellas han preponderado análisis individuales de los documentos, sin situarlos en su momento histórico y con ello se renuncia a comprender la influencia que ejerce el contexto en el texto. Otro error reiterado en la historiografía tradicional es leer los *Títulos de los Señores* de manera literal, según los paradigmas de la historicidad occidental. La consecuencia de dichas posturas ha sido la construcción de una sociedad k'iche', antigua o colonial, que se parece más a la sociedad española del siglo XVI, en la cual se puede hablar de “reyes”, “capitanes” o “títulos”, con lo cual se desvanece la posibilidad de entender mejor la sociedad indígena en su especificidad.

Para comprender los textos coloniales resulta fundamental hacer su lectura no de forma aislada sino recordando que estos escritos siempre dialogaban con alguien más y el discurso con su interlocutor se encuentra dentro del entramado del propio texto; hay que situarlas en su momento histórico para vislumbrar qué los autores mayas querían transmitir. Podemos entender el Título de don Francisco Izquín, justo como un producto de la relación dialógica entre k'iche's y españoles en el contexto colonial.

NOTAS

¹ Flores, 2010a: 103.

² Véase por ejemplo el extenso comentario que hace Bartolomé de las Casas acerca de la escritura k'ekchi' en la región de la Verapaz, y cómo ésta, de no ser por el celo excesivo e intolerancia de los frailes, hubiera podido ser utilizada con gran provecho con fines evangelizadores; Las Casas, 1967: 504.

³ Para mayor referencia sobre el tema, véase Braudel, 1979.

⁴ Sobre todo el *Popol Wuj* se ha utilizado de manera excesiva para hacer generalizaciones, no siempre con resultados afortunados, sobre las culturas mesoamericanas.

⁵ Como el lector podrá notar, en este trabajo el nombre de don Francisco Izquín Nija'ib aparece escrito de esta manera debido a que decidimos anotar lo según una ortografía modernizada. Sin embargo, ya que conservamos la ortografía con que fueron escritos los documentos, cuando citemos la copia que se realizó del Título en el siglo XIX, transcribiremos como aparece ahí: Nehaib.

⁶ Ya desde hace algunas décadas los estudiosos de los k'iche's hicieron notar la marcada tendencia de los textos redactados en la década de 1550 a solucionar más los problemas que enfrentaban estos mayas bajo el régimen colonial, que a los de épocas antiguas. Véanse por ejemplo los trabajos de Pedro Carrasco: “Don Juan Cortés, cacique de Santa Cruz del Quiché”; el estudio de René Acuña sobre el *Popol Wuj* citado con

anterioridad; y más reciente la investigación de Gudrun Lenkersdorf acerca del uso de estos documentos en la conformación de un nuevo régimen de organización sociopolítica tratado en su *Repúblicas de indios*.

⁷ Okoshi, 2000.

⁸ Ruiz Medrano, 1999.

⁹ Cédula Real “Para que el Audiencia de los Confines envíe relación sobre lo de los cacicazgos”, fechada en Valladolid, 9 de octubre de 1549, AGI, Guatemala, leg. 402, libro 3.

¹⁰ En *Repúblicas de indios* Lenkersdorf dedica una parte de su estudio al problema de los caciques; remitimos al lector a la consulta de dicha obra. Baste anotar que para la década de 1550 en Guatemala se habían impuesto arbitrariamente por los conquistadores y por los religiosos, varios caciques en los pueblos; mientras, en algunos otros pueblos los “señores principales” fueron despojados de su mandato o asesinados, lo cual hacía bastante complicado saber quiénes eran los señores legítimos.

¹¹ Carta del Presidente de la Audiencia de Guatemala al emperador, fechada en Santiago de Guatemala, 25 de mayo de 1552, AGI, Guatemala, leg. 9A, r. 19, n. 82.

¹² Carta del Presidente de la Audiencia de Guatemala al emperador, fechada en Santiago de Guatemala, 25 de mayo de 1552, AGI, Guatemala, leg. 9A, r. 19, n. 82.

¹³ El obispo y protector de indios Francisco Marroquín, quien estaba en Guatemala desde los años treinta, y pese a no ser ningún radical, negó terminantemente la existencia de esclavos indígenas antes de la llegada de los españoles, además que escribió que su existencia fue sólo un argumento por los españoles para hacerse de esclavos indios. Véase Flores, 2010a: 66 y 67.

¹⁴ Carmack, 2001: 103.

¹⁵ Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de Nueva España*, citado por Carrasco, 1967: 251.

¹⁶ Carrasco, 1967: 251.

¹⁷ Lenkersdorf, 2003.

¹⁸ Carta de fray Pedro de Betanzos, citada por Carrasco, 1967: 255-259.

¹⁹ Cedula Real a la Audiencia de Guatemala, fechada en Valladolid, 20 de diciembre de 1553. AGCA, A1.23, Legajo 4575, fol. 129.

²⁰ Okoshi, 2000.

²¹ El Título asienta que “Ahora, pues, damos información del título, probanza y ejecutoria fiel, nuestra verdadera palabra, la relación cierta que sabemos, que no diremos ninguna falsedad”, véase el “Título real de don Francisco Izquín Nehaib”, en *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1984: 103.

²² *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1984: 99.

²³ *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1984: 103.

²⁴ *Popol Wuj*, 2008: 185.

²⁵ López Austin y López Luján, 1999: 42.

²⁶ *Memorial de Sololá*, 2006: 107. Infortunadamente este párrafo no fue publicado en kaqchikel por Brinton, y sólo aparece su traducción al inglés. Hubiese sido interesante conocer los términos que usaron los propios indígenas para referirse a Beleheb’ Qat.

²⁷ “Título real de don Francisco Izquín Nehaib”: 101.

²⁸ “Título real de don Francisco Izquín Nehaib”: 97.

²⁹ “Título real de don Francisco Izquín Nehaib”: 99.

³⁰ “Así ganó su bandera el valiente señor Izquín, con el *Galel Achih, Utzam Achih, Rahopachic*, con sus vasallos, sus hijos, sus guerreros y sus soldados”, *Crónicas de la conquista de Guatemala*, 1984: 105. El término soldado aparece en español en el original.

³¹ Adrián Roble traduce:

Ahora que lo hemos electo como caciques y señores les darán
su posesión las tribus del pueblo
llevándolos a la cumbres del cerro
al llano
al barranco

³² Craveri, 2003: 183. En diversos textos mayas, ya prehispánicos, ya coloniales, ya contemporáneos, son frecuentes los difrasismos, figura retórica donde se combinan dos términos que por separado significan

una cosa cada uno, pero en combinación poseen un tercer significado distinto. Sin embargo, tampoco es raro que existan combinaciones de tres términos para otorgarle mayor énfasis a la metáfora.

³³ Haviland advierte sobre la importancia de reconocer en las expresiones lingüísticas lo que significan de acuerdo con el tipo de relaciones de significado que establecen con otras palabras y otras expresiones, y no solamente a qué estado de cosas pueden referirse cuando se emplean; Haviland, 2007: 184.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos manuscritos

Archivo General de Centro América

A1, Legajo 6074, exp. 54879: “Título Real de don Francisco Izquín, último Ahpop Galel o rey de Nehaib en el Quiché”, fechado en Momostenango, Guatemala, 22 de noviembre de 1558.

A1.23, Legajo 4575, fol. 128v-130r: Cedula Real a la Audiencia de Guatemala, fechada en Valladolid, 20 de diciembre de 1553.

Archivo General de Indias. Audiencia de Guatemala

Legajo 9A, R. 19, N.82: Carta del Presidente de la Audiencia de Guatemala al emperador, fechada en Santiago de Guatemala, 25 de mayo de 1552.

Legajo 402, libro 3: Cédula Real, “Para que el Audiencia de los Confines envíe relación sobre lo de los cacicazgos”, fechada en Valladolid, 9 de octubre de 1549.

Libros

Acuña, René

1998 *Temas del Popol Vuh*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Braudel, Fernand

1979 *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

Carmack, Robert

2001 *Historia social de los quichés*. Guatemala: Cholsamaj.

Carrasco, Pedro

1967 “Don Juan Cortés, cacique de Santa Cruz del Quiché”, *Estudios de Cultura Maya*, México: UNAM. Centro de Estudios Mayas, núm. 6: 251-266.

Craveri, Michela

2003 “Aproximación a la retórica k'iche'”, *Estudios de Cultura Maya*. México: UNAM, Centro de Estudios Mayas. Vol. XXIV: 47-60.

1984 *Crónicas indígenas de Guatemala*. Adrián Recinos (trad.) Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala (Publicación especial, 38).

RAFAEL FLORES HERNÁNDEZ

- 2007 *El Título de Totonicapán*. Robert M. Carmack, y James L. Mondloch (eds.) Guatemala: Cholsamaj.
- 1989 *El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*. Robert M. Carmack y James L. Mondloch (trads.) México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 8).
- Flores, Rafael
- 2010a *La protectoría durante el siglo XVI*. México: Plaza y Valdés.
- 2010b "Textos mayas coloniales. Continuidad histórica de la memoria de un pueblo milenario", *Diacronías. Revista de divulgación histórica*. Año 3, núm. 6, invierno de 2010.
- Haviland, John B.
- 2007 "La documentación del conocimiento léxico", en Haviland, John B. y José Antonio Flores Farfán (coords.) *Bases de la documentación lingüística*. México: INALI: 159-196.
- Las Casas, Bartolomé de
- 1967 *Apologética Historia Sumaria*. Edmundo O'Gorman (ed.) México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lenkersdorf, Gudrun
- 2003 "El *Popol Vuh*: algunas consideraciones históricas", *Estudios de Cultura maya*. México: UNAM, Centro de Estudios Mayas. Vol. XXIV: 47-60.
- 2001 *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- López Austin, Alfredo
- 1996 "La cosmovisión mesoamericana", Lombardo Toledano, Sonia, y Enrique Nalda (coords.) *Temas mesoamericanos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: 471-507.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
- 1999 *Mito y realidad de Zuyua*. México: Fondo de Cultura Económica, Colegio de México (Serie Ensayos).
- 2006 *Memorial de Sololá o Anales de los cakchiqueles*. Adrián Recinos (trad.) Guatemala: Piedra Santa.
- Okoshi Harada, Tsubasa
- 2000 "Los Xiu del siglo XVI: Una lectura de dos textos mayas coloniales", *Mesoamérica*. núm. 39, junio 2000: 225-238.
- 1960 *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*. Adrián Recinos (trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- 2008 *Popol Wuj*. Luis Enrique Sam Colop (trad.) Guatemala: Cholsamaj.

1999 *Popol Wuj*. Versión poética del texto quiché de Luis Enrique Sam Colop. Guatemala: Cholsamaj.

Ruiz Medrano, Ethelia

1999 "Códices y justicia: los caminos de la dominación", *Arqueología mexicana*. Vol. VII, núm. 38, julio-agosto 1999: 44-50.

1885 *The Annals of the Cakchiquels*. Daniel G. Brinton (ed.) New York: AMS Press.



SEPTIEMBRE 10. DÍA DE FIESTA EN BELICE

Carlos Conover Blancas

INTRODUCCIÓN

Belice es un país enclavado en Mesoamérica donde, curiosamente, lo mesoamericano no es un indicador de identidad nacional. La ideología¹ y la utopía² beliceña discurren por otros caminos, tales como la negritud, la britanidad o la afinidad cultural con el Caribe angloparlante. Esta construcción identitaria es muy curiosa, dado que aproximadamente la mitad de la población actual de la nación esta constituida por los inmigrantes centroamericanos, y sus descendientes, que llegaron a una tierra que les brindó refugio durante las cruentas guerras civiles que ensombrecieron la región durante la segunda mitad del siglo xx.

La intención del presente artículo es invitar a la reflexión sobre la dimensión política del concepto de Mesoamérica. El camino elegido es presentar y analizar una de las conmemoraciones más importantes del Belice contemporáneo, la batalla del Cayo de San Jorge, acto fundacional del país. La conmemoración es un acto público cuya finalidad es renovar los vínculos socio-simbólicos de una comunidad política mediante la rememoración. Es el espacio privilegiado de la ideología.

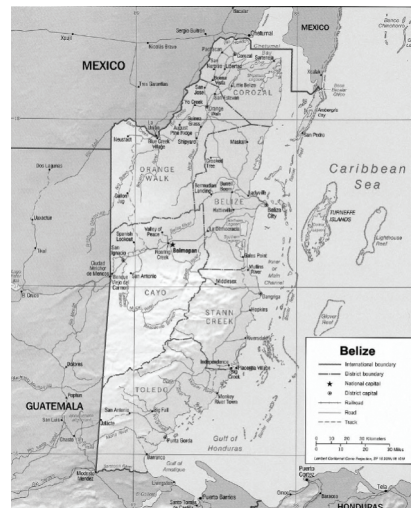


Figura 1. Mapa del Belice contemporáneo.³

LA CELEBRACIÓN

Septiembre es un mes de festejos nacionales en Belice. A lo largo y ancho del país se realizan desfiles, carnavales, concursos de belleza, torneos deportivos, conciertos, exposiciones, juegos pirotécnicos y eventos culturales cuya finalidad es conmemorar dos acontecimientos sumamente importantes: el día de la batalla del Cayo de San Jorge y el día de la Independencia.

El primer hecho histórico objeto de conmemoración ocurrió en las posimerías del siglo XVIII, el 10 de septiembre de 1798 para ser exacto. El segundo acontecimiento tuvo lugar el 21 de septiembre de 1981. Ambos eventos están estrechamente ligados en la ideología de un pueblo cuyo “cuerpo está en Centroamérica pero su alma en el Caribe”,⁴ es decir, el pueblo beliceño.

Existe una narrativa ideológica sobre la batalla del Cayo de San Jorge que de modo general, puede exponerse de la siguiente forma:⁵

Cuando los primeros británicos, los “hombres de la bahía” o *baymen*, llegaron a sus costas a mediados del siglo XVII, el territorio de Belice se encontraba despoblado y no estaba clara su pertenencia al imperio español. España e Inglaterra se disputaron el dominio regional a lo largo del siglo XVIII; aunque los españoles atacaban a los ingleses, nunca poblaron la región. Se firmaron diferentes tratados durante la segunda mitad de dicha centuria, lo que les permitió a los británicos ocupar la zona exclusivamente para cortar madera. Pero los españoles, desde Nueva España, organizaron una poderosa expedición naval en 1798 para expulsar definitivamente a los británicos, en el contexto de una de las tantas guerras entre ambos imperios. Los británicos se enteraron del ataque y celebraron una asamblea para decidir su destino: refugiarse en Jamaica o quedarse y pelear. Como se acordó presentar batalla, los colonos, en inferioridad numérica frente al invasor, adiestraron a sus numerosos esclavos negros en el uso de las armas. Ambos pelearon “hombro con hombro” cuando los españoles arribaron al Cayo de San Jorge y, gracias a su valor y al apoyo del ejército británico, derrotaron a los invasores. La victoria sobre el enemigo anuló los tratados anteriores y le otorgó a Inglaterra la soberanía sobre el territorio de Belice por derecho de conquista.

Tal narrativa es reforzada durante la conmemoración del “Diez de Septiembre” cuando se rememora y festeja mediante desfiles, concursos de belleza y discursos oficiales. Es importante señalar que las conmemoraciones de la batalla del Cayo de San Jorge y de la Independencia nacional están entretreji-

das simbólicamente al grado que el gobierno ha instituido las “Celebraciones de Septiembre”; tres semanas de festejos nacionales, desde el primero hasta el veintiuno del mes. El Comité de las Celebraciones de Septiembre es el encargado de coordinar a nivel nacional las festividades.⁶ Las ceremonias oficiales son: la apertura de las celebraciones del Cayo de San Jorge el 1 de septiembre; el aniversario de la batalla del Cayo de San Jorge el 10 de septiembre; la ceremonia del izado de bandera el 20 de septiembre; y el aniversario de la Independencia de Belice el 21 de septiembre.



Figura 2. Desfile conmemorativo de la batalla del Cayo de San Jorge, San Pedro, Cayo Ambergris (Belice) el 10 de Septiembre de 2009.⁷

El gobierno también tiene bajo su responsabilidad organizar un carnaval y varios desfiles. Los desfiles se realizan en las municipalidades de todo el país tras los actos oficiales de conmemoración del 10 y el 21 de septiembre. El Carnaval Nacional, por su parte, es festejado el sábado intermedio entre el 10 y el 21; en su organización participan el Instituto Nacional de Cultura e Historia de Belice a través del Instituto de Artes Creativas, y la Asociación del Carnaval de Belice.

Sin embargo, la conmemoración del *September Ten* ha sido cuestionada. El diario beliceño *The Reporter* da cuenta de que en años recientes hubo un fuerte movimiento para anular la recordación del suceso dado que, conforme a sus promotores, ¡nunca aconteció!⁸ Muchos años atrás, George Price, líder de la independencia beliceña, había cuestionado asimismo la conmemoración de la batalla. Argumentaba que, en realidad, dicho acontecimiento dividía a los beliceños en lugar de unirlos. Su evocación desenterraba los lazos de esclavitud entre blancos y negros, y presentaba como villanos a los novohispanos, cuyos descendientes mexicanos constituían un grupo muy numeroso e im-

portante de la población del Belice contemporáneo. El “Diez de Septiembre” ha sido, además, motivo de diferencias entre los dos principales partidos políticos de Belice: el Partido Unido del Pueblo (PUP) y el Partido Unido Democrático (PUD). Como parte de la disputa, el gabinete del Primer Ministro, el honorable Dean O. Barrow, del PUD, acordó cambiar el nombre de la celebración de “Día nacional” a “Día de la batalla del Cayo de San Jorge” el 18 de agosto de 2009. De igual modo, decretó que la ceremonia oficial se realizaría en la isla de origen coralino, la cual fue declarada parque histórico nacional en el año de 2008.⁹

ACERCA DE LA BATALLA

La batalla del 10 de septiembre de 1798 es un acontecimiento poco conocido en México. Una primera tarea es contrastar la narrativa ideológica beliceña con una versión histórica fruto de revisar diversos documentos hispanos de la época. Así, se puede establecer los hechos que se detallan a continuación.

