

REVISTA DE

EL COLEGIO DE SAN LUIS
Nueva época • año III, número 5 • enero a junio de 2013

Estudios
Antropológicos



PRESIDENTA

María Isabel Monroy Castillo

SECRETARIA ACADÉMICA

María Isabel Mora Ledesma

SECRETARIO GENERAL

Jesús Humberto Dardón Hernández

Revista de El Colegio de San Luis

Nueva época • año III • número 5 • enero a junio de 2013

DIRECTOR

David Eduardo Vázquez Salguero

CONSEJO EDITORIAL

Luis Aboites / *El Colegio de México* / México

José Antonio Crespo / *Centro de Investigación y Docencia Económica* / México

Jorge Durand / Princeton University / E.U.A.

Luis González y González †

Carmen González Martínez / *Universidad de Murcia* / España

Mervyn Lang / *Salford University* / Inglaterra

Óscar Mazín Gómez / *El Colegio de México* / México

Antonio Rubial García / *Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México* / México

José Javier Ruiz Ibáñez / *Universidad de Murcia* / España

Javier Sicilia / *Revista Ixtus* / México

Valentina Torres Septién / *Universidad Iberoamericana* / México

Eric Van Young / *UC San Diego* / E.U.A.

COORDINADOR DE ESTE NÚMERO

Arturo Gutiérrez del Ángel

DISEÑO DE MAQUETA Y PORTADA

Ernesto López Ruiz

La *Revista de El Colegio de San Luis*, nueva época, año III, número 5, enero-junio de 2013, es una publicación semestral editada por El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul 155, Fraccionamiento Colinas del Parque, C. P. 78299, San Luis Potosí, S. L. P. Tel.: (444) 8 11 01 01, www.colsan.edu.mx, revista@colsan.edu.mx. Director: David Eduardo Vázquez Salguero. Reserva de derechos al uso exclusivo núm. 04-2012-092414023900-102 ISSN: 1665-899X.

Impresa en los talleres de Formación Gráfica, S. A. de C. V. Matamoros 112, Col. Raúl Romero, Nezahualcóyotl, Estado de México. Tel.: (55) 57 97 00 77. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2013. El tiraje consta de 300 ejemplares.

Los derechos de reproducción de los textos aquí publicados están reservados por la *Revista de El Colegio de San Luis*, D. R. La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor.

Los artículos de investigación publicados por la *Revista de El Colegio de San Luis*, fueron dictaminados por evaluadores externos por el método de doble ciego.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
Arturo Gutiérrez del Ángel	

[ARTÍCULOS]

FRÉDÉRIC SAUMADE	
Aix-Marseille Université, Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative	
Toro, venado, maíz, peyote	
El cuadrante de la cultura <i>wixarika</i>	16
MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ	
El Colegio de San Luis	
El culto del Santo Daime	
Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México	56
ELIANA CÁRDENAS MÉNDEZ	
Universidad de Quintana Roo	
Globalización y patrones migratorios	
De circuitos migratorios o biografías de la incertidumbre	90
DAVID MADRIGAL	
El Colegio de San Luis	
La naturaleza vale oro	
Propuesta analítica para el estudio de la movilización social en torno a la minería canadiense en San Luis Potosí	114
ANUSCHKA VAN 'T HOOFT	
Universidad Autónoma de San Luis Potosí	
Cómo elaborar un cartel científico	134
CLAUDIA ROCHA VALVERDE	
Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM).	
Las herederas contemporáneas de la Madre Tierra	
Ser mujer indígena teenek, disyuntivas y desafíos de las tradiciones femeninas en la Huasteca potosina	146
HÉCTOR M. MEDINA MIRANDA	
Universidad Autónoma de San Luis Potosí	
Las personalidades del maíz en la mitología <i>wixarika</i> o cómo las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes	164

CLAUDIA MORALES CARBAJAL	
Universidad Nacional Autónoma de México	
El carnaval de Mixtla de Altamirano	
Reproducción identitaria y legitimidad política	
en la sierra de Zongolica, Veracruz	184
OLIVIA KINDL	
El Colegio de San Luis	
Eficacia ritual y efectos sensibles	
Exploraciones de experiencias perceptivas <i>wixaritari</i> (huicholas)	206
ELIZABETH ARAIZA HERNÁNDEZ	
El Colegio de Michoacán	
La farsa de los pueblos exhibidos	
Teatro etnográfico y representación escénica del otro	228
ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL	
El Colegio de San Luis	
Las metáforas del cuerpo	
¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza?	258
[AVANCES DE INVESTIGACIÓN]	
ADÁN REYES EGUREN	
Juventudes migrantes	
Indocumentados, invisibilizados y mitificados. Marco conceptual	
para una agenda de investigación en el estudio de la migración juvenil	288
RAMÓN MORENO CARLOS	
La calzada de Guadalupe o avenida Benito Juárez	
Un espacio donde han convivido la tradición	
y la modernidad en San Luis Potosí	308
[RESEÑAS]	
PERIG PITROU, MARÍA DEL CARMEN VALVERDE VALDÉS Y	
JOHANNES NEURATH (COORDINADORES).	
<i>La noción de vida en Mesoamérica</i>	320
Por: María Benciolini UNAM	
ÁNGEL AEDO	
<i>La dimensión más oscura de la existencia</i>	
<i>Indagaciones en torno al kieri de los huicholes</i>	325
Por: Arturo Gutiérrez del Ángel El Colegio de San Luis	

PAUL LIFFMAN

La territorialidad wixarika y el espacio nacional

Reivindicación indígena en el occidente de México

330

Por: Arturo Gutiérrez del Ángel El Colegio de San Luis

MANUEL PÉREZ

Los cuentos del predicador

Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España

337

Por: Héctor M. Medina Miranda Universidad Autónoma de San Luis Potosí

GABRIEL ANGELOTTI PASTEUR

Chivas y Tuzos. Íconos de México: identidades colectivas

y capitalismo de compadres en el fútbol nacional

340

Por: Miguel Adolfo Ortiz Brizuela El Colegio de San Luis

PATRICE MELÉ

Patrimoine et action publique au centre des villes mexicaines

348

Por: Miguel Adolfo Ortiz Brizuela El Colegio de San Luis

HUGO COTONIETO SANTELIZ

No tenemos las mejores tierras ni vivimos los mejores pueblos...

pero acá seguimos. Ritual agrícola, organización social

y cosmovisión de los pames del norte

357

Por: Karla Vivar Quiroz Escuela Nacional de Antropología e Historia

PRESENTACIÓN

ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL

Este ejemplar de la *Revista de El Colegio de San Luis* que usted se dispone a hojear es parte de un esfuerzo realizado por esta institución y por el doctor Juan Pascual, quien fue director de la revista durante 2011 y 2012, para rehabilitar, difundir y dar a conocer los diferentes trabajos de los programas de investigación de El Colegio. De nuevo, este quinto número le corresponde al Programa de Antropología, que con el volumen del primer semestre de 2011 inauguró la nueva época de la *Revista*. El primer número estuvo a cargo del doctor Javier Maisterrena, del Programa de Antropología; el segundo (julio-diciembre de 2011), de la doctora Mercedes Zavala, del Programa de Estudios Literarios; el tercero (enero-junio de 2012), de Patricio Rubio, del Programa de Estudios Políticos, y el cuarto (julio-diciembre de 2012), del doctor Francisco Rangel, del Programa de Investigación de Agua y Sociedad.

En medio del torbellino existencial de las ciencias sociales, de los impulsos que constantemente intentan desacreditarlas, la *Revista de El Colegio de San Luis* consolida su tiraje periódico y semestral con este quinto número. Resulta así una alternativa editorial que, más allá de dicha crisis, confirma la respuesta de los investigadores ante la convocatoria de publicar en este espacio, pues ha sido acogida con entusiasmo e interés. Por ello, se ha podido armar un número con una temática plural y centrada en resultados de investigaciones que por su calidad se notan conclusivos, casi todos. El volumen está compuesto por once artículos, dos avances de investigación y siete reseñas de libros.

La pluralidad de trabajos antropológicos para este número ha permitido una temática variopinta, que adopta diferentes perspectivas antropológicas que van desde el análisis del ritual hasta el problema de las minas en la realidad mexicana, o el caso de la crisis en Grecia. Así, Frédéric Saumade, de la Universidad de Aix-Marseille, nos adentra en el mundo fascinante de las relaciones rituales y simbólicas en la cultura huichol. En su artículo “Toro, venado, maíz, peyote: El cuadrante de la cultura *wixarika*” retoma el caso, bien conocido por los americanistas, del sistema ritual y simbólico de los huicholes, subrayando una incoherencia evidente en la mayoría de los enfoques clásicos de tipo esencialista: la marginación del buey, de origen hispánico, con respecto de otras tres especies “sagradas” de origen autóctono: el ciervo, el maíz y el peyote, o sea, la “trilogía huichol” preconcebida por la tradición etnológica de esta área cultural. Ahora bien, basándose en la etnografía

de la ganadería bovina y sus usos económicos y rituales —en particular, en el sacrificio y en el mercado—, analiza cómo el buey es plenamente integrado en un cuadrante definido por la asociación de sus propiedades (como las conciben los indígenas), con las de las tres especies habitualmente consideradas emblemáticas de los huicholes. Más allá de los debates de especialistas, el estudio presenta un caso ejemplar de los fenómenos de difusión y reappropriación de los elementos de la cultura occidental entre los indios de América.

Por su parte, Mauricio Genet Guzmán, de El Colegio de San Luis, en su artículo “El culto del Santo Daime: Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México” nos hace ver los entresijos de las leyes nacionales alrededor de ciertos enteógenos, como la ayahuasca. Discute la despenalización de sustancias psicoactivas de origen natural usadas en contextos ceremoniales en México. El tema y la problemática se desarrollan en torno al culto del Santo Daime, una religión de origen amazónico-brasileño, en que se hace uso de la bebida ayahuasca. Propone que el Santo Daime se ha internacionalizado y en algunos países las controversias legales se han resuelto favorablemente para los adeptos. El artículo persigue tres objetivos: 1) divulgar aspectos importantes sobre el culto y la doctrina; 2) presentar los alegatos que han dado consistencia al uso controlado de la ayahuasca, principalmente en Brasil, y 3) reflexionar en las características y los desafíos de su legalización en México.

Eliana Cárdenas, de la Universidad de Quintana Roo, en su artículo “Globalización y patrones migratorios: De circuitos migratorios o biografías de la incertidumbre”, a partir de diferentes historias de vida, aborda la expansión planetaria del neoliberalismo con su énfasis tecnocrático y macroeconómico. Argumenta que el libre mercado y la desregulación, así como el subsecuente adelgazamiento del estado de bienestar, no sólo han aproximado países y culturas con el denominador común de la crisis y la inestabilidad, sino que también han emparentado conflictos en países distantes; por otro lado, conflictos locales, propios de las contradicciones históricas y sociales de los territorios nacionales domésticos, han sido apropiados y puestos al servicio del neoliberalismo. En este escenario ve cómo los movimientos migratorios se han disparado en espacios nacionales y transfronterizos, y en algunas ocasiones, lejos de encontrar patrones migratorios propiamente, se encuentra una multiplicidad de casos en que los migrantes han debido experimentar situaciones que describen una variedad de tipos o cursos que son irreducibles a un sólo estándar de movilidad poblacional. Siguiendo la migración forzada de una familia de colombianos y su tránsito por Costa Rica, México y Grecia, el artículo descubre los contextos

de llegada de los refugiados como escenarios históricos que de un modo paulatino terminan vinculados por modelos de desarrollo que capitalizan los entramados de violencia internos nacionales para su reproducción y expansión planetaria, y el saldo subsecuente de vulnerabilidad y debilitamiento de los Estados nacionales.

En un tenor parecido, David Madrigal, de El Colegio de San Luis, en su artículo “La naturaleza vale oro: Propuesta analítica para el estudio de la movilización social en torno a la minería canadiense en San Luis Potosí”, partiendo de algunos fundamentos generales de la teoría de la sociedad del riesgo, formulada por Ulrich Beck en la década de los ochenta, expone una propuesta para analizar el proceso de movilización social a que ha dado lugar la construcción colectiva de un rechazo de los métodos de inserción, explotación y transformación del paisaje por parte de la minería canadiense en las cercanías de la ciudad de San Luis Potosí. Con una mirada enfática sobre el conflicto, desde las estrategias discursivas de tres actores fundamentales en el caso: el Estado, la empresa minera canadiense y la sociedad local (organizada en distintas formas como patronatos, colectivos y frentes de defensa), presenta las fases en que se descompone el proceso de conflictividad. Posteriormente identifica la forma en que el discurso de los riesgos ambientales se constituye en la base o en el foco de la oposición, representada por la figura del Frente Amplio Opositor (FAO), a la Minera San Xavier. Hacia el final, a partir del estudio de caso, propone que en sociedades locales, como el valle de San Luis Potosí, son tan recientes tanto el rechazo de los métodos utilizados por las empresas mineras canadienses como la emergencia de la percepción social de que las instituciones del Estado, en sus distintos niveles, son productoras y legitimadoras de peligros y riesgos en la medida en que están basadas en una racionalidad esencialmente económica.

En un tenor totalmente distinto, Anuschka van 't Hooft, de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, apunta hacia la sistematización de la información científica mediante la difusión en carteles. En su artículo “Cómo elaborar un cartel científico” comenta que este método es un resumen gráfico de los avances o resultados de un proyecto de investigación, y como tal representa una forma relativamente nueva de comunicación científica. Reúne algunas indicaciones generales para facilitar la tarea de crear un cartel que cumpla con los requisitos mínimos formales y de contenido de este medio. También da algunas sugerencias para la presentación del cartel durante el evento académico en el que haya sido aceptado.

Por otro lado, Claudia Rocha Valverde, de l Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM) en su artículo “Las herederas contemporáneas de la Madre Tierra: Ser mujer indígena teenek, disyuntivas y

desafíos de las tradiciones femeninas en la Huasteca potosina”, expone algunos de los cambios significativos en dos tradiciones prehispánicas de los indígenas teenek de la Huasteca potosina, al oriente del estado de San Luis Potosí. Compara la actividad textil, desarrollada mayormente en el ámbito femenino, con el ritual de los voladores de Tamaletom en el municipio de Tancanhuitz, tradición ancestral en la que habían participado sólo los varones y en la que han empezado a involucrarse las mujeres. El objetivo del estudio comparativo del ritual y la tradición textil es destacar algunos rasgos de cambio y procesos de adaptación en las tradiciones. Destaca que, para ello, la movilidad y las migraciones, de las que son parte las nuevas generaciones de jóvenes indígenas, desempeñan un papel determinante.

En el artículo “Las personalidades del maíz en la mitología *wixarika* o cómo las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes”, Héctor M. Medina Miranda, de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, analiza las múltiples personalidades con las que se identifica el maíz en la mitología huichol, evidenciando la ambigüedad de las deidades o ancestros deificados de dicha tradición. Este análisis nos permite abordar algunos aspectos propios de la mitología nativa, como la relevancia del número cinco en tanto recurso retórico y el principio de unidad, que define a cada elemento como expresión de la totalidad creando amplias redes de asociaciones entre elementos del entorno. Asimismo, describe la vinculación entre los relatos asociados con la recolección del peyote y otros que tratan del cultivo del maíz y del diluvio original. De esta manera se explica, entre otras cosas, el fundamento indígena de una de las creencias huicholas más difundidas: por qué el peyote (cactácea psicotrópica que crece en el altiplano potosino) es considerado el maíz de los ancestros.

Por otro lado, en “El carnaval de Mixtla de Altamirano: Reproducción identitaria y legitimidad política en la sierra de Zongolica, Veracruz”, Claudia Morales, de la Universidad Nacional Autónoma de México, señala que el carnaval en San Andrés Mixtla, una comunidad nahua de la sierra de Zongolica, en Veracruz, presenta un espacio de análisis de los nuevos significados de las ceremonias rituales en las comunidades indígenas en el siglo XXI. En este ritual se recrean elementos de la cosmovisión nahua de la sierra, que a la vez que muestran características propias tienen un vínculo importante de matriz mesoamericano. La ceremonia, además de ser una plataforma para la reproducción identitaria de los moradores de la sierra, es un espacio de negociación política. Los elementos identitarios tienen también la función de legitimar a los grupos en el poder e ir construyendo puentes entre las formas tradicionales de organización sociopolítica y los nuevos cargos seculares.

Olivia Kindl, de El Colegio de San Luis, en su artículo “Eficacia ritual y efectos sensibles. Exploraciones analíticas a partir de experiencias perceptivas de los wixaritari (huicholes)” en la Sierra Madre Occidental, se enfoca en los efectos sensibles característicos de ciertas acciones rituales de los huicholes. El uso de, por ejemplo, ciertos colores, formas, juegos de luces y sombras, sonidos y temperaturas es descrito en virtud del papel fundamental de éstos en los contextos ceremoniales descritos en que logran su eficacia. Además, observa que en determinadas ocasiones estas instancias sensoriales pueden cobrar vida o adquirir un cierto grado de agencia y ser capaces de manifestar la presencia de seres vivos, difuntos y antepasados-dioses. A lo largo del trabajo cuestiona diversos puntos de vista que intervienen en estos contextos ceremoniales, desde los cuales se manejan aspectos sensoriales para lograr fines de índole exclusivamente ritual. Así, desde un enfoque dinámico y concreto en el cual se consideran las acciones rituales como procesos creativos, se desarrollan reflexiones que articulan arte, ritual y efectos sensibles. Retoma fragmentos etnográficos observados en tipos de rituales muy diferentes practicados por los huicholes: acciones realizadas por los peyoteros durante sus peregrinaciones, en particular a la zona de Wirikuta (altiplano potosino); ceremonias de Hikuri Neixa (Danza del Peyote) y de Tatei Neixa (Danza de Nuestras Madres, también llamada Fiesta del Tambor); celebraciones de Semana Santa, y una “corrida del alma” (ritual funerario).

Por su parte, Elizabeth Araiza, de El Colegio de Michoacán, en su artículo “Teatro etnográfico y representaciones escénicas del otro”, parte de una interrogante sobre la validez del supuesto de que no existe, y no podría existir, un teatro etnográfico al modo, por ejemplo, del cine o el documental etnográfico. Expone esta problemática poniendo en relieve las dificultades que plantea representar *in situ* al otro, más precisamente las de la representación teatral del indígena. En un primer momento evoca relevantes puestas en escena del indígena o de autorrepresentación de diferentes etapas de la historia de México. En un segundo momento explora algunas pistas, como la del problema del otro o la necesidad de justificar su existencia y las implicaciones de esto en la representación escénica, así como la interacción y mutua influencia entre las diferentes formas de representación (pintura, escultura, cine, foto). Se pregunta ¿hasta qué punto el teatro, por su carácter directo, viviente, encarnado, resulta más o menos ficticio, más o menos realista o naturalista, que las otras formas de representación?, ¿en qué medida representar al indígena en una escena teatral implica en todos los casos convertirlo en objeto de espectáculo, denigrar su presencia, o acceder a un conocimiento de lo que es y hace, cómo vive y a lo que aspira?, ¿en qué condiciones es deseable y realizable un teatro etnográfico?

Finalmente, el artículo “Las metáforas del cuerpo: ¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza”, de Arturo Gutiérrez del Ángel, de El Colegio de San Luis, aborda las concepciones del cuerpo entre los huicholes y su relación con los espacios sacros y la cosmogonía. Para comprender cómo los huicholes establecen sus clasificaciones corpóreas, interroga sus términos lingüísticos. De esta manera, la mecánica que permite el diálogo entre diferentes niveles taxonómicos se vuelve más clara, como las espacio-temporales expresadas en la cosmogonía. Estas relaciones ayudan, además, a pensar el universo dentro de un metadiscurso que a su vez da forma y sentido a la noción de cuerpo y espacio sacro. Así, geografía sacra, espacio ceremonial y flujos corpóreos se encuentran vinculados por nociones compartidas en un ininterrumpido diálogo paradigmático que va tejiendo, poco a poco, la cosmogonía de este pueblo.

En la sección de avances de investigación contamos con la colaboración de dos estudiantes del Doctorado en Ciencias Sociales de El Colegio de San Luis. Debe decirse que por la calidad de estos trabajos bien pueden pasar por artículos definitivos. Adán Reyes, en “Juventudes migrantes: Indocumentados, invisibilizados y mitificados. Marco conceptual para una agenda de investigación en el estudio de la migración juvenil”, propone que cuando se habla de migración internacional a menudo se menciona la predominancia de individuos en edades productivas dentro del flujo México-Estados Unidos, pero también a menudo se pasa por alto que una proporción nada despreciable de este flujo se compone de jóvenes cuyas experiencias migratorias están permeadas por objetividades y subjetividades relativas a la forma en que se vivencia localmente la “juventud”. Desde una perspectiva antropológica, hace una breve revisión de aportes que focalizan al joven como actor protagónico de la migración, para establecer algunos nexos conceptuales que ayuden a seguir abundando en el tema. Propone seguir conjuntando literatura que permita el acercamiento a nuevas explicaciones sobre las transformaciones del proceso migratorio México-Estados Unidos y en la que la perspectiva de los actores sea fundamental para entender la complejidad de los comportamientos migratorios.

En “La calzada de Guadalupe o avenida Benito Juárez: Un espacio donde han convivido la tradición y la modernidad en San Luis Potosí”, Ramón Moreno presenta resultados de la experiencia etnográfica en la calzada de Guadalupe o avenida Benito Juárez, una de las vías más importantes de la ciudad de San Luis Potosí. El avance de esta investigación nos remite a la transformación de este espacio urbano con el paso de los años, sobre todo desde su origen procesional, como ruta hacia el santuario de Guadalupe, hasta su modernización, como corredor urbano y atractivo

turístico en la época reciente. El uso social de esta calzada evidencia la diversidad de contactos y presencias humanas que pueden verse influidos lo mismo por la fe que por las actividades educativas y comerciales, incluso turísticas, y cómo la confluencia le otorga significación para la capital potosina.

Como puede apreciarlo el lector, este volumen resulta una aportación interesante a los estudios antropológicos. Esperamos que la experiencia de los colaboradores y la trayectoria y diseño de la revista hagan de este volumen algo agradable y aleccionador.

REVISTA DE

EL COLEGIO DE SAN LUIS

Nueva época • año III, número 5 • enero a junio de 2013

Toro, venado, maíz, peyote El cuadrante de la cultura *wixarika*

RESUMEN

Retomando el caso, bien conocido de los americanistas, del sistema ritual y simbólico de los huicholes, el autor subraya una incoherencia evidente en la mayoría de los enfoques clásicos de tipo esencialista: la marginación del buey, de origen hispánico, con respecto de las otras tres especies “sagradas”, de origen autóctono: el ciervo, el maíz y el peyote, o sea, la “trilogía huichol” preconcebida por la tradición etnológica de esta área cultural. Ahora bien, basándose en la etnografía de la ganadería bovina y sus usos económicos y rituales —en el sacrificio, en particular, y en el mercado—, se ve que el buey es plenamente integrado en un cuadrante que se define por la asociación de sus propiedades (tales como las conciben los indígenas) con las de las tres especies habitualmente consideradas como emblemáticas de los huicholes. Más allá de los debates de especialistas, el estudio presenta un caso ejemplar de los fenómenos de difusión y reapropiación de los elementos de cultura occidental entre los indios de América.

PALABRAS CLAVE: HUICHOL, GANADERÍA, SACRIFICIO VENADO, MAÍZ, PEYOTE, TRANSFORMACIÓN.

ABSTRACT

In the accounts, familiar to scholars of Native American cultures, of the ritual system and symbolism of the Huichol, most classical approaches (of an essentialistic type) are flagrantly incoherent: cattle (of Spanish origin) are less important than three other “sacred” species (of native origin) recognized in studies of this cultural zone in Mexico: deer, corn and peyote. As ethnological studies of the raising of cattle and of this species economic and ritual uses (for sacrifice and, too, for the market) show, cattle fit fully into a foursome associating its properties (as understood by natives) with the properties of the three other species considered to be emblematic in most studies of Huichol culture. Beyond discussions among specialists, this article presents a special case of the diffusion and re-appropriation of elements from Western culture by Native Americans.

KEYWORDS: HUICHOL, LIVESTOCK, RANCHING DEER, CORN, PEYOTE, TRANSFORMATION.

Enviado a dictamen el 29 de agosto del 2012.

Recibido en forma definitiva el 30 de septiembre y el 21 de diciembre del 2012.

TORO, VENADO, MAÍZ, PEYOTE

EL CUADRANTE DE LA CULTURA *WIXARIKA**

FRÉDÉRIC SAUMADE**

A mis amigos de San Andrés Cohamiata Tatei Kie y San Sebastián Teponahuatzlan Wautia, tan fascinantes, tan fuertes, tan lógicos.

En estos últimos años, afortunadamente, la abundante etnografía de los famosos huicholes del occidente mexicano ha roto el tópico que alababa a aquellos indios “artistas y chamanes”, adoradores del peyote, que han preservado la autenticidad de su cultura gracias a una capacidad de distanciamiento con el mundo mestizo-occidental.¹ Los autores contemporáneos se han apartado de la fascinación “alucinocéntrica”, cuya moda editorial fue iniciada en los años 1960-1970 por Carlos Castañeda y fue seguida por los aficionados a un esoterismo aliñado con psicótrpos. Prefieren aprehender la cosmogonía *wixarika*, más allá del vértigo que puede provocar en el espíritu, en sus dimensiones histórica, política y económica (Weigand, 1992; Torres, 2000; Liffman, 2002; Durin, 2003; Téllez, 2006; Fajardo, 2007), y cuando se concentran en su análisis, lo hacen utilizando un sólido aparato conceptual que los preserva de una deriva simbolista desconectada de la realidad social, que pasa por alto los problemas relativos a la inevitable confrontación de los indígenas con el mundo moderno (Neurath, 2002; Lemaistre, 2003; Kindl, 2003; Gutiérrez, 2010). Con sus particularidades respectivas, los enfoques más relevantes entre los estudios sobre huicholes dejan claro que el *costumbre* (una palabra a menudo masculinizada por los indígenas) necesita el concurso del dinero venido del exterior de la comunidad para reproducirse. Aquí, *tumini* (dinero, de *tomín*, la

* Este artículo es una versión actualizada de un primer ensayo publicado en la revista francesa *L'Homme*, 2009: 189, 191-228. Agradezco a Denis Lemaistre, uno de los mejores conocedores de la vida *wixarika*, su paciente y amistoso trabajo de relectura y de sugerencias gracias al cual el texto quedó más redondo.

** Aix-Marseille Université, Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative, Aix-en-Provence. Correo electrónico: saumade@mms.h.univ-aix.fr

¹ Por ejemplo, el etnohistoriador estadounidense Allen R. Franz (1996:63) critica este lugar común, y defiende una hipótesis contraria: “The strength and cohesion of the Huichol sociocultural system exist despite—or, in a sense, because of—their interrelations with other groups, indigenous as well as immigrant, for their ethnohistory as a discrete group is inextricably bound up with the broader history of western Mexico”. Nos juntamos en esta problemática.

antigua moneda colonial) se considera casi sagrado, pues se trata del único medio para accionar, en un contexto moderno, un aparato ritual complejo y costoso.

Sin embargo, lejos de desintegrarse en las olas de la aculturación, la cultura *wixarika* resiste porque es capaz de adaptarse y de transformar los elementos que le fueron impuestos por la colonización, el mestizaje y la modernidad. Bien se conoce la interpretación muy peculiar que los huicholes dan de la religión cristiana; pero más allá de este ejemplo ampliamente descrito por los etnógrafos, es preciso enfatizar la importancia del toro: animal doméstico de origen exógeno, signo mayúsculo del poder económico y político del colonizador español de ayer y del ranchero mestizo de hoy, que ha vuelto a ser un elemento de base del universo *wixarika*. La especie bovina, en efecto, constituye un capital económico imprescindible para la sobrevivencia de las comunidades y, al mismo tiempo, un objeto sagrado sin el cual se derrumbaría todo su sistema ritual. Desde el punto de vista económico, la crianza del bovino caracteriza la civilización huichol contemporánea, tanto como la caza o la cultura del maíz.² Una mirada sobre la práctica ritual revela un crecimiento exponencial del número de reses sacrificadas en ocasión de las fiestas mayores del calendario. Estos últimos años en San Andrés Cohamiata Tatei Kie (estado de Jalisco), que es la comunidad más rica (o menos pobre) del territorio huichol, en la celebración de la pascua de Resurrección tiene lugar, el Sábado de Gloria, la inmolación de entre cuarenta y sesenta animales bovinos, lo que significa un derroche de entre 10 000 a 15 000 dólares. En los años 1930, el antropólogo estadounidense Robert M. Zingg evocaba el sacrificio de un toro para el carnaval (*pachitas*), pero no mencionaba tal ocurrencia cuando describía el ritual de Semana Santa, aun cuando precisara, en otro lugar de su libro, que unos ganados se solían sacrificar para augurar una buena temporada de aguas y que estas acciones rituales se realizaban también en el marco del ciclo cristiano (Zingg, 1982:210, 218 ss.; 460). A pesar de la imprecisión de la información que proporciona Zingg en este punto, todo parece indicar que entonces, cuando él se encontraba en la sierra huichol, el sacrificio no tenía la formidable importancia que tiene hoy en día. Sin embargo, hay que precisar que Zingg hizo su trabajo de campo en San Sebastián Teponahuatzlan y Tuxpan de Bolaños, donde aún hoy no se efectúan tantos sacrificios como en San Andrés, donde la inmolación de bovinos ha vuelto a ser el punto culminante de la fiesta de Semana Santa.

² Denis Lemaistre (2003:192, nota 8) y Johannes Neurath (2008:255) reconocieron la importancia económica creciente del ganado entre los huicholes. Neurath admite, incluso, que en este respecto se definen por una cultura ganadera.

El gasto festivo supone que los *wixaritari* participen en la economía de mercado; ellos venden artesanías en las ciudades, así como cabezas de ganado a los ganaderos mestizos “vecinos” (*teiwarixi*; *teiware* en singular, o sea, toda persona no indígena), o bien, emigran para trabajar en las cosechas temporales de la costa de Nayarit o de Estados Unidos. Por otra parte, algunos chamanes (*mará’akate*; *mará’akame*, en singular) tienen tanto prestigio que son llamados a gritos para acudir al país vecino del norte, aun a Europa y hasta a Japón, para curar pacientes adinerados.³ Una gran parte de este dinero se dedica a los gastos rituales (fiestas sacrificiales, cazas y peregrinaciones) que garantizan supuestamente la perpetuación de los equilibrios cosmológicos: sin *tumini* no hay ganado que sacrificar; sin ganado no hay lluvia ni, por consiguiente, maíz; entonces, se acabarían no sólo la sociedad, sino también el universo entero, dicen los *wixaritari* animados, por lo que podría llamarse un “cosmocentrismo absoluto”. Tal virtualidad escatológica alimenta un movimiento de aceleración de la obligación ritual, de tipo inflacionaria, que señala la estrechez de la relación entre costumbre y modernidad. Este modelo de “crecimiento del gasto” podría ser interpretado como la tendencia patológica de una cultura indígena “degenerada”, que sería desgraciadamente atraída por los peores aspectos de nuestra sociedad de consumo. Sin embargo, nos parece, al contrario, el indicio del retorno de la tradición huichol a un viejo fondo mesoamericano, hasta más generalmente amerindio, de civilización. Aquí se piensa en particular en la tendencia inflacionaria que caracterizó la práctica del sacrificio humano azteca en el periodo que precedió la venida de los españoles (Duverger, 1979). En cierta medida, los hechos nos recuerdan también el fenómeno de intensificación del *potlatch* entre los *kwakiutl* del final del siglo XIX, cuando la reacción de sus protagonistas al contacto de la economía de mercado tuvo como consecuencia las famosas destrucciones de riquezas, que motivaron la prohibición del rito por el gobierno canadiense.⁴ En cuanto a los huicholes, aun cuando sus celebraciones no son evidentemente ni *potlatches* ni sacrificios humanos, podemos reconocer la existencia de una cierta similitud estructural que implica el ganado bovino. La riqueza que representa el animal hispánico se focaliza en un punto neurálgico de la economía y del sistema ritual y, de hecho, abre al etnólogo una bella perspectiva sobre la cultura local.

³ A esta lista de recursos habría que añadir una fuente escondida, sobre la cual la investigación es prácticamente imposible: el cultivo y el tráfico de narcóticos, muy presentes en la sierra, que benefician, de una manera u otra, a las comunidades, a pesar de las condenas morales proferidas por los mismos huicholes.

⁴ Para un análisis reactualizado de este tema clásico, véase Godelier, 1997.

DEFINIR LAS PROPIEDADES DEL GANADO HUICHOL

A pesar de su evidente importancia económica y simbólica, el bovino fue generalmente dejado en un segundo plano por los especialistas de la cultura huichol, muy por detrás de la trilogía *wixarika* por excelencia, venado-maíz-peyote, considerada por ellos como el principio de lo sagrado.⁵ Es cierto que los artistas huicholes han podido contribuir en esta marginación del animal hispánico, limitando sus representaciones en algunas ofrendas en forma de vaca, esculturas de madera toscas adornadas con chaquiras, o bien, cuadros de estambre de inspiración chamánica. Pocas cosas si se considera la frecuencia con que aparecen los elementos de la famosa “trilogía” en los mismos tipos de soportes.⁶

Así, los autores clásicos admitieron que el bovino no era sino una pieza traída de afuera, sin jamás interesarse en los usos y en el manejo del ganado propios de los huicholes ni, por consiguiente, su impacto sobre la cosmovisión indígena. Al final del siglo XIX, Carl Lumholtz (1986) veía en el sacrificio del toro el equivalente simbólico de la caza oblativa del venado; por tanto, consideraba al toro como puro sustituto del venado. Tendremos que regresar a este punto teórico, que se ha tenido y ha quedado por cierto por numerosos especialistas, hasta que vuelva a ser un tópico suplementario. Si el pionero noruego, a pesar de la inmensidad de su trabajo de campo, no hizo gran caso de las prácticas de crianza del bovino, hay que reconocer que a este respecto la aportación de Zingg fue más importante. A pesar del bajo relieve teórico de sus análisis, influidos por Lévy-Bruhl, y más allá de la imprecisión etnográfica que apuntamos arriba, Zingg dejó un estudio histórico de la penetración de la ganadería en la sierra, así como una bonita descripción de la danza del toro, una parodia de tauromaquia que se da en ocasión de las fiestas sacrificiales. Tres decenios más tarde, su compatriota Phil Weigand (1992) proponía la primera etnografía de la ganadería huichol, enfocándose en las relaciones de parentesco y los sistemas de herencia del ganado que implicaba esta actividad. Pero sus trabajos, aunque fueran de gran calidad, no abordan el problema del estatuto del bovino en el pensamiento *wixarika*. En fin, sin haberse interesado

⁵ En este punto, la continuidad de la literatura antropológica es casi total, desde Carl Lumholtz (1986) hasta Schaefer & Furst (1996). La trilogía tópica articula todavía las mejores monografías contemporáneas sobre huicholes (ver por ejemplo Lemaître 2003). Recientemente, la importante aportación de Gutiérrez del Ángel (2010 : 273 ss.) al análisis de las pachitas y de Semana Santa en San Andrés pone en evidencia la posición cardinal del ganado bovino en la cosmología *wixarika*.

⁶ Queda por determinar por qué el bovino, un animal tan importante en la vida económica y ceremonial de los *wixaritari*, está tan poco representado en el arte.

en la producción del ganado, el austriaco Johannes Neurath (2002, 2008) ofrece un interesante análisis del sacrificio, del que se desprende una interpretación de la naturaleza del bovino en la ideología huichol; a este asunto volveremos más tarde.

Si la literatura antropológica no ha prestado mucha atención a las concepciones huicholes del ganado, tampoco ha hecho caso de los usos festivos no sacrificiales del toro. Ahora bien, desde algunos años, en la parte occidental de la sierra, en las comunidades jaliscienses de San Andrés Cohamiata Tatei Kie y San Miguel Huastita y en la de Guadalupe Ocotán (Nayarit), las fiestas patronales dan lugar a los llamados “rodeos” (que son puros coleaderos), en los que se emplean vacas de la sierra para organizar una confrontación entre caballistas huicholes (a menudo montados en una mula) y rancheros mestizos de los alrededores, de tradición charra.⁷ Hay que precisar que en la parte oriental del territorio *wixarika*, en las comunidades de Santa Catarina Cuexcomatitlán Tuapurie y San Sebastián Teponahuatzlan Wautia, esos rodeos no se efectúan, ni parecen concebibles siquiera. Varios ganaderos *mará'akate* de San Sebastián me explicaron que no les parecía correcto jugar con el toro, que es un animal sagrado. Tal vez esta discrepancia alrededor de la utilización lúdica del ganado bovino reproduzca en la geografía huichol una frontera interna entre las comunidades situadas al oeste y las situadas al este del río Chapalagana, que la etnografía de la zona suele diferenciar por unos tratos culturales específicos, de tipo lingüístico en particular.⁸

El hecho de que tales manifestaciones no hayan llamado la atención de los etnógrafos indica la existencia de una separación académica entre lo “puramente indígena” (todo lo que gira alrededor del chamanismo y del sistema simbólico tradicional) y lo “puramente mestizo” y, por consiguiente, poco digno de interés.

⁷ Sobre la charreada y las culturas indígenas de México, véase Saumade, 2008b. Sobre las relaciones complejas de los huicholes con la figura folklórica del charro, véase Medina Miranda, 2006. En otra publicación (Saumade, 2010), hemos propuesto un estudio de caso relativo a la fiesta patronal de San Andrés Cohamiata Tatei Kie, que a partir de una ritualidad imitada a los mestizos pone en evidencia los factores económicos y políticos modernos que afectan la sociedad *wixarika* de hoy, pero al mismo tiempo participa en la reproducción de sus tradiciones. Se trata de una manifestación que sale del ciclo del costumbre (y que, por tanto, salió hasta la fecha del campo de las investigaciones etnográficas), en la que se puede observar un proceso de atracción del dinero venido de las afueras —del mundo mestizo— y en la que tiene un papel central el bovino como ánima de “rodeo”. Aquí, el derroche suntuario es protagonizado por unos políticos mestizos que entretienen así su imagen pública en vista de las elecciones municipales de Mezquitic, municipio que es cabeza administrativa de la comunidad de San Andrés Cohamiata Tatei Kie. Las impresionantes cantidades recogidas son, de una manera u otra, reinyectadas en el ciclo ritual del costumbre.

⁸ Nos queda por realizar una investigación comparativa de las fiestas patronales de las distintas comunidades huicholes para averiguar la pertinencia de una “dimensión bovina” de la frontera cultural interna al territorio *wixarika*.

Sin embargo, una distinción tan esencialista como ésta, si bien podría tener un valor ideológico entre los huicholes, no da cuenta de la dinámica de una cultura que suele definirse, precisamente, por un movimiento incesante entre interioridad y exterioridad. Toda la literatura especializada demuestra que el hábito de los *wixaritari* es aquel de un pueblo seminómada: entre sus rancherías, sus pueblos y el mundo *teiwari*, están acostumbrados a cambiar de residencia o a emigrar, según la temporada. Suelen celebrar, además, unas peregrinaciones anuales que pueden llevarlos mucho más allá de los linderos de la sierra. Entre los cinco principales santuarios, asociados con los cuatro puntos cardinales y el centro, solamente éste, Teakata, pertenece al territorio administrativo *wixarika*, mientras que los otros cuatro (Hauxa Manaka, al norte; Xapawiyemeta, al sur; Wirikuta, en el desierto de San Luis Potosí, al este; Haramaratsie, en el Pacífico, en la costa de San Blas, al oeste) se ubican en tierras mestizas. El más famoso de esos desplazamientos rituales, la peregrinación a Wirikuta, donde se recoge el peyote, el cactus alucinógeno cuya ingestión confiere la visión necesaria al cumplimiento de los grandes rituales, lleva a los huicholes a unos quinientos kilómetros de sus tierras. La complejidad del protocolo y el desgaste físico y económico que exige la peregrinación evidencian aún más el alejamiento del peyote, su procedencia externa; además, si bien algunos huicholes gustan plantar peyotes en sus jardines privados, el cactus sagrado no se reproduce fuera de su desierto de origen, no se puede cultivar de un año al otro. Estas propiedades de la planta explican que se asocie con potencias foráneas, “Santo Cristo”, y el poder de los vecinos blancos, los *teiwarixi*. En un canto de *mar’akame* recogido por Denis Lemaistre, la divinidad, que es el doble del chamán cantador y que se expresa por su intermediario, Kauyumari, ofrece su “cuerpo peyotl” inmolándose a la manera de Cristo. El comentario indígena del mito afirma que Kauyumari nace conjuntamente con el niño Jesús, que sabe hablar todos los idiomas extranjeros y hasta que procede de “nuestra civilización” occidental, y no de los propios huicholes (Lemaistre y Kindl, 1999:191).

Así que el divino cactus y, en general, su valor sagrado resultan de la comunicación entre los espacios internos y externos. Esta necesidad particulariza la lógica simbólica *wixarika* e integra todos los elementos que participan en el rito. La misma necesidad justifica también la importancia de un animal de origen extranjero, como lo es el bovino, cuya utilización, vamos a demostrarlo, se articula con las prácticas de origen indígena que más llaman la atención de los etnógrafos, o sea, la caza del venado, la cultura del maíz, la recogida del peyote y los usos y costumbres vinculados con estas actividades. Por eso, es equivocado considerar el animal

hispanico como un mero elemento de aculturación que hubiera “contaminado” el orden mítico-ritual de los huicholes. En realidad, el bovino se ubica en un grupo de transformaciones, un cuadrante, que lo relaciona con las otras tres especies sagradas, que son el venado, el maíz y el peyote. Él mismo es sagrado, no por una causa inmanente, sino porque establece el contacto, por una parte con la famosa “trilogía *wixarika*” y, por la otra, con el universo indígena y las fuerzas externas que estimulan la reproducción social.

La postura estructuralista que aquí destaca estriba en una observación fina de la cultura material ganadera de los *wixaritari* y en los elementos sociológicos correspondientes. Lejos de dejarnos atraer por el pecado del idealismo, o del simbolismo, consideramos que la praxis resulta de la intelección humana; por eso está cargada de significaciones, tanto como la lengua y el mito, con los cuales contribuye a dar una coherencia propia a la morfología social y a la existencia manifestada en ella.

LOS CICLOS DEL GANADO

En el paisaje de la sierra huichol se suceden en un contraste pasmoso las cumbres, altiplanicies y barrancas, entre tierras frías y tierras calientes, mientras que el clima, como en toda Mesoamérica, se subdivide en temporada seca (de octubre a junio) y temporada de aguas (de junio a septiembre). Esta dualidad espacio-temporal repercute en el manejo y la explotación del ganado, con la alternancia crónica de la libre pastura en temporada seca, cuando, habiéndose cosechado el maíz, los rebaños se dejan en las tierras bajas, y de la pastura cercada por alambre en las tierras altas durante la temporada de aguas. Para los huicholes, la temporada seca es el periodo en el que imperan la luz del día y una intensa actividad ritual dominada por los hombres. Se trata también de un tiempo de sufrimiento, tanto para el ganado como para los humanos que no dejan de “sacrificar” (así dicen ellos) al costumbre, buscando constantemente a este propósito recursos económicos donde los encuentren. Muchos emigran temporalmente hacia Guadalajara, la costa de Nayarit, o Estados Unidos. En cuanto a los ganaderos, atienden, en cuanto puedan, las necesidades de un ganado hambriento. Los más pobres dejan sus reses tratando de sobrevivir con lo que encuentran, entre los campos de maíz en barbecho, los matorrales, las hojas de roble amarillentas y las escasas reservas de agua estancadas en los hoyos del lecho de un río. De ese pastoreo “salvaje”, generalizado hasta 1960, viene la mala fama que tienen los ganaderos indígenas entre sus vecinos mestizos,

que les acusan de maltratar a su ganado. Hoy en día, sin embargo, los dueños de los rebaños más importantes (entre cuarenta y trescientas cabezas para los más acomodados) despachan cotidianamente un pienso compuesto de hojas y cañas de maíz verdes, hasta de maíz de ensilaje molido, al cual añaden una ración de sal y de vitaminas para refrenar la deshidratación y darles más vigor a las reses. Y cuando ya no les queda nada de las cosechas familiares, llegan a comprar forraje de fuera a los mestizos; así el ganado puede pasar el periodo de sequía más agudo (abril-mayo) sin estar demasiado escuálido.

Durante este mismo periodo crítico del año se vacunan a los rebaños. Los ganaderos huicholes dicen que el tratamiento medicinal ayuda a las bestias para aguantar la escasez. En el rancho de Juan, situado a media barranca en el territorio de San Andrés, el ganadero *mará'akame*, asistido por su segunda mujer, dos hijos y un joven primo, se van por la mañana a reunir el ganado (unas cuarenta cabezas) que se esparció alrededor de un ojo de agua próximo a la casa. Llevan el ganado hacia el corral que está al lado de la vivienda humana y del centro ceremonial doméstico para poder enlazar, una tras de otra, cada res por la cabeza y por las patas. El trabajo, que recuerda a la tradición charra más antigua, no carece de interés lúdico, pues las bestias, acostumbradas a una vida alejada del contacto humano, pueden manifestar un comportamiento bronco, hasta embestir peligrosamente (en este caso, los ganaderos la califican de “bravas”, en el sentido tauromáquico de la palabra). Sea como sea, cada animal enlazado está inmovilizado en contra de un árbol y recibe una inyección. A continuación, se le otorga una ración de maíz de ensilaje, una pequeña recompensa que señala la relativa prosperidad de mis huéspedes. Según Phil Weigand, a partir de 1960 algunos ganaderos huicholes, ayudados por un plan gubernamental de asistencia económica (plan HUICOT), empezaron a vacunar al ganado y a darle un complemento alimenticio, lo que contribuyó a incrementar las desigualdades entre los que sí eran capaces de mantener su rebaño sin demasiadas pérdidas, hasta aumentar el número de cabezas, y los que no tenían esta capacidad.

La reproducción del ganado no es verdaderamente organizada; las montas se hacen empíricamente en el momento en que las vacas y los jóvenes toros viven en un estado casi salvaje en la sierra. Sin embargo, se trata de favorecer dentro de lo posible los acoplamientos en los cercados, en las postrimerías de la temporada de aguas, para que los becerros nazcan al final de la temporada seca, en abril-mayo, después del gran sacrificio de Semana Santa. Entonces se prepara la siembra con roza, tumba y quema de las parcelas por cultivar. Luego, en junio, se empieza a sembrar el maíz cuando el ganado sobreviviente de la temporada seca —y de la

hecatombe propiciatoria debida a la celebración del ciclo cristiano— se ha encerrado en cercados de alambre para que sus incesantes deambulaciones herbívoras no asolen la siembra que hace brotar las primeras lluvias. Los cercados permiten también separar los machos y evitar que monten a las vacas en este momento y que, por consiguiente, los becerros nazcan en plena temporada seca, con unas madres subalimentadas y pobres en leche. Para los *wixaritari*, la temporada de aguas es un tiempo de oscuridad, de suspensión del poder y preeminencia de la feminidad. El ritmo de la ritualidad sacrificial disminuye progresivamente hasta pararse un mes, entre julio y agosto. Los rebaños comen una hierba regenerada y las vacas producen leche. Para ordeñarlas, se emplea el mismo método que para vacunarlas: los hombres enlazan cada vaca por la cabeza y las patas, y cuando el animal esté sujetado en contra de un árbol, las mujeres le sacan la leche por una teta, dejando la otra al becerro. Uno podría quedar asombrado por tal “déficit de domesticación”, según la expresión de Jean-Pierre Digard,⁹ aunque ciertos ganaderos digan que, al pasar la temporada, las vacas se acostumbran y, tras las primeras ordeñas, ya no es necesario agarrarlas con la reata.

También son las mujeres las que fabrican el queso según una técnica tradicional: en una olla echan un trozo de panza de buey para cuajar la leche que se pone a hervir; a continuación, el cuajo conseguido se trabaja al rodillo en un metate. Así se adapta una técnica mesoamericana, que significa la feminidad, a un producto de origen hispánico.¹⁰ El queso está moldeado en cajas de madera circulares, rápidamente afinado y conservado en hojas de roble —que tienen un tamaño impresionante aquí— o bien, más comúnmente hoy en día, en una bolsa de plástico, para ser vendido en los mercados mestizos de los alrededores, donde goza de la excelente reputación de un producto “natural”. Los huicholes lo comen también; en su dieta frugal en que la carne casi nunca aparece sino en ocasión de una fiesta, el queso constituye, con el frijol, la principal fuente de proteínas. Y cuando sus reservas se agotan (o sea rápidamente, pues las vacas indígenas, recibiendo poco pienso, tienen una productividad muy limitada, alrededor de tres litros diarios), compran en las tiendas de la comunidad un queso seco de producción mestiza.

⁹ Así reaccionó este gran especialista de la domesticación animal cuando me comentó amistosamente el manuscrito de este artículo. Nótese que ese método de ordeña también se observaba entre los indios de California en el siglo XIX (Elliott, 1883:45).

¹⁰ La asociación del metate y de la feminidad es evidentemente prehispánica, pero resistió al proceso de mestizaje. Así, entre los nahuas del estado de Tlaxcala, en el rito matrimonial, el padrino de bautismo de la novia se presenta en la boda con un metate atado por la espalda. Obsequia el objeto a su ahijada, como para augurar la fertilidad de la unión (Saumade, 2008b:218).

¿CÓMO LLAMAN A SUS RESES LOS *WIXARITARI*?

Desde luego, el maíz es otra fuente alimenticia, aún más fundamental, que depende de la temporada de aguas. Ahora bien, en el espíritu de los *wixaritari* las propiedades del maíz implican una relación de identificación entre esta planta mesoamericana por excelencia, el ser humano y el ganado bovino. En la mitología indígena, el sembrador se casa con cinco hermanas, que son las cinco variedades de maíz definidas por su color respectivo (negro, azul, rojo, blanco y variopinto); la cifra cinco, que evoca la combinación de los cuatro puntos cardinales y el centro, tiene aquí un valor universal. Según mis informantes, el pelo del ganado también tiene cinco variedades de colores. Cada res se nombra al nacer según la analogía que se puede establecer entre el color de su pelaje y un fenómeno natural (la tormenta, por ejemplo), un pequeño animal (insecto, pez...), o bien un vegetal, peyote y maíz, por supuesto, pero también unas flores tropicales de las tierras calientes. En suma, se observa aquí un proceso comparable al que se aplica a los humanos recién nacidos, que reciben un nombre de flor, o bien un nombre que se refiere al estado de crecimiento o de maduración del maíz.¹¹ Nótese además que las reses nunca reciben el nombre de un animal grande, ni de un ave de rapiña, tal como es usual entre adultos masculinos, ni aún menos un nombre relativo al venado, a ejemplo de los ancestros divinizados. Así, como lo formuló muy bien Denis Lemaistre (2003:162), ganado y niños son el “capital” de los huicholes, su *xuturi*, o sea, la flor de papel de China que se ata en el testuz de los bovinos antes de su inmolación ritual. ¿Eso quiere decir que la niñez es un valor sacrificial por excelencia? Lo que sí es cierto, como lo veremos en el momento de describir el rito, es que un niño tiene un papel de primera importancia a este respecto.

Así que el ganadero y los suyos suelen tratar sus reses como si fueran seres familiares infantiles. Para administrar la vacuna a un becerro chico, la mujer de don Juan, que se reserva el gusto de tirarle el lazo, habla al animal con la ternura de una madre cuidando a su bebé. En otro rancho, el de Guadalupe, que es también *mará'akame* y vive en San Sebastián, cuando entrego a su familia una serie de fotos del rebaño que había hecho el año anterior, los niños miran las imágenes con gran entusiasmo. Citan cada vez el nombre de la vaca que ven y ríen entre ellos, como lo hacen cuando se reconocen ellos mismos, o bien a un pariente de su generación.

¹¹ En un análisis muy fino de las maneras huicholes de nombrar a los recién nacidos, Lemaistre (2003:172-173) releva la distinción entre nombres de niños que evocan el maíz maduro y el proceso de domesticación de la planta, y los nombres de niñas relativos a la fecundación y el crecimiento de la planta verde.

Entre los huicholes, la fotografía se ha quedado como un objeto fascinante, cuya magia envuelve tanto las bestias como a los humanos, tal vez porque cristaliza la relación entre individuos, elementos del cosmos y especies naturales, tal como la establece la manera indígena de nombrar.

He aquí unos ejemplos de nombres de vacas criadas por Guadalupe, con su traducción: *Tusame*, Maíz Blanco; *Nakuisisa*, Aretes (para una res con orejas caídas); *Akanutsi*, Insecto Blanco y Negro; *Metseri*, Luna (para una vaca con el testuz blanco); *Aatene*, Boca de Flores Negras; *Nawa*, Tejuino (cerveza de maíz); *Pituriri*, Maíz Variopinto; *Ramuakari*, Flor de la Barranca; *Nunealise*, Rayo; *Kaukama*, Garganta Colorada; *Kaputalie*, Pez blanco y Negro.

A primera vista, si apartamos los nombres que se refieren directamente al maíz, los temas son muy variados: se ven evocados toda clase de especies o fenómenos naturales, e incluso un producto cultural (los aretes de chaquira realizados por las artesanas indígenas). En este último caso, el nombre subraya una particularidad morfológica del animal, pero también se refiere a un objeto artesanal cuyo aspecto granuloso y multicolor recuerda al maíz. Los huicholes suelen enorgullecerse de la variedad cromática de su ganado, así como de la de su maíz, lo que pone en evidencia una relación de homología entre bovino y maíz, y entre estas dos especies y el ser humano. Como acabamos de verlo, el ganado se nombra de la misma manera que los recién nacidos: “todos, hombres y animales, salimos del maíz”, dice Guadalupe. Otro ganadero me cita también varios nombres de vacas que se refieren al agua del cielo (*kepuila*) y a la noche (*tikari*), indisociables en el pensamiento *wixarika*. Como ya sabemos, los huicholes sacrifican su ganado para que caiga la lluvia y crezca el maíz; la cadena operatoria del rito justifica las correlaciones simbólicas entre el elemento líquido, la especie animal y la especie vegetal.

CATEGORÍAS Y JERARQUÍAS DE GANADO Y GANADEROS

Los ganaderos huicholes más acomodados se preocupan por el estado de su ganado, no sólo para ser capaces de ofrecer especímenes dignos de ser sacrificados, sino también para venderlos. En el entramado regional de la ganadería, bien se conoce la figura del mestizo que se dedica a la compra y venta del ganado huichol. Según los casos, se tratará de individuos que trabajan por su cuenta, o bien, que son empleados por un importante rancho del pueblo de Mezquitic —cabeza administrativa de las comunidades de San Andrés, San Sebastián y Santa Catarina—, o bien, de

las pequeñas ciudades de Huejuquilla o Colotlán, o, en fin, que son apoderados de un empresario instalado en Estados Unidos que posee, entre otros múltiples intereses, un rancho de engorda. Los compradores encuentran fácilmente ganado huichol a bajo precio que revenden al precio del mercado tras haberlo engordado durante una temporada. Según quienes lo practicaron, este *business* es de sumo interés; los ganaderos huicholes, que siempre necesitan dinero para cumplir con sus obligaciones rituales, nunca rechazan vender reses, al precio que sea. Así pues, se observa aquí un sistema regular de explotación del ganado (por los huicholes) y del ganadero huichol (por los mestizos). No es raro, además, que la relación comercial vuelva a ser conflictiva cuando el ganado vendido es ganado robado. Algunos indios pobres aprovechan las condiciones del libre pastoreo durante la temporada de secas para capturar becerros y venderlos a compradores mestizos de paso, sin que la venta sea declarada a las autoridades tradicionales que tienen el registro de toda la cabaña comunitaria, con los fierros heráldicos y el nombre de los dueños respectivos. Si se descubriera la fechoría, el vendedor y el comprador serían juzgados públicamente, encerrados en la cárcel comunitaria (*cepo*) y condenados a una fuerte multa.

Las relaciones entre ganaderos huicholes y mestizos son muy ambiguas. Más allá de la habitual desconfianza entre las dos partes, los intereses del comercio obligan a un cierto respeto mutuo, que puede llevar a establecer una relación de compadrazgo. Un comprador mestizo retirado confiesa haber recibido varias propuestas de casamiento no entre los huicholes, “demasiado salvajes”, sino entre sus vecinos los coras. Aun cuando expresa a su modo la vanidad de tal virtualidad matrimonial, el informante deja vislumbrar un antojo sexual hacia la mujer indígena, un sentimiento entre los rancheros de Mezquitic (que son de tipo criollo-europeo dominante) que he apuntado varias veces. Paralelamente, ellos aprecian el ganado de los huicholes, no solamente porque les proporciona un buen provecho económico, sino también porque su carácter semisalvaje, su cornamenta bien desarrollada, su formidable resistencia en las difíciles condiciones del pastoreo en la sierra hacen de él un espécimen selecto para practicar la charreada, el “deporte nacional”, que apasiona a la mayoría de los rancheros mestizos del estado de Jalisco.

Mezquitic y su región son un verdadero crisol de la tradición original, rural y campesina, de la charreada. Y cuando se aproxima una de esas fiestas de charros, los organizadores se dirigen habitualmente a un ranchero especializado en la compraventa para que lleve el ganado que será jugado en el lienzo; eso es tanto como decir que de ganado huichol o cora casi siempre se tratará.

Por su parte, los ganaderos huicholes evocan con admiración el ganado de sus homólogos mestizos, que llaman “charro”. Se trata de un ganado de calidad, resultado de cruza entre razas “extranjeras”, suiza, charolais, angus, simental y cebú. Criado en mejores pastos que los de la sierra y engordado con piensos más nutritivos (incluso harinas animales llamadas “pollinaza”), produce mucho más leche y carne que el ganado huichol “corriente” o “criollo”, que procede de la raza que se adaptó al suelo y al clima mexicanos desde la época colonial. “El ganado charro es el mejor”, me dice Guadalupe, “pero aquí no resiste. A veces, les compramos uno para que monte a las vacas, para que tengamos becerros más grandes. Pero el charro no resiste... no se acostumbra. Se queda una temporada y muere...”

Paradigma de las fuerzas exteriores (de los vecinos inmediatos), la cultura “charra” de los rancheros mestizos es al mismo tiempo una riqueza envidiada y una potencia inasimilable. Lo mismo que el mestizo común, que no es capaz de vivir por mucho tiempo en la sierra sin extrañar las comodidades de su existencia urbanizada, el semental charro no aguanta la dura vida en la sierra. Lo que no disuade a los ganaderos huicholes de utilizarlo de vez en cuando para regenerar su rebaño. Habitualmente, los genitores son más bien los jóvenes machos del mismo rebaño, o bien, entre los ganaderos, tal como Guadalupe, deseosos de evitar el raquitismo que puede resultar del exceso de consanguinidad, se recurre a sementales prestados o vendidos por un colega indígena. Así pues, sería el deseo de conseguir becerros más grandes, más adaptados al rito sacrificial, y no un empeño de capitalización genética, que no aparece en el universo huichol, lo que explicaría el atractivo del ganado charro. Y en la parte más “aculturada” del territorio, en las comunidades de San Andrés y Guadalupe Ocotán (Jalisco), en la de Bancos de Calítique (Durango) y entre los coras de Nayarit se integra al caballero charro en el folklore. Así, el personaje mítico del charro negro, asociado con un poderoso alcaloide, el *kieri*, son dos fuerzas tan temibles que los *mará’akate* más prestigiosos son los únicos capacitados para tratar con ellas.¹² Nótese que este charro negro es un tipo de la tradición oral de San Andrés, según Guadalupe, que es también *mará’akame*; no se le conoce en San Sebastián, donde, como ya dijimos, el “rodeo” charro no se practica ni se considera conveniente.

¹² Sobre la asociación del *kieri* y del charro negro, véase Neurath (2004:98). Según Lemaistre (2003:159), el *kieri* se opone al peyote, como la experiencia individual de un poder salvaje, el “genio domesticado” por el rito colectivo. Sobre las relaciones ambiguas que los huicholes mantienen con el *kieri*, el charro negro y las tradiciones mestizas del rodeo y de la charreada, véase Medina Miranda, 2006.

La fascinación del ganadero huichol hacia el mestizo parece crecer a medida que va progresando en la sierra la noción de propiedad privada y que regresa correlativamente el derecho tradicional que otorga a cada miembro de una comunidad la posibilidad de dejar pastar sus reses en todo punto no cultivado del territorio. De hecho, con la tecnología recién adoptada del cercado de alambre, algunos linajes se apoderaron de las mejores parcelas, definidas por un río o una fuente.¹³ Al igual que cualquier clase de patrimonio, entre los huicholes, las tierras y el ganado se transmiten bilateralmente, hijas e hijos son igualmente dotados. Cuando se celebra una boda —o más bien la oficialización de una unión libre, porque las bodas tradicionales casi han desaparecido—, cada novio está dotado con dos becerros o vaquillas para dar nacimiento al rebaño de la nueva casa. Las familias que no tienen ganado tienen que sacrificar dos reses para augurar la fertilidad de la pareja. Y cuando nace un niño, sus padres le regalan un becerro.

Así que el ganado bovino participa en la reproducción de la sociedad indígena. También permite la diferenciación social de una clase acomodada que, además de su apropiación forzada de las pasturas, tiende a monopolizar los cargos políticos. Aun cuando el costumbre requiere que las autoridades tradicionales, cambiadas cada año, sean designadas por el consejo de ancianos (*kawiterutsixi*; en singular, *kawiteru*, “el que sabe todo”), cuyos miembros justifican su elección por los sueños, es decir por los mensajes que se supone han recibido de las divinidades y que reproducen públicamente por vía del canto. Sería difícilmente concebible que estos intercesores eligiesen a un pobre para ejercer el cargo, muy dispendioso, de gobernador.¹⁴ Sin embargo, podría considerarse este honor, que no se puede rechazar bajo pena de exclusión de la comunidad, como una verdadera maldición, pues aun si se es relativamente acomodado, el nivel del gasto festivo que se le exige al gobernador es tan alto (unos veinte mil dólares, a mediados de los años 2000, en San Andrés) que algunos gobernadores de estos últimos años han acabado su año de cargo fuertemente endeudados.¹⁵ Además, si bien existe entre los huicholes una pequeña oligarquía de ganaderos, la inversión individual es posible, pero está severamente controlada por la tradición, que limita las posibilidades de desarrollo de una empresa capitalista. Para fundar una ganadería, hace falta peregrinar cinco años

¹³ Sobre el proceso de privatización de los pastos y el sistema de transmisión del ganado y de los ranchos, véase Weigand, 1992.

¹⁴ A este respecto, Lemaistre (2003:204) habla de “manipulación política del sueño”.

¹⁵ En otra publicación, (Saumade, 2008a), he tratado de analizar esta paradoja del poder huichol reconsiderando el poder político amerindio tal como lo conceptualizó Pierre Clastres (1974).

seguidos a los principales santuarios para dejar unas jícaras votivas adornadas con vacas dibujadas. En San Andrés, Rogelio, cuyo padre *mará'akame* atiende el rebaño familiar con la ayuda de sus hijos, me dice que el mar es el lugar más “eficiente” para obtener el ganado, pues el agua es “muy curativa”, “te favorece”. Cuando su abuelo empezó a criar ganado, se fue a pedir vacas a Santa Teresa (Naketa), donde se encuentra una laguna, un oasis entre dos cerros que mi informante llama “ojo de agua”.¹⁶ Los cuatro años siguientes, allí regresó para depositar unos cuencos votivos, mientras que en cada Semana Santa sacrificaba una res, absteniéndose de comer sal y de acostarse con otra mujer que no fuera la suya. Añade Rogelio:

Hoy mantenemos lo que nos legó nuestro abuelo, pero yo mismo si quisiera tener más ganados, me tocaría hacer lo que hizo él, ir a los santuarios, sacrificar... El que se cree que puede tener más ganados sin sacrificar al costumbre, las cosas no le salen bien... Su ganado se muere... Mi abuelo vio un toro de color gris como las cenizas o como agua turbia. Venía del lugar sagrado... se veía de lejos. Vino y fertilizó a las vacas. Hoy cuando nos sale un becerro de este color, es buena señal.

EL SACRIFICIO DE SEMANA SANTA

Se distinguen dos grandes ocurrencias sacrificiales: el rito festivo propiciatorio y el rito circunstancial profiláctico. La primera categoría se subdivide en tres géneros complementarios: las fiestas comunitarias, las fiestas de linaje y las fiestas comunitarias “católicas” (Neurath, 2002:84). En cuanto a la peregrinación a Wirikuta (cumplida por diferentes grupos de peyoteros entre febrero y abril), empieza y se termina con un sacrificio. Así como el reparto de los cargos políticos, la designación de las personas obligadas a sacrificar reses durante el año está hecha por unos *mará'akate* y *kawiterutsixi*, cuya única fuente de inspiración es, supuestamente, el sueño, el “canal mediático” de las divinidades huicholes. Un *mará'akame* indica a la persona designada por el sueño el animal que deberá ofrecer (también puede tratarse, aunque el caso sea menos frecuente, de una cabra, de un borrego, de un pollo, hasta de un pescado bagre, pero nunca de un cerdo)¹⁷ y su tipo (sexo, edad, color del

¹⁶ En esta misma laguna nace el niño Jesús, según el mito contado en el canto de la Semana Santa (Denis Lemaistre, comunicación personal).

¹⁷ Dada la presencia de cerdos vagando alrededor de las casas *wixaritari* y su valor alimenticio, la ausencia de este animal en el sistema sacrificial es un enigma que trataremos de esclarecer más adelante.

pelo). El sacrificante debe encontrar el animal idóneo, un espécimen suficientemente carnudo para que el sacrificio produzca su efecto simbólico. Si no lo encuentra en su propio rebaño, o si no tiene ganado, puede comprarlo afuera, incluso en un rancho mestizo. Si le falta dinero, se le puede otorgar un plazo hasta la próxima fiesta o bien hasta el año siguiente, excepto si se trata de un sacrificio curativo y que la ejecución del rito sea urgente. Si ha emigrado y no puede estar presente el día de la fiesta, el sacrificante debe enviar una compensación financiera o bien diferir la obligación. Pero aquel que haga poco caso de su obligación acabaría excluido de la comunidad. En fin, toda persona designada para sacrificar un bovino debe también juntarse a un grupo de *peyoteros* para participar en la peregrinación a Wirikuta.

Esta relación entre ganado y peyote aparece en plena luz en ocasión de la Semana Santa. Aquí la fiesta cristiana, cuyo momento más dramático es el sacrificio del toro, se dice *weiyaki*, una palabra *wixarika* que significa también “caza” (J. L. Iturrioz, comunicación personal, 2007, mar. 8), lo que subraya la continuidad entre la celebración pascual y la caza del venado a cargo de los hombres que cumplen con la peregrinación a Wirikuta. La fiesta también evidencia la articulación entre caza y ganadería, costumbre y cultura occidental. La conjunción de las fuerzas internas y externas, en un momento clave del calendario, previo a la temporada de aguas, es representada de una manera ejemplar por las figuras santas “cristianas”. Los huiholes celebran varios cristos (considerados como santos entre otros). En Semana Santa aparece una pareja: el femenino, Tanana (Xaturi Chumpe, Nuestra Madre, que en parte es una versión local de la Virgen de Guadalupe), protectora de los rebaños, y el masculino, Tatata (Xaturi Ampa, Nuestro Padre). En la comunidad de San Andrés Cohamiata Tatei Kie, donde se sitúa nuestra investigación sobre la Semana Santa, la primera de estas divinidades pertenece al pueblo de San Andrés, al noreste del territorio comunitario, y la segunda pertenece a la ranchería de San Miguel, al suroeste (Lemaistre y Kindl, 1999:183, 187). Esta división sexual y territorial del Cristo resulta de la estructura dualista, de origen mesoamericano, que tiene influencia, aún hoy, en la organización social de la comunidad.¹⁸ Además, aquí hay cuatro santos: San Andrés, San José, Tatsunati y Tutekwiyu, que pertenecen

¹⁸ En un artículo que consagró a este tema Arturo Gutiérrez (2003) demuestra, siguiendo el paradigma de Lévi-Strauss (1958), que la estructura aparentemente dualista de la comunidad de San Andrés es en realidad un modelo concéntrico-ternario. Aun cuando este modelo derivado (“alterado”, diría Lévi-Strauss) nazca del contacto histórico de los núcleos dualistas originales con otras sociedades, el mismo fundador de la antropología estructural, analizando el caso de tribus amazónicas, reconoce que es anterior a la colonización europea. Eso vale decir que el modelo concéntrico-ternario, aunque sea derivado de una estructura dualista primordial, es producto de las sociedades amerindias.

al pueblo principal y a sus tres principales rancherías, San José, San Miguel y Cohamiata (1999:187). Todas esas figuras son vestidas con textiles colorados, al modo indígena. Con los ancestros del inframundo, contactados por la mediación de agujeros cavados delante de los oratorios y en medio de la iglesia, los santos son las divinidades beneficiarias de la sangre de buey ofrecida el Sábado de Gloria.

Antes de evocar el sacrificio mayor del año *wixarika*, es preciso esbozar el contexto en que se observa. No se trata aquí de proporcionar una relación etnográfica exhaustiva de una fiesta compleja, que ya fue objeto de varias descripciones analíticas bien documentadas, en particular la de Denis Lemaistre y Olivia Kindl (1999), a la que aludiremos cada vez que tengamos que mencionar algunos detalles que nos llevarían demasiado lejos. De esta importante aportación sobresale una tendencia que hemos relevado unos diez años después de los autores: una dinámica de cambio que se confirma de una generación a la siguiente, desde la primera descripción de la Semana Santa en San Andrés, hecha por Zingg en los años 1930. Así, Lemaistre y Kindl (1999:190-191) demuestran de manera clara que la entrada ceremonial de los peyoteros el Miércoles Santo, cargando cestos de peyote y precedidos por la máscara del ciervo cazado en el camino de regreso de la peregrinación a Wirikuta, es un rito que se remonta a apenas dos o tres decenios. Hasta la década de 1960, los peyoteros no tenían ningún papel en la fiesta cristiana. Ahora bien, desde la monografía de Lemaistre y Kindl, este papel se dilató en el tiempo y, por consiguiente, la importancia del peyote en la fiesta creció en la misma medida, pues hoy en día los grupos de peregrinos se presentan en la plaza del pueblo el Domingo de Ramos.¹⁹ Con el rostro finamente pintado con *uxa*, pigmento amarillo sacado de una raíz del desierto, los peyoteros se anuncian con la música de los instrumentos chamánicos, el violín y la guitarra de fabricación propia, cuyos sonidos chirriantes alternan con el sonido muy agudo y asombrosamente melodioso de trompas hechas con cuernos de res. Así, en un performance musical que subraya la profundidad de la relación

¹⁹ Es posible que la dilatación temporal que señalamos aquí participe del proceso más general de inflación festiva que subrayamos al inicio de este trabajo. Hay que precisar, sin embargo, que 2007 fue un año de cambio quinquenal de cargos: todos los grupos de peyoteros de la comunidad habían ido a peregrinar y estaban presentes en la fiesta, lo que podría explicar que, para que todos quedaran en el programa ritual, se hayan presentados en la fiesta a partir del domingo. En San Andrés, los grupos de peyoteros, originarios del pueblo o de una ranchería anexa —Las Guayabas, San José, San Miguel, La Laguna, Cohamiata, Las Pitayas, Santa Bárbara, Tierras Blancas—, se componen de personas que deben asumir su cargo durante cinco años. Durante este periodo, los grupos respetan un sistema de alternancia en la peregrinación: cada año, los grupos de una mitad de la comunidad se van a Wirikuta, cazan el venado y recogen el peyote, mientras que los grupos de la otra mitad se quedan y ofrecen sacrificios para dar el cambio a los primeros. No es sino al quinto y último año cuando salen todos los grupos al mismo tiempo. Para más detalles y un precioso análisis de este sistema ritual, véase Gutiérrez, 2003.

establecida por la cultura huichol entre el animal hispánico y el peyote, el soplo sagrado de los peregrinos pasa por la parte emblemática del cuerpo del bovino. Hay que señalar también la presencia habitual de cuernos de reses sacrificadas expuestos en el altar de los centros ceremoniales, lo que indica hasta qué punto el bovino ha penetrado el corazón del ritual *wixarika*.

En el mismo sentido, se puede observar que la presencia del peyote en Semana Santa se impuso al compás de la progresión del rito sacrificial que hemos establecido desde el inicio de este artículo. Aparentemente esta planta tiene con el bovino una relación simétrica e inversa: potencia autóctona por excelencia, procede geográficamente del mundo externo, mientras que el buey, potencia hispánica por excelencia, está criado en el territorio y, así lo vimos, asimilado a los niños huicholes. Al contrario del buey, asociado con el agua, el peyote se asocia con lo seco y con el sol del desierto adonde se va a cogerlo. Pero el mito chamánico, lo vimos también, relativiza su naturaleza indígena, pues asimila el cactus a Kauyumari, doble del *mará'akame*, cuyo origen está situado por la exegesis en el mundo *teiwari*. La complejidad de la planta, situada en la encrucijada de las potencias internas y externas, explica tal vez que, además sus propiedades alucinógenas, constituya el principio energético de una fiesta celebrada al clímax de la temporada seca para llamar a la lluvia (y por consiguiente al maíz). Precisamente, el Domingo de Ramos de 2007, tras la llegada de los primeros grupos de peyoteros y la distribución ceremonial del cactus alucinógeno, cuyos efectos empezaban a manifestarse en la asamblea, *teiwarixi* incluidos,²⁰ empezó a llover, mas como el sol seguía luciendo, se formó un arco iris. Frente al magnífico espectáculo de la naturaleza, los indígenas se entusiasmaron, diciendo los unos que era buena señal para las futuras cosechas; los otros, que el “milagro” se reproducía inevitablemente cada año cuando llegaban los peyoteros (un acto teatral del cual sabemos que no se inscribe verdaderamente en la tradición antigua). Se ve bien la manera en que las creencias relativas al costumbre, inspiradas por una feliz efeméride cuyo impacto sobre las consciencias es multiplicado por los efectos psicótrópos del peyote, pueden brotar instantáneamente a medida en que la fiesta experimenta el cambio.