El territorio de lo que sería Belice no estaba despoblado cuando los primeros británicos anclaron en sus costas. La región era habitada por grupos dispersos de mayas yucatecos, quienes opusieron una gran resistencia a la penetración europea.

En el panorama de las relaciones internacionales de finales del siglo XVIII, la situación del territorio beliceño no era incierta; más bien era insólita. A finales de dicha centuria, Su Majestad Católica poseía la soberanía sobre el territorio del sudeste de Yucatán pero los súbditos de Su Majestad Británica disfrutaban los derechos de ocupación y usufructo de sus materias primas.¹⁰

Los españoles no organizaron un ataque desde México en el contexto de una de las tantas guerras entre ambos imperios. En realidad, la expedición fue organizada por Arturo O’Neil, intendente de Yucatán, y en ella tan sólo participaron militares yucatecos. La armada invasora estaba muy lejos de ser poderosa. Los españoles presentaron embarcaciones menores y los ingleses tuvieron la ventaja debido a que contaron con una temible fragata de la Armada Real Británica. Finalmente, la gloriosa batalla duró ¡una hora! De hecho, lo apuntado en los documentos enviados desde Mérida a España sugiere que los oficiales del ejército invasor acordaron presentar batalla más por honor que por fe en su triunfo.¹¹

Por otra parte, la lealtad de los esclavos negros a los madereros británicos, al grado de empuñar gustosamente las armas al lado de sus amos en la batalla, es otra idea muy dudosa, si se atiende a lo declarado por varios esclavos fugitivos ante el comandante del presidio de San Felipe Bacalar:

[...] todos los negros se hallan muy disgustados y convocados generalmente para cuando llegue algún Armamento de Nuestra Nación, retroceder contra sus amos y aprisionarlos y que no hacen fuga para este presidio por el miedo de que los aprehendan y castiguen y que no obstante esto lo han hecho para Omoa, veinte, en dos dorises con sus armas. Que el principal promotor de la inquietud de los negros es el mismo libre de la misma clase capitán de ellos de nación francés Mantado Tamprini, en cuya casa se han juntado varias veces de noche muchos negros y han acordado cuando llegue el caso, de que se presenten las fuerzas de nuestra nación hacer fuego sin bala y ya que estén empeñados en la ocasión aprisionar a sus amos.¹²

Para concluir, los *baymen* no ganaron la soberanía del sudeste de la península de Yucatán por derecho de conquista tras su triunfo sobre las armas españolas, representadas por las milicias yucatecas, dado que en la paz de Amiens de 1802 se establecía que: “Su Majestad Británica restituye a la República Francesa y a sus aliados, a saber:

Su Majestad Católica y la República de Batavia, todas las posesiones y las colonias que respectivamente les pertenecían y que han sido ocupadas o conquistadas por las fuerzas británicas en el curso de la guerra, con excepción de la isla de Trinidad y de las posesiones holandesas en la isla de Ceilán.¹³

RAZONES PARA CONMEMORAR

El 10 de septiembre es uno de los días festivos asentados en la “Ley de las Fiestas Nacionales” de Belice. Sin embargo, es una celebración que antecede por mucho a la joven nación, dado que fue instaurada por las autoridades coloniales británicas en 1898, cuando se cumplió el centenario de la batalla

de Cayo San Jorge.¹⁴ Tal decisión estuvo relacionada con el proceso de definición de las fronteras de la colonia con las repúblicas vecinas de México y Guatemala. Un año antes, en 1897, se había ratificado el tratado de límites con el gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, mientras que el respectivo convenio con las autoridades de Guatemala parecía que llegaría a un feliz término.

El tratado de límites entre México y Honduras Británicas fue, de hecho, un reconocimiento a la soberanía inglesa en un territorio sobre el cual la República Mexicana tenía derechos, a los que renunciaba para que los ingleses dejaran de apoyar al Estado insurgente maya de Chan Santa Cruz, fundado a raíz de la llamada Guerra de Castas de Yucatán.

El inicio de la conmemoración de la batalla del Cayo de San Jorge también concluía un proceso iniciado tras el final de la guerra angloespañola de 1796 a 1801. Los colonos británicos consideraron, prácticamente desde aquella época, que el Reino Unido había ganado la soberanía del territorio sudoriental de Yucatán por derecho de conquista. La política británica distó de la interpretación de la conciencia histórica de los *baymen* hasta 1862, cuando la Oficina Colonial Británica transformó Honduras Británica en una Colonia Real.

En las primeras décadas del siglo XX un nuevo significado se le sumó a la adquisición de la soberanía sobre el territorio de la colonia: la unidad racial. Se difundió la creencia de que los esclavos negros habían peleado gustosamente al lado de sus amos blancos debido a un sentimiento patriótico, al rechazo a la tiranía española y en agradecimiento por las características positivas de la esclavitud en Honduras Británica.¹⁵

Ahora bien, los intelectuales mulatos de los años setenta, influidos por las ideas de Poder Negro (*Black Power*) de los movimientos de Estados Unidos, transformaron el relato elaborado a principios del siglo XX acerca de la solidaridad interracial durante la batalla, en un motivo de orgullo negro. Tuvieron un gran éxito al difundir la nueva creencia a lo largo y ancho de la colonia.¹⁶

Irónicamente, el “orgullo negro” se transformó en un supremacismo del grupo y la cultura criolla tras la Independencia. Los criollos se consideraron a sí mismos los guardianes de la cultura colonial británica, y ésta, con su lengua, sus costumbres y tradiciones, fue considerada propiamente beliceña. Sin embargo, el ideograma¹⁷ sobre el carácter británico de la cultura beliceña contrasta con dos realidades: mestizos y mayas constituyen la mitad de la población nacional, y el español es la lengua más hablada pese a que el inglés

sea el idioma oficial. La identificación en el Belice contemporáneo entre la cultura criolla y la cultura nacional tiene su expresión simbólico-temporal en el día de los criollos que es el Día de la batalla del Cayo de San Jorge, acto fundacional del país.¹⁸



Figura 3. “Reina de la Bahía” de San Pedro, Cayo Ambergris (Belice), 10 de septiembre de 2009.¹⁹

Otro significado más, de gran importancia, se le sumó a la conmemoración de la batalla del Cayo de San Jorge durante los años setenta, época en que la colonia vivía un autogobierno cuya finalidad era facilitar la transición hacia la independencia nacional: la afirmación de un proyecto nacional frente al expansionismo guatemalteco.

El gobierno de Guatemala no renunció a sus pretensiones territoriales sobre Belice a finales del siglo XIX y, hasta la fecha, desea territorios o derechos especiales de su vecino del nororiente. El episodio más dramático ocurrió a principios de 1972 cuando el servicio de inteligencia británico descubrió que Guatemala y El Salvador preparaban una invasión conjunta de Belice para el mes de febrero. A raíz de la concentración de tropas guatemaltecas en la frontera, Inglaterra envió el portaviones *Ark Royal* y situó a 3 mil soldados cerca de la frontera.

Entre las muchas medidas para hacerle frente a la crisis, el gobierno de Honduras Británica, presidido por el Partido Unido del Pueblo, transformó el día del Cayo de San Jorge en el Día Nacional como una manera de favorecer el nacionalismo. Así, la reafirmación de la adquisición de la soberanía británica sobre parte del territorio del suroriente de la península de Yucatán en las postrimerías del siglo XVIII, se entrelazó con el proyecto de un Estado nación independiente a finales del siglo XX.

El 10 de septiembre también ha estado presente en las disputas diplomáticas beliceño-guatemaltecas. El gobierno de Belice sostiene, en documentos elaborados para las relaciones bilaterales, que el triunfo en la batalla le dio a Inglaterra la soberanía sobre aquel territorio de Centroamérica. El gobierno de Guatemala ha negado a lo largo del siglo XX, en infinidad de publicaciones con títulos tan discretos como *Belice es de Guatemala*,²⁰ tal adquisición de soberanía.

EPÍLOGO

Acto fundacional rememorado en la conciencia histórica, sancionado por Su Majestad Británica y conmemorado por la ley; motivo de unidad interracial bajo el dominio blanco, frontera simbólica frente a una hispanidad amenazante y afirmación de la filiación cultural británica, lejano origen de un país recientemente descolonizado cuya utopía independentista se ha tambaleado... los beliceños llevan más de 200 años lidiando con el Septiembre 10 y los múltiples significados que le han sumando.

La conmemoración del Septiembre 10 invita a la reflexión sobre los usos de la historia y los conceptos de la antropología. Es sorprendente cómo un país, enclavado en Mesoamérica, donde poco menos de la mitad de la población procede de México, Guatemala, El Salvador y Nicaragua, ha construido una identidad caribeña, y no mesoamericana.

Esto se debe a que las identidades colectivas están estrechamente ligadas a los proyectos colectivos. Gilberto Giménez Montiel, destacado sociólogo paraguayo radicado en México, explica, siguiendo la teoría de los actores sociales de Alberto Melucci, que:

[...] la identidad colectiva implica, en primer término, definiciones cognitivas concernientes a las orientaciones de la acción, es decir, a los fines, los medios y el campo de la acción [...] estos elementos son incorporados a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales, todo lo cual permite a los sujetos involucrados asumir las orientaciones de la acción así definidas como “valor” o, mejor, como “modelo cultural” susceptible de adhesión colectiva.²¹

Por tanto, el estudio de un área cultural tiene consecuencias que sobrepasan la sola investigación científica. Están en juego la identificación de una colectividad, la creación de un “nosotros”, y el proyecto de esa comunidad imaginada. En última instancia, la indagación sobre un área cultural tiene una dimensión política, una propuesta sobre lo que deben ser y hacer quienes forman parte de ella. Como se señaló al principio del texto, estas propuestas pueden discurrir por dos caminos: el ideológico, aquel que desea mantener un orden establecido, o el utópico, el que anhela abrir un nuevo estado de cosas.

NOTAS

¹ La ideología es uno de los conceptos más polémicos de las ciencias sociales. Algunas definiciones que valoramos son las siguientes. Luis Villoro construye una definición gnoseológica-social conforme a la cual: “Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas, si y solo si, no están suficientemente justificadas y cumplen la función de promover el poder político de un grupo”; Villoro, 2007: 29. Paul Ricoeur construyó un concepto socio-semiótico de ideología: “La realidad social tiene desde siempre una constitución simbólica e implica una interpretación, en imágenes y representaciones, del propio vínculo social. La ideología es la representación del vínculo social que tiene lugar en el momento posterior de su constitución simbólica. Su función primordial es la integración social de una comunidad histórica.”. Finalmente, Clifford Geertz caracterizó las ideologías como fenómenos modernos, que sucedían cuando se rompía un orden político establecido y era necesario crear un nuevo marco simbólico que permitiera la integración social y la acción política: “Pero cuando (como en la Francia revolucionaria y en la conmovida Inglaterra) llegan a cuestionarse esas opiniones y reglas de vida consagradas, florece el afán de encontrar formulaciones ideológicas sistemáticas, ya para reformar aquellas opiniones y reglas, ya para reemplazarlas. La función de la ideología consiste en hacer posible una política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido, al suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda captársela sensatamente... Las ideologías comienzan a convertirse en hechos decisivos como fuentes de significaciones y actitudes sociopolíticas cuando ni las orientaciones culturales más generales de una sociedad ni sus orientaciones más “pragmáticas” y positivas alcanzan ya a suministrar una imagen adecuada de proceso político”; Geertz, 1996: 191.

² El concepto de utopía fue sintéticamente planteado por Karl Mannheim: “Un estado de mente es utópico cuando es incongruente con la situación inmediata y cuando pasa hacia las acciones, tendiendo a destruir el orden de las cosas”. Mannheim, 1941: 179.

³ Imagen tomada de: <http://www.vmapas.com/>, en http://www.vmapas.com/America/Belice/Mapa_Fisico_Politico_Belice_2003.jpg/maps-es.html?map_viewMap=1.

⁴ Dicho popular beliceño.

⁵ Para más información sobre el concepto de narrativas ideológicas, véase Ben-Yehuda, “The Masada Myth”, *The Bible and Interpretation.com*, en <http://www.bibleinterp.com/articles/masadamyth1.shtml>; Lewis, 1979.

⁶ En el comité participan funcionarios del Ministerio de Turismo, el Ministerio de Relaciones Exteriores, el Instituto Nacional de Cultura e Historia de Belice, el Consejo de la Ciudad de Belice, y los delegados de los distritos del país. El gobierno de Belice también organiza una Competencia de la Canción Patriótica, una Competencia de la Canción del Carnaval y una Competencia Temática. El comité cuenta con una página

web donde da cuenta de las celebraciones: Naturalight Productions, Belize September Celebrations, en: <http://www.septembercelebrations.com/>.

⁷ Imagen tomada del periódico Ambergris Today, en <http://www.ambergristoday.com/>.

⁸ "Belize celebrates St. George's Caye Day" en: The Reporter Press, 18 de septiembre de 2009 en <http://www.reporter.bz/archive/view/3757/>.

⁹ "Sept 10th: from National Day to St. George's Caye Day" en: http://www.channel5belize.com/archive_detail_story.php?story_id=25044.

¹⁰ Para más información sobre las negociaciones diplomáticas angloespañolas que llevaron a dicha situación véase Landry, 1963.

¹¹ Para más información vid. Expediente "Gobernador de Yucatán sobre regreso del convoy contra Walix", 1798, AGS, Sección Secretaria del Despacho de Guerra, código de referencia: ES.41091.AGI/1.16417.2.16//ESTADO,35,N.34, versión digital realizada por el Portal de Archivos Españoles, Ministerio de Cultura, en http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=4&txt_accion_origen=2&txt_id_desc_ud=64237.

¹² "Informe de esclavos fugados del Walix" Bacalar, 11 de abril de 1797, Felipe María Codellos a Arturo O'Neil, en Expediente "Gobernador de Yucatán sobre regreso del convoy contra Walix", 1798, AGS, Sección Secretaria del Despacho de Guerra, código de referencia: ES.41091.AGI/1.16417.2.16//ESTADO,35,N.34, versión digital realizada por el Portal de Archivos Españoles, Ministerio de Cultura, en http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=4&txt_accion_origen=2&txt_id_desc_ud=64237.

¹³ Fragmento del tratado de Amiens de 1802, tomado de: Toussaint, 2008: 72.

¹⁴ "How We Came to Celebrate the Tenth of September", en <http://www.sjc.edu.bz/belizeanudies/newsmodule/view/section/6/id/1/src/@random4aa175eeeb74c/>.

¹⁵ Monrad Metzgen, destacado funcionario de la administración colonial, fue el principal autor que promovió la idea de la solidaridad entre esclavos y madereros en el Handbook of British Honduras y en el folleto Shoulder to Shoulder or the Battle of St. George's Caye. Cabe destacar que en la actualidad la publicación del folleto está prohibida en Belice.

¹⁶ El principal promotor de este cambio de interpretación fue Evan Anthony Hyde, mejor conocido como Evan X Hyde, un escritor y periodista beliceño que militó en la Asociación de Negros Unidos para el Desarrollo y colaboró con el periódico Amandala. Hyde había sido influido por la ideología del Poder Negro de los movimientos afroestadunidenses de los años sesenta. Escribió un artículo titulado "Knocking Our Own Thing" en 1969 referente a la batalla de finales del siglo XVIII. En él, satirizó la versión elaborada a principios del siglo XX, a la que llamaba "el relato supremacista blanco", y propuso que la batalla no podía ser un motivo de orgullo nacional, sino, en todo caso, de orgullo negro.

¹⁷ Álvaro Matute ha definido los ideologemas como enunciados que expresan una ideología identificada y sancionada con pocas palabras; Matute, 2005: 7.

¹⁸ Dos grupos sociales más son festejados en otras fechas: los mestizos el 12 de octubre, "Día Panamericano"; y los garífunas el 19 de noviembre, el "Día del Asentamiento Garífuna".

¹⁹ Imagen tomada del periódico: Ambergris Today, en <http://www.ambergristoday.com/>.

²⁰ Presidencia de República de Guatemala, 1958. Otro de los libros más importantes es República de Guatemala, 1938. Tampoco debe olvidarse que la constitución guatemalteca incluía a Belice como parte de su territorio nacional hasta la última década del siglo XX.

²¹ Giménez Montiel, "La cultura como identidad y la identidad como cultura", en <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>.

BIBLIOGRAFÍA

Publicaciones

Geertz, Clifford

1996 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Landry, Edward
1963 *The Influence of the Caribbean in British Policy towards Spain, 1782-1783*. s.l: University of Alabama.
- Lewis, Bernard
1979 *La historia: recordada, rescatada, inventada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mannheim, Karl
1941 *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matute, Álvaro
2005 “La historia como ideología”, *Configuraciones*. Núm. 17. México: otoño-invierno.
- Presidencia de República de Guatemala
1958 *Belize es de Guatemala*. Guatemala: Secretaría de Información de la Presidencia de la República de Guatemala.
1938 *Libro Blanco. Controversia entre Guatemala y la Gran Bretaña relativa a la convención de 1859, sobre asuntos territoriales. Cuestión de Belize*. Guatemala: Presidencia de la República de Guatemala.
- Toussaint, Mónica
2008 *Belize, textos de su historia, 1670-1981*. México: Centro de Investigaciones Históricas Doctor José María Luis Mora.
- Villoro, Luis
2007 *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Manuscritos

- Archivo General de Simancas
Sección Estado
Legajo 35
Numero 34: Informe de Arturo O'Neill a Manuel Godoy, Mérida, 18 de octubre de 1798.
Número 47: Informe de Felipe María Codellos a Arturo O'Neil, Bacalar, 11 de abril de 1797.

Electrónicas

- Great Belize Productions, “Sept 10th: from National Day to St. George's Caye Day”,

en http://www.channel5belize.com/archive_detail_story.php?story_id=25044
(Fecha de consulta: 22 de octubre de 2009)

Nachman Ben-Yehuda, "The Masada Myth", The Bible and Interpretation.com, en
<http://www.bibleinterp.com/articles/masadamyth1.shtml> (Fecha de consulta:
10 de septiembre de 2009).

Naturalight Productions, Belize September Celebrations, en <http://www.septembercelebrations.com/> (Fecha de acceso: 20 de noviembre de 2009).

St. John's Collage. Belizean Studies Resource Center. "How We Came to Celebrate the
Tenth of September", en [http://www.sjc.edu.bz/belizeanstudies/newsmodule/
view/section/6/id/1/src/@random4aa175eecb74c/](http://www.sjc.edu.bz/belizeanstudies/newsmodule/view/section/6/id/1/src/@random4aa175eecb74c/) (Fecha de consulta: 27 de
noviembre de 2009).

The Reporter Press, Harry Lawrence, diario, Belice, The Reporter Press, "Belize cele-
brates St. George's Caye Day", 18 de septiembre de 2009 en [http://www.reporter.
bz/archive/view/3757/](http://www.reporter.bz/archive/view/3757/) (Fecha de consulta: 17 de octubre de 2009).

LA HACIENDA SANTA ROSA Y LOS PUEBLOS MAYAS DEL SURESTE: DIVERSIFICACIÓN AGRÍCOLA EN YUCATÁN

Andrea Medina Riancho

*Toda luna, todo año,
todo día, todo viento,
camina y pasa también.*

Los libros del *Chilam Balam de Chumayel*

INTRODUCCIÓN

Los estudios mesoamericanos brindan la oportunidad de acercarnos a las tradiciones, sabiduría y formas de ver y comprender el mundo de nuestras culturas, tanto prehispánicas como actuales. Las culturas milenarias que hoy existen en nuestro país y el resto de Mesoamérica poseen grandes conocimientos en el campo de la medicina tradicional, la agricultura, los textiles, la apicultura, la lengua, el arte, la cosmovisión y toda una gama de saberes. Es un gran privilegio y una responsabilidad aprender de nuestras culturas y aplicar los conocimientos con el respeto, la sensibilidad y aprecio que merecen, conscientes del potencial que tiene la sabiduría antigua en nuestro presente y futuro.

Este ensayo es el fruto de una investigación acerca de los experimentos agrícolas llevados a cabo en la hacienda Santa Rosa, en Yucatán, sitio donde se fusionaron las técnicas de la agricultura maya tradicional con la ciencia y tecnología del siglo XX con la finalidad de demostrar el potencial productivo de las tierras. Para ello recurrí al estudio de los archivos personales de Armando Medina Alonzo, promotor de un movimiento agrícola en el sureste mexicano.

Durante la revisión de los documentos y fotografías surgieron dudas que me llevaron a la investigación de campo en la cual realicé trabajo etnográfico

por medio de entrevistas a antiguos trabajadores y administradores. Igualmente familias oriundas de Santa Rosa me permitieron cosechar un extenso material. El conjunto del trabajo antropológico, el análisis de los archivos de la hacienda, las publicaciones en diversos periódicos de la época, así como el material fotográfico y la información que me proporcionaron miembros de la familia Medina conforman el *corpus* que responde a los objetivos de mi investigación. El presente artículo es una reseña del trabajo de Santa Rosa y diversas comunidades mayas que demostraron, entre otras cosas, que la diversificación agrícola es una posibilidad (desaprovechada) en Yucatán.

El área maya abarca los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo en México: y se extiende a los países de Belice, Guatemala, El Salvador y Honduras (figura 1).



Figura 1. Mapa geomorfológico del territorio maya (Grube, 2006).

Los mayas se caracterizaron por su sistema de escritura jeroglífica, por sus conocimientos astronómicos, sus calendarios,¹ sus majestuosas ciudades-Estado, su organización sociopolítica y los conocimientos de la agricultura para su autoconsumo, entre otros.

La domesticación del maíz y el cultivo de calabaza, frijol, amaranto y chile forman parte de la dieta básica de los pueblos mesoamericanos. Sin embargo, a raíz del contacto con los españoles la dieta fue cambiando. En Yucatán, a partir del siglo XVI, la agricultura tradicional sufrió varios cambios, comenzando

por la repartición de tierras entre los conquistadores y, más adelante, entre españoles y grupos dominantes en la sociedad yucateca, dificultando cada vez más el cultivo de las tierras, el cual gradualmente llegó a ser casi inexistente en el estado.

La hacienda Santa Rosa tuvo como objetivo principal reintroducir los conocimientos agrícolas al campo yucateco para proveer una solución a la crisis alimentaria y económica que se vivía en la primera mitad del siglo XX. El trabajo conjunto de la hacienda con los pueblos mayas aledaños demostró que en Yucatán es posible diversificar la agricultura si se conocen las propiedades de la tierra y se le sabe trabajar.

ANTECEDENTES

En un principio, los invasores no estaban atraídos por las tierras, ya que era difícil adentrarse en los montes tupidos y lóbregos; a primera vista el terreno y la cultura maya no ofrecía grandes riquezas de las cuales pudieran adueñarse, como en el centro de México. La conquista de los mayas no fue fácil ni rápida, fue un proceso de larga duración que nunca culminó, ni tuvo éxito.² Los mayas eran rebeldes e insumisos y se encontraban en grupos organizados en diversas partes de la península, independientes entre sí y con grandes diferencias.³ En 1526, Francisco de Montejo invadió la península, teniendo en mente que las capitulaciones de Carlos V en Granada “brindaban la oportunidad de que los metales preciosos fueran suplidos con el ofrecimiento de obtener mercedes de tierras y de tener a los indios rebeldes como esclavos”.⁴

Esta oferta traía grandes beneficios, ya que la esclavitud representaba a los dueños de las tierras eventualmente un mayor beneficio económico que poseer el oro. En el *Cedulario de tierras: compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)* de Francisco de Solano y *La formación de los latifundios en México* de François Chevalier, están las cédulas reales que indicaban cómo, según la Corona española, se debía realizar el reparto de tierras. Sin embargo, en un principio el dominio de los españoles en Yucatán se verificó mediante la fuerza militar (y alianzas con grupos mayenses antagónicos) y posteriormente por medio de la imposición de una nueva religión y la institución de encomiendas entre los españoles. Las composiciones de tierras⁵ y la apropiación de tierras comunales fueron fragmentando los terrenos, por lo

cual los mayas comenzaron a depender de la relación con el terrateniente para seguir trabajando en el monte que era, por primera vez, privado.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII y a principios del XIX la formación económica y social yucateca entró en un proceso de transformación a través del tributo y la encomienda en las estancias que, posteriormente, se convirtieron en grandes haciendas sostenidas en la explotación de la fuerza de trabajo. Molina Solís explica que una vez que los hacendados escogían el terreno:

Llamaban de sus encomiendas indios que por turno cuidasen del ganado, labrar la tierra y rozar el bosque, les anticipaban dinero a condición de que se estableciesen en la finca, y los halagaban con darles casa, solar, animales domésticos y tierra sembradía. Los indios se allanaban a establecerse en la hacienda o estancia; pero desde entonces ya no les quedaba el arbitrario de trabajar o no trabajar a su voluntad: tenían que trabajar necesariamente en lo que el dueño de la finca les ordenase. Una vez ya establecido el sirviente en la hacienda, quedaba adherido al suelo, pues luego se introdujo la costumbre de que el sirviente si no pagaba su deuda, no podía separarse de la estancia, sin permiso del dueño de ella para ir a servir o residir en otro lugar.⁶

Así pues, la explotación de tierras y de la mano de obra asalariada formó la servidumbre y esclavitud estudiada por muchos a lo largo de la historia. La propiedad privada en Yucatán se desarrolló en varias etapas: primero se fundaron las estancias, después en la mayoría de los casos éstas tuvieron una transición a las haciendas maicero-ganaderas y finalmente la transición a las haciendas henequeneras.

EL HENEQUÉN EN YUCATÁN: CONTEXTO HISTÓRICO

La historia del henequén empieza con un decreto de 1828 que sistematizó el cultivo del agave. La ley insistía en la importancia de que todos los habitantes de la península sembraran henequén, por lo menos diez plantas al año, y que la república de indígenas y las autoridades municipales cubrieran con agaves los terrenos yermos y las tierras públicas circundantes (figuras 2 y 3).⁷



Figura 2. Los trabajadores sufrían frecuentes cortaduras y accidentes con las espinas de las pencas del henequén (Villanueva Mukul, 1985).

Figura 3. Las jornadas de trabajo eran largas y los trabajadores no tenían derecho a descanso (Villanueva Mukul, 2010).



La industria henequenera representa un punto de partida de gran importancia. En 1847 y 1848 “la demanda externa del henequén aumentó, pero es en el último cuarto del siglo XIX que ésta se vuelve desmesurada debido a la mecanización de la agricultura desarrollada en EEUU”.⁸ A principios del siglo XX (en el cual situamos a Santa Rosa), Yucatán exportaba más de 200 mil toneladas al mercado norteamericano y europeo enriqueciendo a un pequeño grupo de oligarcas autodenominados *la casta divina*. La industria del henequén, conocida como la *industria de la esclavitud*, erradicó la economía comunal de la población para disponer libre y totalmente de la fuerza de trabajo indígena. La producción del oro verde, como se le conoce al sisal, se expandió por todo el estado, principalmente en el norte y oriente.

Historiadores e investigadores como Robert Patch, Erik Villanueva Mukul y José Luis Sierra Villareal explicaron la forma en que la convivencia históricamente establecida entre la producción para el mercado y el autoconsumo fue exterminada por los hacendados henequeneros con el fin de apropiarse de la mayor parte de las tierras y de la energía generada por los peones. Estos peones eran los indígenas y campesinos que carecían de tierra cultivable y de productos básicos, los cuales eran casi inexistentes en Yucatán desde la segunda mitad del siglo XIX. Friedrich Katz indica que a principios del siglo XX, con el enorme incremento de la producción del henequén, el cultivo del maíz disminuyó de 15 mil hectáreas cultivadas en 1845 a 4 500 para 1907.⁹ Esta

situación llevó al estado a importar productos de Estados Unidos y otros países, con la justificación que en Yucatán el suelo es delgado y pobre por lo cual el desarrollo agrícola era imposible. La importación de granos era una falsa solución a un problema que pudo haberse resuelto diversificando la agricultura, pero no se le dio el apoyo necesario al campo.

El comienzo del siglo XX trajo consigo grandes problemas en torno a la falta de producción en el campo, la miseria y explotación de los indígenas mayas y de los campesinos, mientras que la industria henequenera exportaba miles de toneladas y enriquecía a los hacendados.

INTRODUCCIÓN A SANTA ROSA

La hacienda Santa Rosa (entre 1935 y 1980) fue generadora de soluciones para las adversidades que sufría el estado de Yucatán a causa del monopolio henequenero, de los intereses políticos de una oligarquía y de una falta de interés por el conocimiento y trabajo tradicional de una cultura milenaria: la cultura maya.

Santa Rosa se ubica al límite de las tierras bajas del norte de la península, entre Peto, Yucatán y Dziuché, Quintana Roo (figura 4).



Figura 4. Ubicación de la hacienda Santa Rosa.¹⁰

A la par de las haciendas henequeneras, ésta dedicó varias décadas a comprobar la fertilidad de la tierra y el éxito del policultivo, presentando soluciones para mejorar la economía y calidad de vida en Yucatán.

“UN LOCO LLAMADO MEDINA”

Para entender los experimentos en las tierras de Santa Rosa, es necesario presentar al promotor y dueño de la hacienda, quien siempre tuvo la inquietud de proponer soluciones a la crisis económica, social, alimentaria y política que se vivía en el estado. El trabajo de la hacienda tuvo como objetivo promover los conocimientos de la cultura maya y de sus pueblos en cuanto a la agricultura tradicional y la organización del trabajo, utilizando a la vez tecnología nunca antes vista en el campo yucateco.

Desde sus veinte años, Armando Medina Alonzo¹¹ fue chiclero durante varios años en el campamento de Los Lirios en la selva de Quintana Roo y en diversos asentamientos chicleros en Yucatán. En su juventud se dedicó también al cultivo de la caña de azúcar. En 1923, durante su dirección en la Liga de Empleados de Comercio en Mérida y como miembro del Partido Socialista del Sureste, logró imponer la jornada de ocho horas, la cual significó un importante avance social en aquella época.

Al cabo de algunos años en la chiclería, afloró en Medina Alonzo una profunda preocupación por la calidad de vida y la economía de Yucatán. En 1935, a sus 32 años, organizó los primeros sindicatos de chicleros, logrando que aumentara el precio del chicle y estableció el seguro de vida y contra accidentes profesionales a favor de los trabajadores. De 1937 a 1944 promovió de la primera Asociación de Productores de Chicle en Yucatán y Quintana Roo, de la cual fue presidente, logrando constituir cooperativas de chicleros para la explotación de la materia prima, dando así el primer paso hacia la emancipación de los chicleros en el sureste de México. En 1938 inició el transporte aéreo del chicle en México y construyó por su propia cuenta los dos primeros campos de aterrizaje. Antes, para llegar a su trabajo los trabajadores chicleros, como él, estaban condenados a penosas caminatas a través de la selva (figuras 5 y 6).



Figura 5. La extracción del chicle en el campamento chiclero (Archivo personal de Medina Alonzo).



Figura 6. Campo de aterrizaje en Santa Rosa con avionetas de Francisco Sarabia (Archivo personal de Medina Alonzo).

Durante la Segunda Guerra Mundial, ante la enorme demanda del chicle, formó la Chiclera Industrial Mexicana y la Impulsora Agrícola Industrial dándoles trabajo a más de 2 mil obreros para exportar a Estados Unidos chicle industrializado mexicano. Al término de la guerra, obligado a liquidar dicha empresa por presiones económicas, comenzó su gran lucha en el campo yucateco con una ideología revolucionaria y constructiva.

¿Por qué se le habría ocurrido dedicar su vida a la diversificación agrícola a sabiendas que el gobierno jamás lo apoyaría (como él mismo indicó en sus escritos)?

Su experiencia en la selva y con los chicleros le enseñó una realidad en la que no se cultivaban productos básicos para el mercado local, que no solamente se importaban innecesariamente, sino que se vendían a precios inalcanzables para la población campesina y de bajos recursos. La crisis económica se podía evitar trabajando la tierra en lugar de explotarla para el monocultivo henequenero. Medina Alonzo había sido testigo de la forma en la que los chicleros sembraban las tierras rojas y negras del estado para su autoconsumo.¹² Fue un hombre preocupado por la realidad que vivía Yucatán, de la que se había percatado durante su trabajo en la selva y donde había aprendido acerca de la riqueza de la tierra.

Como conocedor de dos culturas distintas, inició un trabajo de traductor cultural —como diría Iuri Lotman¹³— en la periferia de una sociedad que no comprendía a la cultura autóctona. Fue tanta su insistencia por demostrar que la crisis económica se podía evitar trabajando la tierra con los conocimientos agrícolas mayas, que se ubicó en la frontera de este espacio, creando en Santa Rosa un proyecto de vida. Fue un visionario e intelectual del campo, comprometido con la política de la producción alimentaria, maya hablante e interesado por los conocimientos de la tierra maya yucateca y su producción. Su lucha

en el campo fue criticada por muchos a lo largo de su trabajo, quienes lo apodaron “el loco Medina” por sus intentos de diversificar el campo y sus críticas en contra del monopolio henequenero.

Medina Alonzo utilizó sus propios recursos (provenientes de los resultados económicos de la industria del chicle) y pidió el financiamiento para llevar a cabo su meta: trabajar las tierras de Santa Rosa a fin de demostrar la riqueza de la cultura agrícola, de la tierra, de la selva, de los conocimientos mayas que permanecieron en la memoria cultural durante varios siglos.

En 1946, desafiando la opinión de que el monocultivo del henequén era el único posible debido a la supuesta pobreza de las tierras, comenzó la diversificación agrícola en Santa Rosa. Los trabajos de la hacienda fueron pioneros en la recuperación de siembras antiguas y de técnicas de cultivo tradicionales y mecanizadas. El auge de la hacienda fue posible gracias a la mano de obra maya, sobre todo a su forma de organización familiar, y los conocimientos de la producción como parte de una economía tradicional.¹⁴

LA HACIENDA SANTA ROSA Y SUS ETAPAS

La hacienda se desarrolló en varias etapas, las cuales para su estudio requieren de distintos enfoques. En este artículo me centro únicamente en la agricultura. Sin embargo, Santa Rosa fue un parteaguas en la apicultura nacional, introduciendo la abeja italiana para la producción de miel, de cera de abeja y de jalea real fabricada en 1955 en sus propios laboratorios en forma de pastillas y crema. Se vendieron también, por primera vez en Yucatán, las abejas reinas a otras partes del país. También fue hacienda mular (en una época en que las mulas eran un importante animal de carga y fueron utilizadas principalmente para el transporte de caña de azúcar), caballar y bovina. De principio a fin se cultivó la caña de azúcar, por lo cual Santa Rosa fue uno de los principales proveedores para los ingenios azucareros de Catmis y Kakalná.