A partir del Jueves Santo, tras una noche en la que un rito de flagelación desacraliza a las autoridades tradicionales, se instauro el poder de los “judíos”, que son oficiantes jóvenes, con el rostro tizado, armados con un sable de madera.

²⁰ En este plano también se nota una evolución rápida con respecto de la etnografía de Lemaistre y Kindl; según ellos, la ofrenda de peyote a los extranjeros (o sea, la integración al rito que esta ofrenda significa) no ocurría sino al final de la Semana Santa.

Siguiendo una disciplina casi militar (o monacal), imponen el silencio generalizado durante dos días y enmarcan la procesión de los cuatro santos y dos cristos de la comunidad que son llevados tendidos (“muertos”) por los oficiales *xaturi* para representar el santo entierro. Antes de empezar el recorrido, las *tenanches*, mujeres encargadas de cuidar a los santos, cambian y lavan los vestidos de las estatuas de madera. Esta operación, considerada como muy delicada, evoca la vaca que pare, pues los huicholes comparan los tejidos nuevos con la placenta del becerro recién nacido (Lemaistre y Kindl, 1999:196).

Al final de la tarde del viernes, tras una segunda procesión, se ve llegar en la plaza los primeros becerros y vacas, llevados con un lazo por unos ayudantes vaqueros miembros de las familias sacrificantes, a los cuales se juntan algunas cabras y borregos. Se instalan postes para amarrarlos y adornar su testuz con cintas y flores de papel de China. Progresivamente, el espacio central del pueblo está invadido por un ganado “en traje de gala”. Todas las categorías de bovino están presentes, excepto el toro adulto, un tipo que casi no se encuentra en la sierra, pues los machos se venden generalmente a los dos años, o bien a un negociante mestizo, o bien para celebrar un sacrificio. El ganado aquí expuesto es la flor y nata de la cabaña comunitaria: unos becerros grandes bien fuertes, que podrían haberse vendido al mejor precio a los compradores mestizos, y hasta vacas lecheras que, como ya sabemos, constituyen una de las escasas fuentes de proteínas en la sierra y, de hecho, una riqueza estimable. En el año del trabajo de campo (2007), por un becerro chico se pagaba unos 2 500 pesos (250 dólares por aquel entonces); por una vaca lechera o por un becerro grande, unos 3 500. Según el año, se inmola entre cuarenta y sesenta reses, más una decena de cabezas de ganado chico (cabras y borregos),²¹ lo que justifica la cifra de entre 100 000 y 150 000 pesos (10 000 y 15 000 dólares) que proporcionamos al inicio de este artículo.

La tipología de los sacrificantes de la Semana Santa ha sido establecida por Lemaistre y Kindl (1999:204): grupos de los *xaturi* y mayordomos portando los cristos y santos, autoridades tradicionales, grupos de peyoteros, “judíos”. Se juntan a la lista unos grupos de parientes que se obligan a honrar a un santo, a un ancestro, o bien, que están obligados por una prescripción chamánica, y por fin, no nos sorprenderá, algún extranjero deseoso de contribuir en el rito, o que tiene obligación de hacerlo porque acaba de participar en su quinta peregrinación a Wirikuta y cerrar así un ciclo ritual. En cada grupo de sacrificantes hay un niño,

²¹ Una vez más, el trabajo de Lemaistre y Kindl permite medir la rapidez del ritmo inflacionista de la fiesta; según ellos, hace unos diez años eran sacrificadas entre dos y tres decenas de reses (Lemaistre y Kindl, 1999:206).

masculino o femenino, que tiene el papel de *hakeri*, una especie de “ángel”. En la noche del viernes al sábado, los adultos llevan cinco veces a bendecir la bestia que deben matar en la mañana (1999:204). Están acompañados por un violinista y un guitarrista que tocan la *mawarixa*, la “ofrenda”, o sea, el término *wixarika* para lo que llamamos demasiado rápidamente “sacrificio”.²² Los *mará'akate* cantan la mitología correspondiente, que subraya la relación entre el sacrificio primordial del becerro chico y el nacimiento del niño (1999:205). Con la vuelta de la música en la fiesta, los peyoteros y todos los participantes danzan toda la noche alrededor de hogueras instaladas en la plaza.

El sábado por la mañana, los *mará'akate* liberan el templo, cuyo acceso estaba guardado hasta entonces por los “judíos”. Éstos se eclipsan y dejan entrar la música (incluidos unos tríos mariacheros de tradición mestiza)²³ y cantos chamánicos cuyo texto, recogido por la etnografía de Lemaistre y Kindl (1999:206), celebra la mañana y asimila el sol naciente con la aparición de Kauyumari, el venado azul, entre dos piedras de color sangre. Entonces puede empezar la inmolación. Según un ritmo sostenido, se llevan, una tras de otra, las reses amarradas frente a la iglesia (en otras ocasiones, como carnaval, fiesta del toro en septiembre, fiesta del maíz tierno, ritos de curación, etcétera, se celebran en los centros ceremoniales *tukipa* o delante de un oratorio [véase Neurath, 2002:104 ss.]). Cada ejemplar, atado y llevado con un lazo, se sujeta por las patas traseras con otro lazo, así como se hace cuando se trata de vacunar, herrar u ordeñar una vaca. Luego se derriba de lado para mantenerlo inmovilizado en el suelo. Algunos becerros machos muestran una fuerte agresividad, no se dejan manejar fácilmente, lo que puede transformar durante un rato el rito en una pequeña corrida callejera que alegra al público “empeyotado” (aún más cuando el etnólogo interviene en la “lidia” ¡y sale del encuentro maculado con bosta!).

²² Si bien la *mawarixa* tiene un esquema casi conforme con el modelo canónico definido por Hubert y Mauss (1968 [1899]), pues se nota la presencia de un sacrificante, de un sacrificador, de una víctima y de divinidades a las cuales se dirige la ofrenda; las especificidades del universo ideológico huichol son tales que se puede legítimamente dudar de que un mismo concepto englobante pueda aplicarse con la facilidad que singulariza a una cierta clase de antropología poco apegada a lo real, a unos datos etnográficos tan distintos como los relativos, por ejemplo, a la India, a la Grecia antigua, a la África subsahariana y a Mesoamérica. Sin caer en el hiperrelativismo posmodernista, digamos que el debate epistemológico queda abierto, sobre todo con el desconcertante retorno a las tesis universalistas de René Girard estos últimos años (véase Scubla, 1998). Por si fuera necesario echarle más agua a nuestro molino, parece que Neurath, en una publicación reciente, se ha dispuesto a abandonar la noción clásica de sacrificio acerca de los huicholes. Sin embargo, en los límites de este artículo, y para preservar la claridad de la exposición, seguiremos “pecando con la facilidad”, empleando el término de “sacrificio”.

²³ Sobre la importancia de la tradición mariachera entre los huicholes, véase Jáuregui, 1993.

La inmolación está precedida por un corro, compuesto por el *mará'akame* cantador y su segundo; ambos sostienen su varita adornada con plumas (*muvieri*) y unas velas adornadas con cintas por hombres y mujeres del grupo sacrificante, que traen velas, ofrendas de elotes, peyote, frutas, flechas votivas y cuernos de venado. El corro gira cinco veces alrededor de la res inmovilizada, acompañado por la música del violín y de la guitarra, mientras que el canto del primer *mará'akame*, más allá de las referencias a la mitología del sacrificio, profiere una letanía de quejas y ruegos dirigidos a la víctima para que ésta perdone a los hombres lo que están a punto de hacerle. El animal está rociado con agua lustral y el niño *hakeri* presenta el cuchillo y la jícara que recogerá el primer brote de sangre. El sacrificador (*matasero* o *tetuknewiwa*), que pertenece al grupo sacrificante, coge el arma y hunde la hoja en la yugular del buey para conseguir el flujo máximo de sangre. Entonces, en forma muy coordinada, las mujeres y los hombres del grupo se presentan para rellenar de sangre las jícaras y unos cubos, al tiempo que remojan sus velas en la herida abierta. Parte de la sangre se conserva en estado líquido en frascos tapados. Después de la fiesta, se repartirá entre los *tukipa* de rancherías, los agujeros de ofrendas cavados al borde de los campos de maíz, así como en los múltiples lugares sagrados donde los huicholes van regularmente; también se utiliza para rociar los elotes verdes en ocasión de los sacrificios del mes de septiembre, en particular la Fiesta del Toro. Otra parte de la sangre se echa en el agujero de ofrendas que se encuentra en medio del templo. En el pasado (hasta el tiempo de la descripción de Lemaistre y Kindl, y aún hoy en San Sebastián) se solía ejecutar a las reses dentro del templo para dirigir los primeros brotes de sangre hacia el agujero. Pero en San Andrés, estos últimos años, se acostumbraron a matar afuera porque con el antiguo método, dado el incremento del número de reses sacrificadas, al finalizar la ceremonia del Sábado de Gloria, el agujero desbordaba de sangre, que se pudría en los días siguientes y dejaba un olor nauseabundo en el lugar de culto.

En fin, con las velas untadas de sangre fresca se pintan las varas de mando, las estatuas de los santos, el rostro de los cristos, las distintas ofrendas, los oratorios situados en la plaza, la mesa de las autoridades (bajo el palacio del gobierno), la cárcel y aun —magnífico detalle dado por Lemaistre y Kindl (1999:207-208)— la máquina de escribir del secretario de gobierno, que transmite las reivindicaciones de la comunidad relativas a las tierras usurpadas por los mestizos. La relación simbólica entre tierra y sangre de toro, establecida por el rito, prueba que el animal de origen hispánico ha vuelto a ser una materialización de lo autóctono: éste es lo que la tierra ofrece a los hombres y lo que los hombres ofrecen en reciprocidad a la tierra para garantizar su

subsistencia y la reproducción de su universo. Para los huicholes el toro es feminidad y niñez (o sea fertilidad desbordante y humanidad no cultivada). Signo de la riqueza material, se asocia con la divinidad Takutsi, Nuestra Bisabuela o Nuestra Semilla Germinada, con la lluvia y la profundidad del mar (Neurath, 2002:192, 366). Tal vez esta naturaleza marítima del toro mítico explique que, en un momento dado de su historia, los huicholes cambiaron sus conchas marinas (que traían antaño de sus peregrinaciones al océano) por los cuernos de res que evocamos cuando describíamos el rito de los peyoteros llegando al pueblo en la apertura de la Semana Santa.

Pero más allá del estatuto del bovino en la cosmología de los huicholes, más allá de las particularidades de la fiesta de Semana Santa, las distintas maneras de bendición que acabamos de evocar evidencian la reacción de la sangre cuando se derrama al aire libre: se transforma rápidamente del estado líquido al estado sólido (o seco). Existe otra manera de subrayar esta propiedad transformacional: la moronga preparada por las mujeres con la sangre que remana en el cuerpo de la res cuando los sacrificantes hayan recogido la parte consagrada. Desde el punto de vista estructural, ahí reside una gran lección del sacrificio y de la cocina que ocasiona.

SANGRE Y COCINA: LO SECO Y LO HÚMEDO

Antes de terminar su recorrido en los platos de los participantes, el cuerpo de cada res es desollado y descuartizado, en un lugar aislado, justo después de la ceremonia. Están encargados de la tarea dos miembros del grupo sacrificante, llamados “jicareros de los rayos” (*ni'ariwame* en *wixarika*). Su cargo dura cinco años e incluye el compromiso de hacer la peregrinación a Wirikuta y de recortar también el cuerpo de los venados matados en la caza. En su trabajo, deben reservar tres partes del cuerpo de los bovinos a ciertos oficiantes, o bien, a usos importantes. Las costillas se ofrecen a los músicos que animaron la ceremonia. Los cuernos, si no se conservan para ser expuestos en un altar o colgados en las paredes de un centro ceremonial, serán utilizados por los peyoteros como instrumento de música, o bien, en el juego posterior al sacrificio animado por el “torete” (hombre que sostiene los cuernos en las manos e imita la actitud de un toro) y el vaquero (hombre vestido de mujer). Estos dos personajes tienen un papel central en la fiesta de las pachitas (carnaval). Ligados el uno al otro por una cinta y un lazo, amenizan un corro y una parodia de corrida que nos recuerda las danzas de toritos observadas en casi toda la República Mexicana en ocasión de las fiestas patronales o del carnaval (Saumade, 2008b). La

coreografía subraya, una vez más, la relación de intimidad entre el animal hispánico y la cosmología huichol cuando el torete alza los cuernos hacia el cielo, en dirección de los puntos cardinales, gritando unos mugidos agudos.

En las pachitas, las patas delanteras del animal sacrificado se reservan para el torete y el vaquero, mientras que, al final de todo sacrificio de res, las patas traseras se otorgan a los dos *mará'akate* que dirigieron la ceremonia. Este punto de la norma ritual mantiene una cierta distinción social en el seno de la comunidad. En efecto, los *mará'akate* más prestigiosos son también los más solicitados para dirigir las ceremonias de Semana Santa; acostumbran cantar y bendecir en varios sacrificios sucesivos. Así, por ejemplo, don Chon, uno de los chamanes más respetados de San Andrés, llegó a recibir hasta dieciséis patas traseras un mismo Sábado de Gloria. Evidentemente, no se las come todas, sino que las reparte entre los miembros de su familia. En cada casa que benefició con este regalo, una mujer corta la carne en rebanadas muy finas que pone a secar en un zarzo de fibras de agave para conservarla y luego, cuando se presente la ocasión, asarla y consumirla fuera de toda ocurrencia festiva. Se ve que los parientes de los grandes *mará'akate* tienen un “privilegio proteínico” sobre los demás, quienes deben prácticamente contentarse con comer carne de buey tras los sacrificios, cuando las mujeres ponen el resto del cuerpo de las víctimas a hervir en grandes calderas (sin sal ni otro condimento). Así, todo el día del Domingo de Resurrección se ofrece a todos (extranjeros incluidos) cuencos de caldo de toro; el carácter inclusivo del banquete es característico de una fiesta en la que los huicholes dan comida para cualquier humano presente, persuadidos de la dimensión universal del rito propiciatorio que celebran: dicen que llaman a la lluvia para el mundo entero. En términos de cocina, pues, aparece una distinción entre la carne fresca hervida, simbólicamente ofrecida a todos los humanos por el toro —ser asociado con el elemento líquido y la feminidad—, y la carne secada y asada, ofrecida a los miembros de su linaje por un ser sobrehumano, el *mará'akame*.²⁴

El caldo del toro se sirve con las habituales preparaciones a base de maíz, que también se han dado en grandes cantidades en los días anteriores, tanto a los humanos como a las divinidades: tortillas secas para éstas, frescas para aquéllos, tamales, atole seco (tan espeso como un flan), atole claro y tejuino (*nawa* en *wixarika*), resultado, todos estos productos, del quehacer femenino. Se ofrece también un caldo hecho con la carne secada de los venados que mataron en la última caza; una parte de éste se da a las divinidades en la víspera, el Sábado Santo;

²⁴ Aun cuando por excepción existen algunas mujeres *mará'akate*, es indudable que este oficio queda netamente asociado con valores masculinos.

la otra, al *mará'akame* de cada grupo, que ofrece el caldo de venado el domingo. Este caldo, así como el de toro, no lleva sal. Dada la importancia histórica de la sal entre los huicholes, cuyos lejanos antepasados la traían desde la costa adonde iban a peregrinar, considerando su proclividad a comer muy salado, siendo la sal y el chile los únicos elementos añadidos a la tortilla de maíz en la dieta cotidiana de los más pobres, se entenderá mejor el sentido de tal renuncia. Sin embargo, parece que la prohibición de la sal es más fuerte para el caldo de venado que para el de toro, pues me dicen que cualquiera que añada sal al primero se volverá ciego, mientras que en el segundo, el invitado que no está encargado de ninguna obligación ceremonial, puede añadir cuanta sal y chile quiera sin caer en el “pecado”.²⁵ El castigo para quien se atreva a comer la carne de venado con sal ¿se explica por la creencia de que este animal tuviera el poder de conferir, así como el peyote, la visión del chamán y de que, por consiguiente, toda alteración de su carne llevará a un resultado opuesto (la ceguera)? Pero las cosas nunca son tan sencillas con los huicholes, pues dicen que el mismo venado es muy goloso de sal, un dato que aprendieron de sus antepasados cazadores, que solían atraer a los venados poniendo sal en las trampas de cuerdas.²⁶

Llegado a este punto, se impone una pregunta: ¿por qué se ofrece caldo de venado en el banquete que sigue al sacrificio del toro, cuando la comida, en particular la carne, sobra en todas partes? Aquí ponemos en evidencia la interdependencia ritual del sacrificio y de la caza entre los huicholes. Sobre la caza, alguna información que recogimos en entrevistas y, sobre todo, gracias a la etnografía de Denis Lemaistre (1996), es relevante, sin duda alguna, para proseguir el análisis.

DEL SACRIFICIO A LA CAZA

Si apartamos los mandatos ocasionales que dirigen los *mará'akate* a las personas para curarlas —por ejemplo, matar un ciervo con este propósito—, los huicholes tienen dos grandes temporadas de caza: en la época de la peregrinación a Wirikuta, o sea al clímax de la temporada seca (febrero-abril), y a “medianoche”, o sea a mediados

²⁵ Por paradójico que pueda parecer, si se considera su concepción subversiva del cristianismo, los huicholes se refieren con mucha frecuencia a la noción de “pecado”.

²⁶ Agradezco a Arturo Gutiérrez del Ángel por haberme proporcionado este bonito dato. Según él, parece que es un requerimiento biológico del venado macho comer sal cuando broten sus astas, es decir, al inicio de la temporada de secas (Gutiérrez del Ángel, 2010:98). Tan importante detalle necesitaría otro artículo para ser analizado.

de agosto, al clímax de la temporada de lluvias. Cada vez que se van a cazar, los oficiantes (sean *mará'akate*, jicareros o peyoteros) o los hombres enviados por el sueño de un *mará'akame*, animados por un objetivo profiláctico, salen del territorio *wixarika*. Cuando hacen salir del bosque a su presa, a veces tras varias jornadas de caminata en vano, la corretean formando un “corral” humano para que no pueda escaparse. La técnica y el término utilizado, vinculados con la actividad ganadera, son reminiscencias de la antigua caza con trampa de lazo que se practicaba hasta la Revolución y la generalización del rifle de 22 en la sierra. Rodeado y atraído hacia la trampa —una red de cuerda de ixtle tendida en un marco circular de madera colocado en el paso de los venados, o bien, un lazo colgado de la rama de un árbol con que se agarraba al animal por las patas—, el venado podía ser capturado vivo, y luego llevado a un centro ceremonial e inmolado. Hoy en día, aunque haya caído en desuso, la venerable técnica sigue siendo evocada apasionadamente por los cazadores que a veces llegan a practicarla como un “deporte bonito”.²⁷ Por lo demás, unos modelos miniatura de la trampa adornan las flechas votivas que se usan como ofrendas, lo que indica la potencia simbólica del objeto representado: se trata del medio por el cual el venado viene a “ofrecerse” a los humanos y afirmar así su naturaleza de ser próximo. En la trampa de red, el animal se atora cabeza por delante, lo que refuerza en el espíritu de los indígenas la valencia masculina del ciervo.²⁸

El uso del rifle, por consiguiente, no ha afectado un rito que se aparenta con claridad al “sacrificio” (*mawarixa*, la ofrenda en *wixarika*) cuando el venado, ofreciéndose supuestamente a los humanos, caiga “voluntariamente” en la trampa.²⁹ Tras haber sido matado, el venado puede, según los casos, traerse al centro ceremonial (*tukipa*), o bien, tal como ocurre en las cacerías del camino de regreso de Wirikuta, ser tratado ritualmente en los lugares del campamento, donde unos altares adornados con ofrendas dispuestas en círculo alrededor de hogueras reproducen la estructura de un *tuki*. Los oficiantes, así como hacen cuando se empeñan en inmolar un toro, disponen la cabeza del ciervo en dirección del este y Wirikuta,

²⁷ En este punto, la información que recogí en San Andrés coincide con la que recogió Neurath (2008:256) en Santa Catarina Cuexcomatlán Tuapurie.

²⁸ Este ideario cinegético se ha observado por todo el oeste mexicano desde la época colonial. Véase, por ejemplo, las oraciones de los cazadores nahuas occidentales del siglo XVII, recogidas por Ruíz de Alarcón (1988), o los mitos transcritos por Preuss (1982:77) en la misma área cultural. El venado aparece como un pene que penetra la cavidad vaginal, representada por la trampa de lazos. Este último aparato podría acercarse al mitema de la vagina dentada que llamó mucho la atención de Lévi-Strauss en su magna obra, las *Mitológicas*.

²⁹ Sobre el tema mitológico del venado que se ofrece voluntariamente a los hombres, véase Neurath y Gutiérrez, 2003:313; en una perspectiva, etnohistórica Olivier, 2008:197, quien da elementos que indican la generalidad de la caza captura del ciervo en Mesoamérica, pues también se practicaba en Guatemala y en el país maya (2008:202).

el lugar del peyote y del sol nascente. Se acaricia al animal, se le sonríe, se le da flores, las mujeres le “dan de comer” tortillas, galletas y frutas, se pone en sus ojos dos peyotes para que su “alma” pueda viajar hasta Wirikuta.³⁰ No está muerto sino “refrescado”, así como los ancestros petrificados. El *mará'akame* inhala su “soplo”, boca contra boca, para sacar del aliento la piedra (*irikame*) que cristaliza el espíritu de un ancestro (Lemaistre, 1996:322-323) y se da a una persona directamente concernida en el rito, sea un paciente, sea un pariente, quien no se beneficiará del don si no cumple a continuación con las peregrinaciones requeridas. La misma técnica ritual se emplea con los bovinos cuando su sacrificio tiene un propósito profiláctico. El *irikame* puede proceder, según los casos, del interior del cuerpo del ciervo, de la sangre del toro o de la espuma del mar (en las peregrinaciones a la costa); así que, una vez más, el rito dramatiza la dualidad entre los estados líquido-húmedo (los humores corporales, el agua del mar) y sólido-seco (la piedra).

En el momento en que el venado es desollado y descuartizado en el mismo lugar del campamento de caza, se le arranca el corazón, como lo hacían los aztecas, para recoger sangre en las jícaras y untar los objetos ceremoniales y ofrendas. Luego, el corazón se recorta en trocitos, que se reparten entre los iniciados que desean beneficiarse de su poder; la cabeza y la piel se reservan para futuros usos rituales. La carne que queda se asa en un horno cavado en la tierra y alimentado por piedras calentadas al fuego. Esta forma masculina de cocinar en seco contrasta con la cocina en agua del caldo, preparado por las mujeres después del sacrificio. Una vez asada la carne, se recorta en pequeñas rebanadas que, tras el retorno de los cazadores a la comunidad, se pondrán a secar en zarzos de ixtle, para acabar, como ya sabemos, en el caldo preparado en ocasión de las fiestas, cuando se presentan ligadas por una cuerdecita que forma un collar. Lemaistre (1996:312) anota que las rebanadas de carne de venado secada se confunden con las de peyote que se secan después de Semana Santa para ser conservadas todo el año. El peyote secado puede también ser pulverizado. Esta tarea es realizada por las mujeres que utilizan a este propósito el metate, que también usan para procesar el grano y la masa de maíz, desde luego, pero también el cuajo del queso en temporada de aguas. El polvo del peyote puede utilizarse como tal o disuelto en agua para consumirse en estado líquido.

³⁰ El concepto de “alma” no tiene equivalente en *wixarika*, a pesar de haber sido utilizado ampliamente por los antropólogos huicholistas. En una importante ponencia en el XVIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana (San Luis Potosí, marzo 2012), Arturo Gutiérrez del Ángel revisó el uso etnocentrista de este término en el contexto huichol y demostró, en cambio, la importancia decisiva de la piel y de la idea de “contenedor” para definir lo que sería la noción indígena de persona, en contra de un ontologismo cristiano poco pertinente en lo concerniente a nuestros muy formalistas huicholes.

Así, la carne del peyote y la del venado son objetos de un trato equivalente, un proceso de transformación recíproca de lo húmedo (fresco) a lo seco y de lo seco a lo húmedo (caldo, disolución). Ahora bien, a este respecto, la mitología y la exégesis *wixarika* no hacen sino confirmar la relación de homología entre venado y peyote: el polvo de peyote procedería de los cuernos del venado, cuando el animal se los rasga en contra de los árboles para comer el polvo que resulta de este hábito, adquiriendo la facultad de la visión chamánica (Lemaistre, 1996:310-311). A partir de la observación etológica de los ciervos machos, el pensamiento indígena establece la relación con las técnicas de conservación de la planta sagrada para justificar el acercamiento entre la especie animal (por lo menos su lado varonil, pues las hembras no tienen astas) y la especie vegetal. Eso explica por qué los grupos de peyotereros, cuando cazan en el camino de la peregrinación, buscan con prioridad un macho bien armado. Y en la fiesta del peyote, que cierra la temporada de secas (en mayo), los cazadores visten la piel, la máscara y los cuernos de su víctima para celebrar la danza del venado, que es una mimesis cinegética que hace eco a la danza del torete y del vaquero, que se observa en las pachitas. Por el contrario, durante la segunda temporada de caza, o sea en plena temporada de aguas, los machos se confunden con las hembras, porque han perdido la cornamenta y una parte importante de su poder, a ojos de los huicholes (Lemaistre, 1996:310); así me lo refirió un hombre de San Sebastián: “en temporada seca se caza el venado, en las aguas, se caza la venada”.

Si el ciervo macho “cambia” periódicamente de sexo en temporada de aguas, así como lo subraya el lenguaje de los cazadores, también puede transformarse de una especie a otra en temporada seca. Me di cuenta de eso mientras observaba un campamento de peregrinos de Santa Catarina que regresaban de Wirikuta cargados de peyote y habían establecido la base de una expedición de caza en la orilla del río Bolaños, en la periferia del pueblo de Mezquitic. Un joven menos taciturno que sus compañeros me dijo: “Ya hemos matado una vaca... Ahora nos queda por matar un toro. Aquí nos quedaremos hasta que tengamos el toro”. Desde luego, por “vaca” y “toro” había que entender “venada” y “venado”. ¿Por qué este desliz semántico entre las dos especies animales en ese momento preciso de la actividad ritual? Algunas precisiones etnográficas permiten ver más claro en el lío. Cuando se van para Wirikuta, los peregrinos multiplican las bromas y se ponen unos a otros apodosados —que son escogidos según un hecho relativo a la persona—. Pero cuando llegan a la meta, se dan nombres sagrados que usan exclusivamente entre ellos, como un signo de reconocimiento interno al grupo. Entonces, con la vuelta a lo serio y con la consagración de los participantes, las cosas cambian de significado.

En este contexto, el ciervo, objeto de la caza, puede transformarse en toro, objeto del sacrificio que los peregrinos deberán ofrecer cuando regresen a la comunidad.³¹ Esta metamorfosis del animal prehispánico, cazado en territorios externos, cambiado en animal hispánico, patrimonio de las familias huicholes, es como una llamada a la gran transformación meteorológica de la que depende la reproducción de la vida y del universo: la transformación de lo seco en lo húmedo. Y de hecho, durante la segunda temporada de caza, en agosto-septiembre, cuando el venado sin cuernos se ha vuelto “venada”, la transformación entonces es efectiva; es necesario prorrogar sus efectos tanto como sea posible. Así, un cazador de San Sebastián dijo que la caza en agosto es imprescindible porque hace falta “dar de comer al maíz”, en un periodo del año en que la fiesta sacrificial, que está en pausa, es relevada por la caza, pues la inversión sexual del ciervo descornado lo sitúa en el lado de la feminidad y de lo húmedo, es decir, en el lado del buey, cuya sangre es sacada por los hombres para que llueva y cuya leche es sacada por las mujeres cuando haya llovido.

¿SON EL TORO Y EL VENADO UNA MISMA PERSONA?

Es cierto, que cuando hablan del toro y del venado, los huicholes los consideran como seres muy próximos, “casi los mismos”, lo que podría explicar la paradójica obligación festiva de ofrecer caldo de ciervo cuando ya hay caldo de toro en abundancia. Por supuesto, la asimilación de las dos especies llamó la atención de los etnólogos, que acabaron por admitir, como una hipótesis comprobada, la famosa idea de que el sacrificio del toro es un rito de sustitución del antiguo sacrificio del venado. El cambio de la especie víctima hubiera sido la consecuencia de dos fenómenos históricos paralelos: la rarefacción del ciervo y la adopción del ganado en la sierra. Detengámonos un instante en la argumentación de esta teoría clásica. Al final del siglo XIX, Lumholtz presenció los últimos sacrificios de venados. En sus escritos subraya la analogía entre el protocolo sacrificial aplicado a los ciervos y el aplicado a los bovinos, cuyas respectivas cornamentas eran de igual modo adornadas con flores (Lumholtz, 1986:32, 41, 116). Para el gran explorador noruego, podría parecer lógico que el ciervo huichol, animal solar cuyos cuernos enarbolados en temporada seca se colocan en el lado masculino del universo, suscite en la cultura indígena el mismo simbolismo de virilidad que las tradiciones europeas proyectan

³¹ Agradezco al doctor José Luis Iturrioz el haberme proporcionado la solución del enigma, en ocasión del coloquio de Colotlán en 2007.

habitualmente en el toro. De modo que los huicholes no podían sino establecer la equivalencia de una especie a la otra. A partir del paradigma lumholtziano, la concepción etnocentrista del toro abrió la puerta a una difusión vulgar, siguiendo un símbolo de virilidad al otro; el bovino hubiera sencillamente remplazado al ciervo, lo que justificaría que los huicholes distinguiesen poco entre los dos animales. Esta idea está firmemente mantenida por Zingg (1982:189) y por la mayoría de los especialistas que le sucedieron en el campo. Muy cómoda de manejar, desde el punto de vista esencialista que criticamos desde el inicio de este trabajo, porque permite “fundir” el buey en el ciervo, evitar tomar en cuenta la concepción indígena del animal hispánico, y así realzar lo “sagrado auténtico” de la trilogía venado-maíz-peyote sin que quede ninguna interferencia de origen occidental; el papel del bovino se limita al papel del “sobresaliente” (como se dice en el lenguaje tauromáquico). Pero si eso fuese el caso, ¿por qué los huicholes seguirían cazando el venado, hoy en día, cada vez más lejos de su territorio, con cada vez más fatigas y costos, manteniendo una ritualidad oblativa en la práctica cinegética cuando el ritmo de las ofrendas de toro no deja de acelerarse un año tras el otro? Y más allá de esta observación de sentido común, hemos visto que en el pensamiento huichol el buey se sitúa en el lado femenino, húmedo y nocturno del cosmos; ya no es más lo que es en el Viejo Mundo, de donde procede históricamente. También hemos visto que en temporada de aguas, el venado macho, por haber perdido su cornamenta, ya no es el símbolo de virilidad que puede ser durante la temporada de secas.³²

Si la teoría del “sacrificio de sustitución” es tan poco sólida, pues no cabe en la variabilidad de los significados que caracteriza la cultura mesoamericana en su conjunto, tenemos que dejarla para reconsiderar el problema de la proximidad del toro y del venado en el espíritu de los *wixaritari*. De por sí esta relación de proximidad no puede extrañarnos, pues nuestros precedentes trabajos sobre los juegos taurino-ecuestres de origen mexicano se enfocan en un sistema semántico de transformaciones entre ciervo, toro y caballo (Saumade, 2002, 2004a, 2004b, 2005, 2008b). Para tomar un ejemplo, los antiguos nahuas pudieron llamar “ciervo” (*maçatl*) al caballo importado por los españoles, por lo menos hasta el final del siglo XIX (Simeón, 1977). La lengua otomí aun enriqueció el sentido de la palabra prehispánica *p’ani* (“ciervo”), asociándole no solamente el caballo sino también el toro (Soustelle, 1993:257). A partir de tales fenómenos lingüísticos de asimilación de las especies, se formaron palabras mestizas que englobaban en un

³² La mitología recogida en el campo por Neurath (2008:262) confirma la ambivalencia sexual del venado en el pensamiento huichol.

mismo concepto caballo,³³ venado y toro; así, *cuaco* —mexicanismo que proviene del náhuatl *quaquae*, “animal cornudo”, es decir, un ciervo antes de la Conquista, un toro después de ésta— llegó a definir, en el siglo XX, tanto una trampa sonora de caza hecha con cuernos de venado como, por donaire, el caballo de los charros (Saumade, 2008b:300-303).

En el caso de los huicholes, el complejo toro-venado no se observa tanto en el lenguaje. En lo que concierne a los grandes mamíferos importados, el idioma *wixarika* se conforma con unas categorías hispánicas ligeramente huicholizadas, y reserva la palabra yuto-azteca *maxa* al venado mismo; “toro” se dice *turo*; “vaca”, *wakare*; “caballo”, *kawayo*; “yegua”, *yegua*; “burro”, *puro*. Las únicas categorías de ganado de origen europeo a las que se aplica un término de origen *wixarika* son el becerro, *numutzi* (“niño”), y la mula, *kaka’i* (“huarache”). En el primer caso, se precisa la relación entre bovinos y humanos recién nacidos, que subrayamos más arriba. En el segundo caso, se pone en evidencia la función de desplazamiento (muy importante entre grandes peregrinos, migrantes y caminantes, como son los huicholes) que reúne el hombre y la bestia. Ahora bien, en este aspecto, en los senderos difíciles de la sierra, la mula supera al caballo, de tal manera que el uso de este último, típico de la vecinos charros, se limita prácticamente a la actividad lúdica. “El *kawayo* —dice un ganadero de San Sebastián— vale para divertirse, para pasear, pero no se come.” Varios informantes insisten en el carácter “no comestible”, lo que explicaría la imposibilidad de sacrificar el animal más emblemático de los “caballeros” hispánicos. Poco eficaz en la sierra —al contrario de la mula—, no comestible —al contrario del toro y del venado—, el caballo no da lugar a especulaciones metafóricas (como mula=huarache o becerro=niño) ni analógicas (*turo* et *maxa* son “casi los mismos”). En cuanto a la mula, si se valora su eficacia en el transporte, su asimilación al huarache (*kaka’i*) la asocia tal vez a la peregrinación incesante de los ancestros *kakaiyari*, esos seres vivos que precedieron la aparición del sol y de las categorías animales (Lemaistre, 2003:149). Esta última hipótesis es una pura intuición que debe ser sometida a los informantes en ocasión de una próxima estancia en la sierra. Si tuviera alguna pertinencia, podría justificar, más allá del asco que suscita la mera idea de comer su carne, la exclusión de la mula del sistema sacrificial, siendo este animal el producto híbrido de un pasado anterior nocturno en el que las especies no se distinguían entre ellas.³⁴

³³ Se encuentra nuevamente la relación de equivalencia semántica entre caballo y venado entre los guajiros de Colombia (Picon, 1983:154). Y más allá del continente americano, se puede establecer un paralelo sobrecogedor con las relaciones toro-ciervo y caballo-ciervo que se observan en el chamanismo siberiano (Hamayon, 1990).

³⁴ Sin embargo, la representación del caballo entra en el sistema ritual en la fiesta de Tamawita neiza de San Andrés,

Sea cual sea la validez de la pequeña especulación que precede, vemos cómo se distinguen especies “no sacrificables” y especies “sacrificables”, entre las cuales, más allá del buey, existen verdaderos sustitutos del venado. En efecto, cuando los cazadores regresan con las manos vacías, podrían dedicar a las divinidades sea un pescado bagre, sea un guajolote, sea su equivalente hispánico, el gallo. El pescado bagre porque su carne lleva una sangre que equivale a la del venado. El Domingo de Resurrección en San Andrés, el primer caldo que se me ofreció era de pescado bagre. El guajolote porque, en el mito, esta ave encuentra el nombre del sol (*tau*) del que anuncia el reino (Lemaistre y Kindl, 1999:182). En algunas versiones del mito (J. L. Iturrioz, comunicación personal, 2007), el gallo hispánico, con su canto, es el que tiene el papel de heraldo del sol, lo que no cambia muchas cosas desde el punto de vista huichol, pues el guajolote, de origen nahua, es también un animal venido del mundo externo (Lemaistre, 2003:239).³⁵ Hay más: el mito huichol cuenta cómo, tras el canto del ave, el esplendor del sol provocó la separación de los humanos y de los animales. De modo que el guajolote (o el gallo), en el origen de la distinción entre las especies, se opone a la mula, que procede de una confusión entre especies. Por eso el primero es eminentemente sacrificable, al contrario de la mula. En general, como me lo explicó un *mará'akame*, los animales considerados sacrificables (u objetos de caza ritual) tienen una relación directa con los elementos “sagrados” (según la terminología usual de los indígenas) del cosmos: viviendo lejos de las casas, pueden pisar los lugares sagrados. Entran en esta categoría el venado, la ardilla (cazada por razones rituales; los huicholes llevan como talismán su cola en el camino de la peregrinación), el pescado bagre (que nada en aguas sagradas), la cabra, el borrego y los bovinos en la temporada seca, cuando viven en libertad en la sierra. Los équidos deberían también figurar en la lista si no fueran, por las razones ya evocadas, no sacrificables. En cuanto al gallo (o al guajolote, más raro en las comunidades huicholes), vive alrededor de las casas y, por consiguiente, no pisa los lugares sagrados, pero anuncia el sol naciente, en el mito como en la vida cotidiana. El cerdo casero tampoco pisa los lugares sagrados y no anuncia nada; eso explica, según la exégesis del *mará'akame*, su exclusión del sacrificio, aunque los huicholes aprecien su carne.

Entre los animales no sacrificables, los animales sacrificables secundarios o de sustitución y la pareja venado-toro se ve bien la diferencia de grado jerárquico: los

en vísperas de las lluvias, cuando las mujeres capan simbólicamente (e irrisoriamente) a un hombre que juega el papel del caballo (Gutiérrez del Ángel, 2010:380).

³⁵ Sobre la importancia del guajolote en el centro de México y las relaciones que se pueden establecer a partir de la observación de los ritos festivos entre este animal, el toro y el caballo, véase Saumade, 2002 y 2008.

dos últimos representan la suma de todos los demás. Ellos entran en contacto con los lugares sagrados, se comen, y uno anuncia, la lluvia (el toro); el otro, el sol (es el papel del mítico “venado azul”). Si los sacrificios se celebran en la madrugada, es porque se trata de enaltecer el triunfo del sol sobre las fuerzas oscuras encarnadas por el toro (Neurath, 2002:188). Según el mito de origen, que me contó el gran cantador y *kawiteru* Martín, de San Sebastián, el toro no vino de España, sino del océano Pacífico, del puerto de San Blas, que es para los huicholes el punto cardinal del oeste. Nació de la transformación de *masakoa*, híbrido del ciervo y de la serpiente acuática (Zingg, 1982:190). Sin embargo, la vaca y los becerros tienen otro origen: proceden del pasto, del forraje y del trigo, alimento hispánico cuyo color amarillo, cuando madura, se opone al verde de la hoja de maíz en el momento de la cosecha de los primeros elotes. El buey es, por consiguiente, un monstruo: troca el orden de los humanos; el macho al ser asociado con el elemento líquido; la hembra y sus productos, con lo seco. Representa un caos, pero un caos necesario que, al ejemplo de las mujeres, garantiza la reproducción de la sociedad y del cosmos. Viviendo la mitad del año en un estado casi salvaje, ese buey que los *teiwarixi* enfrentan en sus charreadas y corridas, bajo la mirada alejada de los huicholes que los imitan de manera más o menos irrisoria, ese buey que hay que capturar con un lazo (trampa móvil) y que lucha furiosamente antes de dar su leche o su sangre (mientras que el venado “se ofrece” en la trampa fija de la red de lazo idealizada por la memoria colectiva de los cazadores), ese buey encarna un poder brutal, difícilmente controlable. Lo que llevó a Neurath a esta atinada observación (2002:192): “Es interesante que la lógica de los sacrificios huicholes asocie, por un lado, a un animal no domesticado, como el venado, con un ámbito que podríamos llamar “cultural” y, por el otro, a un animal domesticado, como la res, con los aspectos salvajes de la naturaleza”.

EL CUADRANTE *WIXARIKA*

Toro y venado no establecen una relación de equivalencia y de sustitución, como lo creía Lumholtz, sino una relación de dualidad. Para los huicholes, el toro es una fuerza natural que hace falta contener en el marco cultural, preparado con un esmero maniático en los lugares de la vida social y ceremonial del “sacrificio”. El venado es una fuerza de la cultura que van a buscar en el mundo externo, donde impera la “alea” cinegética y el arbitrario de los mestizos. El arte culinario responde a esta dualidad: salvo las patas reservadas a los *mará'akate*, que son secadas y asadas,

la carne de toro es hervida por las mujeres en una caldera (contenedor cultural) dispuesta en la plaza del centro ceremonial (del pueblo o del rancho), mientras que la del venado es asada por los hombres en un horno enterrado (contenedor natural), en el campamento de caza (de regreso de Wirikuta), antes de secarse y finalmente hervirse en el seno del espacio comunitario, donde se junta con su “parecido” toro en los caldos compartidos entre todos los humanos.

El proceso doble y diferido de cocción de la carne de venado indica que este animal encarna una “supercultura”: la de los ancestros masculinos. Así que éstos llevan nombres de venado, en particular el de su guía Tatutsi Maxa Kwaxi, “Nuestro Bisabuelo Cola de Venado”, dios del fuego que “separó las cosas y recogió las costumbres” (Aceves, 2005:41). Los ancestros venados organizaron el mundo terrestre antes de colocarse en el mundo subterráneo, donde, gracias a las múltiples ofrendas de los humanos, entretienen todavía el fuego primordial (cuya versión celeste es el sol). Así que en la geografía sagrada de los huicholes, Teakata, el santuario central —único punto cardinal que se encuentra en el territorio *wixarika*—, es el “horno en la tierra, la caverna donde arde el fuego perpetuo”. Este fuego primordial ¿será el que se reproduce en los hornos cavados en los campamentos de los cazadores para asar la carne consagrada del venado, lo que es para los huicholes una manera de dejar su huella más profunda en las tierras extranjeras donde se realiza esta cocina?

Frente al venado ígneo y solar, portador de la cultura más allá de sus límites territoriales, el toro, animal hispánico criado en el mundo huichol, está vinculado con la lluvia, que es también una fuerza exterior que la sociedad debe aprovechar en su interior. En la meteorología *wixarika*, en efecto, la lluvia resulta de la acción conjunta de los territorios sagrados en oposición: el mar y el desierto. Así habla Rogelio, hijo y sobrino de grandes *mará’akate* y futuro *kawiteru*: “En la temporada seca, el mar [de donde procede el toro del mito] produce un viento que empuja las nubes hacia el desierto: ¿Te fijaste que ahora (abril) el viento viene del poniente? Está trayendo nubes desde el mar hasta Wirikuta. Así, el mar se pone de acuerdo con el peyote. Y en junio, después de la peregrinación y de Semana Santa, el desierto regresa las nubes y nos da la lluvia”.

Esta racionalización de un hecho meteorológico habitual (el viento del poniente, que sopla diariamente en la mesa de San Andrés en tiempos de Semana Santa, cuando culmina la temporada seca) le da aún más encanto a la inefable emoción que observamos en el pueblo el Domingo de Ramos, cuando los peregrinos llegaban para ofrecer el peyote, y se puso a llover. Sobre todo, se corresponde con el mito de la diosa *Ni’ariwame*, proveedora de los rayos y de las lluvias violentas del verano,

que llegan del este (o sea de Wirikuta). Según Denis Lemaistre (comunicación personal), este mito sugiere una ambigüedad de género: la diosa sería hija antes de reencontrar a su padre en Wirikuta y de volver a ser hijo. Una vez más, se manifiesta la correspondencia entre cambios de temporada y cambios de sexo, ya observada en la práctica cinegética y la representación del ciclo estacional.

Así que la dualidad del bovino y el venado se vincula con la dualidad meteorológica mesoamericana y más allá, en el orden de la materia y de lo sensible, con la dualidad de lo seco y de lo húmedo, materializada en las prácticas económica y ritual por las transformaciones respectivas de la leche y de la sangre. Alrededor de los mismos ejes semánticos, la relación de dualidad entre las dos especies animales se reitera —así lo demuestra toda la etnografía aquí expuesta— con las dos especies vegetales, el peyote y el maíz, igualmente sagradas y asociadas por una relación dual; la primera es un producto del exterior y la segunda es un producto del interior del territorio social.

En esta base dualista, las cuatro especies interactúan por la gracia de la cultura. Evocamos la identificación imaginada por los huicholes entre el polvo de cuerno de venado y el polvo de peyote, que se obtiene gracias al metate que las mujeres utilizan habitualmente para confeccionar la masa de maíz y, en temporada de aguas, el queso de vaca. Por la intermediación del metate, la pulverización que permite disolver y transformar el peyote en un líquido se opone al cuajo del queso, que transforma la leche en un sólido. En cuanto al maíz, que necesita un uso diario del metate, su transformación alimentaria da lugar, en ocasión de las fiestas, a una verdadera declinación en el eje de lo seco y de lo húmedo (o bien, de lo sólido y lo líquido), desde las tortillas secas y los tamales ofrecidos a las divinidades hasta el producto más líquido (el *nawa*, o *tejuino*), pasando por las dos categorías de atole, más o menos sólidos, más o menos líquidos, atole seco y atole claro, que durante la Semana Santa son obsequiados por las mujeres con una generosidad abusiva, hasta el hartazgo de los estómagos.

El principio dinámico que pone en movimiento sincronizado a las cuatro especies sagradas es el de la transformación, constantemente evidenciado por las prácticas simbólicas y económicas: coagulación de la sangre y cuajo de la leche (que son las dos sustancias vitales contenidas en los cuerpos del hombre, del ciervo y del bóvido), secado, molienda y licuefacción del maíz y del peyote, etcétera. Ese juego con los humores y productos de las dos especies animales y dos especies vegetales es una necesidad cosmológica, pues expresa a la vez la alternancia de las temporadas seca y húmeda y el estado alternativo de la materia que hace la vida posible.

En definitiva, se ve muy bien que la introducción del ganado entre los huicholes no puede ser considerada un factor de perturbación del equilibrio que preexistía a la llegada de los españoles y de la modernidad, pues, al contrario, aparece como un factor de continuidad cosmológica. Se podría traducir esta continuidad en lenguaje materialista con el siguiente cuadrante:

actividad social	caza	:	recolección	::	ganadería	:	agricultura
seres vivos	ciervo	:	peyote	::	buey	:	maíz

Pero si este análisis fuera correcto, si bien el ganado se hubiera integrado en una organización definida antes de la Conquista a través de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, eso significaría que habría reemplazado un elemento que formaba anteriormente un cuadrante con el venado, el maíz y el peyote. Podríamos suponer que se tratara de un elemento de origen exógeno transformado en un elemento endógeno por el rito, un elemento al cual el buey, bajo la presión de las nuevas condiciones de vida impuestas por la colonización de México, podía lógicamente sustituir. Tal vez este eslabón perdido de la historia antigua sea el humano mismo, aquel que se capturaba en el mundo externo en la guerra, que se traía vivo al interior y que se adoptaba para finalmente destinarle, así como el venado, al sacrificio.³⁶ Entonces, haría falta añadir al cuadrante un quinto término asociando la guerra como actividad social y el hombre como ser vivo.

Algunos indicios etnográficos recogidos en el presente artículo refuerzan la hipótesis: la costumbre de nombrar a los bovinos como se nombra a los niños, evocando el crecimiento o los colores del maíz; el rito que asocia a la niñez la flor de papel de China (*xuturi*) atada en el testuz de las víctimas del sacrificio y que se parece a las divisas coloradas de las ganaderías de toros bravos de la corrida española, que se pegan en el morrillo de los especímenes presentados en la plaza. Todo parece como si se tratara de integrar a la familia un animal procedente del mundo externo, sea España, sea, así dice el sabio *kawiteru*, el océano Pacífico. Queda por someter esta intuición a los etnoarqueólogos.

³⁶ Esto es la sugerencia formulada por el antropólogo francés Emmanuel Désveaux cuando expuse, en febrero 2007, en un seminario que él dirigió en el Museo del Quai Branly, parte de la etnografía que compone este artículo. Le agradezco la interesante reflexión. En una posterior publicación, Neurath (2008:272) llega a una conclusión parecida.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVES, R. (2005). *Glosario de cultura huichola*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Poder Ejecutivo, Secretaría de Cultura.
- BENÍTEZ, F. (1968). *Los indios de México*. Vol. 2. *Los huicholes*. México: Ediciones Era.
- CLASTRES, P. (1974). *La société contre l'Etat*. París: Editions de Minuit.
- DURIN, S. (2003). "Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari (Huichol) Mexique". Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle.
- DUVERGER, C. (1979). *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*. París: Seuil.
- ELLIOTT, W. W. (1883). *History of Tulare County*. San Francisco: Elliott & Co.
- FAJARDO SANTANA, H. (2007). *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: Conocimiento, proyectos y nutrición en la sierra huichola*. Guadalajara-San Luis Potosí: Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis.
- FRANZ, A. R. (1996). "Huichol ethnohistory. The view from Zacatecas". En: Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.). *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- GODELIER, M. (1997). *L'Énigme du don*. París: Fayard.
- GUTIÉRREZ, A. (2003). "El sistema de los tukipa de Tateikie". En: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.). *Flechadores de estrellas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____. (2010). *Las danzas del Padre Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-El Colegio de San Luis.
- _____. y J. Neurath. (2003). "Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)". En: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.). *Flechadores de estrellas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- HAMAYON, R. (1990). *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. París: Société d'Ethnologie.
- JÁUREGUI, J. (1993). "Un siglo de tradición mariachera entre los huicholes: La familia Ríos". En: Jesús Jáuregui (ed.). *Música y danzas del Gran Nayar*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- KINDL, O. (2003). *La Jicara huichola: Un microcosmos mesoamericano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LEMAISTRE, D. (1996). "The Deer that is Peyote and the Deer that is Maize: The Hunt in the Huichol "Trinity". En: Stacy B. Schaeffer y Peter T. Furst (eds.). *People of the*

- Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- LEMAISTRE, D. (2003). *Le Chamane et son chant. Relations ethnographiques d'une expérience parmi les Huicholes du Mexique*. Paris: L'Harmattan.
- _____ y O. Kindl. (1999). "La semaine sainte huichole de Tateikie: Rituel solaire et légitimation du pouvoir par les sacrifices". *Journal de la Société des Américanistes*, 85:175-214.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958). "Les organisations dualistes existent-elles?". En: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- LIFFMAN, P. M. (2002). "Huichol Territoriality. Land, Claims and Cultural Representation in Western Mexico". Tesis doctoral. University of Chicago.
- LUMHOLTZ, C. (1986). *El arte decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- MAUSS, M., y H. Hubert (1968) [1899]. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". En: M. Mauss. *Oeuvres. I Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les Editions de Minuit.
- MEDINA MIRANDA, H. (2006). "El ancestro transgresor: La figura del charro en la mitología de los huicholes de Durango". En: Ángel B. Espina Barrio (ed.). *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. IX. Recife: Casa Forte-Recife-Pernambuco/ Fundação Joaquim Tabuco/Editorial Massangana: 271-276.
- NEURATH, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara.
- _____ (2004). "El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: Mitología, ritual agrícola y sacrificio". *Journal de la Société des Américanistes*, 90(1):93-118.
- _____ (2008). "Cacería rituales y sacrificios huicholes: Entre depredación y alianza, intercambio e identificación". *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1):251-283.
- OLIVIER, G. (2008). "Le cerf et le roi: Modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique". *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1):191-230.
- PICON, F. R. (1983). *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*. Paris: Éditions de la MSH.
- PREUSS, K. T. (1982). *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- RUIZ DE ALARCÓN, H. (1988) [1629]. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios*. México: Secretaría de Educación Pública.

- SAUMADE, F. (2002). "La domesticación del mestizaje en México: Del toro al guajolote (pavo)". *Historia, Antropología y Fuente Oral*, 28:73-95.
- _____. (2004a). "Animal de rente, animal de loisir. L'énigme de la monte du taureau au Mexique" *Anthropozoología* 39(1):61-72.
- _____. (2004b). "Una metamorfosis tauromáquica en México: El toro entre venado y guajolote". En: Antonio García Baquero González, Pedro Romero de Solís (ed.). *Fiestas de toros y sociedad*. Sevilla: Fundación Real Maestranza de Caballería-Universidad de Sevilla (543-553).
- _____. (2005). "La cuerda y el venado: El origen de la interpretación mexicana de la tauromaquia". En: Ana Cristina Ramírez Barreto (coord.). *Estudios sobre tauromaquias y juegos a caballo*. Morelia: Universidad de Morelia.
- _____. (2008a). *Maçatl. Les transformations des jeux d'arènes au Mexique*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- _____. (2008b). "Une société amérindienne est-elle nécessairement 'contre l'Etat'?" En: Jean-Louis Autin y Laurence Weil (eds.). *Le droit figure du politique. Etudes offertes au professeur Michel Miaille*. Montpellier: Université de Montpellier I.
- _____. (2010). "¿Pueden los indios modernos convertir al hombre blanco? Fiesta patronal y rodeo entre los huicholes del occidente mexicano". *Cuicuilco*, 17(48):229-256
- SCHAEFER, S. B., y P. T. Furst (1996). *Peopole of the Peyote. Huichol Indian, History, Religion and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SCUBLA, L. (1998). *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*. París: Odile Jacob.
- SIMEÓN, R. (1977). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- SOUSTELLE, J. (1993) [1937]. *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TÉLLEZ LOZANO, V. M. (2006). "Territorio, gobierno local y ritual en Xatsitarie/Guadalupe Ocotán, Nay". Tesis de doctorado en Antropología Social. El Colegio de Michoacán.
- TORRES CONTRERAS, J. J. (2000). *El hostigamiento al «el costumbre» huichol*. Zamora: El Colegio de Michoacán / Universidad de Guadalajara.
- WEIGAND, P. C. (1992). *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: CEMCA-INI / El Colegio de Michoacán.
- ZINGG, R. M. (1982). *Los huicholes, una tribu de artistas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

El culto del Santo Daime

Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas
en contextos ceremoniales en México

RESUMEN

En este artículo se discute la despenalización de sustancias psicoactivas de origen natural usadas en contextos ceremoniales en México. El tema y la problemática se desarrollan en torno al culto del Santo Daime, una religión de origen amazónico-brasileño que hace uso de la bebida ayahuasca. El Santo Daime se ha internacionalizado; en algunos países las controversias legales se han resuelto favorablemente para los adeptos. Se persiguen tres objetivos: 1) divulgar aspectos importantes sobre el culto y la doctrina; 2) presentar los alegatos que han dado consistencia a su uso controlado principalmente en Brasil, y 3) reflexionar sobre las características y los desafíos de la legalización del Santo Daime en México.

PALABRAS CLAVE: SANTO DAIME, SUSTANCIAS PSICOACTIVAS, RELIGIÓN, LEGALIZACIÓN.

ABSTRACT

This article discusses the decriminalization of psychoactive substances of natural origin used in ceremonial contexts in Mexico. The topic and the problems are developed around the cult of the Santo Daime, a religion of amazon-brazilian roots that makes use of the ayahuasca drink. The Santo Daime has been internationalized; in some countries the legal disputes have been resolved favorably for their followers. We are pursuing three goals: 1) To disseminate important aspects on the worship and doctrine. 2) Submit the allegations that have given consistency to his controlled use primarily in Brazil. 3) Reflect on the characteristics and challenges of the legalization of the Santo Daime in Mexico.

KEYWORDS: SANTO DAIME; PSYCHOACTIVE SUBSTANCES, RELIGION, LEGALIZATION.

Enviado a dictamen el 1 de agosto del 2012.

Recibido en forma definitiva el 1 de agosto y el 1 de septiembre del 2012.

EL CULTO DEL SANTO DAIME

APUNTES PARA LA LEGALIZACIÓN DEL USO DE SUSTANCIAS PSICOACTIVAS EN CONTEXTOS CEREMONIALES EN MÉXICO

MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ*

INTRODUCCIÓN

La problemática que abordaré en este artículo se inserta en una discusión de carácter internacional sobre la despenalización del consumo de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales (Labate y Jungaberle, 2011; Viegas y Berlanga, 2012). Me enfocaré en el caso de la bebida sacramental llamada “ayahuasca” usada en los rituales del Santo Daime, intentando mostrar la importancia de su uso reciente en México. Mi preocupación consiste en analizar hasta qué punto es posible retomar o adaptar el modelo institucionalizado que surge en Brasil, pero que ha sido adoptado por otros países, para legalizar el consumo en México. El planteamiento básico que defiende sugiere que el caso del Santo Daime puede servir como modelo para plantear la despenalización, no sólo de la ayahuasca, sino también de otras sustancias usadas de manera similar en nuestro país. Sustancias cuyo uso es permitido para ciertos grupos indígenas, pero prohibido para los no indígenas (Mendo, s.f.). Con esta contribución pretendo alimentar un debate que hoy está prácticamente ausente en el ámbito académico (de las ciencias sociales) nacional, pero que es necesario discutir por los motivos que a continuación comento.

En términos sociológicos y antropológicos, la discusión se refiere a las transformaciones más recientes en el campo religioso, a las nuevas pautas y modelos de búsqueda y realización espiritual y a la recuperación, emergencia o retorno de valores nativos asociados a lo sagrado y lo divino en el contexto de la posmodernidad.

De manera prominente esta problemática corre paralela a la política de combate o “guerra contra las drogas” o el narcotráfico emprendida por el presidente Felipe Calderón en México. En este caso los argumentos que abogan por su despenalización ingresan necesariamente al campo moral, ético y de la salud pública. ¿Hasta qué punto el Estado debe respetar y garantizar la libertad religiosa de los individuos? Las argumentaciones a favor de su legalización en contextos ceremoniales definen justamente una línea divisoria. Esta línea rechaza el uso del término *droga*, vinculada

* El Colegio de San Luis, Programa de Estudios Antropológicos. Correo electrónico: mguzman@colsan.edu.mx

al comercio ilegal de sustancias que alteran la conciencia y crean dependencia y adicción entre sus usuarios. De la misma forma, el término *sustancias psicoactivas* marca una distancia en relación con los términos *alucinógeno* o *psicotrópico*. En el primer caso, por su referencia a la noción de alucinación, la cual remite a la distorsión de la percepción visual, al alucamiento y a la pérdida de la razón: “la alucinación se refiere a un fenómeno mórbido, el resultado de la disociación de la actividad cerebral, por medio de la cual la percepción no tiene una base objetiva y la percepción subjetiva se proyecta externamente de forma distorsionada” (Macpherson, 1899). En el segundo, por incluir, como parte de una nomenclatura reconocida internacionalmente, sustancias de carácter sintético elaboradas en laboratorios.

Bajo esta consideración, vale aclarar, cuando hablo de sustancias psicoactivas me refiero a sustancias que se encuentran de forma libre en plantas y animales o que sus propiedades son activadas a través de tratamientos simples de maceración, cocción o secado. Como han demostrado innumerables investigaciones farmacológicas, estas sustancias son producidas, en pequeñas cantidades y bajo ciertas circunstancias, por el propio organismo humano. Razón por la cual, algunos especialistas han convenido en denominarlas “enteógenos”, es decir, sustancias que despiertan la divinidad en el individuo que las consume de forma sacramental. En este mismo tenor, otros autores han acordado denominarlas plantas maestro (*teachers plants*), término que los propios curanderos mestizos emplean en la actualidad (Luna, 1984).

El Santo Daime es un culto originado en Brasil, concretamente en el estado de Acre, en la región amazónica, en la década de 1930. Junto con la Unión del Vegetal, forma parte de las religiones ayahuasqueras, que se distinguen precisamente por hacer uso sacramental de la bebida ayahuasca, que en lengua quechua significa *el vino de las almas* o *la soga del ahorcado*. Esta bebida es la decocción de un bejuco conocido popularmente como jagube (*Banisteriopsis caapi*) y de las hojas de una planta llamada “rainha”, “chacrana” (*Psychotria viridis*). La sustancia psicoactiva que actúa es la dimetil triptamina (DMT).

El uso ritual de la ayahuasca ha sido estudiado y registrado etnográficamente en una gran diversidad de pueblos amazónicos (Dobkin de Rios, 1972; Kensinger, 1973; Langdon, 1979; Reichel-Dolmatoff, 1975; Luna, 1984 y 1986; Fericgla, 1997; Zuloaga, 2002; Luz, 2002). A esta bibliografía se le han sumado una serie de estudios que discuten la expansión de las religiones ayahuasqueras en las zonas urbanas tanto en Brasil como en otras partes del mundo. En su conjunto, estos trabajos se refieren a las adaptaciones culturales, los problemas asociados para su legalización y consumo regulado y a las interpretaciones que hacen los usuarios

respecto a sus efectos terapéuticos y la experiencia religiosa obtenida (Labate, 2004; Labate y Jungaberle, 2011; Viegas y Berlanga, 2012). El presente artículo pretende ser una contribución a esta discusión.

No aspiro llegar a un tratamiento definitivo sobre la despenalización de dichas sustancias en México. Más que respuestas sugiero una serie de reflexiones que deben ser retomadas desde una perspectiva multidisciplinar. Como antropólogo, pretendo identificar y discutir, en la primera parte, la problemática asociada al consumo actual de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México entre no indígenas desde una perspectiva sociocultural. En la segunda, presento una etnografía sobre la doctrina y los rituales del Santo Daime. En esta parte me interesa destacar los valores y significados de la práctica terapéutica y religiosa que fundamentan la adhesión y la expansión de este culto hacia los centros urbanos. En la tercera parte presento un resumen del proceso de legalización del Santo Daime en Brasil. En la cuarta y última parte describo la llegada del Santo Daime a México. Aquí analizo el proceso mediante el cual se va construyendo una iglesia mexicana de Santo Daime. Cómo se van disseminando y adaptando los principios doctrinarios y cuáles son las pautas de comportamiento y experiencia que comparten los daimistas mexicanos. Estos aspectos merecen atención porque proporcionan información relevante sobre los márgenes de seguridad y confianza que tienen los adeptos al consumir la ayahuasca. De la misma forma, permiten situar el Santo Daime dentro del complejo y diverso campo de la espiritualidad mexicana contemporánea.

USO DE SUSTANCIAS PSICOACTIVAS EN CONTEXTOS CEREMONIALES EN MÉXICO

En México está plenamente reconocida la importancia de sustancias con propiedades psicoactivas, cuyo uso primordial en contextos ceremoniales tiene como objetivo el contacto con lo sagrado o divino.¹ Desde la época colonial hasta fechas recientes, naturalistas, botánicos, médicos, religiosos, misioneros, poetas, viajeros y antropólogos

¹ En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim (1995) presenta una definición sobre lo sagrado que continúa vigente, aun cuando pueda ser matizada. Lo sagrado existe en contraposición a lo profano; en este sentido representa el corazón mismo de la vida colectiva, pues representa la ordenación y propósito trascendente de la vida social, es el hecho social por antonomasia. Lugares, objetos, rezos, fenómenos naturales, etcétera, son sagrados por su capacidad para comunicar ese orden trascendente. En la posmodernidad el acceso a lo sagrado deja de estar mediado por los especialistas rituales; emerge con fuerza una noción de la trascendencia a partir de la conciencia individual y de la experiencial corporal.

han registrado estos usos y las creencias asociadas en diferentes culturas (Hernández, 1960; Sahagún, 1956; Alvarado, 2003; Durán, 1984; Artaud, 1984; Glockner, 2010). Más recientemente, etnobotánicos, químicos, psicoanalistas, psiquiatras, etnólogos y antropólogos han producido importantes estudios sobre los contextos, los efectos, las creencias y costumbres, así como los procesos de erosión de estos conocimientos en distintas partes de nuestro país (Shultes y Hoffman, 1993; Wasson, 1992; Benítez, 1964 y 1980; La Barre, 1969; Furst, 1994; Schaeffer y Furst, 1996; Estrada, 2010; Bonfiglioli, 2006; Glockner y Soto, 2006). Sin embargo, una gran parte de estos estudios se han concentrado exclusivamente en los usos “tradicionales” de estas sustancias, en su mayoría plantas, por parte de los grupos indígenas, descuidando los usos, prácticas y creencias populares ligadas a los grupos mestizos.

Esta especie de invisibilidad de una ritualidad no indígena asociada al uso de psicoactivos de origen natural queda demostrada en los artículos que componen el número del primer bimestre de 2003 de la revista *Arqueología Mexicana*, dedicada a los “Alucinógenos del México prehispánico”. El único artículo escrito por Elio Mansferrer (2003) se refiere de manera sucinta a los usos contemporáneos del peyote y de la ayahuasca, pero sin derivar ningún comentario sobre la problemática de su uso por no indígenas. Otro libro sobre el chamanismo contemporáneo en México comete la misma omisión; varios de sus capítulos consignan el uso de enteógenos por grupos indígenas contemporáneos (Fagetti, 2010), pero ninguno alude al empleo en grupos o comunidades mestizas.

Mi opinión para explicar esta desatención se debe a tres razones estrechamente vinculadas: 1) una descalificación histórica, 2) el esencialismo cultural, y 3) la ignorancia. A pesar de que los etnólogos, etnohistoriadores y antropólogos han hecho una importante contribución para rehabilitar ante la sociedad el valor y significado de los psicoactivos de origen natural en las diferentes culturas indígenas, aún perdura la percepción entre una parte de la población y entre las propias autoridades encargadas de legislar y vigilar su uso de que se trata de drogas que alteran el comportamiento e inducen visiones más o menos demoniacas o psicóticas. Esta es la rémora de la persecución colonial que demostró, ayer como hoy, ser ineficaz, autoritaria y lesiva de los derechos y creencias religiosas populares.

La ignorancia respecto al uso de las sustancias psicoactivas de origen natural se presenta en dos frentes, entre los académicos y entre las autoridades sanitarias y judiciales. Entre los primeros observo una reticencia para otorgar certificado de autenticidad a las prácticas rituales de los no indígenas que emplean estas sustancias. El argumento que esgrimen es que el ritual de estos grupos está desligado o separado de una cosmogonía;

se presenta como un retazo o versión “hechiza”, ambigua, incoherente y deformada de los genuinos rituales amerindios. Por lo tanto, el consumo de estas sustancias ha perdido legitimidad, valor sacramental y espiritual. La figura del chamán en estos casos ha desaparecido y ha sido sustituida por la del neochamán, un personaje de extracción urbana, visto con desdén por no poseer las mismas características del chamán indígena (Host, 2001). Aunque esta posición tenga una parte de razón, éste no puede ser el argumento que inhiba el derecho y la voluntad de los no indígenas de hacer uso ceremonial de estas sustancias. Por supuesto, abre la interrogante, ¿quién sanciona o legitima la práctica del neo chamán cuando su comunidad de referencia tiene límites imprecisos? ¿Qué sentido tiene la práctica chamánica cuando no son vigentes los ciclos rituales-agrícolas-cinegéticos que permiten la reproducción de las sociedades en donde este personaje apareció históricamente?

Por mi parte, me inclino a asimilar todas las prácticas rituales como modelos más o menos acabados, en constante transformación, siempre abiertos a influencias de diferentes tipos. La charlatanería o deturpación de prácticas rituales por supuesto que está presente en el emergente universo religioso, espiritual y terapéutico, no sólo en México sino también en otros contextos y en otras épocas. Justamente el caso etnográfico que presentaré en la segunda parte se refiere a una transformación del chamanismo amazónico que se ajusta a la perspectiva posmoderna de religación o contacto con lo trascendente a partir del individuo sin necesidad de mediadores y especialistas religiosos.

La actual legislación en materia de estupefacientes (Ley General de Salud de los Estados Unidos Mexicanos) clasifica como sustancias psicotrópicas la mescalina, la psilocibina y el tetraacannabinol, contenidas en plantas como el peyote (*Lophophora williamsi*), los hongos (*Psilocibe spp.*) y la marihuana (*Cannabis sativa*), respectivamente, así como la dimetil triptamina (DMT), que en nuestro país se obtiene no de una planta sino de un sapo (*Bufo alvarius*) que habita la región semiárida del norte. Todas estas sustancias están prohibidas; su consumo, transporte y comercialización constituyen delito federal, que se castiga hasta con cinco años de prisión. La excepción legalmente establecida es otorgada a ciertos grupos indígenas, a los cuales se les permite en virtud de sus usos y costumbres el derecho de coleccionar, transportar y consumir estas plantas o sustancias en contextos ceremoniales.²

² Este derecho está respaldado básicamente en los artículos 24, 27 y 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los cuales aseguran la libertad de cultos, refrendan un Estado laico —separación de la Iglesia y el Estado— y garantizan la propiedad territorial de los grupos, comunidades y denominaciones religiosas. En el nivel internacional como signatario del Convenio sobre Sustancias Sicotrópicas, firmado el 21 de febrero

En los hechos, por constatación etnográfica, existen en todo el territorio nacional innumerables grupos, círculos de curación, comunidades, sectas o denominaciones religiosas no reconocidas oficialmente que hacen uso de estas sustancias en contextos ceremoniales, que por virtud de dichas leyes son colocados automáticamente como transgresores de la ley. Todavía en la década de 1980 algunos yerberos del Mercado Sonora en la ciudad de México vendían botones de peyote. Esta cactácea aun puede ser adquirida por encargo con los yerberos del Mercado República, en San Luis Potosí, y del Mercado Popular, en la ciudad de Monterrey. También en trechos de la carretera Federal 57 México-Laredo los choferes de tráiler adquieren peyote en ciertos restaurantes-posadas, el cual consumen en polvo o licuado con el objetivo de dominar el sueño.

El consumo de sustancias psicoactivas de origen natural por no indígenas, tanto en la actualidad como en el pasado, no puede desligarse de los usos y costumbres, o de manera global, de la ritualidad indígena. Incluso podemos sostener que en algunas regiones en donde se mantiene el culto de los hongos, por ejemplo en el altiplano central y en la Sierra de Juárez, Oaxaca, esto se explica por el interés de grupos urbanos. Ciertas personas hoy se presentan justificadamente como aprendices o maestros formados por curanderos mayas, mazatecos o matlatzincas. En el caso del peyote desde finales de la década de 1980, un *mará'akame* inició la transmisión a no indígenas de conocimientos sobre el costumbre huichol que incluyó información precisa sobre su uso sacramental. En la actualidad proliferan, en varias partes del país, círculos de curación conducidos por huicholes que ejercen su práctica, la mayoría de las veces, al margen de las propias normas y disposiciones acordadas por la comunidad y sus autoridades huicholas. La diseminación y la popularidad de ceremonias de peyote o ayahuasca en Europa son consideradas una moda, y la vigencia de un turismo esotérico está plenamente demostrada (Basset, 2001; Mena Burguete, 1998).

En todo esto la influencia de la obra de Carlos Castaneda ha sido fundamental. Esta literatura incentivó la avidez por los viajes místicos, propició grupos de estudio

de 1971 en Viena, nuestro país hizo reserva correspondiente para las plantas que crecen de forma silvestre, que contienen sustancias psicotrópicas y que han sido usadas tradicionalmente por grupos reducidos en ceremonias mágico-religiosas. De igual forma, como signatario del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, se reconoce el derecho a consulta, autogobierno, el respeto a sus valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales (artículo 5), así como el derecho de propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan o donde realizan actividades de subsistencia, aun cuando éstas sean ocupadas temporalmente, como en el caso de los grupos nómadas y de los agricultores itinerantes (artículo 14).

y práctica “chamánica” que perduran hasta hoy (véase Castillejos, 2008, y para una crítica de la obra de Castaneda: Fikes, 1993).

Dado que el consumo ceremonial de sustancias psicoactivas de origen natural es una práctica popular en México, cabe cuestionar si es o no necesario abrir un debate sobre la despenalización que conduzca a la regulación de su consumo. Me parece que no debemos partir de una generalización; aun debemos emprender un programa sistemático de investigación antropológica que aporte elementos consistentes sobre las propiedades de cura y sanación de cada sustancia en los contextos emergentes y particulares de cada ritual o ceremonia. Un problema adicional se presenta ante la diversidad de tradiciones y mezclas que no constituyen un cuerpo homogéneo de prácticas rituales. Sin embargo, un tipo de normatividad más adecuada con la libertad de cultos resulta no sólo necesaria para limitar la charlatanería (promesas de curación que no pueden ser respaldadas) en el uso de sustancias psicoactivas. En el caso de ciertas especies, como el peyote, es importante inhibir su tráfico ilegal, ajustar criterios de manejo y consumo sustentable.³

Para algunos usuarios no indígenas, especialistas rituales de larga trayectoria, con quienes he discutido el tema, el Estado mexicano proscribire y penaliza el consumo de estas sustancias, pero históricamente ha sido incapaz de fiscalizar adecuadamente las prácticas asociadas a este consumo, lo cual las ha favorecido. Una probable legislación se podría convertir en un cuchillo de doble filo, puesto que un marco legal no implica necesariamente la desaparición de prácticas corruptas y coercitivas que caracterizan la actuación de los cuerpos policiacos y judiciales. Hoy en día a pesar de que los huicholes son libres de coleccionar, consumir y transportar peyote, constantemente son agredidos y extorsionados por las policías municipales y estatales de San Luis Potosí, Jalisco y Nayarit. Un marco permisivo, sin un adecuado respaldo jurídico y judicial, podría resultar en la burocratización y el entorpecimiento de las actividades (ceremonias) que los grupos hoy realizan de manera discreta sin mayor interferencia del Estado.

Esta omisión o deficiencia del Estado fiscalizador en materia de consumo de sustancias psicoactivas de origen natural ha posibilitado la emergencia de un vigoroso y heterogéneo movimiento espiritual que no ha sido suficientemente estudiado.