LA DIVERSIFICACIÓN AGRÍCOLA

En cuanto a la agricultura, se cultivaron más de 5 mil hectáreas mecanizadas (por partes y en diferentes épocas) dedicadas a los experimentos de diversifi-

cación de cultivos, con laboratorios para la hibridación del maíz por medio de la autofecundación de variedades nativas, como el *xnucnal* y el *xmejenal*. Mientras Estados Unidos experimentaba con el maíz transgénico en Latinoamérica, Santa Rosa se dedicaba a experimentar con el maíz nativo para obtener el mejor rendimiento por hectárea, llegando a cosechar entre 2.5 a 3 toneladas por hectárea de temporal. Por primera vez en tierras peninsulares se introdujo maquinaria importada, se utilizó transporte terrestre, aéreo y marítimo para la distribución regional y exportación de productos y se implementó un sistema de riego; toda una combinación de elementos utilizados por vez primera en Yucatán.

Santa Rosa fue pionera y generadora de una serie de pruebas en las que fusionaba conocimientos científicos contemporáneos con la tradición y saberes de los pueblos mayas, generando soluciones viables y sustentables para Yucatán. Medina Alonzo alcanzó varias metas, entre ellas, demostrar la posibilidad, eficacia y los beneficios de la diversificación agrícola en el estado. A primera vista, el terreno parece imposibilitar la agricultura, debido a que está cubierto por piedra y una delgada capa de tierra. No obstante, los conocimientos mayas de la tierra permiten sembrar en distintos tipos de terreno con técnicas de cultivo milenarias.

Con los conocimientos de los trabajadores y el aprendizaje de la mecanización del campo, Santa Rosa comenzó a sembrar los productos básicos de la dieta mesoamericana, y a demostrar que era posible producirlos en grandes cantidades: maíz, frijol, chile, tabaco y algodón, que innumeradas veces se había dicho no se podían producir en los *ak'alchés*.¹⁵ Aquí la cultura misma funcionó como memoria, como describe la semiótica lotmaniana, donde la cultura es capaz de transmitir a otras generaciones y de trascender en el tiempo, con una habilidad de regenerarse recordando sus contextos.

Además de los cultivos nativos, se introdujeron nuevos cultivos en el campo yucateco: papa, trigo, sorgo, cebolla, alfalfa, pepino, quimbombó, mostaza, cacahuete, calabaza, plátano, melón, arroz, sandía, kenaf, ramio, fresa, berenjena, variedades de lino y sojas, vetiver y demás. Algunos cultivos fueron producidos por vez primera no solamente en Yucatán, sino en todo el país. En Santa Rosa nunca se tuvo la intención de lucrar. Aun cuando inició la exportación de muchos de estos productos (como, por ejemplo, la exportación de mil toneladas de cacahuete a Suiza), que ofrecían mejores beneficios económicos, se dio preferencia a los artículos de primera necesidad, de los que Yucatán

tenía —y sigue teniendo— gran necesidad. Fueron varios años de experimentos con la semilla, con la tierra, con la maquinaria y el tipo de mano de obra necesarios para llegar al objetivo. Fueron aquellos símbolos del pasado que se insertaban en una sociedad moderna y cambiante, tradición concentrada en la memoria, capaz de manifestarse en el presente.

LA CULTURA DE LOS PUEBLOS MAYAS EN SANTA ROSA

El éxito de Santa Rosa ocurrió en gran parte gracias a la mano de obra y la organización de trabajo entre los trabajadores mayas provenientes de los pueblos de Maní, Peto, Catmis, Tzucacab, Kambul, Xpechil, Kantemó y Tadhziú, entre otros. En las tierras de la hacienda llegaron a habitar cientos de familias que, a su vez, cultivaban y trabajaban el monte de manera tradicional con la siembra de jícama, papaya, plátano, lenteja, maíz, calabaza, tubérculos (yuca y camote), cítricos y distintas variedades de frijol para su autoconsumo. Según varios informantes, los campesinos llegaban de los pueblos solicitando empleo, ya que trabajar en Santa Rosa traía consigo privilegios que ningún otro trabajo ofrecía. El dueño de la hacienda se aseguró de que los trabajadores y sus familias contaran con seguro y servicio médico. Construyó una escuela para los hijos de los trabajadores y contrató maestros (provenientes de Campeche) para los adultos, quienes aprendían lectura, escritura y matemáticas, así como una iglesia, una panadería y viviendas para los trabajadores acasillados. Una partera atendía a las mujeres y a los recién nacidos.



Figura 7. Plantíos de caña, cebolla, plátano, sorgo, papas, arroz, cacahuete en Santa Rosa (Archivo personal de Medina Alonzo).

Al introducir maquinaria importada fue necesario enseñar a los trabajadores a utilizarla, por lo que se contrató a especialistas y mecánicos durante el proceso de aprendizaje. Existían en el sur del estado otras haciendas que pretendían diversificar el campo,¹⁶ si bien se enfocaban mayormente a la producción de cítricos y, lamentablemente, al igual que las henequeneras, eran conocidas también por ser esclavistas.

Después de muchas décadas de trabajo Santa Rosa pudo demostrar que Yucatán contaba con todo lo necesario para proveer una mejor vida a sus habitantes y estar al ritmo del resto de la República. Por ejemplo, se llegó a vender, entre otros cultivos, la papa, la cebolla y el arroz a precios hasta tres veces más baratos que los del mercado, beneficiando al público por un total de un millón de pesos en tres años.

Se logró demostrar que año con año los precios bajaban y la economía regional mejoraba. Lamentablemente cuando Santa Rosa se vio obligada a dejar de producir,¹⁷ los precios llegaron a ser casi prohibitivos para Yucatán a causa del precio del transporte de los productos, mientras que en el resto del país los productos básicos estaban casi regalados.

En Santa Rosa la tradición maya tuvo gran presencia e importancia. Por ejemplo, al adentrarse al monte para preparar un terreno, los mayas solicitaban permiso al dueño del monte, *Yum K'aax*, quien los protegería de accidentes en el trabajo, como ataques de animales venenosos o lastimadas, travesuras de los *aluxes*¹⁸ o sequías. Para realizar el ritual, era necesario la presencia de un sacerdote o *h'men* a quien se le contrataba y se llevaba al monte para realizar la ceremonia. El *h'men* ofrecía al dueño del monte un altar con jícaras que contenían el *saka*.¹⁹ Una vez hecha la petición y la ofrenda, se podían talar los árboles en el monte para preparar la milpa. En algunas ocasiones, los mismos trabajadores realizaban los rituales sin la presencia del sacerdote para ofrendar, hacer una petición en especial y dar las gracias por una buena cosecha.

La tradición de la medición del terreno con el *pisiché* fue importante para formar los mecatés. El *pisiché* es un palo de 2.5 por 2.5 metros con el que se traza un primer cuadro en la tierra orientado de oriente a poniente y se media en línea recta ocho veces sacando así los primeros veinte metros por lado: un mecate.

Durante la siembra, se celebraba el ritual del *chaak chaak* en tiempo de sequía, para pedirle a los dioses que llegaran las lluvias y que no se perdieran los cultivos. Se realizaban asimismo rituales y peticiones para protegerse de los *aluxes* y sus maldades. La costumbre de las trojes o almacenes era impor-

tante, ya que se hacía el *chicché*: la manera de acomodar las mazorcas con todo y su *joloch* (hojas) en la troje o bodega cubriéndolo con cal para protegerlo de los insectos. Se le dice *chicché* también a la ubicación donde se siembra la semilla del maíz en el surco, marcándola con palitos de un mismo tamaño.

Las mujeres desempeñaron un papel importante en Santa Rosa, tanto en la organización familiar y del trabajo como en los rituales del parto y las peticiones. Varias informantes recuerdan las novenas que se celebraban para la iglesia de Santa Rosa el 30 de agosto.

La tradición maya estaba presente en la construcción de la hacienda. Se construyeron bodegas donde se guardaba la semilla para la siguiente época de siembra. Esta construcción se realizó utilizando elementos tradicionales como el *xa'n* (palma nativa de la península con la que techan las casas, conocido comúnmente como huano) y la cal para ahuyentar insectos hasta por tres años. La arquitectura de estas bodegas, así como de las viviendas de los trabajadores acasillados y del casco de la hacienda, se llevó a cabo con materiales e ingredientes de la región. Para la construcción, se mezclaba el *sahskab* (tierra blanca proveniente de cuevas y de roca calcárea que abunda en Yucatán) con miel de las abejas *xunaan kab*, mejor conocidas como abejas meliponas. A la mezcla se añadían también huevos de gallina de patio y la corteza del árbol *chukum* para darle consistencia y alcanzar una construcción duradera.

Éstas son algunas de las tradiciones y conocimientos mayas introducidos en el trabajo agrícola de Santa Rosa. La memoria de la cultura maya demostró las técnicas del cultivo de la tierra en un momento cuando se decía eran tierras infértiles e inútiles para la agricultura. La respuesta a las diversas crisis que se vivían en el estado se encontraba en el potencial de las tierras y los conocimientos de la población indígena, intensificando la producción para el consumo de la población yucateca.

Por mucho tiempo se dijo que los *ak'alchés* eran tierras negras en las que no se podía sembrar ni mucho menos introducir maquinaria. Se repetía innumeradas veces que en Yucatán el suelo no era apto para la agricultura. No obstante, los mayas sabían trabajar el terreno desde siglos atrás, como demuestra fray Alonso Ponce, misionero franciscano enviado a Yucatán en el siglo XVI, quien informa que:

En esta tierra no se han encontrado minas de oro, de plata o de cualquier otro metal, ni parece haberlas, ni cultivan trigo ni cebada en parte alguna

[...] Parece imposible que el maíz del que hablamos pueda desarrollarse en esta provincia, pues los indios lo siembran entre piedras en que aparentemente no hay humedad, pero la tierra es tan fértil y fecunda que se cultiva sin ninguna otra labor, sin ararla ni layarla, sólo quemando en su momento debido la vegetación, y de este modo se prepara tan bien para la siembra que, una vez sembrada produce tallos muy altos y robustos y en cada uno de ellos crecen dos o tres mazorcas, y cuanto más y mejor se quema la milpa, mejor maíz produce, pues el fuego y las cenizas de la quema sirven de abono, que consume los insectos y las raíces de las malas hierbas, y cuando la milpa está quemada y el maíz esta sembrado y llegan las lluvias (los indios lo apuntan minuciosamente), brota rápidamente y crece con los chubascos, y cuando empieza a crecer la hierba mala, se encuentra el maíz ya crecido; no puede crecer hasta que no se corte y se entierre la hierba mala, y entonces el maíz crece y se desarrolla rápidamente hasta que alcanza toda su altura. Junto al maíz crecen en abundancia muchas judías, pimientos chiles, calabazas, boniatos, raíces de jícama y otras verduras y hierbas para alimento y disfrute de los españoles y de los indios.²⁰

¿No que sólo el henequén se podía cultivar en las tierras rocosas de Yucatán? Los mayas habían dominado la técnica para sembrar en diversos terrenos y conocían muy bien el cultivo intensivo. Se atribuye el éxito de Santa Rosa al conocimiento de los *kankabales* (terrenos de tierra roja y arenosa que pierden humedad en caso de que la lluvia sea fuerte) y los *ak'alches* (tierras bajas arcillosas donde se conserva la humedad y en algunos casos hasta se inunda) (figura 8).



Figura 8. Terrenos cultivados en Santa Rosa (Archivo personal de Medina Alonzo).

Con el trabajo conjunto de la hacienda y los pueblos del sureste se demostró no solamente que puede utilizarse maquinaria sino que el balance entre el *kankab* y el *ak'alché* permite cultivar durante todo el año, dependiendo de la época de lluvia y de sequía.

En Santa Rosa se aprendió y demostró la importancia de los *xuches* en época de lluvias. Los *xuches* se encuentran en promedio a cada tres kilómetros de distancia en esta área, es un fenómeno de la naturaleza en el Sur de Yucatán que sucede al inundarse un terreno. Cuando la tierra esta totalmente saturada de humedad y el agua no es absorbida después de varias inundaciones, se escucha una explosión; esto quiere decir que “el *xuch* ya estalló, se escucha a distancia un estallido que es la salida del aire del subsuelo que provoca ese ruido para poder entonces formarse un remolino que se traga toda el agua en pocas horas”.²¹ En la gran inundación de 1953, por ejemplo, éstos tuvieron efecto como sistema de drenaje natural y salvaron la siembra. Fueron los trabajadores que, conociendo el terreno, localizaban los *xuches* remediando esta situación de inundaciones que son frecuentes en los *ak'alchés* de Yucatán.

Las técnicas de producción agrícola y de organización de trabajo maya, las creencias, cosmovisión, lengua y tradición fueron esenciales para lograr los objetivos de la hacienda. La fusión de las tradiciones mayas con la tecnología y la mecanización del campo fueron posibles en Santa Rosa, ubicada entre dos culturas y sociedades distintas. En contra de la ambiciosa tradición del gobierno y del pequeño grupo oligarca, Santa Rosa no se detuvo hasta demostrar que otro futuro era posible en Yucatán.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La política del siglo XX en México fue bastante compleja y la península no fue una excepción. La revolución en Yucatán había comenzado desde el siglo XIX con las rebeliones de los pueblos mayas contra los *dzules*. En el siglo XX, el estado sufrió crisis alimentarias, políticas, sociales y económicas. La lucha de los mayas fue constante. Fue una época en la que no existía una comunicación entre los hombres blancos y los mayas, entre la sociedad y la ecología, donde no se aprovechaban los conocimientos de los pueblos indígenas ni se daba importancia a su existencia. Los recursos naturales fueron totalmente ignorados por un pequeño grupo dominante que se beneficiaba de la situa-

ción. El trabajo de la tierra en Santa Rosa fue un gran esfuerzo de varias familias que traían al presente símbolos del pasado con vigencia y potencial para el futuro. Se demostró que era —y es— posible diversificar la agricultura en el estado. El funcionamiento de aproximadamente seis décadas de logros agrícolas, ganaderos, apícolas y azucareros en Santa Rosa fue posible gracias a la pervivencia de la cultura maya. Hoy día, sigue el problema de tierras y de la explotación de mano de obra de los pueblos indígenas, así como sigue la represión y violación a los derechos humanos. No obstante, los pueblos indígenas resisten, conservan sus saberes y tradiciones y luchan por un futuro digno y justo. El trabajo de Santa Rosa manifiesta que Yucatán tiene la posibilidad de revolucionar el campo y de trabajar en conjunto con los pueblos indígenas, respetando y valorando su existencia y sus conocimientos en la actualidad.

NOTAS

¹ El tiempo tenía gran importancia para los mayas y era con fechas como iniciaban el registro de su historia en estelas, códices, monumentos y artefactos de cerámica, entre otros. Por medio de la observación del cosmos y sus conocimientos astronómicos y matemáticos, lograron la creación del calendario venusino de 584 días. Crearon también un sistema de medición del tiempo por medio de la cuenta larga, compuesta por una rueda calendárica de 260 días llamada *tzolk'in* y una de 365 días llamada *haab*. El ciclo tiene una duración de 52 años antes de repetir una fecha. Para mayor referencia consúltese Coe y Van Stone, 2005.

² Consúltese Ruz, *et al* (1992) para mayor referencia.

³ Al hablar de esta categoría cultural, se suele utilizar el término homogéneo “los mayas”, dejando a un lado la diversidad y complejidad de los diversos grupos mayenses. Es preciso notar que presentan grandes diferencias históricas, geográficas, sociales y culturales entre sí. Para mayor referencia, consúltese Alejos García, 1995: 37-62.

⁴ González Navarro, 1979: 6.

⁵ El problema de tierras que existe hoy en el territorio mexicano tiene raíces profundas que remiten a la época de la Colonia, en la cual se establecieron las composiciones de tierras de 1591. Estas cédulas capitales permitían la obtención de derechos y privatización de tierras comunales y tierras que no estuvieran legítimamente registradas ante la corona. De esta forma, la adjudicación de tierras entre los terratenientes inició la formación de latifundios en México: dejando a los grupos indígenas —herederos de terrenos comunales por tradición— sin tierras para trabajar y subsistir; Chevalier, 1982: 326-362.

⁶ Citado en Rodríguez Losa, “Las encomiendas y las formas de tenencia de la tierra en el Yucatán colonial” en Villanueva Mukul, 2010: 65.

⁷ Molina Solís, 1921-1927: 132.

⁸ Sierra Villareal, 1980: 57-63.

⁹ Katz, 1970: 33.

¹⁰ Fuente del mapa: <http://www.peninsulayucatan.com/mapa-politico-yucatan.php>.

¹¹ La información acerca de la vida y trabajo de Armando Medina Alonzo fue obtenida del *curriculum vitae* y archivos personales del mismo, así como publicaciones en diversos periódicos de la época.

¹² Véase explicación de las tierras de *kankab* y *ak'alché* más adelante.

¹³ Lotman, 1998.

¹⁴ Ver Meillassoux (1977) para mayor referencia a la economía tradicional campesina y la definición de Karl Marx acerca de ésta.