³ Mi posición es semejante a la que presenta Alejandro Mendo (s.f.) respecto a la necesidad de ajustar los criterios y normas oficiales para promover la conservación y propagación de esta cactácea, pero opuesta a la esencialización bajo la cual defiende el consumo únicamente entre indígenas y, en consecuencia, recomienda que los no indígenas sean severamente penalizados.

Como señalé en párrafos anteriores, esta espiritualidad está estrechamente relacionada con las cosmovisiones amerindias; a partir de ellas se inspira una nueva ritualidad que incorpora, traduce y asimila los conflictos y contradicciones del mundo contemporáneo. No encuentro una noción más adecuada que “cosmopolítica” —propuesta por Isabel Stengers— para englobar todo este movimiento, cuyos resortes se encuentran enraizados en ideologías nativistas, pero que trascienden las localidades al reconocerse insertas en las mismas dinámicas perversas de la globalización (De la Cadena, 2010). En este sentido me refiero a una espiritualidad no pasiva, que tiene por virtud inaugurar campos políticos alternativos en defensa de la tierra, la identidad y la cultura, como en el caso del conflicto minero en el Sitio Sagrado Natural de Wirikuta, donde el peyote figura como elemento crucial del activismo huichol-no indígenas (Guzmán, 2012). Así, concuerdo con mis informantes: el uso no regulado de sustancias psicoactivas de origen natural no requiere un marco regulatorio, porque su empleo “fuera de la ley” ya brinda un servicio a la sociedad, que consiste en insertar la duda, nutrir el proceso de reflexión social frente a proyectos de desarrollo de la modernidad. Aún más, formar personas que se identifican espiritualmente con los lugares, sus tradiciones y legados patrimoniales.

Aun así creo que los usuarios de estas sustancias en contextos ceremoniales no pueden confiar en los beneficios de esta omisión como una carta de derechos inviolable. Creo que es importante superar la visión esencialista que permite el uso de estas sustancias entre grupos indígenas y lo prohíbe entre los no indígenas.

La discusión que estoy desarrollando no se refiere únicamente a los no indígenas, aunque éste es mi foco principal de atención. Me refiero ampliamente a una rehabilitación de un campo cultural vasto y heterogéneo, integrado por subcampos culturales nutridos o afirmados en tradiciones con mayor o menor profundidad histórica. Esto debe ser enfocado así porque, como en el caso del Santo Daime, nos referimos a un culto que tiene raíces en tradiciones nativas ancestrales actualizadas o reinterpretadas por comunidades que no reivindican un origen étnico compartido, sino lazos espirituales que desbordan las fronteras nacionales en un contexto posmoderno.

Abrir el debate sobre esta problemática es crucial desde el punto de vista ecológico, religioso y de salud pública. No sólo es importante conocer adecuadamente el riesgo o las amenazas para la conservación que enfrentan algunas especies colectadas sin ningún plan de manejo; se debe estimular estudios sobre las características de los ecosistemas que ocupan, las condiciones de su propagación y el establecimiento de reservas y métodos de cultivo y reintroducción en áreas degradadas. Estos

estudios deberían contar con el apoyo académico e institucional. De igual forma, deberían consolidarse líneas y programas de investigación de largo aliento sobre sus propiedades curativas y, por supuesto, reconocer y permitir su uso dentro de tradiciones religiosas que vehiculan, a través del ritual, autoconocimiento y bienestar psicológico a los individuos.

Reconocemos, entre el amplio espectro religioso alternativo que hace uso de sustancias psicoactivas, dos tradiciones institucionales que tienen incidencia en México.⁴ Se trata de la Iglesia Nativa Americana y la Iglesia del Santo Daime. La primera tiene su sede en Estados Unidos y se originó a fines del siglo XIX entre grupos indígenas.⁵ Sus miembros hacen uso del peyote al que consideran sacramento divino, el Gran Espíritu o Jesucristo. En sus inicios la pertenencia imponía el requisito de contar con al menos 25 por ciento de sangre indígena; en la actualidad se debe pasar por un ritual de bautizo a partir del cual se adquiere otro nombre y todos los derechos y obligaciones, entre los cuales está respetar las normas del ritual y la doctrina, y consumir y transportar peyote.⁶

Por otro lado, la Iglesia del Santo Daime se originó en la década de 1930 en la selva amazónica brasileña entre los recolectores de látex natural; en la década de 1960 comenzó un proceso de expansión y apertura que se ha caracterizado por la participación de diferentes especialistas y personalidades públicas que impulsan y gestionan los primeros dictámenes aprobatorios para que sea reconocida como religión oficial y se permita el consumo controlado de la bebida ayahuasca o daime.

⁴ Las consideramos alternativas por su carácter minoritario y porque en el centro de su culto y ritual se encuentra el consumo de sustancias prohibidas por la ley antidrogas.

⁵ Los comanches y los kiowas fueron los primeros grupos de Norteamérica en incorporarlas a su sistema ceremonial en 1891. Se considera que los indios mezcaleros y tonkawan fueron intermediarios entre éstos y los indígenas mexicanos (tarahumaras, tepehuanos). Los grupos caddo, wichita, arapaho y arapaho cheyenne comenzaron a usar el peyote entre 1890 y 1905. Los grupos winnebago y omaha aprendieron a usar el peyote y transmitieron su uso a los sioux. En los 400 años anteriores a 1890, sólo cinco tribus de seis, asentadas en los bordes del río Grande, adoptaron el uso de esta cactácea. En los 34 años posteriores cerca de 30 tribus comenzaron a usarla. La difusión en Norteamérica puede ser seguida sin mucha dificultad. La vida en reservaciones, los medios de comunicación y el transporte fueron vitales. En 1918 su culto fue reconocido por el Congreso de Estados Unidos, y la Iglesia Nativa Americana fue creada (Shonle, 1925).

⁶ “Hasta la fecha, tres estados (Nueva York, Arizona y Nuevo México) han descartado el peyote como sustancia controlada y permiten la utilización del mismo, aun por personas no indígenas que pertenezcan a cualquier organización religiosa que considere el peyote como sacramento o como recurso de culto. Estos antecedentes han facilitado el establecimiento en Arizona de la ‘Iglesia de Dios del Camino del Peyote’, que es quizá la primera organización religiosa multirracial reconocida en su género. No obstante, cada estado tiene derecho de aprobar o restringir los usos religiosos del peyote, y así podemos citar que en Texas la Iglesia Nativa Norteamericana sólo puede tener como miembros exclusivamente a indígenas, mientras que en Oregón la utilización del peyote está prohibida aún como sacramento religioso” (Mendo, s.f.).

Aunque los dos casos citados resultan pertinentes para el análisis que nos ocupa, en este espacio me concentraré en la religión brasileña, en primer lugar porque me resulta más familiar. Los datos que presentaré son respaldados por más de diez años de observación participante en rituales del Santo Daime celebrados en diferentes iglesias de Brasil y México. En todo caso se puede afirmar, a partir de la distinción entre visitantes y uniformizados (neófitos/iniciados) en el Santo Daime, que existe una serie de prescripciones y normas del ritual que forman parte de la doctrina, que se asumen diferencialmente dependiendo de cada individuo, pero que resulta abierta y de ninguna forma asentada en criterios raciales. En principio, todos quienes así lo deseen pueden ser miembros de esta iglesia sin discriminación de raza, sexo, religión, edad o preferencia sexual. Lo único que se exige es la voluntad expresa para participar. Sin duda, una investigación pendiente es el estudio comparativo entre estas dos instituciones. Por ahora concentrémonos en un sólo caso.

ORIGEN DEL SANTO DAIME Y EL CONTEXTO DE LAS RELIGIONES AYAHUASQUERAS

El Santo Daime se caracteriza por ser un culto religioso heterodoxo, ecléctico en el sentido de que su base dogmática y sus prácticas ritualísticas han sido ensambladas a partir de elementos de diverso origen: cristiano, chamanismo amazónico, espiritismo kardecista y umbanda.⁷ El origen del Santo Daime es brasileño, específicamente de la ciudad de Río Branco en el estado de Acre, en la región amazónica

⁷ Existe un debate entre los estudiosos del tema sobre la noción de sincretismo (Dias, 1992; McRae, 1992; Guimaraes, 1992, y Soibelman, 1995) y eclecticismo. Los autores que rechazan la primera (Groisman, 1991) suponen que lo sincrético se refiere al ensamblaje de formas puras y que la nueva configuración es hasta cierto punto azarosa y desarticulada. También suponen que en la idea de lo sincrético un modelo se impone sobre los otros. Más allá de los significados que cada autor quiera reconocer en estas nociones, todos ellos identifican la hibridación, la mezcla de elementos de diversas tradiciones que acaban por configurar campos emergentes (rituales y doctrinarios) que pueden ser definidos como eclécticos, *centro libre*, *cosmologías en construcción* (Sena, 1997) y *englobamiento en la fuerza de la burracheira* (Brissac, 1999). Centro libre hace alusión a un principio doctrinario según el cual no importa la religión que profesen los asistentes al culto; todos pueden reconocer la fuerza como energía trascendente en el ritual. El concepto de cosmologías en construcción implica que no todo está dicho en términos doctrinarios y esto es precisamente lo que le da vitalidad a las religiones ayahuasqueras. Por último, la fuerza de la borracheira se refiere a una concepción holística que se adquiere en el estado alterado de la conciencia. La persona que consume y vivencia experiencias como en los sueños (oniromancia) adquiere capacidades telepáticas, se comunica y resuelve nudos emocionales con personas o situaciones no presentes o pasadas (Fericgla, 1997). Bajo estas nociones, me parece, queda patente la perplejidad de los investigadores ante un objeto de estudio sumamente dinámico, que incorpora con mucha velocidad elementos externos que resultan asimilables por virtud de la heteronimia en las prácticas culturales chamánicas, de curación, incorporación y posesión-exorcismo.

entre Perú y Bolivia. Su surgimiento está relacionado con múltiples fenómenos socioculturales, políticos y económicos por los cuales atravesó Acre y toda la región, durante la segunda y tercera década del siglo XX. Una región de frontera, dado que en ella se gestaba un proceso de colonización peculiar y específico de los sitios en donde se establecieron campamentos para la extracción del látex natural (Almeida, 1993; Wolff, 1999). Pero en cualquier caso, el surgimiento, condicionado o favorecido por estas circunstancias, debe mucho a los incidentes y biografías de sus fundadores y primeros adeptos que fueron modelando y definiendo las características formales del culto religioso del Santo Daime (Labate y Araújo, 2002; Labate, 2004; Cemin, 2002; Goulart, 2002; Couto, 2002; Da Silva, 2002; Peláez, 2002; MacRae, 1992 y 2002).

Raimundo Irineu Serra, mejor conocido como Mestre Irineu, fue el fundador del Santo Daime. Al igual que otros trabajadores del noreste de Brasil, se trasladó de su estado natal Marañón a la Amazonia a fines de la década de 1920 para trabajar como extractor y recolector del hule o látex natural. El látex es en realidad la savia que segrega la especie *Hevea brasiliensis*. La *borracha*, nombre local del látex, fue el principal producto comercial a partir del cual se tejó una importante cultura de colonos, a la postre residentes, *seringueiros*,⁸ quienes en la década de 1980 serían reconocidos mundialmente por el movimiento liderado por Chico Mendes, en defensa de los bosques, su principal fuente de trabajo y cuya lucha fue coronada con la creación de las reservas extractivistas (Goncalves, 2001; Allegretti, 1990).

Los biógrafos de Mestre Irineu señalan, con el respaldo de registros fotográficos y testimonios de personas que lo conocieron, que se trataba de un hombre negro de cerca de dos metros de altura, que antes de llegar a la selva había servido en el ejército. También señalan que por línea materna pertenecía a una tradición espiritual de origen africano, que aún sobrevive en la región noreste de Brasil conocida como Casa das Minas. Muchos relatos confirman que el contacto de Raimundo con la bebida ayahuasca partió de la amistad que trabó con chamanes y curanderos indígenas peruanos y brasileños, y otros con un cierto grado de mestizaje, conocidos popularmente como *vegetalistas* (Luna, 1984; 1986).

Un relato con carácter mítico, que con todo derecho puede considerarse como el inicio de la saga del Santo Daime, se refiere al proceso de iniciación chamánica de Raimundo. En una de las sesiones se le apareció una mujer vestida de blanco a la que llamó Clara. Esta mujer le dio indicaciones precisas para que se preparara

⁸ La seringa se refiere al espacio donde se practica la recolección del látex natural; seringueiros son los que trabajan en esta actividad.

practicando un ayuno de sal y carne, se abstuviera de alcohol y de relaciones sexuales. Durante diez días sólo debería alimentarse con yuca (macaxeira o mandioca) cocida y el agua usada para su cocimiento. Al cabo de este periodo, Raimundo bebió ayahuasca y tuvo una *miración* (*vid. infra*) en la cual se le reveló como un libro abierto las normas y el formato del que se conocería como el ritual de Santo Daime.

Mestre Irineu inició su iglesia Alto Santo en la década de 1930, en la incipiente ciudad de Río Branco, capital del estado de Acre. Su fama y popularidad como curador se extendió rápidamente en un periodo caracterizado por la violencia en un contexto de frontera: exceso de bebida, robo de mujeres, asesinatos y ausencia de autoridades que impusieran orden. Un antropólogo brasileño y reconocido líder del Santo Daime ha denominado esta doctrina como ritual de orden y disciplina (Couto, 2002). No cabe duda de que los trazos distintivos del ritual derivan de este contexto, de aquí proviene su organización militar o escolar con énfasis en la disciplina; al mismo tiempo, que el llamado a la disciplina y la adhesión a un orden moral tengan hoy, como antes, un poderoso sentido terapéutico en situaciones de fragmentación o anomia social e individual. A continuación describiré los trazos más significativos del ritual, la organización de sus elementos simbólicos, las acciones y los discursos que le dan cuerpo y sustentan la doctrina.

Cuando nos referimos a la Iglesia del Santo Daime pensamos en un amplio abanico de asociaciones o agrupaciones legalmente establecidas cuyo origen está, de una u otra manera, enraizado en la matriz creada por su fundador Mestre Irineu. Al igual que otras religiones, a la muerte de Mestre Irineu derivaron decenas de líneas, que al poco tiempo crearon o aumentaron su propio cuerpo disciplinario.⁹ Cada una de ellas ha definido ciertas particularidades y su propia exégesis. En todos los casos, sorprende la enorme complejidad del culto y la diversidad de ceremonias orientadas a objetivos específicos. En la imposibilidad de siquiera reseñar este abanico, me concentraré en describir aspectos del ritual y la doctrina establecida por el Centro Ecléctico de la Fuente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS).

⁹ Dentro del Santo Daime se reconocen tres principales líneas, derivaciones de Mestre Irineu: la línea del Padrino Sebastián, organizada a través del Centro Ecléctico de la Fuente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), cuyo dirigente es Alfredo Mota de Melo; Alto Santo y la Barquinha. De éstas, se derivan diversas denominaciones que han innovado o incorporado otros elementos a la práctica ritualística y los principios doctrinarios. No existe un número exacto de los miembros o afiliados a esta iglesia, pero se calcula que rondan los cinco mil (comunicación personal con el secretario general de CEFLURIS, 08 de junio, 2012). Fuera del Santo Daime, aparece el Centro Beneficente de la Luz Universal Unión del Vegetal, el cual congrega el mayor número de usuarios de ayahuasca en contexto ceremoniales.

Aunque todas estas asociaciones muestran un grado respetable de organización, probablemente sea el CEFLURIS la más sólida institución y la que muestra un definido proyecto de expansión e institucionalización dentro y fuera de Brasil. Su actual líder es el Padrino Alfredo Mota de Melo, hijo del Padrino Sebastián, fundador de esta rama.

*El sacramento y la Cruz de Caravaca*¹⁰

En el centro del ritual encontramos dos elementos: la bebida ayahuasca y la Cruz de Caravaca. El término *ayahuasca* proviene de la lengua quechua de origen peruano y posee varias acepciones, entre las cuales se encuentra la sogá del ahorcado y el vino de las almas. La explicación es sencilla: porque quien la consume abre su percepción para ver un mundo de intenciones, presencias o entidades que bajo una conciencia “normal” no pueden descubrirse. Su composición se debe a la infusión de dos plantas, un bejuco llamado “jagube” (*Banisteriopsis caapi*) y una hoja llamada “rainha” o “chacrana” (*Psychotria viridis*). En el culto del Santo Daime la ayahuasca se denomina “daime”, la cual se considera que contiene los principios masculino y femenino, el cielo y la tierra, lo luminoso y lo oscuro. En este sentido, la bebida es divinizada, considerada como algo sagrado, algo que es en sí misma una conciencia divina; una conciencia que se activa a partir de su consumo. Este valor se entiende por el significado de *daime*, palabra derivada del verbo *dar* y su inflexión de pedido o ruego: dame. Los participantes del culto repiten a lo largo de las sesiones cantos en los que se subraya la petición: dame amor, dame luz, dame firmeza. Esta petición en su fórmula acabada interpela al ser divino, O Mestre Imperio Juramidam, el cual es considerado como la manifestación del espíritu crístico en el Amazonas.¹¹ Este primer sincretismo detona todas las demás mezclas. La cruz, más allá de las reminiscencias ligadas al catolicismo popular de los migrantes *nordestinos*, invoca una recuperación de los valores propios del cristianismo primitivo (la compasión, la humildad, la fe, el amor a todos los seres) y los asocia a las tradiciones chamánicas de origen amazónico, específicamente al mito sobre el origen de la ayahuasca, según el cual su espíritu proviene de las Pléyades, simbolizadas por siete estrellas fijadas en la cruz (remite al canto “Yo vi en el siete estrellas un rostro superior”, de Mestre Irineu).

¹⁰ Éste es un relato o narrativa que no usa documentos oficiales. Es una interpretación que se apoya, no obstante, en información obtenida directamente de autoridades reconocidas dentro de la iglesia y de la observación participante.

¹¹ Es sumamente interesante; la pregunta queda abierta: ¿por qué se asocia el espíritu o esencia de Jesús Cristo a las sustancias psicoactivas tanto en la Iglesia Nativa Americana como en la Iglesia del Santo Daime?

Chamanismo colectivo: la doctrina y el ritual

El principio de orden y disciplina es el axioma básico de la ritualística daimista. Existen varios rituales y ceremonias; los más importantes son los trabajos de concentración, los bailados, los trabajos de Mesa Blanca, San Miguel y el ritual de elaboración de la bebida (*feitio*). El primero es considerado como el trabajo básico, en el que el neófito aprende a trabajar con la fuerza o energía del daime. Las concentraciones se realizan los días 15 y 30 de cada mes y están abiertos para todo público. Quienes asisten por primera vez deben acudir a una entrevista y participar en una misa que se celebra sin ingerir daime.¹²

El espacio donde se realizan la mayoría de los trabajos es una iglesia cuyo diseño hexagonal representa el sello de Salomón, personaje bíblico invocado con frecuencia por su sabiduría. En el interior de la iglesia, al centro, se coloca una mesa en forma de estrella con seis puntas y en ella reposa la Cruz de Caravaca, vasos de agua, velas, flores y una imagen del Mestre Irineu y Padrino Sebastián. Los participantes se acomodan en sillas alrededor de la mesa formando varios círculos concéntricos; cerca de la mesa se sientan los dirigentes o guías del trabajo, el padrino y la madrina y miembros respetados y experimentados en el ritual. Se dice que la mesa debe estar fuerte, refiriéndose a la capacidad de conducción y armonía de quienes se sientan en este primer círculo. Hombres y mujeres están divididos: en el sector sur, los hombres; en el norte, las mujeres. Además de esta división, encontramos una distinción entre los iniciados y los neófitos; los primeros pasaron por un ritual en el que se les impuso una medalla, cuyo diseño representa el sello de Salomón —estrella de seis puntas—, y en el centro, un águila con las alas extendidas, posada sobre la luna. Los iniciados portan dos tipos de uniformes; para la concentración, los hombres usan pantalón azul, camisa blanca de manga larga, corbata azul y su medalla. Las mujeres visten falda azul plisada, camisa blanca de manga corta con una inscripción a la altura del bolsillo izquierdo con las iniciales CRF (Comunidad Reina de la Floresta) y una corbata de moño azul. A los neófitos se les pide no usar en su vestuario colores como el rojo, amarillo o negro; los hombres no pueden usar pantalones cortos, y las mujeres deben usar falda o vestido evitando parecer provocativas. No se permiten escotes, ni faldas cortas.

¹² MacRae (1992) consigna que los trabajos de concentración son cerrados para el público general y destinados únicamente a los iniciados; sin embargo, esto no fue lo que observé en el Cielo Patriarca San José, Florianópolis, Santa Catarina. Atendiendo a la lógica, la concentración, aun cuando pueda representar un trabajo profundo, pues se realiza sentado y su duración es de cinco horas aproximadamente, resulta una preparación para los bailados, que puede durar hasta 14 horas. En estos trabajos se impone una mayor exigencia física y emocional.

La concentración, como los otros rituales, es abierta con oraciones católicas (Padre Nuestro, Ave María); enseguida el padrino sirve (*despacha*) el sacramento en dosis homogéneas o que pueden variar de acuerdo con su apreciación sobre lo que cada individuo requiere. Una vez que los individuos se encuentran en sus respectivos lugares, comienzan los cantos llamados “himnos”. Están definidos por el tipo de trabajo; en la concentración, se inician con la oración del Padrino Sebastián. Éstos tienen la función de preparar la mente para que baje la fuerza del daime. Al finalizar estos catorce cantos, se declama la Consagración del Aposento,¹³ se apagan las luces y comienza un periodo de concentración que va de 30 a 60 minutos. Al finalizar este periodo, se enciende la luz y se hacen cerca de seis u ocho cantos de concentración. El padrino sirve una segunda dosis, se hacen otros cantos y, en la parte final, se canta el *Cruzerinho*, un conjunto de cantos *recibidos*¹⁴ por Mestre Irineu, la parte final de su *Hinário* llamado *Cruzeiro*. El cierre de la ceremonia se hace rezando el Padre Nuestro y el Ave María; el padrino normalmente dirige unas palabras de orientación o información sobre los próximos trabajos y concluye con una fórmula canónica: “En nombre de Dios Padre, de la Virgen Soberana Madre, del Patriarca San José y de todos los seres divinos de la corte celestial, con la orden de nuestro Mestre Imperio Juramidam están encerrados nuestros trabajos del Día de hoy. Alabado sea Dios en las alturas”; los participantes corean: “Alabada sea Nuestra Madre María Santísima sobre toda la humanidad. Amén”, y se persignan como al inicio.

Los demás rituales siguen una forma básicamente similar pero diferente en muchos detalles que comentaré. Los bailados son ceremonias más largas que pueden durar hasta catorce horas. En ellas se cantan himnarios compuestos por más de cien cantos, que fueron recibidos por algún líder reconocido del Santo Daime o que le fueron ofrecidos por diversas personas. El primer y principal himnario es el *Cruzeiro* de Mestre Irineu; de él derivan los principales temas, el estilo poético, las melodías y la encantación, como metáforas, paráfrasis y otras figuras retóricas.

¹³ Esta oración ha sido atribuida al Círculo Esotérico de Comunión del Pensamiento, fundado en São Paulo en 1909 por el portugués Antonio Olívio Dutra. Adoptó como lema las palabras *armonía, verdad, amor y justicia*. Apoya sus doctrinas en la obra de Prentice Mulford (autor del libro *Nuestras fuerzas mentales*), en los textos del cura francés Alfonso Luis Constant y en la obra de Swami Vivekananda. El círculo se declaraba abierto a diferentes tradiciones siempre y cuando respetaran el principio de fraternidad humana. Practicaba la “comunião silenciosa”, una forma de meditación que buscaba la sintonía con energías elevadas propicias para alcanzar una vibración energética, mental, afín a este principio (McRae, 2000).

¹⁴ Decir que los cantos o himnos han sido recibidos implica que en su composición hubo una inspiración divina; contienen mensajes del espíritu del daime. No es la persona, propiamente, el inspirado compositor sino un vehículo.

Los líderes de esta iglesia han venido depurando y estableciendo los principios doctrinarios; ellos han definido el calendario ritual, los preceptos éticos y morales, y establecido los himnarios oficiales ajustados a ese calendario. Sin embargo, en cada iglesia o punto (también conocido como Cielo) puede cantarse el himnario de los anfitriones, ya sea para celebrar su aniversario o conmemorar un evento, como la fundación de la iglesia.

En los bailados hombres y mujeres iniciados visten la farda oficial (uniforme). Los hombres usan pantalón blanco con una faja verde en los costados, camisa blanca, corbata y saco blanco. Las mujeres usan vestido blanco plisado con una banda verde que atraviesa transversalmente desde los hombros hasta la cintura y una corona de lentejuelas que significa que son las reinas del bosque. Como su nombre lo dice, en los bailados se permanece de pie bailando siguiendo tres ritmos: marcha, vals y mazurca. En trabajos muy largos hay un periodo de descanso de una o dos horas y luego se retoma el trabajo hasta el amanecer.

Los trabajos de Mesa Blanca y San Miguel se enfocan en el desarrollo de las capacidades mediúnicas y, por lo tanto, sólo están abiertos para los fardados (iniciados). En éstos, los participantes reconocen sus “encostos”, energías o espíritus sufridores que se han aposentado y pueden considerar como causas de diversos males y patologías. También en estas ceremonias algunas personas avanzadas y sensibles canalizan espíritus de luz, entidades de sanación, a través de las cuales prestan servicio para curar. Si bien los diversos rituales se caracterizan por su intensidad, destacan por el desbordamiento de emociones, el sentido catártico y exorcista.

Obviamente, el espacio no permite extenderme con todo el detalle etnográfico requerido. El Santo Daime es ecléctico y en su ritualística vamos encontrando diferentes capas de significación que nos remiten a técnicas de éxtasis de diferente procedencia, cuyo sentido terapéutico apela a una dimensión compleja y profunda de la conciencia humana no racional. Esta conciencia oblitera, rebasa los límites cognitivos afianzados en la personalidad y el cuerpo físico.

Durante mis años como visitante y luego miembro activo en el ritual del Santo Daime escuché insistentemente la idea de que “ésta es una escuela, aquí se viene a aprender, por eso usamos uniformes, hasta el más sabido nunca deja de aprender”. Varios daimistas me expresaron con mayor énfasis: “ésta es una escuela de brujos o mejor de sanadores”. Pero, ¿cuál es el sentido de la enseñanza, de lo que se viene a aprender? La respuesta más afortunada se encuentra en la idea de chamanismo colectivo que formula el padrino antropólogo Fernando La Roque Couto (Couto,

2002:358-360). El chamán es un especialista de lo sagrado, capaz de emprender un viaje en espíritu a cualquier región cósmica. En estos viajes, el chamán busca la curación o el restablecimiento del orden y el equilibrio a través de la interpretación, la negociación con los espíritus o entidades causantes de la enfermedad y la lucha contra los enemigos, las fuerzas que impulsan el miedo, la locura, la enfermedad y la muerte (Eliade, 1960).

Al practicar una serie de rituales colectivos en la tradición del Santo Daime en donde hay una previa igualación simbólica a través del uniforme, cada uno contribuye a la generación de “la corriente” de sanación, que puede ser pesada (cargada de males) o leve (de armonía). Aunque cada uno recibe según sus méritos —se dice en un canto—, hay una serie de señales que habilitan a todos para conformar este colectivo chamánico. Por ejemplo, al rezar el Padre Nuestro se sustituye el pasivo “vénganos tu reino” por el activo “vamos nosotros a tu reino”, clave indiscutible de la posición dispuesta para iniciar el vuelo chamánico. La idea de una escuela se refiere al hecho de que todos son aprendices de chamán o potenciales chamanes. En este sentido el encuentro del futuro chamán con una entidad divina que revela en un sueño el origen de una enfermedad o que le transmite procedimientos y técnicas de curación, como en el caso del Mestre Irineu, puede ser experimentada de manera individual, a partir de una transformación (muerte simbólica) o una reorientación o resignificación de la biografía, es decir, de la posición del sujeto como persona, posición que siempre remite a un colectivo.

Aunque muchos de los adeptos y quienes experimentan la bebida por primera vez admiten que lo que los llevó a experimentar “el daime” fue la posibilidad de tener una experiencia psicodélica, tener un crecimiento espiritual, buscar un goce extático o simplemente tener una nueva experiencia sensorial, lo cierto es que la participación continuada en los rituales del daime, la aceptación de sus normas, así como la disposición voluntaria para formar parte de la hermandad, ya sea de forma transitoria o permanente, depende de los ejes simbólicos que genera la comunidad religiosa sobre el individuo, que se traducen en todo un proceso curativo complejo.

Este proceso curativo, obviamente, se sitúa en diferentes niveles. El particular o biográfico, que corresponde a cada persona, se refiere a una interpretación del antes y el ahora. El colectivo alude a la inserción de esa biografía en un propósito compartido, comunitario que demanda una serie de compromisos. La curación se puede concretar a través de la desaparición de males o síntomas detectados en diagnósticos biomédicos, pero también se refiere a un cambio radical en la forma de ver y situarse en la vida.

Enfoques antropológicos sobre el Santo Daime

Para terminar este apartado me referiré de manera sumaria a los enfoques antropológicos sobre la ayahuasca con la idea de mostrar la vitalidad y relevancia de este campo de estudios. Considero que esta literatura está directa e indirectamente relacionada con el proceso de legalización, puesto que se refiere en gran medida a un escudriñamiento de varias décadas sobre los orígenes, las normas del ritual y los principios doctrinarios de las diferentes líneas ayahuasqueras en Brasil y su proceso de consolidación y expansión más allá de las fronteras nacionales. En lo que sigue me apoyaré básicamente en dos obras colectivas cuyo mérito es congregar diferentes aportaciones, numerosos casos y un abordaje multidisciplinar: Labate y Araújo (2002) y Labate y Jungaberle (2011).¹⁵ Presto atención a los estudios sobre el Santo Daime y dejo de lado los estudios sobre otras líneas y los planteados desde una perspectiva farmacológica, psiquiátrica o terapéutica en amplio sentido.

Algunos estudios se han dado a la tarea de descubrir y recuperar los orígenes del Santo Daime, el papel de los fundadores, sus diferentes ramificaciones, principios doctrinarios y características de los trabajos y calendario ritual (Fróes, 1983; Groisman, 1991; McRae, 1992). Otros estudios discuten las nociones centrales del culto: miración,¹⁶ cura, sanación, disciplina, firmeza, incorporación, iluminación, etcétera; tratan de entender los mecanismos rituales bajo los cuales se produce la cura (Cemin, 1998; Couto, 1989; Dias, 1992; Groisman, 1991; Peláez, 1994; McRae, 1992). McRae se refiere, por ejemplo, a tres elementos centrales para estudiar los efectos de la ayahuasca: el lugar (*setting*) o espacio en donde se lleva a cabo el ritual, y que incluye el ambiente (como la atmósfera que crean los propios participantes; el estado anímico de la persona, su voluntad y estado emocional (*set*)) y las propiedades de la bebida. Existen varias graduaciones de la bebida: la normal y las que potencializan en dos, tres, cinco y ocho veces las propiedades de este sacramento. Algunos de estos estudios remiten a nociones como cura simbólica, técnicas corporales o significación contextual para describir el carácter dinámico y contextual de la curación dentro de un panorama religioso marcado por la importancia del individuo (*self*) en la elección de las opciones terapéuticas y religiosas (Labate, 2004; Soares, 1990). Otros autores acuden a la perspectiva

¹⁵ El lector interesado puede remitirse a la obra de Labate, De Rose y Dos Santos (2008), hasta ahora el ensayo bibliográfico y crítico más completo sobre las religiones ayahuasqueras. No sólo se incluyen estudios antropológicos, sino también de distintas disciplinas, así como obras escritas en distintos países.

¹⁶ La miración se refiere a la experiencia visionaria con ayahuasca; proviene del verbo *mirar*, ver aquello que sólo a través del consumo se revela. La miración alude a un mensaje, es una forma de comunicación visual, onírica.

turneriana (Turner, 1988) para explicar la desestructuración y la reintegración de los individuos a un orden social renovado (Couto, 2002). De manera contigua, inspirados en el construccionismo social de Berger y Luckman (1998), se han realizado estudios de caso para analizar el papel del adoctrinamiento, la socialización y educación de los niños que crecen en las comunidades daimistas (Peláez, 2002; Teixeira, 2004). Otra vertiente alude a los procesos de expansión del Santo Daime en los centros urbanos. En estos estudios se muestran las adaptaciones y reinterpretaciones del culto en virtud de los conocimientos de sus practicantes, adherentes a las más diversas creencias del conjunto New Age (wiccas, calendario maya, varios tipos de yoga, hinduismo, budismo, ángeles y camino rojo) (Labate, 2004; Soares, 1990; Dias, 1992). Investigaciones recientes analizan la denominada “alianza de las medicinas”, particularmente el encuentro del Santo Daime con el Camino Rojo, este último forma genérica para designar la tradición renovada de los indios lakotas o de las praderas, que incluyen Danza del Sol, la Búsqueda de la Visión, la Ceremonia de Inipi o Temazcal y otras ceremonias en donde se consagra tabaco y peyote (De Rose, 2007). Descubrimos también una serie de trabajos que se refieren al proceso de expansión del Santo Daime fuera de Brasil. En estos trabajos se habla de los primeros pasos, las adaptaciones legales y el proceso de discusión abierto en cada país para obtener la legalización del culto (Groisman, 1991; Labate y Junaberle, 2011).

En este apretado resumen he dejado fuera matices y temáticas relevantes; en su conjunto son indicativas de las preocupaciones para entender una joven pero compleja y vigorosa institución religiosa que tiene en el consumo de la ayahuasca su centro gravitacional.

EL PROCESO DE LEGALIZACIÓN DEL SANTO DAIME EN BRASIL

El 12 de marzo de 2010 un sujeto armado disparó a Glauco Vilas Boas y a su hijo Raoni y les causó la muerte. Glauco era el padrino, guía espiritual de la iglesia Céu de María, ubicada en el estado de São Paulo. El homicida, detenido días después, era un joven universitario que buscaba alivio para su ansiedad y desequilibrio psicológico en las ceremonias realizadas en Céu de María. El caso se hizo del conocimiento público, apareció en los principales diarios de Brasil, y con ellos se destaparon las voces de los sectores conservadores, prohibicionistas que alegaban la suspensión de la licencia que permite el consumo de ayahuasca dentro del ritual

del Santo Daime. Una vez superado el vendaval de ataques, los dirigentes de esta iglesia confirmaron para sí mismos la delgada línea y los riesgos permanentes que acechan al culto para que pueda mantenerse en el marco de la legalidad.

Algunos daimistas cuentan que el daime nació bendecido. “Su espíritu se vincula con la verdad, la claridad; no se esconde, sale a la luz. Ésta es su fuerza”. MacRae (1992; 2000) enfatiza la buena acogida del Santo Daime. En la década de 1940, Mestre Irineu recibió un terreno en donación (Colonia Custodio Freitas) con la influencia del gobernador Guiomard dos Santos, espacio que continúa siendo la sede de la iglesia Alto Santo. En 1974, en los tiempos de padrino Sebastián y la Colonia Cinco Mil, durante una sesión de *feitio* (elaboración de la bebida), se presentaron algunos policías a quienes les habían informado que en ese lugar hacían cosas indebidas, preparaban una droga. La visita sorprendió y asustó a varios daimistas que se disponían a vaciar las ollas y desaparecer todo rastro de lo que estaban haciendo. Ésta no fue la actitud que adoptó padrino Sebastián, quien salió a recibirlos y los invitó para mostrarles todo el procedimiento (Mortimer, 2000). A la postre, uno de estos gendarmes se iniciaría y sería uno de los más celosos guardianes del culto del Santo Daime en Río Branco. Ante una proliferación de curadores y charlatanes, el estado brasileiro no dudó en perseguir y prohibir las prácticas de adivinación, magia y curanderismo, pero en Acre las autoridades prodigaron cobijo y protección a la iglesia fundada por Mestre Irineu, especialmente en los años formativos: la década de 1940 y 1950 (MacRae, 1992 y 2002).

No hay duda de que todo esto pudo favorecer la consolidación de la iglesia, pero el influjo más importante para su institucionalización y posterior legalización provino de fuera de la región amazónica. Este influjo foráneo se relaciona con la llegada de “mochileros”, jóvenes universitarios y profesionistas del sur y sureste de Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, estimulados por la contracultura y las lecturas de la obra de Carlos Castaneda. En 1982 fue fundada la primera iglesia fuera de la Amazonia, Céu do Mar, en Río de Janeiro, bajo el liderazgo de Paulo Roberto, entonces joven psicólogo (MacRae, 1992:79). Muy cercana a esta fecha se fundó la iglesia Visconde de Maua, bajo la conducción del poeta y exguerrillero Alex Polari, hoy en día uno de los principales líderes del Santo Daime, línea CEFLURIS. Entre las décadas de 1960 y 1980 se acercarían innumerables artistas, quienes de una u otra forma coadyuvarían a generar una opinión favorable al culto.

El proceso de legalización arrancó formalmente en 1985 y se ha prolongado hasta nuestros días. Se refiere a un proceso *sui generis* bajo el cual se ha logrado definir un modelo bien estructurado y continuo de análisis y discusión que busca atender

y afinar la política del uso ritualizado para fines religiosos de la bebida ayahuasca (CEFLURIS, 1997) y que tiene como característica básica la participación de representantes de las diversas instituciones relacionadas con la salud humana, el medio ambiente, así como de las iglesias o sectas involucradas. En 1985, la División de Medicamentos del Ministerio de Salud (DIMED) proscribió el uso de *Banisteriopsis caapi* en todo el territorio nacional, pasando por alto la opinión del Consejo Federal de Entorpecientes (CONFEN). El Centro Espírita Beneficente Unión del Vegetal (UDV) interpuso una demanda, que fue aceptada por el presidente del CONFEN, quien determinó la formación de un grupo de trabajo que generara elementos de juicio. Este grupo, integrado por médicos, profesores y funcionarios de esta entidad, emitió un informe en 1986, en el cual afirmó que dicha sustancia ha sido usada por varias sectas sin causar ni un tipo de prejuicio social; que al interior de las mismas sectas existen patrones éticos y morales que definen su uso —observa que incluso podrían considerarse como muy rigurosos—; que el uso ritual se debe examinar de una manera más global atendiendo aspectos sociológicos, antropológicos, químicos, médicos, psicológicos y de salud en general; por último, que DIMED, al prohibir la planta *Banisteriopsis*, violó un decreto de 1980, bajo el cual se le otorgan atribuciones a la CONFEN para asumir una posición al respecto dentro del Sistema Nacional de Prevención, Fiscalización y Represión de Entorpecientes.

En consecuencia, la CONFEN determinó la liberación de la sustancia y formalizó un nutrido grupo de trabajo interdisciplinar,¹⁷ que, luego de dos años de trabajo de campo realizado en las sedes rurales y urbanas de las tres principales líneas religiosas ayahuasqueras, emitió un informe el 20 de agosto de 1987. En sus conclusiones reafirmó los márgenes de seguridad, los adeptos —participantes de los rituales— se muestran solidarios y felices dentro de un ámbito cultural peculiar, no existen diferencias significativas entre usuarios rurales y urbanos; entre estos últimos distinguen a profesionistas, artistas y hasta una diputada federal. Los trabajos se realizan atendiendo los formatos y disposiciones del ritual sin alteraciones significativas. De manera textual y destacada, el informe dice: “lo que es posible afirmar es una forma peculiar de percepción emprendida por los usuarios de ayahuasca en sus diversos trabajos; no parece alucinación. Hubo en todos los grupos visitados un

¹⁷ Este grupo de trabajo estuvo integrado por cerca de doce personas: un funcionario de DIMED, de hacienda, de la Asociación Médica Brasileña, del Ministerio de Previsión y Asistencia Social, de la Policía Federal de Entorpecientes, un sociólogo, un filósofo-teólogo, un psiquiatra, un antropólogo perteneciente a la Sociedad Brasileña para el Progreso de la Ciencia y de la Asociación Brasileña de Antropólogos, una antropóloga del Museo Nacional, una psicóloga clínica y un abogado de la Barra Brasileña de Abogados.

proyecto rigurosamente comunitario afín a todos ellos: la búsqueda de lo sagrado y del autoconocimiento” (CONFEN, 1987).

En 1992 la CONFEN recomendó una evaluación, en respuesta a una serie de denuncias aparecidas en la prensa, en las que algunos participantes de los rituales señalaban aspectos negativos y fraudulentos —argumentos que después se encontraron espurios—. El informe de ese año confirma el papel integrador de la conducta y con ello desecha las quejas. No sería hasta 2006 cuando la CONFEN fue sustituida por el Consejo Nacional Antidrogas (CONAND), órgano perteneciente al Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas, cuando la discusión sobre la producción y consumo de ayahuasca fue retomada partiendo de nuevos elementos, siempre apoyada en el equipo multidisciplinar. El informe final del Grupo Multidisciplinar de Trabajo-Ayahuasca¹⁸ de 2006 afirma: 1) la libertad religiosa y el poder o autonomía familiar para decidir libremente el consumo de ayahuasca; 2) el papel del Estado para garantizar las diferentes formas de religiosidad, sean indígenas, de origen africano y populares; 3) la necesidad de llevar un registro de entidades usuarias de ayahuasca y de sus miembros; 4) la necesidad de definir las normas dispuestas por cada línea o secta sobre el ritual, la aceptación de nuevos miembros, sus derechos y obligaciones; 5) tomar en cuenta los aspectos relacionados con la publicidad, el turismo, el uso terapéutico y el curanderismo (CONAND, 2006).

De la argumentación que se presenta en este documento, me parece importante enfatizar las siguientes cuestiones:

1) Al afirmar o bien defender el uso religioso de la ayahuasca se contemplan aspectos sobre su sustentabilidad, comercialización y terapéutica. En relación con lo primero, se reconoce la procedencia de la materia prima necesaria para su producción y se determina la implementación de estrategias que permitan tanto la propagación de las especies como su cultivo en los propios centros de culto. Esto ha conducido a la elaboración de planes de manejo y al pedido de autorización de colecta dirigido a las instancias encargadas de la política de manejo y conservación de los recursos naturales.

2) Se reconoce que el proceso de producción de la bebida genera gastos que deben ser cubiertos de acuerdo con las políticas de apoyo y cooperación definidas en cada centro. Pero entendiendo su uso para fines religiosos se prohíbe cualquier acto de lucro o comercialización. En el mismo sentido, el informe alerta para que las entidades religiosas ayahuasqueras eviten la transformación de prácticas responsables

¹⁸ En esta ocasión formado por seis especialistas en el tema y seis dirigentes de diversas religiones ayahuasqueras.

en un mercadeo (turismo religioso) basado en el atractivo que ejerce el consumo de sustancias psicoactivas. El informe se refiere también a las deturpaciones que se hacen patentes a través de la publicidad, principalmente en internet, en donde proliferan cursos, talleres y seminarios de curación que hacen uso de ayahuasca bajo principios comerciales de lucro y ganancia.

3) Relacionado con lo anterior, el GMT-Ayahuasca denuncia el carácter de las curas milagrosas anunciadas en estos talleres. Por terapia entiende la actividad o proceso destinado a la cura, el mantenimiento o cuidado de la salud fincado en principios éticos y científicos. Bajo esta consideración, aun cuando las líneas ayahuasqueras realicen trabajos denominados “de cura”, está fuera de esta definición, pues “la cura” se constituye en acto de fe. Por lo tanto, el consumo fuera del contexto religioso no está autorizado por la CONAND. La utilización terapéutica de la ayahuasca sólo se permitirá en casos justificados por la profesión y en el contexto de investigaciones científicas autorizadas.

4) Un cuarto aspecto relevante se refiere al consumo de ayahuasca por menores de 18 años y por mujeres en estado de gravidez. Porque no existen evidencias científicas contundentes sobre efectos negativos, se determina que el consumo de ayahuasca por menores queda bajo responsabilidad de sus padres o tutores y en el caso de las mujeres gestantes la responsabilidad gravita en ellas mismas, siempre en atención al desarrollo y estructuración de la personalidad del feto y recién nacido (CONAND, 2006).

El informe de 2006, con algunas leves adiciones, se transformaría cuatro años después en el decreto de ley del 25 de enero de 2010, publicado en el *Diario Oficial de la Unión*, con el respaldo del Gabinete de Seguridad Institucional (Presidencia de la República) y del Consejo Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAND). Cabe mencionar que en este decreto se integra la posición de la International Narcotics Control Board, agencia perteneciente a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), de retirar la ayahuasca y las especies que la componen de las listas objeto de control internacional.

DISEMINACIÓN DEL SANTO DAIME EN MÉXICO

No hay una fecha precisa para registrar las ceremonias con ayahuasca. De acuerdo con algunos informantes, las primeras se realizaron en la década de 1990. El interés por la ayahuasca en México se da en el contexto de la conmemoración de los 500

años del encuentro o desencuentro entre Europa y los pueblos nativos americanos. De forma paralela a las celebraciones y actos oficiales de los gobiernos nacionales se han efectuado encuentros que congregan en ocasiones más de una docena de curanderos y/o ancianos. Un papel destacado en la realización de este tipo de encuentros lo tiene Domingo Díaz Porta, miembro de la Gran Fraternidad Universal, quien se ha dado a la tarea de diseminar una interpretación alternativa a la celebración. Por ejemplo, en un encuentro en Guatemala, celebrado en octubre de 1994, se aludió constantemente a la profecía Hopi del encuentro entre el Cóndor del sur y el Águila del norte, símbolo de reunificación de los pueblos de América o Aby Ayala —al decir de los kunas de Panamá—, cuyo tiempo de realización había llegado. Los ancianos mayas asistentes a dicho encuentro señalaron en consonancia que los 500 años de sufrimiento para los pueblos indígenas estaban llegando a su fin. De la misma forma, eventos como las ferias de las plantas medicinales organizadas en esos años atrajeron a vegetalistas y chamanes indígenas peruanos, que despertaron la curiosidad sobre esta medicina del Amazonas.

Por esas fechas comenzaron a celebrarse Las Jornadas de Paz con Dignidad, las cuales recorren el continente desde Alaska hasta Tierra de Fuego generando la formación de diversos grupos y la circulación de diversos especialistas rituales. Ese periodo coincidió con el fortalecimiento de círculos de medicina que trabajan inspirados en el Camino Rojo. Rótulo que sirve para englobar las ceremonias de tipi, búsqueda de visión y danza del sol. Gran parte de este interés no surgió de la nada, sino que se explica a partir de la existencia y crecimiento de los grupos de danza conchera y mexicana. Estos danzantes continúan siendo los principales simpatizantes de las tradiciones ceremoniales que han llegado del norte y del sur del continente a nuestro país, por ejemplo: danza del oso, búsqueda de visión, danza del sol y la luna y temazcales de tradición lakota.

El Santo Daime llegaría en fechas posteriores. Posiblemente en el año 2000 se realizó la primera ceremonia con cantos de esta tradición, pero aún sin apearse de forma celosa a las normas del ritual. Los primeros trabajos se realizaron con la participación de grupos reducidos, pero ya en 2002 un padrino, guía espiritual de la iglesia de Brasil que funge como responsable de todos los grupos daimistas mexicanos, abrió las primeras sesiones oficiales de esta iglesia en nuestro país. En 2006 vino por primera vez el padrino Alfredo Mota de Melo, principal dirigente de todas las iglesias afiliadas a CEFLURIS en Brasil y en el exterior. Su paso fue marcado por la entrega y dedicatoria de un himno, “La espada del perdón”, al naciente movimiento daimista mexicano.

En esa fecha, el Cielo de Monterrey congregaba el grupo más numeroso de daimistas fardados, cerca de 25. Este grupo además recibía en sus sesiones una decena más de interesados en experimentar el sacramento. Otros grupos apenas se organizaban en San Luis Potosí, Distrito Federal y San Miguel de Allende. Uno de los principales animadores del Santo Daime fue un personaje conocido como abuelo Antonio, un mestizo que ha recuperado diversos conocimientos de la terapéutica maya. El abuelo Antonio recorrió durante varios años distintos centros de actividad daimista en Brasil, presentó la medicina entre sus seguidores y los animó para que viajaran y conocieran directamente la doctrina en el país sudamericano. Así, por ejemplo, el líder de Cielo de Monterrey recibió autorización para iniciar los trabajos en México después de una estancia de varios días en Cielo de Mapiá, donde se encuentra la matriz del Santo Daime. En Puerto Vallarta, un brasileño casado con una mexicana ha realizado trabajos esporádicamente, pero su papel es importante para entender los encuentros de la religión brasileña y el Círculo del Fuego Sagrado de Iztachilatlán, que acabarían formalizando una serie de ceremonias en México y Brasil, entendidas bajo el título de “Alianza de medicinas”.¹⁹

En San Luis Potosí, los trabajos de Santo Daime surgieron por iniciativa de un antropólogo mexicano y su esposa brasileña. Ambos fardados con cinco años de experiencia, comenzaron con un grupo reducido y al poco tiempo ya estaban realizando ceremonias en Tequisquiapan, Xico (Veracruz), Guadalajara y San Miguel de Allende. En el Distrito Federal, otro matrimonio mexicano, alumnos en un tiempo del abuelo Antonio, formó su grupo y al segundo año abrió un centro ceremonial en Tepoztlán, Morelos. Otra persona que brindó apoyo en los primeros años fue una fardada de nacionalidad uruguaya, asentada varias décadas atrás en nuestro país, traductora de libros de antropología y quien realizó una versión en español de los himnos del Santo Daime.

En los primeros años, la disponibilidad de la bebida ayahuasca estaba supeditada a los viajes a Brasil que los propios iniciadores realizaban de forma regular una o dos veces al año. La bebida era transportada en las maletas como un té medicinal. Pero ya en 2006 se hicieron los primeros envíos por un servicio internacional de mensajería. La bebida se recogía en la aduana de Monclova cubriendo las respectivas

¹⁹ Un ejemplo es la ceremonia de los cuatro tabacos con el diseño de la media luna de la tradición lakota, pero en donde se sacramentan varias sustancias psicoactivas (peyote, San Pedro, ayahuasca), todas consideradas medicinas. La idea de la alianza resulta sumamente inquietante como tema de investigación porque su sentido no se limita al plano de la experiencia ritual, sino de un auténtico intercambio de saberes, conocimientos y prácticas entre tradiciones diversas sobre una base de respeto.

tasas e impuestos. Después de que un cargamento de 100 litros explotó en una de las bodegas de esta aduana, los embarques se suspendieron. Entonces hubo que realizar toda una serie de trámites para que fuera admitida en la aduana del Puerto de Veracruz. Es importante señalar que la ayahuasca entra legalmente a nuestro país con el nombre de una de las plantas que componen dicha bebida: *Banisteriopsis caapi*.

Desde luego, el asunto más delicado y que amerita mayor cuidado es la forma en que se distribuye y se asegura su uso adecuado. Conforme a los estatutos organizativos de CEFLURIS, se recomienda que cada uno de los puntos o iglesias cuente con una asociación civil entre cuyos fines se encuentre el rescate de las tradiciones, el apoyo a comunidades indígenas y la conservación del medio ambiente. Estos principios le dan sustento a los colectivos daimistas, los cuales deben contar con personas responsables en la parte financiera, doctrinaria, de abasto y sustentabilidad de la bebida. Esta sustentabilidad se refiere al registro del número de participantes en los trabajos y de las cantidades consumidas, pero fundamentalmente a la estrategia para contar a mediano y largo plazo con la materia prima, en el nivel local, para fabricar en México la ayahuasca.

En la actualidad, estos procedimientos de control están encaminados. Se busca afinarlos constantemente a través de talleres y asambleas internas abiertas a todos los fardados. En general, la estrategia para consolidar una iglesia mexicana de Santo Daime se basa en la experiencia ganada en el caso brasileño, que se refiere a tres cuestiones, como ya se mencionó: libertad de cultos sancionada como derecho constitucional; autonomía del individuo para decidir libremente el tipo de fe religiosa y práctica terapéutica que más convenga a sus intereses y, en tercer lugar, la demostración objetiva e irrefutable de los beneficios a la salud de los individuos y los márgenes de seguridad bajo los cuales se realiza el consumo de este sacramento.

En la actualidad existen ocho centros en donde se realizan ceremonias con regularidad: Tepoztlán, Morelos; San Luis Potosí, San Luis Potosí; Tequisquiapan, Querétaro; San Miguel de Allende, Guanajuato; Guadalajara, Jalisco; Puerto Vallarta, Jalisco; Manzanillo, Colima, y Playa del Carmen, Quintana Roo. De éstos, sólo el primero puede considerarse formalmente como una Iglesia entendiendo la distinción entre aquellos centros cuyos trabajos son más intermitentes y que no llevan a cabo todas las celebraciones indicadas en el calendario oficial de CEFLURIS. Por ahora, no existe un número exacto de afiliados o miembros; según nuestro cálculo, son más o menos, 80, y de éstos, entre 60 y 70 por ciento acuden al Cielo de Guadalupe en Tepoztlán. Pero, de acuerdo con los registros, más de mil personas han participado en estos trabajos en todo el país.

Cada uno de los grupos ha pasado por diferentes etapas de crecimiento, reducción y hasta disolución. Algunos, como Playa del Carmen y Manzanillo, son de reciente creación. El centro de Monterrey, que en un momento ostentara el grupo más amplio, ha dejado de sesionar, desconozco si existen intenciones para su reapertura.

El ritual de Santo Daime en México se realiza en estricto apego a la doctrina y según las normas del ritual, como hemos descrito de forma breve en párrafos anteriores; varios miembros han viajado en los últimos años a la central brasileña, Ceu de Mapiá, y con ello, confirmado su formación y proceso de inducción. También de manera significativa, en los últimos cuatro años se ha contado con la visita regular de importantes líderes de la Iglesia del Santo Daime de Brasil. Estas visitas han fortalecido a los grupos daimistas mexicanos, representan los momentos más importantes para el aprendizaje de diferentes aspectos y detalles del ritual.

¿Qué tipo de personas asisten a los trabajos del Santo Daime en México? Hay personas de todas las edades, aunque predominan aquéllas entre los 25 y 40 años de edad. La mayoría son de clase media y media alta, universitarios y profesionistas. Es minoritaria la participación de personas de extracción humilde. Acuden en busca de desarrollo espiritual-personal, para curar algún tipo de trauma o bloqueo psicológico o para curar problemas de adicción, principalmente cocaína, alcohol y fármacos. Algunas personas han asentado en el cuestionario que entregan por escrito en su primera entrevista, que se enteraron por amigos y que nunca antes habían consumido ningún tipo de droga; por lo tanto, lo que más les llamaba la atención es que el consumo de la ayahuasca se realizara de manera grupal, a través de un formato en que las posiciones y los papeles parecen determinados con claridad. Para otros tantos que sólo acudieron una o dos veces, fuera del ritual comentaron que el componente cristiano les resultó chocante, y al comparar el Santo Daime con ceremonias de peyote afirmaron su inclinación por rituales menos rígidos y más abiertos a diferentes influencias (no las cristianas).

Algunos miembros regulares consideran que son pocos años para adelantar cuál será la forma que adopte la estructura interna de una posible iglesia mexicana del Santo Daime, así como cuáles serán las adaptaciones o modificaciones del ritual. Sobre todo cuando muchos de los daimistas recientes participan en otros círculos y sacramentan otras medicinas: “Mientras todos los himnos se cantan en portugués, no dudo que próximamente estemos cantando en español y llamando por su nombre a entidades curadoras mexicanas” (daimista mexicano, 2007).

Las adaptaciones son una realidad; el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe, ya forma parte del calendario mexicano del Santo Daime. También

diversos cantos de temazcal y velaciones con peyote sugieren muchos más contactos de los que pueden apreciarse únicamente en las ceremonias oficiales de alianza de las medicinas. En todo caso, éste no es un problema sino parte intrínseca de todas las religiones que se expanden más allá de sus sitios de origen. Lo importante será ver cómo se mantienen los valores fundamentales de la doctrina y del ritual y cómo se consolida en México una propuesta ecológicamente sustentable y espiritualmente coherente como la que hoy nos propone la Iglesia del Santo Daime en estas tierras mexicanas.

COMENTARIOS FINALES

Como afirmé al inicio de este ensayo, abogar por la despenalización de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales o rituales no se plantea a partir de una reivindicación sectaria o excluyente. Hemos argumentado a favor de un reconocimiento de las diversas prácticas espirituales sin hacer distinción entre indígenas y no indígenas, puesto que los datos etnográficos evidencian que las creencias y prácticas asociadas al consumo de estas sustancias en nuestro país, lejos de haber desaparecido, se han mantenido con vitalidad, han resurgido y se han reestructurado en función de las dinámicas culturales de un campo religioso que es local, regional, nacional —pero sobre todo global—. Y para esto hemos reconocido el papel fundamental de las culturas indígenas.

El resurgimiento o recuperación de la espiritualidad en México está enmarcado en los procesos de defensa del territorio, de las identidades nativas y la emergencia de nuevas identidades recreadas en el fragor de las prácticas ritualísticas híbridas, eclécticas o simplemente sincréticas.

El Santo Daime, como caso de estudio, muestra los elementos, las estrategias y la argumentación bajo la cual el Estado, en este caso brasileño, autoriza y define los parámetros de su uso en contextos rituales. Este caso representa un modelo maduro, coherente y alternativo a la política prohibicionista emblemática de la guerra contra las drogas. Una guerra que en México ha demostrado ser ineficaz y contraproducente. Aun cuando las baterías de esta política no se han enfocado a las plantas psicoactivas de origen natural, es necesario reflexionar en torno a su despenalización precisamente porque su consumo se realiza en contextos ceremoniales. El sustento jurídico básico se apoya en la libertad de cultos. Este derecho está asentado en la Carta Magna de nuestro país, pero los prejuicios históricamente

forjados alrededor de estas sustancias hacen obligatorio el inicio de un amplio proceso de reflexión al seno de equipos multidisciplinarios en comunicación directa con las Cámaras de Diputados y Senadores.

En México existen cerca de 950 denominaciones religiosas registradas ante la Secretaría de Gobernación; hasta el momento ni una defiende su derecho al consumo sacramental de alguna sustancia psicoactiva de origen natural. Esta diversidad es indicativa de la pluralidad en el ejercicio de la religiosidad y la espiritualidad, pero también de los prejuicios y limitaciones culturales en torno al uso de estas sustancias. Como lo han expuesto Gutiérrez y De la Torre (2010) para el caso de la ciudad de Guadalajara, el campo religioso en nuestro país es dinámico y se encuentra en expansión; las adhesiones y membrecías demuestran un interesante itinerario religioso asociado a la búsqueda de salud, el bienestar y la autorrealización.

La postura que he adoptado a lo largo de este análisis se ubica dentro de la corriente ética que parsimoniosamente a lo largo de varias décadas ha ido construyendo y respaldando una argumentación sobre los beneficios que el consumo responsable y ritualizado de las sustancias psicoactivas genera a la sociedad y al medio ambiente. Esta ética recorre los planteamientos filosóficos de Peter Singer (1997) y los valores intrínsecos de la naturaleza de Rolston III (2012); pero esto es tema de otro artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEGRETTI, M. H. (1990). "Extractive Reserves: An Alternative for Reconciling Development and Environmental Conservation in Amazonia". En: Anderson, A. (org.). *Alternative for Deforestation: Steps Toward Sustainable use of the Amazon Rain Forest*. Nueva York: Columbia University Press. pp. 252-264.
- ALMEIDA, M. (1993). "Rubber Tappers of the Upper Jurua River: The Making of a Forest Peasantry". Tesis de doctorado en Filosofía. Universidad de Cambridge.
- ARTAUD, A. (1984). *México y viaje al país de los tarahumaras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LA Barre, W. (1969). *The peyote cult*. Nueva York: The Shoe Strings Pub.
- BASSET, V. (2011). *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. París: L'Harmattan.
- BENÍTEZ, F. (1964). *Los hongos alucinantes*. México: Era.
- _____ (1980). *Los indios de México*. México: Era.

- BERGER, P., y T. Luckman (1998). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BONFIGLIOLI, C. (2006). "El peyote y sus metáforas curativas: Los casos tarahumara, navajo y otras variantes". En: C. Bonfiglioli; A. Gutiérrez y M. E. Olavarría. *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*. México: IIA-UNAM.
- CASTILLEJOS, C. (2008). *Cazador del nagual. Aromas de la sabiduría Maya-Tolteca*. México: Ediciones Mazacalli.
- CADENA, M. DE LA (2010). "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics". *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- CEFLURIS (1997). *Normas del ritual*. Amazonas: CEFLURIS.
- CEMÍN, A. (2002). "Os rituais de Santo Daime: Sistemas de montagens simbólicas". En B. Labate y W. Araújo (coords.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. 275-310.
- CEMÍN, A. (1998). "Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime". Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidad de São Paulo.
- COUTO, F. (2002). "Santo Daime: Rito da ordem". En: B. Labate y W. Araújo (coords.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. pp. 339-366.
- _____ (1989). "Santos e xamás". Tesis de maestría en Antropología. Universidad Nacional de Brasilia.
- DÍAS, W. (1992). "O imperio de Juramidam nas batalhas do astral: Uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime". Tesis de maestría en Antropología. Pontificia Universidad Católica-São Paulo.
- DOBKIN DE RIOS, M. (1972). *Visionary vine. Pschedelic healing in the Peruvian Amazonas*. San Francisco: Chandler.
- DURÁN, D. (1984). *Historia de las Indias de Nueva España*. México: Porrúa.
- DURKHEIM, E. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán.
- ESTRADA, A. (2010). *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. México: Siglo XXI Editores.
- ELIADE, M. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FAGETTI, A. (coord.) (2010). *Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*. México: Plaza y Valdés.
- FERICGLA, J. (1997). *A trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.

- FIKES, J. (1993). *Carlos Castaneda. Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria: Millenia Press.
- FRÓES, V. (1983). *História do povo Juramidam: Introducao à cultura do Santo daime*. Manaos: Suframa.
- FURST, P. (1994). *Los alucinógenos y la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GONCALVES, C. (2001). *Geo-graftas. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI Editores.
- GLOCKNER, J., y E. SOTO (2006). *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*. México: Debate.
- _____ (2010). "Testimonios históricos sobre el uso de enteógenos". En: A. Fagetti, (coord.). *Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*. México: Plaza y Valdés / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alonso Vélez Pliego / BUAP.
- GROISMAN, A. (1991). "Eu venho da floresta: Ecletismo e praxis xamânica daimista no Céu de Mapiá". Tesis de maestría en Antropología Social. Universidad Federal de Santa Catarina.
- GUTIÉRREZ, C., y R. De la Torre (2010). *Una ciudad donde habitan muchos dioses: Cartografía religiosa de Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- GUZMÁN, M. (2012). "El avatar mexicano: Entre lo sagrado y lo profano en el conflicto minero de Huirikuta". Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Ciencias Sociales, enero, México, D. F.
- HERNÁNDEZ, F. (1960). *Vida y obra de Francisco Hernández*. México: UNAM.
- HOST, A. (2001). "What's in a Name? Neo Shamanism, Core Shamanism, Urban Shamanism, Modern Shamanism or What". *Spirit Talk*, 14, 3-6.
- KENSINGER, K. (1973). "Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua". En: M. Harner (coord.). *Hallucinogens and Shamanism*. Nueva York: Oxford University Press.
- LABATE, B., y W. Araújo (coords.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras.
- _____ (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Mercado das Letras.
- _____ y JUNGABERLE, E. (eds.) (2011). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag.
- _____ ; I. Santana de Rose y R. G. Dos Santos (2008). *Ayahuasca Religions. A Comprehensive Bibliography and Critical Essays*. Santa Cruz: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.

- LUZ, P. (2002). "O uso ameríndio do caapi". En: Labate, B., y Araújo, W. *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. 35-65.
- LANGDON, E. (1979). "Yagé among the Siona: Cultural Patterns in Visions". En: D. Browman y R. Schwarz (coords.). *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives of South America*. París / Nueva York: Mouton Publisher.
- LUNA, L. E. (1984). "The Concept of Plants as Teachers Among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeast, Perú". *Journal of Ethnopharmacology*, 11, 135-156.
- _____. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almqvist and Wiksell International.
- MACPHERSON, J. (1899). *Mental affections. An introductions of study to insanity*. Londres: Macmillan & Co.
- MACRAE, E. (2000). *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- MACRAE, E. (1992). *Guiado pela lua. Xamanismo y uso ritual da ayahuasca no ritual do Santo Daime*. Río de Janeiro: Editora Brasiliense.
- MANSFERRER, E. (2003). "Los alucinógenos en las culturas contemporáneas. Un patrimonio cultural". *Arqueología Mexicana*, X(59).
- MCKEENA, T. (1993). *El manjar de los dioses: La busca del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*. Barcelona: Paidós.
- MENA, A., y Burguete, E. (1998). "Turismo místico-esotérico en México". *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 7, 250-257.
- MENDO, A. (s.f.). "Hacia la protección oficial del peyote". Ajijic, Jal.: Centro de Estudios de Cultura Indígena.
- MORTIMER, L. (2000). *Bençã Padrinho*. São Paulo: Céu de Maria.
- OTT, J. (1994). *Ayahuasca analogues. Pangeans entheogens*. Kennewick: Natural Products Co.
- PELÁEZ, C. (2002). "Santo Daime, transcendencia e cura. Interpretacoes sbre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual". En: B. Labate y W. Araújo (eds.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. pp. 427-446.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1975). *The Shaman and the Jauar: The Study of the Narcotics Drugs among the Indians of Colombia*. Filadelfia: Temple Universit Press.
- ROLSTON III, H. (2012). *The new environmental ethics. The next millenium for life on earth*. Nueva York: Francis & Tylor.
- ROSE, I. DE (2007). "Cura aliança das medicinas: Um (re)encontro entre os índios guaraní, o Santo Daime e o Caminho Vermelho". Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidad Federal de Santa Catarina.

- SAHAGÚN, B. (1956). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- SCHAEFFER, S., y P. Furst (1996). *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. New Mexico: University of New Mexico Press.
- SCHULTES, E., y A. Hofmann (1993). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SENA, W. (1997). "Navegando sobre as ondas do mar sagrado". Tesis de maestría en Antropología Social. Universidad de Campinas.
- SHONLE, R. (1925). "Peyote, the Giver of Visions" [en línea]. *American Anthropologist*, 27(1), enero-febrero. Disponible en: www.jstor.org/stable/661497. [consultado: 2012, marzo 28].
- SINGER, P. (1997). *Repensar la vida y la muerte: El derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós.
- SOARES, L. (1990). "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa". En: *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. Río de Janeiro: ISER-Relume-Dumará.
- TEIXEIRA, M. R. (2004). "Em roda de meninos: Um estudo da visão de mundo construída pelas crianças da floresta, na cotidianidade da doutrina do Santo Daime, na Vila Céu de Mapiá". Tesis de maestría en Educación. Universidad Federal de Santa Catarina.
- ALVARADO TEZOZOMOC, H. de (2003). *Crónica mexicana*. Madrid: Dastin
- TURNER, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- VIEGAS, D. y N. Berlanga (2012). *Ayahuasca. Medicina del alma*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- WASSON, G. (1983). *El hongo maravilloso: Teonanácatl, micolatría en Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WASSON, G.; S. Kamrisc, J. Ott y C. A. P. Ruck (1992). *La búsqueda de Perséfone: Los enteógenos y los orígenes de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WOLFF, C. (1999). *Mulheres da floresta: Uma história Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec.
- ZULUAGA, G. (2002). "A cultura do yagé, um caminho de índios". En: B. Labate y W. Araújo. *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras, pp. 127-143.

Globalización y patrones migratorios

De circuitos migratorios o biografías de la incertidumbre

RESUMEN

La expansión planetaria del capital, con su énfasis tecnocrático y macroeconómico, el libre mercado y la desregularización, así como el subsecuente adelgazamiento del Estado de bienestar no sólo han aproximado países y culturas con el denominador común de la crisis y la inestabilidad, sino que también han emparentado conflictos en países distantes; por otro lado, conflictos locales, propios de las contradicciones históricas y sociales de los territorios nacionales domésticos, han sido apropiados y puestos al servicio del neoliberalismo.

En este escenario, los movimientos migratorios se han disparado en espacios nacionales y transfronterizos, y en algunas ocasiones, lejos de encontrar patrones migratorios propiamente, hemos encontrado multiplicidad de casos en los cuales los migrantes han debido vivir situaciones que describen una variedad de tipos irreductibles a un sólo estándar de movilidad poblacional. Siguiendo la migración forzada de una familia de colombianos y su tránsito por Costa Rica, México y Grecia, el artículo presenta los contextos de llegada de los refugiados, como escenarios históricos que poco a poco se han vinculado por la implementación de modelos de desarrollo que capitalizan los entramados de violencia internos nacionales para su reproducción y expansión planetaria, y el saldo subsecuente de vulnerabilidad y debilitamiento de los Estados nacionales.

PALABRAS CLAVE: MIGRACIÓN, PATRONES MIGRATORIOS, NEOLIBERALISMO, VIOLENCIA PARAMILITAR.

ABSTRACT

The planetarian expansion of capital, with its emphasis on technocracy and macroeconomics, free market and deregulation as well as the subsequent downsizing of the welfare state, not only brought countries and cultures under the common denominator of crisis and instability, but also related conflicts of distant countries. On the other hand, local conflicts, due to historical and social contradictions in their homelands, have been used and put to the service of neoliberalism.

In this scene, migratory movements have been triggered into national and transnational spaces and in some cases, far from finding own migratory patterns, we can encounter a multiplicity of cases in which the migrants had to experience situations that describe a variety of types or courses and which do not fit into one single standart of population mobility. Following the forced migration of a columbian family on her way through Costa Rica, Mexico and Greece, the article discovers the contexts of the arrival of refugees as well as historical scenes, which gradually become related because of the implementation of developing modells, making capital out of the structure of internal domestic violence to the benefit of its planetarian expansion and the subsequent results of vulnerability and weakening of the national states.

KEYWORDS: MIGRATION, MIGRATORY PATTERNS, NEOLIBERALISM, VIOLENCE PARAMILITARY.

Enviado a dictamen el 15 de agosto del 2012.

Recibido en forma definitiva el 15 de agosto y el 28 de diciembre del 2012.

GLOBALIZACIÓN Y PATRONES MIGRATORIOS DE CIRCUITOS MIGRATORIOS O BIOGRAFÍAS DE LA INCERTIDUMBRE

ELIANA CÁRDENAS MÉNDEZ*

PRESENTACIÓN

Los patrones migratorios internacionales¹ dependen de contextos sociohistóricos, de los ritmos temporales y de las distribuciones espaciales específicas en que se establecen. Debido a la naturaleza misma del caso, son los actores sociales, los migrantes, las redes sociales, las motivaciones y estrategias individuales, así como las instituciones los que dinamizan y retroalimentan el fenómeno. La evolución de los patrones migratorios externos es sensible en particular a las coyunturas de expansión o retracción económica, a las contingencias de tipo sociopolítico y a las regulaciones migratorias. Aunque en determinadas coyunturas prevalece un elemento compulsor específico, no se instauran como resultado de la influencia de algún único factor-pobreza, desigualdad, bajo nivel de desarrollo económico y humano, conflictos políticos, militares o desastres ambientales, entre otros, sino que evolucionan como un proceso social sostenido, resultante de condiciones dadas en el contexto global en el que se inserta, en el lugar de origen y de destino de la migración, así como en la dinámica de sus interrelaciones (Sorolla Fernández, 2011).

La diversidad de los patrones migratorios y la complejidad del fenómeno en diferentes países se han afectado y agudizado debido a la heterogeneidad del impacto de la globalización en disímiles espacios geográficos y sociales, así como por

* Universidad de Quintana Roo, Departamento de Ciencias Sociales. Correo electrónico: elianacardenas@hotmail.com

¹ Para una aproximación al concepto 'patrón migratorio' véase Ileana Sorolla Fernández, 2011, oct., "Apuntes de un cuaderno de bitácora: Continuidades y cambios en el patrón migratorio externo cubano (2000-2010)". Ponencia presentada en el III Seminario Permanente de Migraciones, auspiciado por el Cuerpo Académico Estudios Antropológicos del Circumcaribe (CIRCAR) de la Universidad de Quintana Roo, México. "El patrón migratorio identifica las principales características de la evolución y estado del fenómeno migratorio externo, que puede variar de un país a otro, en la medida en que estos difieren en su ubicación geográfica y posición en el sistema migratorio externo, que puede variar de un país a otro, en la medida en que estos difieren en su ubicación geográfica y posición en el sistema de relaciones internacionales, en sus antecedentes de conformación y desarrollo histórico como nación, en el lugar que ocupa la migración en ese proceso, que conforma su propia historia migratoria, así como en las condiciones de su estado y en las políticas y regulaciones migratorias a las que está sujeto".

la asimetría de los convenios internacionales. En este escenario, los movimientos migratorios se han disparado en espacios nacionales y transfronterizos y en algunas ocasiones, lejos de encontrar patrones migratorios propiamente, encontramos multiplicidad de casos en los que los migrantes han debido experimentar situaciones que describen una variedad de tipos que son irreductibles a un sólo estándar de movilidad poblacional.

Por otro lado, el escenario es propicio para comprender la manera en que los conflictos regionales que otrora fueron causantes específicos de migraciones o movilidades de población internacionales en general se han visto afectados e incluso han llegado a emparentarse no sólo en el nivel macro, sino que es posible seguir el derrotero en las biografías de los migrantes. En determinados momentos de la historia reciente, un conflicto de tipo político o económico en una comunidad emisora podría ser causante de flujos migratorios internacionales, que podrían desahogarse en una comunidad receptora; esto es, sin duda, un escenario atravesado por disímiles conflictos, pero en el que los migrantes descansaban de la impronta acuciante que dio origen al movimiento migratorio. Este trabajo plantea que las circunstancias actuales, la expansión planetaria del capital, generan plataformas de conflictos (económicos, políticos, sociales) entre diversas regiones socioculturales, lo que constriñe el capital de oportunidades para los migrantes.

Tal es el caso que aquí nos ocupa entre países tan diferentes como Colombia, México y Grecia. El conflicto armado colombiano (la violencia política, la violencia del narcotráfico, la violencia paramilitar, entre otras), lejos de aminorarse con los diversos tratados de paz o las experiencias organizativas de la población civil, se ha hecho más complejo por los convenios económicos internacionales y el impulso de megaproyectos de las transnacionales, que han diversificado y ampliado el conflicto, y con ello el aumento de población perseguida por motivos políticos. El escenario en cuestión genera una acumulación progresiva de desventajas,² que

² “Acumulación progresiva de desventajas” es un término referido y socorrido en el Cuerpo Académico Estudios Antropológicos del Circumcaribe (CIRCAR) de la Universidad de Quintana Roo para identificar y caracterizar las situaciones de precariedad de diversos grupos sociales en el estado de Quintana Roo. He recurrido a este término siempre vinculado a la situación concreta de grupos sociales de migrantes internacionales por conflictos bélicos. Acumulación progresiva de desventajas surge, en mis investigaciones, en relación inversa al concepto “dinámica causal acumulativa” de los estudios sobre migraciones transnacionales. Afirmo que así como el capital social está articulado a las redes sociales y a procesos históricos que repercuten exitosamente en las experiencias migratorias internacionales; las migraciones forzadas por conflictos bélicos, más allá del cuerpo legal vigente con la que se articulen los migrantes forzados a la comunidad que les otorgue el refugio, desmontan el andamiaje de redes y relaciones sociales que sostienen el mundo cotidiano de los seres humanos y construyen una secuencia de elementos que aumentan gradualmente las condiciones de vulnerabilidad de los que se ven obligados a migrar

redunda en vulnerabilidad en todos los sectores de participación social y en una amplia porción temporal en las biografías de los migrantes. En México, la violencia, el desmantelamiento del Estado de bienestar, los sucesivos procesos de privatización, las asimetrías de acuerdos económicos con Estados Unidos y Canadá, así como la guerra contra el narcotráfico han generado flujos migratorios regionales e internacionales. Por lo demás, este complejo entramado que vincula corrupción institucional, delincuencia organizada, desregularización en convenios con transnacionales, narcotráfico, entre otros, ha convertido a México, en su condición de lugar de tránsito y residencia de migrantes de múltiples nacionalidades, en un lugar muy inseguro, sobre todo para los migrantes indocumentados.

La bancarrota del Estado griego, decretada apenas hace cerca de dos años, sigue siendo motivo de asombro por tratarse de un país de la comunidad europea. Estamos tan acostumbrados a la idea de que la crisis es parte del acervo histórico, cultural y socioeconómico de los países en desarrollo que ni de cerca podríamos haber avizorado semejante desproporción. El fenómeno, empero, no lo viven solamente los griegos; lo están padeciendo también los españoles, los italianos y los portugueses. El punto es que las patas del asiento económico en el que estaba relativamente acomodado Grecia hasta 2007 han sido serruchadas por los tratos comerciales con sus iguales: Alemania y Francia, dos de sus más importantes socios, que, después de asistir a la aparatosa caída de la otrora cuna de la civilización europea y proponer dietas anoréxicas para el país, han implementado un nuevo modelo de préstamos no para que Grecia se levante y recupere su autonomía, sino para que el Estado alemán y, sobre todo, los banqueros recuperen el capital invertido. Eso implica que Grecia no haya tenido más remedio que otorgar a Alemania, con carácter de exclusividad, las licitaciones en materia de infraestructura, tecnología, armas, telecomunicaciones y hasta productos de consumo para asegurar el pago de la deuda contraída. Grecia es el mayor importador dentro de la Unión Europea (UE) de artículos que producen las fábricas alemanas para asegurar el pago de la nueva deuda contraída, que sumada a la deuda que ha acumulado sería un cuento sin acabar; el país está y seguirá asfixiado por la deuda comprometiendo de esta manera su futuro cercano. Es cierto, el sistema es perverso, pues un país estrangulado económicamente es un país que no podrá consumir; lo que quiere decir que muchos empleados de las empresas —principalmente en Francia y Alemania— que ahora

para salvar la vida. Las migraciones forzadas indican procesos disruptivos articulados íntimamente a situaciones de violencia y tiene resonancias desventajosas en biografías e historias comunitarias, impactan en el ulterior desarrollo de las personas en el campo emocional, económico, social y político.

venden sus productos a Grecia en poco tiempo serán desempleados. Si se constriñe la demanda, la oferta no tiene cause, un principio elemental del capitalismo.

Esta expansión planetaria del capital con su énfasis tecnocrático y macroeconómico, el libre mercado y la desregularización, así como el subsecuente adelgazamiento del Estado de bienestar, no sólo ha aproximado países y culturas con el denominador común de la crisis y la inestabilidad, sino que también ha emparentado conflictos en países distantes. Conflictos locales, propios de las contradicciones históricas y sociales de los territorios nacionales, o sea, domésticos, han sido apropiados y puestos al servicio del neoliberalismo. Tal es el caso del paramilitarismo en Colombia,³ utilizado históricamente por las oligarquías locales para la expropiación de tierras, recursos naturales a comunidades negras e indígenas y campesinas, y en la actualidad es una fuerza estimulada por las grandes corporaciones transnacionales para crear su propia fuerza militar a fin de garantizar la ejecución rentable de la inversión,⁴ ya sea por medio del apoyo de la misma fuerza pública o de escuadrones de seguridad privada; este último no sólo es el mecanismo más socorrido para asegurar el éxito de los megaproyectos (minería, petróleo, biocombustibles, agronegocios) y hacerse de las riquezas del país por medio de la violencia y el despojo, sino que también es una fuerza debilitadora dentro del Estado nacional. Con una fachada distinta pero siguiendo el mismo patrón, la economía mexicana se ha desnacionalizado. Con el ingreso de megaproyectos mineros, como el de San Luis Potosí y la consecuente destrucción de Wirikuta (la tierra sagrada de los huicholes), paralelamente se fortalecen en México grupos como los Zetas, mercenarios ligados al narcotráfico que serán, a la postre, como lo advierte Eduardo Correa (véase Juangarrison, 2010, dic. 21), una fuerza aliada del capital corporativo. Por si esto fuera poco, el Ejército, permeado también por el capital transnacional, no es una institución que pueda garantizar la seguridad de los territorios nacionales de las imposiciones económicas y militares. En otras palabras, el neoliberalismo requiere de una política de desregularización y desmantelamiento del Estado para el alcance de los objetivos macroeconómicos; cualquier restricción en esta dirección precisa, no sólo de la alianza con las oligarquías nacionales, la corrupción institucional, como el Ejército, por ejemplo, sino también del paramilitarismo, una mafia narcoparamilitar, que es la fuerza mercenaria propia de las corporaciones transnacionales dentro de los territorios locales.

³ Para una explicación del paramilitarismo y las multinacionales, véase el excelente artículo del sociólogo y periodista Alfredo Molano Bravo (2012, marzo 3).

⁴ Sobre el vínculo entre transnacionales, ejército nacional y paramilitarismo en Colombia, véase Pinzón, 2004.

El objetivo de este ensayo es presentar, a través de los diagramas biográficos de migrantes forzados por el conflicto bélico colombiano, los circuitos e interconexiones que vinculan países y crisis precipitadas por la implementación y por la expansión de una economía de mercado en países como Colombia, México y Grecia. Igualmente es presentado a través de notas periodísticas y del método biográfico, decisión anclada en la convicción de que las historias de vida son, sin lugar a dudas, un recurso metodológico para identificar la manera en que se han articulado y encarnado los tiempos históricos de larga duración o de aliento sostenido —como el conflicto armado en Colombia, así como la crisis financiera de países como México y Grecia— en el tiempo coyuntural experimentado por las personas.

DEL ENCUENTRO CON LOS REFUGIADOS

Una tarde de domingo de 2000, en casa de unos amigos en San Bartolo el Chico, en la ciudad de México, conocí a Fausto y Camila, una pareja de colombianos que habían llegado al país como refugiados políticos, reconocidos por la ACNUR. Después de una presentación en la que se mostraron un poco fríos, tuve la sensación de que estaban en alerta permanente. En este momento, haciendo un esfuerzo por reconstruir ese día, sólo recuerdo la disputa por un juguete que enfrentó a Danko, uno de los dos hijos de los refugiados colombianos, con Víctor, el hijo de un amigo muy cercano. Al ver perdidas sus posibilidades de quedarse con el juguete, Danko, un chico de unos 5 años, nos dejó perplejos: lloraba y saltaba con las piernas dobladas y el impacto contra el suelo lo recibían sus rodillas; nadie atinaba a intervenir y los padres intentaban inútilmente consolarlo. Víctor terminó “entrando en razón” y cedió el juguete. Danko, bañado en llanto y un copioso sudor, empezó a recuperar pronto la calma; en un lapso posterior de 20 minutos yacía dormido en un sofá, aferrado el juguete. No he olvidado el ruido del impacto de sus rodillas contra el piso.

DE LA REPÚBLICA DE CHECOSLOVAQUIA

Fausto y Camila se conocieron en 1988 en la entonces República de Checoslovaquia; ambos habían ido a estudiar gracias a una beca que obtuvieron debido a su militancia en la Juventud Comunista (JUCO). En una conversación que tuve en San

José de Costa Rica, en 2005, con doña Blanca, madre de Camila, rememoraba con humor, pero con cierta dosis de decepción, cómo su hija había terminado casada con un colombiano: “imáginese usted, irse a estudiar a la puta mierda después de tanto sacrificio y terminar casándose con un vecino del mismo barrio al que nunca en su vida conoció. Fausto es buena gente y lo que usted quiera, pero hijo de una familia igual de arrancada que nosotros. Se hubiera conseguido un mono de esos de por allá, tal vez así no hubiera tenido que regresar a Colombia”.

En efecto, Camila conoció a Fausto en Praga en un estacionamiento de bicicletas. Ambos habían llegado a la República socialista de Checoslovaquia durante el gobierno de Gustáv Husák, en 1986, y aunque ya se sentían los vientos de renovación en la URSS por la posterior Perestroika, seguía siendo un país leal a las tendencias ortodoxas de Moscú. Había hecho el recorrido habitual, después de salir de sus prácticas de laboratorio en la Universidad Charles de Praga, hasta el lugar donde dejaba su bicicleta; en breve advirtió que la llanta delantera se había atorado con unos alambres retorcidos que estaban en esa especie de tenedor que sirve para estacionar las bicicletas. Fastidiada y encalabrada de frío murmuró para sí:

—¡Ay! ¡Vidaverraca!

Al instante escuchó la voz de Fausto indagando:

—¿Usted es colombiana? ¡No me diga!

—Llevaba dos años en Praga estudiando, haciendo casi diario este recorrido y nunca había visto este caleño tan lindo —nos contó después Camila, evocando el hecho.

Se casaron casi enseguida, rodeados de amigos de diferentes nacionalidades, varios de ellos estudiantes latinos afiliados al Partido Comunista y migrantes procedentes de Alemania Oriental. Tres años después se graduaron en enfermería e ingeniería, respectivamente, y decidieron regresar a Colombia por dos razones: estaban “mama-dos de aguantar frío” y “la nostalgia ya era insoportable”. Se marcharon advirtiendo tangencialmente las renovaciones acaecidas por la Revolución de Terciopelo, aquel movimiento pacífico con el que el país se liberó del régimen totalitario y con el cual transitó a un sistema de libre mercado, que puso en la jefatura del gobierno a Václav Havel, el presidente amante de la música rock, que iniciaría las negociaciones que desembocaron en la disolución de la República de Checoslovaquia y el nacimiento en 1993 de la República Checa y Eslovaquia, respectivamente.

COLOMBIA: VIVEMOS SIEMPRE, VIVEMOS A NUESTRA PATRIA QUERIDA...

Aturdidos todavía por el rock de Frank Zappa, el músico rockero estadounidense que se había puesto de moda en Checoslovaquia al ser nombrado ministro cultural honorífico de Václav Havel, Camila y Fausto se encontraron con una Colombia que a pesar del dolor colectivo por el asesinato de Luis Carlos Galán Sarmiento, candidato a la presidencia por el Partido Liberal, a manos de los esbirros del capo de la droga, Pablo Escobar Gaviria, había dejado en suspensión la guerra declarada al narcotráfico por el presidente Virgilio Barco y estaba estrenando la Constitución del 1991, llamada también Constitución de los Derechos Humanos; lo que más les llamaba la atención es que Colombia, un país con tantas asimetrías históricas, se declarara una nación pluriétnica y multicultural, e incluyera explícitamente el derecho a la vida, igualdad, integridad personal, libertad de conciencia, expresión y de información.

Con este paso, a los pocos meses de su gobierno, César Gaviria se había convertido, en palabras de los mismos homosexuales, en el “marica con los huevos mejor puestos en todo el país”, pues, durante su gestión, los colombianos habían logrado derogar la constitución vigente desde 1886 y posicionado la Carta Magna más moderna de América Latina. No acababan de desempacar cuando Camila consiguió un empleo como enfermera jefe en el hospital Departamental de Cali, además aceptó un empleo haciendo turnos en la clínica Valle de Lily. Fausto, por su parte, se conectó rápido en la CVC como ingeniero de obras públicas. Camila estuvo embarazada 20 meses con intervalos de dos meses entre un bebé y otro; tener dos hijos era parte del inventario de sueños de su vida en Colombia. Seis años después de haber llegado a Colombia tenían dos hijos de cuatro y cinco años, un departamento y un carro, y vacaciones periódicas a la Costa Atlántica y por lo menos una vez al mes en fincas vacacionales en el lago Calima; la situación económica favorecía incluso que ambos incluyeran en sus desembolsos un apoyo mensual para cubrir los gastos de su parentela inmediata, generados por pagos de predial, colegiaturas de hermanos menores y de servicios públicos en general. A pesar de esto, sobre el telón de fondo de la violencia endémica en Colombia se proyectaba, aunque de manera imperceptible, el gran pulpo del paramilitarismo, creado para eliminar a Pablo Escobar Gaviria y los movimientos guerrilleros, principalmente el M-19 y las FARC. De modo gradual, el mundo tuvo noticias de los cientos de tentáculos de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), que, como después se supo por las declaraciones de su máximo líder, Salvatore Mancuso, vinculaban ganaderos,

hacendados, políticos, narcotraficantes, grupos de ultraderecha, militares y disidentes del grupo del capo Pablo Escobar Gaviria al gobierno de César Gaviria. Este ambiente enrarecido convergió en el famoso escándalo de la Parapolítica, que puso al descubierto estos vínculos con los diferentes gobiernos colombianos desde 1991 hasta 2010, incluyendo la administración de Álvaro Uribe Vélez. En noviembre de 1994 se realizó la Primera Cumbre de las Autodefensas Unidas de Colombia, en la que se aprobó seguir considerando como blancos militares a los cuadros políticos y sindicales de extrema izquierda, así como a sus familiares.

El paramilitarismo se mostró eficaz contra la disidencia política y la guerrilla para tramitar de manera violenta, arbitraria e ilegal los conflictos históricos de tierra a lo largo de todo el territorio nacional. El 18 de diciembre de 1991 ocurrió la tristemente famosa Masacre de Caloto (véase Cajas, 2011), en el norte del Departamento del Cauca, en la que perecieron 20 miembros de la comunidad indígena Páez a manos de grupos paramilitares.

Durante el gobierno del presidente Andrés Pastrana ocurrió el secuestro masivo de empresarios y personas influyentes de la sociedad local. El hecho, conocido como el secuestro de la iglesia La María, ocurrió el 30 de mayo de 1999 a manos del Ejército de Liberación Nacional (ELN), y explica para muchos la presencia de los grupos paramilitares en el Valle del Cauca. Llegaron procedentes de Urabá, bajo el mando de Antonio Londoño Jaramillo, alias Rafa Putumayo, para combatir el Sexto Frente de las FARC y el Frente Jaime Bateman Cayón del M-19, que se encontraban combatiendo hacia el centro norte del departamento vallecaucano. La Fiscalía 18 de Justicia y Paz ha documentado que, durante sus dos primeros meses de existencia, el Bloque Calima realizó varias masacres en las veredas Chorreras, El Placer, Piedrahita, San Lorenzo, La Marina, Naranjal y Morelia, ubicadas en Tuluá, Bugalagrande, San Pedro y Sevilla. En esos hechos iniciales los paramilitares mataron a 37 personas, la mayoría asesinadas con armas blancas, desmembradas, torturadas y señaladas como informantes colaboradores o milicianos de grupos guerrilleros (véase Observatorio Pacífico y Territorio, 2011, feb. 9). Con estas acciones los paramilitares lograron controlar a la población civil por medio del terror y la intimidación, pero también dejaron cientos de desplazados a su paso. Santiago de Cali es en la actualidad la ciudad con más afrodescendientes en todo el país debido a su condición de receptora de las poblaciones negras del Pacífico. Algunos registros de la Fiscalía señalan que en el primer mes del accionar del Bloque Calima por lo menos 162 familias y 730 personas fueron desplazadas de sus sitios de origen.

Por eso cuando Camila colgó, trémula, debido a las amenazas que le profirieron por teléfono, sabía que no se trataba de una broma macabra: “Somos de la AUC, ya sabemos que tus primos son de las FARC, y éstos ya están cargando la lápida en el cuello y vos no te hagas la *guevona*, ¿crees que se nos olvidó que vos y tu marido fueron comunistas? Vayan abriéndose del parche, lárguense de Colombia hijueputas, desocupen o se mueren todos”. Dos primos de Camila eran guerrilleros de las FARC desde hacía mucho tiempo; habían militado, con ella, en la JUCO, pero, por concepciones diferentes sobre la revolución social en Colombia, ella decidió aceptar la beca a Checoslovaquia y los primos optaron por la lucha armada. La persecución atroz de las AUC encontraron los vasos comunicantes entre los familiares guerrilleros de Camila y la adscripción ideológica de la pareja al Partido Comunista. Fue ella quien tuvo que informar a sus familiares que su primo Miguel Ángel había caído en un combate en las inmediaciones del lago Calima. Además advirtió a toda la familia, mientras esperaban que les hicieran entrega del cadáver, que la muerte de Luis Eduardo, su otro primo, era cuestión de días, pues los paramilitares tenían cercada la columna guerrillera. Mientras tanto, las amenazas fueron más abarcadoras contra la familia extensa; por lo tanto, Fausto y Camila iniciaron los trámites para que doña Blanca viajara a Costa Rica, donde se reunió con su hermana Elisa, madre de los guerrilleros, quien había dejado el país tres meses antes. Sin embargo, confiaron en poder resistir; no querían engrosar la lista de la estampida del país de los migrantes forzados “dejando todo tirado”. La madrugada que sonó el teléfono de la casa nueva, a donde se habían mudado por cuarta ocasión en menos de un año, y cuando incluyeron en la lista de los sentenciados de su familia los nombres de sus hijitos, Alekos y Danko, supieron que el tiempo en Colombia se les había terminado.

DE PASO POR CENTROAMÉRICA Y LA TIERRA DE EMILIANO ZAPATA

Abandonaron el país siguiendo la usanza de todos los migrantes forzados por conflictos bélicos, “dejar todo tirado”, y llegaron a San José de Costa Rica en marzo de 2000. “¿Por qué no nos mataron? No lo sé, tal vez estaban ocupados en el norte del Valle, donde hubo esas masacres tan horrendas, donde estaban destazando personas con motosierras, una cosa espantosa; pero estábamos en la lista, desprotegidos completamente; denunciábamos, pedíamos protección a las autoridades, y parecía que había una línea directa con los paramilitares”. Viajaron a Costa Rica

porque el país centroamericano estaba ocupado en contener la migración de los nicaragüenses y los hondureños, pero era flexible con los colombianos, que en ese momento era una nacionalidad apesada por el asunto del narcotráfico y nadie quería darles visa. En lo que llegaba el cuarto refrendo de la visa de turistas en Costa Rica, la madre y la tía de Camila trabajaban en *soditas* como ayudantes de cocina, y los domingos doña Blanca vendía arepas y chontaduros en San José, después de las infaltables lluvias de la tarde; los domingos viajaban hasta Cartago y ponían su puesto ambulante de venta de empanadas o patacones pisados con salsita de aguacate. Debido a la dificultad de insertarse laboralmente y de forma regular en Costa Rica, la pareja decidió pedir asilo en México a través de la ACNUR, debido a la histórica impronta de México como puerto del exilio. A este país llegaron en septiembre de 2000, una semana antes de aquella tarde de domingo en que los conocí en la colonia San Bartolo chico de la ciudad de México.

El país estaba al mando de Vicente Fox, el candidato del Partido Acción Nacional que obtuvo la mayoría de votos y modificó la historia de una dictadura de partido que tuvo al Partido Revolucionario Institucional (PRI) en la presidencia durante 70 años ininterrumpidos. La razón de este tránsito responde en gran medida al proceso de deterioro de la calidad de vida para las mayorías, a más tardar, cuando México ingresa, con Miguel de La Madrid, al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT) en 1986, el apogeo alcanzado con la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari e inicio del gobierno de Ernesto Zedillo, cuando el país entró en una gran crisis debido a la aparatosa caída del peso frente al dólar; sin embargo, durante el sexenio de este último los ideales nacionalistas del PRI se vieron disminuidos en los discursos políticos oficiales y se vieron renovados con los términos de globalización y libre mercado. En una declaración oficial, Vicente Fox advirtió que, de ser elegido, propondría ante el Congreso la creación de una comisión para investigar los nexos del narcotráfico con el sector político y las privatizaciones, dicha comisión exhumaría los mecanismos con que se enriqueció la familia Salinas de Gortari y los asesinatos políticos, en alusión específica al asesinato de Luis Donaldo Colosio, el candidato del PRI en las elecciones presidenciales de 1994. Dicha comisión no llegó a conformarse nunca y, por lo tanto, ese rendimiento de cuentas ante la opinión pública es un asunto sin resolver hasta el presente. Vicente Fox abiertamente se deslindó de los ideales de la Revolución mexicana y acogió la política de libre mercado iniciada con De la Madrid; consecuentemente, se amplió la oferta política neoempresarial, pragmática y acorde con la nueva realidad de apertura económica, cooperación e integración al espacio

económico de las grandes transnacionales. De esta manera quedó desmantelado el Estado de bienestar en la tierra de Emiliano Zapata y Pancho Villa. El exiguuo crecimiento económico de México en el sexenio de Vicente Fox, calculado en 2.3 por ciento anual, fue completamente insuficiente para crear el millón trescientos mil puestos que requería el país para satisfacer la demanda de empleo.

El arribo de Camila y Fausto a México no podría haber sido el menos favorable debido a la situación que vivía el país, aún más para ellos. Como refugiados no podían ejercer sus profesiones, y menos Camila, cuya carrera estaba vinculada al sector salud. Treinta meses permanecieron en México, viviendo en un departamento en Tlalnepantla, en el Estado de México. Ella trabajó haciendo guardias nocturnas cuidando ancianos en sus domicilios o asistiendo a particulares en hospitales, contratada por familiares de enfermos terminales. Para Fausto la situación llegó a ser tan crítica que trabajaba como ayudante electricista en obras de arquitectos. Danko tenía frecuentes enfrentamientos en la escuela pública donde hacía la primaria. Alekos, el hijo mayor, en contrapartida, se había convertido en un niño silencioso y ensimismado. Por si esto fuera poco, para Danko los viajes en metro se habían convertido en un suplicio; “todo parece indicar que es una fobia al encierro y al gentío”, me dijo Camila alguna vez en un encuentro fortuito.

Una noche al llegar a casa encontré un recado en el contestador: “queremos organizarle una despedida a Fausto y a Camila, que se van para Grecia, y queríamos ver si podíamos organizarla en tu casa”; el argumento era el clima de Cuernavaca y el pequeño jardín de mi casa. En esa despedida se mostraban sonrientes, tan llenos de vigor y alegría, ninguna huella por los días ensombrecidos; en pocas palabras, descansados ante la idea de salir de México. Viajar a Grecia era volver a Europa, “volver a Europa, ¿te imaginas?”, era el retorno al lugar donde tan felices habían sido. Fausto nos sorprendió cuando sacó de su bolso de cuero una chiva⁵ de madera que él había hecho con sus propias manos; con su propia letra le había puesto “La caleñita” a ese carrito alegórico propio del Valle del Cauca. El carrito incluía al conductor, pasajeros, canastas con frutas, huevos, gallinas, racimos de plátanos, botellitas diminutas de aguardiente donde estaba escrito con primor “Aguardiente Blanco del Valle”. Mirábamos una y otra vez la chiva, de la marca Ford, repitiendo encantados “Fausto, usted es un artista, hermano”.

A través de ACNUR habían logrado visas como refugiados en Grecia, a donde querían marcharse porque habían establecido contacto con antiguos amigos de la época

⁵ En Colombia se le dice *chiva* a un tipo de autobús de pasajeros.

de estudiantes en Checoslovaquia; el país está bastante bien y había empleo. En un vuelo lechero que incluía una parada en Los Ángeles leyeron sobre los acuerdos del 22 de Marzo, firmados en Monterrey por el secretario de Gobernación Santiago Creel y el secretario de Estado estadounidense Colin Powell, una declaración a favor del fortalecimiento tecnológico y la cooperación para promover el flujo seguro y eficiente de personas y bienes a lo largo de la frontera (véase Pintado, 2004). El 11 de septiembre de 2002 dio al traste con los tímidos avances en materia de regularización y derechos migratorios y convirtió a los migrantes en terroristas. El aumento de las remesas de los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos, que habían salido del país por la precariedad del empleo, fue reportado posteriormente por Vicente Fox como parte del aumento del PIB.

“Saludos desde España” es el asunto de un correo electrónico que nos envió a los amigos de esa época; allí narraban sucintamente el viaje, los trámites ante el ACNUR y anunciaban que pronto se marcharían a Grecia. Volví a indagar por ellos cuando se decretó la bancarrota del Estado griego.

LA BANCARROTA DEL ESTADO GRIEGO

En 2001 Grecia había llagado al euro, y el mundo escuchaba con admiración del sistema de pensiones que imperaba allí, lo cual hacía imaginar una estabilidad económica. La crisis actual que vive este país europeo se plantea *grosso modo* en explicaciones de aliento sostenido que se remontan a la II Guerra Mundial por la deuda que no pagó Alemania por indemnizaciones por concepto de la guerra, o las explicaciones coyunturales y muy recientes como la pérdida de confianza de los bancos en los famosos países bajo el rótulo de PIIGS (Portugal, Irlanda, Italia, Grecia y España). Estos países estaban en el punto de mira de los inversionistas y las agencias de calificación debido a que gastaban por encima de sus ingresos; así, para solventar sus gastos y poder cumplir con los satisfactores básicos del Estado de bienestar para sus ciudadanos tuvieron que contraer deudas con interés arriba tres o cuatro por ciento anual, lo cual terminó asfixiando y dejando en banca rota a Grecia. En una reunión del Parlamento Europeo, en 2010, Daniel Cohn-Bendit señaló a la señora Angela Merkel, de Alemania, y al señor Sarkozy, de Francia, como responsables de dar pábulo a los mercados y a la especulación en detrimento de la sociedad griega.

En lo político, Grecia es un Estado que no goza de consenso debido principalmente a la corrupción de la clase política, de tal manera que formular medidas de

constreñimiento y dietas económicas, entre las que destacan una reforma del sistema de pensiones, no hace más que enviar el país al caos; los acreedores tendrían pues que considerar estas prontitudes y dar tiempo al país para restablecer el consenso. En términos económicos, la Unión Europea está ganando dinero con la crisis de Grecia, pues mientras Alemania recibe préstamos con un interés de 1.5 por ciento, máximo tres por ciento, este país a su vez otorga préstamos a Grecia para el pago de la deuda contraída con el Estado y los banqueros alemanes, con intereses que oscilan entre tres y seis por ciento. Paralelamente, subrayó el mecanismo a través del cual la Unión Europea, de manera concreta Francia y Alemania, se han visto beneficiados por el conflicto entre Grecia y Turquía por el control de Chipre, pues otorga dinero para comprar material bélico y alimentar el conflicto armado en la región. Grecia es un país de once millones de habitantes y tiene un ejército con cien mil soldados activos; negar préstamos para la compra de armas, así como negarse a vender armas al país, sería una salida que podría contribuir en gran medida a recuperar la economía sin menoscabo de la sociedad, como la exigencia de recortar sueldos, por ejemplo.

LOS EFECTOS DE LA CRISIS EN LA POBLACIÓN

Para dar cuenta de cómo se han encarnado los efectos de la crisis entre los ciudadanos griegos hemos recurrido a la crónica del diario *Sueddeutsche Zeitung*, uno de los más importantes de Alemania, editado en Munich, del 20 de febrero de 2012, traducida al español por Karla Ortolf.⁶ El reportaje presenta los resultados de una gira que da cuenta de la gravedad de la situación:

Uno podría iniciar el recorrido por un país destruido con la descripción que resulta de la visita a una casa para niños, SOS, donde padres empobrecidos están entregando a sus niños, y continuar con el retrato de los estudiantes de matemática en Thessaloniky, que en la tarde cuando cierra el mercado revisan los basureros en búsqueda de verdura aprovechable o determinar la situación observando la sección griega de Médicos del Mundo que da cuenta de cómo los griegos retiran a sus médicos de países como Uganda, Etiopía y otros países del Tercer Mundo porque ahora los requieren en casa, pero escenarios como esa casa de niños y de los Médicos del Mundo suenan alejados y exóticos, impensables en Europa hasta hace muy poco.

⁶ Karla Ortolf es corresponsal en México de *German TV Film*.

Por esta razón, los corresponsales del *Sueddeutsche Zeitung* iniciaron el recorrido por un colegio ubicado en el barrio Heliopolis, un sector de clase media en Atenas que hasta hace poco se podría haber definido como la colonia Del Valle o la Condesa en la ciudad de México. Sus paredes están deterioradas por la humedad y falta de mantenimiento. Los corresponsales del diario indican que hay una reunión del consejo de padres de familia en el salón comunitario, donde los libros han sido sustituidos por fotocopias, las cortinas y el pizarrón han sido conseguidos con donaciones y no hay papel de baño; “cada vez más niños se han desvanecido durante las clases por falta de alimentación, por eso el gobierno ha solicitado las listas de los niños que han pasado por esta situación para enviarlos gratuitamente al comedor de la escuela”.

En respuesta ante la desmesura de la crisis en Grecia han surgido miles de asociaciones de autoayuda que brotan por todo el país, como Anopotamon (Contra la Corriente), donde la gente come y se disipa haciendo actividades colectivamente; los grupos ayudan a contener anímicamente. En noviembre, 126 mil personas habían perdido su empleo, Grecia tenía once millones de habitantes, la cuota de desempleo había subido en cuatro semanas de 18.2 a 20.9 por ciento. Éste era sólo el principio, reportaba el diario. “Antes, la crisis afectó a las empresas pequeñas, ahora les tocará a las grandes, las de más de 500 empleados. Casi ninguna empresa puede pagar a su personal. Estimamos que de diez empresas máximo cuatro sobrevivirán”, refirió un empleado del instituto financiero más grande de Grecia y que tiene acceso a los datos y al comportamiento de la crisis. El diario registró testimonios varios: de un jefe de proyectos en un ministerio, de un maestro de deportes; ellos no tienen para comer, pero están obligados a pagar impuestos y seguros.

La calle Sophokleous, los atenienses hablan de ella como los neoyorkinos de la Wall Street; es la calle donde estaba, hasta 2007, la bolsa, y hoy es el comedor para pobres más grande del mundo: dos veces por día se reparte comida por parte del municipio y en la tarde por parte de la Iglesia; diario se reparten, a las tres de la tarde, mil quinientas comidas, “pero en agosto del año pasado la cantidad de personas subió; de un momento a otro tuvimos que entregar 40 por ciento más”, dijo una de las mujeres que dirige la distribución de comida. En el patio del comedor esperan, en la más completa incertidumbre, personas mayores junto a niños; hay alcohólicos sucios junto a pensionadas recién peinadas; hay paquistanís junto a griegos, y cada vez aumenta la cantidad de griegos.

Hoy hace frío, lo cual es bueno porque pueden subir la bufanda y bajar la gorra y esconder el rostro porque tienen pena. Como, por ejemplo, las madres que van por comida mientras sus hijos van a la escuela y al llegar a casa la ponen en las ollas y hacen parecer como si lo hubiesen cocinado ellas. Antes venían al lugar donde entregan la comida sólo los inmigrantes y uno que otro griego pobre, la gente que viene hoy en día podrían ser mis vecinos, mis amigos, la clase media ha colapsado y cada día hay más personas en el patio, el país está sentado en una bomba de tiempo.

Pero hay historias exitosas. Hay personas que sacan provecho de la crisis, como un empleado que vende accesorios para montañismo, cuyo negocio “anda como nunca, la gente busca cómo escapar de la crisis yéndose al campo, porque de camping o en contacto con la naturaleza se gasta menos dinero”. Paralelamente, este hombre toma un curso de producción de quesos en la Escuela Americana de Agricultura, fundada en 1904 por un misionero norteamericano para ayudar a niños de campesinos pobres.

Ese tipo de escuelas son cada vez más demandadas por la gente para la sobrevivencia, cada vez se escucha de más gente que cultiva abejas, ovejas, caracoles o erizos de mar; la jardinería urbana y cooperativa tiene gran auge; el abandono de las ciudades y retorno al campo es también frecuente en los testimonios de la gente, muchos se retiran al pueblo de sus padres o a las islas donde heredaron de sus abuelos dos hectáreas baldías, muchos dicen que regresan a sus raíces ya que Grecia siempre ha sido un lugar de campesinos. Un aspecto colateral de esa tendencia colectiva hacia la autosubsistencia es que en las ciudades huele cada vez más a fuego hollín y madera quemada, mucha gente ha comprado pequeñas estufas porque ya no puede comprar combustible petróleo o luz. Sin embargo, ante este tipo de proyectos autogestivos la unión forestal toca las campanas de la alarma porque hay peligro de una tala indiscriminada de los bosques.

En una noche de lunes, el Parlamento de Atenas decretó una nueva reducción de las pensiones, el salario mínimo se iba a menos de 590 euros, mientras que en los puestos de decisión de los partidos de gobierno seguían las mismas personas que habían llevado el país al borde del abismo, políticos que después se resistirían a las reformas; confrontados con las decisiones siempre optaban por el camino fácil de reducción de sueldos y aumento de impuesto. Dos años tuvo que esperar el pueblo hasta que iniciaron las primeras indagaciones contra los más grandes evasores de impuestos, pero ninguno estuvo ante un tribunal: “los que todo lo despilfarraron nos quitan hasta las virutas”.

Manifestaciones de 20 mil personas continuaban protestando contra el paquete de ahorro en la Plaza Aristóteles; la policía utilizó gases lacrimógenos para dispersar a los estudiantes que protestaban, que se refugiaron en los cines. Los bancos seguían embargando casas y los griegos estaban perdiendo un país entero. Entre tanto, el jefe del grupo europeo declaraba que Grecia no había entregado lo suficiente; el ministro de finanzas de Alemania declaraba que no otorgaría un subsidio mientras Grecia no pusiera un fondo a su barril. “Grecia es un país podrido y una carga insostenible en una comunidad solidaria”, señaló el director de Bosch, una transnacional alemana. IFO decía que la supervisión europea tendría que asegurarse de que los griegos se apretaran el cinturón.

Poco se sabe de cuántos latinoamericanos viven en Grecia; mucho menos hay datos sobre cómo enfrentan los apremios financieros de esa comunidad receptora. El 23 de julio de 2010, el gobierno decidió cerrar el consulado de Colombia en Atenas por los gastos exorbitantes de representación diplomática en el país debido a la crisis. Curiosamente, la colonia colombohelénica se pronunció ante el representante de la cámara por la apertura de la misión diplomática en Atenas para garantizar los derechos fundamentales de la Comunidad de Colombianos residentes en este país. El retiro de la representación diplomática no sólo dejó a la deriva a los seiscientos colombianos que residen en Grecia, sino que cortó la participación política de los connacionales en su país de origen para participar en los procesos electorales, como la elección de representantes a la cámara, entre otras formas de participación ciudadana.

EN CONCLUSIÓN: RETORNAR A MÉXICO O A COLOMBIA ES... ¡VOLVER AL FUTURO!

En México, el proceso de desregularización en materia económica ha dejado un saldo de desempleo y pobreza extrema; ha aumentado la migración irregular a Estados Unidos de mexicanos en grandes condiciones de vulnerabilidad. Por otro lado, la guerra contra el narcotráfico, alentada por el presidente Felipe Calderón, había acumulado hasta el momento en que escribí este artículo un saldo de 60 mil muertos; el fortalecimiento del crimen organizado presenta diversas modalidades que vinculan narcotráfico-trata de personas-asesinatos de migrantes, presunta colusión de altos funcionarios en importantes esferas gubernamentales. En este contexto, se promueven programas como Iniciativa Mérida, un programa de

apoyo o de cooperación bilateral entre México y Estados Unidos para combatir el narcotráfico y la delincuencia en general. Sin embargo, el grupo Zetas cada vez se revela, en este contexto, como un grupo de elite vinculado con el narcotráfico y el capital financiero contra el Estado nacional. Un fenómeno similar al paramilitarismo en Colombia.

En Colombia, por otra parte, se ha revelado el vínculo entre paramilitarismo, transnacionales y la ultraderecha. Plan for Peace, Prosperity, and the Strengthening of the State (plan para la paz, la prosperidad y el fortalecimiento del Estado) es el título original del proyecto de Ley s1758 presentado por los senadores Mike DeWine, Grassley y Coverdell, el 20 de octubre de 1999, ante la sesión 106 del Comité de Relaciones Exteriores del Congreso de Estados Unidos. No obstante, su texto original fue elaborado en el último trimestre de 1998, es decir, a los pocos meses de haber resultado electo presidente de Colombia Andrés Pastrana. Promovido como una especie de Plan Marshall de ayuda económica por parte de Estados Unidos para socorrer a las instituciones, a la sociedad colombiana por la devastación de la guerra contra el narcotráfico, dos años después quedó claro que el Plan Colombia era un auxilio económico de Estados Unidos para el combate del narcotráfico y la guerrilla, pero también para combatir cualquier manifestación en contra de la implementación del modelo neoliberal.

De manera que el Plan Colombia no obedece a una iniciativa propia de los colombianos, ni es con propiedad producto de los esfuerzos o acciones gubernamentales del gobierno del entonces presidente Andrés Pastrana y de sus sucesores, incluida la administración del presidente Álvaro Uribe. Por el contrario, el Plan Colombia forma parte de una estrategia dominadora que ha buscado siempre instaurar el proyecto neoliberal para hacer funcionales los propósitos de la entonces propuesta de Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), pero que luego de su derrota y anulación frente al ALBA, pretende resurgir, con el apoyo del militarismo, bajo el disfraz de la estrategia de los TLC. En tal sentido, Plan Colombia y neoliberalismo son las dos caras de una misma moneda.

Por otro lado, el escándalo conocido como Parapolítica durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez dejó al descubierto el vínculo del Estado colombiano y del ejército con los grupos paramilitares AUC y la sistemática violación a los derechos humanos contra un pueblo indefenso. Ahora en 2012, durante la gestión del actual presidente colombiano Juan Manuel Santos, se han iniciado las pláticas para el comienzo de una fase pos-Plan Colombia, en la que el país se ha considerado un aliado estratégico para ayudar a otros países, como México, a combatir el

narcotráfico y el crimen organizado. De hecho, en Colombia se está capacitando a la policía mexicana y cuerpos de seguridad para la guerra de Felipe Calderón contra el narcotráfico. Para estos efectos, el presidente estadounidense Barack Obama solicitó para Colombia 331 millones de dólares del presupuesto fiscal para 2012. No obstante, llama la atención la reforma constitucional adelantada por el presidente Juan Manuel Santos para ampliar el fuero militar, una especie de reforma de la justicia penal militar que dé garantías suficientes a las fuerzas armadas. Mientras tanto, se contrae en materia de derechos humanos contra el pueblo colombiano y cualquier forma de disidencia en contra del sometimiento del país al capital financiero y a favor del reposicionamiento de un Estado de bienestar que garantice los derechos básicos de cualquiera de los ciudadanos. No hay que ser videntes para advertir que Colombia es adicionalmente un aliado estratégico para la consolidación de los intereses transnacionales en la región. La crisis de las economías en Europa, en concreto el colapso del Estado griego, es la prueba del fracaso de la implementación del modelo neoliberal en todas partes, pero la gente ha vuelto la mirada hacia la reciprocidad, el principio fundante de cualquier sociedad: “ahora todos cooperamos, nos mantenemos unidos”. Las movilizaciones en España dan fe de ese hartazgo. En la Puerta del Sol, en Madrid, las por lo menos dos mil personas que se han declarado “indignadas” son la muestra de una sociedad que pide política y democracia reales. Millones de personas en todo el mundo luchan y trabajan para lograrlo.

En 1999, entre cincuenta mil y cien mil personas se manifestaron en la ciudad de Seattle, en Estados Unidos, contra la OMC. Otras manifestaciones masivas en contra de las instituciones neoliberales se organizaron en 2000 en las ciudades de Praga, República Checa; en 2001, en Washington, la ciudad de Quebec y Génova. Los centros financieros del mundo han sido alcanzados por multitudes de inconformes. Occupy Wall Street ha puesto en aprietos a Estados Unidos y el Movimiento 15-M a Europa. Millones de personas más que no pudieron estar en esas manifestaciones están trabajando para entender y explicar los principios destructivos del sistema neoliberal, y para proponer y construir formas económicas alternativas, en las que el mercado esté subordinado a los derechos humanos, la justicia para todos y todas, la democracia, y la sustentabilidad medioambiental.

En este contexto, es posible comprender que el modelo económico neoliberal implementado en todo el mundo ha acercado fenómenos sociales que hasta el momento eran parte de los conflictos domésticos dentro de los territorios locales nacionales. Adicionalmente presenciamos réplicas de políticas de control social

contra las iniciativas organizativas de la sociedad civil y el progresivo desmantelamiento de los Estados nacionales en favor del capital financiero. Estas circunstancias provocan dinámicas poblacionales que huyen de escenarios nacionales con la aspiración de alcanzar niveles de bienestar, posibles en otros momentos de la historia reciente. Pero en la actualidad los escenarios son cada vez más parecidos y, por consecuencia, hay un aumento de la vulnerabilidad y una disminución de oportunidades de realización personal. El panorama es más incierto para los que se ven forzados a emigrar por razones políticas, vinculadas con la violencia y violaciones de los derechos humanos. Los patrones migratorios por las mismas razones de implementación del modelo económico son cada vez más complejos de tipificar; en su lugar encontramos combinaciones de modalidades migratorias que escapan a la estandarización convencional.

Ante la pregunta telefónica sobre la posibilidad de volver a México o a Colombia, que en principio la desconcierta, contesta rotundamente “¡No!, de aquí no nos movemos”, y me queda claro dónde descansa su decisión; para Fausto y Camila volver a Colombia o a México es volver al futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- CAJAS SARRIA, M. (2011). “La masacre de Caloto. Un estudio de caso sobre los derechos y la movilización indígena en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos” [en línea]. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año xliv, 30, enero-abril, 73-106. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/DerechoComparado/130/art/art3.pdf> [consulta: 2012, diciembre].
- Colombia Travel. Promoción de Turismo, Inversión y Exportaciones. Guía de viajes oficial (s.f.). “Artesanías colombianas” [en línea]. Disponible en: <http://www.colombia.travel/es/turista-internacional/actividad/historia-y-tradicion/artesantias> [consulta: 2012, oct.].
- JUANGARRISON (2010, dic. 21). *Invasión gringa a México. El origen de los Zetas. Iniciativa Mérida y Blackwater* [video]. Disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=IWSIaH_JGPg [consultado: 2012, nov.].
- MOLANO BRAVO, A. (2012, marzo 3). “Paramilitarismo y palma en el Catatumbo”. *El Espectador.Com* [en línea]. Disponible en: <http://www.elespectador.com/impreso/judicial/articulo-330074-paramilitarismo-y-palma-el-catatumbo> [consulta: 2012, dic.].

- OBSERVATORIO Pacífico y Territorio. (2011, feb. 9). "Paramilitares contaron cómo llegaron las AUC al Valle y Cauca" [en línea]. Disponible en: <http://www.pacificocolombia.org/novedades/paramilitares-contaron-como-llegaron-las-auc-al-valle-y-cauca/375> [consulta: 2012, dic.].
- PINTADO CERVERA, E. M. (2004). "Capítulo II. Propuesta migratoria de Vicente Fox" [en línea]. En: "El acuerdo migratorio México Estados Unidos: Una alternativa para el mejoramiento de las relaciones entre los dos países". Tesis. Licenciatura en Relaciones Internacionales. Universidad de las Américas Puebla. Disponible en: http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lri/pintado_c_ed/capitulo2.pdf [consulta: 2012, dic.].
- PINZÓN, M. V. (2004, marzo). "Informe final del proyecto de investigación 'Inventario de empresas transnacionales en Colombia'. Diciembre 2003-marzo 2004" [en línea]. Disponible en: http://www.pasc.ca/sites/pasc.ca/files/spip/IMG/pdf/_INVENTARIO_DE_EMPRESAS_TRANSNACIONALES_EN_COLOMBIA_.pdf [consulta: 2012, nov.].
- RTVE.ES (2012, mayo 5). "Los griegos se empobrecen sin freno tras dos años de recortes para evitar la quiebra del país" [en línea]. Disponible en: <http://www.rtve.es/noticias/20120505/poblacion-griega-se-empobrece-grandes-pasos-tras-dos-anos-recortes-para-evitar-quiebra/520518.shtml> [consulta: 2012, dic.].
- SOROLLA FERNÁNDEZ, I. (2011). "Apuntes de un cuaderno de bitácora: Continuidades y cambios en el patrón migratorio externo cubano (2000-2010)". Ponencia presentada en el III Seminario Permanente de Migraciones, auspiciado por el Cuerpo Académico Estudios Antropológicos del Circumcaribe (CIRCAR) de la Universidad de Quintana Roo, México, octubre de 2011.

La naturaleza vale oro

Propuesta analítica para el estudio de la movilización social
en torno a la minería canadiense en San Luis Potosí

RESUMEN

A partir de algunos de los fundamentos generales de la teoría de la sociedad del riesgo, formulada por Ulrich Beck en la década de los ochenta, en este artículo se expone una propuesta para analizar el proceso de movilización social a que ha dado lugar la construcción colectiva de un rechazo a los métodos de inserción, explotación y transformación del paisaje por parte de la minería canadiense en las cercanías de la ciudad de San Luis Potosí. Con una mirada enfática sobre el conflicto, desde las estrategias discursivas de tres actores fundamentales en el caso: el Estado, la empresa minera canadiense y la sociedad local, organizada en distintas formas como patronatos, colectivos y frentes de defensa, se presentan las fases en las que se descompone el proceso de conflictividad; después se identifica en cuál de éstas el discurso de los riesgos ambientales se constituye en la base o en el foco de la oposición representada por la figura del Frente Amplio Opositor (FAO) a la Minera San Xavier. Hacia el final, a partir del estudio de caso, se propone que en sociedades locales, como las del valle de San Luis Potosí, son tan recientes tanto el rechazo de los métodos utilizados en la actualidad por las empresas mineras canadienses como la emergencia de la percepción social de que las instituciones del Estado en sus distintos niveles son productoras y legitimadoras de peligros y riesgos, en la medida en que están basadas en una racionalidad esencialmente económica.

PALABRAS CLAVE: SOCIEDAD DEL RIESGO, MINERÍA CANADIENSE, MOVILIZACIÓN SOCIAL, CERRO DE SAN PEDRO, NEW GOLD-MINERA SAN XAVIER.

ABSTRACT

From some of general foundations of the theory of the society of risk, by Ulrich Beck in the eighties, this article sets forth a proposal to analyze the process of social mobilization resulted from the collective construction of a rejection of the methods of insertion, exploitation and transformation of the landscape by the Canadian mining near of the city of San Luis Potosí. With an emphatic glance of the conflict, from the discursive strategies of three key actors in the case: the State, the Canadian mining company and local society, in different forms such as boards of collectives and defence fronts, are the phases in which breaks down the process of conflict, then identifies which of these the discourse of environmental risks is on the base or the focus of the opposition and represented in the figure of the Broad Opposition Front (FAO) to the Minera San Xavier. Towards the end, from the case study, we propose that local societies such as the of the Valley of San Luis Potosí, are so recent rejection of the methods currently used by Canadian mining companies, such as the emergence of the social perception of the institutions of the State at various levels, are producing and legitimizing of hazards and risks to the extent that are based on an essentially economic rationality.

KEYWORDS: SOCIETY OF THE RISK, CANADIAN MINING, SOCIAL MOBILIZATION, CERRO DE SAN PEDRO, NEW GOLD-MINERA SAN XAVIER.

Enviado a dictamen el 13 de junio del 2012.

Recibido en forma definitiva el 18 de agosto y el 30 de septiembre del 2012.

LA NATURALEZA VALE ORO

PROPUESTA ANALÍTICA PARA EL ESTUDIO DE LA MOVILIZACIÓN SOCIAL EN TORNO A LA MINERÍA CANADIENSE EN SAN LUIS POTOSÍ

DAVID MADRIGAL*

INTRODUCCIÓN

Distintas sociedades locales en el sur, en el centro y en el norte de México presentan una situación de conflicto relacionada con la operación de empresas mineras canadienses que utilizan el método de “tajo a cielo abierto”.¹ En el estado de San Luis Potosí, uno de estos casos de conflicto se ha presentado desde 1995 en el pueblo histórico de Cerro de San Pedro y en la zona oriente de la actual zona metropolitana de la capital del estado.²

El conflicto socioambiental³ generado por el proyecto de explotación de oro y plata de la empresa canadiense New Gold/Minera San Xavier⁴ es estudiado mediante la propuesta analítica utilizada para identificar las fases del proceso de construcción colectiva, tanto del conflicto socioambiental en su conjunto como

* El Colegio de San Luis, Programa de Estudios Antropológicos. Correo electrónico: dmadrigal@colsan.edu.mx

¹ Entre los casos emblemáticos de los últimos diez años podemos mencionar el proyecto Caballo Blanco, de la minera canadiense Goldgroup Mining Inc., en Veracruz; el caso del proyecto Los Filos, de la canadiense Goldcorp., en Guerrero; el caso del proyecto Nuestra Señora, de la empresa Scorpio Mining Corporation, en el estado de Sinaloa; el proyecto Concordia, de la empresa Vista Gold, en el estado de Baja California Sur; los proyectos Peñasquito y Camino Rojo, de la empresa Goldcorp, en el estado de Zacatecas; el proyecto de la empresa Minera Nuevo Monte en Zimapán, estado de Hidalgo; el proyecto de la empresa Blackfire, en Chicomuselo; el proyecto Ixhuatán, de la empresa Linear Gold, en la municipalidad de Motozintla, estado de Chiapas; el proyecto en el ejido de Huizopa, operado antes por la empresa Minefinders y desde 2012 por la empresa Pan American Silver, en la Sierra Madre, en el estado de Chihuahua; el proyecto de la empresa Palmarejo Silver and Gold, en el ejido de Palmarejo, y el proyecto de Gammon Lake, en el municipio de Ocampo, ambos en el estado de Chihuahua; recientemente, los proyectos Real de Catorce, de la empresa First Majestic Silver Corp., y el proyecto Universo, de la empresa Revolution Resources Corp., en el estado de San Luis Potosí.

² A lo largo de más de 16 años que lleva el conflicto, desde la llegada de la primera empresa canadiense Metallica Resources Inc., las pretensiones económicas se han visto mermadas por las manifestaciones de rechazo y acciones de resistencia interpuestas por el denominado Frente Amplio Opositor (FAO), que aglutina a distintos sectores de la población del Valle de San Luis Potosí, entre los que se cuentan habitantes de la ciudad, académicos, estudiantes, artistas, intelectuales, colectivos de jóvenes, organizaciones de la sociedad civil, ejidatarios del municipio aledaño de Cerro de San Pedro y comunidades vecinas. En la actualidad, el choque de intereses en torno al caso ha dado lugar, entre otras cosas, a la formación de un conflicto que ha trascendido las escalas nacional e internacional.

³ El presente trabajo se desprende de la investigación realizada para obtener el grado de doctor en Estudios Urbanos y Ambientales, entre 2005 y 2009.

⁴ Antes de abril de 2007, la empresa se llamaba Metallica Resources Inc.

de la forma en que se fue generando el discurso de rechazo social, asumido por distintos grupos de la sociedad civil local, nacional e internacional.

En el caso de México, como lo muestra la investigación que se toma como base, los riesgos y los peligros medioambientales a los que se enfrentan las sociedades locales no sólo derivan del desarrollo económico y tecnológico y de las consecuencias inadvertidas de su aplicación en estos contextos, sino que también tienen un papel muy importante factores como la insuficiencia de los marcos normativos sobre los asuntos medioambientales, el manejo mediático de este tipo de conflictos, el peso específico de las relaciones políticas y económicas que promueven los intereses de unos actores sobre los intereses de otros; en síntesis, la forma en que los compromisos políticos y económicos asumidos por el Estado mexicano, frente a un contexto internacional de comercialización y consumo globalizados, repercuten en lo local, en particular en el deterioro socioambiental, así como en la conformación y en el incremento de la conflictividad en torno a proyectos de inversión, como los de la minería canadiense, lo que se podría asumir, desde la sociología del riesgo, como la irresponsabilidad globalmente organizada (Beck, 1998a) y sus formas específicas de existir en México.

ENCLAVE TEÓRICO O DE LA SOCIEDAD DEL RIESGO DE BECK EN LA SOCIEDAD DEL RIESGO EN MÉXICO

La teoría de la sociedad del riesgo, publicada por el alemán Ulrich Beck en la década de 1980, se inscribe en la llamada “sociología del riesgo”, cuyo propósito es explicar y nombrar las transformaciones que acontecen en las sociedades contemporáneas como consecuencia de la globalización de la modernidad industrial. El postulado general de esta teoría, secundado y trabajado en otras formas de reflexión por autores como Giddens (1993), Bauman (1996), Douglas y Wildavsky (1982), Luhmann (1992), entre otros, pretende ir más allá de la discusión en torno a los cambios de una sociedad tradicional a otra moderna. La propuesta se centra en estudiar las características que adquiere la modernidad en cada sociedad, sobre todo en Europa occidental, donde el modelo de desarrollo industrial y tecnológico no sólo ha generado niveles elevados de bienestar, sino también, producto de este estadio desarrollado, se han producido nuevos e inesperados riesgos y consecuencias que, a manera de amenazas provocadas, ocupan un lugar predominante en el debate y en los conflictos públicos y políticos (Beck, 1996:202-203).

Como he anotado, la noción de “la sociedad del riesgo”⁵ es parcialmente aplicable en contextos locales como los mexicanos. Si bien, por una parte, puede ayudar a hacer visible la presencia de sistemas normativos que no responden a las demandas de control y de racionalidad que los ciudadanos esperan en relación con los problemas del medio ambiente, por otra parte, el énfasis puesto en las consecuencias inadvertidas de los peligros y amenazas socialmente visualizados sobrepasa los detalles y dimensiones locales del incumplimiento de la seguridad prometida a los ciudadanos desde las instituciones del Estado (Beck, 1998b).

La sociedad del riesgo puede ser una noción de análisis en el estudio de la modernidad industrial y sus formas de existir en las sociedades locales. En México, desde nuestra perspectiva, se refiere a un proceso político, social y cultural con distintas expresiones territoriales, que no sólo pone en juego la tematización y la denuncia pública de la producción sistemática de amenazas y peligros producto del desarrollo industrial nacional alcanzado, sino que además destaca las relaciones de poder que intervienen en la definición e interpretación de los problemas locales, antes de ser públicamente tematizados.

La sociedad del riesgo, en el contexto mexicano de la minería canadiense de oro y plata a cielo abierto, se encarna en conflictos territoriales como en el de Cerro de San Pedro, en San Luis Potosí, que se abordará más adelante. Resulta paradójico que, desde el punto de vista de la expansión global de la racionalidad moderna, de la mano de la minería extractiva de este tipo de minerales, la sociedad del riesgo es la misma y no es la misma al mismo tiempo en todo el mundo. La misma racionalidad moderna que justifica la utilización de métodos altamente agresivos medioambientalmente se considera la base del desarrollo industrial y tecnológico alcanzado en cada lugar del planeta. Por un lado, esta racionalidad del desarrollo y el progreso industrial y tecnológico es la base de las consecuencias, peligros y riesgos que se presentan en todo el mundo.⁶ Por otro lado, las expresiones territoriales de

⁵ Beck sostiene que la noción de sociedad del riesgo designa una fase de desarrollo de las sociedades modernas que escapa cada vez con mayor intensidad al control de las instituciones y a la idea de protección de la sociedad industrial a través de la dinámica de cambio, la producción de riesgos políticos, ecológicos e individuales (Beck, 1996:201).

⁶ La racionalidad moderna es la matriz dentro de la cual se gestaron nociones como evolución, progreso, desarrollo, y la noción de lo moderno como lo opuesto a lo tradicional y lo antiguo. La sociedad de consumo capitalista mundial y los llamados “procesos de globalización” se mueven con base en estos principios de verdad. Teóricos como Habermas sostienen que la palabra *moderno* fue utilizada por primera vez hacia finales del siglo V como una forma de distinguir el presente, oficialmente convertido en cristiano, del pasado romano y pagano. El término *moderno* expresa, desde entonces, la conciencia de una época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí misma como resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo (Habermas, 1990:88).

las consecuencias, peligros y riesgos vinculados a la irresponsabilidad globalmente organizada de la modernización industrial son diferentes en cada contexto.

Teóricos como Anthony Giddens (2002:13) sugieren que la cultura industrial de la sociedad actual vive una transición histórica que tiene sus orígenes en la Europa de los siglos XVII y XVIII. El proceso que impulsó la emergencia de la verdad científica, los avances tecnológicos y el pensamiento racional sobre la influencia de la religión y el dogma se convirtieron en los principales fundamentos de la filosofía moderna y en los cimientos de las ideas políticas de nuestra época. La racionalidad moderna se convirtió así en sustento de la realidad de los nuevos tiempos, pese a las advertencias de pensadores como Rousseau, quien señaló, en su momento, que el progreso material y el moral no necesariamente marcharían juntos y al mismo ritmo. Otro alemán, Karl Marx, también observó que la sociedad moderna industrial y su ideal de progreso, lejos de conducir hacia una nivelación de las diferencias sociales, implicaría una acentuación de los contrastes entre éstas, lo mismo que la agudización de las contradicciones internas del propio sistema capitalista.

El debate suscitado por el arribo de la “sociedad moderna” tiene una larga historia. Sin embargo, no fue sino hasta el surgimiento del discurso del socialismo utópico, en el contexto del proceso de proletarianización masivo producido por el ascenso del capitalismo industrial en el siglo XIX, cuando se asumió una crítica racional y sistemática frente a la sospecha de que la Revolución Industrial y la sociedad moderna no necesariamente conducirían a la armonía social y a acabar con la desigualdad social.

En la época actual, autores como Ulrich Beck sostienen que la diferencia fundamental entre las sociedades contemporáneas, y cualquier otra sociedad anterior, incluida la sociedad industrial, es que se caracterizan esencialmente por la imposibilidad de prever las situaciones de peligro creadas por su progreso científico y tecnológico. En todas las culturas y fases anteriores de la historia mundial, las sociedades se enfrentaron con amenazas de distintas maneras, pero en la sociedad del riesgo actual las sociedades y su ideal de progreso se encuentran confrontadas consigo mismas debido a lo imprevisible de los riesgos y consecuencias que implica mantener el estilo de vida moderno.

Las sociedades del capitalismo contemporáneo basado en el consumo y producción masivos han tenido éxito con el desarrollo de las fuerzas productivas y han creado una enorme infraestructura técnico-científica para satisfacer las necesidades de consumo asumidas con dicho estilo de vida. Sin embargo, esta dinámica ha tenido gran impacto en la transformación social y espacial de los mundos locales,

detonando nuevas manifestaciones culturales, creando condiciones para la emergencia de nuevos actores, borrando las barreras que contenían el mundo rural, separado del mundo urbano, y desconstruyendo las relaciones de poder asumidas como dominantes y hegemónicas.

La sociedad del riesgo es una forma de englobar distintas sociedades con circunstancias sociales particulares, que tienen en común una producción de peligros y riesgos más allá de las posibilidades de control de su aparato de Estado. En la sociedad del riesgo, las sociedades responden de manera relativamente homogénea a la inercia capitalista, ya que comparten en esencia las paradojas o contradicciones irresolubles del imaginario moderno: la contingencia, el riesgo y la ambivalencia (Zabludovsky, 2003:14).

En este marco mundial, las sociedades mexicanas transitan por un reacomodo de fuerzas cuyos elementos detonadores de conflictos no son únicamente los riesgos o peligros de la civilización altamente tecnológica y sus adaptaciones a los contextos locales específicos, sino también la incapacidad institucional para dejar de producir dichas amenazas y la posibilidad que ofrece tomar esto como bandera de lucha política para volver visibles los problemas que en la actualidad enfrentan las relaciones entre el Estado, el mercado y la sociedad civil. Se trata de un proceso de tránsito en el que la sociedad mexicana no sólo tiene que reconocer que está lejos de ser un país altamente tecnológico, sino que, en todo caso, tiene sus propias determinaciones históricas.

Las sociedades del riesgo se globalizan a diferentes ritmos, se traduce en distintos tipos de incapacidad estructural de las sociedades capitalistas para prever las consecuencias de su propio desarrollo industrial. De acuerdo con Beck, existen cuatro factores con los cuales podemos juzgar el cambio hacia la sociedad del riesgo como consecuencia de los procesos de modernización que se autoconfrontan reflexivamente. En primer lugar, se vuelve sintomático que el progreso sea considerado como sustituto del consenso. Y, todavía más, que el progreso esté considerado socialmente como justificación y antídoto de la inconformidad colectiva, en tal grado que se normaliza como una forma *a priori* de aceptación de fines y consecuencias que se desconocen, se omiten, o bien, se evitan en el debate público; en la investigación científica y técnica, finalidad y consecuencias medioambientales quedan sometidas a la racionalidad industrial moderna que se rige por las ganancias económicas y el mercado mundial (Beck, 1998:238). En segundo lugar, el proyecto de Estado de bienestar se diluye hasta perder su esencia utópica, lo que vuelve evidentes, ante las sociedades locales, sus límites y aspectos sombríos. En tercer lugar, tanto la paulatina

desaparición del intervencionismo estatal en el terreno social como el proceso de acumulación de avances tecnológicos que implican amenazas desconocidas se configuran en una sola delimitación de la política que engendra. Por una parte, se producen derechos generalizados y admitidos en el margen del sistema político tradicional; por otra, se engendra una cultura política ciudadana que busca nuevas formas de participación política al margen del propio sistema político, es decir, nuevas iniciativas ciudadanas y nuevos movimientos sociales (Beck, 1998:240). En cuarto lugar, acontece un recorte de las posibilidades democráticas de intervención, y al mismo tiempo surge la necesidad de que las instancias democráticas tomen en cuenta la crítica y las presiones de la opinión pública.

Los cuatro factores anteriores resaltan el papel de los actores sociales. Ya sea que formen parte de la aceptación *a priori* de fines y consecuencias desconocidas en favor del progreso y el desarrollo industrial, ya sea que se conviertan en los destinatarios definitivos de las fallas del proyecto de Estado de bienestar, lo cual los moviliza, a veces, y los lleva a inventarse formas de participación marginal en el sistema político otras tantas ocasiones. Los actores sociales perciben desde lo local que la modernización se convierte paulatinamente en la amenaza principal de una sociedad de visiones múltiples que alimenta y se alimenta del consumismo capitalista.

El ámbito de acción de los actores sociales en el México actual quedó delimitado por circunstancias históricas como la Segunda Guerra Mundial que, a manera de ambiente externo, involucró al país en el proceso de amalgamar tendencias económicas cuyos efectos finales se padecen hasta el momento. La dependencia tecnológica implicó ganancias producidas por la industria, pago de regalías, pero sobre todo un endeudamiento creciente por la importación de equipos y partes que no produce la industria nacional; el estancamiento tecnológico progresivo y la escasa capacidad de competencia de los productos mexicanos en el mercado internacional; la concentración de la industria en un puñado de ciudades que crecen tan anárquica como rápidamente (Bonfil, 1990:177).

En el caso mexicano, la contradicción implícita de la modernización del país se ha traducido en mundos sociales diversos que autores como Roger Bartra explicaron por medio de una concepción dualista. Según este autor, existen por lo menos dos Méxicos: uno rural y bárbaro, indígena y atrasado; el otro moderno y urbano, industrial y mestizo (1987:191).

Desde nuestro punto de vista, la modernidad se ha venido construyendo socialmente de formas mucho más diversas. Las expresiones locales de la racionalidad

industrial moderna en México muestran que, con el desarrollo alcanzado hasta nuestros días en la industria minera canadiense, no sólo las amenazas y peligros provocados no han ocupado un lugar importante en el debate y en los conflictos públicos y políticos locales y nacionales, sino que el juego de fuerzas, actores colectivos, y las debilidades e incapacidades institucionales del Estado, en sus tres niveles de gobierno, contribuyen a que la sistemática producción y reproducción de la irresponsabilidad mundialmente organizada se exprese en amenazas y peligros definidos geográficamente como conflictos socioambientales territorialmente localizados.

LA IRRESPONSABILIDAD GLOBALMENTE ORGANIZADA Y SUS FORMAS DE EXISTIR EN MÉXICO

Desde los tiempos del porfiriato, México ha asumido explícitamente su apuesta por la modernidad. Con los festejos del bicentenario, el país se interna en el siglo XXI convertido en importador de tecnologías modernas más que en el productor de ellas. En la última década, el país pasó de generar un tercio de la tecnología utilizada a importar 96 por ciento de ella (Informador.com.mx, 2010, jun. 6). Muchas de estas tecnologías de importación son operadas por empresas trasnacionales en distintas ramas de la actividad económica nacional; un ejemplo: la tecnología utilizada por las empresas mineras canadienses para la extracción del oro y la plata mediante el método de tajo a cielo y los procesos de lixiviación con cianuro.

Estos métodos de explotación han venido a sustituir la minería subterránea y la recuperación del oro y la plata por amalgamación con mercurio. Mientras que con la amalgamación se recupera sólo 60 por ciento de los minerales, en la extracción con cianuro se recupera más de 97 por ciento. Las operaciones mineras que utilizan la tecnología de extracción por lixiviación con cianuro en minas a cielo requieren de seis elementos cuyo manejo, disposición y control implican la utilización de otras tecnologías a su vez: la fuente del mineral, la plataforma y el cúmulo, la solución de cianuro, un sistema de aplicación y recolección, los embalses de almacenamiento de solución y una planta para la recuperación de metales (AECO-AT, 2001).

Según información de la Secretaría de Economía, en sus bases de datos sobre “Proyectos mineros operados por compañías de capital extranjero” (2012), existen 712 proyectos en los que se declara un interés por explotar el oro y la plata junto con la obtención también de otros minerales. De este total, en sólo 20 proyectos se

trata de una participación económica compartida entre el capital canadiense y el capital de otros países, como Japón, México, Estados Unidos, China, Reino Unido y Australia; mientras que en 562 proyectos se trata de una inversión exclusivamente canadiense. Entre estos últimos proyectos, actualmente existen 380 registrados que pertenecen a empresas canadienses y que buscan explotar principalmente el oro y la plata.

En San Luis Potosí, entre 2010 y 2012, se incrementaron de siete a once los proyectos mineros canadienses para la obtención de oro y plata. De éstos, el único reportado oficialmente en fase de “producción” es el de la empresa New Gold-Minera San Xavier en el Cerro de San Pedro; los restantes se encuentran en fase de “exploración”: el proyecto Lajas, de la empresa Almaden Minerals Ltd.; el proyecto El Fraile, de la empresa Aurico Gold Inc.; los proyectos Matchuala y Charcas West, de la empresa Aztec Metals Corp.; el proyecto Villa de Ramos, de la empresa Blackcomb Minerals Inc.; el proyecto Guadalcázar-Calaminas, de las empresas Paget Resorces Corp. y Pembroke Mining Corp.; el proyecto Sierra Gabino, de la empresa Quaterra Resources Inc. y Goldcorp; el proyecto Peña Grande, de la empresa Soltoro Ltd.; el proyecto Guadalcázar, de la empresa Vane Minerals Group; y el proyecto Villa de Ramos-Galore, de la empresa XTierra Inc.

Otros proyectos que también se reportan en fase de exploración y están registrados con un interés particular en la explotación de oro en la entidad son: el proyecto Fierro, de la empresa Almaden Minerals Ltd.; el proyecto El Franco, de la empresa Cardero Resorce Corp.; el proyecto Universo, de la empresa Lake Shore Gold Corp.; el proyecto Nuevo Mundo, de la empresa Mag Silver Corp. Por su parte, los proyectos en fase de exploración registrados con un interés particular en la explotación de plata son: el proyecto Real de Catorce, de la empresa First Majestic Silver Corp. y el proyecto Gallos Blancos, de la empresa Esperanza Silver Corp.

El caso de Cerro de San Pedro resulta especialmente significativo para la industria extractiva del oro y la plata en México por lo menos por dos razones. Primera, porque lo sucedido en este lugar es relevante para el contexto de los proyectos mineros canadienses de oro y plata, identificados por la Secretaría de Economía dentro del estado de San Luis Potosí. Segunda, porque en el contexto nacional constituye una muestra de la presencia de proyectos mineros canadienses que buscan obtener oro y plata mediante este tipo de tecnología citada. Según el mismo documento de la Secretaría de Economía, en 24 de los 32 estados de la República Mexicana hay proyectos mineros de oro y plata impulsados por empresas con capitales canadienses que utilizan la extracción a cielo abierto por lixiviación con cianuro.

La minería de oro y plata que impulsan las empresas canadienses en territorio mexicano constituye un marco de análisis sobre la forma en que las sociedades locales enfrentan las afectaciones o los riesgos de afectación de esta actividad económica. La modernidad minera mexicana, con una presencia importante de inversión extranjera directa de origen canadiense, es fundamentalmente un proceso económico político que revela que los riesgos no sólo están relacionados con las asimetrías y desigualdades del desarrollo mundial, sino que se encuentran relacionados directamente con cuestiones endémicas, como la incapacidad de las instituciones del Estado, en los tres niveles de gobierno, para responder a problemas como los relacionados con afectaciones o riesgos de afectación medioambientales. En resumen, una de las formas de existir de la irresponsabilidad mundialmente organizada en México es la presencia de las empresas mineras canadienses, que aprovechan las incipientes regulaciones medioambientales de los contextos locales y las relaciones de poder históricamente construidas para instalar sus proyectos extractivos.⁷

PROPUESTA ANALÍTICA PARA ESTUDIOS DE CASO SOBRE MINERÍA CANADIENSE DE ORO Y PLATA A CIELO ABIERTO POR LIXIVIACIÓN CON CIANURO

Al inicio recurrimos al análisis del proceso de emergencia y definición colectiva del rechazo de los riesgos⁸ ambientales asociados al proyecto minero de la empresa canadiense, considerándolo como un proceso de interacción creado y recreado por los habitantes de un territorio y un contexto cultural específico.

La primera premisa de la propuesta sostiene que si bien la movilización de recursos, la estructura de oportunidades políticas y el manejo de la dimensión simbólica a través del discurso y las imágenes son algunos de los elementos que intervienen en la construcción conflictiva de un problema ambiental (Velázquez,

⁷ La revista *The Corporate Ethics Monitor*, en su número de julio-agosto de 1994, al referirse al éxodo de compañías mineras de oro canadienses hacia países extranjeros, señala como causas principales de este fenómeno los lucrativos depósitos de mineral, los menores costos de producción, los procesos de aprobación menos complicados y más expeditos, y las regulaciones ambientales menos estrictas (AECO-AT, s.f.).

⁸ Dos cosas deben quedar claras. La primera: no estoy entendiendo los riesgos ambientales como propiedades objetivas que dependen del estado físico del mundo estudiado, ni se debe entender por ellas las propiedades subjetivas que dependen de aspectos cognitivos de los individuos. La segunda: los riesgos ambientales son construcciones sociales que dependen de factores socioculturales vinculados a cada estructura social específica (López y Luján, 2000:72).

2006), hay otros elementos que podrían incidir y cobrar forma en cada contexto. Para indagar sobre esto, se decidió un planteamiento metodológico que empezó con la caracterización de los conflictos socioambientales. Éstos se caracterizan por el enfrentamiento de intereses específicos, posiciones de principio, en procesos largos cuyos elementos principales son la denuncia pública, la descalificación, el establecimiento de demandas judiciales, el uso de la dilación, la manipulación de la información, la intervención de motivaciones ideológicas o de otro tipo no declaradas y, en general, el peso de posiciones irreductibles o fundamentalistas. Aun cuando pueda desenvolverse un proceso formal o informal de negociación ambiental, las salidas que tienden a imponerse corresponden a la denominada “imposición del más fuerte” (Sabatini, 1997:303)

La realidad socioambiental mexicana parece cada vez más centrada en el conflicto,⁹ se nutre de la diversidad, se reproduce en la heterogeneidad de intereses y discursos que buscan convencer o imponerse por la vía que se pueda, y contra el peso específico de distintos procesos simultáneos de dominación entre los que destaco el de carácter discursivo. En este sentido, la parte que corresponde al conflicto en su vertiente positiva¹⁰ está considerada, por lo menos para los fines de este estudio, como aquello que articula la estructura con la acción social y estos con la formación de sentido. Uno de los productos de dicha articulación es la noción de “actores sociales” que, según Touraine (1995), se sitúan en la organización social, más puntualmente en donde se presenta la acción colectiva, ya que toda acción colectiva supone la existencia de un actor, de otros actores con intereses distintos, a su vez, y de un campo social en el que se dan sus relaciones (1995:240).