¹⁵ La palabra *ak'alche'* está definida en el *Diccionario Maya Cordemex* como "*ak'al che'*, *akal che'il*: pantano o tierra baja con árboles bajo los cuales se empoza el agua, laguna, lugar bajo en que se empozan las aguas de lluvia [...]: aguada, charca grande de agua en el campo". Las tierras de Santa Rosa tienen áreas de *ak'alché*, tierras negras ricas en nutrientes, donde se demostró que si es posible cultivar y mecanizar el terreno.

¹⁶ Ver Rosales González (1988) para una mayor referencia acerca de las haciendas agrícolas de la época.

¹⁷ En la década de los sesenta, cuando Santa Rosa comenzó a producir en grandes cantidades los productos básicos que necesitaba Yucatán, el Banco Agrícola exigió a Medina Alonzo que pagara sus créditos, aun cuando el plazo no se había cumplido. Medina Alonzo se vio obligado a entregar sus tierras, maquinaria y trabajos al Banco y fue hasta dos décadas después que nuevamente se inició la diversificación agrícola en Santa Rosa. Una versión de los hechos se encuentra en Lapointe, 2008: 201-202. Sin embargo, el mismo Medina Alonzo documentó los hechos de una forma distinta en sus archivos, comprobando todos sus trabajos, inversiones y versión de lo ocurrido.

¹⁸ Los *aluxes* son seres importantes en la cosmovisión maya, considerados como los guardianes de la milpa. Son una especie de duendecillos de piedra que cobran vida por las noches y cometen travesuras con los *balames* o *yuntziles* (dioses de los montes y de los vientos). Para mayor referencia, véase Xiu (1993).

¹⁹ El *saka'es* es un atole hecho de agua y masa de maíz nixtamalizada sin cal (en algunas regiones del área maya también incluye cacao). Es una bebida fresca y sustanciosa también ofrendada en ceremonias.

²⁰ Grube, 2006: 73.

²¹ Cita directa del informante Alejandro Medina, quien, a lo largo de varios años, me ha explicado la historia de Santa Rosa, en especial de la agricultura y la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Archivo personal de Armando Medina Alonzo.

Fuentes secundarias

Alejos García, José

1995 "Los mayas actuales: Identidad e historia", *Revista Mexicana de Sociología*. Núm. 1, enero-marzo. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Chevalier, François

1982 *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Coe, Michael D. y Van Stone, Mark

2005 *Reading the Maya Glyphs*. New York: Thames and Hudson.

De Solano, Francisco

1991 *Cedulario de Tierras. Compilación de legislación agraria colonial 1497-1820*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1980 *Diccionario Maya Cordemex*. México: Ediciones Cordemex.

- González Navarro, Moisés
1976 *Raza y tierra*. México: El Colegio de México.
- Grube, Nikolai
2006 *Los mayas, una civilización milenaria*. México: Editorial Ullman.
- Katz, Friedrich
1970 “Condiciones de trabajo en las haciendas mexicanas durante el Porfiriato”,
La servidumbre agraria en México durante el Porfiriato. México: Secretaría de
Educación Pública.
- Lapointe, Marie
2008 *Historia de Yucatán: Siglos XIX-XXI*. México: Ediciones de la Universidad
Autónoma de Yucatán.
- Lotman, Iuri
1996 *La semiosfera I, semiótica de la cultura y del texto*. España: Frónesis
Cátedra.
1998 *La semiosfera II, semiótica de la cultura, del texto de la conducta y del
espacio*. España: Frónesis Cátedra.
2000 *La semiosfera III, semiótica de las artes y de la cultura*. España: Frónesis
Cátedra.
- Meillassoux, Claude
1977 *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.
- Molina Solís, Juan Francisco
1927 *Historia de Yucatán desde la Independencia de España hasta la época ac-
tual*. México: Imprenta Mérida. 2 tomos.
- Patch, Robert
1976 “La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia”,
*Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma
de Yucatán*. Tomo IV, núm. 19.
- Quezada, Sergio
1997 *Los pies de la República: Los indios peninsulares 1550-1750, Historia de
los pueblos indígenas de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social e Instituto Nacional Indigenista.
- Rosales González, Margarita
1988 *Oxcutzcab, Yucatán 1900-1960. Campesinos, cambio agrícola y mercado*.
México: Colección Regiones de México: Instituto Nacional de Antropología e
Historia.

- Ruz, Mario Humberto, José Alejos García, y León María del Carmen
1992 *Del katún al siglo, tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*.
México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sierra Villareal, José Luis
1980 "Hacia una economía política de la hacienda henequenera. Primera parte:
Los hacendados", *Yucatán: Historia y Economía*. Núm. 17. México: Centro de In-
vestigaciones Regionales Universidad de Yucatán.
- Villanueva Mukul, Eric
1985 *Crisis henequenera y movimientos campesinos en Yucatán 1966-1983*.
México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
2010 *Yucatán, historia y cultura henequenera, surgimiento, auge, revolución y
reforma. 1860-1938*. México: Instituto de Cultura de Yucatán, Gobierno del Es-
tado. Vols. I y II.
- Xiu Chacón, Gaspar Antonio
1993 *Los aluxes: duendes del Mayab*. México: Talleres Gráficos del Sudeste.



¿EL OCASO DE LOS DOMINIOS DEL JAGUAR? USOS Y SABERES DE LA FAUNA EN EL OCCIDENTE MESOAMERICANO¹

Georgina Vences Ruiz

INTRODUCCIÓN

El jaguar, ocelote y puma, tres de las seis especies de felinos que, junto con el venado, perro, conejo, lagartijas habitan en México, desempeñaron diversos papeles en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos (López, 2006; Braniff, 2004; Schöndube, 1994). Más allá del uso como objetos de consumo, fueron admirados y apreciados. Llevados a ocupar el lugar de las divinidades, había múltiples lazos de comunicación con ellos a través de rituales, ofrendas, danzas, cuyo contenido sufrió cambios radicales con la Conquista y evangelización, siguiendo múltiples caminos construidos o reconstruidos por los sobrevivientes humanos y no humanos. De ahí, que hoy día sea posible encontrar esas reconfiguraciones entre los pueblos indígenas, asociados con el cristianismo, en la forma de animales que representan a Dios o al Diablo, otros que acompañan a santos. Paralelo a los relatos míticos en los cuales los actores principales son el tlacuache, hormigas, pájaros carpinteros, cuya importancia la gente les reconoce, así como su derecho a compartir la tierra donde trabajan, donde habitan. Pero, en otros casos, esas percepciones, ese compartir, prácticamente desapareció, quedándose con mayor fuerza la visión occidental, junto a algunos remanentes de lo que fueron aquellos pueblos. En este sentido, puede decirse que ambos tipos de relación serían las acotaciones dentro de la gama relaciones fauna-sociedad.

Precisamente, a partir de esas pistas se busca acceder a conceptos y manifestaciones culturales de las relaciones de los humanos con los animales, pero concretamente de un lugar, en un par de casos, pues se considera no sólo el presente, sino el pasado, por medio de los registros dejados sobre el lugar, en

este caso, Villa Purificación, Jalisco, donde además se suman las condiciones actuales que inciden en la supervivencia de la fauna: numerosa población humana, grandes áreas de pastizal, sobreexplotación de recursos naturales, contaminación e incremento de la urbanización, que han reducido el espacio simbólico y material, no sólo del jaguar, el señor de los animales, sino del resto de la fauna.

RELACIÓN DE LOS PUEBLOS MESOAMERICANOS CON LA FAUNA Y LOS CAMBIOS DESPUÉS DE LA CONQUISTA

Las evidencias arqueológicas, históricas y etnográficas han mostrado las relaciones que tenían los pueblos con los animales. Éstos formaban parte de la mitología y la religión; eran objetos de comercio, alimentación y uso medicinal y para su manejo los especialistas conocían la anatomía y comportamiento de la fauna. Por ejemplo, dependiendo del día en que nacía la persona, quedaba establecido su vínculo con uno de los días del calendario adivinatorio (*tonalpohualli*), donde el nombre del animal podía ser serpiente, venado, jaguar, conejo, entre otros, cuyas características y atributos, influirían en el carácter y destino de dicha persona. Otra de las creencias sobre estos vínculos era que el animal y la persona nacieran el mismo día, pues compartirían su vida y, de esta manera, la persona tendría su *alter ego* en dicho animal. Tal creencia aludía al *tonalismo*. Así, un guerrero tendría un tonal jaguar, o un escribano un tonal mono.

Pero respecto del jaguar —uno de los felinos más grandes de América, al que los españoles bautizaron como tigre, y en cuya categoría englobaron a más de un especie felina, como lo registró Sahagún—, su función en la cosmovisión mesoamericana era amplia y variada, debido a que se le admiraba por su fiereza, valentía, fuerza, buen instinto cazador y que sólo tenía un depredador: el hombre. Saunders, asegura que por estas semejanzas, los pueblos llegaron a reconocer una igualdad espiritual entre ellos y el felino, es decir, un vínculo hombre-jaguar. Por ello tutelaba una orden guerrera, simbolizaba al poder y la nobleza, estaba presente en diferentes mitos, fue objeto de ofrendas y se plasmó en murales, códices, arquitectura y escultura. También representaba la ambigüedad espiritual entre el bien y el mal, la fertilidad y la muerte (Saunders, 2005), y una forma de ver y entender el mundo. Como señor de

los animales, se ubicaba en la cúspide, dominante y protector, en relación con la fauna asociada a él, y a aquella afectada o beneficiada indirectamente.

Junto a estas referencias de cronistas, viajeros y soldados, posteriormente, la preocupación por conocer la fauna del Nuevo Mundo condujo a médicos y botánicos a realizar un registro más riguroso. Gracias a dichos esfuerzos fue posible conocer designaciones locales, la importancia simbólica y material para los pueblos, descripciones desde el otro polo cultural con su taxonomía occidental. Como se señaló con anterioridad, Sahagún no sólo mencionó al jaguar, sino que dejó registro de otros mamíferos como el armadillo, el tlacuache, el coyote, el jabalí, así como reptiles, insectos, animales míticos y una amplia gama de aves, fauna que empezó a llamar la atención, quizá, después de los perjuicios o ataques a los bienes y obras españolas, ya que durante las incursiones y travesías de los conquistadores, no figuran con tanta frecuencia como los mosquitos y otras “sabandijas”, arañas, alacranes, “niguas”, jejenes de quienes apenas pudieron defenderse. Esto hace suponer que pocos observaron grandes mamíferos y depredadores o tal vez fueron escasos los ataques por jaguares, coyotes, lobos u osos.

Con la Conquista, gran parte de la fauna fue desplazada del campo simbólico y del material, debido a la desarticulación producida por la conquista espiritual, y a la introducción de las nuevas actividades productivas para usufructuar la tierra y reproducir otras especies, lo cual escindió el vínculo hombre-jaguar, hombre-fauna. Así, por un lado, inició un proceso de reformulación en la cosmovisión de los pueblos. Por otro lado, la entronización de los conceptos y percepciones occidentales, incluyó la peligrosidad que representaba la fauna silvestre. De esta manera, el jaguar, el ocelote, puma, gato montés, así como el venado, las serpientes y otras especies de gran importancia en la cosmovisión mesoamericana, perdieron su relevancia en el universo simbólico, al tiempo que se afectó su supervivencia en el plano terrenal, convertidas en enemigas de los cultivos, ganado y fauna doméstica, y en consecuencia, perseguidas hasta la aniquilación.

La llegada al continente americano del ganado vacuno, caballos, puercos, nuevas razas de perros, gatos domésticos generaron grandes cambios en las actividades productivas y las relaciones sociales. Poco a poco las poblaciones prehispánicas sobrevivientes incorporaron estas nuevas especies en su dieta, vestido y trabajo, en paralelo a la refuncionalización en las interacciones con las especies locales. Simultáneamente, aquellas especies importantes iniciaron su

movilización hacia el campo de lo negativo de las concepciones españolas, al asociarlas con el demonio —cuando se trataba de fauna representativa de las deidades prehispánicas— o perjudiciales —por los daños causados a los españoles y sus bienes (generalmente cultivos y animales domésticos)—; de esta manera, el jaguar, ocelote, puma, venado, tlacuache, águila, etcétera, fueron perdiendo su importancia en la cosmovisión mesoamericana (López, 2006), para empujarlos a *sus espacios*: las tierras salvajes.

Esta situación tiene un reflejo claro en Nueva Galicia. Antes de la llegada de los españoles, los pueblos indígenas² sembraban maíz, aunque dependían de manera importante en la cacería y pesca. Algunos cronistas escribieron que estos pueblos no eran como los del Altiplano. Carecían, por ejemplo, de grandes construcciones, aunque evidencias arqueológicas en Nayarit, Jalisco y Colima han revelado lo contrario (Braniff, 2004; Faugère, 2007; Schönndube, 1994). En esta región la población española inició sus actividades productivas con la ganadería y cultivo de trigo, así como la siembra de frutas no nativas como la piña, en tanto que continuaban buscando minas para su explotación.

El clima cálido y cálido húmedo, con una vegetación nutrida de diversas especies forestales como el mojote, cóbano; frutales como anonas; valles con pastos nativos, cuerpos de agua y fuentes de sal cercanas, desembocó en condiciones propicias para las estancias ganaderas, cría de caballos, burros y cerdos; incluso los indígenas llegaron a poseer caballos y recuas de mulas, aunque con ciertas restricciones. La producción ganadera enfrentó empero escasez de animales de carga y sobrepoblación de ganado vacuno. Por ello tigres, osos, gatos monteses, zorros y lobos, son considerados perjudiciales al ganado, terneras y caballos, no obstante se hable de ataques a humanos con menos frecuencia. Aparte de estos depredadores, los cronistas, citan aves como grullas, gallinas de la tierra, venados, puercos monteses y perros, especies encontradas en el Altiplano y en Ameca, Amula, Compostela, Fresnillo, Jerez, Nuchiztlan, Poncitlan, Purificación, San Martín, Tenamaztlan, Teocaltiche y Xocotlan de Nueva Galicia.

Actualmente, buena parte de los pueblos indígenas mantienen una relación de intercambio y comunicación con la fauna, expresada en rituales, danzas y mitos, como, por ejemplo, los nahuas de Naupan, Puebla, donde el santo patrón es San Marcos, en su “representación iconográfica está acompañado de un cachorro de león” (Báez, 2002), le deja ofrendas para que él en su

nagual de león o líder de esos animales, ahuyente a los intrusos. Lo mismo se le pide ayuda llevando el chile, la mazorca o el bien dañado. Otro caso es Matzatzin al que los popolocas poblanos refieren como una figura mítica, hijo de mujer y venado, que vivió desde los tiempos de los mexicas, inventó los instrumentos de caza con los cuales mató a su padre.

Pero en Jalisco hoy día un porcentaje de los sobrevivientes de los pueblos no se encuentra en esas condiciones. Particularmente en el municipio de Villa Purificación, de la región 8, Costa Sur, al menos hubo una decena de asentamientos al momento del impacto español, pero que se redujeron de manera drástica por las epidemias y explotación. Como se mencionó líneas atrás, esta región inició con la ganadería, que en la actualidad constituye una herencia, pues ha mantenido su lento desarrollo, ya que sigue estando entre las principales actividades productivas para los mestizos lo mismo que para las comunidades indígenas de Jirotto y Jocotlán; una herencia con prácticas extensivas y percepciones acerca de los depredadores, reflejadas en el control ejercido sobre la fauna silvestre, conjugado con las innovaciones agropecuarias a partir de mediados del siglo XX.

Aquí prácticamente el vínculo comunicativo con la fauna, como el que mantienen otros pueblos en los ejemplos señalados, lamentablemente no se aprecia, pero es posible conocer las formas con las que los habitantes de este municipio se relacionan con la fauna, así como lo que les representa cada animal en su interacción cotidiana.

GANADERÍA Y FAUNA EN VILLA PURIFICACIÓN JALISCO

Villa de Purificación es uno de los municipios más antiguos de Jalisco. Perteneció a la jurisdicción de la Audiencia de la Nueva Galicia. Su territorio era entonces mayor y abarcaba hasta el municipio de la Huerta, su salida al mar, ubicándolo por cierto tiempo como una vía marítima importante del océano Pacífico, hasta la creación de los puertos de Vallarta y Guerrero.

La ganadería, la siembra de hortalizas, y la cacería, constituyen el sustento de las unidades domésticas. Herencia hispana, la ganadería ha sido una de las principales actividades productivas del lugar con una producción agrícola en descenso, producción que apenas alcanza el 5.02 por ciento. La mayoría de dicha producción se destina al autoconsumo.



Figura 1. Villa Purificación, Jalisco, Anuario Estadístico (INEGI, 2009).

La importancia de poseer ganado, aunque sean unas cuantas cabezas, otorga reconocimiento y estatus. La mayoría de los villapurificenses, mestizos e indígenas, además de tener este reconocimiento, lo consideran una fuente de sustento; es una reserva, como ahorro para cualquier emergencia, aun cuando las ganancias vengan a menos, debido a la dependencia de la oferta y demanda del mercado, lo que obliga a vender a los precios vigentes. El mismo mercado influye en el tipo de reses a criar, colocando a los pequeños productores en desventaja pues no cuentan con las mismas facilidades para comprar sementales de buena calidad. Los otros riesgos que enfrentan los pequeños productores es la escasez de tierra para alimentar al ganado y sembrar. Entre los que poseen poco más de treinta cabezas, destinan una hectárea por cabeza y la siembra de maíz es para alimentar a los bovinos, mientras que los que poseen de tres a seis u ocho cabezas, cuentan con media hectárea o menos por cabeza, lo que, en muchas ocasiones, los lleva a criar el ganado como actividad complementaria, y siembran de una a dos hectáreas de maíz, con un poco de frijol y calabaza, para consumo propio. Cabe destacar que estas actividades están regidas por el ciclo de lluvias y secas, incluso la cacería y pesca.