Pero está claro que no toda acción colectiva¹¹ es un movimiento social, aunque casi todo movimiento social implica acciones colectivas (Tarrés, 1992:737). Las acciones colectivas que responden al mal funcionamiento del sistema institucional no

⁹ Véase Collins (1996) para una discusión sobre esta forma de entender lo social, en la que el argumento principal es que todo aquello que no ocurre en forma de conflicto abierto se refiere a un proceso de dominación.

¹⁰ Por ejemplo, en la perspectiva de Simmel (1971), el conflicto es un hecho intrínseco de las relaciones humanas. El conflicto es una oportunidad de resolución de problemas. Es el reconocimiento de que hay algo que subyuga, que molesta, que domina. El conflicto, como sociabilidad, está diseñado para resolver dualismos divergentes, es una forma de alcanzar algún tipo de unidad. Los aspectos positivos y negativos del conflicto no son separables en términos empíricos.

¹¹ La acción colectiva debe ser entendida en esta investigación como el resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación construida por medio de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones. No es, en absoluto, el efecto de condiciones estructurales previas o de valores y creencias previas, sino una actuación cognitiva, afectiva y de sociabilidad construida en conjunto a partir de invertir en la organización para, de esta forma, darle una significación y sentido al “estar juntos” y a los fines que persiguen (Melucci, 1991:358).

necesariamente son parte de un movimiento social,¹² excepto que uno de sus rasgos distintivos y metas sea orientar toda su fuerza hacia la puesta en entredicho de la dominación del proyecto histórico de orientación social en su conjunto (Touraine, 1995:245). En este tipo de discusión es sabido que la relación entre el actor y la estructura o sistema social debe asumirse o en forma reproductiva o en forma productiva, como tendiente a mantener un orden o como tendiente a provocar el cambio.

La emergencia de los conflictos socioambientales ha mostrado que no sólo existen conflictos de clase relacionados con el trabajo o con las cuestiones productivas del modelo capitalista en expansión. Tradicionalmente se había pensado que cuando los conflictos incluían protestas, podían clasificarse como orientados a restablecer el orden anterior, o como expresiones de resistencia al intento de los estratos superiores de conducir los cambios que racionalmente perciben como necesarios, o como protoformas¹³ que indicaban el grado de anomia o los síntomas inequívocos de una inercial descomposición social. En la sociedad mexicana actual, los conflictos y protestas medioambientales son la descripción de su nueva condición histórica, los actores sociales no se limitan a resistir el cambio, pero tampoco se pueden considerar los únicos promotores del proceso de transformación.

La acción colectiva no es un dato y no es una unidad; es el resultado de las relaciones entre los actores (Melucci, 1991:358-359) en un contexto sociocultural dado. De la misma forma, el rechazo de los riesgos medioambientales no puede ser únicamente un conjunto de datos o un conjunto de opiniones encontradas, sino que resulta de la actuación colectiva en circunstancias sociales y culturales dadas; los riesgos ambientales no pueden ser percibidos de un modo directo por los individuos, sino que requieren de la información de la ciencia, del gobierno, de las organizaciones sociales, de los medios de comunicación, entre otros, que contribuyen a la modelación de la valoración pública que toma forma de problema social y en algunos casos de conflicto social.

El estudio de caso es aquí una estrategia de descubrimiento, de construcción de proposiciones empíricas, en un contexto real que requiere de varias fuentes que

¹² "Un movimiento social no puede constituir una unidad autónoma de análisis. No se pueden identificar nunca un partido, un sindicato, una asociación voluntaria de cualquier tipo con un movimiento social [...] La sociedad está involucrada en su historicidad, en la producción de sí; y esta obra nunca la realiza un centro de decisión, aun cuando el Estado parezca todo poderoso o la clase dominante hegemónica [...] El movimiento suele ser un espejo roto más que una voluntad consciente y organizada. Pero las contradicciones y las luchas internas no se pueden comprender más que por referencia al movimiento mismo, definido más abstractamente, no como una subjetividad colectiva o personal, sino como un actor del drama histórico" (Touraine, 1995:256-263).

¹³ Formas elementales de interacción a través del conflicto (Simmel, 1964).

aporten evidencias. En términos generales, el estudio de caso puede ser ejecutado a través de una metodología en dos momentos: el primero, exige al investigador un esfuerzo meticuloso de búsqueda de patrones, consistencias, regularidades; el segundo, exige al investigador la capacidad para relacionar los hallazgos del primer momento en una descripción y comprensión más allá de lo evidente (Yin, 2003:2). El estudio de caso es una herramienta para comprender la interacción entre las distintas partes de una realidad que es considerada por el investigador como un todo. El todo a estudiar es el caso a través del cual se pueden realizar distintos niveles de análisis que van de una forma genérica a formas más profundas en las que se explora la comprensión de la estructura, de los procesos, de las fuerzas impulsoras, de aquello que incide o que opera más allá de la superficie social.

En tal sentido, la propuesta analítica que proponemos reveló un proceso de siete fases durante el cual se definió colectivamente tanto el conflicto socioambiental como el rechazo colectivo de los riesgos medioambientales relacionados con la actividad minera de la empresa canadiense New Gold/Minera San Xavier en México: primera, la aparición del problema en el universo discursivo de los actores (ubicado entre 1995 y 1996); segunda, la lucha por el reconocimiento y la legitimidad en el universo discursivo de los actores (1997); tercera, la emergencia del problema de los riesgos ambientales en el universo discursivo de los actores (1998-2000); cuarta, la reemergencia de las demandas ambientales en el universo discursivo de los actores (2001-2002); quinta, el reenlazamiento de los actores en el universo discursivo (2003-2004); sexta, la constitución de los riesgos ambientales en la base de la movilización social en el universo discursivo de los actores (2005-2006); séptima, la internacionalización de la protesta en el universo discursivo de los actores (2007 en adelante). Las fases corresponden a un proceso que orientó la acción y el discurso social en su conjunto hacia un modelo de relaciones de poder que impide crear actores colectivos lo suficientemente poderosos como para incidir en los cambios que ellos mismos han nombrado de distintas maneras e integrado a una interpretación sobre el problema.

Las siete fases revelan que el rechazo de los riesgos medioambientales es una forma local de abordar el conjunto de transformaciones sociales, económicas, políticas y del entorno físico, que son el resultado de la interacción entre actores, discursos e intereses en un entorno en el que se ha favorecido la actividad minera transnacional, en particular la minería canadiense. Las siete fases sugieren que un tema como los riesgos medioambientales derivados de la actividad minera canadiense puede convertirse en un problema social local y constituirse en la base

discursiva de la movilización social o, incluso, puede convertirse en un punto de contacto con otras movilizaciones en otras partes del país y del mundo, sobre todo cuando los actores dominantes de una relación en conflicto, utilizan formas específicas de discurso, como la política, los medios de comunicación o la ciencia para mantener y legitimar su poder social,¹⁴ de esta forma disponen la situación definida como conflicto de una manera que promueve su punto de vista y sus intereses como lo más conveniente y congruente para el desarrollo económico de la sociedad local en general.

El conflicto por los riesgos ambientales derivados de la explotación de una mina, es una forma de construir socialmente un problema medioambiental en regiones de la provincia mexicana como el valle de San Luis Potosí. En algunos casos, la idea de riesgos medioambientales como la contaminación del agua y el aire con cianuro por los lixiviados de la minería moderna es utilizada para plantear también otras demandas como las de propiedad de tierras, de defensa del patrimonio cultural, o de la preservación de flora y fauna endémicas. Sin embargo, los posibles daños físicos a causa de un proyecto minero a cielo abierto no equivalen a la visibilidad pública de la afectación o a los riesgos de afectación. Este tipo de conflictos surgen precisamente por los problemas que representa cuantificar en términos absolutos los daños o los riesgos de afectación; las estimaciones de los actores se alimentan de las valoraciones que se toman como base de las decisiones y de las acciones que se emprenden; la percepción y la interacción de los actores se influyen mutuamente en términos reales, más allá de si la afectación o los riesgos de afectación son verdaderos o falsos para cada una de las partes. El rechazo colectivo de los riesgos medioambientales, como toda construcción social, se va definiendo mediante un proceso de superposición de etapas; las etapas posteriores del conflicto establecido como tal se edifican sobre el resultado o lo que queda de las primeras.

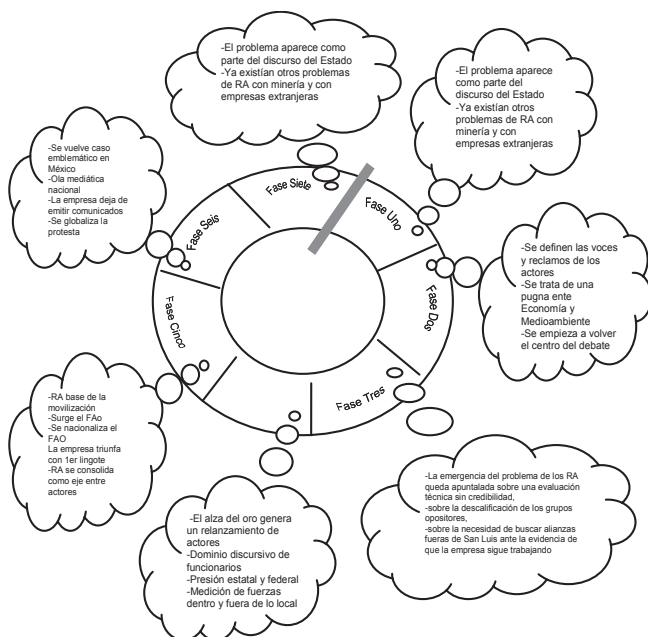
La historia de los riesgos ambientales en el caso de la empresa minera canadiense New Gold/Minera San Xavier en el estado de San Luis Potosí se refiere al proceso que contiene las etapas desde las cuales se edificó la versión más actualizada (de 2007, momento del corte de esta investigación) del principio de verdad sobre el que se apoyan ciertas condiciones sociales definidas como indeseables y como un

¹⁴ Entendido el poder social en términos de control. Los grupos tienen más o menos poder si son capaces de controlar más o menos, en su propio interés, los actos y las mentes de los miembros de otros grupos. Esta habilidad presupone un poder básico consistente en el acceso privilegiado a recursos sociales escasos, tales como la fuerza, el dinero, el estatus, la fama, el conocimiento, la información, la "cultura", o incluso varias formas del discurso público y de la comunicación (Van Dijk y Mendizábal, 1999:26).

problema que requiere un debate público. Esta estimación, que encontró su forma más acabada en el debate público acerca de los riesgos medioambientales, pasa por un proceso colectivo que va configurando la percepción del problema y por ende su definición, así como los niveles de aceptación de éstos a través de por lo menos siete fases, como se representa en la gráfica 1.

Con esta propuesta analítica queremos hacer evidente que las fases se articulan como una sola unidad, a partir de y por encima del universo discursivo de los actores en situación de enfrentamiento de intereses. La representación deriva en un modelo que busca sacar a flote los elementos que permiten identificar las fases principales de la construcción del conflicto como tal, así como el proceso mediante el cual sucede la emergencia del rechazo social a los riesgos medioambientales del proyecto extractivo de la empresa minera canadiense. La propuesta analítica permite identificar algunos de los momentos coyunturales que llevaron el problema social local a una escala translocal. Entre otras cosas, éste fue uno de los elementos que se tomaron en cuenta para denominar la herramienta analítica “modelo salvavidas”.

GRÁFICA 1.
REPRESENTACIÓN DE LAS SIETE FASES DE EMERGENCIA DEL RECHAZO COLECTIVO DE LOS RIESGOS MEDIOAMBIENTALES Y SU CONSTRUCCIÓN COMO CONFLICTO SOCIAL TRANSLOCAL



CONCLUSIONES

La propuesta analítica presentada en este trabajo permitió identificar un proceso de siete fases a través del cual tomó forma el conflicto socioambiental en torno al caso de la empresa minera canadiense New Gold/Minera San Xavier en el municipio de Cerro de San Pedro, en el estado de San Luis Potosí. En dicho proceso fue posible también comprender que el discurso de los riesgos medioambientales ha sido una forma local de llamar al conjunto de transformaciones sociales, económicas, políticas y del entorno físico en la historia reciente del valle de San Luis Potosí. En el rechazo a este tipo de afectación o riesgos de afectación se condensan de alguna manera las relaciones de poder que han sido escenario y sustento de la toma de decisiones en el terreno de las relaciones entre economía, sociedad y medio ambiente en lo local y lo nacional.

La propuesta revela que la fase uno, ubicada entre 1995 y 1996, es el momento en que los actores prueban distintas maneras de definir la situación que apenas empieza a construirse como un problema social. En esta fase, el conflicto no se ha centrado en alguno de los aspectos discursados; por lo tanto, el asunto se presenta en el debate público más bien como un espacio de disputa en el que las distintas definiciones de la situación tienen visibilidad, pero no se han aportado elementos suficientes para considerar alguna versión como la más dominante. El Estado, representado por el conjunto de instituciones y funcionarios responsables en los niveles municipal, estatal, federal, es el actor que mejor aprovecha este momento coyuntural posicionando las primeras declaraciones y formas oficiales de tratar el asunto en la opinión pública, particularmente a través de la prensa escrita.

Entre las fases dos y tres, ubicadas en el estudio de caso entre 1997 y 2000, se establece un periodo de lucha entre voces a favor y en contra del proyecto, se empiezan a definir dos discursos antagónicos en pugna, uno que privilegia los beneficios económicos, sociales y de política exterior por encima de los costos medioambientales, otro que privilegia los impactos negativos para la población y para su entorno más allá de cualquier estimación económica o de beneficio social, con esto se delimitan también los grupos y otros protagonistas que sostienen la existencia de una condición social dañina o indeseable (Best, 1995:3), y con ello, se definen también las bases del debate político en torno al proyecto minero canadiense en el Cerro de San Pedro.

Asimismo, durante este tiempo las instituciones oficiales, agencias de gobierno y los medios de comunicación locales legitiman la existencia de los grupos de

oposición, no sólo considerándolos en el debate, sino también estableciendo un camino para responder a sus demandas; dicho camino es solicitar la intervención de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí a través de una evaluación científico-técnica que permita informar la toma de decisiones. El momento coyuntural más bien termina por construir el clima de incertidumbre sobre el cual la empresa monta su estrategia de negociación con el gobierno estatal.

Durante la fase cuatro, identificada en este caso entre 2001 y 2002, tiene lugar una transición fundamental para el desarrollo posterior del conflicto; es el momento en que queda claro el camino establecido por el gobierno estatal para la atención del reclamo social y la solución de la controversia: el rechazo y la descalificación. El Estado intenta construir un clima de confianza alrededor de sus procedimientos y forma de enmarcar el problema, en consecuencia, la comunidad local organizada decide lanzarse con nuevas acciones de resistencia civil. En síntesis, éste es el momento coyuntural en el que el aparato de Estado, a través de los funcionarios y operadores políticos, aparece ante los opositores como el principal enemigo a vencer.

Durante la fase cinco, ubicada entre 2003 y 2004, el Estado y la empresa conforman una coalición de intereses que define el conflicto en términos de empleos y beneficios económicos para la región. En este contexto, la empresa inicia una estrategia propagandística de legitimación en los camiones urbanos de la capital y en los medios de comunicación locales. Los grupos opositores por su parte, deciden llevar su discurso de rechazo a las calles de la ciudad, articulando distintas acciones de protesta con el objetivo de mantener la atención de la opinión pública local y asegurarse un espacio en la agenda mediática a esta misma escala. En forma simultánea, algunos de los principales protagonistas de dicha oposición asumen la necesidad de llamar la atención de la opinión pública nacional y establecer redes de solidaridad en otras partes del país y fuera de éste.

Durante la fase seis, ubicada entre 2005 y 2006, sucede la nacionalización del caso y el reconocimiento de la movilización social local bajo la figura de un Frente Amplio Opositor (FAO). En este contexto acontecen tanto el deslinde de responsabilidades entre los gobiernos municipal y estatal, como el nuevo permiso otorgado por Semarnat federal que permite a la empresa iniciar los trabajos de producción de su primer lingote. Las acciones de protesta se tornan más radicales y se sustentan principalmente en los riesgos de afectación medioambiental. El momento coyuntural, entonces, permite visualizar el atrincheramiento de los actores, así como el discurso de rechazo a los riesgos medioambientales asociados con el proyecto minero de la empresa canadiense, como el eje principal del conflicto.

Durante la última fase del estudio, ubicada en 2007, el problema de los riesgos medioambientales derivados de la actividad minera canadiense rebasa el cerco mediático local y se instala en la discusión nacional e internacional sobre los impactos de la industria extractiva de oro a cielo abierto por lixiviación con cianuro. El momento coyuntural permite ver que los actores entran en una dinámica de medición de fuerzas y recursos para defender sus intereses. La fase siete marca una temporalidad crítica en el sentido de que el diálogo erístico se desborda,¹⁵ dando lugar, entre otras cosas, a la violencia física y a lo que autores como Ernesto Sabatini (1997:303) denominan la “imposición del más fuerte”. El momento es aprovechado por la empresa para mantener la etapa de explotación y sacar ventaja de incipientes regulaciones medioambientales así como de la evidente carencia de mecanismos judiciales para hacer efectivas las sentencias de los tribunales.

El análisis del caso revela que los riesgos de la sociedad moderna en México no sólo están relacionados con las asimetrías del subdesarrollo en términos de tecnologías aplicadas por empresas mineras canadienses, sino que están relacionados también con aspectos históricos, sociales, políticos y económicos que se expresan en las relaciones de poder a escala local y nacional. El proceso de formación del rechazo a los riesgos medioambientales en torno al proyecto minero de la empresa canadiense New Gold/Minera San Xavier revela que las fuerzas impulsoras de la sociedad del riesgo en México están relacionadas con el contexto de relaciones y dependencias político-económicas del país en el ámbito internacional y con un contexto de tensiones y relaciones de poder construidas históricamente en el ámbito local y regional.

A partir del estudio de caso podemos afirmar que en sociedades locales como la del valle de San Luis Potosí emerge una percepción de que las instituciones del Estado son productoras y legitimadoras de peligros y riesgos en la medida que están basadas en relaciones de propiedad y de poder (Beck, 1996:202). Esta apreciación, que extraemos de nuestra propuesta analítica, permite identificar que la sociedad local está pasando por un momento histórico de ajuste en el que, por un lado, los aspectos reguladores de la minería transnacional resultan insuficientes ante los posibles peligros derivados de la toma de decisiones, motivo por el cual existe un

¹⁵ El punto de partida del diálogo erístico natural es la existencia previa de diferencias, de desacuerdos que no se expresan en palabras. El diálogo erístico establece las bases para la comunicación y el mantenimiento futuro de la relación en condiciones más adecuadas. La discusión permite aprender cosas de los otros y de nosotros mismos, pero la erística conduce algunas veces a desacuerdos más hondos que muestran la ficción de los acuerdos previos. Cuando la erística se desborda puede desembocar en la violencia, el daño irreversible y el abuso injustificable de la violencia verbal (Reygadas, 2005:490).

reclamo colectivo asimilado por algunos sectores de la población, y por otro lado, dicho reclamo colectivo es paralizado en términos de la sociedad en su conjunto, ya que otros sectores de la población se encuentran desinformados, despolitizados o confundidos por el manejo mediático y gubernamental que se le da al conflicto.

La tensión entre la normatividad vigente en el ramo de la minería transnacional y la persistencia del rechazo social asumido por parte de las poblaciones locales en distintas partes del país, ha ganado presencia en los ámbitos jurídicos, académicos y políticos a escalas estatal y nacional, pero no ha logrado penetrarlos al grado de incidir en la cancelación de los proyectos que las comunidades afectadas consideran riesgosos. Como ejemplo de ello, se encuentra el propio caso de la movilización social contra la empresa New Gold-Minera San Xavier en San Luis Potosí. El 10 de julio de 2012 el Frente Amplio Opositor a la Minera San Xavier recibió la noticia de la declaratoria de anticonstitucionalidad del “Plan de Desarrollo Urbano de Centro de Población de Cerro de San Pedro”, con lo cual quedó cancelada la autorización emitida por Semarnat al respecto en agosto de 2011; el hecho resulta un avance significativo en el proceso de impugnación legal que ha seguido la oposición por más de 16 años, ya que pone a la vista nuevamente que la empresa opera al margen de lo establecido en la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Medio Ambiente; no obstante, la historia de triunfos jurídicos en el caso sugiere que una vez más que el fallo será insuficiente para impedir que la firma canadiense detenga sus trabajos de explotación.

Las sociedades locales mexicanas no sólo se encuentran expuestas a los peligros y amenazas globales derivadas del desarrollo industrial y tecnológico, sino que también se enfrentan a la producción sistemática de riesgos que resultan de su propio proyecto modernizador. En este sentido, los conflictos socioambientales aparecen actualmente como un producto histórico de la relación local-global, pero también son una muestra de que su presentación en sociedad y su colocación en el centro del debate público, son cruciales para la emergencia de las afectaciones o riesgos de afectación al medioambiente como problemas sociales (Best, 1987).

Nosotros hemos identificado que, en casos como éste, la valoración social de los riesgos medio ambientales pasa por un proceso de definición colectiva que va configurando la percepción del problema y por ende su definición, así como los niveles de aceptación de los mismos a través de por lo menos siete fases que representamos en el modelo denominado “salvavidas”. No obstante, advertimos también que las sociedades locales, como la del valle de San Luis Potosí, pasan por un reacomodo de fuerzas cuyo elemento movilizador no es en sí la afectación o los

riesgos de afectación al medioambiente, sino la posibilidad que ofrece este proceso para denunciar los problemas de las relaciones actuales entre el Estado mexicano, el mercado y la sociedad civil.

BIBLIOGRAFÍA

- AECO-AT (2001). Minería de cielo abierto y sus impactos ambientales. Preparado para el frente Nacional de Oposición a la minería de Oro a Cielo Abierto [en línea]. Ed. AECO-AT Costa Rica. Disponible en: http://semueve.netfirms.com/doc_minas/impactos.htm [consultado: 2010, jul. 10].
- AECO-AT (s.f.). “La minería en el Tercer Mundo” [en línea]. Frente Nacional de Oposición a la Minería de Oro a Cielo Abierto. Costa Rica. Disponible en: http://semueve.netfirms.com/doc_minas/tercermundo.htm [consultado: 2010, julio 12].
- BAUMAN, Z. (1996). “Modernidad y ambivalencia”. En: Beriain, J. (comp.). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos, pp. 73-119.
- BECK, U. (1996). “Teoría de la sociedad del riesgo”. En: Giddens, A.; Bauman, Z.; Luhmann, N.; Beck, U. *Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos, pp. 201-222.
- BECK, U. (1998a). *Políticas ecológicas en la sociedad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*. Barcelona: El Roure.
- _____ (1998b). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BEST, J. (1995). *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*. Nueva York: Aldine.
- _____ (1987). “Rhetoric in Claims-Making: Constructing the Missing Children Problem”. *Social Problems*, 34(2), pp. 101-121.
- BONFIL BATALLA, G. (1990). *México profundo, una civilización negada*. México: Grijalbo.
- COLLINS, R. (1996). “La tradición del conflicto”. En: *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: UAM, pp. 51-124
- DOUGLAS, M., y A. B. Wildavsky (1982). *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- GIDDENS, A. (2002). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México: Taurus.
- GIDDENS, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

- HABERMAS, J. (1990). "Modernidad *versus* posmodernidad". En: Picó, J. *Modernidad y posmodernidad*. México: Alianza Editorial Mexicana, pp. 87-103.
- Informador.com.mx (2010, jun. 6). "México recurre a tecnología extranjera" [en línea]. Disponible en: <http://www.informador.com.mx/tecnologia/2010/207481/6/mexico-recurre-a-tecnologia-extranjera.htm> [consultado: 2010, jul. 16].
- LÓPEZ CEREZO, J. A., y J. L. Luján López (2000). *Ciencia y política del riesgo*. Madrid: Alianza.
- LUHMANN, N. (1992). *Sociología del riesgo*. México: Universidad Iberoamericana / Universidad de Guadalajara.
- MELUCCI, A. (1991). "La acción colectiva como construcción social". *Estudios Sociológicos*, 9(26), pp. 357-364.
- REYGADAS, P. (2005). *El arte de argumentar*. México: Castellanos Editores / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- SABATINI D. F.; L. C. Sepúlveda (eds.) (1997). *Conflictos ambientales: Entre la globalización y la sociedad civil*. Santiago: Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente.
- SECRETARÍA DE ECONOMÍA (2012). Proyectos Mineros Operados por Compañías con Capital Extranjero. Disponible en: <http://www.economia.gob.mx/comunidad-negocios/industrias-y-comercio/informacion-sectorial/mineria/portafolio-de-proyectos> [consulta: 2012, agosto 13].
- SIMMEL, G. (1971). "Conflict". En: Levir, D. (ed.). *George Simmel, On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TARRÉS, M. L. (1992). "Perspectivas analíticas en la sociología de la acción colectiva". *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, X(30), sep.-dic. 735-757.
- TOURAINE, A. (1982). "Reacciones antinucleares o movimiento antinuclear". *Revista Mexicana de Sociología*, 44(2), pp. 689-701.
- _____ (1995). *Producción de la sociedad*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- VAN DIJK, T. A., y I. R. Mendizábal (1999). *Análisis del discurso social y político*. Quito: Abya-Yala.
- YIN, R. K. (2003). *Case Study Research: Design and Methods*. Calif. Sage: Thousand Oaks.
- ZABLUDOVSKY KUPER, G. (2003). "Burocracia y comportamiento organizacional: De la jerarquía moderna a la sociedad-red". En: Zabłudovsky Kuper, G.; Guitián Galán, M. (coords.). *Sociología y modernidad tardía: Entre la tradición y los nuevos retos*. México: Ediciones Casa Juan Pablos / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, pp. 223-251.

Cómo elaborar un cartel científico

RESUMEN

El cartel es un resumen gráfico de los avances o resultados de un proyecto de investigación y, como tal, presenta una forma relativamente nueva de comunicación científica. En este trabajo se reúnen algunas indicaciones generales para facilitar la tarea de generar un cartel que cumple con los requisitos mínimos, en sus aspectos formales y de contenido. También se dan algunas sugerencias para la presentación del cartel durante el evento académico en el que haya sido aceptado.

PALABRAS CLAVE: COMUNICACIÓN CIENTÍFICA, CARTEL, PRESENTACIÓN DE CARTEL.

ABSTRACT

A poster is a graphic summary of the advances or results of a particular research project and as such presents a relatively new way of scientific communication. This essay offers some general guidelines to create a poster that meets the standard requirements, both in its form and content. We also give a few suggestions about the proper poster presentation during the event in which it is accepted.

KEYWORDS: SCIENTIFIC COMMUNICATION, POSTER, POSTER PRESENTATION.

Enviado a dictamen el 13 de junio del 2012.

Recibido en forma definitiva el 18 de agosto y el 1 de diciembre del 2012.

CÓMO ELABORAR UN CARTEL CIENTÍFICO

ANUSCHKA VAN 'T HOOFT*

INTRODUCCIÓN

Siendo estudiantes o ya como profesionistas, tarde o temprano nos tocará presentar los avances o resultados de alguna investigación en el formato de un cartel. El cartel es una herramienta cada vez más popular para difundir tales avances y resultados, ya que nos permite comunicarnos de manera informal y sintética a todo tipo de públicos: con nuestros pares (por ejemplo, en un congreso internacional especializado), con investigadores de otras áreas (por ejemplo, en un congreso sobre la participación de la mujer en la ciencia), con estudiantes en un foro estudiantil o con un público en general (en un evento de divulgación de la ciencia). En un cartel daremos un resumen gráfico de todo un proyecto de investigación de tal manera que quede claro para el lector qué queríamos saber, qué hicimos para generar tal conocimiento y cuáles han sido los resultados.

Es importante que el alumno y el investigador desarrollen habilidades para manejar este tipo de comunicación científica. Para ello, necesitan entender las bases del lenguaje visual, además de captar cabalmente la meditación conceptual del cartel, es decir, entender que se trata de ser lo más sintético posible para expresar lo esencial. Sin embargo, a pesar de que el cartel es un instrumento válido y valioso en el mundo académico, no existen muchas publicaciones que nos den pautas sobre su elaboración más adecuada. En este breve trabajo se reúnen algunas indicaciones generales para facilitar la tarea de generar un cartel que cumpla con los requisitos mínimos, tanto en sus aspectos formales como de contenido. También daremos algunas sugerencias para la presentación del cartel durante el evento.

* Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades. Correo electrónico: avanthoof@uaslp.mx Sitio web: www.avanthoof.com

EL CARTEL CIENTÍFICO

A partir de la década de 1990, el cartel ha tenido cada vez más auge en el mundo científico. Este auge no sólo se debe a que una sesión de carteles sea una solución práctica para acomodar a los participantes en un evento con tiempos limitados. De alguna manera, el formato es más creativo que el de un texto escrito (sea en forma de una ponencia o artículo), ya que incluye aspectos visuales y crea un conjunto integrado entre texto e imagen; es ese conjunto el que genera el impacto informativo. Un buen cartel debe ser lo suficientemente atractivo visualmente para que la gente lo quiera leer, pero también debe tener un contenido lo suficientemente adecuado para exponer los resultados clave de una investigación.

Varios investigadores prefieren presentar un cartel que una ponencia (u otro tipo de presentación de modalidad plenaria), ya que se sienten más cómodos con este formato informal de exposición: evitamos ser el protagonista en un auditorio y dirigir la palabra a una multitud de personas desconocidas. Sin embargo, sí hay un aspecto oral en la presentación del cartel que se combina con su exhibición, ya que el público podrá interactuar con el autor al comentarle sobre el cartel. Esto permite al investigador platicar con gente interesada en su proyecto, pero en un ambiente más coloquial y más personalizada que en una ponencia. El público será más selecto pero, por ende, más afín a nuestro quehacer. Además, en términos cuantitativos, la interacción con otros investigadores puede ocupar más tiempo que los quince o veinte minutos que normalmente se otorgan a las ponencias en un simposio o congreso.

Las personas que visitan las sesiones de carteles las entienden normalmente como un espacio de esparcimiento, que crea un descanso en un evento cuyo programa está lleno de conferencias y ponencias. Pasearán por los carteles con sus colegas, se detendrán ante los carteles que llaman su interés y leerán el cartel si está bien hecho e invita a la lectura. Sus reacciones a nuestros carteles serán más espontáneas y más personales. Con ello, la presentación de un cartel puede dar pauta a intercambios académicos con base en un acercamiento más personalizado.

No hay una receta única para la elaboración de un cartel científico. Los carteles varían de acuerdo con la disciplina, e incluso en una disciplina puede haber variaciones. Además, el comité organizador de cada evento dará indicaciones mínimas sobre el cartel que se deben cumplir. Sin embargo, el público académico se ha familiarizado con el formato del cartel y sabe qué esperar del mismo cartel. Por ende, hay que seguir ciertas reglas que permiten la adecuada elaboración de este instrumento de difusión.

ASPECTOS FORMALES

No está por demás decir que la elaboración de un buen cartel requiere de tiempo. Hay que establecer el problema que queremos dar a conocer, reunir los datos que pretendemos incluir, redactar los textos de cada sección, editar el material gráfico (tablas, diagramas, fotos, etcétera), agregar leyendas, checar la bibliografía, experimentar cómo disponer estos materiales en el espacio de un cartel, definir colores, tipografías, etcétera. Estas actividades, por más creativas y entretenidas que sean, pueden tomar más tiempo de lo que habíamos calculado.

Al reunir los materiales que constituirán nuestro cartel, hay que tomar en cuenta que la extensión del texto escrito en un cartel es mínima, por lo que se debe procurar que el material gráfico ocupe un papel informativo en vez de ser meramente ilustrativo. Un buen equilibrio entre texto e imagen es de 50%-50% (existen fuentes que mencionan un máximo de 350 palabras escritas en total), pero se puede dar más espacio a las imágenes siempre y cuando contribuyan al mejor entendimiento del estudio realizado y sus resultados. Todo el material debe ser lo más simple posible, pero sin omitir información clave para que el lector pueda entender la esencia de nuestra investigación. Se recomienda variar el tipo de elementos (cuadro de texto, fotografía, tabla, etcétera) y no utilizar más de nueve o diez elementos en el cartel, ya que a partir de este número ya no podremos distinguir bien cada uno de ellos en el conjunto.

Cuando ya tenemos los materiales con los que vamos a elaborar el cartel, podemos iniciar a integrar las secciones de éste. Para tal fin, existen programas de cómputo de diseño gráfico profesional a los que podemos recurrir, pero la mayoría de los investigadores prefiere trabajar con Microsoft PowerPoint por estar más familiarizados con este programa. PowerPoint cuenta con algunos elementos básicos que pueden servir para facilitarnos el trabajo, como son las plantillas, la opción de definir el tamaño del cartel o la de activar guías de cuadrilla.

Es importante tener en mente que un cartel *debe* ser atractivo y ameno: su objetivo es vender una idea mediante una comunicación inmediata. Recordemos también que, sea en texto o imagen, la información más relevante obtendrá un espacio prominente en el cartel, en la parte superior y central, lo cual podremos acentuar aún más a través de elementos gráficos, como el uso de un color que destaca o un tamaño de letra más grande, entre otros. A continuación se presentan algunas sugerencias para optimizar la elaboración de nuestros carteles en sus aspectos formales.

- No sobrecargar el cartel con texto e imágenes. A veces queremos dar tanta información que no todo cabe en el espacio reducido de un cartel. Si queremos forzar a que toda esta información sea incluida, no hemos captado bien la intención de un cartel: el reto es ingeniar cómo podemos condensar y centrar los datos en una presentación concisa, clara y sencilla. Se ve bien si nuestro cartel expresa sobriedad, limpieza, y que pueda “respirar”, es decir, que haya espacios en blanco.
- Evitar el uso de un tamaño de letra pequeña. Nuestro cartel debe de ser legible al menos a dos metros de distancia. Por lo general, no se utilizan letras más chicas que 14 puntos (ni en leyendas ni en la bibliografía, ni en notas a pie, ni en ningún otro lado). El mínimo para el texto regular es de 18 puntos para formatos de cartel pequeños y 20 puntos para formatos más grandes. Subtítulos y títulos deben ser más grandes. Si con este tamaño de letra no cabe el texto, será necesario recortar el texto, mas no reducir la letra. El principio que opera aquí se llama “poco y grande”, es decir, un texto resumido pero de buen tamaño.
- Escoger un tipo de letra adecuado. Algunas letras parecen muy creativas o informales, pero son difíciles de leer. También las letras con el mismo ancho, como Courier, corren este riesgo. Lo más conveniente son las letras con serifas o con patines, que tienen como un pequeño pie en los extremos de la letra. Estas letras son más fáciles de leer y no causan tantas ambigüedades para distinguir ciertas letras (como, por ejemplo, en la diferencia de l y I), por lo que permiten una lectura más ágil del texto. Además, los diseñadores dicen que estas letras expresan tranquilidad, autoridad, dignidad y firmeza. Algunos ejemplos de tipos de letras con serifas son Baskerville, Bodoni, Bookman Old Style, Cambria, Century Schoolbook, Garamond, Palatino, Times y Times New Roman.
- No hay que variar demasiado el tamaño o tipo de letra. Por ejemplo, no se recomienda utilizar más de dos tipos de letra. Tal vez ayuda pensar en la puesta en página de un periódico o una revista: al ser consistente y uniforme se puede crear una apariencia limpia y legible. Sea cual sea el tipo y tamaño de letra, se debe evitar el uso de las mayúsculas seguidas, ya que dificultan la lectura. Esto se aplica a todo el texto del cartel, incluyendo títulos, subtítulos, leyendas de fotos y listas de bibliografía.
- Escoger un estilo de redacción adecuado. Los textos escritos deben ser cortos, no más de diez a quince líneas por sección. Incluso, para tener otra indicación

cuantitativa, se puede aplicar aquí la “regla de 6 x 6” de las presentaciones en PowerPoint: no más de seis líneas por diapositiva (o cuadro de texto) y no más de seis palabras por línea. El estilo de estos textos es en frase cortas, claras y concisas. Se debe evitar el uso de texto narrativo en las secciones, sobre todo, al exponer los resultados y la discusión, ya que esto nos llevaría a descripciones demasiado extensas. Obviamente, hay que cuidar mucho la ortografía, acentuación y puntuación: los errores se magnifican en un cartel y transmiten una imagen de poco profesionalismo.

- Contextualizar el material gráfico (tablas, fotografías, diagramas, etcétera). Las imágenes no sólo se escogen para ilustrar nuestro cartel, sino deben dar información adicional para una comprensión cabal del proyecto presentado. El público espera encontrar el material gráfico sobre todo en la sección de resultados. Cada imagen debe tener una leyenda clara (no centrada y sin punto final), que aparece arriba de tablas, cuadros y diagramas, mientras que se coloca debajo de fotografías, caricaturas u otras figuras. Se prefiere el uso de material original; en otros casos se incluye el crédito. Las tablas deben ser cortas, sencillas de entender y solamente representar los datos más relevantes: no es realista esperar que el lector revise los resultados de cada una de las variables de nuestra investigación. Se pueden incluir mensajes cortos en viñetas, recuadros, u otras gráficas para disimular el texto redactado.
- Integrar visualmente el texto para su correcta lectura. Las partes del cartel conllevan información que, para captar bien el contenido, deben leerse en cierto orden. Así, por ejemplo, primero leemos la introducción y luego la metodología; las conclusiones vienen después de la discusión; la bibliografía va al final. El autor debe organizar visualmente su cartel de tal forma, que el lector intuya por dónde empezar a leer, y luego dónde seguir leyendo. Si nuestro cartel es de tres columnas, es lógico iniciar por la columna del extremo izquierdo (de arriba hacia abajo), leer después la columna de en medio —iniciando arriba— y al final la columna del extremo derecho. Leemos de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha. Por ende, la introducción no se coloca en el centro-inferior del cartel, y la bibliografía no va en la esquina izquierda-superior. Al no tener una división clara en columnas, es importante dar suficientes pistas al lector para que inicie la lectura en el orden requerido si es que queremos que entienda de qué trata nuestro proyecto. Para ello, podemos enumerar las secciones de nuestro cartel. Esto hará que el contenido del cartel se vea organizado, claro y fácil de entender.

- Usar correctamente los colores. El cartel debe ser llamativo, pero la parte visual (es decir, el diseño y la selección de colores) no debe distraer al lector del contenido al interferir la lectura. Hay que ser discretos: el contraste de colores debe ser adecuado, simple y atractivo. El uso del color debe ayudar a transmitir el mensaje, por lo que se puede utilizar para dividir secciones, guiar la dirección de la lectura, resaltar partes fundamentales de la información, entre otros. No podemos adentrarnos aquí en la teoría de los colores, pero sería bueno que cada persona que elabora un cartel sepa al menos las bases de cómo influyen los colores y sus combinaciones en nuestra percepción. Una regla general podría ser no usar muchos colores distintos ni demasiado brillantes, ya que esto distrae y crea un efecto intranquilo. Si incluimos fotografías (de buena resolución para que no se pixeleen) es mejor que sean de color mate en vez de brillante.

ASPECTOS DE CONTENIDO

Todo es importante en un cartel: hay que demostrar estilo, talento, creatividad y originalidad. Además, se debe cumplir con el formato establecido por el comité organizador del evento donde se expone el trabajo. Son muchos los factores que debemos tomar en cuenta al procurar que el cartel sea legible y visualmente atractivo. Todos estos factores en su conjunto hacen que un cartel transmita efectivamente su mensaje: la información sobre algún hallazgo que generó más conocimiento sobre el fenómeno, que es nuestro objeto de estudio.

Sin embargo, un cartel no es solamente un instrumento visual en el que cuidamos cómo transmitir el conocimiento adquirido; ante todo es importante tener claro qué se pretende transmitir. Hay que tomar en cuenta que el público —si decidió leer nuestro cartel— dedicará entre dos y cinco minutos máximo a nuestra obra. En este lapso tan corto nuestro cartel debe ser capaz de transmitir el mensaje que nosotros queremos que se lleve el lector. Si no somos directos y eficientes o si queremos dar demasiada información, corremos el riesgo de distraer al lector y perdemos la oportunidad de dar a conocer nuestro trabajo.

Aquí no es el momento de discutir cómo hacer que el contenido del cartel sea original, pertinente, y actualizado para aportar conocimiento nuevo. Estas condiciones dependen más bien de cada disciplina y de la relevancia de las preguntas de investigación que se han planteado. Sin embargo, al definir el problema a exponer en el cartel es válido preguntarnos qué estamos aportando a nuestra línea de investigación.

Para dar claridad a la estructura del contenido, hay que dividir el texto escrito con su material gráfico correspondiente en diversas secciones, cada una con su subtítulo correspondiente. Estas secciones dependen de los usos y costumbres de la disciplina y de los lineamientos del comité organizador. En general, el cartel debe expresar los siguientes puntos:

Secciones del cartel científico			
1	Número de referencia del cartel	Opcional	
2	Título		
3	Autor(es) y adscripción		
4	Resumen	Opcional	
5	Introducción		¿Cuál es nuestra pregunta?, ¿cuáles son los objetivos?, ¿por qué hacemos esta investigación?
6	Metodología		¿Cómo tratar el problema?, ¿qué herramientas sirven para esta investigación?, ¿qué hicimos para obtener los datos?
7	Resultados		¿Qué encontramos?
8	Discusión	Opcional	¿Qué significan los datos encontrados?
9	Conclusiones		¿Qué aportó la investigación, qué otras preguntas arrojó, a qué nos condujo para posteriores investigaciones?
10	Bibliografía	Opcional	
11	Agradecimientos	Opcional	

Veamos de cerca cada una de estas secciones.

1. *El número de referencia del cartel.* En la mayoría de los eventos, al ser aceptado nuestro cartel, se nos otorga un número de referencia. Este número lo podemos incluir en nuestro cartel (por ejemplo, en una de las esquinas superiores) para facilitar su ubicación en caso de que haya alguna evaluación del mismo durante el evento. También nos sirve para saber dónde pegar nuestro cartel una vez que hayamos llegado al evento, ya que usualmente los espacios destinados para las sesiones de cartel indican el lugar de cada cartel a través de la colocación de su número en el espacio asignado.

2. *El título.* El título del proyecto que exponemos en nuestro cartel va centrado en la parte superior. Además del primer impacto visual general del cartel, los lectores

primero se enteran del título y con base en ello decidirán si les puede interesar nuestro cartel o no. Un buen título es llamativo, pero no demasiado informal ni demasiado especializado. Es deseable evitar los títulos interrogativos. El mejor título es corto (no más de 15 palabras), ágil y directo en reflejar el tema y las conclusiones del proyecto a presentar. No debe ocupar más de dos líneas en un tipo y tamaño de letra que sea legible a una distancia de unos dos metros. Si con estos criterios no cabe el título, hay que reducir el texto del título, no el tamaño de la letra.

3. *El autor(es) y su adscripción.* El público querrá saber quién elaboró el cartel. Debajo del título, en letras más chicas (hay que ser elegantes), deben ir los nombres de los autores. Éstos son normalmente las personas que efectivamente elaboraron el cartel y no todas las que participaron en el desarrollo de la investigación para hacer posible la generación del conocimiento nuevo que se está presentando. Algunos investigadores prefieren utilizar su nombre completo en vez de sus iniciales para darle un toque más personal al cartel; no se incluyen los títulos o grados académicos. También es importante mencionar la(s) institución(es) de adscripción, ya que la(s) estamos representando al exponer nuestro trabajo como estudiantes o investigadores. Para ello, además de escribir el nombre de la institución en texto, es común incluir los escudos o logos como imagen. De manera opcional, se puede incluir el correo electrónico para facilitar la comunicación con otros investigadores posterior al evento.

4. *El resumen.* El cartel generalmente no cuenta con un resumen (el cartel en sí ya es un resumen), pero puede haber eventos en que se nos pide enviar uno para incluirlo en el programa del evento o incluso en el cartel mismo. Al aparecer en el cartel, este texto es el primero —después del título— que leerán los demás participantes en el evento y de ello depende si seguirán leyendo el resto del cartel o no. Esto hace que el resumen tiene que ser corto (no más de 150 palabras), directo y sencillo. Conviene usar un vocabulario familiar para el lector, y no emplear siglos o abreviaturas poco comunes. En el resumen se expone el propósito y los métodos del estudio. El resumen debe anticipar las conclusiones para que el lector sepa cuál será el hilo negro del cartel.

5. *La introducción.* Explica la naturaleza de nuestra investigación. Como tal, contiene la presentación del tema y su problema, además de los objetivos de la investigación. Los lectores querrán saber en la sección de las conclusiones si efectivamente se cumplieron los objetivos, de modo que éstos serán nuestro hilo conductor para integrar las demás secciones del cartel.

6. *La metodología.* Se aclara cómo se realizó la investigación para que el público pueda verificar su rigor. A esta sección a veces se le llama “materiales y métodos”, “estrategias de investigación” u otro equivalente. Aquí se dice cómo se realizó la investigación: se incluyen el diseño del estudio y la forma en la que se analizaron los datos. Esta sección normalmente ocupa poco espacio en el cartel, salvo en casos en los que se innovó algún diseño del experimento aplicado.

7. *Los resultados.* Ésta es la parte proporcionalmente más grande del cartel, ya que es donde se presentan los hallazgos de la investigación. Gran parte de esta sección se podrá representar a través de tablas, diagramas, cuadros, etcétera. Esto no solamente condensa la información, sino también hace posible la creación de un cartel visualmente más atractivo.

8. *La discusión.* No siempre hay una sección de discusión en el cartel: una sesión de carteles permitirá al autor discutir directamente con la gente interesada en su investigación sobre cómo interpreta los datos obtenidos. Para los que sí quieren presentar esta sección, es cuestión de cuidar el aspecto visual de la misma, y no depender exclusivamente de texto redactado.

9. *Las conclusiones.* Formulan alguna enseñanza que resultó de la investigación. Deben ser claras y escuetas e ir acorde con los objetivos. A veces las conclusiones se presentan como un enlistado de puntos. Pueden incluir una breve discusión en caso de que el cartel no cuente con una sección tal.

10. *La bibliografía.* Es una lista de obras que hemos citado en alguna parte del cartel. No se hace referencia a otros autores que no aparezcan en el cartel, al menos que hagamos un apartado llamado “para leer más...” o algo parecido. Al citar a estos autores en alguna sección con texto redactado, se sugiere no utilizar notas a pie de página, ya que esto haría que los lectores tengan que brincar de un lado a otro en el cartel, lo cual no sería muy amigable para nuestro público. En caso de que el cartel haya sido expuesto en algún otro evento o de que el contenido se haya publicado con anterioridad, es en la bibliografía donde podemos —y debemos— mencionar este hecho. Aquí también podemos anotar la referencia a alguna página de internet donde se puede encontrar más información.

11. *Los agradecimientos.* Es importante —y, a veces, obligatorio— dar crédito a las instancias que financiaron nuestro proyecto. Además, hay que dar las gracias

a las personas que apoyaron con su tiempo o con infraestructura para el buen desarrollo del proyecto o el cartel: asesores, revisores, personas entrevistadas, etcétera. A veces esto se puede hacer en una sola frase, por lo que no ocupa un espacio significativo en el cartel.

ASPECTOS DE LA PRESENTACIÓN

Al tener un cartel que cumple con todos los requisitos descritos arriba, podemos ir al evento para colgar nuestra obra. Hay que revisar con el comité organizador cuál sesión de carteles nos toca, dónde se realizará y en qué horario. Comúnmente, los carteles se organizan en sesiones temáticas (muy parecidas a los simposios de los congresos) y será bueno saber qué otros carteles habrá en nuestra sesión para mejor poder situar nuestro trabajo. También debemos revisar asuntos más prácticos, como por ejemplo quién provee las chinchetas, cinta adhesiva u otro material para asegurar el cartel a la mampara o pared. Hay que procurar llegar en el horario establecido para la colocación del cartel (y también a la hora de quitarlo), lo cual puede ser en un día diferente al de la sesión de exposición. Así evitamos que la gente nos vea colocando nuestro cartel cuando la sesión ya ha iniciado.

Durante la sesión de exposición de carteles, el autor debe colocarse cerca de su cartel; dejarlo abandonado no hablará bien de nosotros. La gente quiere asociar el trabajo con una cara y tendremos que estar presentes durante todo el horario asignado a nuestra sesión. Pero tampoco debemos estar demasiado cerca y, mucho menos, en frente del cartel. Lo mejor es situarse a un lado, para que la gente tenga una buena visión desde lejos y pueda acercarse a nuestra obra para leerla.

Hay que estar disponible y atento, pero dejar espacio a que primero el cartel mismo haga su trabajo de provocar a la gente. Al momento en que haya alguien que esté leyendo nuestro cartel, no se ve bien si de inmediato lo abordaremos para abrumarlo con información adicional. Dejemos que las personas primero vean nuestro cartel y capten la esencia de nuestra investigación. Si luego nos hacen alguna pregunta tendremos la oportunidad de contestarla e iniciar una conversación sobre nuestro trabajo. Al ver que alguien se queda mucho tiempo con nuestro cartel pero sin preguntar nada, podemos ofrecerle alguna aclaración para iniciar el intercambio de ideas. La interacción libre con otros investigadores es la parte más valiosa de la presentación del cartel: podemos discutir con nuestros pares y recibir retroalimentación con la cual afirmar o redefinir el rumbo de nuestra línea de investigación.

A pesar de que las pláticas durante la presentación de carteles sean informales, no está por demás preparar estos intercambios con nuestros pares. ¿Qué queremos discutir con ellos? Si es sobre los resultados de nuestra investigación, ¿cuáles son los más relevantes? Si es sobre la originalidad de nuestra metodología, ¿cómo podremos fundamentarla de manera clara y sucinta? También es bueno anticipar eventuales preguntas del público.

Muchas redes de investigación entre investigadores de distintas instituciones tuvieron su inicio en una plática durante la presentación de carteles. Hay que disponer para dar continuidad a los nuevos contactos. Sin embargo, una presentación de cartel es más efímero que una ponencia, de la cual al menos existe el resumen o el texto *in extenso* en alguna memoria que los participantes al evento se pueden llevar a casa. El intercambio de tarjetas de presentación es indispensable (¡hay que tener suficientes a la mano!). Obsequios, como copias de nuestras publicaciones (impresas o en CD), u hojas tamaño carta con la información más relevante de nuestro cartel (también llamados “microcarteles”) pueden ser ganchos que lograrán que los lectores de nuestro cartel se acuerden de nosotros y de nuestro proyecto de investigación. Así podrán consultar y estudiar la información que ofrecimos en el evento y llevar a casa algo tangible de nuestra investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- BLOCK, S. (1996). “Teaching biophysics. Do’s and Don’t of poster presentations”. *Biophysical Journal*, 71: 3527-3529 (versión electrónica disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1233841/>).
- DAY, R. A. (2003). *Cómo escribir y publicar trabajos científicos*. Washington: Organización Panamericana de la Salud. Publicación Científica y Técnica, 598.
- MENDOZA MARTÍNEZ, V. M.; M. E. Rivera Heredia; M. González Videgaray y J. H. Del Río Martínez (2007). “Criterios para la presentación de carteles científicos”. *Revista de la Comisión de Investigación de la Federación de Instituciones Mexicanas Particulares de Educación Superior*, 2:11-21 (versión electrónica disponible en: <http://fimpes.org.mx>).

Las herederas contemporáneas de la Madre Tierra

Ser mujer indígena teenek, disyuntivas y desafíos de las tradiciones femeninas en la Huasteca potosina

RESUMEN

En este trabajo se exponen algunos de los cambios significativos en cuanto a dos tradiciones prehispánicas de los indígenas teenek de la Huasteca potosina, al oriente del estado de San Luis Potosí. La primera es la actividad textil, práctica desarrollada mayormente en el ámbito femenino y, por otro lado, comparativamente se expone de manera breve el ritual de los voladores de Tamaletom del municipio de Tancanhuitz, práctica ancestral en la que tradicionalmente han participado solamente los varones y en la que en la actualidad empiezan a involucrarse las mujeres de la comunidad. El objetivo del estudio comparativo entre el ritual mencionado y la tradición textil es detectar algunos rasgos de cambio y procesos de adaptación en las tradiciones, para lo cual desempeñan un papel determinante la movilidad y las migraciones, de las que con cara a la “modernidad” son parte las nuevas generaciones de jóvenes indígenas.

PALABRAS CLAVE: HUASTECA POTOSINA, INDÍGENAS TEENEK, ACTIVIDAD TEXTIL, VOLADORES DE TAMALETOM, PROCESO DE ADAPTACIÓN.

ABSTRACT

In this work we explain some of the important changes regarding two pre-Columbian traditions of the Teenek Indians of the Huasteca Potosina region located in the eastern part of the State of San Luis. The first one is the textile craftsmanship, an activity performed mostly by women. On the other hand, we explain briefly the ritual of the flyers of Tamaletom in the municipality of Tancanhuitz, an ancestral tradition in which traditionally only males have participated but in present days women within the community are becoming involved. The objective of this comparative study between the ritual of the flyers mentioned above and the textile tradition, is to find some features of change and adaptation processes in such traditions, for which the mobility and migrations that involve the new generations of young indigenous people facing “modernity” play a vital role.

KEYWORDS: HUASTECA POTOSINA, TEENEK INDIANS, TEXTILE CRAFTSMANSHIP, FLYERS OF TAMALETOM, ADAPTATION PROCESSES.

Enviado a dictamen el 21 de agosto del 2012.

Recibido en forma definitiva el 28 de agosto y el 20 de octubre del 2012.

LAS HEREDERAS CONTEMPORÁNEAS DE LA MADRE TIERRA SER MUJER INDÍGENA TEENЕК, DISYUNTIVAS Y DESAFÍOS DE LAS TRADICIONES FEMENINAS EN LA HUASTECA POTOSINA

CLAUDIA ROCHA VALVERDE*

INTRODUCCIÓN

La región Huasteca comprende los estados de Veracruz, Puebla, Hidalgo, Querétaro, Tamaulipas y San Luis Potosí. Está ubicada al oriente del país, entre la costa norte del Golfo de México y la sierra Madre Oriental (véase la figura 1). En esta región han cohabitado históricamente distintos pueblos de diferentes culturas, entre los que cabe mencionar a los teenek (o huastecos de filiación mayense), otomíes, nahuas, totonacos, tepehuas y grupos chichimecas.

La parte de esta vasta región a la que se hace referencia en este texto es la que corresponde a San Luis Potosí (véase la figura 2), estado que tiene en la actualidad un porcentaje importante de población teenek (o huasteca), nahuas y pames, en mayor y menor proporción, respectivamente. Estos pueblos indígenas mantienen a la fecha tradiciones milenarias relacionadas con su cosmovisión. Aquí abordaremos algunos aspectos relativos a prácticas femeninas del pueblo teenek.

En este trabajo se exponen algunos de los cambios significativos en cuanto a la actividad textil desarrollada mayormente en el ámbito femenino. Considero que esta tarea es un tipo de termómetro que permite identificar algunos aspectos de transformación en la vida cotidiana y ritual de las comunidades debido a influencias exógenas a éstas, entre otras cosas.

La confección y el uso de las vestimentas de origen prehispánico y la tradición oral a través de la cual suponemos que se transmite esta memoria estética son estudiadas en un periodo genealógico contemporáneo que comprende tres generaciones de mujeres teenek del siglo XX: la abuela, la hija (generación intermedia) y la nieta.

Por otro lado, comparativamente se expone de manera breve el ritual de los voladores de Tamaletom del municipio de Tancanhuitz, una práctica ancestral de los teenek en la que tradicionalmente han participado solamente los varones y en la que en la actualidad empiezan a involucrarse las mujeres de la comunidad.

* Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM).. Estuvo como investigadora en El Colegio de San Luis de 2010 a 2012 y en septiembre de 2013 regresará a hacer una estancia post doctoral. Correo electrónico: rochaclau@yahoo.com

FIGURA 1.
ESTADOS QUE CONFORMAN LA REGIÓN HUASTECA

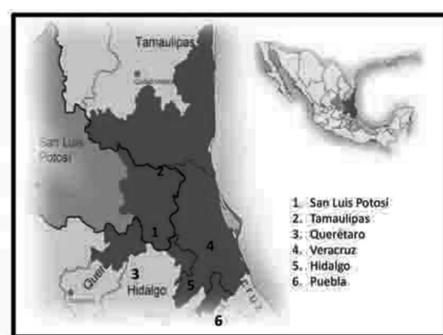


Ilustración: Cristobal Martínez. Mayo 2010

FIGURA 2.
MUNICIPIOS DE LA HUASTECA POTOSINA

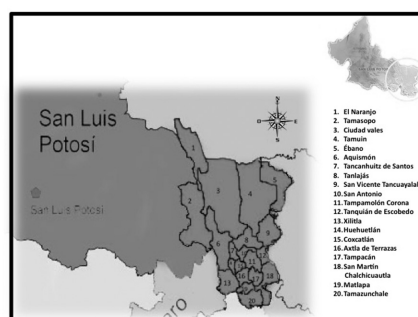


Ilustración: Cristobal Martínez. Mayo 2010

El objetivo del estudio comparativo entre el ritual mencionado y la tradición textil es detectar algunos rasgos de cambio y procesos de adaptación en las tradiciones para los cuales desempeñan un papel determinante la movilidad y las migraciones, de las que ante la “modernidad” son parte las nuevas generaciones de jóvenes indígenas. Para ello se tomaron en cuenta algunos testimonios de los hombres y mujeres participantes de dichas prácticas, como se plantea a continuación.

CONTEXTO HISTÓRICO

Las mujeres del pueblo teenek han mantenido durante milenios la confección de la vestimenta tradicional, la cual se remonta a su pasado prehispánico. Esta indumentaria ha tenido un papel preponderante no sólo por el hecho de que sirve para proteger el cuerpo de la intemperie, sino también porque histórica y cosmológicamente se le ha asignado un valor simbólico debido a que la actividad textil ha estado relacionada con deidades importantes.

Un estudio en torno a textiles antiguos de México es el que hizo Aguilera sobre la faja *ralámuli*, acerca de la cual describe: “Deidades del México prehispánico, como Tlazolteotl-Ixcuina, Mayahuel, Chalchiuhuitlicue y Xoquiquetzal se asociaban con la actividad de tejer y en sus representaciones incluían husos en el cabello o en las manos” (Aguilera:34). Estas diosas que “hilaban la vida” eran generadoras de la misma y tenían una función de parteras, por lo que el acto de tejer puede considerarse una metáfora del origen y del orden del cosmos. Las deidades del tejido eran selénicas; es por ello que los ciclos agrícolas lunares se atribuían a éstas, significando el vínculo cósmico entre la Tierra y la Luna.

El título de este texto hace referencia a las hijas de la Madre Tierra debido a la importancia simbólica que ha tenido esta deidad suprema desde su origen en los antepasados prehispánicos que incluyen al pueblo teenek, entre otros. El concepto de Madre Tierra se encuentra presente en la actualidad en el sistema mitológico y ritual de este pueblo, relacionado con la fertilidad agrícola principalmente y la idea de lo femenino. Un ejemplo se encuentra en la memoria oral de los teenek que refiere que cuando una mujer usa la indumentaria tradicional se convierte en el centro del universo y con ello reafirma sus cualidades de progenitora convirtiéndose en símbolo de la fertilidad que da origen y sustento a la vida, personificando a la Gran-Madre Tierra o *Pulik Miim-Tsabaal*, como la llaman en lengua teenek.

Otro ejemplo de la importancia cosmológica de La Madre Tierra es que involucra la unión de los contrarios como lo femenino y lo masculino en su cualidad de numen dual. En este sentido, Galinier (1990:543) señala “que las tradiciones locales de la Sierra Madre coinciden en considerar a la Tierra a imagen de una mujer”. Por otro lado, Tate (2003:37) apunta que el concepto de lo femenino se ha vinculado a la condición de humedad, frío, bajo, interior, receptividad y generación entre pueblos indígenas que comparten ciertas tradiciones mesoamericanas.

Las representaciones y alusiones a esta deidad en la Huasteca potosina se manifiestan de manera variada. Una es la que refiere Suárez en cuanto a los bordados

principales de una de las prendas de la vestimenta femenina, el *quechquemitl*, denominado *dhayemlaab* en teenek (véase la figura 3a y la 3b). El autor, en su trabajo de recopilación de mitos de este pueblo, señala que “la prenda tiene tres bordados básicos: el ‘Maamlaab’ (símbolo de dios), el ‘Árbol de la vida’ y el símbolo de la ‘Madre Tierra’” (Suárez, 2008: 49-50), con los cuales coinciden otros testimonios de miembros de este pueblo.

Consideramos que el contexto cosmológico descrito anteriormente sirve de referente para identificar algunos aspectos relevantes de la visión del mundo teenek. Si bien las mujeres en particular tienen algunas décadas incursionando en el mercado de artesanías con sus bordados, el uso y confección de sus textiles ha estado destinado históricamente a las ceremonias que consideran sagradas, a través de las cuales establecen contacto con los ancestros, y para las cuales la indumentaria tiene especial importancia.

FIGURA 3A.

Hija de TINA Y BRUNO DOMÍNGUEZ, EN CUYO *DHAYEMLAAB* APARECE BORDADA AL CENTRO UNA ESTRELLA, QUE ES LA REPRESENTACIÓN DE DIOS O *MAAMLAAAB*, SEGÚN LA TRADICIÓN ORAL



Entrada a la Cueva Sagrada del Viento. Huichihuayán, municipio de Huehuetlán. Diciembre de 2010.
Foto: Claudia Rocha

FIGURA 3B.
DHAYEMLAAB CON REPRESENTACIÓN DE LA MADRE TIERRA AL CENTRO. BORDADO POR MARGARITA
ZÚÑIGA PÉREZ, TEENK DE LA COMUNIDAD DE SANTA BÁRBARA, AQUISMÓN



Noviembre de 2005. Foto: Claudia Rocha

CONTEXTO CONTEMPORÁNEO

Cabe preguntarse, ¿qué sucede en la actualidad con los teenek y su origen ancestral respecto de las transformaciones socioculturales a las que están sujetos en medio de un contexto globalizante?

En el caso de la tradición textil, entre los teenek sigue fuertemente arraigada una memoria estética que transmiten genealógicamente. Esta actividad femenina ha tenido importantes modificaciones a través de la historia; sin embargo, en la actualidad permanece vigente el uso de la vestimenta ritual, contrariamente a lo que sucede con el atuendo de los varones, quienes mestizaron más rápido su indumentaria.

Puede pensarse que las teenek en general tienen menor movilidad respecto de los varones. Si éstos emigran, las mujeres permanecen en las comunidades cuidando de los hijos, al menos en el caso de las mayores de treinta años. Éste puede ser un motivo para que ciertas tradiciones se conserven, como la memoria oral, la lengua, el quehacer textil, la cocina, entre otras. Para que una tradición subsista, debe haber una comunidad a quien hablar en lengua madre, a quien vestir y alimentar

de cierta manera; debe haber dioses a quienes rezar y ofrendar. De las tradiciones mencionadas la mayoría recae en el ámbito de lo femenino, en específico, en el concepto de madre, el cual tiene distintas connotaciones, entre las que destaca el vínculo identitario con el territorio que identifica a los teenek como pueblo. La idea del “terruño” en términos físicos es referida por González como algo que “independientemente de su extensión y del tipo de relación que con él se mantiene, es la porción de naturaleza sobre la que vive la colectividad y en relación con la cual se teje su identidad” (2011:88-89). En este sentido, puede considerarse que las teenek están enraizadas simbólicamente al “terruño”, y como hijas de la Madre Tierra están encargadas del resguardo del territorio sagrado manifiesto en ciertas cuevas, montes y manantiales, donde habitan los ancestros.

LOS ROLES DE GÉNERO FEMENINO Y LA TRADICIÓN EN EL CONTEXTO CONTEMPORÁNEO

En el periodo actual se identifican algunas de las actividades que emprendían hombres y mujeres en el pasado prehispánico, entre las cuales se aprecia una clara diferenciación de lo que correspondía a lo masculino y a lo femenino. En cuanto a los quehaceres de las mujeres, Konieczna (2011:1) refiere, en su texto sobre *La niña bien educada (época prehispánica)*, que “limpiar la casa, preparar los alimentos e iniciarse en las actividades relacionadas con el telar de cintura eran todo un entrenamiento para el matrimonio, lo que solía ocurrir en la adolescencia”. La autora retoma a los cronistas Sahagún y Mendieta, quienes enumeraron algunas de las virtudes que debía poseer una joven educada de la época, entre las que cabe destacar:

[...] no debe entrar sin propósito en casa de otro, para que no le levanten algún testimonio; si entra en casa de sus parientes, debe tenerles acatamiento y hacerles reverencia, y luego tomar el huso y la tela, ó lo que allí viera que conviene hacer. [...] Se debe levantar temprano en la madrugada para atender el altar de los dioses. Luego debe ponerse a moler el maíz, tejer, hilar o cualquier cosa de la casa. Debe tener buen cuidado de la hilaza y de la tela y de la labor, sabiendo poner hilos, colores y como unir las piezas (2011:1-2).

Con el testimonio de los cronistas constatamos la permanencia de tradiciones de larga duración que han prevalecido durante siglos. Para heredar las tareas y las ceremonias rituales, uno de los medios más efectivos ha sido la transmisión de la

memoria de manera oral. En términos generales, los roles de género no se han modificado sustancialmente desde el tiempo de los antepasados hasta el día de hoy, si tomamos en cuenta que las labores relacionadas con la preparación de los alimentos y la actividad textil están en manos de las mujeres desde que son muy jóvenes. Esta distribución de actividades femeninas y masculinas son prácticas históricamente naturalizadas en las sociedades indígenas —aunque no exclusivas de éstas—.

Se ha visto ya la importancia de la actividad textil en términos prácticos y como destino cosmológico de lo femenino. Aquí cabe exponer un ejemplo de una creencia chamula: “Cuando empezó el mundo, dicen que la Luna subió a un árbol./ ‘Ustedes deben tejer’, les dijo a las primeras madres. / ‘Ustedes deben hilar’. Les enseñó a tejer desde allá arriba. /Así fue que empezó el tejido. / [...] Si no fuera por la Luna no sabríamos tejer. /Es que nos dejó dicho cómo hacerlo [...]” (Jiménez, 1993:40). Según este testimonio, la tarea de hilar y tejer se heredó por designio de las deidades lunares, las cuales constituyen a la fecha parte de la memoria del pensamiento simbólico. Este patrimonio está presente de manera cotidiana sin que se tenga conciencia de ello en cada uno de los actos en los que se manifiesta; es algo que sucede de manera natural y se encuentra en constante transformación como resultado que es de una cultura viva y dinámica que necesariamente cambia sus referentes culturales con el paso del tiempo. La cuestión es cómo se transforman las tradiciones sin dejar de reafirmar la cohesión y la identidad colectiva indígena. En este sentido, como refiere González (2011:87): “Esta dialéctica entre cambio y persistencia, devenir o ser, [...] adquiere una significación peculiar en tiempos recientes por la pretensión de universalidad con que nace la cultura moderna”. Un ejemplo de ello puede observarse en la genealogía de tres mujeres del siglo XX de la misma familia (véase la figura 4): la de 70 años (abuela), la de 50 (hija) y la de 17 años (nieta). Tienen en común ser mujeres teenek y vivir en la misma comunidad, entre otros aspectos. De una generación a otra ha habido cambios sustanciales, entre los que puede mencionarse uno primordial que es el acceso a la escolarización de la hija (generación intermedia) y de la nieta.

Estas mujeres comparten además un contexto semiurbanizado que les permite ciertos beneficios, como el servicio eléctrico mediante el cual la abuela ha escuchado “La voz de las Huastecas” de Radio Tancanhuitz; la hija de ésta escuchó el radio y adquirió un televisor, y la nieta accedió a más canales de televisión, a internet y al teléfono celular. Al respecto puede plantearse una pregunta: ¿cómo influyen estos emblemas de la modernidad en las tradiciones ancestrales de las sociedades indígenas urbanizadas “a medias”?

FIGURA 4.
FAMILIA DE MUJERES TEENEK, LA ABUELA ES MA. ANTONIO JIMÉNEZ



Comunidad de Jopoy Tzac-Anam, municipio de Tancanhuitz. Febrero de 2010. Foto: Emma Viggiano

En el ejemplo genealógico mencionado destaca que la abuela y la hija permanecen en el solar (A. García de León, comunicación personal, 2010)¹ haciéndose cargo de la familia. Ellas usan aún la vestimenta tradicional cuando participan en alguna danza o para una boda. La más joven no borda ni danza, quizá debido, entre otras cosas, a que debe desplazarse a la cabecera municipal para emplearse en el servicio doméstico o como despachadora de algún negocio, lo cual le implica cubrir una jornada completa o más de trabajo.

Comparativamente a la genealogía femenina de Tancanhuitz, observamos otro grupo de mujeres del municipio de Aquismón (véase la figura 5a y la 5b). En este caso, la abuela no tiene lazo consanguíneo con las otras; sin embargo, se le llama “abuela” o *aach* (abuela Hilaria, comunicación personal, 2010)² en tono reverencial como es común designar a los viejos de la comunidad, no sólo por la edad, sino también porque son portadores de importantes conocimientos. En este caso, la abuela Hilaria

¹ Antonio García de León interpreta la palabra *solar* como terreno. Viene del latín y del español antiguo; la usaron los españoles en el siglo XVI para designar un terreno urbano en que se construía una casa: en los “solares que se reparten a los vecinos” en las ciudades que se fundaban. En un diccionario del siglo XVII por solar se entendía ‘un terrenito que tienes al fondo de tu casa con verduras o frutas’, pero también ‘casa solar o solariega, la más antigua y noble de una familia’; *solariego* viene siendo “patrimonial”.

² La abuela o *aach* Hilaria, en el momento de la entrevista, contaba con 97 años. Enseñó sus conocimientos sobre el tejido y el bordado a mujeres de distintas generaciones. Según su testimonio, ella conoció y usó la técnica del telar de cintura y el teñido de hilos de algodón y lana con tintes naturales. En la fotografía en que ella aparece se observa que su tocado (*petob*) está hecho con hilos de lana, lo cual es difícil encontrar en la Huasteca potosina en el siglo XXI.

ha compartido su sabiduría a mujeres de distintas generaciones en torno a saberes antiguos relacionados con la elaboración de los textiles. Ma. Eugenia y Juana son hermanas y fueron sus discípulas (Ma. Eugenia, comunicación personal, 2009).³ Ellas tres usan la vestimenta tradicional cotidianamente, no obstante usen el *quechquemitl* específicamente para ciertas ceremonias, como la misa del domingo y las bodas teenek.

Ma. Eugenia y Juana bordan principalmente para vender su mercancía en los mercados locales y en las ferias nacionales. Ellas representan un caso interesante de las mujeres que se desplazan lejos de sus comunidades; incluso pasan noches fuera de casa, lo cual no es habitual entre las teenek más conservadoras. Al respecto, Ma. Eugenia refiere: “Desde que mi marido quedó incapacitado después del accidente, yo me hago cargo de mi casa, todo sale de mis bordados, pero no me alcanza, ya no pude pagar los estudios de prepa de mi hijo” (comunicación personal, 2009, jun.). La situación de Juana es diferente, ya que su marido es carpintero y su hija Flor de María trabaja en una oficina del municipio de Aquismón, lo cual hace que la necesidades económicas estén algo más desahogadas. Cabe destacar que Flor de María⁴ sí heredó la tradición del bordado por medio de su mamá y en ciertas ocasiones usa la vestimenta tradicional.

FIGURA 5A.

SESIÓN DE HILADO TRADICIONAL CON HILARIA MATÍAS, MA. EUGENIA (NO USA APELLIDO) Y JUANA CHÁVEZ



Tampate 1ª Sección, municipio de Aquismón. Junio de 2009. Foto: Claudia Rocha

³ Ma. Eugenia dijo que no tiene apellido. Es hermana de Juana Chávez. La mujer joven es Flor de María Chávez, hija de Juana; todas son habitantes de Tampate 1ª Sección, municipio de Aquismón.

⁴ Flor de María cumplió 23 años en 2012. En ocasiones ha aportado información valiosa para esta investigación por internet o por su teléfono celular.

FIGURA 5B.
FLOR DE MARÍA MARTÍNEZ (HIJA DE JUANA)



Fuente: *Los hijos del sol*. 1990. México: Seguros América. Foto: José Pablo Fernández Cueto

Los anteriores son dos ejemplos de genealogías a través de las cuales se detectan ciertos cambios que enfrentan las teenek contemporáneas en cuanto a sus tradiciones. Este pueblo encara también casos más radicales de negación de la propia cultura según el testimonio de otro informante que refiere que “las mujeres jóvenes ya no quieren vestir como sus madres, no caminan junto a ellas, van adelante, vestidas con pantalón de mezclilla y se avergüenzan de su lengua” (F. Martínez Terán, comunicación personal, 2007, dic.).⁵ Este cambio adquiere notoriedad cuando las jóvenes empiezan a trabajar fuera de la comunidad. Al respecto, debe mencionarse que en la región Huasteca de San Luis Potosí también se ha observado movilización y migración de hombres adultos y jóvenes de ambos sexos en edad escolar. Buscan mejorar su condición económica desplazándose con frecuencia a las capitales más cercanas, como Querétaro, San Luis Potosí (capital) y Monterrey, principalmente.