El Plan Municipal de Desarrollo 2007-2009 de Villa Purificación indica que de las 193 761 hectáreas de superficie, 9 730 se ocupan en actividades agrícolas (el 5 por ciento señalado), 98 816 en actividades pecuarias, 74 800 en áreas forestales, 317 son de uso urbano y 10 098 de uso diverso; es decir, queda 38.61 por ciento de la superficie forestal. Esta reducción se ha debido, en buena medida, al incremento de pastizales para el ganado, la tala y la tumba-roza-quema para cultivos, que lamentablemente genera buenos rendimientos por un periodo corto de tiempo, o sea, unos años, incluso usando agroquímicos, ya que después comienza a ofrecer rendimientos decrecientes.

A lo largo de los años, en el municipio la actividad ganadera fue incrementándose, gracias a la llegada de recursos modernos al campo y el reciente ingreso de artículos de consumo; esto si bien supondría mayores ingresos, ha sido insuficiente para dejar de lado prácticas como la caza y pesca, como fuente de proteína animal, y medio de allegarse de algo de dinero; de hecho, el consumo de carne de res es muy bajo. Podría decirse que estas prácticas constituyen más que una fuente de insumos, entrañan representaciones y valores constitutivos de las formas de ver el mundo de los villapurificenses, en este caso la del universo ganadero.

Estas prácticas, que inciden en el control de la fauna silvestre y en el manejo de la doméstica, han afectado las poblaciones de las especies faunísticas de la zona, así como al ecosistema. Las relaciones de los residentes con la fauna se han transformado por la actividad ganadera y por las alteraciones en las poblaciones de las especies. Han disminuido la cantidad de jaguares “tigres”, de los pumas “leones”, sobre todo las manadas de pecaríes “jabalines”, las cuales se han reducido de cuatro a seis, a veces a ocho. En la misma situación se encuentran las guacamayas, pericos grandes y pequeños —parvadas que sólo quedaron en los recuerdos de los ancianos—, y camarones de agua dulce, que día a día se vuelven un insumo sólo para aquéllos con más dinero.

LAS RELACIONES CON LOS ANIMALES EN LA MEMORIA DE LOS VILLAPURIFICENSES DE TELPITITA DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE JIROSOTO Y DE LA LOCALIDAD MESTIZA DE SAN MIGUEL

Los ancianos y ancianas recuerdan de su infancia y juventud parvadas de miles de pericos que llegaban a la milpa cuando ya tenía elote, por lo que los mandaban a ahuyentarlos con gritos y cohetes, pues si no lo hacían, la siembra desaparecía en dos días. Relatan “eran tantos que parecía que la tierra retumbaba, como si salieran del interior”. En cambio, para los visitantes mayores, como los tejones, mapaches, armadillos, pecaríes y a veces venados, había otras formas de ahuyentarlos: iban por las noches o días a cuidar la siembra acompañados de tres a cinco perros, muy efectivos no sólo para ahuyentar, sino para matar. Las huellas del delito, conocidas por el dueño del cultivo, le indican quién fue el invasor, su número y cuando capturarlo o matarlo. Si los perros matan, y el productor así lo decide, puede dejarles la presa o quedár-

sela para aprovechar la carne, como la del pecarí, a veces del tejón y el armadillo. Otros juntaban orina humana y la esparcían por la siembra, pues a los animales les desagrada.

De igual forma lo hacían con las hormigas arrieras, las que han considerado y consideran dañinas porque se comen los primeros brotes del maíz; para combatirlas empleaban granos de maíz hervidos con un sapo; la toxina de este animal las matan (y otros insectos). Algunos mencionaron que no usaban venenos porque mataban a otros animales. Pero otros productores consideran menos “dañeros” a los animales señalados en comparación con los tesmos (un tipo de ardilla), del cual dicen antes no existía y, al parecer, en algunos puntos se ha convertido en plaga. Los tesmos extraen los granos y comen las matas; también gustan de mordisquear las mangueras de riego. Ante este ataque, los productores usan veneno, pero otros aseguran que estos animalitos saben qué es y no lo prueban.

Igualmente cazaban con mayor frecuencia otros animales, particularmente aves como palomas y chachalacas, con resorteras o con rifle. En las tardes las escuchaban en los árboles. Como no les era difícil encontrarlas en el camino, aprovechaban para matar una o dos para comer. Lo mismo ocurría con los venados, los cuales tantos había que incluso más de una persona llegó a ver alguno deambulando cerca de las casas. Si bien cuando iban a cazar en la noche o el día y mataban desde dos hasta cinco venados, respetaban a las hembras embarazadas o con críos.

En esta misma situación de bonanza estaba la pesca. Las familias humildes y cualquiera podía ir al río a pescar “chacales” (una especie de camarón) y truchas con mucha facilidad, auxiliándose de redes o con la mano. Era la comida del pobre y ahora es la del rico, y no sólo porque un kilo de chacales grandes cuesta 200 pesos, sino porque cada vez escasean más.

Con la intensificación del uso de fertilizantes, herbicidas y plaguicidas, ocurrieron algunos cambios que consideraron positivos. Disminuyeron los ataques de las hormigas y otros insectos, como alacranes, que afectan los cultivos, pues una “rociada” alrededor de la casa frena considerablemente su presencia. En contrapartida, se ha observado cómo varias personas usan estos agroquímicos o cal para capturar chacales, vertiendo estos tóxicos en las partes altas del río, lo que no sólo mata a estos crustáceos sino al resto de especies acuáticas. A estas acciones las denominan “enyerbar” y reconocen que ha sido uno de los factores por los cuales hay menos crustáceos y truchas en el

río. Uno que otro reconoce que asimismo la captura excesiva no da tiempo a la reproducción. Menos cuando, aparte del veneno, se colocan trampas para capturar a las crías.

Finalmente, el “tigre” es el animal más temido de los jinetes. Algunos recuerdan cómo su miedo afloraba hasta en sus sueños; donde escuchaban su rugido y, adormilados, sostenían el rifle para por lo menos ahuyentarlo. Esto podía suceder en la oscuridad de la noche o en pleno día. Sólo alrededor de treinta personas, llegó a matar a algún jaguar. Quizás hubo más, pero no lo dicen. Sobre ataques por este felino a ellos, familiares cercanos o vecinos, al ganado, fueron prácticamente nulos. Esto abre una serie de incógnitas, pues se le estaría matando por miedo, por deporte; aun cuando también parece porque en el municipio apenas tiene un tercio de terreno para alimentarse y reproducirse y debe compartirlo con otros animales. Hoy día se dice que lo oyen “bufar” cerca del río, los arroyos y el afluente del río Purificación, por las tardes. No hay coincidencia de cuándo fue la última vez que lo oyeron, pues unos señalaron que fue hace dos años, otros hace uno. Por tanto, se preparan para buscarlo y matarlo, porque se come los becerros. Una persona se enteró que un tigre había matado un becerro, otra que había matado unos borregos. En el lugar de los hechos “había dejado los bigotes” que lo incriminaban.

En cuanto a los cambios en las relaciones con la fauna doméstica, se tiene la de servicio, la de consumo y la de cuidado. La de servicio la constituyen caballos, mulas y burros, actualmente desplazados por vehículos automotores: camionetas, autos y motocicletas. Varias familias siguen empleando ambos, pues un vehículo no puede acceder a los cultivos hechos sobre pendientes muy prolongadas o abruptas. Los vehículos más rápidos, tienen mayor capacidad de carga de humanos, leña, cosecha y animales, a los cuales mantienen con maíz; algunos los bañan al final del día para que descansen y puedan dormir mejor. Cuando llegan a la vejez, dependiendo del dueño, pueden dejarlos vivir en el potrero hasta su muerte o los venden como animales de desecho.

La fauna de consumo la constituyen los animales domésticos criados en los patios y solares de las viviendas: pollos, puercos, patos y borregos o chivos. Aquí se distingue entre quienes se encargan del manejo doméstico de los animales: lo femenino y lo masculino. La mujer cuida la reproducción de animales pequeños, pues es ella la encargada de la transformación de la materia en alimento, es la responsable de prepararlo y mantenerlo. Además, quedan a su cargo las gallinas, los puercos, perros y gatos. Así, por ejemplo, en Telpitita cuando

se casa la hija, la madre le puede dar una o unas gallinas con pollos para que no le falte comida a la nueva familia. En cambio, los animales grandes quedan al cuidado del hombre y en general son las bestias de carga y el ganado. Él busca los remedios cuando éstos enferman. Pero, esta relación es parte de un conjunto mayor de relaciones de la propia ganadería, donde la masculinidad del varón se reafirma, no sólo en lo que pueda representar dinero, sino en fuerza y dominio.

Esto se sigue expresando, aunque un tanto transformado, en la figura del jinete, porque anteriormente tener un caballo para trabajo representaba un mayor estatus económico; tener un caballo para exhibición al que se le enseñaban suertes para atraer la atención y uno de trabajo, era casi sinónimo de ser rico. Así, quien tuviera más ganado y más terreno, además del reconocimiento económico, obtenía y obtiene con más facilidad recursos gubernamentales, mayor injerencia política, si le interesa, y, de esa forma, ser parte del conjunto de los tomadores de decisiones. Ahora el reconocimiento está en el ganado y en la cantidad y tipo de vehículos.

El otro elemento del conjunto jinete-caballo, los perros tienen como función la del cuidado. Además de cazar pecaríes y tejones para el amo, ayudan a arrear ganado, ahuyentar a otros animales, a otros perros, mulas e intrusos que merodean las casas o el potrero. Del botín de cacería se comen los desperdicios, las vísceras y todo lo inservible para el cazador. La gente considera que es la forma como deben ganarse su comida, por lo que casi no son alimentados; Es decir, si trabaja, come; si se les da, son desperdicios de comida o tortillas. A la vez por este servicio, esta labor limpiadora, casi carroñera, se les consideran animales sucios. Para evitar la rabia perros y gatos son vacunados, pero no porque los pobladores alberguen una preocupación especial por el animal, sino porque si se enferman afectaría a todos y en particular a los niños. Además, es el municipio el que se encarga de dicha tarea.

SABERES LOCALES JUNTO A CONOCIMIENTOS ACTUALES, LA SITUACIÓN ACTUAL DE FAUNA SILVESTRE

En este breve recorrido pueden apreciarse los polos donde se han desarrollado las relaciones de la sociedad con la fauna. Por un lado, el de los pueblos indígenas que aún la tienen presente en su cosmovisión, rituales y prácticas

cotidianas, las cuales resultan menos agresivas e inciden menos en el número de las poblaciones faunísticas. En el otro, la relación utilitaria y de explotación, aunada al desconocimiento del conjunto de elementos del ecosistema. Ambos polos muestran los vacíos, abismos en ciertos casos, entre el conjunto de saberes que consideraban a la fauna y vegetación como parte integral del medio, del hombre y el otro como su enemigo. Hoy día, esos saberes se están considerando para planeaciones sustentables, fortalecimiento de especies, no sólo por las especies mismas, sino porque también forman parte del *corpus* de una cosmovisión.

Asimismo, de este lado se encuentran todas las investigaciones hechas desde las ciencias naturales, cuyos avances y resultados requieren de mayor difusión para nutrir el conjunto de saberes existentes y llenar los vacíos, disminuir la ignorancia sobre la vegetación y la fauna.

Villa Purificación se encuentra en la parte alta de la cuenca del río Cuitzmalá, mientras que en la baja, en el municipio de La Huerta está la Reserva de la Biosfera de Chamela, en la región Costa Sur de Jalisco.³ La vegetación de esta zona, que incluye las poblaciones aledañas, se compone de selva baja a mediana caducifolia, subperennifolia, manglar y pastizal inducido. Han identificado poco más de cuatrocientas especies de vertebrados, animales terrestres y anfibios, algunas de ellas endémicas de la región, otras amenazadas de extinción, como el murciélago blanco, jaguar, puma, ocelote, escorpión y el loro de cabeza amarilla. Son vegetación y fauna protegida hasta donde las fronteras de la reserva llegan, con los ejidos y propiedades privadas. Estas fronteras no pueden detener la salida de mamíferos, como jaguar y venado, ni contener los impactos de la cacería furtiva, la contaminación y los cambios en el uso del suelo.



Figura 2. Reserva Chamela-Cuixmalá (INEGI, 2009).

Entre los cambios con más impactos en esta parte de la costa se tiene su apropiación para servicios turísticos de gran clase, así como el aumento de áreas de pastizal para ganado. La deforestación para transformar las tierras incultas en tierras productivas, la tala de maderas preciosas desde los años cuarenta, la introducción de agroquímicos, la creación de nuevos centros de población, la dotación de ejidos, todo durante el siglo XX. Entonces, para el siglo XXI, pareciera que sólo las reservas son la opción más viable para preservar al resto de seres vivos.

Tal vez esta pequeña descripción no dé cuenta de muchos problemas que afectan a la fauna, la vegetación, e incluso a los humanos. Sin embargo, es sólo una muestra a nivel local, que forma parte de una problemática mayor.

La crisis ambiental ha sido una preocupación anunciada por los movimientos ambientalistas de la década de los años sesenta. A principios del siglo XXI ha alentado a diversos especialistas, en su mayoría de las ciencias naturales, a realizar una investigación de carácter global para conocer el estado en que se encuentran los ecosistemas, toda vez que se han observado las lamentables consecuencias de su transformación y su impacto en la satisfacción de las necesidades humanas, es decir, se trata de entender la estrecha relación entre los beneficios dados por los ecosistemas y el bienestar humano. Como resultado, el informe *Evaluación de los ecosistemas del Milenio* refiere que los cambios para satisfacer las necesidades humanas han sido más acelerados y extensivos en los últimos cincuenta años. Aproximadamente el 30 por ciento de la superficie de la tierra se destina a cultivos al igual que la mayoría del agua extraída, del cual alrededor del 70 por ciento se destina a la agricultura. Por añadidura, 20 por ciento de los arrecifes de coral se han perdido, y han colapsado pesquerías. La distribución de la fauna se ha homogenizado; el número de especies disminuye; entre el 10 y 30 por ciento de los mamíferos, aves y reptiles está amenazado de extinción, y han aumentado el número de incendios, inundaciones, parte un largo etcétera.

México, Jalisco, Villa Purificación, son parte de todo este panorama, una muestra a nivel macro y micro. La introducción de las últimas innovaciones, que coinciden con esas últimas cinco décadas, en cuanto al manejo y extracción de recursos, ha dado pauta al abandono de ciertas prácticas, pero también se ha mezclado con otras y unas más continúan. Debido a las actividades agropecuarias, turísticas, y la sobreexplotación de recursos, contaminación y crecimiento urbano, todo ello ejerce fuerte presión sobre los ecosistemas, situación que afecta a la fauna silvestre, a la doméstica, y al resto de habitantes.

CONCLUSIONES INCONCLUSAS

Un diagnóstico global, *Evaluación de los ecosistemas del Milenio*, no sólo señala la problemática actual. Tiene detrás la historia de las transformaciones de los ecosistemas para el bienestar humano, hecho desde la diversidad cultural. De ahí la relevancia de mirar a grandes rasgos un fenómeno micro que a lo largo del tiempo ha venido a ser parte de tal problemática. En este caso, se conjuntan los referentes históricos y antropológicos del Occidente mesoamericano, desde la transformación del manejo faunístico causado por la Conquista, junto a la eliminación de pueblos indígenas que adoptaron muchas prácticas y valores hispanos, dejando de lado los propios. De esta forma, el jaguar y el venado, animales emblemáticos y de mucha importancia en la tradición mesoamericana y demás especies, al perder su valor simbólico, poco a poco empezaron a perder su valor intangible dentro de los ecosistemas, a lo cual se ha combinado los esfuerzos en los siglos venideros para explotar hasta el último recurso. Ello, más el conjunto de valores de la ganadería, la agricultura —los saberes y percepciones mezclados con temores y vacíos sobre la función de las especies dentro de los ecosistemas— han mermado poblaciones faunísticas y puesto otras en riesgo de extinción.

Pese a la escasa difusión de los avances logrados en las ciencias naturales para llenar estos vacíos, la creación de reservas para generar espacios de supervivencia y reproducción, más el resguardo de esos vínculos hombre-fauna que aún perviven en otras culturas, tal vez ayuden a debilitar el camino hacia el ocaso de los dominios del jaguar.

NOTAS

¹ Agradecemos para la realización de este trabajo, el apoyo del proyecto “Vulnerabilidad e Instituciones culturales y sociales en el manejo de los recursos naturales: servicios ecosistémicos en Cuixmala, Jalisco” dirigido por Elena Lazos.

² Pueblos como los cazcanes, tecosquines, cucharetos, iztecos, jocotecos, tomatecos, cuacumanes y más conocieron los españoles, fueron diezmados en gran medida por epidemias.

³ La reserva de Chamela-Cuixmala fue creada en los años ochenta y la estación de biología Chamela de la UNAM a principios de los años setenta.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René

1988 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*. México: IIA, UNAM.

Báez Cubero, Lourdes

2002 “De los dioses a los santos. Reelaboración y refuncionalización de las creencias en un contexto nahua actual”, *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Vladimir Zambrano, Carlos (ed.). Colombia: Humanizar: 149-163.

Braniff Cornejo, Beatriz (coord.)

2004 *Introducción a la arqueología de occidente de México*. México: Universidad de Colima, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ceballos, Gerardo y Álvaro Miranda

2000 *Guía de campo de los mamíferos de la Costa de Jalisco*. México: UNAM, Fundación Ecológica de Cuixmala A.C.

Ciudad Real, Antonio de

1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España*. México: IIH, UNAM. Tomo II.

Escobar de la Mota, Alonso

1965 *Descripción Geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. México: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.

Estefan, María Luisa

2010 “Mazatzin”, en Masferrer, Elio, Jaime Mondragón y Georgina Vences (coords.) *Los pueblos indígenas de Puebla, Atlas etnográfico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Puebla: 124-129.

Faugère, Brigitte (coord.)

2007 *Panorámicas culturales entre el occidente, el centro-norte y la cuenca de México, del Preclásico al Epiclásico*. México: El Colegio de Michoacán, CEMCA.

López Austin, Alfredo

2006 *Los mitos del tlacuache*. México: UNAM-IIA

Olivier, Guilhem

1999 “Los animales en el mundo prehispánico”, *Arqueología mexicana*. Vol. VI, núm. 35. México: enero-febrero.

2009 *Plan Municipal de Desarrollo 2007-2009* de Villa Purificación. Jalisco.

Sahagún, Bernardino de

2006 *Historia General de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa (Colección Sepan Cuantos).

Saunders, Nicholas J.

2005 “El icono felino en México. Fauces, garras y uñas”, *Arqueología mexicana*. Vol. XII, núm. 72. México: marzo-abril.

Schöndube, Otto

1994 “El Occidente de México”, *Arqueología mexicana*. Vol. II, núm. 9. México: agosto-septiembre.

Anuario Estadístico de Jalisco, INEGI

2009 www.inegi.org.mx.



PRESENCIA DE LOS “AIRES” EN PUEBLOS NAHUAS DEL NORTE DE MORELOS Y SUR DEL DISTRITO FEDERAL

Carmen Macuil García

El presente estudio aborda la presencia de los “aires” en la tradición oral y en la medicina tradicional. Se presentarán los ámbitos asociados a la enfermedad; así como uno de los relatos en los cuales en la forma de “aire” el personaje principal se transforma para realizar el más importante de sus cometidos.

Inicialmente la investigación se centra en los pueblos del norte de Morelos, pero salta a la vista las similitudes con la población nahua del sur de la ciudad de México. Morelos es, pues, el punto de partida para sumar datos de los pueblos de las delegaciones de Xochimilco y de Milpa Alta específicamente. Se hará constante mención etnográfica debido a las situaciones similares en las que se describen y definen las acciones de los “aires”, así como las cualidades que los identifican.

Se propone que para acercarse a la comprensión de los “aires” hay que identificar los ámbitos socioculturales en los que aparecen, entendiendo ámbitos como el conjunto de relaciones que establecen las personas con ciertos elementos de su cultura y bajo determinadas condiciones, espaciales y temporales. En esta investigación se proponen dos grandes ámbitos donde los “aires” ocupan un lugar primordial: el ámbito religioso, de donde se desprenden las prácticas y el conocimiento médico, así como las peticiones de lluvia; y la tradición oral, narraciones sobre experiencias de las personas y sobre todo, narraciones que refieren, cuentan y dan sentido al origen de eventos importantes para las comunidades.¹

A lo largo de la literatura etnográfica puede decirse que, aunque los pueblos de Morelos pertenezcan a una tradición común, no son estrictamente iguales. En realidad, entre los pueblos son similares las situaciones asociadas a la presencia de los "aires" y también los especialistas que realizan las principales prácticas rituales.

Como se ve, los estudios sobre los rituales de petición de lluvia y los propios de la medicina tradicional son numerosos, en contraste con los pocos trabajos dedicados a la tradición oral que comparten los pueblos de Morelos con los de Milpa Alta.

Valioso ha sido el trabajo de Horcaditas. Aquí se señala la relación entre Milpa Alta, Cuernavaca y Tepoztlán particularmente:

Los contactos entre Milpa Alta y tierra caliente, especialmente Tepoztlán y Cuernavaca, son quizá más frecuentes que con la capital mexicana. [...] Porque todos hablan el mismo dialecto náhuatl, fácilmente la amistad nació entre los hombres del Distrito Federal y aquéllos de Morelos. Los cansados leñadores, después de su larga caminata, traían largas y fantásticos cuentos que narrar acerca del pueblo del sur. Una de ellos trata de las proezas del Tepozteco, legendario héroe de Tepoztlán (Horcasitas, 1972: 15).

Efectivamente, en la región se escuchan distintas versiones de las proezas de Tepozteco. Así pues, para efecto del presente estudio, se destacará la recopilada durante el trabajo de campo efectuado en el pueblo de Amatlán de Quetzalcóatl en Morelos y la registrada por Horcasitas (1972).

RELIGIOSIDAD: MEDICINA TRADICIONAL Y RITOS AGRÍCOLAS

Se ha vinculado en un mismo ámbito el conocimiento médico con los ritos agrícolas porque en ambos casos se les reconoce como entidades dadoras. En el primer caso, los "aires" enferman y otorgan salud; en el segundo, traen la lluvia. En ambos, son entidades a las que se les debe culto. Apoyadas en la creencia y el conocimiento, las personas consideran momentos y lugares apropiados para relacionarse con ellos.

MEDICINA TRADICIONAL: EL SABER MÉDICO

Para presentar las enfermedades por “aire” y dar cabida a la religiosidad a la que está ligada la curación, cabe apuntar lo siguiente acerca de la medicina tradicional mexicana.

Como todo campo de estudio, en antropología se procuran construir conceptos y herramientas teóricas que permitan plantear líneas de interpretación de los fenómenos que se estudian. Por eso se propone entender a la medicina tradicional como un sistema que “está conformada por un conjunto de ideas, creencias, representaciones y símbolos que constituyen un saber reconocido y aplicado en prácticas y rituales terapéuticos por sus especialistas y transmitido por tradición oral a través de generaciones” (Fagetti, 2003: 6). Por tanto, la medicina tradicional de cada pueblo es un sistema conceptual del estar y ser enfermo, y del estar y ser saludable.

Los sistemas médicos tradicionales atienden padecimientos generalmente llamados “síndromes de filiación cultural”, clasificación acuñada por la psiquiatría, contenida en el DMS-III de Estados Unidos (Campos, 1992: 22), manual que los estudiosos de esa área médica diseñaron para categorizar las enfermedades mentales.

Entendidos como padecimientos —y no sólo como enfermedades—, poseen su propia definición, etiología y, en su caso, su propia curación en los términos que la cultura determina. En vista de que corresponden a la forma de concebir el cuerpo humano, sus cualidades y funciones primordiales, es a partir de estas ideas y creencias que el padecimiento se contempla de una manera diferente. Cuando se habla de padecimiento, se pretende incluir todos los estados emocionales que la persona y su familia sufren durante todo el proceso patológico del paciente.

Identificarlos como padecimientos y no como enfermedades, permite ampliar la mirada sobre numerosos aspectos que otras tradiciones médicas separarían de la enfermedad, por tratarse de alteraciones no consideradas directamente con el cuerpo físico y biológico. En ese sentido, se trata de una relación puramente orgánica del cuerpo humano.

Con padecer se pretende incorporar a aquellos aspectos que obedecen a las creencias que explican el porqué de las enfermedades. Con esto, la razón de ciertos procesos para conocer la enfermedad y para saber si la persona sa-

ará. Tal aportación ha permitido el estudio de padecimientos, como el susto, el empacho, el mal de ojo y los "aires".³

PADECER "AIRES"

En Amatlán de Quetzalcoatl, en Tepoztlán, Morelos, los aires pueden provocar diversos males. Con este nombre se describen varios padecimientos, que obedecen a una idea general del padecer un "aire" (Macuil, 2007: 70-78). Se trata de una "energía", una "vibra" negativa, a veces fría, las menos de ellas, caliente, que provienen de los ríos, la lluvia, las cuevas, los parajes solitarios, los cerros, las hormigas, los difuntos y la gente misma. Los "aires" siempre están asociados a seres de este mundo y del mundo otro (Perrin, 1995: 4), seres de la naturaleza, seres divinos y seres humanos (Nicol, 1977: 24).

En general un contacto con los "aires" puede ocasionar dolencias:

[...] en las coyunturas asociadas a los descensos de la temperatura y al aumento de la humedad, constituyen para el creyente una prueba de la invasión de los seres fríos (López Austin, 1984: 177).

Motivadas por la envidia, las "energías" son consideradas negativas, de modo que a menudo quienes son objeto de envidia reciben esos malos pensamientos, palabras y deseos. Es, por lo mismo, una forma general de padecer "aire". Como en la mayoría de los casos, el principal recurso terapéutico para sanar a los enfermos de este tipo de "aires" son las limpias (figura 2).

Como los "aires" son espíritus de antepasados, son muy viejos, como dice la curandera de Amatlán. Por ello se les debe respeto. Les gustan los alimentos y plantas olorosas, por lo que una persona no debe comer en la calle. Quienes lo hacen son susceptibles al ataque de los "aires" que le envidian porque no les ofrece de su comida. Así, como resultado del gusto insatisfecho lo más común es que "le enchuequen" la boca (Macuil, 2007: 71), aunque la parálisis facial puede deberse al contacto con el cuerpo, es decir al robo del olor de los alimentos de la boca. En Santa Cruz Xochitepec, Xochimilco, es común la advertencia de no salir de la casa cuando no se ha terminado de comer, porque "la boca se va de lado".⁴



Figura 2. Limpia en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos. Foto de Carmen Macuil, junio 2007.

En Amatlán, cuando un paciente tiene “aire de fuego” es porque la lluvia lo quemó. La persona tiene lesiones en la piel similares a quemaduras (Macuil, 2007: 73). Mismo caso ocurre con el “aire de hormiga”; estos insectos merecen respeto, así que cuando uno pasa por un hormiguero se debe pedir permiso; de lo contrario, las hormigas pican a la persona y le dejan ronchas (Macuil, 2007: 77). El método principal para recuperar la salud del enfermo es la limpia con un huevo y con ramos, pero deben aplicarse ungüentos para la piel quemada por el “aire de fuego”. En ocasiones, debido al enojo, las hormigas no quieren “soltar a la persona”, así que se debe realizarse un intercambio: el curandero ofrece galletas sobre papeles de colores para agradar a los “aires” y sanar a la persona.

El “aire de muerto” es producido por un alma en pena. Los difuntos están ávidos de calor, por lo que se lo considera una enfermedad de calidad fría. Su peligrosidad se asocia a la muerte violenta o accidental del fallecido (Fagetti, 2004: 21). A veces la enfermedad se produce por las emanaciones de los cuerpos muertos que “se recogen” en los cementerios o velorios, pero en otras ocasiones se deben a que éstos, en su búsqueda de calor —propio de los cuerpos vivos—, se “cuelgan” de alguna persona para robarle parte de su energía vital. De tal manera, el muerto se alimenta, literalmente, de lo que la víctima ingiere, así como de él mismo (Zolla, 1995: 256). La limpia con flores blancas suelen ser el método más recurrente para aliviar este mal.

El padecimiento más grave es el “aire casihuistle”, conocido en Amatlán como “aire de cuates”, o “aire de gemelos” (Macuil, 2007: 74), pues ellos lo envían:

Cuando alguna persona provoca el enojo del gemelo frío, basta con que éste se quede viendo a su agresor para ocasionarle la enfermedad (Zolla, 1995: 263).

En San Andrés Ahuayucan, Xochimilco, una señora recuerda cómo tenía que cuidarse de sus hermanas gemelas, porque le hacían maldades, le producían dolor en un brazo o una pierna, hasta que se alegraban de nuevo y le retiraban las molestias.⁵

En Hueyapan, la etiología del aire casihuistle se explica por actos de brujería que deforman los huesos, padecimiento para el cual no hay cura (1987: 263). Y es que, de acuerdo con las curanderas de Amatlán (Macuil, 2007: 74-75) y de San Juan Tlacotenco, Milpa Alta (Zolla 1995: 263), hay dos condiciones de entender este padecimiento: por un lado, es característica de los gemelos; uno, el "gemelo frío" envía un mal, un "aire", y el otro, de naturaleza caliente, lo retira; y, dos, que sea enviada por un brujo que ha llamado a los "cuatro vientos", "aires gemelos" provenientes de la naturaleza, que comparten, como los gemelos humanos, las dos cualidades fría y caliente.

Ahora bien, como se ha visto, estos espíritus son responsables de la enfermedad en sus diferentes formas. Ya se ha dicho que a ellos también se les implora por la pronta y adecuada recuperación de un enfermo. Una de sus principales características es su ambivalencia. "Aires buenos" y "aires malos" son la clasificación que generalmente se les ha dado (Morayta, 2003: 222; Maldonado, 2005: 68). Para Montoya (1981: 15) los "aires" son considerados buenos y malos, desde el punto de vista moral y terapéutico. Para la curandera de Amatlán, en cambio, pueden ser buenos y malos sólo para la terapéutica, pues, moralmente, es difícil dibujar una línea entre bueno y malo; "aires" son así, las dos cosas; lo mismo se les puede pedir que ayuden como que enfermen (Macuil, 2007: 145-147).

NOTAS SOBRE LA CURACIÓN

La sanación es resultado de la intervención solicitada a los "aires", aunque también están otras entidades auxiliares de los curanderos y demás especialistas.

De tal modo, los santos actúan como "abogados" entre el enfermo y Dios, entidad suprema a la que siempre se solicita su acción benefactora:

El patrón es uno, ese Dios Nuestro Señor es el mero dueño de todo, que lo bendició [sic] a todo. No más que [como] abogado tenemos cada quien [de los santos] que maneja [su propio dominio] Cada santo tiene su ocupación. Porque son muchos santos, muchas imágenes, pero el patrón es uno nomás (Lupo, 2001: 346).

San Miguel Arcángel es una de estas entidades, pues, armado con su espada, como jefe de las fuerzas supremas es el más adecuado para librar a los seres humanos del Diablo. En la oración de curación más común la especialista de Amatlán reza:

San Miguel Arcángel desenvaina tu espada en favor de esta criatura y decidir la pérdida de aquél Mal Espíritu rebelde y mundano que ha traicionado su ser (Macuil, 2007: 61).

Este arcángel interviene con “[] los seres malhechores del temporal (granizo, culebras de agua, aires que atacan el cuerpo) los cuales destruye mediante su “rayo” benéfico que desprende de sus espadas de fuego.” (Paulo, 2003: 278). San Miguel Arcángel es un intermediario para que los “señores del tiempo hagan bien su trabajo (Morayta, 2003: 224). Por tanto, no es de extrañar que los curanderos se encomiendan a uno de los santos para efectuar sus curaciones (Morayta, 2003). Es una de las figuras que nunca faltan en el altar de los especialistas (figura 3).



Figura 3. Altar de curación. Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos. Foto de Carmen Macuil, junio 2007.

La curación para padecimientos por "aires" se ve favorecida por la mediación de otros santos muy particulares, pues son gemelos. Sus cualidades sanadoras son análogas al poder que se les atribuye a los "aires gemelos". Esto quiere decir que los Santos Varones Cuates comparten igualdad de fuerzas con las entidades responsables del más peligroso de los padecimientos por "aire". Particularmente en los casos de brujería y de "aire casihuistle", éstos son llamados en una oración de limpia.

Como parte del ritual llamado de recuperación de la sombra, que se realiza cuando una persona padece de susto,⁶ la curandera llama a los Santos Varones Cuates, pero no explícitamente. Mientras llama a la sombra extraviada, ella sopla en el oído del afectado y con ello los envía en busca de la sombra (Macuil, 2007: 84). La "soplada" es la metáfora del viento que corre por el pueblo y otros lugares. Libre de ir a donde se le antoje, los "aires gemelos", conocedores de todos los lugares, pueden encontrar la entidad desorientada del enfermo (figura 4).



Figura 4. Llamado de sombra. Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos. Foto de Carmen Macuil, junio 2007.

PETICIÓN DE LLUVIA

Los "aires" viven en el cerro, en las cuevas y en las lagunas. En Coatetelco, se conciben como seres pequeños; también son invisibles y volátiles, niños chiquitos, negritos, chaparritos (Maldonado, 2005: 67). Ahí se les denomina *pilachichincls*; Maldonado en su traducción del vocablo nahua castellanizado: "aires pequeños como niños que traen la lluvia (Maldonado, 2005: 67-68). Como en todas las comunidades morelenses, en Atlacholoaya se cree que los "aires" son seres que traen la lluvia y viven en los cerros. Como son pequeños, son como niños, pero no son tales (Fierro, 2004: 341). Para Tepoztlán, Broda

y Robles no dudan en hablar de “aires” como “[] los señores del tiempo atmosférico; son los *yeyecame*, es decir, el Viento.” (2004: 285). En San Andrés de la Cal también se los concibe como niños pequeños (Huicochea, 2003: 289); en Ocotepéc se los conoce como “señores del tiempo” (Morayta, 2003: 223). En cambio, la memoria de los habitantes de Santa Cruz Xochitepec ya no recuerda a los “enanitos”, pero describen su constante andar hacia el cerro del pueblo;⁷ seguramente se trata de los antiguos “aires”, señores de lluvia; ya que cuando hablan de “aires”, son los remolinos que jugueteaban en el cerro y que a veces “agarraban” a las personas provocándoles algún mal.⁸

Como “señores del temporal”, los vientos, remolinos, o “aires” traen la lluvia, pero también granizo y lluvias excesivas, o, por el contrario, si así lo prefieren, pueden no llevar agua para los cultivos. Todo depende de una situación específica: el ritual de petición de lluvias. Al inicio de este trabajo se han mencionado las poblaciones en las que se han registrado cultos a las cuevas, los cerros y fuentes de agua. Por ser los sitios donde se reconocen las moradas principales de los “aires”, es el que deben visitar en distintas épocas del año para solicitarles una buena temporada de lluvias.