Para reforzar lo anterior, Aquino (2012:47) refiere que “los medios masivos de comunicación en todos los rincones del planeta han difundido los estilos de vida propios de las sociedades del primer mundo urbano, los cuales se caracterizan por

⁵ Flavio Martínez Terán es dirigente indígena del Consejo de Ancianos Indígenas de la Cultura Huasteca (CAICH) de Huichihuayán, municipio de Huehuetlán.

un alto nivel de consumo y de movilidad espacial”. Así se infiere que los hombres y mujeres jóvenes salen de sus comunidades impulsados no solamente por cuestiones económicas; sus aspiraciones son de índole diversa, ya que buscan cambiar su estilo de vida, lo que se traduce en la adquisición de bienes de consumo electrónicos y digitales, la inversión en artículos suntuarios expresados en la manera de vestir, o el simple deseo de salir de la comunidad, como lo muestran las palabras de una joven zapoteca, citadas por Aquino (2012:48): “yo me fui por la simple necesidad de conocer allá”. Este cambio de vida también les significa el reconocimiento de la comunidad.

DE VOLADORES Y VOLADORAS, UN CAMBIO EN LOS RITUALES DE LOS ANCESTROS

En los ejemplos señalados con anterioridad se ha hecho referencia a la práctica textil inmersa en el ámbito femenino de las teenek y las generaciones que aún la llevan a cabo. Ellas desempeñan otras actividades que igual comparten con los hombres, por ejemplo, la práctica de la medicina tradicional, en la que se observan activamente a curanderos y curanderas, la cual significa un cargo de alto valor simbólico para la comunidad. En los rituales del pueblo teenek se observa regularmente la presencia de hombres y mujeres que participan por igual; sin embargo, las mujeres no desempeñan el papel de capitanas de danza ni de voladoras, roles ocupados históricamente por los hombres.

Un ejemplo de lo anterior se observa en la comunidad de Tamaletom,⁶ donde se practica el ritual de la danza del volador, una tradición de origen prehispánico en distintos pueblos.⁷ Este ritual, en la Huasteca potosina, está dedicado a *Dhipaak* (dios maíz); constituye una ceremonia compleja que dura varios días y que, por lo tanto, se estructura en varias etapas. Una de éstas es la danza del volador, en la que participan cinco varones que trepan al palo volantín;⁸ uno de ellos es el capitán de la misma danza, quien desempeña el papel central en ésta (véase la figura 6). Según Esteban Enríquez Román⁹ (comunicación personal, 2012, marzo), cada

⁶ Esta comunidad se divide en tres secciones. Es en la primera sección donde se localiza el centro ceremonial de los voladores (*maam ts'itsin inik*) al que se hace referencia, en el municipio de Tancanhuitz, Huasteca potosina.

⁷ Totonacos, nahuas, mayas, huastecos, entre otros.

⁸ Palo volantín es el nombre que dan al árbol que usan para este ritual, el cual se caracteriza por su resistencia y dureza. Tiene trece metros de alto aproximadamente.

⁹ En 2012, Esteban Enríquez Román tenía 19 años de edad, empezó a volar a los 14. Es el capitán de danza más joven del ritual del volador, de los tres grupos que existen. Vive en Tamaletom 1ª sección, municipio de Tancanhuitz.

volador representa uno de los rumbos cósmicos, y en su descenso simulan el vuelo de un gavilán.¹⁰

FIGURA 6.
VOLADORES DE TAMALETOM, MUNICIPIO DE TANCANHUITZ



Foto: Emma Viggiano. Marzo de 2010.

En Tamaletom se dice que tres mujeres jóvenes empiezan a volar. Al respecto, el comisariado de la comunidad comenta: “Sé que están volando, pero yo no las he visto” (B. Robles, comunicación personal, 2012, marzo). Por otro lado, uno de los capitanes más jóvenes de la danza de los voladores menciona lo siguiente:

Don Agustín¹¹ dice que las mujeres van a poder volar pero con otro tipo de ritual. Todo el ritual es propio para nosotros los hombres porque los abuelos dicen que no es la misma fuerza espiritual que tienen los hombres de las mujeres [...] Tu conocimiento se va a poner fuerte si lo alimentas con los conocimientos de los abuelos, si lo alimentas

¹⁰ El gavilán es un ave referida en uno de los mitos de origen del pueblo teenek.

¹¹ En el tiempo en que se hizo el trabajo de campo, Agustín Crisóstomo Zapata tenía 85 años de edad y era una de las autoridades más importantes por tener todo el conocimiento sobre el ritual, tanto técnico como cosmológico. Él pertenece a una familia de capitanes de danza voladores, que era la forma más natural de heredar la tradición.

con el ritual [...] porque si tú nomás vuelas y quieres demostrar que eres valiente, o que también te puedes subir, estás pobre en conocimiento, porque realmente no eres capaz para eso [...] Las mujeres forman parte del ritual pero después del vuelo de los hombres, entran las esposas de los voladores que bajaron. Entran con un son especial y bailan alrededor del pie del palo con una cuerda floreada (véase la figura 7).

FIGURA 7.
MUJERES TEENEK BAILANDO ALREDEDOR DEL PALO VOLANTÍN. TAMALETOM,
MUNICIPIO DE TANCANHUITZ



Foto: Emma Viggiano. Marzo de 2010

Esta explicación refleja varios aspectos significativos que deben tomarse en cuenta. El primero es que la danza de los voladores es señalada como una tradición masculina; el segundo implica, al parecer, cierta apertura de la comunidad, pues el informante refiere que las mujeres tendrán la oportunidad de volar si una nueva ritualidad se adapta o se propicia. Este testimonio define con claridad que el acto de volar no sólo requiere valentía, sino también implica un tipo de “iniciación” a la que únicamente accedían los familiares varones de los voladores. En la actualidad, no todos los herederos consanguíneos de esta tradición se encuentran disponibles para ser iniciados; por lo tanto, las autoridades comunitarias permiten que otros jóvenes interesados en el ritual empiecen a capacitarse. Quizá es por ello que se muestran receptivos a la incorporación reciente de las mujeres, pese a que en tiempos de los ancestros no era posible ni fue previsto.

El informante continúa dando su testimonio: “Los abuelos tienen que decir ‘nosotros otorgamos el permiso de nuestras deidades y este equipo de vuelo va a ser para ustedes’ [...] Tiene que salir una que va a ser la capitana del grupo; ese interés tiene que nacer de ellas [...] El grupo ya está, pero tiene que salir de ellas hablar con los abuelos” (E. Enríquez Román, comunicación personal, 2010).

PRIMERAS HORAS DE VUELO

Hilaria proviene de una familia de capitanes de danza de voladores; es nieta de don Agustín. Ella es una de las tres mujeres que ha iniciado “el vuelo”, sobre lo que refiere:

Sí volé, pero me vine parada [...] Mi papá es capitán de danza; es Rodrigo Martínez Zapata. Me llamó la atención volar porque mi abuelito le decía a mis hermanos que no deben de perder la tradición. Nos empezó a llamar la atención de ver que ellos venían volando y queríamos saber qué es lo que se siente al bajar. Mi hermana Florencia también vuela con mi papá y mis tres hermanos [...] Mi papá nos había platicado que eso viene de generación tras generación, porque mi bisabuelo era capitán de los voladores y ahora mi abuelo también es capitán, pero ya no se sube [...] De hecho también se subió una prima, pero dice que le da vergüenza subir porque hay más hombres. Me gustaría buscar más mujeres que sientan el valor de subirse. Unas dicen que quieren, pero después dicen que les da miedo (H. Martínez Santos, comunicación personal, 2012, jul.).¹²

El testimonio de Hilaria permite inferir que posee los requisitos y las cualidades para pertenecer a la danza del volador. Desciende de una familia de capitanes y voladores, además de su manifiesto interés por participar del ritual.

Como se mencionó, los referentes culturales cambian y, por lo tanto, se modifican las prácticas y el concepto de “destino”, o aquello que se asumía como tarea irrevocable designada desde el tiempo de los dioses. Es interesante el desafío que afrontarán las jóvenes teenek de Tamaletom al formar un grupo de voladoras. Tendrán que hablar con los abuelos y apresurarse a visitar a don Agustín, quien ha formado a las últimas generaciones de voladores. No sólo les ha infundido el valor para hacerlo, sino que también es la autoridad que les hablará a las mujeres sobre los dioses que se encuentran en cada uno de los rumbos cósmicos. Es él, el

¹² En 2012, Hilaria Martínez Santos tenía 21 años de edad. Ella proviene de una familia de voladores de Tamaletom 1ª Sección, municipio de Tancanhuitz.

más viejo de la comunidad, quien resguarda la memoria y puede mantener el hilo delgadísimo entre los ancestros y las nuevas generaciones.

REFLEXIONES FINALES

A pesar de la resistencia de la memoria colectiva indígena, debe mencionarse que en la Huasteca potosina se observan en casos muy raros el hilado con algodón y el tejido en telar de cintura, tradiciones femeninas de origen prehispánico. Mediante las entrevistas a las mujeres y el trabajo de campo nos hemos dado cuenta de que son muy pocas las mujeres que han usado estas técnicas, incluidas las de más avanzada edad. Es el bordado la técnica que se preserva de manera generalizada en esta región.

Las costumbres se modifican y en ciertos casos empiezan a debilitarse de manera significativa debido a varios factores, entre los que cabe mencionar, en primer lugar, la modificación paulatina de la tradición oral, en parte por la presencia contundente de los medios de comunicación masiva, en particular de la televisión. No todos los abuelos y abuelas cuentan mitos; en la actualidad los viejos platican menos, quizá porque en muchos casos han dejado de ser autoridad, en este sentido, hay cambios importantes en las relaciones intergeneracionales. Otro factor que influye en las tradiciones es el cambio en la relación con la tierra, el paisaje natural de la Huasteca también ha modificado su fisonomía cediendo su territorio a la ganadería y al crecimiento urbano.

En este periodo contemporáneo corresponde a las nuevas generaciones teenek reconsiderar los conceptos ‘Madre Tierra’, ‘destino’, ‘tiempo y espacio’, ‘individuo y colectividad’, ‘modernidad y atraso’, así como los que corresponden al terreno de lo ‘masculino y lo femenino’.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA MADRIGAL, S. (2004). “La faja ralámuli, un entramado cosmológico”. Tesis de grado. ENAH.
- AQUINO MORESCHI, A. (2012). “Cultura, género y generaciones en las migraciones”. En: Neira Yerko Castro (coord.). *La migración y sus efectos en la cultura*. México: Conaculta, pp. 43-60.

- GALINIER, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos de los rituales otomíes*. México: UNAM-CEMCA-INI.
- GONZÁLEZ Martínez, J. L. (2011). *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*. México: Conaculta / Universidad Autónoma de Coahuila.
- JIMÉNEZ LÓPEZ, L. (1993). "Cómo la luna nos enseñó a tejer". *Artes de México*. "Textiles de Chiapas. Fragmento de una creencia Chamula". Trad. Ambar Past.
- KONIECZNA, B. (2011, abril 3). "La niña bien educada (época prehispánica)". *La Jornada Morelos*. Suplemento El Tlacuache. p. 1.
- SUÁREZ CASTILLO, R. (2008). *Mitos huastecos II. Biyal t'ilabchic*. San Luis Potosí: Universidad del Centro de México.
- TATE, C. E. (2003). "Cuerpo, cosmos y género". *Arqueología Mexicana*, 65(XI).

■ HÉCTOR M. MEDINA MIRANDA

Las personalidades del maíz en la mitología *wixarika* o cómo las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes

RESUMEN

El artículo analiza las múltiples personalidades con las que se identifica el maíz en la mitología *wixarika* o huichola y evidencian la ambigüedad de las deidades o ancestros deificados de dicha tradición. Este análisis nos permite abordar algunos aspectos propios de la mitología nativa, como la relevancia del número cinco en tanto recurso retórico, y el principio de unidad que define a cada elemento como expresión de la totalidad, creando amplias redes de asociaciones entre elementos del entorno. Asimismo, se describe la vinculación entre los relatos asociados con la recolección del peyote y otros que tratan acerca del cultivo del maíz y el diluvio original. De esta manera se explica, entre otras cosas, el fundamento indígena de una de las creencias huicholas más difundidas: por qué el peyote —cactácea psicotrópica que crece en el altiplano potosino— es considerado el maíz de los ancestros.

PALABRAS CLAVE: HUICHOL, *WIXARIKA*, MAÍZ, PEYOTE, MITO.

ABSTRACT

The article analyzes the multiple personalities with which the maize is identified in the huichol (*wixarika*) mythology, showing the ambiguity of the deities or ancestors of the above mentioned tradition. This analysis allows us to deal with some specific aspects of native mythology, like the relevance of number five as a rhetorical resource and the principle of unity that defines each element as an expression of the whole, creating vast networks of associations between elements of the environment. It also describes the link between the stories associated with the collection of peyote and others that are about the cultivation of corn and the original flood. This explains, among other things, the indigenous basis of one of the most widespread huichol beliefs: Why the peyote (psychotropic cactaceous that grows in the San Luis Potosí desert) is considered the maize of the ancestors.

KEYWORDS: HUICHOL, *WIXARIKA*, CORN, PEYOTE, MITH.

Enviado el 20 y el 22 de junio de 2012.

Recibido en forma definitiva el 24 de agosto de 2012 y el 31 de enero de 2013.

LAS PERSONALIDADES DEL MAÍZ EN LA MITOLOGÍA *WIXARIKA* O CÓMO LAS MAZORCAS DE LOS ANCESTROS SE TRANSFORMARON EN PEYOTES

HÉCTOR M. MEDINA MIRANDA*

Poco antes de la celebraciones correspondientes a la despedida de los peregrinos sanandreseños¹ a Wirikuta, lugar sagrado en el altiplano potosino, tuve la suerte de escuchar una explicación esclarecedora que me obligaría a desempolvar las viejas cintas de los relatos mitológicos *wixaritari*² que había registrado hace ya más de seis años. El primer microcasete que volví a reproducir llevaba escrito por un lado “El mito del maíz” y por el otro “Waxi Wimari y Wiriuwe”. La grabación contenía una charla en la que participaban Catarino Carrillo, Julio Carrillo y José Cayetano, todos ellos originarios de Bancos de Calítique, Durango, comunidad *wixarika* conocida también como Uweni Muyewe.

En aquel momento desconocía que la relación entre ambos relatos fuera tan estrecha. Sabía que, como todas las narraciones de la mitología *wixarika*, formaban parte de un mismo metarrelato totalizador que explica y organiza la tradición. Sin embargo, no imaginaba que precisamente su combinación estaba encaminada a exponer una de las creencias huicholas más difundidas: aquella según la cual “el peyote y el maíz son lo mismo” o, en otras palabras también empleadas por los nativos, “que el *hikuri* es el maíz de los *kakauyari*”, ancestros deificados que emergieron del Océano Pacífico para crear el orden actual de las cosas.³ Por fortuna, hace sólo algunos meses,⁴ escuché de boca de Benita Mijares, originaria de Tateikie, la explicación que expondré aquí la cual complementaré con las otras versiones que he registrado personalmente en Durango y con otras que han aportado diferentes etnógrafos en sus propias publicaciones. Esta

* Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades. Correo electrónico: hector.medina@uaslp.mx

¹ San Andrés Cohamiata, conocido en la lengua nativa como Tateikie, es una comunidad huichola en el estado de Jalisco. El gentilicio de sus naturales es sanandreseños o tateikietari.

² *Wixaritari* (plural) o *wixarika* (singular) es el nombre con el que se reconocen a sí mismos los huicholes.

³ El peyote, conocido en lengua *wixarika* como *hikuri*, es una cactácea identificada como *Lophophora williamsii*. Se trata de una planta psicotrópica que los huicholes suelen recolectar, de manera ritual, en una región del altiplano potosino conocida como Wirikuta.

⁴ Marzo de 2012.

exposición dará pie para describir las múltiples personalidades del maíz, a través de la mitología *wixarika*.

Antes de emprender la disertación es preciso advertir que este breve ensayo no pretende contribuir a la ya muy extendida idea de que la tradición *wixarika* se fundamenta en el “complejo maíz-peyote-venado”. Al parecer, el origen de esta idea se encuentra en una hipérbole etnográfica que condujo a la simplificación de un amplio sistema de asociaciones otorgando un lugar central a los mitos y rituales asociados con el culto del peyote.⁵ Los trabajos de este tipo partían de algunas observaciones que hizo Carl Lumholtz en su célebre *México desconocido*, en el que se lee lo siguiente: “Lo cierto es que el *jículi*, que tan necesario se considera para la seguridad de las cosechas, es considerado en sí mismo como maíz, así como el venado es maíz, o en otras palabras, manutención, alimento” (1986 [1902]:81). Explicaba también que el peyote, según las creencias locales, apareció por primera vez en forma de ciervo y que de sus huellas nacía el mismo cactus (1986 [1902]:131-132 y 272). Por ello, la recolección del peyote en el desierto potosino constituye una verdadera práctica venatoria:

Adelántanse caminando en silencio, con los arcos preparados, apuntando hacia delante y bajo la dirección de los cuatro jefes. Si alguno ve un *jículi*, dispara hacia la planta, cuidando de no herirla, pues es necesario tomarlas vivas. Una de las flechas se debe clavar a la derecha del cacto y otra a su izquierda, de manera que se crucen las saetas sobre la planta [...] Los procedimientos empleados son, en realidad, una imitación de la caza del venado (1986 [1902]:132-133).

Robert M. Zingg (1982 [1938], I:439-443) denominó “complejo maíz-venado-peyote” a esta triple asociación de elementos, la cual vincularía a la gramínea con dos ciclos míticos opuestos: el correspondiente a la temporada seca y al de la época de lluvias. Además de los dos ciclos mencionados, la mitología recabada por Zingg (1998 [cerca de 1937]) incluiría un “ciclo mítico cristiano”, el cual, debemos aclarar, no se compone de relatos provenientes del exterior, aun cuando imágenes de origen católico aparezcan constantemente, sino de relatos propios de la tradición retórica *wixarika*, en los que el complejo triádico no parece tener mayor relevancia.⁶ No obstante, el mismo autor subraya que la religión huichola “tiene un carácter tan definido de culto

⁵ Algunas observaciones al respecto ya han sido hechas por Neurath (2002:15-16).

⁶ Los relatos vinculados con el “ciclo mítico cristiano” pueden consultarse en Zingg (1998 [cerca de 1937]:211-257).

a la naturaleza que exige la creencia por la fe en su *dogma fundamental*⁷ de que el maíz es el venado y de que éste es el peyote” (1982 [1938], I: 439).

La idea de que esta triple asociación es un “dogma fundamental” del pensamiento nativo sería reproducida por otros etnógrafos que lo sucedieron; algunos de ellos fueron Barbara G. Meyerhoff, quien emplearía el término propuesto por Zingg, y el etnógrafo francés Denis Lemaistre, que lo llevaría más lejos definiendo el complejo como “la santa trinidad huichola”,⁸ para enfatizar su carácter sagrado y central al estilo católico. Ambos coinciden también en que la actitud de los huicholes ante el ciervo, en el contexto de la trilogía, evidenciaba la *reciente* transición de la cacería a la agricultura (Meyerhoff, 1991 [1974]:201, 222-225; Lemaistre, 1996:308, 310; 2003:131-148). Sin embargo, esta explicación no deja de ser una historia conjetural difícil de comprobar y quizá material para actitudes discriminatorias.

Sobre todo, es necesario subrayar que no es posible sostener la existencia de un “dogma fundamental o central” en la tríada del maíz, el venado y el peyote. Ésta puede tener especial importancia en el contexto de la peregrinación a Wirikuta o en la celebración del Hikuri Neixa, fiesta de la cactácea y el maíz tostado. No obstante, la peregrinación huichola tiene otros destinos hacia los demás puntos cardinales y el centro, en cuyo trayecto se pierde la preeminencia de los relatos del peyote-venado, y se le otorga una posición privilegiada en las narraciones relacionadas con el diluvio original. En las ceremonias de la cabecera comunal se tejen amplias redes de asociaciones para hacer de los elementos protagónicos —las varas de mando, los crucifijos, los “santitos”, las jícaras, entre otros— objetos de culto que con simultaneidad son hombres, plantas, animales, astros, cerros, manantiales, ríos y muchos otros aspectos del entorno. Todos ellos igualmente importantes para la tradición *wixarika*.

En efecto, existe un principio de unidad entre el maíz, el venado y el peyote, pero éste se extiende más allá de ellos conformando una extensa red de asociaciones que varía de acuerdo con el contexto ritual y narrativo. De manera que la tríada es sólo una simplificación de un sistema mucho más complejo. Aquí, a través de los mitos, trataré de ejemplificar sólo un pequeño fragmento de esta inmensa retícula formada por relatos, que aquí se vinculan gracias a las pacientes explicaciones de mis amigos *wixaritari*, quienes, en ocasiones agotados por mis constantes preguntas, daban por terminada la charla explicando las inmensurables

⁷ Las cursivas son mías.

⁸ “*La ‘sainte trinite’ huichole*” en el original.

dimensiones del metarrelato mitológico: “ésta es una historia muy larga y nos tomaría años terminar de contarla”.⁹

* * *

La mitología huichola narra que antes del amanecer de los tiempos, cuando los ancestros todavía no tenían peyote ni maíz, tuvo lugar una cacería de venado liderada por Tatutsi Maxa Kuaxi, “Nuestro Bisabuelo Cola de Venado”. A éste lo acompañaban sus dos hermanas Wiriuwe y Waxi Wimari, quienes fueron raptadas por Namakate Uteanaka, anciana que habitaba en Maxa Yapa, sitio sagrado ubicado en la tierra del peyote dentro del área del desierto potosino.¹⁰ Ahí les dieron de comer: “mire, nosotros comemos esto, éste es *yuawime*, maíz azul, pero era *hikuri*”. Wiriuwe se quedó en ese sitio para siempre, motivo por el cual los *wixaritari* llaman Wirikuta a dicho lugar. Namakate Uteanaka habló con Waxi Wimari y le indicó que debía escapar llevando consigo una jícara con maíz-peyote y la raíz *uxa*, que sirve para realizar las pinturas faciales de los peregrinos. Con la anciana raptora había más personas, “gente muy mala”, que querían retener a las hermanas, por lo que debían escapar sin que nadie lo notara. Una vez que Namakate vio que había tomado suficiente ventaja, dio aviso a la gente y dijo que le había robado la jícara. Fueron tras ella, pero en Xura Muyeka se dieron cuenta de que no conseguirían alcanzarla y dejaron que se marchara. Waxi Wimari volvió a su rancho, donde entregó la jícara con el maíz-peyote y la raíz *uxa* a Maxa Kuaxi, quien, tras comer ese maíz ancestral, de nuevo salió de cacería y al final logró dar muerte al ciervo.¹¹

Este breve relato nos habla de un pasado mítico en el que los peyotes eran mazorcas de maíz azul, el grano ancestral con que se alimentaban los habitantes en la región oriental del territorio sagrado. Pero hubo un momento en que éste perdió parte de sus propiedades y dio origen al maíz que hoy comen los *wixaritari*. Este evento se explica vinculando el relato anterior con otro quizá más difundido. De acuerdo con Benita Mijares, natural de San Andrés Cohamiata (Tateikie), Wirikuta se llamaba así porque era el rancho de Wiriuwe, madre de las mujeres maíz. El terreno tenía la entrada por Wakiri Kitenie, la última puerta antes de entrar a Wirikuta, donde había una cerca de serpientes entrelazadas que custodiaban el lugar.

⁹ Las versiones completas de los mitos wixaritari registrados en Durango pueden encontrarse en Medina (2012).

¹⁰ La versión documentada por Lemaistre (1996:314-315) dice que un remolino las atrapó y las llevó hasta el desierto.

¹¹ Ese relato fue registrado en dos ocasiones: narrado primero por José de la Cruz Ramírez, de Puerto Guamuchil, Durango, y después por Catarino Carrillo, de Bancos de Calitique, Durango.

Por lo general, a la diosa madre de las mujeres maíz se le conoce como Tatei Uteanaka. Pareciera, entonces, que Namakate y Wiriuwe fueran la misma persona, aspecto nada extraño en la mitología huichola, en la cual los protagonistas cambian de personalidad con frecuencia dependiendo de los eventos y el contexto en el que se relata. La versión que narró Benita fue poco detallada, por lo que resumiré la narración que contó Catarino Carrillo, señalando las variantes.

Watakame, el primer sembrador, es el protagonista de esta historia. Él vivía en un rancho con su madre, pero entonces no tenía nada que cultivar ni alimento alguno para comer. Por lo que decidió salir en busca de algo que saciara su apetito. Esto sucedió antes del amanecer de los tiempos; todo estaba oscuro y el mundo no había adquirido su forma actual. En su camino, Watakame se encontró con las hormigas arrieras (*tsaruxi*), quienes le prometieron llevarlo al lugar donde encontraría el alimento tan deseado. Antes le advirtieron que debía conseguir tiestos de barro (*xatupari*), ocote, brasas, zacate y una estaca para cambiarlos por maíz, porque en ese tiempo no existía el dinero. En el trayecto se detuvieron a descansar y Watakame se quedó dormido. Al despertar encontró que las hormigas arrieras le habían comido el cabello y se habían marchado. Este detalle es interesante porque el primer sembrador es identificado con el maíz, cual si su cabeza fuera un elote que pierde los pelos con los embates de las plagas. Según la interpretación que hace Preuss (1998 [1907]:163) de este mito, el protagonista es el jilote creciente que todavía no tiene granos, el cual se seca si pierde los cabellos, por lo que la pérdida de éstos significaría que él mismo está condenado a morir de hambre.

Todavía el primer sembrador no superaba la confusión por la pérdida de su cabellera cuando el arrullo de una paloma atrajo su atención, ese sonido ronco y gutural que en la lengua *wixarika*, a manera de onomatopeya, da nombre al animal, *kukurú, kukurú* —zureaba el pájaro—. ¹² El ave estaba posada en un árbol cercano y llevaba una bolita de masa de maíz en el pico. El héroe trató de atraparla, pero escapó al instante. Así que la siguió hasta que se detuvo en un árbol de chalate que se encontraba justo al lado de una casa. En ésta había muchas muchachas. Watakame se acercó con su carga y las saludo. A la madre de ellas, Tatei Uteanaka, le preguntó si ése era el lugar donde vendían el maíz, quien contestó con una negativa.

No, aquí nadie viene a comprar. Los que sí vienen en la noche son unos *tsaruxi* ["hormiga arriera"], ésos sí me roban mi maíz. Tienen una cabeza grandota y, luego, chiquito de

¹² Preuss (1998 [1907]:163) asegura que en alguno de los cantos que registró llaman "paloma" al maíz.

aquí de la cintura. Mira, ahí se ve el tiradero, ellos llegan nomás en la noche. Ellos no aprenden, yo los quemó con ocote, a veces con zacate y a veces con brasas. Con una estaca como la que traes tú, con ése yo le pico, le escarbo, hago un pozo, le hecho brasas y cenizas, con ese ocote yo las quemó (palabras de Catarino Carrillo).

Watakame se dio cuenta entonces de que lo habían engañado. Aquellos objetos que las hormigas le habían dicho que servirían para cambiar por maíz no eran más que los instrumentos con los que la madre combatía el constante hurto de los insectos. Sin embargo, Uteanaka accedió al intercambio. Ella tenía cinco hijas, jóvenes mujeres-maíz de diferentes colores, que simultáneamente eran también la calabaza, el frijol y el huaute. Veamos cómo lo explicaba Catarino con sus propias palabras; en un primer momento dice que “[eran cinco muchachas] una era de calabaza, de frijol, huaute y maíz de cinco colores, o sea que tenía muchas muchachas”. Luego señala lo siguiente:

La *ukaratsi*, la señora que vivía ahí tenía muchas familias, cinco familias tenía de color. Entonces, ellas eran maíz, eran gente. Una era Wawe Tewiyari [la persona amaranto], luego Mume Tewiyari [la persona frijol], Xutsi Tewiyari [la persona calabaza]; de ahí se llamaba Yuawime [maíz azul], hay otro que se llamaba Kupaima [maíz morado], luego de ahí, estaba el mismo, se llamaba Xitaima [elote al que le han empezado a crecer las fibras sedosas o pelos que brotan de la parte superior de la mazorca], luego de ahí Tikiema —la milpa cuando espiga, cuando se caen unos polvitos que se llaman *tikiyari* [polen]—, luego estaba Uxama [maíz rojo], cinco.

Lo que aquí trataba de explicar Catarino era la complejidad de las personalidades de las hijas de Uteanaka. Aun cuando para los *wixaritari* es importante que este tipo de clasificaciones cuadren idealmente con el número cinco, este número no puede limitar la inminente cualidad totalizadora del concepto. Por supuesto, para ello, la trilogía del maíz, el venado y el peyote tampoco sería suficiente. Lo que nos explica es que las cinco hijas no sólo son los maíces de los cinco colores —o todos los que pueda haber, con sus diferentes denominaciones—, sino también otros productos importantes dentro de la tradición y, aún más, las diferentes etapas de desarrollo del maíz, a las cuales se les asigna un nombre y una personalidad particular. De hecho, los términos relacionados con el crecimiento de la planta son de los más recurrentes en el momento de asignar el nombre a una persona recién nacida.

Más tarde, saldando su deuda con el estilo retórico en el que ha sido formado, Catarino insiste en que sólo eran cinco y, al mismo tiempo, sólo una: “Las

muchachas tenían su nombre: Yuawime [azul], Tairawime [rojo], Tsinawime [pinto], Tusa [blanco], Taxawime [amarillo]. La que se llama Yuawime se convertía en cinco colores, pero nomás era una sola”. Finalmente, todos estos elementos forman parte de la totalidad y son uno mismo, me explicarían Catarino, Julio y José con una paciencia que envidiaría cualquier docente. Pero sigamos con la narración.

Watakame tenía un hambre irresistible, por lo que Uteanaka le dio una pequeña jícara con cinco bolitas de *haxari* (maíz tostado y molido que amasan con agua) y una ollita con *tsinari* (atole azul agrio con sal y chile).¹³ El famélico muchacho pensó que esto no saciaría su apetito pero, para su sorpresa, con la tercera bolita de *haxari* ya se sentía satisfecho. Entonces pidió a la diosa madre del maíz que le diera un poco de grano para llevar consigo. Uteanaka preguntó a sus hijas quién se quería ir con él. Todas querían acompañarle, pero al final la madre decidió que se llevaría a Yuawime, el maíz azul. Sólo le advirtió que no debería regañarla ni hacerla trabajar. Watakame aceptó y emprendió el regreso a casa.

Una vez que estuvieron de regreso en la morada del héroe se fueron a descansar, pero a media noche un ruido extraño interrumpió su sueño, un sonido similar al de la lluvia. Eran los granos de maíz que se estaban acumulando en cinco montones por colores, y que guardaron en los graneros. Por la mañana, Watakame comenzó a trabajar en el campo para preparar el cultivo. La joven permanecía en casa con la suegra durante las jornadas de trabajo, hasta que la madre de Watakame no se contuvo más y manifestó su enfado, motivado porque la nuera no colaboraba en las tareas. Entonces la obligó a preparar el nixtamal. Justo en el momento en que el agua empezó a hervir, la muchacha sintió que su cuerpo se quemaba; en palabras de Catarino: “Se estaba quemando toda, porque la muchacha era el mismo maíz que estaban poniendo, sola se estaba poniendo en la lumbre. Por eso se quemó todo el cuerpo. No, pos lloraba, ya no aguantaba porque estaba hirviendo la olla”.

En la versión de Benita, la suegra había obligado a moler el maíz en el metate y sus manos empezaron a sangrar, ya que se molía a sí misma. De la misma manera lo registraron Preuss (1998 [1907]:162) y Zingg (1998 [cerca de 1937]:134), pero el propósito del relato no varía: destacar que la muchacha misma es el maíz y que el consumo del grano implica su propia muerte. Watakame oyó los llantos de la joven y corrió a ver qué sucedía, pero ya era demasiado tarde. Por la noche un viento fuerte se llevó todo el maíz y a la muchacha.

De acuerdo con Benita, a partir de ese momento el maíz primigenio, las mazorcas de los ancestros, se amargaron y adquirieron la forma que en la actualidad

¹³ La versión de Benita decía que le daban de comer cinco pequeñas tortillas de maíz azul.

tienen los peyotes. Watakame fue en busca de la muchacha y la encontró en casa de Wiriuwe o Uteanaka, quien se negó a que su hija Yuawime volviera con él. Sin embargo, se compadeció del muchacho y le dio un poco del *kuxari*, polvo o tambo que se desprende al desgranar la mazorca. Le indicó que éste debía llevarlo a los coamiles, que ya había preparado, y esparcirlo sobre el terreno. Con las lluvias creció una milpa del *kuxari*, pero el maíz no era ya el mismo, éste sería de calidad inferior. No saciaría el apetito de inmediato, se agotaría con facilidad y no brotaría espontáneamente sin la intervención del hombre. A partir de entonces, las labores para el cultivo del maíz serían más duras.

* * *

La versión narrada por Catarino, así como la que registró Preuss, termina con la pérdida del maíz. La transformación de éste en el *hikuri* es una extensión que conocimos por Benita. Sin embargo, el relato podría ser más largo, como bien lo constató Zingg (1998 [cerca de 1937]:127-140). En esta última versión se dice que la muchacha-maíz se fue con el canto del gallo llevándose todo el grano, pero la madre de Watakame sintió arrepentimiento y fue en su búsqueda. Habló con Uteanaka tratando que su nuera volviera a casa, pero la madre del maíz se negó. Al regresar de su fallido intento encontró a Watakame cuidando su coamil. Él estaba muy enojado por lo sucedido y le pegó cinco veces a su madre. Tras el desencuentro, ella se marchó hacia el mar, su lugar de origen, donde se quedó mirando en dirección al que había sido su hogar. ¿Será acaso la piedra blanca de San Blas? No precisa el relato.

Tras la partida de la madre, la muchacha maíz fue por la noche a hablar con Watakame. Le llevó comida y le dijo que ella sólo podía permanecer hasta el primer canto del gallo. Sus padres no le permitirían estar más tiempo con él, pero dejarían que ella le ayudara a sembrar una vez que hubiera quemado el coamil. Así, le entregó maíz de cinco colores, agradecida porque él sí la había tratado bien. Toda la gente animal se había reunido a la orden de Uteanaka para ayudar al muchacho. Pero el cuervo, la rata, el perico, el tejón y otros animales-personas se comieron el grano y desaparecieron. La madre maíz estaba enfadada y los castigó despojándolos de su humanidad, a partir de ese momento sólo serían animales. También pidió a Tatei Wexika Wimari, diosa madre águila,¹⁴ que cuidara los cultivos y castigara

¹⁴ “El águila celeste”, según Zingg (1998 [cerca de 1937]:135), y “la muchacha águila, que vive en el cenit, el quinto rumbo encima de nosotros”, según Preuss (1998 [1908]:285).

a los ladrones del grano. A partir de entonces, dichos animales decidieron salir únicamente de noche para evitar ser devorados por el ave.

Sólo unas pequeñas porciones de la milpa se conservaron, pero las plantas crecieron muy rápido. Antes de consumir por primera vez el maíz hicieron los rituales que Uteanaka y Tatewari, “el abuelo Fuego”, les solicitaron. Hecho esto pudieron comer tortillas y la muchacha pudo moler el maíz y abandonar su condición “delicada”. Luego, la muchacha maíz decidió tener cinco hijos, pero su embarazo sería particular. Un noche, mientras barría el patio ritual, encontró unas flores que el sol había dejado ahí para que ella las encontrara. Las recogió y las guardó en su falda, pero cuando quiso mostrárselas a su madre habían desaparecido. A los cinco días se dio cuenta de que estaba embarazada; las flores la habían preñado. Cinco días más tarde parió un niño que enfermaría a los cinco días de nacido. El chamán Kauyumari lo curó. En cuanto estuvo sano, sintió un fuerte deseo sexual. Dado que no había más mujeres, se casó con su hermana, teniendo también descendencia.

Así concluye la versión registrada por Zingg. Se menciona sólo un parto, pero parece que hay varios hijos del primer cultivador y la muchacha maíz. Ahora, hay un detalle interesante que nos permite describir la complejidad de la personalidad de la mujer maíz y la manera en que ella se vincula con el ciclo mítico que Zingg denominó “cristiano”. De acuerdo con los relatos que he registrado, la mujer que barre el patio y queda preñada, es decir, la mujer maíz, no es otra que la virgen de Guadalupe y Tatei Wexika Wimari. A continuación lo explico con las versiones registradas en Durango.

Según el relato de Ignacio Barrón, nativo de Uweni Muyewe, poco después de que los *kakauyarite* o ancestros emergieron del mar, celebraron un baile muy cerca de la costa. Guadalupe no quería bailar porque la música no le gustaba. Los hombres le arrojaban piedras tratando de animarla, pero sólo quiso bailar con los huicholes. En aquel entonces, san José le dio unas flores de nombre *kaiyeri* para que ella lo quisiera y con ellas quedó preñada.

Un relato similar, pero más amplio, oí de boca de Julio Carrillo y de José Cayetano. Contaban que al arribar a la orilla del Pacífico, los *kakauyarite* percibían música que provenía del bosque; el sonido lo emitía un árbol de *kariuxa* o cedro. Con la madera de ese árbol, san José y Kauyumari hicieron los instrumentos musicales. Al instante se organizó un baile. Al principio sonó la música de los mestizos y los coras, la cual no fue del agrado de Guadalupe. Finalmente, tocaron la música que sería de los *wixaritari*, con ésa sí bailó con gusto. Durante la fiesta, la virgen se desapareció con un hombre y quedó embarazada. En el relato se mantiene un poco

el misterio acerca de quién fue el amante de Guadalupe. De hecho, se dice que por esa razón los hombres se roban a las mujeres en las fiestas, porque así sucedió en el principio de los tiempos. No obstante, un evento aclararía la paternidad. Cuentan que el niño, en el vientre de su madre, escribió una carta indicando la fecha de su nacimiento y que san José había sido el genitor. Aclaración que era precisa, ya que no queda claro cómo éste podía tocar los instrumentos y, al mismo tiempo, enamorar a la madre. Aunque sabemos que así son las cosas en los mitos.

De la relación de san José y Guadalupe nació Apaxuki, un crucifijo que los *wixaritari* reconocen también como santo Domingo. Luego parió una becerrita, cuyo genitor no es precisado, pero el evento es de gran importancia porque instituye el sacrificio de reses como un medio para alimentar a los ancestros. Ellos dijeron: “Esto va a ser para nosotros si se logra hacer el mundo, en eso vamos a descansar, va a ser nuestra comida la sangre”. Los huicholes afirman que por ello inmolan a estos animales en sus celebraciones rituales.

Al igual que en los relatos anteriores, se dice que la mujer encontró una flor mientras barría, pero aquí era una *xuturi*, flor de papel que suele colocarse sobre el testuz de los toros que van a sacrificarse. También la colocan en las velas que serán ungidas con sangre del animal y ofrendadas en los lugares sagrados. Además, es común encontrarla en las imágenes de la virgen, quien dio a luz al becerro. Según se me ha explicado, la res sacrificada es en sí misma una *xuturi*, una flor-ofrenda. Por ello, cuando Guadalupe la puso sobre su ombligo, penetró en su vientre y más tarde nacería un bovino. Asimismo, cuando se ofrenda una *xuturi* ungida con sangre en algún lugar sagrado es como si se entregara el mismo animal, para alimentar a los ancestros.¹⁵

Sin duda, llama la atención que la virgen de Guadalupe haya dado a luz a un becerro, pero también que haya parido un crucifijo de nombre Apaxuki. Éste forma parte de un género de deidades que se agrupan bajo la denominación Xaturi y comparten la misma forma: la de un crucificado. No se trata del Cristo de la teología cristiana, del hijo de Dios hecho hombre para los fieles a dicha religión, sino de diferentes personajes míticos propios de la tradición huichola. En San Andrés Cohamiata encontraremos que se rinde culto a por lo menos cinco Xaturi: 1) Apaxuki, hijo de san José y la virgen de Guadalupe, también identificado como Paritsika y santo Domingo; 2) Xakurtu, identificado con Teiwari Yuawi y san

¹⁵ Existen otros tipos de inmolaciones rituales que también son considerados *xuturi*, como el chivo, que suele sacrificarse en honor de Tamatsi Ekateiwari (nuestro hermano mayor el Viento) y se considera una *xuturi munuitsi*, una ofrenda menor. El toro siempre será el *xuturi* mayor.

Cristóbal; 3) Tutekuiyo, sobre el cual sólo sabemos que pertenece a la ranchería de Cohamiata; 4) Tatata, Nuestro Padre, también conocido como Xamaxikieri o Xamikieri, nombre que lo asocia con el centro ceremonial Kieri Manawe de la ranchería de San Miguel; 5) Tanana, Nuestra Madre, identificado con el águila Tatei Wexika Wimari y la virgen de Guadalupe.

Tenemos, entonces, que Guadalupe es también un crucifijo Xaturi y, como tal, figura en algunos episodios de la mitología. De acuerdo con los relatos de Catarino, Julio y José, Tanana fue apuñalada por Santiago, quien se había enfadado porque no le hacía caso, sólo hablaba con Paritsika. Así se explica que este crucifijo tenga una herida en el costado. Esto sucedió en Reu'unaxi, cerro sagrado en el desierto potosino. Ahí la sangre derramada se transformó en plata. Luego, Guadalupe, bajo la forma del águila Wexika, emprendió un recorrido con dirección a la Ciudad de México, donde finalmente se posó sobre un nopal. Un *wixarika* comenzó a dibujar su imagen, pero un mestizo charro le quitó la imagen casi terminada y se la apropió. Se trata de la imagen que aparece en el escudo de la bandera nacional mexicana. En la ciudad capital también acuñaron las monedas y le imprimieron la imagen de Wexika. Con la sangre del águila se hicieron los planos y los títulos de propiedad, los cuales se repartieron entre los diferentes grupos, dejando en desventaja política y económica a los *wixaritari*.

Así, Guadalupe, además de identificarse con la mujer maíz, al mismo tiempo es Xaturi Tanana y el águila Wexika, que no es otra que la que aparece en el escudo de la bandera nacional y al dorso de las monedas mexicanas. Ya Lumholtz (1986 [1902]:222) había observado que el águila Wexika equivalía a la virgen María para los huicholes y se consideraba el principal custodio del maíz. También que, según la creencia, ella sostenía el mundo con sus garras, y su manto eran las estrellas (1986 [1902]:18). De esta manera vigilaba todo desde el cielo.

* * *

Ya hemos revisado las diferentes personalidades que adquiere la madre maíz y sus hijas. Pero nos falta hablar de Watakame, quien también se identifica con el grano, asociación muy similar a la que encontramos en las prácticas sacrificiales en que se funde la personalidad del sacrificante con la de su víctima.¹⁶ Ya habíamos señalado que el héroe es identificado con el maíz cuando las hormigas arrieras le roban sus

¹⁶ Acerca de la asociación entre sacrificante y sacrificado véase Hubert y Mauss (1970 [1899]).

cabellos, los cuales equivalen a las fibras sedosas que crecen en los jilotes, mazorcas cuyos granos no han cuajado. Se trata también del primer sembrador que sobrevive al diluvio universal.

Catarino, Julio y José contaban que Watakame se había entregado a la labor de desmontar un terreno de bosque para hacer un coamil. Su única compañera era una perrita negra con manchas rojas, que siempre recibía a su amo moviendo la cola y mirando hacia una mesa empalizada en la que se encontraba una jícara con cinco tortillas azules. Él no sabía quién le preparaba estos alimentos, pero los comía con placer. Al siguiente día de la primera jornada de trabajo volvió al coamil y encontró que todos los árboles que había talado estaban de pie nuevamente. Esto ocurrió en tres ocasiones, por lo que decidió esconderse para observar qué sucedía cuando él se retiraba a descansar. Entonces vio llegar a la anciana Takutsi Nakawe, diosa abuela de la fertilidad, que con su bastón de otate (*itsi muxixi*) apuntaba en las cuatro direcciones y hacía que los árboles recién cortados volvieran a crecer.

Watakame al ver esto se enfureció y quiso golpear a la anciana, pero ella hizo que se contuviera con sus palabras. Nakawe le explicó que habría un diluvio y que por eso era inútil que siguiera trabajando en el coamil. En su lugar debería construir una canoa con madera de chalate, en la que cupieran los dos. Con ellos tendrían que llevar también a la perrita negra, maíz de cinco colores, frijol, semillas de calabaza y huautes. También le indicó que llevara cinco cabezas de calabaza, es decir, la parte del tallo que se une al fruto, con las que mantendría una brasa encendida durante cinco días. Ese tiempo duraría el diluvio, aunque en aquel entonces dicho periodo equivaldría a cinco años de nuestros tiempos, explican los narradores.

Una vez que estuvo lista la canoa, Watakame y Nakawe se subieron y la lluvia comenzó a caer sin parar. La tierra se inundó y la embarcación inició un recorrido por los lugares sagrados en los puntos cardinales. Primero se dirigió a Haramara [San Blas, Nayarit], luego al Pariya Tekia [cerro sagrado en el desierto potosino], de ahí hacia Xapawiyeme [el lago de Chapala, en Jalisco], después a Hauxamanaka [el cerro Gordo en Durango] y, al final, descendió con las aguas en el centro. Un día de los dioses o un año de los hombres les había tomado llegar a cada lugar. Al quinto día, Nakawe encomendó a las aves, únicas sobrevivientes de la inundación, que con sus picos labraran los ríos sobre la tierra, de manera que el agua drenara hacia el mar.

Julio explicaría: “A los cinco días llegó a donde se quedó, fue bajándose el agua, se quedó la canoa en los cinco rumbos, por eso hay cinco lugares sagrados donde

nosotros hacemos la peregrinación”. Los huicholes aseguran que en los cinco rumbos se encuentran réplicas de la canoa del diluvio, que corresponden a los lugares por donde ésta pasó en su recorrido. De hecho, uno de los principales actos rituales, orientados a propiciar la lluvia a lo largo de las peregrinaciones, consiste en ofrendar pequeños modelos de la canoa, con las figuras de Watakame, Nakawe y la perra negra. Éstos se depositan en los sitios que limitan la geografía sagrada hacia las cuatro direcciones y en el centro.

Una vez que se secó la tierra, Watakame pudo volver a coamilear. Al igual que antes, volviendo del trabajo encontraba en su casa una jícara con cinco tortillas pequeñas. Él se preguntaba quién las hacía, pero como llegaba cansado y hambriento se las comía sin pensar demasiado. Hasta que un día decidió espiar para ver quién las hacía. Fingió que se marchaba al coamil y se ocultó a un lado de la cocina. Desde ahí pudo ver que salía de la vivienda una mujer pequeña con una ollita. Dejó que la chica se alejara —al parecer, iba al río por un poco de agua para hacer tortillas— y entró en la cocina, donde encontró que la lumbré estaba lista para preparar los alimentos. Al lado del fogón descubrió el cuero de la perra tirado en el suelo. Watakame tomó la piel del animal y la arrojó al fuego. Mientras ésta se quemaba, la mujercita sintió un intenso dolor que recorría todo su cuerpo, como si ella misma se quemara. De inmediato volvió corriendo, pero ya era demasiado tarde, todo el cuero se había consumido. En la ollita de agua que ella traía, Watakame echó un poco de masa de maíz y la revolvió. Con esta mezcla ungió a la mujer y sanó. A partir de ese momento ya no sería más un perro.

No cabe duda de que la mujer no sólo era el cánido, sino también el maíz. Por eso proveía de tortillas al héroe como lo habían hecho las hijas de Uteanaka, y sólo el maíz curó su dolor. En apariencia, dicho remedio trataría de restituir lo perdido con la misma sustancia que constituía su cuerpo. Se dice que, después de la transformación de la mujer, la pareja tuvo varios hijos; la mitad eran varones, y la otra mitad, hembras. Todos ellos fueron los primeros *wixaritari*. Dado que en ese tiempo no había más gente, los hermanos se casaron entre ellos y crearon nuevas familias, nuevos grupos sociales. José Cayetano, con su característico sentido del humor, lo explicaba así:

Ya se puso a trabajar, y pos de ahí que tuvieron una familia. Un hombre primero, luego una mujer, de ahí otro hombre y otra mujer... tuvo mucha familia. Ya cuando se hicieron grandes, los juntó porque entonces no había otra gente. Como ahora andamos nosotros juntados con una mujer, así se hicieron. De ahí salimos todos, gente de nosotros. Por

eso, como quiera que sea, nosotros somos hijos de perra, nuestra madre perra, la prieta. Primero salió la gente de nosotros, después los coras, de ahí los mexicaneros, después los tepehuanes y de ahí los españoles.

La versión registrada por Zingg (1998 [cerca de 1937]:147-150) resulta muy similar. Pero en ella el protagonista y primer sembrador lleva el nombre de Tamatsi Kauyumari, el hermano mayor venado. No se trata de una contradicción, de hecho podría decirse que Watakame y Kauyumari son uno mismo. Quizá de su vocación agrícola derive que el hermano mayor sea identificado con Venus, como estrella de la mañana, astro al que también se le conoce como *xewa*, flor de la calabaza. A su vez, Watakame y Kauyumari se identifican con Tumuxawe, el primer sembrador de otro contexto narrativo. Veamos el relato.

Julio Carrillo contaba que en un principio, cuando todavía no había gente, había una mujer maíz de nombre Tatei Niwetsika, que tenía cinco hijas. También había dos hombres, Ira y Tumuxawe.¹⁷ Ellos escucharon que la madre maíz quería casar a sus hijas, pero sólo se las daría a aquellos que demostraran ser más trabajadores. La madre evaluaría tal capacidad estrechando la mano de los candidatos; las manos tersas denunciarían a los negligentes y las más ásperas distinguirían a los diligentes. Los hombres hicieron una fila y uno a uno saludaron a Niwetsika. Ira ya sabía de qué se trataba la prueba, por lo que pidió a su madre que le hiciera pinole de huaute, que mojó y untó en sus manos haciendo que parecieran más toscas de lo que eran en realidad.

El truco dio resultado y de inmediato fue elegido para recibir en matrimonio a una de las jóvenes maíz. El otro seleccionado fue Tumuxawe, un hombre trabajador pero de mal aspecto y enfermo de sarna. Los dos hombres contrajeron nupcias, ahora deberían demostrar sus habilidades como sembradores. Ira se iba muy temprano a trabajar en el campo y volvía al caer la tarde. Mientras que Tumuxawe permanecía en casa haciendo una larga sogá de palma. La suegra no lo quería; decía: “Ese hombre no trabaja, ahí está nomás muy sentado y feo, y el otro está cansado de tanto trabajar, diario trabaja”.

Al llegar el tiempo de quemar el coamil, entre abril y mayo, Ira pidió a su esposa que avisara a la madre del maíz que se tapara con una cobija, para que el humo no le hiciera daño. La suegra tomó una manta y se cubrió, luego salió el humo, pero éste fue menor del que se esperaba. Por su parte, Tumuxawe también fue a trabajar al campo llevando consigo la sogá que había trenzado. Con ésta rodeó una amplia

¹⁷ *Ira* es un ave de pecho amarillo que habita en la sierra, a la que se califica de perezosa, de ahí que a la gente negligente se le llame de esta guisa.

arboleda y al tiempo que tiraba de las puntas todos los árboles cayeron haciendo un enorme coamil. Luego envió a la esposa para que advirtiera a la suegra de que realizaría la quema. Sin embargo, la madre del maíz ignoró las instrucciones. Estaba molesta con él porque no lo había visto salir a trabajar y no creía que hubiera peligro alguno. Al medio día, la humareda había ahogado a la suegra, a quien encontraron inconsciente en el suelo. La hija le dio una patada y el humo le salió por la boca, la nariz, el ano, los ojos y demás orificios corporales. La madre reaccionó y la esposa de Tumuxawe le reprochó su incredulidad.

Poco después llegó el tiempo de las lluvias; la tierra ya estaba mojada y lista para sembrar. Fra, como siempre, se adelantó y envió a su esposa para que pidiera semillas y granos a la suegra. Ella le dio maíz, calabaza, frijol y huate. Durante varios días consecutivos repitió la solicitud hasta que todo se acabó. Entonces, la madre del maíz decidió ir a ver el coamil de Fra. Al llegar al lugar subió a un peñasco y descubrió con sorpresa que la tierra de cultivo era muy pequeña. Vio también que, justo debajo de la cima del peñasco, había una cueva de la que salía un poco de humo. Ahí estaba Fra acostado, cocinando los últimos granos y semillas. Durante todo ese tiempo, en lugar de trabajar, él había descansado en la cueva y se daba esplendidos banquetes. La suegra, al darse cuenta de estos hechos, orinó y el líquido corrió hacia abajo y cayó en la olla donde estaba cociendo las semillas. Aquí es mejor recurrir a las palabras de Julio que describe el episodio de manera inmejorable: “[A] la suegra sentada allá arriba, le dieron ganas de mear y se meó, todo corrió pa’ bajo, donde estaba la olla, donde estaba cociendo semillas, ai le cayó el agua, pero de la suegra. Cuando Fra vio que caía agua, él pensó que era lluvia; dijo ‘eso, eso, dios mío!, que llueva, porque mi olla ya se está secando’. La suegra dijo ‘ah, pero cómo son, de veras!, no hay nada de coamil y me dejaron sin semillas, no le vuelvo a creer otra vez”.

Hasta entonces Tumuxawe no le había pedido semillas a la suegra, por lo que cuando envió a su esposa para requerirlas era demasiado tarde. Fra ya se lo había comido todo. Sin embargo, le había dicho que si no había más, tomara el *kuxari*, polvo o tamo que quedaba de las semillas, lo juntara en un pañuelo y se lo llevara. Eso hizo la esposa de Tumuxawe y él lo esparció sobre el coamil. Con las lluvias nació una milpa enorme, con maíz, frijol, calabaza y huate. Cuando todo parecía marchar bien, se percató de que alguien estaba robando en su parcela y se escondió para sorprender al ladrón. Fue entonces cuando escuchó a Fra presumiendo frente a otros que ése era su coamil, que en aquel lugar se le había roto el machete cuando estaba trabajando; en fin, alardeaba como si él hubiera cultivado esa milpa.

Tumuxawe se enojó y golpeó a İra, hasta que sus ojos se pusieron verdes y se convirtió en pájaro. El ave perezosa se marchó hacia el monte y jamás volvió. Julio concluyó su narración diciendo: “Por eso hay muchas mujeres que no quieren a su yerno, dicen que es huevón, que no trabaja, y quieren más al que es huevón que al que es trabajador, pero eso fue para nosotros, para que fuéramos haciendo esto”.

Preuss (1998 [1925]:345) asegura que encontró versiones muy semejantes entre los mexicaneros, los coras y los huicholes. Al parecer, éstas describen el cíclico comportamiento de Venus, que en ocasiones aparece como estrella de la mañana o como estrella de la tarde, y desaparece también por periodos de la bóveda celeste. Aunque cabe señalar que el ciclo de este astro no coincide precisamente con el ciclo solar ni, por tanto, con las estaciones del año. De acuerdo con la interpretación de Preuss (1998 [1908]:210), Tumuxawe es la estrella de la mañana que en primavera baja a la tierra, donde pierde su brillo y se contamina con sarna; es el maíz y el sembrador que causa el crecimiento; sus ayudantes son los venados, que son considerados imágenes de las estrellas; en la época de la cosecha, pierde la sarna, recupera su brillo y regresa al cielo como la estrella de la tarde, tras haber obsequiado flores a las mujeres que encontró en su camino o entretenerse con ellas, falta grave que le obliga a ocupar una posición secundaria en el poniente.

En la exégesis *wixarika* es muy claro que Watakame, Tumuxawe y Kauyumari son un mismo personaje: el maíz y el primer sembrador que se asocia con el planeta Venus, con la estrella que los huicholes reconocen como *xewa*, la flor de la calabaza. La principal hazaña del héroe consiste en hacer que éste germine sólo del polvo o tamo sobrante y crezca de manera sorprendente, pero siempre desde una situación desventajosa. Pierde el maíz porque su madre obliga a trabajar a la nuera, los animales se comen las semillas, İra agota los granos disponibles, etcétera. Esa desgracia explica en todo momento la existencia de un maíz ancestral que se pierde para siempre y cuya sombra es sólo el nuevo grano que el primer sembrador heredó a los hombres, sus descendientes. De aquellas mazorcas azules que saciaban el apetito de inmediato y que nunca se agotaban sólo queda su transformación: la cactácea que aún crece en Wirikuta, el rancho original de la madre del maíz.

* * *

El análisis de las múltiples personalidades de los ancestros deificados es de enorme relevancia para comprender la cosmovisión *wixarika*. Sin embargo, éste no se presenta como una empresa fácil. Más allá de un único “dogma fundamental” o una

santa “trinidad”, que nos remita a una estructura estática, nos encontramos frente a diversos tipos de ordenamientos dinámicos que constantemente se entrecruzan y se sobreponen, tratando de dar cuenta en todo momento de la totalidad y la unidad existente entre los distintos elementos que la componen; el principio de unidad que quizá puede sintetizarse, dependiendo del contexto, en un elemento cualquiera o un conjunto de ellos pero que podrán perder su pertinencia y preeminencia al cambiar el entorno físico, situacional o narrativo.

Pareciera más adecuado comprender el entreverado de ordenamientos a partir de la relatividad que implica. Por un lado, es variable la relevancia de los personajes de culto y de los relatos asociados con ellos. En lo que respecta a las peregrinaciones hacia los lugares sagrados, vemos que, en efecto, cuando se marcha hacia el oriente, el peyote y sus elementos asociados cobran relevancia especial; pero en los caminos que conducen a las otras direcciones, la búsqueda de las míticas canoas de Watakame, u otros aspectos particulares de cada sitio, pueden adquirir mayor importancia, junto con los elementos que se consideren análogos.

Por otro lado, la personalidad de las deidades *wixaritari* cambia según el momento ritual, la época del año, su ubicación e, incluso, como hemos visto, de acuerdo con el contexto narrativo. Por ejemplo, en la celebración que corresponde al relevo de las autoridades de las cabeceras comunales, las varas de mando, que son consideradas sustancia solar, ocupan una posición central en la celebración. Sin embargo, durante la época de lluvias se acepta que éstas pierden su poder ígneo. No obstante, siguen siendo requeridas para los cultos en dicho periodo, ya que las varas son también serpientes, animales que se identifican con las lluvias. Esta variabilidad de las mismas deidades hace posible que aparezcan con nombres distintos y que sea común encontrar réplicas de ellas en las diferentes regiones del universo cosmogónico. Un buen ejemplo lo encontramos en la diosa madre de la lluvia, que se manifiesta como serpiente en las cinco direcciones (Lumholtz, 1986 [1902]:39-40). Caso muy similar al de la canoa de Watakame.

También sabemos que este desdoblamiento quintuple se aplica para el peyote, el amaranto, el águila, el venado y, por supuesto, el maíz, entre otros. Sin embargo, este recurso retórico puede ser desbordado a favor del principio de unidad, es decir, con el propósito de dar cuenta de la identidad compartida entre los elementos que constituyen la totalidad. Como se ha mencionado, el maíz son las hijas de Uteanaka y la misma madre, que a su vez es también Namakate, Wiriuwe y Tatei Niwetsika; igualmente son maíz Tatei Wexika Wimari, la virgen de Guadalupe y Xaturi Tanana, como lo son los primeros cultivadores Watakame, Tumuxawe y

Kauyumari. Son cinco las hijas de la madre maíz, y al mismo tiempo ellas son el frijol, la calabaza y el huate, así como las diferentes fases de crecimiento de la planta, a cada cual se le atribuye una personalidad particular. Si el recurso retórico tradicional *wixarika* —que trata de cuadrar idealmente todos los elementos en el número cinco— queda rebasado por el principio de unidad, no parece extraño que modelos triádicos provenientes del exterior resulten insuficientes y reduccionistas.

El principio de unidad y relatividad queda más claro cuando a través de la mitología se explica que en el origen hombres, animales, plantas y astros eran lo mismo. De manera que la personalidad de los ancestros está dispersa en todo lo que ellos crearon, en lo que fueron y en lo que se transformaron durante el amanecer de los tiempos. Dicho de otra manera, los dioses se componen de un conjunto de elementos heterogéneos que al final son homologados bajo el principio de que en el origen todos eran “lo mismo”: miembros de una familia primigenia portadora de un tipo de humanidad, hoy día fragmentada y que sólo llega a reconstruirse parcialmente a través de las prácticas rituales; sólo de manera parcial porque ese tipo de humanidad se ha perdido para siempre, como para siempre se perdió el maíz original.

BIBLIOGRAFÍA

- HUBERT, H., y M. Mauss (1970 [1899]). “De la naturaleza y de la función del sacrificio”. En: *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona: Barral. 143-248.
- LEMAISTRE, D. (1996). “The Deer that is Peyote and the Deer that is Maize”. En: S. B. Shafer y P. T. Furst (edit.). *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion & Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 308-329.
- _____ (2003). *Le chamane et son chant. Relations ethnographiques d’une expérience parmi les Huicholes du Mexique*. París: L’Harmattan.
- LUMHOLTZ, C. (1986 [1902]). *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*. Tomo II. México: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 11).
- MEDINA, H. (2012). *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixarika del sur de Durango*. México: Miguel Ángel Porrúa / Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades (Serie Antropología y Etnología).
- MYERHOFF, B. G. (1991 [1974]). *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Nueva York: Cornell University.

- NEURATH, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande*. México: Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, Serie Estudios Monográficos).
- PREUSS, K. T. (1998 [1907]). “La boda del maíz y otros cuentos huicholes”. En: J. Jáuregui y J. Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México / Instituto Nacional Indigenista. 153-170.
- _____ (1998 [1908]). “Una visita a los mexicanos de la sierra Madre Occidental”. En: J. Jáuregui y J. Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México / Instituto Nacional Indigenista. 201-212.
- _____ (1998b [1908]). “Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental”. En: J. Jáuregui y J. Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México / Instituto Nacional Indigenista. 265-287.
- _____ (1998 [1925]). “El concepto de la Estrella de la Mañana según los textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango, México”. En: Jáuregui, J., y Neurath, J. (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México / Instituto Nacional Indigenista. 333-348.
- ZINGG, R. M. (1982 [1938]). *Los huicholes. Una tribu de artistas*. 2 volúmenes. México: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de Antropología, 12).
- _____ (1998 [cerca de 1937]). *La mitología de los huicholes*. Jay C. Fikes, Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand (eds.). Zapopan: El Colegio de Jalisco / El Colegio de Michoacán / Secretaría de Cultura de Jalisco.

El carnaval de Mixtla de Altamirano

Reproducción identitaria y legitimidad política en la Sierra de Zongolica, Veracruz

RESUMEN

La celebración del carnaval en San Andrés Mixtla, una comunidad nahua de la sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz, se presenta como un espacio de análisis de los nuevos significados de las ceremonias rituales en las comunidades indígenas del siglo XXI. En este ritual se recrean elementos de la cosmovisión nahua de la sierra que la vinculan a la matriz mesoamericana a la vez que muestran características propias. La ceremonia, además de ser una tribuna para la reproducción identitaria de los moradores de la sierra, es un espacio de negociación política. En esta plataforma los elementos identitarios tienen también la función de legitimar a los grupos en el poder e ir construyendo puentes entre las formas tradicionales de organización sociopolítica y los nuevos cargos seculares.

PALABRAS CLAVE: CARNAVAL, IDENTIDAD, POLÍTICA, CEREMONIA, PODER.

ABSTRACT

The Carnival celebration in San Andrés Mixtla, Zongolica Sierra's a nahua community in the state of Veracruz, is presented as a forum for analysis of the new meanings of ritual ceremonies in indigenous communities on 21 century. This ceremony represents the elements of the Sierra nahua cosmovision that, while recreating own characteristics, also link with the Mesoamerican matriz. The ceremony, in addition to being a platform for the mountain inhabitants identity, is presented as a space for political negotiation. In this political platform, identity elements also have the role of legitimate the groups in power and start building bridges between traditional forms of sociopolitical organization and the new secular offices.

KEYWORDS: CARNIVAL, IDENTITY, POLITICS, CEREMONY, POWER.

Enviado a dictamen el 11 de junio del 2012.

Recibido en forma definitiva el 14 de julio y el 1 de octubre del 2012.

EL CARNAVAL DE MIXTLA DE ALTAMIRANO REPRODUCCIÓN IDENTITARIA Y LEGITIMIDAD POLÍTICA EN LA SIERRA DE ZONGOLICA, VERACRUZ

CLAUDIA MORALES CARBAJAL*

A mi padre, quien vivió conmigo el carnaval.

Por otro lado, discutir las peculiaridades de nuestra sociedad es también estudiar esas zonas de encuentro y mediación, esas plazas y atrios que dan los carnavales, las procesiones y el malandraje; zonas donde el tiempo queda suspendido y una nueva rutina debe repetirse o innovarse; donde los problemas se olvidan o se enfrentan; pues ahí —suspendidos entre la rutina automática y la fiesta que reconstruye al mundo— tocamos el reino de la libertad y de lo esencialmente humano. En esas regiones es donde renace el poder del sistema, pero también donde puede forjarse la esperanza de ver al mundo de cabeza (Matta, 2003:30).

INTRODUCCIÓN

Los carnavales de los pueblos originarios han acaparado la atención de investigadores y legos porque son, entre las festividades indígenas, una de las más creativas y originales. Esta celebración ha condensado en su esencia la herencia de dos mundos: el europeo y el mesoamericano. Sin embargo, su complejidad va más allá de la suma de las partes, lo que se refleja en su papel como espacio de transgresión. Así, los pueblos originarios han aprovechado esta celebración para mostrar su descontento y desprecio hacia patrones sociales y políticos a través de la burla y la máscara.

Es por esto una plataforma ideal para analizar la construcción de la identidad y su relación con los grupos de poder. Sin embargo, aunque la celebración del carnaval conserva el legado histórico de su origen, es sobre todo una fiesta que celebra la vida, donde los dramas históricos se reactualizan y resignifican con la presencia de personajes contemporáneos en un lúdico encuentro entre pasado y presente, entre la vida y la muerte.

* Universidad Autónoma de México. Correo electrónico: claucarv@yahoo.com.mx

Los carnavales mesoamericanos presentan elementos comunes y recurrentes. De manera general, podemos decir que el carnaval es un *performance* de la cosmovisión que refleja el dinamismo que hace surgir la vida, da cuenta de una relación dialéctica entre los opuestos, de un ciclo vital en el que la muerte genera la vida y el pasado es la simiente del presente. Entre los elementos recurrentes en las carnestolendas indígenas están los dramas bíblicos, en especial la Pasión de Cristo y su persecución por los judíos, que en ocasiones se transforman en diablos. Este drama puede ser interpretado por diversos personajes humanos y animales que encarnan esta lucha entre el bien y el mal, que culmina casi siempre en un sacrificio. La plasticidad de este drama permite diferentes lecturas, que no se excluyen. Para muchos investigadores esta alegoría representa, además de la Pasión de Cristo, el ciclo del Sol en su recorrido por el firmamento que termina en su muerte cada noche para renacer al día siguiente (Reyes, 1960). También son frecuentes en estos carnavales las alusiones sexuales, las figuras de transgresión y la presencia de los antepasados, que renacen y se integran al juego (Galinier, 1990).

Sin embargo, aunque estos elementos se encuentran en la mayoría de los carnavales mesoamericanos cada uno es único, ya que en esta celebración los dramas históricos se actualizan y resignifican a partir de una realidad local. Esta dinámica que acompaña a los carnavales está relacionada con su función como espacios “libres” para expresar conflictos sociales y políticos actuales a través de la referencia a dramas históricos.

En este contexto se analiza la ceremonia del carnaval en San Andrés Mixtla, una comunidad de la sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz. En esta ceremonia la figura central son dos patos que recrean el drama histórico de la Pasión de Cristo, y son también parte de un entramado simbólico en el que se revelan los ejes de la cosmovisión nahua. En esta compleja ceremonia, la reproducción de estos elementos de identidad del grupo nahua es el capital cultural que los protagonistas intercambian, legitiman y negocian en un juego de poder con las estructuras políticas.

Este trabajo se propone identificar el papel de esta celebración en la reproducción de elementos identitarios de la cosmovisión nahua, así como su función como elemento bisagra entre el sistema político local oficial y la organización política tradicional. Para esto recurrimos tanto al componente simbólico que envuelve a cada personaje humano, divino o animal como a la historia local del grupo.

SAN ANDRÉS MIXTLA, VERACRUZ

El pueblo de San Andrés Mixtla es la cabecera municipal de Mixtla de Altamirano,¹ uno de los catorce municipios que integran la sierra de Zongolica, el cual cuenta con una población de 10 387 habitantes (INEGI, 2010). La población es indígena en 99 por ciento; su índice de desarrollo se encuentra en 0.52, donde un porcentaje satisfactorio es 0.75 (De la Torre, 2010). En 2006 se ubicó entre los primeros diez municipios de la república con mayor índice de mortalidad infantil y pobreza (Fernández, 2006).

La población de San Andrés Mixtla es la cabecera del municipio de Mixtla, localizada en la porción noreste, considerada como “tierra fría”. La voz *mixtla* significa “lugar de nubes abundantes”, probablemente es una alusión a un fenómeno meteorológico que ocurre con frecuencia en el pueblo y que lo envuelve en una blanca neblina: “durante las mañanas y tardes, cuando el calor del sol no alcanza la capa húmeda de aire frío, la comunidad se encuentra entre nubes, que semejan, según los propios andreseros, un collar de nubes (*mixtli*), característica por la cual se explica una versión de su toponimia” (Álvarez, 1991:37).

Mixtla consiguió su independencia en 1824, cuando compró las tierras que componen el municipio, después de trescientos años de litigios y esfuerzos por recuperar su territorio. Sin embargo, el proceso de segregación que sufrió durante la Colonia y que llevó al pueblo a asentarse en tierras no apropiadas para la agricultura intensiva ha sido un estigma presente hasta la fecha.

La pobreza del municipio parece ser un problema sin solución, que se ha ido agravando con el crecimiento poblacional. La escasa productividad del suelo no resiste un cultivo intensivo, lo que hace insuficiente la producción agrícola para abastecer los requerimientos mínimos de su población. Esto obliga a un porcentaje cada vez mayor de habitantes a emigrar a otras comunidades, incluso al extranjero, para obtener lo mínimo para mantener a sus familias.

Relacionado con el problema anterior, debemos considerar el aislamiento en que ha vivido la población: el camino que comunica al municipio con la carretera Zongolica-Orizaba no fue construido hasta 1985, y gracias a éste se instalaron los servicios eléctricos ese mismo año y, tiempo después, un sistema de transporte (Álvarez, 1991). Sin embargo, a la fecha algunos poblados de la zona cálida carecen

¹ A partir de 1932, el nombre de San Andrés Mixtla fue cambiado por Mixtla de Altamirano, como consecuencia de la secularización de los nombres de los pueblos. El apellido Altamirano se tomó en honor a Ignacio Manuel Altamirano, escritor mexicano de ascendencia indígena al que se considera padre de la literatura nacional.

de una carretera que los comunique con la cabecera. En estas comunidades, las condiciones en cuanto a servicios son tan precarias que se ven obligados a acarrear agua y alimento en bestias de carga por los caminos vecinales. La instalación de fuentes de energía eléctrica para estas comunidades aisladas se completó en 2006.

La ciudad de Mixtla, cabecera del municipio y centro cívico-religioso de la población, se asentó en una meseta localizada en la parte más alta de un conjunto de cerros, mientras que la población se distribuyó en las elevaciones que se encuentran bajo la planicie.

El carnaval es una de las fiestas más importantes del pueblo, junto con la Semana Santa y el día de la Santa Cruz. En la actualidad, Mixtla es el único poblado de la sierra de Zongolica en que todavía se celebra el carnaval.

LA CELEBRACIÓN

Los días de carnaval involucran a diferentes actores que, de acuerdo con sus actividades y con los espacios en que las realizan podríamos incluir en cuatro grupos: 1) el grupo de los “vaqueros y los toros”, compuesto por el vaquero primero, líder del grupo, el vaquero segundo y el tercero, todos ellos hombres de más de 35 años, y cuatro jóvenes de menos de 20 años, los “toros”; 2) el grupo de los “mayores” custodios de los patos, personas respetables en la comunidad que se encargan de cuidar a los patos, de cargarlos y de bailar con ellos durante la ceremonia; 3) el grupo de “los danzantes”, compuesto por cuatro hombres, dos vestidos de mujer, un niño vestido de diablo y el grupo musical, y 4) los “servidores”, que actúan como anfitriones de la celebración porque reciben a toda la comitiva en sus casas y ofrecen comida.

Al igual que todas las celebraciones de la sierra, el carnaval tiene un preámbulo, “la víspera”, en la que se incluyen actividades como la velación, organización y la preparación de otras que se realizarán durante la ceremonia. La víspera del carnaval inicia el primer domingo antes del miércoles de ceniza. En este día, los vaqueros y sus ayudantes preparan “los toritos” y los presentan frente a palacio. Su elaboración consiste en moldear un armazón de bejuco, que representa el cuerpo del toro, al que cubren con un costal de plástico y rematan con unos cuernos de chivos o reses a la altura de la cabeza. Por su parte, el grupo de los “mayores” hace una visita a la casa del servidor designado como primer anfitrión para dejar los patos en su casa.

Al día siguiente, en lunes, el primer anfitrión recibe a los diferentes grupos de participantes. En 2008 fungió como primer anfitrión Marteriano Santos, un policía bilingüe de más o menos 40 años. El cargo de servidor fue asignado por el presidente municipal; aunque este cargo ya no es obligatorio (anteriormente, la negación representaba cárcel), lo hacen ineludible la responsabilidad moral y el compromiso con el presidente (ya que se trata de un empleado del Ayuntamiento).

La casa de Marteriano se localiza en el primero de los cuatro barrios que conforman la comunidad, enclavados en los cuatro puntos cardinales que rodean la meseta en que se asienta el centro del pueblo. Las viviendas se distribuyen en un patrón disperso, obedeciendo a las cuevas y colinas que conforman la accidentada serranía. En realidad, la morada está conformada por dos casas,² la principal de cemento y otra más pequeña de madera. La principal funciona como el *santokalli* o casa de santos, imprescindible en las casas de la sierra, en la que se coloca el altar y los santos. En este caso se trata de un altar sencillo, bajo el que se colocaron dos tinas con agua para que los patos se refresquen. La otra casa, separada cinco metros de la anterior, está compuesta por un cuarto de madera, y funciona como cocina. La elaboración de la comida que ofrecen los anfitriones corre a cargo de las mujeres de su familia, que se congregan para ayudar.

FOTOGRAFÍA 1.
LOS PATOS BAJO EL ALTAR DOMÉSTICO



² Héctor Álvarez (1991) afirma que entre los andreseros es común la existencia de dos casas; una que funciona como cocina y otra dedicada a los santos.

Alrededor de las ocho de la mañana, se reúnen los vaqueros y sus toros en la vivienda del primer anfitrión para iniciar el arreo con el grito “uh, toro” del vaquero primero, que llama al grupo a formar un círculo afuera de la casa, para después dar dos vueltas y correr por entre las veredas hacia el palacio municipal, azuzados por el vaquero, quien grita sin intermisión “uh, uh”, moviendo su bastón de madera.

Al llegar ante el palacio municipal, los vaqueros colocan sus toros en la avenida, tres al centro y uno atrás, y enfrente de éstos, una botella de aguardiente. Treinta minutos después, el vaquero primero da la orden y los jóvenes se colocan el armazón y forman un círculo; azuzados por los gritos de los vaqueros, dan dos vueltas sobre este círculo que tiene como centro la botella. Más tarde inician una carrera; primero avanzan una cuadra con dirección este, a la parte trasera del ayuntamiento, donde se detienen; después doblan hacia el norte, para volver a detenerse y formar un círculo, dan dos vueltas y regresan al centro frente al palacio, donde se detienen de nuevo y forman otra vez un círculo, dan dos vueltas y corren en dirección sur, para repetir el recorrido anterior y regresar al centro. Este circuito es ejecutado varias veces a lo largo del día, mediando intervalos cortos de descanso.

Los “vaqueros y sus toros” reciben una paga por parte del ayuntamiento; ellos y los músicos son los únicos participantes que reciben una paga. En tiempos anteriores, la organización del carnaval estaba a cargo de un mayordomo, y quienes participaban lo hacían de manera voluntaria. Algunos pobladores manifiestan su molestia por el hecho de que los vaqueros y los toros reciban dinero por su actividad porque consideran que deberían aceptarla como un servicio hacia la comunidad. En la actualidad, el ayuntamiento sufraga gran parte de los gastos de la fiesta; además de la retribución monetaria a los vaqueros, se encarga de la del conjunto musical, que por lo regular procede de comunidades foráneas.

El cargo de servidor lo ejercen miembros de prestigio dentro de la comunidad, que tienen conocimiento de las principales ceremonias rituales heredadas de sus antepasados. Uno de los servidores que tiene varios años cumpliendo esta función es José Román T. Tlaxcaltecatl Quiahua. Nació en 1964 (en 2008 tenía 44 años de edad), en Ixcalco, comunidad cercana a Mixtla, donde radica desde hace varios años. Tiene varias propiedades y se dedica a las labores del campo; en su tierra siembra principalmente maíz. En esta comunidad desempeñó el cargo de juez durante doce años; fue destituido hace poco tiempo por no contar con carrera universitaria. Román señala que ahora es requisito ser licenciado para ejercer este

cargo. En la comunidad es conocido por sus cualidades como rezandero y por sus conocimientos para realizar *xochitlalis*.³

En la casa de Marteriano, poco después de salir los vaqueros, llegan los servidores a recoger sus patos y se dirigen hacia el palacio municipal para esperar a los danzantes, que se visten dentro de palacio. El grupo de los danzantes se compone de cuatro hombres y un niño; dos se visten de mujer, dos de monstruos y el niño de diablo. Los hombres portan máscaras de monstruos y las “mujeres” usan peluca y máscaras de mujer blanca, falda y rebozo no indígenas.

Antes de bajar a la explanada, los danzantes bailan algunas piezas en la parte superior del palacio teniendo como fondo la orquesta. El grupo musical está integrado por un bandoleón, dos guitarras y un instrumento de percusión. Los espectadores de los bailes y las escaramuzas de los vaqueros son trabajadores del ayuntamiento, principalmente.

Una vez en la explanada del ayuntamiento, los mayores y los patos se incorporan al baile; los patos son colocados en sus brazos y acariciados de vez en cuando. Román dice que “los patos deben ser tratados bien, pues representan a Cristo”. Después de dos melodías, el grupo de vaqueros y sus toros, que se hallan unos metros atrás de los danzantes, se preparan para iniciar su recorrido. Colocan su botella de aguardiente al centro, forman un círculo y realizan el mismo trayecto descrito anteriormente. Así, al mismo tiempo, pero con diferentes ritmos y tiempos, los dos grupos realizaron sus danzas.

Durante el resto de la mañana, los danzantes bailan al ritmo de la orquesta y los vaqueros representan el arreo y persecución de los toros. Alrededor de las dos de la tarde, encabezados por los vaqueros y sus gritos, todos los grupos y algunos pobladores se dirigen a la casa del primer anfitrión. Los primeros en llegar son los músicos, que se instalan en el interior de las casas y empiezan a tocar. Al llegar los danzantes y los servidores, se ponen a bailar animadamente en el patio de la casa. La mesa se coloca a un costado del altar; los asistentes pasan en grupos a comer, siempre los primeros en pasar son el presidente, su familia y su comitiva; los últimos, el grupo de los vaqueros y sus toros. La comida tradicional en estas ceremonias es pollo en salsa, tortillas, chiles de cera y frijoles, así como *kastila*, bebida regional que se prepara a partir de la miel de caña.

³ En la mayoría de las comunidades de la sierra se practica la ceremonia *xochitlali* en situaciones de enfermedad, al inicio de la siembra o como augurio de éxito en la inauguración de alguna obra de beneficio público; en ésta se hace una ofrenda de flores y frutos a la Tierra.

Más tarde, el grupo se dirige a la casa del segundo servidor, localizada en otro barrio. El recorrido lo encabezan siempre los vaqueros y sus toros, que corren y realizan el “arreo” y el recorrido a los cuatro puntos cardinales. En algunas casas, antes de cruzar el umbral, los anfitriones sahuman a la concurrencia con copal, en el mismo orden en que pasan a la mesa, primero el presidente y luego los demás. También acostumbran cubrir con pétalos de rosa a los asistentes, principalmente a los miembros del ayuntamiento, los mayores y los patos, y colocarles collares de cempasúchil y buganvilias. A los hombres y a los patos les colocan coronas y collares de cempasúchil; a las mujeres, coronas de buganvilias. Terminada la ceremonia se pasa a comer en el mismo orden.

FOTOGRAFÍA 2.
CEREMONIA PREVIA A LA COMIDA



Ceremonias similares a las ya descritas se realizan en dos casas más. Es frecuente que al caer la tarde gran parte del pueblo se dirija al campo, ubicado en el barrio Cuarto, donde se “juega un torito”,⁴ donado por el ayuntamiento. Este acontecimiento llena de expectación y algarabía al pueblo.

El martes es el día principal dentro de la celebración; en este día las dos calles comerciales del pueblo se cierran a la circulación de vehículos porque se instala un tianguis en que se vende ropa, trastos de plástico, así como verduras y frutas procedentes de Orizaba. Se repiten los mismos escauceos y bailes del día anterior, seguidos por las comidas en las casas de los anfitriones.

⁴ Término común usado para designar varias actividades, en este caso rifa; también lo usan para decir que se “juegan los patos” en esta fiesta.

FOTOGRAFÍA 3.
DON ROMÁN Y SU PATO FRENTE A LA PRESIDENCIA



Cerca de las tres de la tarde, después de la última comida, los policías colocan una reata que atraviesa la explanada del palacio municipal. El único vehículo al que se le permite acceder en este espacio es una ambulancia de la Cruz Roja, que se estaciona cerca de palacio. Este evento es el que congrega al mayor número de pobladores que se distribuyen alrededor del palacio municipal. Esta vez, los últimos en llegar son los vaqueros y los toros, que ahora caminan con lentitud. Al llegar se reúnen y vuelven a representar el arreo y persecución de los toros. Los músicos se colocan en la acera frente a palacio y empiezan a tocar, mientras los danzantes y los mayores bailan.

Los agentes de la policía bajan la cuerda y atan por las patas al primer pato; al terminar, la música se detiene. Mientras tanto, los vaqueros y los jóvenes que portan el disfraz de toro hacen una fila varios metros atrás de la cuerda donde se colocó el pato. Se van alternando para colocarse el armazón con los cuernos de toro a la altura de la cabeza. De uno en uno, emprenden una carrera; al llegar a la altura del pato, que los policías suben y bajan como si fuera una piñata, intentan picarlo con los cuernos sostenidos de los armazones. Las primeras cornadas casi siempre son infructuosas; después de varios intentos es cuando lo hieren. El pato empieza a desangrarse poco a poco, quedando el piso lleno de gotas de sangre. La ceremonia provoca algarabía en los espectadores. Los participantes gritan en cada intento, en especial el vaquero primero, cuyo rostro refleja ira contenida. Cada vez que falla, los espectadores ríen y gritan, cuando acierta lo aclaman.

Éste es el momento en que todo el pueblo participa en la ceremonia. Durante las comidas sólo son grupos que se van alternando en cada casa; ahora gran parte de la población ocupa un lugar alrededor de la plaza. Las miradas están atentas a los movimientos de los vaqueros y la agonía de los patos. La alegría se manifiesta de manera clara en los rostros. Por las cornadas que reciben los patos, hay gritos de animación, y cuando fallan, de burla. La actitud regularmente pausada, recatada y poco expresiva de los pobladores se convierte en algarabía ante la muerte de los patos.

Cuando creen que el pato ha muerto, lo bajan y el vaquero primero lo comprueba tocando su cuello. Ya muerto, el mayor lo carga en la misma forma que cuando estaba vivo. Son colocados dos patos más, en la misma forma que el primero y son igualmente cornados. A este acto se le denomina *abuitonal tlakotona*, “el juego de la muerte del pato”. La ceremonia termina cerca de las siete de la noche; aproximadamente a las nueve empieza el baile en la explanada del patio.

El cuarto día de la celebración, “miércoles de ceniza”, los participantes en la ceremonia se reúnen en el palacio municipal para repartirse los restos de los patos. Estos órganos no son consumidos, se guardan, y más tarde, si alguno de ellos cae enfermo, come su porción, o la lleva con un curandero para que lo ayude a sanar.

FOTOGRAFÍA 4. LOS MAYORES CARGAN A SUS PATOS MUERTOS



El lenguaje ritual

Para analizar esta ceremonia se considera que el ritual es una forma de comunicación en la que es posible acceder a un lenguaje no verbal. Para esto retomamos la propuesta de Danièle Dehouve (2009) de considerar los principios presentes en el la literatura nahua para interpretar los rituales y ofrendas mexicas.

En la utilización de estas herramientas lingüísticas subyace la lógica de que más allá de ser procesos de la lengua, se trata de procesos cognitivos respaldados por una estructura de pensamiento que se recrea tanto en un lenguaje verbal como en uno no verbal. Entre estos procesos es especialmente útil para el análisis que nos ocupa la definición por extensión que es figurativa y que recurre a elementos metafóricos y metonímicos:

[...] las categorías aquí propuestas para el análisis del lenguaje ritual —verbal y no verbal— están construidas con base en una operación mental fundamental: la definición por extensión. Ella abre un abanico semántico amplio que abarca varias posibilidades, empezando por el inventario completo hasta llegar, por contracción, al difrasismo y al monofrasismo. Por ser un procedimiento figurativo, se basa en las construcciones metafórica y metonímica [...] (Dehouve, 2009:26)

Así, cada uno de los personajes y objetos que participan en la ceremonia tienen atributos que hacen referencia —a veces metafóricamente o en relación con alguna de sus partes— a la cosmovisión mesoamericana, así como a personajes relevantes en la historia de la sierra o elementos de la cotidianidad contemporánea.

Para acercarnos al papel de los diferentes actores que participan en este *performance*, consideramos como eje central el ritual de sacrificio y su función social en el interior del grupo. Tomamos el texto clásico de Mauss y Hubert (2005) en que señalan que el sacrificio ritual incluye la consagración, es decir, el paso de un sujeto/objeto del dominio común al religioso. Los autores identifican tres entidades en este proceso: *a)* el sacrificante, quien se beneficia del sacrificio, puede ser una colectividad o una entidad individual; *b)* el sacrificador, y *c)* la víctima. Nos detendremos en cada uno de estos sujetos.

La víctima del sacrificio

Las víctimas del sacrificio y personajes centrales de la representación son los patos. Román Tlaxcaltecatl, uno de los “mayores”, opina que “los patos deben ser tratados bien, con cariño, ser acariciados y bañados, pues representaban a Cristo”. Sin embargo, es necesario subrayar la polivalencia en los símbolos, ya que, además de la muerte de Cristo, la muerte de los patos también podría hacer referencia a la lucha de la deidad solar con la noche, como lo menciona Luis Reyes en el carnaval de Ichcatepec (Reyes, 1960). Es decir, representan tanto el pasaje de la muerte y

resurrección de Jesucristo como la lucha del sol por renacer cada día y generar la vida; ambas representaciones son coherentes entre sí y complementarias como veremos a continuación.

La empatía entre la deidad y la persona o animal que se sacrificaba en su honor era frecuente en los rituales aztecas de sacrificio, lo cual se refleja en el trato que los captores daban a los cautivos extranjeros en las fiestas dedicadas a *Xipe Totec*:

[...] llamaban a estos cautivos los “bañados”, porque durante la temporada anterior a su sacrificio eran lavados frecuentemente con agua caliente, un lujo acordado para honrarlos tanto como para mantenerlos sanos. Entre los guerreros era de sumo orgullo cuidar de tal manera a su cautivo que, al llegar el momento del sacrificio natal, el bañado se encontraba esbelto y atractivo [...] (Sahagún citado por Boilès, 1971:556).

En los rituales de raíces mesoamericanas es frecuente buscar en el elemento que se va a sacrificar características que lo hermanen con la deidad a la que se dedica la celebración. Danièle Dehouve (2010) apunta que es común que la entidad que será sacrificada, en especial en los rituales de petición, esté relacionada con lo que se está pidiendo; por ejemplo, frutos si se espera un año bueno para la agricultura; pollos si se espera abundancia de especies, etcétera. En este caso, el pato está relacionado con el agua y, por lo tanto, es un vehículo ideal que simboliza el agua de lluvia imprescindible en un ritual de fertilidad. Una imagen de esta representación son las tinas de agua en las que se sumergen los patos, colocadas al pie del altar. Sin embargo, por la cualidad polisémica de los símbolos, por la posibilidad de representar elementos que podrían parecer contrarios, el pato como ave también simboliza al sol en su calidad de acompañante.

La presencia de aves de corral es usual en los carnavales mesoamericanos (Galinier, 1990). El sol se ha relacionado con las aves porque lo acompañan en su recorrido diario. En este sentido, podría clasificarse como un ritual agrícola, en el que la fertilidad de la tierra es propiciada con la sangre de las aves.

En Ichcatepec, comunidad de la Huasteca veracruzana, durante la Semana Santa en la representación de la Pascua, Cristo también aparece en su calidad de deidad solar y los mecos, quienes realizan el sacrificio, se relacionan con los judíos. En este caso, los sacrificados representan también a los guerreros y a las madres muertas de parto, cuya muerte contribuye a que renazca el sol. Sin embargo, antes de culminar, las fuerzas que ejercen el sacrificio tienen que luchar. En este caso, la lucha está representada por los escarceos y carreras que ejecutan los sacrificadores (Reyes, 1960).

Entre los otomíes, durante el carnaval se realiza un ritual denominado “palo de horca”, que consiste en la decapitación de un pollito negro que se cuelga de un palo. Galinier propone dos orígenes posibles de este ritual: las carreras de gallos de la provincia de Zamora, en España, y el ritual de origen otomí *xocotl uetzi* celebrado por los aztecas (1990:428). Un ritual muy similar al acto final en el que son colgados y sacrificados los patos fue documentado en 1930 por el cineasta Luis Buñuel en *Las Urdes*, una población de la provincia española.

La relación entre las aves y el sol está representada en el palo volador, elemento común a los carnavales otomíes y huastecos. En la danza de los voladores, éstos representan el vuelo de águilas. Porque es así, entre los otomíes el término para designarlo es “palo de plumas de aves” (Galinier, 1990:396). En este caso, el palo volador, como *axis mundi*, colocado en el “centro del mundo” y repitiendo el balanceo rítmico, evocador de fertilidad, podría estar sustituido por la cuerda, localizada en el centro del pueblo, en la que se cuelgan los patos para ser sacrificados. En la actualidad, aunque la danza de los voladores no se practica en la sierra de Zongolica, los “palos ensebados” son comunes en algunas comunidades cercanas a Mixtla, como Aticpac, donde se colocan premios en lo alto del palo el día de la Candelaria.

La consagración de la víctima en entidad divina se manifiesta en la creencia de que su carne servirá para sanar enfermos. Esta creencia puede tener su origen en la concepción mesoamericana de que al ingerir la carne de los guerreros se adquiere parte de su valor y fuerza.

Volviendo al escenario de las representaciones, es necesario considerar que la actuación de los diferentes personajes ocurre en espacios diferenciados, muy cercanos, pero separados simbólicamente, en distintos planos que no se tocan, ni se encuentran hasta la escena final. Por un lado, los mayores y sus patos, que interactúan con los disfrazados y con los músicos; por otro lado, los vaqueros y sus toros; mientras los primeros ríen y bailan, en el grupo de los vaqueros hay una constante tensión, las órdenes del vaquero primero son gritos; ellos mismos se portan huraños con la población en general. Unos hacen la presentación del arreo de un costado a otro de la plaza, mientras el grupo de los patos se coloca justo en medio, frente al palacio municipal, para bailar.

Así, tenemos dos grupos; uno en el que se encuentran las víctimas que encarnan a Cristo y que representan las fuerzas positivas. En este caso, los patos —al igual que otras aves de corral como los pollos y los guajolotes— son una especie doméstica, lo que los coloca en un plan de hermandad con el hombre; contrario a otras especies no comestibles y consideradas dañinas o no beneficiosas para el ser

humano, como las arañas o lagartijas, asociadas con fuerzas negativas (Dehouve, 2010). En este grupo también están los “mayores”, personas de respeto en la comunidad y conocedores, en especial uno de ellos, de las tradiciones religiosas; en este caso, funcionan como el enlace entre la comunidad tradicional y el municipio.

El papel de don Román como enlace es muy claro, porque es una de las pocas personas completamente bilingües en la comunidad y es el especialista encargado de dirigir los actos relativos a la fiesta y de preservar la “costumbre”. Por lo tanto, su presencia garantiza la coherencia y lógica del lenguaje ritual.

En cuanto a las parejas disfrazadas, cumplen el papel de ser la parte lúdica de la representación, componente de todos los carnavales, que son objeto de burlas durante la celebración. De acuerdo con su vestimenta, están ridiculizando a los mestizos en sus atuendos y costumbres. En época prehispánica, los bailarines en los rituales de fertilidad tenía la función de incentivar con sus danzas el proceso de fecundación de la tierra. Las mujeres dentro de estas fiestas representaban a Tlazolteotl, la deidad del amor carnal y la fertilidad, la cual era representada por las *ahuiani*, alegradoras, que se distinguían por sus danzas atrevidas y por llevar el pelo suelto.

Los sacrificadores: los vaqueros y sus toros

La sierra es una región en que la industria del ganado mayor está ausente, ya que la orografía, compuesta de pendientes y colinas, no favorece el establecimiento de pastizales para vacas y toros. No obstante, desde tiempos coloniales el paisaje de la montaña se ha caracterizado por la presencia de ganado menor, tanto que los borregos y chivos son muy abundantes ahora, incluso aportan la materia prima con la que la población produce parte de su indumentaria y sarapes. Por lo tanto, el significado simbólico de los toros debe buscarse fuera de la cotidianidad serrana.

En este sentido, aquí se propone que tanto los vaqueros como los toros están relacionados con el contexto “no nahua”, con el mundo de los dueños de las haciendas y de los intermediarios o rancheros que sometieron a la población a todo tipo de abusos y explotación.

La figura del toro, común en muchos carnavales mesoamericanos, tiene sus orígenes en los carnavales españoles en los cuales los toros son personajes centrales, en especial en los pueblos con tradición ganadera (Hernández, 1988). El uso de armazones con cuernos que representan toros ha sido registrado en el carnaval de Tenejapa, Chiapas (Medina, 1965); en Jilotepec, Estado de México, y en El

Rodeo, San Luis Potosí (Casas, 2008), entre otros. En Ichcatepec, Veracruz, no se trata de toros propiamente, sino de los cuernos de éstos que son usados como instrumento musical y, otros, colocados en las manos para pitar (Reyes, 1960). Dentro de la celebración, el toro personifica papeles diferentes. En Tenejapa, los toros son las víctimas sacrificadas y sus cuerpos se reparten; lo mismo ocurre en Xilotepec, Estado de México. En El Rodeo, además de ser incinerados, son antes capados. Por otra parte, los toritos son utilizados entre los otomíes como marcadores territoriales de cada uno de los barrios participantes (Galinier, 1990).

En el caso de Mixtla, los “toritos” se encuentran del lado que sacrifica, es decir, de los perseguidores de Cristo. En su versión de victimarios, los toros y principalmente los cuernos de los toros, cuya analogía con el diablo y el mal es directa, representan a los inmoladores de Cristo.

Así, el recorrido a los cuatro puntos cardinales y al centro que se realiza en la danza de los voladores podría tener una coincidencia con las vueltas que dan los vaqueros y los toros en el pueblo regresando siempre al centro para volver a iniciar el recorrido. En Mixtla, el recorrido a los cuatro puntos cardinales es imposible porque el pueblo está situado en un espacio tan estrecho que impide la marcha hacia el oeste, límite donde termina la meseta, que constituye el centro del pueblo, y empieza la pendiente.

También, en el acto del sacrificio, que es recibido por el pueblo como un acto jocoso en el que celebran y gritan cada vez que alguno de los vaqueros cornea al pato, o se burlan de él cuando falla.

Deidades a las que se ofrece el sacrificio

La deidad a la que se ofrece el sacrificio es la Tierra; se le dedican las danzas orientadas a los cuatro rumbos y el derramamiento de la sangre de los patos que la alimenta de manera gráfica. También el uso de collares de cempasúchil con anterioridad al sacrificio es una analogía con el color de los granos de maíz. El día del sacrificio estos collares son sustituidos, por collares de buganvillas, simbolizando la sangre próxima a derramarse, así como el color de luto de la iglesia durante la Semana Santa.

La celebración del carnaval mantiene una lógica con el ritual más frecuente en la sierra, el *xochitlali*. En estos rituales es posible identificar, como un elemento central de la cosmovisión de este pueblo nahua, su concepción de la naturaleza, y en especial de la Tierra como entidad viva, con la que es posible entablar un diálogo a través de ejercicios de reciprocidad y ofrendas.

El carnaval, como un ritual de fertilidad, ejemplifica esta visión en la que los pobladores se acercan a la naturaleza en una forma de reciprocidad ecológica, que aplican a acontecimientos que van desde problemas o dolencias cotidianas hasta la construcción de puentes y caminos.

En Mixtla he podido constatar que, a pesar de la presencia de la clínica del IMSS y a que en los últimos diez años la carretera ha facilitado la comunicación hacia el exterior, la población, incluyendo a algunos habitantes que cuentan con carrera universitaria, considera que la práctica del *xochitlali* es efectiva y que en ocasiones puede curar enfermedades en que ha fracasado la medicina occidental.

Los rituales de *xochitlali* se realizan principalmente al inicio de las cosechas o en situaciones de enfermedad; se ofrendan flores y frutos, así como oraciones en náhuatl en las que se pide perdón a la Tierra por el daño que el ser humano le causa, por las ofensas que contra ella se cometen. En estas oraciones los andreseros subrayan su papel de huéspedes (Álvarez, 1991), el cual es uno de los ejes que dirige su cosmovisión.

En los últimos veinte años se han realizado *xochitlalis* en cuevas de la región que conservan el sentido primario de los rituales en las milpas, sólo que, a diferencia de estos, se han convertido en ceremonias de una amplia convocatoria, que incluyen la participación de concheros, médicos tradicionales y la visita de políticos locales y regionales. En este escenario he podido constatar la apropiación de estos elementos de identidad de la comunidad en beneficio de los políticos locales y regionales. Un proceso similar al del carnaval, sólo que la participación es únicamente en la comunidad, mientras que en los *xochitlalis* del primer viernes de marzo la participación es regional (Morales Carbajal, s.f).

Los sacrificantes

Para Mauss (2005), se trata del sujeto o colectividad que recibe los beneficios del sacrificio. En este caso, el ritual de fertilidad va dirigido a propiciar beneficios para la colectividad, para la comunidad en su conjunto. Sin embargo, es necesario incluir a los que reciben un beneficio directo de este ritual, que son las autoridades municipales. A diferencia de las fiestas de santos patronos en las que existen las mayordomías, el carnaval es organizado por el ayuntamiento, que designa a los anfitriones o las familias que ofrecerán las comidas; también sufraga los gastos de los músicos y de los “vaqueros y sus toros”. Esto hace de la fiesta una celebración en la que el municipio, de manera indirecta, tiene un papel protagónico y recibe los

honores de la celebración. Este beneficio es escenificado al realizarse las danzas y los escarceos frente al palacio municipal, y es evidente durante las comidas, en las que las autoridades municipales y su familia ocupan un lugar preferente y fungen como anfitriones de la última comida.

COMENTARIOS FINALES

El carnaval puede considerarse un ritual agrícola por la época del año en que se realiza, al inicio de la cosecha y antes de la temporada de lluvia, así como por la existencia de un sacrificio que tiene como destinatario directo a la Tierra. Así, una de las razones de su vigencia en Mixtla puede ser que el municipio —al igual que la mayoría de las comunidades que habitan la sierra de Zongolica— continúa teniendo una estrecha relación con la tierra, ya que sus habitantes dependen del cultivo de temporal, por lo que el éxito o fracaso de la siembra es determinante para todos los aspectos de su vida. Sin embargo, los andreseros —de manera análoga a gran parte de los grupos de la sierra— realizan rituales de *xochitlali* en sus milpas al inicio de la cosecha. El carnaval, a diferencia de los *xochitlalis* que se realizan para este propósito en las milpas, tiene como característica hacer partícipe a toda la comunidad, y no únicamente al grupo familiar. También, a diferencia del carnaval, el *xochitlali* no incluye, actualmente, sacrificios de animales, a excepción del que se realiza el primer viernes de marzo.⁵

Así, esta celebración refuerza la presencia de algunos elementos de la cosmovisión nahua como la concepción de la naturaleza y de la Tierra como entidades vivas, con las que es posible entablar un diálogo a través de ejercicios de reciprocidad y ofrendas.

El ritual católico de la comunión, en el que el cuerpo de Cristo es inmolado y por medio de este sacrificio “alimenta” a los fieles tiene sus orígenes en un ritual de fertilidad, narrado por el antiguo testamento, en el que el cuerpo que se comía era el de un carnero; mismo que fue sustituido por la hostia al prohibirse los sacrificios de animales (Hubert y Mauss, 2005:87). En este sentido prevalece la misma lógica en ambas concepciones, la de la muerte que genera vida, cuya repetición cíclica garantiza la fertilidad y la continuidad de la existencia.

Sin embargo, el que los pobladores de Mixtla reproduzcan elementos de su cosmovisión en el carnaval no es motivo suficiente para justificar su permanencia.

⁵ Anteriormente, el ritual de fertilidad incluía el sacrificio de pollitos que se colocaban en las cuatro esquinas de la milpa.

Sobre todo, si consideramos que esta fiesta ha desaparecido en los otros pueblos de la sierra, como en San Juan Texhuacan⁶ —una población vecina de Mixtla—, donde la celebración tenía una convocatoria interregional. Por tanto, es necesario buscar las razones de su vigencia en el contenido social y político del ritual.

En la primera mitad del siglo XX, en la época en que México se ganaba su pase a la modernidad, después de la lucha revolucionaria, en Mixtla los cargos políticos y religiosos continuaban ejerciéndose de manera conjunta, seis miembros representaban al gobierno cívico y 6 a la iglesia. En la década de los ochenta, Héctor Álvarez registra el paso de un gobierno mixto compuesto por seis representantes civiles y religiosos, nombrados “*teachkame*” o mayores a un gobierno representado únicamente por autoridades civiles: “De hecho, los cargos del grupo de mayores al servicio de la Iglesia han desaparecido como parte integrada del sistema quedando sólo los del ayuntamiento; el cargo de fiscalteniente no se desempeña y la Iglesia es administrada por una persona, el teopantlahpiske o representante de la Iglesia” (Álvarez, 1991:75). Álvarez también identificó la existencia de una elite política de indígenas, o indígenas amestizados, que estaban utilizando su cargo dentro de las jerarquías religiosas como una plataforma para su postulación en los puestos políticos más importantes, como el de presidente municipal. Esta elite política también se había convertido en una oligarquía económica, ya que había acaparado las propiedades del centro del pueblo y establecido los comercios más prósperos: “Cuando menos en los seis años anteriores a 1988, los cargos religiosos, más que como una comisión al servicio de la comunidad, están siendo utilizados de cierta manera como instrumentos para beneficio e intereses de un grupo privilegiado. Los cargos religiosos se aprovechan para hacer proselitismo político” (1991:78).

Este proceso había generado un descontento entre la población, ya que restringía los cargos políticos a la elite económica. La mayoría de la población, que vivía en condiciones de extrema pobreza, no podrían aspirar a una de las principales mayordomías, y esto los deja fuera de la contienda política.

En 2008 registramos el último de estos cargos que le correspondió a Román Tlaxcaltecal, quién comentó que lo habían removido de su cargo de juez por no contar con preparación universitaria. En este sentido el ritual del carnaval representa un vínculo con la antigua tradición, una manera del nuevo gobierno de mantenerse unido a la población tradicional a través de una de sus fiestas más representativas.

⁶ Actualmente, los únicos testimonios que se conservan son algunos cantos recogidos por Luis Reyes (1989).

Esto justifica el que las autoridades municipales sean ahora quienes promuevan y, de cierta forma, solvente los gastos del carnaval.

También en 2008 tuvimos oportunidad de registrar una coyuntura en la política regional. El PRI, que desde su nacimiento se había mantenido como el partido hegemónico en la sierra, se vio envuelto en una competencia partidista en la que tuvo que alternar y enfrentarse a un avance cada vez mayor del PAN y del PRD. En 2008 en Mixtla, el presidente del ayuntamiento era priista, pero su camarilla, especialmente la síndico primero —el cargo más importante después del de presidente— era perredista. En la primavera del 2008, cuando se llevó a cabo el carnaval, el ayuntamiento tenía apenas un mes de haber iniciado labores, así que fue la primera ceremonia en la que convivieron. La tensión se notaba en el ambiente y los asistentes estaban a la expectativa para ver cómo se daba la interacción entre los diferentes actores políticos.

En este nuevo escenario del ritual, podríamos decir que los agentes de la política local se benefician de la realización del carnaval, el cual los legitima ante la comunidad y sirve de espacio de transición entre los anteriores cargos cívico-religiosos y el gobierno secular. La realización de comidas en los diferentes barrios, en los que el presidente, por participar en una ceremonia de “tradición” debe ser recibido con honores, es una forma de que el ayuntamiento cuenta con la aceptación y el reconocimiento de la comunidad.

También la política cultural de los últimos años ha exhortado a los municipios de raíz indígena a que conserven parte de esa esencia, lo que les da una posición privilegiada dentro de los proyectos de desarrollo social y económico. Esto también podría coadyuvar en la permanencia del carnaval y el interés del municipio por conservarlo, lo que convierte al ritual en un escenario político, donde los elementos identitarios son un valor de cambio, tanto al interior como al exterior de la población.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ SANTIAGO, H. (1991). *El xochitlali en San Andrés Mixtla. Ritual e intercambio ecológico entre los nahuas de Zongolica*. Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz.
- BOILÈS, C. L. (1971). "Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí". *América Indígena*, XXXI(3).
- CASAS MENDOZA, C. A. (2008). "Bailando al son de las marotas. El carnaval mestizo de El Rodeo, San Luis Potosí". Mimeografiado.
- DEHOUE, D. (2010). "La polisemia del sacrificio tlapaneca". En: López Luján y Oliver (coords). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: INAH/UNAM, pp. 499-518.
- (2009). "El lenguaje ritual de los mexicas: Hacia un método de análisis". En: S. Peperstraete (ed). *Image and ritual in the azteca World*. Oxford. Bar International Series. 1896. pp.19-33.
- FERNÁNDEZ, P., y otros. (2006). *Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006. Versión electrónica base 2000*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indigenas_mexico_2006.pdf [consulta: 2012, dic.].
- GALINIER, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / CEMCA / INI.
- GLEDHILL, J. (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra (1999).
- (2009). "El reto de la globalización: Reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales". *Fronteras fragmentadas*, pp. 23-44.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, C. (1988). "El toro y la fiesta. Los Carnavales de Ciudad Rodrigo". En: L. Díaz (coord.). *Aproximaciones antropológicas a Castilla y León*. Barcelona, pp. 167-190.
- MATTA, R. DA. (2003). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: FCE.
- MAUSS, M. (1925). "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange Dans les sociétés archaïques". *L'Année Sociologique*.
- y Hubert, H. (2005 [1899]). *Sobre o sacrificio*. Trad. Paulo Neves. Brasília: COSAC NAIFY.
- MEDINA HERNÁNDEZ, A. (1965). "El Carnaval de Tenejapa". *Anales del INAH*. T. XVII-1964. Colección Secretaría de Educación Pública, pp. 323-341.

- MORALES CARBAJAL, C. s.f. "Las voces de la montaña: Diálogos a través del ritual entre los nahuas de Zongolica, Veracruz". Tesis de doctorado, UNAM.
- REYES GARCÍA, L. (1960). *Pasión y muerte del Cristo Sol. Carnaval y Cuaresma en Ichcatepec*. Xalapa: Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana.
- y Christensen, D. (1989). *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. México: CIESAS / FCE.
- TORRE, R. DE LA (coord.). (2010). Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

■ OLIVIA KINDL

Eficacia ritual y efectos sensibles

Exploraciones de experiencias perceptivas *wixaritari* (huicholas)

RESUMEN

Este ensayo se enfoca en los aspectos sensibles que caracterizan diferentes acciones rituales llevadas a cabo por los *wixaritari* (huicholes). El uso y manejo de, por ejemplo, ciertos colores, formas, juegos de luces y sombras, sonidos y temperaturas son descritos en virtud del papel determinante que —se plantea— juegan en los contextos ceremoniales descritos. Además, se observa que en ocasiones algunas instancias sensoriales pueden cobrar vida o, dicho de otro modo, adquirir un cierto grado de agencia (*agency*, según Gell, 1998). En efecto, pueden manifestar la presencia de seres vivos, difuntos y/o antepasados-dioses. Se interrogarán los diversos puntos de vista que intervienen en estos contextos ceremoniales y desde los cuales se manejan aspectos sensoriales para lograr cierta eficacia. Así, desde un enfoque dinámico y fundamentado en la observación de las acciones concretas (sin obviar las exégesis al respecto), en el cual se consideran las acciones rituales como procesos creativos, se reflexionará sobre las imbricaciones entre dichas prácticas y efectos sensibles. El horizonte más amplio en el que este análisis se sitúa atañe a las articulaciones entre arte y ritual. Se retomarán fragmentos etnográficos observados en rituales muy diferentes practicados por los huicholes: actividades realizadas por los peyoteros durante sus peregrinaciones, en particular a la zona de Wirikuta (altiplano potosino); ceremonias de Hikuri Neixa (Danza del Peyote) y de Tatei Neixa (Danza de Nuestras Madres, también llamada Fiesta del Tambor); celebraciones de Semana Santa, y una “corrida del alma” (ritual funerario).

PALABRAS CLAVE: EFICACIA RITUAL, CUALIDADES SENSIBLES, PERCEPCIÓN, PROCESOS CREATIVOS, *WIXARITARI* (HUICHOLAS).

ABSTRACT

This essay focuses on the sensorial aspects in a variety of ritual actions carried out by the *Wixaritari* (Huichols). For instance, the use and management of certain colors, forms, plays of light and shadow, sounds, and temperatures are described in terms of the decisive role that they play in achieving the ritual efficacy of the ceremonial contexts described. Moreover, it is observed that on certain occasions, some sensorial modes can take on life or, following Gell (1998), acquire a certain degree of agency capable of manifesting the presence of living and dead beings and/or ancestor-gods. The different points of view that intervene in these ceremonial contexts and from which sensorial aspects are managed in order to produce efficacy are also interrogated. Thus, from a dynamic focus, based on the observation of concrete actions (not omitting the corresponding exegesis), and in which ritual actions are considered as creative processes, a first attempt at articulating ritual actions and sensory effects is developed within a wider horizon of analysis on the articulations between art and ritual. Ethnographic fragments observed in very different types of rituals practiced by the Huichols will be taken up: actions carried out by *peyoteros* during their pilgrimages, particularly in the zone of Wirikuta (in the high steppe of San Luis Potosí); ceremonies of Hikuri Neixa (Peyote Dance) and Tatei Neixa (Dance of Our Mothers or Drum Festival); Holy Week celebrations; and the *corrida del alma* (“chasing away of the soul”, a funerary ritual).

KEYWORDS: RITUAL EFFICACY, SENSORIAL QUALITIES, PERCEPTION, CREATIVE PROCESSES, *WIXARITARI* (HUICHOLS).

Enviado a dictamen el 2 de septiembre del 2012.

Recibido en forma definitiva el 8 de septiembre de 2012 y el 8 de enero del 2013.

EFICACIA RITUAL Y EFECTOS SENSIBLES

EXPLORACIONES DE EXPERIENCIAS

PERCEPTIVAS *WIXARITARI* (HUICHOLAS)¹

OLIVIA KINDL*

INTRODUCCIÓN

Llama la atención que, en la gran mayoría de los estudios antropológicos clásicos, los aspectos sensibles sean tratados como elementos secundarios o superfluos con respecto a los datos comúnmente considerados pertinentes para la comprensión de los fenómenos sociales observados, como pueden ser la organización social, el parentesco o el sistema económico. Así, el uso de ciertos colores, formas, juegos de luces y sombras, sonidos y temperaturas, a menudo se consideran como detalles dentro de una descripción de alcance analítico más amplio. Generalmente, dichos aspectos son mencionados para restituir una atmósfera particular, la cual se maneja como la experiencia subjetiva del etnógrafo en el campo y raras veces los elementos sensibles se valoran como factores fundamentales para entender un ritual. A lo más —salvo pocas excepciones (entre ellas, se pueden mencionar los trabajos de Keifenheim, 2000; Gell, 2006:19-34)—, las cualidades perceptibles, en particular los colores (Turner, 1999 [1967]:65-102; Vogt, 1988 [1976]), son utilizadas como soportes de la interpretación simbólica de los rituales o como modelos de un sistema de clasificación que impera en otros ámbitos de la sociedad estudiada. Coquet (2001:152) señala al respecto que “estos análisis, estructurales en sus principios, han omitido interrogarse sobre las propiedades concretas y sensibles de los materiales, las formas, los colores, los olores, los ruidos y los sonidos..., y sobre su percepción y tratamiento por las concepciones autóctonas” (traducción de O. Kindl). Así, una interpretación de los símbolos rituales, aunque ciertamente arroja luz sobre el contexto social estudiado, no permite entender cuál es el papel de los aspectos sensibles en el ámbito particular del ritual, siendo que quizá éstos

* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: okindl@colsan.edu.mx

¹ Agradezco los comentarios de la Dra. Ana Bella Pérez Castro y los demás participantes a su seminario, “Percepciones y representaciones” (llevado a cabo en el marco de la cátedra institucional “Joaquín Meade”, en El Colegio de San Luis, de mayo a julio de 2013), para la reformulación y precisión de algunos aspectos presentados en este artículo.

juegan un papel esencial para entender los mecanismos de su eficacia. Como bien lo aclara Houseman (2012:14), “el contenido del simbolismo ritual no permite entonces, por sí mismo, comprender lo que el ritual tendría de específico” (traducción de O. Kindl).

Lo anterior parece indicar que, aunque los estímulos sensoriales que se mencionaron “ahí están” —pues estamos inmersos en ellos y sin duda los percibimos cuando hacemos trabajo de campo—, no solemos prestarles la atención que merecen o no nos parece pertinente registrarlos como datos que puedan revestir un valor científico. Esta constatación señala la necesidad de desarrollar una problemática metodológica y teórica para el análisis antropológico, en particular el que se interesa por los procesos de creación artística y las acciones rituales. Es probable que esta falta de atención a los aspectos sensibles en la mayoría de las etnografías del ritual y del arte —ambas generalmente obsesionadas por lograr una descripción lo más “objetiva” posible de las acciones y de los símbolos asociados a éstas, con el fin de descifrar su “significado oculto”— se deba al valor subjetivo que se suelen atribuir a los aspectos relacionados con la percepción. Ahora, bien se conocen los cuestionamientos que la antropología moderna ha formulado sobre las concepciones clásicas basadas en la objetividad del científico observador (Copans, 2011). En coincidencia con estas perspectivas críticas, en este ensayo se plantea que los elementos sensibles son fundamentales para abordar tanto el ritual como el arte y con más razón el vínculo que une a ambos: el arte creado en contexto ritual. Como lo subraya Coquet (2001:152), el campo de la antropología del arte se constituye a partir de “el análisis perceptivo, que atañe por sí mismo a una actividad lógica efectuada por los sentidos, el estudio de las categorías conceptuales autóctonas propias de esta actividad, la manera en que éstas son utilizadas para describir a las obras de los hombres y de la naturaleza, y los efectos creados por estas últimas sobre el espectador o el oyente [...]” (traducción de O. Kindl).

Con base en los fragmentos etnográficos de rituales huicholes que se presentarán a continuación, la hipótesis que se somete a prueba es que las cualidades de lo sensible forman parte íntegra y constitutiva de las acciones rituales, son compartidas colectivamente y determinan la eficacia (Houseman, 2004:76) de las ceremonias² a las que dan forma (al. *Formbildung*, según Cassirer, 1925).³ De hecho, podemos

² Considero que para el caso analizado en este ensayo, no es pertinente distinguir por el momento entre ritual y ceremonia. Por consiguiente, utilizaré los términos como sinónimos.

³ Para una explicación del concepto de *Formbildung* según Cassirer y su aportación al análisis antropológico del arte, desde mi punto de vista, véase Kindl (2009).

preguntarnos si podría existir un ritual sin todos aquellos elementos perceptibles a través de los sentidos y omitiendo la interacción que dichos procesos conllevan entre acción y creación. La combinación y el manejo de estos aspectos sensibles serían entonces factores esenciales para entender las diversas formas de los rituales o, mejor dicho, sus procesos de puesta en forma (Kindl, 2009). Considerando que las estrategias plásticas son utilizadas por un pintor para producir efectos visuales particulares, cabe preguntarse en qué medida dinámicas creativas y expresivas construyen un ritual. En este marco, se buscarán elementos de respuesta a la pregunta: ¿qué papel juegan los aspectos sensibles en la eficacia de un ritual?

LA FUERZA ATRACTIVA DE LOS EFECTOS SENSIBLES

Debo aclarar que con el término “sensible” me referiré sobre todo a aspectos que tienen que ver con la percepción y no tanto con el campo de las emociones, el cual, aunque esté necesariamente relacionado, conforma otro vasto campo de análisis en relación con el ritual (Berthomé y Houseman, 2010:57-75). Aunque en las sociedades occidentales usualmente se habla de cinco (o, como máximo, de seis) sentidos, conviene recordar que sabemos, gracias a estudios etnográficos que se dedicaron a analizar la taxonomía de los sentidos en su contexto (Keifenheim, 2000), que no forzosamente es así en otras sociedades. Incluso, al “tomar cuerpo” o presencia, los sentidos pueden llegar a rebasar los límites de lo que nosotros entendemos por facultades perceptivas. Así, tenemos ejemplos etnográficos donde los sentidos pueden estar personalizados bajo la forma de seres o entidades particulares, por ejemplo, el *bedu yushin* o “espíritu de los ojos” entre los cashinawas (Keifenheim, 2000:72-78). En tanto instancia perceptiva, si bien se localiza en una parte del cuerpo, puede fluir entrando y saliendo de éste concebido como una corteza física, por lo que —en cierta medida, pues tampoco son equivalentes— se puede asemejar al concepto huichol de *nierika* (Kindl, 2005:225-248). Por otra parte, cabe subrayar que al analizar asuntos sensoriales es necesario tomar en cuenta la cuestión del punto de vista: así, la preponderancia de tal o cual sentido en determinados momentos rituales dependerá de los actores rituales a quienes se atribuyen, según se trate de iniciados o no iniciados, personajes importantes en la jerarquía de los cargos políticos religiosos o simples invitados ocasionales, etcétera. El método abductivo propuesto por Gell (1998) en su planteamiento sobre el arte nos demuestra qué enfoques, desde la perspectiva de los actores involucrados en

una experiencia estética y/o en un evento ritual, pueden ser manejados sin enfrasarnos en dicotomías clásicas del tipo objetivo/subjetivo, bello/feo o científico/irracional. Además, enriquecen en gran medida el análisis y entendimiento de lo que está ocurriendo en las interacciones sociales, no sólo entre humanos, sino incluso con otro tipo de seres o entidades comúnmente calificados de “sobrenaturales” (ancestros, difuntos, entidades tutelares, etcétera). Notemos que por lo general, han sido designados así erróneamente, sobre todo en el caso de numerosas sociedades amerindias, en particular en México, donde existe una fuerte tendencia a la antropomorfización del entorno humano, sea éste el que, desde un punto de vista cartesiano, solemos entender por natural, social o metafísico (Jacques Galinier, comunicación personal, 2012).

A lo largo de mis investigaciones etnográficas, he observado que los *wixaritari* logran percibir o atraer a los antepasados-dioses (también altamente antropomorfizados y personalizados) mediante las características sensibles que les atribuyen. También estimulan sus sentidos mediante diversas prácticas ascéticas (ayuno, vigilia, consumo de peyote, etcétera), para poderse conectar con dichas entidades. En un texto muy sugerente, Gell (2006:19-34) hace énfasis en la naturaleza mágica de la eficacia de los perfumes en rituales de los *umeda* de Nueva Guinea. El antropólogo británico (2006:32) observa lo siguiente:

una técnica mágica [...] se fundamenta en la conjunción de dos elementos. En primer lugar, la edificación de otro mundo, un mundo ideal, tipificado, tal como sería en la eternidad. En segundo lugar, la invención de un medio, debidamente mágico, que permita instalar este mundo ideal aquí en este bajo mundo para volverlo visible a través de una serie de signos (perfumes mágicos, hechizos, gestos determinados, etcétera) y convertirlo [a este mundo ideal] en el contexto de dichos signos (traducción de O. Kindl).

Si seguimos el razonamiento de Gell (2006:32) acerca del papel encantador de los olores, podemos considerar que la manipulación y el estímulo de los sentidos en los rituales huicholes les confieren su eficacia que, en cierta medida, puede calificarse mágica.

Uno de los efectos sensibles clave de la ceremonia de Hikuri Neixa o Danza del Peyote⁴ (véase la figura 1) consiste en crear nubes de polvo mediante zapateados rítmicos situados en el suelo de tierra del patio redondo del centro ceremonial *tukipa*,

⁴ Hikuri Neixa es una serie de fiestas que se celebran en los centros ceremoniales (*tukipa* y *xiriki*) de las comunidades huicholas a finales de mayo o principios de junio, cuando inicia la temporada de lluvias.

mediante coreografías circulares. Según las exégesis de especialistas religiosos y de asistentes no iniciados, el objetivo de estas acciones es atraer las lluvias que marcan el inicio de la temporada húmeda. La tierra que se eleva del suelo generaría la formación de nubes en el cielo para que las primeras aguas puedan caer. Además, el ruido causado por los golpes de las plantas de los pies en la tierra tendría por efecto atraer a las deidades hacia el lugar donde se efectúa la petición de lluvias, que es uno de los principales propósitos de dicha ceremonia. Como lo hace notar Gutiérrez (2010:354), “el zapateado sobre la tarima (sonido de percusión) recuerda el sonido del trueno, de la lluvia al chocar contra el suelo. Así se ejemplifica en las coreografías que la lluvia va llegando a la sierra.” Este lugar es el mismo donde se está desarrollando el ritual. Es decir, se estimula su sentido auditivo para que ubiquen el lugar donde se pide que caigan las lluvias. Gracias al principio de homotecia (Perrin, 1994:198; Galinier, 1997: 66) que rige la concepción del espacio de numerosas sociedades amerindias en general y en particular la cosmografía *wixarika* (Kindl, 2003; 2008:425-460), se entiende que el lugar donde se desenvuelve el ritual constituye el punto de partida o la matriz a partir de la cual se expande el efecto (benéfico o maléfico) del ritual hacia el resto del mundo.

FIGURA 1.
DANZA DE HIKURI NEIXA EN EL CENTRO CEREMONIAL DE TUNUWAMETTA,
COMUNIDAD DE TATEIKIE, SAN ANDRÉS COHAMAT



Fotografía de Olivia Kindl, 2010

En los rituales huicholes hay otro aspecto importante relativo a los efectos sensibles. Los cantos de los *maráakate* (véase la figura 2) se caracterizan no solamente por su contenido semántico y su estructura, sino también por las variaciones de sus niveles sonoros, logrados gracias a la presencia de los segunderos que asisten al cantador principal. Éstos repiten en un tono y ritmo ligeramente diferente las frases que se acaban de pronunciar, produciendo un efecto de eco o remate. He podido observar que, incluso cuando un *maráakame* canta sólo, suele repetir parte de lo que apenas moduló en un tono diferente, como si el sonido se fuera propagando a su alrededor o como si alguien le estuviera contestando a lo lejos. Considerándolo desde un punto de vista puramente comunicativo, este efecto podría juzgarse totalmente superfluo o inútil. Sin embargo, casi nunca se prescinde de él en las ceremonias. Mi interpretación es que, con este eco, se busca propagar el sonido de tal forma que llegue hasta los oídos de los ancestros deificados y para ello, las vibraciones de su voz deben expandirse en torno al cantador, en varias direcciones y a diferentes “alturas sonoras”. Incluso se puede interpretar que el sonido se desplaza horizontalmente y verticalmente, lo cual corresponde con las dos principales dimensiones cosmológicas en la representación huichola del mundo.⁵

FIGURA 2.
MARÁAKATE REUNIDOS DURANTE LA HIKURI NEIXA DENTRO DEL CENTRO CEREMONIAL
DE TUNUWAMETIA, COMUNIDAD DE TATEIKIE, SAN ANDRÉS COHAMIATA

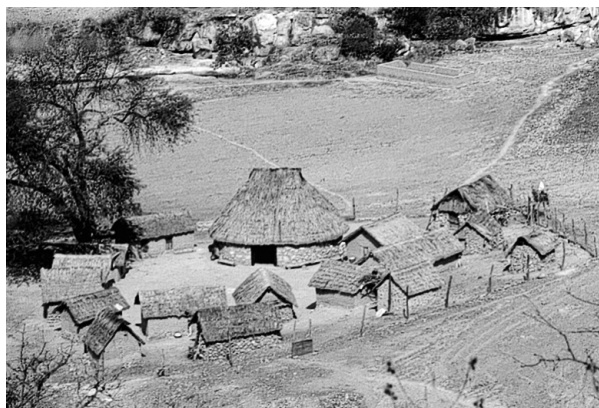


Fotografía de Olivia Kindl, 2000

⁵ Una se extiende en el plano horizontal y se configura a partir de cinco puntos colocados en quincunce: las cuatro direcciones cardinales y el centro. La otra, organizada en torno a *axis mundi*, recorre verticalmente del cenit al nadir, pasando por el punto central del quincunce (Kindl, 2003; 2008: 425-460).

La oposición entre día y noche, que se puede observar en distintas fases rituales de casi todas las ceremonias huicholas —por ejemplo, la Hikuri Neixa o la Tatei Neixa—, juega también un papel crucial en su eficacia. Cabe precisar que el calendario ritual huichol se combina con los horarios en los que las ceremonias empiezan y terminan. Así, la Hikuri Neixa cierra la temporada de secas —la cual es considerada como diurna— y abre la temporada nocturna de las lluvias. Por esta razón empieza siempre en la tarde o ya de noche, de preferencia en el momento del ocaso. Es cuando los encargados del centro ceremonial *tukipa* (véase la figura 3) salen a cortar la leña para el fuego ceremonial que van a encender durante toda la noche en el centro del edificio circular *tuki*. La Tatei Neixa, en el otro extremo del calendario agrícola, se celebra en octubre, cierra la temporada húmeda y abre la estación seca. Por ello corresponde con el amanecer y empieza generalmente en la mañana o al medio día, cuando todos los niños de cero a cinco años se reúnen en círculo en el patio del *tukipa* y agitan sus sonajas. A lo largo de ambos rituales se suceden fases en que se manejan contrastes entre claridad y oscuridad, luz y sombra, frío y caliente, oriente y poniente, propiedades que remiten a la alternancia entre día y noche, lluvias y secas, arriba y abajo, masculino y femenino, respectivamente. En determinados momentos —por ejemplo, en el que los *wixaritari* suelen llamar “corazón de la noche” (huich. *‘iyari tikariya*), alrededor de las tres o cuatro de la mañana—, los fuegos encendidos en distintas partes del centro ceremonial

FIGURA 3.
CENTRO CEREMONIAL *TUKIPA* DE MUKUXETA, COMUNIDAD DE SAN SEBASTIÁN TEPONAHUASTLÁN



Fotografía de Arturo Gutiérrez del Ángel, 1996

empiezan a convertirse en brasas rojizas y en todo alrededor reinan el silencio y la oscuridad. Según pude experimentar, la reiteración de los recorridos nocturnos por las distintas fogatas dentro y fuera del edificio circular y del patio producen en el cuerpo el efecto de una suerte de corriente alterna en las sensaciones de calor-frío, combinadas con las de claro-oscuro, que crea la impresión de que ya no existe nada más aparte de este lugar y tiempo determinados. La ubicación del *tukipa* a cierta distancia de las habitaciones de los pueblos y rancherías produce la sensación de que se está en una dimensión aparte, suspendida como en una esfera celeste donde flotan los astros; es el espacio-tiempo del ritual y del mito, de los antepasados, del sueño, de las visiones (*nierika*).

Además de lo anterior, destaca la preponderancia de los olores en determinadas acciones rituales, particularmente los sacrificios (véase la figura 4). Como es el caso en las inmolaciones de ganado bovino que se efectúan en gran cantidad durante la Semana Santa (Lemaistre y Kindl, 1999:175-214), el olor del animal sacrificado impregna fuertemente el ambiente. De hecho, los sacrificios invariablemente atraen

FIGURA 4.
SACRIFICIO DE UN BORREGO EN WAKRI KITENIE DURANTE LA PEREGRINACIÓN A WIRIKUTA
(ALTIPLANO POTOSINO)



Fotografía de Olivia Kindl, 2010

a casi todos los perros de la comunidad, quienes no se resisten a la sangre fresca y la lamen golosamente cuando salpica sobre el suelo desde la yugular del animal agonizando. El sabor del líquido rojo parece ser agradable no solamente para los perros sino también para los antepasados-dioses, puesto que, según expresaron varios de mis interlocutores huicholes, dichas entidades acuden en el instante en que brota de la vena del animal para consumirla, pues “la sangre [de los animales sacrificados] es su comida”. En estos momentos, el tufo característico del cadáver contrasta con el perfume del copal que generalmente se quema en los incensarios. Este humo aromático, agradable para la nariz de los humanos, puede ser interpretado, según algunos de mis interlocutores, como un indicio de la presencia de las entidades a quienes se dedica el sacrificio. Al respecto, se han recabado fragmentos de narraciones mitológicas huicholas que mencionan que el copal proviene del otro mundo; al igual que la cera de abeja, fue obsequiado por dioses-antepasados a héroes culturales como Watakame, el descubridor del maíz. De este escenario sensitivo, se deduce que los dioses son atraídos por el olor de la sangre y que manifiestan su presencia en el espacio del ritual por el perfume del copal.

Por razones de espacio, no se podrán enumerar aquí la totalidad de los factores sensoriales que juegan un papel crucial en los rituales huicholes, pero estos ejemplos nos proporcionan pruebas de su multiplicidad e importancia. A partir de lo anterior, se plantea que cada una de las instancias perceptivas movilizadas y estimuladas es necesaria para crear el efecto y los resultados esperados en las ceremonias, pues las acciones rituales mencionadas difícilmente podrían llevarse a cabo sin la activación de estos sentidos. En este apartado, hemos podido constatar que los efectos sensibles que se manejan en contextos rituales tienen el poder de atraer a ciertas entidades convocadas a la ceremonia y cuya presencia es indispensable para lograr su propósito (por ejemplo, atraer la lluvia).

Concluimos de lo anterior que los huicholes atribuyen a estas entidades la capacidad de percibir, siempre y cuando sus sentidos sean estimulados de forma adecuada. Lo anterior nos sugiere varias interrogantes, entre ellas: ¿las entidades a las que los humanos atraen mediante estímulos sensoriales también pueden manifestarse provocando la percepción de los seres vivos? ¿Las deidades pueden percibir con cinco sentidos, poseen otros que no tienen los humanos o existen particularidades en su modo de percibir? ¿Hay estímulos y modos distintos de percibir, según el tipo de entidad u/o antepasado?

SINESTESIA Y EFICACIA RITUAL

Si varios sentidos se combinan de forma simultánea, o cuando por medio de uno de ellos se estimula a otros, estamos ante fenómenos de sinestesia. Estos son provocados por ejemplo mediante prácticas ascéticas, en estados de trance chamánico o por experiencias psicotrópicas bajo el efecto del peyote. Se plantea que la combinación intencional de diferentes sentidos incrementa la fuerza generativa (Houseman, 2004:91) y creativa de las ceremonias. A partir de lo anterior, resulta pertinente explorar los modos en que los sentidos en sinestesia se vinculan con la eficacia de los rituales.

Antes de seguir esta pista es necesario explicar brevemente algunos mecanismos de la visión chamánica (*nierika*) entre los *wixaritari*. Con la finalidad de recibir mensajes de los dioses-antepasados a través de sus visiones, los *maráakate* deben poseer el “don de ver”, que ellos denominan *nierika*. Es preciso aclarar que este concepto no se reduce a la vista sino que también puede implicar la capacidad de oír a dichos seres, por ejemplo gracias al crujido que emite el fuego o al murmullo de las plumas atadas a sus *muwierite* (varitas). Como he planteado anteriormente (Kindl, 2005:225-248), en el proceso sinestésico de la “visión” chamánica, la combinación de gestos corporales con motivaciones individuales y colectivas moviliza entonces varios sentidos. Los más sobresalientes parecen ser el visual y el auditivo, lo cual, para ser demostrado, ameritaría una investigación a mayor profundidad.

Los cambios en los modos habituales de percepción también son notables en lo que atañe al gusto (Kindl, 2005). Así, las comidas rituales no llevan sal ni tampoco frutas o legumbres, como jitomates, aguacates o naranjas. Es el caso de los alimentos que los peyoteros consumen cuando hacen una manda; ésta transcurre desde que salen a Wirikuta hasta Semana Santa. Combinan generalmente agua, maíz y un poco de frijol, a veces carne (de venado o de res, según los rituales). Estos ingredientes y su forma de preparación también son los que conforman la comida de los dioses-antepasados y, según aclaraciones de los peyoteros con quienes realicé peregrinaciones a Wirikuta, “si se come aguacate cuando se ha consumido peyote, éste se puede podrir”. La sal, asociada con el poniente, el mar, lo femenino y la fertilidad, tiene un valor opuesto al Cerro del Amanecer (Paritekia) y al chamanismo. Ya que la privación de sal en la comida se asocia con la abstinencia sexual y otras prácticas ascéticas, se inserta en una lógica de “limpieza” o “pureza” (Douglas, 1973 [1970]) en oposición al “pecado” tal como lo conciben los huicholes, es decir, la transgresión sexual. El gusto juega entonces un papel fundamental para distinguir lo femenino de lo masculino, el

inframundo de la región celeste, el océano del desierto, etcétera. En cuanto al papel del olfato y del tacto en los fenómenos de sinestesia ritual, se puede entender que se imbrican con lo señalado anteriormente. Por ejemplo, así como no se puede comer sal, se prohíbe el contacto corporal con la pareja. Durante la cacería ritual del venado, se evita que el animal huela a los humanos, quienes, con este propósito, se colocan en función de los vientos.

Ahora bien, cabe subrayar que los sentidos no son etéreos, sino que siempre se deben considerar con respecto a una persona que los experimenta. En este caso, ¿quién se supone que debe ver, oír, oler o sentir estas acciones rituales? Para responder a esta pregunta, es necesario distinguir varios niveles de análisis. Por un lado, se estimulan los sentidos de los participantes al ritual y por el otro, el de los antepasados-dioses y/o animales. Pero cada uno de estos tipos de sujetos requiere una capacidad de atención y de percepción diferenciada. Incluso, se puede suponer que cada una de estas grandes categorías se subdivide en muchas otras en función del lugar que ocupa cada entidad, persona o animal tanto en el sistema social como en el contexto donde interviene. Considerando las experiencias sensibles como modos de conocimiento, remitimos al análisis de Boyer (1988), quien distinguió públicos de diversos tipos en las sesiones de canto *mvèt* de los fang de África según sus niveles de conocimiento e iniciación. A partir de este planteamiento, podemos suponer que existen diferentes formas y niveles de experimentación sensible en los rituales huicholes. Dicho autor (1988:27) describió la manipulación de los saberes del público por parte del cantante en términos de “exclusión concéntrica”, estrategia que consiste en “pasar del saber conocido por uno mismo al saber supuesto de otros” (traducción de O. Kindl). En el caso de los *wixaritari*, la participación sensible de los seres humanos, animales y otras entidades materializadas, por ejemplo, en rocas, depende principalmente de su lugar en la cosmología, de los atributos que se les otorgan (poder solar, fertilidad, viento, etcétera) y del contexto ritual en el que se les da mayor o menor lugar. En cuanto a los seres humanos de carne y hueso, los factores más importantes para evaluar su nivel de experiencia y conocimiento dependerán de su situación social (edad, sexo, relaciones de parentesco, papel ritual que asumen y/o participación en el sistema de cargos, etcétera), del nivel de saber cosmológico alcanzado y de su estado afectivo y/o fisiológico en el momento de la experiencia ritual. En consecuencia, si algún participante al ritual fuera ciego, mudo o sordo, esto no afectaría a la realización del ritual, siempre y cuando no ejerza un cargo determinante que requiera tal o cual capacidad perceptiva (un cantador difícilmente podría ser mudo). En cambio, si una entidad invocada se muestra poco

atenta o simplemente no percibe los llamados que le son dirigidos, puede suceder una catástrofe, como por ejemplo una sequía. Esto puede explicar el fervor —alcanzado a partir de un crescendo de expresiones— con que se realizan las acciones rituales descritas anteriormente, pues se tienen que hacer de la forma más acentuada y enérgica posible para que los dioses alcancen a percibirlos. Así, la intensidad de los ritos petitorios o propiciatorios alcanzan un clímax que corresponde con las fases de catarsis y confieren a los rituales su fuerza expresiva. Es el momento álgido en que se desatan los llantos de los peyoteros, aludiendo al mismo tiempo a las primeras lluvias, en particular cuando se disuelve su grupo al finalizar la Hikuri Neixa, o cuando los cantadores y bailadores alcanzan un estado de agotamiento o crisis emocional causada por el esfuerzo físico y mental que implica desvelarse, moverse sin cesar y consumir peyote. Otro síntoma de dicho desenfreno es cuando al final de las fiestas se expresan quejas, lamentaciones, se sueltan las lágrimas, todo lo cual, en ocasiones, es acompañado por malestares físicos que ocasionan vómitos o defecaciones en el espacio ritual. Estas experiencias físicas y emocionales a menudo son consideradas por los mismos huicholes como “limpias”, término que recalca su efecto purificador y liberador; así, los llantos cumplen la función de “lavar” tanto los ojos como la tristeza o la cólera. Por supuesto, no se puede pasar por alto la influencia de tensiones emocionales externas al ritual (problemas conyugales, pérdida de seres queridos o decepciones de todo tipo), pero hay que considerar que sólo en determinadas fases de la acción ritual se permite que estos desasosiegos se manifiesten. Cabe subrayar además que en este contexto, las emociones y sobre todo sus efectos fisiológicos, se ven inmediatamente provistos de una razón de ser propiamente ritual y de orden más sensorial que emocional, acorde con la lógica específica del ritual como la plantea Houseman (ver *infra*). Así, en este contexto, las lágrimas de un individuo tienen el poder de atraer las lluvias y de limpiar a todos los seres vivos y al mundo en general. En una íntima y desgarradora ceremonia de corrida del alma a la que fui convidada,⁶ asimismo pude observar y sentir los efectos sensibles producidos por el ritual y constatar una vez más su eficacia. Esta ceremonia se llama *‘itaimixa* o *puyetiari* en huichol; *‘itaimixa* se refiere a lavar con agua (a la gente que asiste) y *puyetiari* remite a la limpia de las cosas que pertenecieron al difunto. En esta ocasión, noté la importancia de la combinación entre sonidos y olores para manifestar la anhelada presencia del difunto. En el caso que presencié, se trataba de una mujer joven que,

⁶ Nunca supe cuáles fueron las razones de esta invitación, pues no conocía a la difunta y no se me pidió más que mi presencia.

según sus parientes, se había suicidado (ahorcándose) por problemas conyugales. Sus allegados más cercanos (padres, hermanos y cuñados) se reunieron en círculo en el patio ceremonial de la ranchería familiar, a donde se había solicitado a un *maráákame* para el canto nocturno. Se había erigido un *tapeixte*, altar elevado construido con carrizos y madera, del mismo tipo que el se encuentra en el poniente del interior del *tuki* (véase la figura 5). En esta repisa se habían colocado platos de la comida preferida de la difunta y se encendió por momentos una grabadora

FIGURA 5.
REPISA EN EL INTERIOR DEL EDIFICIO CIRCULAR (*TUKI*) DEL CENTRO CEREMONIAL DE TUNUWAMETHA:
SOPORTE DE OFRENDAS DE COMIDA Y DE OBJETOS RITUALES DURANTE LAS CEREMONIAS
(COMUNIDAD DE TATEIKIE, SAN ANDRÉS COHAMIATA)



Fotografía de Olivia Kindl, 2000

tocando piezas de música ranchera que le gustaban. Estos elementos permanecieron en dicho lugar durante toda la noche de canto, uno de cuyos objetivos era convocar a la difunta para pedirle explicaciones sobre su acto, el cual no sólo había provocado tristeza e incomprensión entre sus allegados, sino que además había causado, según el *maráákame* que atendió a algunos de sus parientes —en particular a su madre— enfermedades que sólo se podían curar mediante este ritual y la confección de ofrendas vinculadas a dicha ceremonia. El principal propósito de esta “despedida del alma” era que primero la difunta se acercara al espacio ritual para dialogar con sus parientes vivos y después fuera guiada por el *maráákame* a su lugar de destino en el mundo de los muertos para que ya no anduviera rondando

entre los vivos ocasionándoles enfermedades. Alrededor de las tres o cuatro de la mañana, todos los participantes se levantaron, se acercaron al *tapeixte* y se pusieron a llorar, sintiendo y diciendo que la muerta ya estaba presente. La presencia de la difunta se manifestó de modo notable a través del canto del *mará'akame*, cuando la voz de éste empezó a desdoblarse, efecto auditivo similar al canto difónico de los mongoles que, de hecho, también se origina en una técnica chamánica que maneja la sinestesia. Según la letra del canto, ocurrió lo siguiente en el momento en que, como explicó el traductor huichol al que acudí después (me fue permitido grabar parte del canto), “habla el cantador, les indica [a los presentes] que prendan velas, que ya viene el alma espiritual en camino, que ya la soltaron de allá, va a descender hacia ellos con los que lo esperan, a recibirlo”:

ka hirixia xé'itatuani
ka hirixia yu kimana xé'itatuani,
huwaixi xeme yuyuawi
xíka hírixia xé'itatuani
'ana tsiri nepekanieri
xeitukari nepekanieri
'iwamari mepekanieri
'iwamari peneatiami
[...]

ahora sí no la vayan a soltar
ahora sí ustedes solos no la vayan a soltar,
sí, ustedes mosquitas azules
que hacen cajitas de muertos no la vayan a soltar,
ahora sí ya estoy aquí
un día más, hermanos míos,
por este momento estoy con ustedes,
sí, aquí estoy, he llegado
[...]

kanekaweni hairickatsie kanekaweni
neteteima nekakaima nekuewtaunie
wa hamatia nemauyeneni watsata ne
heyeweti muwatsiri nepauyeneni
wa hapaimi nereukunii
tsepaneti hekíapamí nekareuenemí
yeka'aneka tamitsíli yeka'aneka,
tamitsíri 'iwamari mika 'erieka
'iwamari xekate'erieka, kate'erieka
mí haweri xetiu yurieni, hekíia
tíma kareuyme, tamitsíri yaka'aneka,
mana xekíia makaniuxime
[...]

sí, mis madres y mis padres
yo no quisiera dejar a mis padres
y a mis madres, voy a llegar con ellos
juntos vamos a llegar
con trajes iguales aunque yo no
vaya a llegar corporalmente
pues esto ya debe ser de esta manera,
bueno, hermanos míos, ustedes por eso
no se preocupen si yo desgraciadamente,
no voy a llegar corporalmente
hacia ustedes pues esto ya es así,
es lo único que viene hablando hacia acá
[...]

(Canto de corrida del alma del *mará'akame* Valeriano López de la Cruz, grabado por Olivia Kindl, Tateikie, 1999. Traducción de Vicente Carrillo López, *mará'akame* profesor bilingüe y bicultural).

Ahora bien, cabe preguntarse si cuando se atrae a la mujer difunta y el *mará'akame* habla como si fuera ella, ¿el chaman incorpora a dicha entidad, según un proceso similar a un trance de posesión? O bien, ¿el *mará'akame* asume el papel de la mujer en este contexto ritual particular, logrando, así, una transformación en las relaciones

entre todos sus participantes? Mi interpretación de las acciones y palabras que alcancé a registrar es que la difunta fue atraída mediante la movilización de varios sentidos: su percepción auditiva fue estimulada por el canto del *mará'akame*, quien, desde el punto de vista de los participantes al ritual, dialogó con ella y transmitió sus respuestas y justificaciones a sus parientes presentes. Sus oídos también fueron seducidos por la música que le agradaba cuando estaba viva. Su gusto y su olfato fueron estimulados por el aroma y la presentación de su comida preferida, ofrendada sobre el *tapeixte*. Los pedazos de madera de pino (*ocote*), que se quemaron durante toda la noche en un recipiente colocado debajo de esta estructura, producían una luz tenue y era importante que no se apagara. Con las cenizas de esta madera se untan las mejillas de los presentes. Según estudios recientes sobre los rituales mortuorios *wixaritari* (Pacheco, 2010), la luz producida por el fuego de ocote guía al difunto desde la región de los muertos (situada hacia el occidente del territorio huichol, en la zona costera de Nayarit) hasta el lugar donde se realiza el ritual. Como lo explica este autor, la luz muestra al muerto el camino hasta la ranchería de sus parientes vivos y una vez que llega allí se puede utilizar para cegarlo y controlarlo de tal manera que no ataque a los presentes en el ritual, pues en esta etapa el muerto se transforma en un animal depredador que puede ser peligroso para los vivos. Así, la pintura oscura que se unta en las mejillas de los presentes asimismo permite proteger a los vivos de las intenciones depredadoras de los muertos, volviéndolos invisibles a sus ojos (Pacheco, 2010). Cabe añadir que el ocote quemado despide a la vez humo y un perfume que envuelve a todos los presentes. A partir de lo anterior, por las propiedades que se manejan a partir de este material, que es el ocote, se puede plantear la hipótesis que el humo y el perfume —y quizá, como en otros grupos indígenas mesoamericanos, el calor— producidos por esta madera refuerzan estas funciones, a la vez atractivas en relación con los difuntos y protectoras de los seres vivos, esto último mediante una operación de camuflaje. Esta doble función del ocote quemado probablemente contribuya a explicar por qué cada participante en este ritual, si necesitaba alejarse del espacio ceremonial —por ejemplo, para ir al baño— tenía que avisar al *mará'akame* quien pasaba primero un bastón de mando alrededor de su cuerpo. Cabe precisar que dichas varas constituyen una materialización del poder solar, considerado “puro” en contraste con las entidades nocturnas patógenas vinculadas con la región occidental e inframundana de los muertos que cometieron “pecados”.

Un punto a resaltar a partir de los elementos etnográficos descritos es la necesidad de que los sentidos se combinen para producir los efectos esperados en tal

o cual contexto ritual. Esto se confirma en otras sociedades estudiadas, así como lo demuestran de forma convincente los trabajos de Turner (1999 [1967]) y Vogt (1988 [1976]): es indispensable la descripción densa de los rituales y es menester estar atento no sólo a aspectos sociológicos, económicos o políticos, sino también a los colores, olores, sonidos, temperaturas y demás aspectos sensoriales que intervienen en estos contextos. Se concluye de ello que dichos elementos sensibles deben ser tratados de forma concreta en relación con los objetos ceremoniales —trajes, comida y bebida, música, las plantas, las velas, etcétera. que intervienen en la celebración estudiada. Anderman (1991:231-238) adopta una perspectiva similar en su descripción y análisis de los sentidos en los rituales zinacantecos. Ong (1991: 25-30) también argumenta que la sinestesia —es decir, la combinación de varios sentidos— es necesaria para que cada uno de los sentidos se desarrolle y funcione a lo largo de la vida del ser humano mediante procesos dinámicos e incesantes de aprendizaje y experimentación “en carne propia”. Estos planteamientos coinciden con las reflexiones de Halpern (2007:27-36), quien retoma el famoso “problema de Molyneux”⁷ en un artículo titulado “¿Es necesario tocar para ver?” Los estudios citados han estimulado las investigaciones sobre las articulaciones entre diferentes sentidos, demostrando la preponderancia de dichas conexiones sobre las potencialidades teórico-metodológicas del análisis de cada sentido tomado aisladamente. Así, han incrementado el impacto, en particular para las teorías del conocimiento, de los procesos dinámicos de interacción entre diferentes instancias perceptivas.