Sin afán de repetir lo estudiado ampliamente por numerosos investigadores, apuntemos que los días indicados para tal celebración es generalmente los primeros días del mes de mayo. En algunos pueblos a este ritual asiste la mayoría de los habitantes (Huicochea, 2003; Maldonado, 2005), en otros sólo unos pocos que acompañan al especialista (Macuil, 2007: 116), pues él sabe cómo dirigirse a los “aires”; algunos prefieren incluso hacerlo en lengua nahua, ya que es la de los señores chiquitos (Huicochea, 2003: 236).

Los especialistas que encabezan estos rituales son conocidos generalmente como “graniceros”. Se encuentran en el norte de Morelos,⁹ en Hueyapan (Álvarez, 1987: 205), en Tlayacapan (Baytelman, 1993: 330) y en pueblos de Xochimilco y de Milpa Alta, (Madsen, 1960).¹⁰ La curandera de Amatlán también funge como granicero (Macuil, 2007: 117). La diferencia yace en que ella no se da este nombre. Para ella, pedir lluvia, cortar granizo son actividades propias de su actividad, por lo que no se da otro nombre.

Generalmente las celebraciones inician con los preparativos, como puede ser la disposición de los alimentos y objetos diversos, que serán destinados para ofrendar a los “señores del tiempo”. La caminata a las cuevas y los sitios para visitar a los “aires” es el segundo paso de la celebración (figura 5). Durante el trayecto el comportamiento suele ser importante, pues las personas se

preparan para estar cerca de ellos, con devoción y respeto, ya que influye en la respuesta de los "airecitos" al pueblo.



Figura 5. Caminata a la cueva y laguna. Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos. Foto de Carmen Macuil, mayo 2007.

El momento central de la petición de lluvias es cuando, con amables palabras a los "aires", los especialistas colocan la ofrenda (figura 6), con la cual se pretende conseguir sus favores en la venidera temporada de lluvia.



Figura 6. Ofrenda en la cueva. Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos. Foto de Carmen Macuil, mayo 2007.

El camino de retorno y la convivencia entre los presentes suele ser el cierre de esta celebración. La respuesta de los "aires" la recibirán los especialistas en sueños. Es común que algunos participantes también sueñen con ellos, pues la visita a la casa de los "aires", el contacto con ellos se ve reflejado en la experiencia onírica de las personas.

TRADICIÓN ORAL

Muchos pueblos de México han transmitido su conocimiento de generación en generación por medio de la tradición oral. En los pueblos herederos de la tradición indígena, la importancia de la palabra se manifiesta de diversas maneras. Además de las explicaciones, los consejos y las enseñanzas explícitas, las leyendas, mitos y narraciones de tiempos inmemoriales forman parte fundamental de la historia común de los pueblos (Aceves, 1998: 233-234).

El Tepozteco

Tepoztlán es un pueblo morelense conocido por su clima caluroso y por la serranía que rodea el paisaje. En la cúspide del cerro Tepozteco se encuentra una zona arqueológica homónima. En la tradición oral del pueblo y la región se alude frecuentemente al “Tepozteco”, un anciano que vive en el cerro; se dice que por ello se llama así, porque es la casa del niño Tepozteco.

En 1979, Horcasitas y O de Ford analizaron diversos cuentos de la región de Milpa Alta. Uno refiere al Tepozteco, que para Horcasitas refleja las relaciones entre la gente de tierra caliente y la de los pueblos del sur del Distrito Federal (Horcasitas, 1972: 15).

Las hazañas del héroe de Tepoztlán han rebasado las fronteras del pueblo que lo vio nacer. Las diferencias y similitudes entre las distintas versiones saltan a la vista. Es importante señalar la constante relación del personaje con el aire. Su recurrencia se debe quizá a la importancia que aún observamos en las prácticas religiosas, rituales de petición y curación en los pueblos morelenses.

Retomando lo señalado por Horcasitas y la narración recopilada en Amatlán de Quetzalcoatl, se presenta un fragmento que se asemeja al registrado por el autor en 1979; pues en ambos se señala claramente la asociación entre el Tepozteco y el aire. En Amatlán se dice:

Escuchó que querían llevar las campanas a México, las campanas para la iglesia de México, los hombres que tenían que llevarlas no encontraban quién más les ayudara porque esas campanas eran muy pesadas. El niño al oír esto se ofreció a ayudar, los hombres se burlaron, no creyeron que un niño pudiera tener fuerza: ‘si ellos que eran hombres no podían, me-

nos iba a poder un niño'. El niño les dijo que con un solo dedo las iba a llevar, que se adelantaran, así lo hicieron y se adelantaron, cuando llegaron a dónde tenían que llevarlas, el niño ya había llegado y los estaba esperando. Se asombraron de lo que había hecho y entonces se enfrentaron a otro problema: ¿cómo subir las campanas? De nuevo el niño se ofreció a subirlas, solo pidió una condición: que fueran a avisar a todos los del pueblo que no salieran de sus casas y que se asomaran cuando oyeran sonar las campanas, en ese momento podían ver, pero con cuidado. Así lo hicieron los hombres, se fueron a avisar al pueblo y pasó un poco de tiempo, dejaron solo al niño y todos dentro de sus casas sólo escucharon que comenzó a hacer aire y cuando repicaron las campanas de la iglesia vieron un 'airón' fuerte y entonces vieron que las campanas estaban listas.

Antes de irse les dejó unos regalos: eran palomas o pichones, pero las personas no se quisieron esperar y abrieron los regalos y los pichones salieron y se regaron a donde pudieron y así se fundaron naciones grandes. Se dice que el Tepozteco, que era un niño, se fue después de dejar los regalos y de levantar las campanas, solo vieron el aire fuerte que hizo, y dejó dicho que: Si no le hacían bien su fiesta se enojaría y haría mucho aire.

Dicen que aunque se fue, el Tepozteco visita su casa (el cerro), y lo ven pasar por ahí, ya viejito, con su calzón de manta, que tuerce el zacate y anda por ahí. Y cuando la fiesta no estuvo buena "hace mucho aire" (Macuil, 2007: 13-15).

En la narración recopilada por Horcasitas, el Tepozteco:

Creció y se volvió un jovencito. Y vino a pasar a México. Él fue el que subió la campana de la catedral. Cuando vino a México venía cargando dos palomas en un huacal. Y se fue de vuelta a Tepoztlán por el monte. Descansó el muchacho. Como iba muy cansado se acostó un ratito. Tal vez no haya cerrado bien el huacal. Se salieron las palomas y se fueron a asentar: una sobre la iglesia de Tepoztlán y la otra sobre el cerro donde vive el Tepozteco.

Luego supo el joven que su madre se iba a casar. Cuando ya iba a entrar a la iglesia comenzó un aire fuerte y el Tepozteco se acercó al sa-

cerdote [] No, respondió la mujer. Luego comenzó un ventarrón. Se los llevó en un remolino. Los subió a la cima del cerro donde se sabe que vive el Tepozteco (Horcasitas y O de Ford, 1979: 25).

No siempre puede verse a los “aires”. En el caso de las enfermedades se observa cómo una cercanía con ellos puede perjudicar la salud de una persona. Las descripciones de los ventarrones o remolinos siempre están asociadas a la posibilidad de la enfermedad. En la primera narración, el niño advierte que todos deben permanecer resguardados, mientras acomoda las campanas, tal vez porque la presencia de él en forma de “aire” podría resultar dañina para cualquier persona. En el segundo, el “aire” es mucho más visible, ya que en forma de remolino se lleva a su madre y al hombre con quien se casó, sin consentimiento del Tepozteco.

En ambos fragmentos el Tepozteco aparece como un ser con capacidades sobrehumanas, una gran fuerza que mueve las grandes y pesadas campanas, las lleva al lugar donde deben estar; recuerda a los “aires” de los rituales de petición de lluvia, que una vez terminadas las celebraciones, se espera que lleven las grandes nubes, que traigan la lluvia a los sembradíos del pueblo.

En último lugar parece tratarse de una metáfora sobre la fundación de la Ciudad de México y del pueblo de Tepoztlán. Colocar las campanas da por terminada la edificación de una iglesia. Con ello, se pone en marcha formalmente el funcionamiento de uno de los lugares principales de culto en los pueblos. Esta idea se aprecia más claramente en Tepoztlán, que no solo lleva el mismo nombre del niño de la narración, sino que, dice en el primer fragmento, pide que la fiesta en su honor esté bien hecha. De lo contrario, “hará mucho aire”, en respuesta al disgusto del Tepozteco, como si se tratará de una fiesta patronal; en el segundo, las palomas se posan sobre la iglesia y sobre el cerro, estableciendo un vínculo entre uno y otro.

Broda y Robles han destacado que en Tepoztlán se veneraba a Quetzalcóatl, como una de sus advocaciones, Ehecatl el dios del viento, y les resulta congruente con el comportamiento del viento en la región (2004: 279). Es posible que indagaciones más precisas identifiquen la permanencia de ciertos elementos prehispánicos. Por ahora las asociaciones más claras se hallan en la invariable presencia de los “aires” en el ámbito religioso y de la tradición oral.

CONSIDERACIONES FINALES

En la forma de concebir a los "aires" se han combinado personajes y entidades del santoral católico. El complejo de los "aires" sigue ligado a la cosecha, a la milpa. Se les atribuyen propiedades frías y calientes. En varios casos también se asocian a colores, negros para los "aires malignos", blancos para los "buenos". Esta cualidad dualidad recuerda la manera en que en el México precolombino se nombraba a la enfermedad: *in ehecatl*, *in temoxtli*, el viento, el descendimiento; haciendo referencia, el primero, a las emanaciones de seres fríos, acuáticos y que pertenecen a los pisos inferiores que actualmente se asocian a lo fétido; el segundo, por tanto, se refiere a los influjos que descienden de los pisos superiores y que suelen ser calientes. La enfermedad causada por los "aires" expresaría la movilidad de los seres del cosmos, de lo que rodea a las personas, la existencia de seres de otros sitios que se adueñan de la naturaleza.

La petición de lluvia revela igualmente la movilidad como una de las acciones de los "aires", su paso entre los distintos planos en los que está dispuesto el cosmos. La íntima relación entre el agua y el viento lleva a preguntar si, partiendo del reconocimiento de elementos del pensamiento prehispánico, hay no sólo permanencia de elementos asociados a los dioses de la lluvia, sino también de la deidad del viento; se debería por lo mismo esclarecer la correspondencia entre *tlaloque* y *ehecame* a partir de la relación entre agua y viento.

Seguramente habrá otras asociaciones que aclarar. Por lo pronto, este trabajo propone que en el ámbito de lo religioso y en el de la tradición oral puede observarse la relación de los "aires" con los cerros, las cuevas y el agua; y de las personas con los "aires", los colores y las formas comunes de su presentación.

NOTAS

¹ Las primeras temporadas de trabajo de campo se realizaron a partir de abril de 2004, y algunos resultados se presentaron en 2007: Macuil García (2007).

² Fuente: www.cdi.com.mx.

³ Ver en la compilación de Campos (1992) el trabajo de Zolla, Del Bosque, Mellado, Tascón y Maqueo, así como el cuadro sobre "Las diez principales causas de demanda de atención de la medicina tradicional" (1992: 73).

CARMEN MACUIL GARCÍA

⁴ Rendón. Comunicación personal. Trabajo de campo 2009.

⁵ Flores. Comunicación personal. Trabajo de campo 2008.

⁶ Numerosos estudios se han realizado al respecto, ya que es uno de los padecimientos más comunes en la literatura de la medicina tradicional mexicana; por ejemplo, véanse Rubel (1964), Álvarez (1977), Tranfo (1990), Rubel, O'Neill y Collado (1992), Ariel de Vidas (2003) y Romero (2006).

⁷ Gutiérrez y Gutiérrez. Comunicación personal. Trabajo de campo 2007.

⁸ Tapia. Comunicación personal. Trabajo de campo 2007.

⁹ Don Lucio, "trabajador del tiempo" o "granicero" que ha llamado la atención de varios investigadores, véase Grinberg-Zylberbaum (1987: 15-51).

¹⁰ En el pueblo de Santa Cruz Xochitepec en Xochimilco se recuerda a un sujeto tocado por un rayo. Tras el incidente se convirtió en curandero. En el pueblo de San Andrés Ahuayucan también recuerdan a las personas que calmaban la lluvia. En Santa Ana, Milpa Alta, "los tiempos" ayudaban a que el trabajo en el campo no tuviera serios contratiempos.

BIBLIOGRAFÍA

Aceves, Lozano, Jorge E.

1998 "La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de la investigación", en Galindo, Jesús (coord.) *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Pearson Educación: 207-276.

Álvarez, Laurencia, y Modesta Lavana

1977 "Un caso de pérdida de la sombra", en *América indígena*, abril-junio. Vol. XXXVII, Num. 2. México: 457-463.

Álvarez Heydenreich, Laurencia

1976 "Breve estudio de las plantas medicinales en Hueyapan, Mor.", en *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*. Viesca Treviño, Carlos (ed.) México: IMEPLAM. Tomo I.

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México: INI.

Ariel de Vidas, Anath

2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teneek (Huasteca veracruzana, México)*. México: CIESAS, El Colegio de San Luis, CEMCA, Instituto de Investigación para el Desarrollo: 213-241 y 327-365.

Baytelman, Bernardo

1993 *Acerca de plantas y de curanderos. Etnobotánica y antropología médica en el estado de Morelos*. México: INAH-Conaculta (Colección Divulgación).

Broda, Johanna, y Maldonado, Druzo

2003 "Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología*.

- logía indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México: 175-211.
- Broda, Johanna, y Alejandro Robles
2004 "De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán", en Broda, Johanna, y Catherine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: UNAM (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos): 27-288.
- Campos, Roberto (comp.)
1992 *Antropología médica en México*. México: Instituto Mora, UAM.
- Fagetti, Antonella (comp.)
2003 *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacan*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, CDI.
2004 *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco hospitales integrales con medicina tradicional del estado de Puebla*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Salud.
- Fierro Alonso, Ulises Julio
2004 "Culto al agua en cueva santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)", en Broda, Johanna, y Catherine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: UNAM (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos): 339-349.
- Grinberg-Zylberbaum, Jacobo
1987 *Los chamanes de México. Psicología autóctona mexicana*. México: Alpa Coral: 15-51.
- Horcasitas, Fernando
1972 *Life and Death in Milpa Alta. A Nahuatl Chronicle of Díaz and Zapata (1876-1910)*. Volume 17 in the Civilization of the American Indian Series, University of Oklahoma Press.
- Horcasitas, Fernando y Sara O de Ford
1979 *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. México: UNAM-IIA. (Etnografía Lingüística, Serie Antropológica, núm. 27).
- Huicochea, Liliana
2003 "Yeyecatl-Yeyecame: Petición de lluvia en San Andrés de la cal", en Albores, Beatriz, y Johanna Broda (coord.) *Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional

- Autónoma de México: 233-254.
- López Austin, Alfredo
1973 “Saluciones a los enfermos en idioma náhuatl”, *Doctor Fernández del Castillo. 50 años de vida profesional*. México: Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México: 91-104.
1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM. Tomo 1.
- Lupo, Alessandro
2001 “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Broda, Johanna, y Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Conaculta, FCE: 335-389.
- Macuil García, María del Carmen
2007 *Enfermedad y práctica terapéutica de doña Flavia, especialista de la medicina tradicional de Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos*. Tesis de licenciatura en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. 164p.
- Madsen, William
1960 *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*. New York: Greenwood Press Publishers.
- Maldonado Jiménez, Druzo
2005 *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco. Morelos*. México: INAH, (Colección Científica, Serie Etnografía).
- Montoya Briones, José de Jesús
1981 *El significado de los aires en la cultura indígena*. México: SEP-INAH. (Cuadernos de Trabajo del Museo Nacional de Antropología e Historia).
- Morayta, L. Miguel
2003 “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, en Albores, Beatriz, y Johanna Broda (coords.) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México: 217-232.
- Nicol, Eduardo
1977 *La idea del hombre*. México: FCE.
- Paulo Maya, Alfredo
1993 “La cosmovisión entre los graniceros de la región del volcán Popocatepetl”, *Morelos, el estado*. México: Gobierno del Estado de Morelos: 164-166.
2003 “Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos”, en Albores, Beatriz, y Johanna Broda (coords.) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología in-*

digenas de Mesoamérica. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México: 255-289.

Perrin, Michel

1995 "La lógica chamánica", en Lagarriga, Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.) *Chamanismo en Latinoamérica*. México: Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés: 1-20.

Romero López, Laura E.

2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México: Conaculta, INAH.

Rubel, A.J.

1964 "The Epidemiology of Folk Illness: *Susto* in Hispanic America", *Ethnology*. Num. 3 (Texto original).

Tranfo, Luigi

1990 *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*. México: INI, Conaculta (Colección Presencias).

Zolla, Carlos (dir.)

1995 *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*. México: INI, (Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana). 2 tomos



Mesoamérica. Una mirada através del tiempo
se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2012
en Impresora litográfica Heva, S.A.
Se tiraron 100 ejemplares.
Tipografía y formación de Patricia Pérez;
edición al cuidado de Rafael Luna.