Como hemos planteado anteriormente (Kindl, 2010: 67-98), el análisis de los rituales huicholes requiere una reflexión sobre el significado que se atribuye al término de “visión” en estos contextos. En relación con lo anterior, el concepto de *nierika* juega un papel fundamental, pues aunque derive del verbo *nieri*, “ver”, no forzosamente coincide con una “hegemonía occidental de la vista” (Le Breton 2007:31-44 [2006]). Esto quiere decir que hay que entenderlo en su sentido amplio de percepción, siendo esta última modelada en asociación con otras facultades sensoriales dentro de un proceso de sinestesia (Le Breton 2007:44-46 [2006]). Este

⁷ William Molyneux fue un erudito irlandés cuyas reflexiones suscitaron debates entre filósofos como Locke y Descartes, entre otros representantes de las corrientes del empirismo y del racionalismo. Entre los siglos XVII y XIX, estas escuelas de pensamiento se consideraron opuestas. Su enunciado es el siguiente “Tómese un hombre nacido ciego y que llegó a la edad adulta; mediante el tacto aprendió a distinguir entre un cubo y una esfera del mismo metal y con aproximadamente el mismo tamaño, de tal suerte que llega a decir, cuando siente uno y otro, cuál es el cubo y cuál es la esfera. Supóngase que después se coloquen al cubo y a la esfera en una mesa y que el ciego se cure. Pregunta: ¿podrá distinguir por la vista cuál es el globo y cuál es el cubo antes de tocarlos?” (traducción de O. Kindl a partir de Halpern, 2007:27-28).

último puede ser natural, pues “a cada momento la existencia solicita la unidad de los sentidos” (Le Breton 2007:44 [2006]), o bien —como hemos descrito en los apartados anteriores—, creado, provocado, movilizado y/o manipulado intencionalmente, según los casos y contextos, para lograr cierta eficacia.

CONCLUSIONES

Las exploraciones analíticas que acabamos de efectuar a partir de ejemplos etnográficos entre los *wixaritari* confirman las críticas formuladas por algunos autores ante clasificaciones artificiales y descontextualizadas de las instancias sensoriales. En coincidencia con sus señalamientos, cabe subrayar que el mayor problema de los estudios sobre los sentidos, tanto en el campo antropológico como en otras disciplinas, es que tienden a establecer jerarquías entre las modalidades perceptivas. Estos encasillamientos a menudo plantean la preponderancia de uno de los sentidos sobre otros según las sociedades (Howes, 1991). Este tipo de teorías asocian entonces un único sentido —o al menos uno preponderante— a tal o cual conjunto cultural, desde una perspectiva esencialista. Estas interpretaciones llevan, por ejemplo, a afirmaciones según las cuales las sociedades occidentales serían esencialmente visuales, mientras que las “no occidentales” pondrían más énfasis en sonidos, olores, percepciones táctiles o gustativas, consideradas de rango menor o más cercanas a necesidades juzgadas más “naturales” en muchas sociedades calificadas de “occidentales”. Como hemos intentado demostrar en este ensayo a través de ejemplos sobre el papel de los sentidos en los rituales huicholes, la situación es mucho más compleja. ¿No será más bien la combinación de los sentidos en determinados contextos, lugares y tiempos la que prima sobre todo lo demás? Se puede suponer que, como suele ocurrir en el proceso de elaboración de una obra plástica, todo sea una cuestión de contingencia. Así lo demostró Lévi-Strauss (1962) en un célebre texto sobre el artista François Clouet, pintando el retrato de Elizabeth de Austria (1571) poniendo lujo de detalles en su cuello de encaje (*Une dame à la collerette*).

Así, la exploración de las articulaciones entre experiencias sensibles, acciones rituales y procesos creativos entre los *wixaritari* nos despliega un complejo entramado en el que, entre muchos otros factores, determinadas instancias perceptivas se vinculan con concepciones de la persona, sistemas cosmológicos con relaciones sociales y elementos estéticos con eficacia mágica. La presencia o ausencia de tal o cual participante, objeto o acontecimiento, combinada con las diferentes

percepciones que generan, provoca que un sentido adquiriera un peso mayor o menor en determinada situación ritual. El desenlace de ésta también depende de todos estos aspectos amalgamados en un contexto particular, para dar forma, textura y vida a procesos que enlazan acción ritual, experiencia sensible y creación artística. En análisis que quedan por desarrollarse —esperemos— en un futuro cercano habrá que profundizar las primeras reflexiones que hemos presentado en este ensayo, en particular, llevando a cabo un estudio más concreto sobre la elaboración de los objetos de uso ritual en estos contextos. Para ello, será necesario enfocar el análisis en los efectos que producen sus propiedades sensibles, físicas, materiales tanto en los participantes a las ceremonias como en el acontecer mismo de éstas.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERMAN, L. (1991). “‘The Great Seeing’: The Senses in Zinacanteco Ritual Life”. En: D. Howes (ed.). *The Varieties of sensory Experience. A Sourcebook in Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 231-238.
- BERTHOMÉ, F., y M. Houseman (2012). “Ritual and Emotions: Moving Relations, patterned Effusions”. *Religion and Society: Advances in Research 1*, pp. 57-75.
- BOYER, P. (1988). *Barricades mystérieuses et pièges à pensée: introduction à l'analyse des épopées fang*. Nanterre: Société d’Ethnologie.
- CASSIRER, E. (1925). *Philosophie der symbolischen Formen. Das mythische Denken*. Berlín: Bruno Cassirer.
- COPANS, J. (2011). *L'enquête et ses méthodes. L'enquête ethnologique de terrain*. París: Armand Colin.
- COQUET, M. (2001). “L’anthropologie del’art”. En: M. Segalen (ed.). *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. París: Armand Colin, pp. 140-154.
- DOUGLAS, M. (1973 [1970]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- GALINIER, J. (1997). *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. París: Presses Universitaires de France.
- GELL, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (2006). “Parfum, symbolisme et enchantement”. *Terrain*, 47, septiembre: 19-34.
- GUTIÉRREZ del Ángel, A. (2010). *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana-Colegio de San Luis-Porrúa.

- HALPERN, C. (2007). "Faut-il toucher pour voir? Retour sur le problème de Molyneux". *Terrain*, 49, septembre, pp. 27-36.
- HOUSEMAN, M. (2004). "The Red and the Black. A Practical Experiment for Thinking about Ritual". *Social Analysis*, 48(2), pp. 75-97.
- (2012). *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- HOWES, D. (1991). "Introduction: 'To Summon All the Senses'". En: D. Howes (ed.). *The Varieties of sensory Experience. A Sourcebook in Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 3-21.
- KEIFENHEIM, B. (2000). *Wege der Sinne. Wahrnehmung und Kunst bei den Kashinawa-Indianern Amazoniens*. Frankfurt / Nueva York: Campus Verlag.
- KINDL, O. (2003). *La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara.
- (2005). "L'art du *nierika* chez les Huichol du Mexique. Un 'instrument pour voir'". En: M. Coquet; B. Derlon y M. Jeudy-Ballini (coords.). *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art*. Paris: Biro Éditeur-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme., pp. 225-248.
- (2008). "¿*Imago mundi* o parábola del espejo? Reflexiones acerca del espacio plástico huichol". En: C. Bonfiglioli; A. Gutiérrez; M. A. Hers y M. E. Olavarría (eds.). *Las vías del noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 425-460.
- (2009). "Le Concept de 'forme symbolique': Un outil d'analyse pour l'anthropologie de l'art ?". *Histoire de l'art et anthropologie* [en línea]. Paris: Institut National d'Histoire de l'Art-Musée du quai Branly ("Les actes"). Disponible en: <http://actesbranly.revues.org/78> [consulta: 2012, nov.].
- KINDL, O. (2010). "Apuntes sobre las formas ambiguas y su eficacia ritual. Un análisis comparativo desde el punto de vista de los huicholes (*wixaritari*)". En: E. Araiza (ed.). *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 67-98.
- LE BRETON, D. (2007 [2006]). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEMAISTRE, D., y O. Kindl (1999). "La semaine sainte huichole de Tateikie: rituel solaire et légitimation du pouvoir par les sacrifices", *Journal de la Société des Américanistes*, 85, pp. 175-214.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

- ONG, Walter J. (1991). "The Shifting Sensorium". En: D. Howes (ed.). *The Varieties of sensory Experience. A Sourcebook in Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 25-30.
- PACHECO BRIBIESCA, R. C. (2010). "Ambivalencia y escisión en el concepto de persona *wixarika* (huichol). El ritual mortuario y su búsqueda para lograr la invisibilidad". Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PERRIN, M. (1994). "Notes d'ethnographie huichol: La notion de *ma'ive* et la nosologie". *Journal de la Société des Américanistes*, 80, pp. 195-206.
- TURNER, V. (1999 [1967]). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXIw Editores.
- VOGT, E. (1988 [1976]). *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

La farsa de los pueblos exhibidos

Teatro etnográfico y representación escénica del otro

RESUMEN

El hilo rector de este ensayo es una interrogante sobre la validez del supuesto según el cual no existe, y no podría existir, algo como un teatro etnográfico, al modo, por ejemplo, del cine o el documental etnográfico. En las páginas que siguen se expone una aproximación a esta problemática poniendo en relieve las dificultades que implica representar *in situ* al otro. En un primer momento se evocan casos relevantes de puesta en escena del indígena o de autorrepresentación llevados a cabo en diferentes etapas de la historia de México. En un segundo momento se exploran algunas pistas de indagación: el problema otro o la necesidad de justificar su existencia y las implicaciones de esto en la representación escénica; la interacción y mutua influencia entre las diferentes formas de representación (pintura, escultura, cine, foto). ¿Hasta qué punto el teatro, en razón de su carácter directo, viviente, encarnado resulta más o menos ficticio, más o menos realista o naturalista, que las otras formas de representación? ¿Hasta dónde representar al indígena en una escena teatral implica en todos los casos convertirlo en objeto de espectáculo, denigrar su presencia o bien acceder a un conocimiento de lo que él es y hace, cómo vive y a lo que aspira? ¿En qué condiciones es deseable y realizable un teatro etnográfico?

PALABRAS CLAVE: TEATRO ETNOGRÁFICO; INDÍGENAS; ZOOLÓGICOS HUMANOS; FORMAS DE REPRESENTACIÓN, OTREDAD.

ABSTRACT

The central point of this essay is its evaluation of the validity of the assumption which holds that no such thing as ethnographic theater exists or, indeed, can exist, in the same sense as ethnographic films or documentaries, for example. The following pages present an approach to this problem that emphasizes the difficulties entailed in representing the Other in situ. In a first moment, they evoke salient cases of the stagings or self-representations of the indigenous conducted in different stages of Mexican history. In a second moment, some paths of inquiry are explored: the problem of the Other, or the need to justify his or her existence, and the implications of this for stage performance; and the interaction and mutual influence among different forms of representation (painting, sculpture, film, photography). In light of its direct, living, incarnate character, to what degree can theater succeed in becoming more or less fictitious, more or less realistic or naturalistic, than these other forms of representation? To what extent does representing indigenous people in a theatrical scene entail, in every case, converting them into objects of spectacle, thus denigrating their presence; or, in contrast, lead to knowledge of what they are and what they do, how they live, and to what they aspire? In what conditions is ethnographic theater desirable and viable?

KEYWORDS: ETHNOGRAPHIC THEATER, INDIGENOUS HUMAN ZOOS, FORMS OF REPRESENTATION, OTHERNESS.

Enviado a dictamen el 19 de junio del 2012.

Recibido en forma definitiva el 12 de agosto y el 17 de octubre del 2012.

LA FARSA DE LOS PUEBLOS EXHIBIDOS TEATRO ETNOGRÁFICO Y REPRESENTACION ESCÉNICA DEL OTRO

ELIZABETH ARAIZA HERNÁNDEZ*

El auge de la representación escénica del indígena en México habría que ubicarlo sin lugar a dudas en la época de la independencia y de manera aún más decisiva a partir de la revolución mexicana. Presentar una imagen ideal del indígena situándolo en la época prehispánica resultaba necesario para construir una nación independiente, para infundir un sentimiento de pertenencia y de unidad nacional. Poner en escena a los indígenas contemporáneos era, pretendidamente, el imperativo de los gobiernos posrevolucionarios, una manera de saber cómo son, dónde viven, qué hacen, qué sienten, a qué se dedican, para así asegurar su integración o su asimilación a la sociedad mayoritaria. Sin embargo, de algún modo esta práctica estaba ya presente desde la época prehispánica. Varios cronistas (Sahagún, 1985[1585]; Landa, 1959[1560]) recopilaron testimonios de la época anterior a la conquista, dejando constancia de cómo los grupos dominantes, en este caso, los mexicas, acostumbraban “contrahacer”, es decir imitar o escenificar, a los grupos dominados, en este caso, tlaxcaltecas, otomíes y chichimecas. Según esto, los mexicas construían escenarios en los que ellos salían vestidos como sus enemigos imitando sus lenguas y sus comportamientos (Kirchhoff, 1976)

Todo parece indicar que esta misma práctica se preservó durante la conquista y la colonización, ya que, según las crónicas que datan de esta época, los indígenas llevaban a cabo escenificaciones en las que, esta vez, el otro al cual representaban era el español. Fray Diego de Landa dejó constancia de que “los indios tienen recreaciones muy donosas y principalmente farsantes que representan con mucho donaire; tanto que de estos alquilan los españoles para que viendo los chistes de los españoles que pasan con sus mozas, maridos o ellos propios, sobre el buen o mal servir, lo representan después con tanto artificio como curiosidad (1959[1560]:38). Así, aprovechando los espacios en que disponían de cierta libertad, como las fiestas, los mayas al igual que los mexicas, construían espacios escénicos en los que representaban al invasor, imitando sus modos de andar, de hablar y de comportarse, se mofaban del trato que daban

* El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: araiza_mx@yahoo.com

a sus sirvientes y de modo particular los usos y costumbres de los hombres casados.¹ En estas representaciones los actores se expresaban en lengua vernácula. Los españoles que asistían a estas representaciones, al principio se contentaban simplemente con el registro visual, se limitaban a ver los gestos, los ademanes, el escenario, el vestuario, y se sorprendían de la gran hilaridad que la representación provocaba del lado de los espectadores. Les gustaban tanto estas “farsas” o “contra-hechos” en los que ellos mismos eran representados que no dudaban en pagar por ver. Pronto surgió la necesidad de aprender la lengua maya para comprender en razón de qué se les representaba de esta forma, de qué se reían tanto los mayas, cuál era el sentido profundo de aquellas escenificaciones. A tal punto que un tal Sánchez de Aguilar (citado por Gamboa, 1946: 110) recomendaba a los españoles aprender la lengua maya.

En la actualidad, en numerosos poblados indígenas se siguen realizando representaciones escénicas en las que el otro figura como personaje central. Cabe mencionar tan sólo y a guisa de ejemplo la célebre “danza de los viejitos”, de la región purépecha. Según las interpretaciones más difundidas, en esta danza los purépecha representan a los españoles. La prueba de que los personajes son europeos o españoles se encuentra en los rasgos característicos de las máscaras, un color de piel clara, ojos azules y cabellos blancos. Desde otra perspectiva se trata en realidad de los ancestros de los purépecha (García Mora, 2011). Pero ambas interpretaciones no debilitan el argumento de que con esta danza asistimos a la representación del otro, ya sea que se le sitúe en una distancia espacial —el europeo o el español— o temporal —el viejo de un pasado ancestral—. De acuerdo con una de las interpretaciones de la también muy conocida danza purépecha de los negritos, en ésta se representa a los afrodescendientes (Amós, 2001). En este caso, al negro se le considera no como un otro irreductiblemente diferente del sí mismo, sino como un ancestro de los purépecha. La lista de ejemplos resultaría inabarcable en este espacio; lo que interesa destacar es que de algún modo en aquellas épocas como en la presente, el teatro, el ritual, el carnaval y en general todas las modalidades de puesta en escena constituyen para los indígenas, como para aquel al que hacen visible, un modo de aproximarse a la comprensión del otro, de hacer inteligible al otro y de hacerse inteligible uno mismo.²

¹ Por sorprendente que parezca, el género de la farsa, considerado como un clásico del teatro occidental, parece ser que también fue desarrollado en las sociedades amerindias con el mismo fin de representar al otro de manera burlesca.

² En este ensayo me interesa llamar la atención de modo particular sobre el teatro entendido como una modalidad

Por supuesto, habría toda una serie de consideraciones a tomar en cuenta. Es claro que las relaciones entre el que pone en escena y el que es escenificado son desiguales, estaban y están todavía atravesadas por el ejercicio de la dominación y el poder. No es lo mismo encarnar el personaje del otro o autorrepresentarse por voluntad propia que por imposición. En el caso de los indígenas asistimos a una estrategia visual y corporal de los oprimidos ante la imposibilidad de enfrentar de otro modo al dominador, si no es vestirse como él, imitarlo bajo un registro de la ironía, el sarcasmo, la risa. En el caso de los españoles asistimos a una estrategia de visualización del indígena con objeto de conocerlo sí, pero para dominarlo y controlarlo de una manera eficaz; hacer visibles a los otros con objeto de vender de mejor manera los territorios en que ellos nacieron. También, como veremos más adelante, es desde el punto de vista de éstos últimos una estrategia para legitimar la ideología de superioridad de los europeos y justificar la colonización. Si la representación escénica del otro ha sido realizada en diferentes sociedades en un periodo u otro de su historia, no obstante el problema del otro en la vida real —y podríamos decir que también sobre la escena— no se ha planteado de la misma manera en todos los casos. En parte, la cuestión se explica por estas relaciones desiguales y la dominación colonialista, pero quizá habría que tener en cuenta otros aspectos. ¿De dónde surge esta necesidad de poner en escena al otro?

A este respecto, conviene retomar la reflexión del filósofo español Pedro Laín Entralgo (1968) acerca del problema del otro. De acuerdo con este autor, la necesidad de justificar intelectualmente la existencia del otro no pudo surgir sino con

de puesta en escena que implica representar algo o alguien que está ausente, volver a realizar una situación que se llevó a cabo en otro lado. Para esclarecer este punto retomo la distinción que han sugerido varios autores (Gruzinski, 1990, Marin, 1994, Goody, 1999) entre “representación” (teatro) y “presentación” (ritual). Considero que modalidades de puesta en escena como las danzas de Negritos, Viejitos, Moros y Cristianos, Santiagos, o bien el Viacrucis o Semana Santa, son del orden de la “presentación”, dado que hacen advenir algo o alguien en el momento mismo en que la acción escénica se realiza. Resultaría pretencioso intentar abarcar todas estas modalidades escénicas en este breve ensayo. Si menciono algunas formas de “presentación” (ritual) es únicamente con objeto de hacer ver que éstas también abordan la cuestión del otro, al cual no se le representa sino que se le hace presente. En este caso el ejecutante de la acción no representa, sino que se vuelve él mismo un otro (un ancestro o un español como en la danza de Viejitos). En cambio lo que interesa ante todo aquí es la “representación”, es por ello que remito a la década de 1920, porque considero que es la época que marca un auge en la representación del indígena (no del indio ancestral, el indio muerto, sino del indígena contemporáneo). Debo aclarar también que al centrarme aquí en el teatro indígena y/o en el teatro indigenista he tenido que dejar de lado otras formas de representación del indígena, por ejemplo en la novela (ya desde 1850), el cine (cf. De los Reyes, 1991a y 1991b), el documental y tantas otras. Señalo únicamente de paso que a partir de la década de 1920 se comenzó a realizar un cine etnográfico y a partir de la década de 1960-1970 un auge del documental realizado por indígenas. Y no obstante, no hay una investigación histórica o antropológica sobre la imagen del indígena en el cine. La autora de este artículo ha elaborado un estudio sobre el teatro indígena (Araiza, 2003).

la vigencia social del cristianismo. Este menester mental que Laín define como “el problema del otro” (1968:19-34), no se experimentó en otras sociedades, ni desde el surgimiento de lo que llamamos la sociedad occidental. Para plantearse la existencia del otro como problema se precisa sentir de verdad la peculiar realidad del yo. Con el advenimiento del cristianismo surge tal necesidad mental, pero no fue sino a través de un largo proceso que dicho problema se plantea de manera real y efectiva para las sociedades occidentales (1968:29). A partir de estas premisas se pone de relieve que probablemente los mexicas que representaban a otros grupos amerindios, no estaban sino expresando la percepción que tenían de éstos sin plantear su existencia, su diferencia cultural como algo que debía justificarse, un problema a resolver. Los mexicas ponían en escena al otro para conocerlo, pero no para volverlo semejante a ellos mismos. De hecho existen datos arqueológicos que prueban que los grupos dominados por los mexicas continuaron realizando sus prácticas culturales, religiosas y lingüísticas habituales. Es decir que al dominar militar, política y económicamente a otros grupos, los mexicas no pretendían transformarlos, perfeccionarlos a su medida, puesto que se les permitía seguir hablando su propia lengua, adorando sus propios dioses, realizando sus propios ritos, danzas, modos de vivir. En cambio las prácticas de puesta en escena a partir de la época de la conquista y la colonización van a estar atravesadas por esta necesidad de justificar intelectualmente y, podríamos decir corporalmente, la existencia del otro.

Laín (1968) observó que el planteamiento del otro como problema condujo a las sociedades occidentales a considerar a los otros como objetos y precisó que la objetivación del otro no es siempre conflictiva, no implica necesariamente reducir al otro a “nadie”, a considerarlo como mero objeto, sino que puede dar lugar a formas de relación más positivas: la contemplación y la educación. A partir de estas premisas, podríamos decir que en cierto modo la puesta en escena del otro implica reducir al otro a un mero objeto de contemplación. Sin embargo, como podremos apreciar en los casos que serán evocados más adelante, a esta operación contemplativa del otro se integra otra que es transformativa. Entonces, la realidad del otro no es mero espectáculo, el otro no es concebido como objeto de contemplación sino como sujeto perfectible, transformable. En este sentido, podríamos decir que desde el teatro de evangelización hasta el teatro indígena actual pasando por los teatros regionales, al otro se le considera como un ser susceptible de ser perfeccionado y transformado. En otros registros discursivos diríase edificado, redimido, asimilado, integrado... consideremos por ejemplo los experimentos de educación y de cultura impulsados por los gobiernos posrevolucionarios, en los que el otro, es decir el indígena, fue

considerado como un sujeto susceptible de integrarse a la sociedad mayoritaria, de volverse “civilizado”, “culto”, “ciudadanizado” (Araiza, 2012:209-244).

En lo que sigue describiré el caso de los teatros regionales que se llevaron a cabo entre las décadas de 1920 y 1930. Como se podrá apreciar, estas propuestas teatrales son, al igual que las que vengo comentando, modalidades de representación del otro y de autorrepresentación. Sin embargo, fueron más lejos en el objetivo de constituirse en un método para acceder al conocimiento del otro. En nuestra circunstancia, estos que se dieron en llamar “teatros de indios”, fueron concebidos inicialmente como un método eficaz para lograr que los indígenas se hicieran conscientes de sí mismos, que valoraran sus propias costumbres, y a la vez constituyeron un modo de lograr que la sociedad mayoritaria conociera quienes son, donde viven, qué hacen, qué dicen, sienten y piensan los indígenas. En este sentido se trataba de emplear el teatro como instrumento de pedagogía indígena, para lograr que los diferentes grupos étnicos se integraran o asimilaran a la nación. A este respecto resulta pertinente desplazar la mirada en el espacio para observar un tipo de representación del otro que, más o menos por la misma época, se realizaba en diferentes países europeos y en Estados Unidos. Es decir los que se dieron en llamar ferias, pabellones, parques o grandes exposiciones coloniales. En este caso a lo que asistimos es a un peculiar método de pedagogía colonial. Antes de entrar de lleno a la descripción de los teatros regionales y las exposiciones internacionales, cabe abrir un paréntesis para argumentar acerca de la pertinencia de este tema para la discusión sobre visualidad.³

DIÁLOGO ENTRE LAS FORMAS DE REPRESENTACIÓN

Aunque ya ha sido dicho, no está de más comenzar insistiendo en que la representación escénica (teatro, espectáculo, ritual, performance artístico o cultural, juego, danza) implica una visualidad peculiar. A diferencia de otras formas de representación —pictórica, fotográfica, cinematográfica— en ésta se requiere la presencia directa, el cuerpo presente del actor, su palabra encarnada y la presencia directa también de los elementos escenográficos, llámese vestuario, sonidos, ruidos, música u olores. De tal suerte que la atención del público es solicitada de manera particular, involucrando no solamente su vista y su oído, sino todos sus sentidos.

³ Para la discusión sobre la visualidad entendida como el conjunto de las expresiones humanas que se pueden manifestar a través de diferentes medios, remito a Banks y Morphy (1997:1-35).

A diferencia de la foto, el documental, el cine que por lo general involucran solamente los sentidos de la vista y el oído, en el teatro, el espectáculo, el ritual, el performance cultural o artístico, quedan implicados todos los sentidos, ya que es posible sentir directamente la respiración del actor, el palpitir de su piel y de su corazón, el olor de su sudor. Esto en sí mismo, la peculiaridad de lo visual en la representación escénica, indica la pertinencia de tomar en consideración las formas de representación escénica cuando se trata de dar cuenta de la visualidad en una determinada sociedad y en un periodo de la historia. Es cierto que en los últimos años las investigaciones sobre lo visual se inclinan cada vez más a considerar otras formas de representación. Aquí cabe mencionar notablemente los estudios que integran la dimensión de lo performativo —el espesor corporal, el movimiento del cuerpo— en la imagen (Dierkens *et al.*, 2010). Cabe remitir también a los estudios de la imagen que se apoyan en los avances de las investigaciones en neurología y, más concretamente, a partir de la teoría de las neuronas espejo (Freedberg y Gallese, 2007: 197-203). Con todo, pese a los aportes innegables de estos trabajos, justo es reconocer que por lo general de lo que se trata es de dar cuenta de la imagen misma. Las consideraciones sobre lo performativo o sobre la acción teatral sirven ante todo para explicar la función social, el poder, la potencia o la eficacia de la imagen (Dierkens, *et al.*, 2010). También permiten entender la función terapéutica, acerca por ejemplo de cómo la imagen provoca intensos estados emocionales y afectivos, cómo la imagen es capaz de generar empatía entre quienes la realizan y quienes la observan (Freedberg y Gallese, 2007: 197-203).

Sin embargo, otra vía de indagación fue señalada, desde inicios del siglo XX, por el historiador del arte Aby Warburg (*cf.* Careri, 2003:42), al indicar que para comprender la intensidad de los gestos plasmados en las obras plásticas uno no se puede limitar al estudio de la imagen misma, sino abrir la investigación para abarcar el teatro, la fiesta y toda forma de acción ritual. Desde esta perspectiva, lo que se persigue es algo más esencial y por tanto más ambicioso que el entendimiento de la imagen misma, esto es, “comprender lo que para una determinada sociedad es del orden de lo figurable, lo decible (Careri, 2003:41-76) o —para remitir a otro registro discursivo— lo representable. Y esto se puede lograr si se presta atención de modo particular al diálogo que establecen las formas de representación unas con otras.”⁴ Por consiguiente, la importancia de poner en relación la imagen con

⁴ Para esclarecer este punto conviene poner en relieve el trabajo de Warburg de 1902 sobre el retrato de los burgueses florentinos, los cuales se anudan, según observa Careri, “en torno al descubrimiento insólito (desde el punto de vista de la historia del arte occidental) de que el ‘realismo’ del retrato no es el resultado de un ‘progreso’ artístico

otras formas de representación no estriba en el hecho obvio de que una forma de representación arroja luz sobre la otra, planteando que la acción teatral permite comprender mejor a la imagen cinematográfica, fotográfica o plástica. Tampoco radica solamente en que la acción teatral o el performance permiten comprender mejor la función o los efectos sociales, acerca, por ejemplo, de cómo es que las imágenes actúan o hacen actuar o se vuelven personas, cómo es que adquieren o se les atribuye poder, eficacia o potencia. Vale la pena remitir directamente a los autores (Didi-Huberman, 2009; Michaud, Smith, Careri, 2003; Severi 1991 y 2003) que, siguiendo la pista señalada por Warburg, coinciden en que “no se puede comprender plenamente una determinada tradición iconográfica fuera del diálogo que las imágenes establecen con otras formas de representación y particularmente con la acción teatral” (Careri, 2003:41). Es por eso que la discusión actual sobre la visualidad no puede —no debe— prescindir de considerar las modalidades de representación escénica, porque “ahí donde se anuda un dialogo efectivo entre acción, palabra e imagen, es la complejidad del mundo y la regeneración de su alteridad inagotable la que se enriquece” (Warburg citado por Careri, 2003:44). Lo que está en juego es el entendimiento de algo que está poniéndose en forma (retomando a Cassirer, véase Kindl, en este volumen) al transitar entre el espectáculo, la figura iconográfica y la narración mítica, una puesta en forma que ya no es ni del orden del lenguaje, ni del mito, ni de la iconografía.

Hasta aquí cierro el paréntesis que tenía por objeto argumentar acerca del interés para los estudios sobre visualidad de considerar otras formas de representación. Pero habría que retener dos aspectos que pueden ayudar a orientar la reflexión acerca de la representación del otro. Primero, mantener presente a la mente que en el fondo de lo que se trata es de dar cuenta de lo que para una determinada sociedad es del orden de lo figurable, lo decible y, podríamos decir, de lo representable. Comenté al iniciar este artículo que en México asistimos a un auge de las representaciones del indígena sobre todo a partir de los movimientos de independencia y de manera más constante a partir de la revolución. El indígena comenzó a figurar en una variedad de medios, particularmente en aquellos que han sido clasificados como propios de las clases populares: títeres, revistas y literatura popular, teatro de variedades (Beezley, 2008). Con la aparición de los aparatos fotográficos y cinematográficos se intensificaron estas representaciones. También los indígenas empezaron a figurar sobre los escenarios del teatro de sala; los papeles de indios que en un inicio

interno al arte de la pintura, sino que es concebido en relación estrecha con la práctica ritual del ofrecimiento de estatuas votivas en cera que se pendían al techo de las iglesias” (Careri, 2003:43, traducción de E.A.).

eran actuados por mestizos y blancos comenzaron a dejarse a la interpretación de actores indígenas. Además, no solamente se ponía en escena al indígena para ser captado por el ojo del pintor o el caricaturista, sino también por el lente del fotógrafo o del cineasta. En cierto modo, con el surgimiento de los teatros regionales ya no solamente se trataba de poner en escena al indígena para captarlo en una imagen sino que se le pedía realizar *in situ* una serie de acciones pretendidamente representativas de su cultura, sus costumbres, modos de vestir, comportamientos. En este sentido, podría decirse que para la sociedad mexicana desde esta época el indígena se volvió del orden de lo figurable, lo decible o lo representable.

El segundo aspecto que habría que retener es que desde las perspectivas mencionadas más arriba no resulta ya pertinente la cuestión de saber hasta qué punto la escenificación *in situ* es más o menos objetiva, más o menos ficticia, más o menos realista e impactante y —empleando un registro discursivo ético o moral— “mejor” o “peor” que la representación plástica, fotográfica, documental o cinematográfica. A la luz de la teoría de las neuronas espejo, esta discusión no es ya relevante, puesto que se ha comprobado que no es necesariamente la representación más realista o naturalista la que provoca mayor intensidad en la respuesta emotiva, la empatía encarnada de aquel que la observa. Incluso el arte no figurativo puede despertar emociones encarnadas en el que lo percibe (Freedberg y Gallese, 2007:197-203). De igual manera, la obra más ficticia no necesariamente es la que tiene menos efectos sociales, menos eficacia o poder. En este sentido, el teatro no es más o menos ficción que la foto o el cine. En realidad, tanto éstos como aquel implican puesta en escena. Tanto las películas y las fotos pretendidamente científicas como el teatro en que figuran indios implican una puesta en escena para colocar, captar al indio de determinadas maneras. Si comparamos, tan sólo, las imágenes fotográficas y las obras de teatro que se produjeron durante la época posrevolucionaria podremos constatar que ambas implicaban en realidad puesta en escena, es decir construcción artificial de un escenario que se pretendía ser el auténtico, el verdadero entorno natural en que viven los indígenas. Baste un ejemplo (véase la figura 1 y la 2) para constatar que incluso las fotos de familia son una puesta en escena y para atestiguar también hasta qué punto las distintas formas de representación establecen un diálogo unas con otras.

En las páginas que siguen argumentaré que no toda puesta en escena implica denigrar al otro, desconocerle su dignidad. La representación escénica del indígena no siempre conduce al desconocimiento, a la falta de reconocimiento y por tanto a la exclusión. Sin embargo, no se puede sostener, salvo que se quiera incurrir en

posiciones simplistas y reduccionistas, que todas las formas de representación escénica del otro conduzcan a reconocer la común humanidad de nosotros y los otros.

FIGURA 1.
"ACTORES DURANTE UNA REPRESENTACIÓN TEATRAL", SEGÚN SE INDICA EN EL "ASUNTO" DE UNA FOTOGRAFÍA DEL ARCHIVO CASASOLA, DATADA EN 1925, EN MÉXICO DISTRITO FEDERAL.



Fuente: <http://www.fototeca.inah.gob.mx/fototeca/> Sin embargo, es probable que se trate de una de las obras del Teatro Regional de Teotihuacán, quizá *La cruz* (1923) escrita y dirigida por Rafael M. Saavedra.

FIGURA 2.
ACTORES ORIGINARIOS DE PARACHO INTERPRETAN ESCENAS DE LA VIDA COTIDIANA: LOS OFICIOS PROPIOS DE ESTE POBLADO. SE TRATA PROBABLEMENTE DE UNA DE LAS OBRAS DEL REPERTORIO DEL TEATRO REGIONAL DE PARACHO, APROX. EN 1923. APARECE LA SRA. MARÍA CARO CARDIEL A QUIEN, EN ESTE POBLADO, TODOS RECUERDAN POR LA CALIDAD DE SU ACTUACIÓN EN ESTA Y EN TANTAS OTRAS OBRAS TEATRALES.



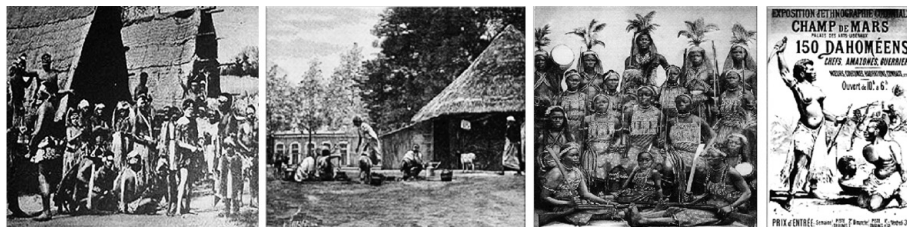
Fuente: Fotografía del archivo particular de la familia Amezcua Gómez, oriunda de Paracho.

FIGURA 3.
NIÑOS VESTIDOS DE INDÍGENAS PREHISPÁNICOS, DURANTE UNA REPRESENTACIÓN TEATRAL ESCOLAR EN
UN PARQUE, MÉXICO, D.F. 1920.



Fuente: Fotografía del Archivo Casasola, <http://www.fototeca.inah.gob.mx/fototeca>

FIGURA 4.
EXHIBICIÓN DE DIFERENTES GRUPOS COLONIZADOS POR LOS EUROPEOS EN LOS PARQUES DE EXHIBICIÓN.
GRUPO CANALA EN UN ZOOLOGICO HUMANO EN 1931, PUEBLO SOMALÍ, FOTO TOMADA DE *LA NATURE*,
20 DE SEPTIEMBRE DE 1890. INDÍGENAS DE DAHOMEY, EN EL JARDIN D'ACCIMATATION DE PARIS, Y EN EL
CHAMPS DE MARS



Fuente: *La Nature*, 20 de septiembre de 1890
<http://www.liberation.fr/culture/11011816-zoos-humains-ou-l-invention-du-sauvage#s17>

MIRADAS CRUZADAS: TEATROS REGIONALES Y ZOOLÓGICOS HUMANOS

Entre 1921 y 1928 se llevaron a cabo en México tres grandes proyectos (el de la población del Valle de Teotihuacán, el de las Misiones Culturales, el de la Casa del Estudiante Indígena) para inducir el desarrollo rural, educar al pueblo, lograr la asimilación o la integración de los indígenas a la sociedad mayoritaria. Estos proyectos formaron parte de programas de grandes envergaduras, que fueron incentivados por los organismos de cultura, educación y agricultura del gobierno, con objeto de redimir a los indígenas, civilizarlos, modernizarlos, en cierto modo hacer de ellos ciudadanos. Una parte sustancial de estos proyectos se dedicó a elaborar y poner en práctica programas de alfabetización, aprendizaje del español e impartición de educación básica. Por un lado, la actividad teatral era concebida como un método eficaz para lograr que las letras entraran más fácilmente en la cabeza de los educandos. Por otro lado, era un medio para recrear, divertir o aportar un poco de alegría a aquellos indios que se pensaba llevaban una vida triste y monótona. Además, el teatro era pensado como un medio para aportar la cultura, el saber, la civilización que, se juzgaba, tanto faltaba a los indios. De este modo se empezó a introducir la actividad teatral como parte de los programas de pedagogía indígena. Sin embargo, de manera indirecta se desprendió otra modalidad didáctica a través del teatro: dar a conocer de manera escénica los resultados de una investigación científica. Es decir, algo parecido a un teatro etnográfico.

Cabe remitir en primer lugar al Teatro Regional de Teotihuacán ya que marca el origen de este tipo de proyectos. Su fundador fue el antropólogo Manuel Gamio, quien es reconocido como uno de los representantes en primera fila del indigenismo mexicano. Para demostrar que era posible integrar a los indígenas a la nación, Gamio diseñó un proyecto interdisciplinario de investigación-acción, que consistió en hacer un estudio minucioso de la población del Valle de Teotihuacán abarcando una variedad de aspectos, desde el estado actual de las estructuras sociales, costumbres, creencias, economía, cultura material, hasta los vestigios arqueológicos, las trazas de la historia (Gamio, 1979 [1922]). Para ello reunió a un grupo de especialistas incluyendo arqueólogos, historiadores, etnólogos, lingüistas y artistas. Fue así como surgió la idea de usar el teatro para dar a conocer a amplios sectores de la sociedad los resultados de las investigaciones realizadas por este grupo. El teatro formaba parte a su vez de la escuela del pueblo. Servía como medio para transmitir determinados conocimientos, no solamente a los niños al

interior del aula sino también a los adultos, las mujeres, los ancianos, a quienes se les educaba en espacios al aire libre. De ahí que se le llamara la escuela del pueblo a esta modalidad de pedagogía.

Gamio (1979 [1922]) se esforzó por llevar a cabo dos de las tareas que en las circunstancias del poblado bajo estudio se imponían como más urgentes: por un lado, alfabetizar, enseñar a hablar el español, impartir a todo el pueblo educación básica; por otro lado, documentar el máximo número posible de aspectos de la vida diaria. Pero no por eso descuidó una de sus grandes preocupaciones por el arte, ya que encargó a un grupo de artistas —un músico, un escenógrafo y un dramaturgo— la tarea de documentar todo aquello que concernía a los modos de vestir, el ornamento corporal y la decoración de las casas, los usos del cuerpo, las técnicas del trabajo, así como cantos, danzas y música. De este modo sentó las bases de un modelo novedoso, no solamente de teatro etnográfico, sino de la primera experiencia contemporánea de teatro indígena. Con los datos obtenidos a través de la investigación de campo, estos artistas crearon los guiones y la escenografía de lo que se conocería en un primer momento, en 1921, como Teatro Regional de Teotihuacán y, más tarde, como Comedia Sintética. Así, se fue constituyendo un repertorio con obras como *La cruz*, *Los novios* y *La tejedora*, que se caracterizaban por mostrar los momentos más representativos de la vida cotidiana, escenas familiares y festivas, acciones relativas a la relación particular de los indígenas con los santos, entre otras “creencias y prácticas supersticiosas tradicionales” (Gamio, 1979:298 y 404 [1922]).

El mismo grupo que operaba en Teotihuacán se encargó de llevar a cabo, en 1923, un proyecto similar en Paracho, poblado purépecha del Estado de Michoacán. Por tanto, se puede decir que aquel proyecto fue trasladado de una región a otra, salvo que esta vez se realizaría en el marco del programa de las Misiones Culturales, concebido, financiado y monitoreado por José Vasconcelos (Fell (1989). Por otro lado, en 1926 fue creada (por decreto presidencial) la Casa del Estudiante Indígena, que funcionaba como un internado en la ciudad de México en el que se recibían indígenas provenientes de diferentes regiones: nahuas de Hidalgo, purépechas de Michoacán, huicholes de Jalisco, tarahumaras de Chihuahua, entre otros. La Casa del Estudiante Indígena fue un experimento para lograr la asimilación de los indígenas. En este caso no se trataba ya de ir a los pueblos más alejados para llevar educación, progreso, civilización, sino de extraer a un grupo selecto de nativos para ponerlo en contacto directo con la “gente civilizada”, insertarlo en los lugares considerados como exponentes de la “más alta expresión de la cultura”, el “refinamiento social”, el “progreso” material. Precisamente, esos lugares se concentraban en la

ciudad de México. Este experimento asimilacionista incluyó también programas de actividad cultural, deportiva, artística y por supuesto teatro. La actividad teatral se desarrollaba bajo procedimientos similares a los del proyecto integracionista y, en cierto modo, tenía una función social similar. El teatro de la Casa del Estudiante Indígena, al igual que los teatros regionales de Teotihuacán y de Paracho, consistía en poner en escena aspectos relevantes de la cultura indígena, presentar a verdaderos indígenas sobre una escenografía que reproducía el auténtico entorno natural en que se desenvolvían los pueblos originarios, para que realizaran *in situ* una serie de actividades: pescar como lo hacen habitualmente, elaborar paso a paso ciertas artesanías, chozas, lanzas; preparar alimentos, en particular tortillas —desde la cocción del nixtamal y el molido de los granos—; llevar cargando agua en cántaros, cortar leña, encender el fogón, celebrar una boda, una danza, un ritual.

Estos teatros que en un inicio estaban dirigidos a los indígenas mismos, tuvieron tanto éxito que posteriormente se trasladaron a los espacios que usualmente ocupaba el teatro de arte. No tenemos datos precisos sobre el número de personas que asistieron para ver estos “teatros de indios”, pero podemos deducir que fueron cantidades considerables puesto que durante semanas aparecieron notas en los principales diarios de la capital del país.⁵ Según estas notas periodísticas, el público estaba conformado por los diferentes sectores de la sociedad ciudadana: tanto clases acomodadas como funcionarios y políticos, tanto élites artísticas como clases populares. El público citadino que acudió a la Casa de Estudiante Indígena, a los edificios teatrales o a los espacios al aire libre donde se presentaban estos teatros expresó de diferentes maneras lo que en el fondo era un profundo sentimiento de superioridad, anclado en concepciones racistas y etnocéntricas sobre los indígenas.

Estos procedimientos de puesta en escena del otro se asemejan en cierto modo a los que más o menos durante la misma época se realizaron en diferentes países europeos (Londres 1851; París 1878; Barcelona 1897; Génova y Berlín 1896; Marsella 1906; Lisboa 1940; Bruselas 1958) y en las principales urbes de los Estados Unidos (Chicago 1893; California 1894; Filadelfia 1896). Fueron llamados de diferentes maneras: Exposiciones Universales, Pabellones Internacionales, Exposiciones Coloniales, y consistían en mostrar a grupos humanos en escenarios que reproducían su “auténtico” entorno natural (aldeas, chozas, palacios) y sus modos habituales de vestir, comportarse, comer, trabajar, bañarse y cuidar el cuerpo, incluso de reproducirse y criar a los hijos. Sorprende el hecho de que estas

⁵ *El Universal Ilustrado*, 21 de septiembre de 1922, núm. 280, p. 30; *El Universal Ilustrado*, 23 de noviembre de 1922, núm. 289, p. 30 y 31; *El Universal Ilustrado*, 23 de noviembre de 1922, núm. 289, p. 30 y 31.

exposiciones se realizaran durante prácticamente un siglo y resulta más asombroso aún que muchos de los excesos en que incurrieron hayan sido durante tanto tiempo ocultados, silenciados tanto por parte sus organizadores como de su público.⁶

El inicio de lo que debió ser una de estas modalidades de “espectáculo de salvajes” quedó consignado en una nota periodística sobre la Exposición Universal de París en 1889, a la que asistieron 28 millones de europeos: “Detrás del sublime refinamiento de las pagodas y de los palacios [...] los ingeniosos franceses instalaron las colonias salvajes que ellos intentan civilizar. Se trata de piezas auténticas que, estén seguros de ello, viven, trabajan y se divierten exactamente como lo hacen con sus familias en su propio país”.⁷ Se ofrecía así a los visitantes europeos la oportunidad única de “observar especímenes humanos cuyas razas estaban a punto de desaparecer por no adaptarse a la ‘civilización’” (Manceron, 2003:122). Según algunas interpretaciones (Bancel *et al.* 2002; Manceron, 2003; Garrigues y Lévy, 2003) es justamente a partir de esta exposición que se exagera el énfasis en el aspecto salvaje de los grupos colonizados. Esto no deja de resultar paradójico, pues la Exposición de París en 1889, que coincidía con el centenario de la Revolución Francesa, debía simbolizar los ideales republicanos de libertad, igualdad y fraternidad.

La modalidad de los zoológicos humanos, por su parte, surgió cuando el director del *Jardin zoologique d’acclimatation*, se percató de que la mayoría de los visitantes a este lugar se interesaban más por los nubios —habitantes de la región de Nubia en el sur de Egipto— que acompañaban a los camellos, jirafas y elefantes, que por los animales mismos. Surgió entonces la idea de presentar a unos hombres exóticos al modo en que se exhiben los animales, la cual se llevó a cabo a partir de 1877 en este jardín ubicado en lo que sigue siendo el espectacular Bois de Boulogne. Fue así que año tras año, fueron exhibidos indios galibis de Guyana, araucanos de los Andes, pieles rojas de Nebraska, kalmukos de Siberia y gauchos de Argentina, ante un público conformado de hasta 400 000 y 900 000 europeos (Schneider, 2002).

El sensacionalismo que provocaban los empresarios y la sed de diferencias radicales de los visitantes, que llegaron a contarse por centenas de millares, condujo a exagerar ciertos rasgos de los pueblos que fueron colonizados por los europeos. Decenas e incluso cientos de seres humanos fueron encerrados en jaulas, al modo en que se hace con los animales en un zoológico, para de este modo hacer más visible su diferencia, su anormalidad y su inferioridad respecto de aquellos que

⁶ Cabe destacar que los estudios críticos respecto de este tipo de prácticas no han salido a la luz más que en tiempos recientes en diferentes países europeos (véase, Manceron, 2003; Bancel, *et al.* 2002, entre otros).

⁷ <http://www.deshumanisation.com/phenomene/expositions>

asistían para observar. Los zoológicos humanos y las exhibiciones de pueblos negros, *villages noirs*, o pueblos salvajes (Bancel *et al.* 2002; Manceron, 2003; Garrigues y Lévy, 2003) constituyen justamente una de esas dimensiones o aspectos de las Grandes Exposiciones Internacionales que han sido silenciados, ocultados, olvidados. No es sino en los últimos años que se están haciendo lecturas críticas por parte de los historiadores europeos o estadounidenses, en parte respondiendo a la demanda de los pueblos que fueron exhibidos.

En los zoológicos humanos fueron mostrados, durante periodos que oscilaban entre tres y ocho meses, grupos que llegaron a conformarse de entre 150 hasta 400 seres humanos provenientes de las diferentes regiones colonizadas por los europeos: “achantis” o africanos de lo que hoy es Ghana, “amazonas” o indígenas de Brasil y de Bolivia, “auténticos” sioux o indios Dakota, al lado de los Dahomey, así como tribus de la India. Se les pedía, en particular a las mujeres, que se mostraran con los senos desnudos. Pero también los hombres y los niños aparecían semidesnudos, aun en las condiciones climáticas de los países europeos, con temperaturas bajo cero. Todo ello en razón de que “en una época en que el pudor al extremo predominaba en la sociedad europea, mostrar la desnudez constituía una prueba clara del salvajismo” (Manceron, 2003:120). También se llegó a obligar a algunos chamanes a que simularan estar en estado de transe y a los jefes de las tribus derrotadas a que posaran con una actitud beligerante y enseguida con una de fracaso. Se provocaba de este modo un “dulce sentimiento de superioridad de la raza blanca respecto de los verdaderos salvajes” (Manceron, 2003:118). Estos aparecían en escena con vestuarios, posturas corporales y habitaciones radicalmente diferentes respecto de los códigos vestimentarios y del entorno urbano de quienes asistían a verlos. En algunos de esos zoológicos humanos incluso se colocaron advertencias para prohibir a los asistentes arrojar alimentos a los que al parecer se olvidaba eran seres humanos encerrados en jaulas.

México participó en las Grandes Exposiciones Internacionales, tanto en Europa como en los Estados Unidos. Sin embargo, todo parece indicar que se mantuvo al margen de los zoológicos humanos europeos ya que, al parecer, en lugar de presentar a grupos indígenas *in situ*, lo que se hizo fue exponer pinturas, esculturas y fotografías alusivas a uno de los componentes de la mexicanidad, como son el mundo rural e indígena. Si bien en la Exposición Universal de 1889 se presentó a un mexicano ataviado con el traje típico, su acción no consistía en representar el papel de salvaje, de chaman en estado de transe o de guerrero derrotado, sino en vender de mejor manera los productos exhibidos. Antes que presentarse como

región colonizada, lo que nuestro país intentó más bien era proyectar la imagen idílica de un país independiente, civilizado, desarrollado, democrático. Es cierto que se mostró una cierta imagen del indígena, con objeto más que nada de legitimar la identidad mestiza, ante la suspicacia de los europeos a considerar a los mexicanos como descendientes de la raza blanca. Las concepciones racistas dominantes conducían incluso a cuestionar la ascendencia europea de los blancos que migraron al continente americano, por considerar que al adaptarse al entorno geográfico y cultural americano su condición de raza blanca se había modificado. La estrategia de los gobernantes, políticos, científicos y artistas que se involucraron en la elaboración de los pabellones de México fue responder a las expectativas de los europeos mostrando un rostro mestizo, pero poniendo énfasis en el lado blanco. El resultado fue una imagen claramente inclinada del lado de los colonizadores, profrancesa o prohispana, según el país en que se llevara a cabo la exposición.

El componente indígena al que se hacía alusión en las representaciones plásticas estaba situado en el pasado, remitía directamente al típico indio ancestral, el indio muerto. Es decir, se exhibieron obras representativas de las grandes civilizaciones de la época prehispánica: la civilización azteca y la maya. Según se desprende de una exposición recientemente realizada en el Museo de San Carlos en la capital del país,⁸ incluso cuando se intentó presentar imágenes plásticas de los indios actuales y vivientes, éstas resultaron escasas comparadas con el alarde y profusión que se hizo de imágenes en las que México aparece como muy semejante, en varios aspectos, a las civilizaciones europeas. En la exposición de San Carlos, ni por un momento, ni con ánimo de brindar al visitante un marco que le permita contextualizar históricamente y geográficamente, se hace referencia a los modos en que fueron exhibidas otras regiones del mundo. Por supuesto, tampoco se sugiere que estas exposiciones hayan cobrado dimensiones extremas como las de los zoológicos humanos, los pueblos negros o los espectáculos salvajes.

TENSIONES ENTRE ESCENIFICACIÓN Y ETNOGRAFÍA

Hasta aquí me permití dar un salto en el espacio para poner en una misma perspectiva los Teatros Regionales, el Teatro de la Casa del Estudiante Indígena en México y las exhibiciones de pueblos exóticos en Europa y en Estados Unidos. A través

⁸ Exposición relativa al lugar de México en los pabellones y las exposiciones internacionales, a partir de la cual se publicó un libro (véase Matos Moctezuma, 2010).

de esta mirada oblicua, se desprende que en ambos casos había una pretensión de apego fiel a la realidad. Lo anterior se ponía de manifiesto, en el caso europeo, con discursos que sostenían que: “se trata de piezas auténticas que, estén seguros de ello, viven, trabajan y se divierten exactamente como lo hacen con sus familias en su propio país” o bien “es la ocasión única de observar especímenes humanos cuyas razas estaban a punto de desaparecer por no adaptarse a la ‘civilización’” (Manceron, 2003:122). En el caso mexicano, la impresión que causaron entre el público y los periodistas se expresó así: los “nativos [que representan las escenas del Teatro Regional] están llenos de sinceridad, de vida. Son una fidelísima copia de la manera de vivir en los pueblos del interior” (Manuel Palavicini, citado por Fell, 1989: 475). Lo que sí tenían en común las diferentes modalidades de escenificación del otro es que se pretendía que desplegaran al modo de un documento etnográfico, es decir la captura de elementos sustraídos de la realidad, dentro de una narrativa que se decía sustentada con datos empíricos. De hecho, los avances que en ese momento había alcanzado el conocimiento científico justificaban o servían de fundamento para escenificar al otro de tal manera.

Sin embargo, como observa Pavis (1992:11), “el teatro no soporta que se utilicen, tal cual, documentos sustraídos de la realidad, así sean sociopolíticos o etnográficos, éste los interpreta, los pule a su medida y sobre todo los artificializa reduciéndolos a una convención”. Esta observación conduce al investigador de teatro a sostener que no existe un teatro etnográfico, puesto que éste “moriría al momento de nacer” (1992). Podríamos agregar que la etnografía a su vez interpreta, pule a su medida y adapta a la convención de la ciencia antropológica los datos sustraídos de la realidad. La etnografía es también una construcción social y una cierta mirada sobre la realidad. La etnografía, como la representación escénica, opera una selección de ciertos aspectos que el etnógrafo considera como los más significativos de la cultura, de la vida social de la gente que él observa.

El tema es que en ambos casos de puesta en escena del otro, fueron seleccionados tan sólo ciertos aspectos, aquellos susceptibles de provocar fuertes sensaciones, emociones y afectos intensos. Estos aspectos fueron pulidos, contruidos artificialmente para proporcionar una cierta imagen del otro. En el caso europeo, estamos ante la imagen de un ser atemorizante o ridículo. En el caso mexicano, se muestra la imagen del indígena como un ser vital, alegre, provisto de humanidad. Aunque en el caso mexicano se acentuara más la construcción estética, el aspecto ficcional y en el caso europeo el aspecto realista o naturalista, ambos implicaban puesta en escena, en el sentido de construcción artificial de esos aspectos que, en aquella época

y para aquellas sociedades, resultaron ser los más significativos de la vida social, las costumbres y los comportamientos de los pueblos exóticos.

Disponemos de suficientes testimonios e imágenes (fig. 1 y 2) que revelan hasta qué punto el Teatro Regional de Teotihuacán enfatizó el carácter ficcional y la reelaboración estética de ciertos pasajes de la vida cotidiana de los indígenas. Tal procedimiento se llevaría todavía al extremo en la Casa del Estudiante Indígena y, de modo particular, en el Teatro del Murciélago que es una deriva de aquél. Pero también, como veremos más adelante, se emplearía en el Teatro Regional de Paracho. Los libretos mismos, las didascalias incluidas en ellos, son testimonios. Así por ejemplo, en el de *La Cruz* (1923), escrito por Rafael M. Saavedra, se precisa lo siguiente:

Interior del cuarto habitación de Don José, en uno de los pueblos que comprenden la zona de Teotihuacán. A la derecha se mira un camastro hecho de tablas. Al centro una tosca mesa de madera, y a la izquierda, además de la puerta de entrada, está un pequeño fogón con un comal donde se cuecen tortillas. En la escena, al fondo, se mira un retablo con una virgen adornada con flores de papel, que es acariciada por las llamas temblorosas de unas velas. En uno de los rincones del cuarto, y prendidos de unos clavos que hay en la pared, se sostienen unos cacharros propios para cocinar. En la escena están Guadalupe, que muy afanosa muele masa y forma las ruedas de maíz entre las palmadas que producen sus manos; y Toribio, un pequeño de ocho años que juega al alfarero modelando un pequeño muñeco de barro (Saavedra, 1923:97-98).

Por su parte algunos investigadores han confirmado la tendencia estetizante de estos experimentos teatrales. Así por ejemplo, Ortiz Bullé Goyri (2003:81-83) exalta el afán de Saavedra por estilizar y sintetizar estos movimientos [Cruza entra llevando una olla de agua que deposita junto al comal, remarcando así “la belleza campesina de la muchacha” y “la belleza de las acciones propias de su vida cotidiana”] con el fin de expresar en el escenario su intrínseca belleza, para que el espectador pueda reconocerse en ellos. Nomland (1967:84) ya había observado que una de estas obras, *La Chinita*, consistió en “una serie de viñetas de la vida rural, idealizada y coloreada con costumbres populares, canciones alegres y animadas danzas”. Por su parte, Fell (1980, 1989), al analizar las producciones del Teatro Sintético señaló que éste estaba conformado por tres partes. El ballet, primera parte, presentaba danzas folklóricas regionales, pero “estilizadas y adaptadas” a la escena teatral. La música, el vestuario y los principales movimientos del ballet eran auténticos,

pero organizados en función de su presentación en un escenario. La comedia y el drama indígenas, segunda parte, eran piezas o más frecuentemente, sainetes de corte tradicional y de inspiración costumbrista, a partir de una “realidad” indígena particular. En esas piezas ágiles —*La hija de Tati Esteban*, *Lo que cuesta un sombrero*, *Pescaditos*, *La casa de cristal*— se trataba de mostrar la vitalidad, la alegría, y la “humanidad” del mundo rural mexicano. Por último lo que se llamó Teatro Sintético (o Comedia Sintética) consistía en presentar en cuadros muy rápidos —de cinco a diez minutos— aspectos de la vida regional pasados por el tamiz del arte. Estos cuadros incluían diálogos cortos, bailes y escenas de mímica, con acompañamiento de música regional (Fell, 1989: 475).

Justamente al acentuar el aspecto ficcional y estético, como para indicar al público que no se trata del documento que ha sido sustraído de la realidad sino de una construcción artificial, Gamio, estaba dando arranque a un proceso sofisticado del tipo que, hoy en día, la corriente neopeirciana denomina *entextualización* (véase Bauman y Briggs, 1990). Esto es un proceso que consiste en extraer ciertas prácticas del contexto en que habitualmente se realizan para trasladarlas a otro más formal, dotado de otras convenciones. Esta labor de selección de elementos indígenas y de traslado a otros contextos más formales y convencionalizados sería en lo sucesivo llevada a cabo sistemáticamente por las políticas del Estado, dando a su vez procesos de museificación, folklorización y patrimonialización. Pero también se llevaría a cabo en numerosos trabajos artísticos, notablemente el teatro, con la aparición del primer teatro indígena, e igualmente en la danza, el cine, la música, en estos casos a lo que asistimos es a una especie de *artificación*⁹ del mundo indígena.

Ciertamente, el objetivo de Gamio era ante todo provocar en los indios un distanciamiento respecto de su propia *doxa* para hacer de ellos sujetos nacionales modernos. El teatro debería despertar en los indígenas una conciencia de sí mismos, provocar una actitud auto-reflexiva y crítica. En este sentido, podría decirse que se adelantó a la idea que seis décadas más tarde formulara con mayor

⁹ La artificación (*artification*) designa “el proceso de transformación de no-arte en arte” (Shapiro, 2012:17-21). Por ejemplo, “la transformación de una modesta práctica cotidiana [...] en una actividad instituida como arte y definida como un género nuevo” (2012). Más precisamente, la artificación “es la resultante del conjunto de operaciones prácticas y simbólicas, organizacionales y discursivas por medio de las cuales los actores concuerdan para considerar un objeto o una actividad como arte” [...]. “La metamorfosis de las prácticas tradicionales en arte es con frecuencia su única oportunidad de sobrevivir. Ésta viene a nutrir la voluntad de reparar una injusticia histórica, servir a la afirmación de identidades comunitarias y nacionales, y entrar en la consolidación de alianzas políticas” (2012).

precisión Victor Turner, a saber: “convertir una etnografía en un guión, luego actuar ese guión, luego reflexionar sobre esa *performance*, luego regresar plenamente a la etnografía y hacer un nuevo guión, luego representarlo de nuevo” (Turner, 1982:98). La idea no estriba simplemente en hacer del documento etnográfico un guión para orientar la acción teatral que ha de presentarse en escena como un producto ya terminado, sino como un proceso en continua creación cuyo motor son las reflexiones que van surgiendo a medida en que se vuelve a presentar. De no ser así, de ser simplemente un guión para la acción que se presenta como un producto ya terminado, resultaría, como señala Pavis (1992:9-13), un teatro etnográfico que nacería muerto.

Es cierto que la preocupación de Turner (1982:98) es encontrar un mecanismo para superar los límites que impone la etnografía en su intento de hacer inteligibles las experiencias de los nativos fundándose en el registro de narrativas convencionalizadas como lo es el documento etnográfico. Anotó Turner: “No hay nada como representar la parte de un nativo en una situación de crisis, propia a tal cultura, para detectar la inautenticidad de los reportes que usualmente realizan los occidentales y para plantearse problemas no discutidos o sin resolver en las narrativas etnográficas”. Pero en cierto modo era esta una preocupación también del antropólogo mexicano, superar los límites que impone la narrativa etnográfica, hacer accesible el documento etnográfico a los indígenas mismos.

Quizá una prueba de la reflexividad o la conciencia de sí mismos se puede provocar al poner en escena el documento etnográfico pasado por el tamiz del arte se encuentre en la respuesta de los purépechas de Paracho ante el festival indígena llevado a cabo en este poblado en junio de 1923. Se pidió a los purépecha de este poblado que realizaran sobre una escena teatral todas aquellas danzas, rituales y ceremonias que habitualmente llevan a cabo, con sus atuendos y música característicos. Fue así que en el festival indígena se presentaron entre otros la “danza de los Moros, los Viejos, los Negros, fragmentos de pastorelas y de Coloquios con sus típicos personajes: Bato y Gila, entre los pastores; el Ranchero y su Ranchera, Lucifer y el Arcángel, cada uno recitando el correspondiente papel; la Banda tocando “Las Cuadrillas”, el trémolo “Letra” para las escenas del demonio, “Las Tonadas” para el nacimiento [...]” (Castillo Janacua, 1988:148).

El momento climático de este festival fue la presentación de las *canacuas* por parte de un grupo de *guaris* (mujeres).¹⁰ La estructura de esta tradición que, se dice,

¹⁰ Conjunto de canciones que se ejecutan en orden progresivo, se caracterizan por su variedad y son específico, por sus movimientos corporales y gestos formando figuras coreográficas en semicírculo. Aunque se practicaban

es originaria de Paracho, sirvió de base para la construcción de un relato que provoca un efecto de realidad con fines visiblemente didácticos. En escena aparecían un grupo de *guaris* adoptando las actitudes y los gestos de la vida diaria, se ponían a conversar como lo hacían habitualmente, pero el tema era la presencia de los señores del gobierno en el pueblo. Cada una de las mujeres daba su punto de vista, los diálogos iban revelando detalles del suceso: por ejemplo, acerca de que algunos de los miembros de la brigada “se han ido a Cherán-átzicurin, a Tanaco, a Ahuiran a oír la música y cómo bailamos por acá” (Castillo Janacua, 1988:152).¹¹ A medida que evolucionaban los diálogos se iban despejando motivaciones, objetivos, apuestas de la comisión que envió a Paracho la Secretaría de Educación Pública. Uno de los personajes pregunta “¿qué seguirá ahora?”, a lo que otro responde: “Yo pienso que el Gobierno trata de darnos a entender que debemos conservar nuestras tradiciones, que son tan bonitas y tan alegres”. Alguien más replica “Yo creo que piensa que ya está acabando con la ‘pronuncia’ [*sic*] y que dará garantías para el trabajo, pues de otro modo no saldremos de tanta pobreza y tanta enfermedad”. La conversación de las *guaris* termina con una frase dejando abierta a la interpretación de los asistentes, empujándolos de este modo a reflexionar y a actuar: “Sería bueno preguntar algo a esos señores”.

Los diálogos eran por momentos interrumpidos para dar paso a ejecuciones coreográficas acompañadas de música. Es importante recordar que en Paracho estuvo a cargo del proyecto teatral el mismo grupo de artistas ciudadanos que colaboró con Gamio en Teotihuacán. Sin embargo, en este poblado se permitió el uso de la lengua vernácula, ya que las *canacuas* “eran habladas mitad en tarasco y mitad en castilla” (Castillo Janacua, 1988:151). Además se permitió una participación más directa de los indígenas no sólo como actores, sino en la creación del texto, como en este caso, en el que las *guaris* compusieron las canciones y el relato. Otro aspecto sobresaliente del Teatro Regional de Paracho fue el afán de alcanzar un grado mayor en la elaboración

entonces en varios pueblos de la región serrana de Michoacán, se dice que se originaron en Paracho, probablemente desde la época prehispánica. *Canacua* significa en purépecha corona, deriva tal vez del hecho de que las *guaris* acostumbraban ofrecer coronas de flores a los invitados de honor mientras realizaban la danza, o bien al hecho de que durante la ejecución de ésta se formen figuras en forma de corona.

¹¹ Esta visión expresada en el teatro por los purépechas mismos coincide con lo que sucedió en realidad, ya que en el informe mensual de la comisión de Teatro Regional, quedó asentado el hecho de que el grupo comisionado visitó varios poblados no solo de la región serrana, sino de la lacustre y de la región costera, con objeto de documentar tradiciones musicales y dancísticas, vestuario y “actuaciones naturales”. Así se anotó que: “supimos que en el pueblo de Naranja, se efectúa una fiesta de carácter religioso-popular. Hicimos un recorrido de 6 horas de caballo con objeto de asistir a la fiesta, en la que conocimos una danza muy interesante, y algunas más vulgares” (Informe mensual de la Comisión de Teatro Regional, 24 de febrero de 1923, Fondo: Departamento de Educación y Cultura Indígena, Caja 43, hoja 16, página 1, AHSEP).

del relato, lo cual se ponía de manifiesto con el efecto de realidad que se mantenía hasta la escena final, cuando el personaje dice:

Señores: nosotros comprendemos que el gobierno aprecia nuestras cosas y que nos protege para crecer en paz [...] y que habrá garantías para que el labrador y el artesano puedan sin temor dedicarse a sus labores [...]. Nosotros queremos decirle que mantenga esta forma de tratar a los indígenas y le pedimos que atienda nuestras necesidades que tantas tenemos [...]. Que así como nuestros antepasados nos dejaron su música y sus sanas costumbres, así seguiremos [...]. Y trabajaremos, hombres, mujeres y jóvenes, nada más que nos dé garantías! ¡Esto díganle al Gobierno de parte de este pueblo de Paracho (Castillo Janacua, 1988:155).

Se puede apreciar hasta qué punto no solamente se había alcanzado el objetivo de hacer que los indígenas se hicieran inteligibles a sí mismos a través de la autorrepresentación, sino que adquirieran un cierto empoderamiento, el poder de hacerse visibles y de hacerse escuchar; esto es un reclamo ciudadano: “que el gobierno de garantías”. La ciudadanización en este sentido resulta un tanto sofisticada, se provoca por un mecanismo de distanciamiento, similar al que más tarde formalizara Bertold Brecht en su teoría del teatro épico, éste también con tintes cívicos y educativos.

NOTAS FINALES

En este artículo comenzamos por observar que la representación escénica del indígena ha sido recurrente en México desde la época prehispánica, aunque se incrementó considerablemente durante el periodo de la Independencia y de modo particular a partir de inicios del siglo XX. Con apoyo en los trabajos que integran las formas de representación escénica, el teatro y todo tipo de acción ritual al estudio de la imagen, subrayamos la importancia de dar cuenta de lo que en una determinada sociedad es del orden de lo figurable, lo decible y lo representable. Por consiguiente, colocar sobre un escenario al otro en carne y hueso, para que realice *in situ* acciones específicas, lejos de lograr su propósito realista resultó ser una construcción artificial que además tuvo un alto costo humano. Ahora bien, la colocación de esta realidad bajo la lente cinematográfica, fotográfica, así como en el teatro, no por ello ha sido más inocente. En este sentido centramos la atención

en el dialogo que establecen las imágenes con otras formas de representación, pues solamente a través de éste se puede acceder a la comprensión de la cultura visual (Baxandall, 1978).

Al tomar en consideración los señalamientos sobre el problema del otro, en relación con sus modos de visualización, pudimos observar que si bien la representación escénica del otro se ha realizado en diferentes sociedades y en una etapa u otra de su historia, no en todos los casos se ha planteado dicho problema. Desde esta perspectiva, pudimos poner en relieve que, si bien la necesidad de justificar la existencia del otro condujo a reducirlo a mero objeto de contemplación, mero espectáculo, también es cierto que en las experiencias escénicas que evocamos, se incluyó una operación transformadora del otro, al considerarlo como un ser perfectible, susceptible de volverse “civilizado”, en el caso europeo, y sujeto consciente de sí mismo, en el caso mexicano. Es en este sentido que poner en escena al otro no implica en todos los casos una operación de educación excluyente, respecto de la sociedad mayoritaria. También puede ser incluyente. Resulta revelador al respecto el libro *Le Paris Noir* (Blanchard, Manceron y Derro, 2002), en el que se demuestra cómo incluso las representaciones del “negro”, bajo la figura de un ser atemorizante o ridículo, contribuyeron de algún modo a educar a los franceses en la diferencia cultural, en el conocimiento y el reconocimiento del otro. Fue precisamente a través de la autoderrisión que los franceses tomaron conciencia de sus actitudes racistas hacia los otros. Así, más tarde, el “negro” terminó por encontrar su lugar e incluso emanciparse en París, pese a —o quizá gracias a—, aquellas imágenes que se transmitieron durante años. En el caso mexicano, en cambio, la necesidad de justificar la existencia del otro y la operación transformadora concomitante condujo a construir una imagen idílica y romántica del indígena, desprovista de los aspectos menos amables del medio rural, como el caciquismo, la explotación y la corrupción. Sin embargo, estas realidades sociales bien hubieran podido mostrarse como las consecuencias nefastas del proceso colonizador e integracionista. Como pudimos apreciar la puesta en escena del indígena contribuyó, en cierta medida, a hacer que los indígenas desarrollaran un trabajo reflexivo sobre su propia situación y adquirieran un cierto empoderamiento de su propia imagen.

Por último, un teatro etnográfico es posible con la condición de que se despliegue al modo que señalaba Turner (1982:98): “convertir una etnografía en un guión, luego actuar ese guión, luego reflexionar sobre esa *performance*, luego regresar plenamente a la etnografía y hacer un nuevo guión, luego representarlo de nuevo”. Ese proceso se puede comparar con el caso de las *guaris* que retomaron

los documentos sustraídos de la realidad por el equipo encargado del Teatro Regional de Paracho para introducir en ella su propia visión, su propia narrativa, provocando así una actitud reflexiva en el público purépecha. Por consiguiente, un teatro etnográfico estaría condenado a nacer muerto si se considera a la etnografía como un mero guión de la acción escénica en el momento de realizarse, presentándose, esta acción y esta etnografía, como un producto ya acabado. En cambio, si se le considera como algo que está continuamente tomando forma, en un proceso de creación continua, en la que la participación de los nativos tiene su lugar, entonces se aceptará que un teatro etnográfico no necesariamente nacería muerto.

BIBLIOGRAFÍA

- AMÓS MARTÍNEZ, J. (2001). “‘¿Ese negro ni necesita máscara!’ Danzas de negritos en 4 pueblos de Michoacán. Historia Tradición y corporeidad”. Tesis de maestría El Colegio de Michoacán.
- ARAIZA HERNÁNDEZ, E. (2003). “Sous le signe de “l’entre deux”, anthropologie du théâtre amérindien au Mexique”. Tesis de doctorado, Universidad de París 8.
- (2010a). “Dicen que somos unas bandidas. Entrevista con Maribel Mena Ku y Nelsi Ku Chay”. En: I. Franco (coord.). *Teatro comunitario: Cuaderno de investigación*. México: CITRU / INBA / Conaculta.
- (2010b). “¿Una reunión focalizada o a cada quien su celebración? El teatro comunitario y sus fiestas”. En: I. Franco (coord.). *Teatro comunitario: Cuaderno de investigación*. México: CITRU/INBA/CONACULTA.
- (2009) “¿Eso no es teatro!... Además, así no son los indígenas. Notas acerca del relativismo en la interpretación de las artes de la escena”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 120(XXX). pp. 99-137.
- (2012). “Para que queden más firmes en la fe y en la expresividad? Educación estética y teatro, bases para la formación de ciudadanos indígenas”. En: M. Calderón y Elizabeth Buenabad (eds.). *Educación, ciudadanía y cultura política en México: Siglo XX*. Puebla: Benemérita Universidad de Puebla-El Colegio de Michoacán, pp. 209-244.
- BANCEL, N. et al. (2002). *Zoos humains*. París: La Découverte.
- BANKS, M. y H. Morphy (eds.), (1997). “Introduction: Rethinking Visual Anthropology”, *Rethinking Visual Anthropology*, New Haven, Londres: Yale University Press.

- BARATAY, E. (2004). "Le frisson sauvage: Les zoos comme mise en scène de la curiosité". En: *Zoos Humains*. París: La Découverte.
- BAUMAN y BRIGGS (1990). "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology*, 19, pp. 59-88.
- BAXANDALL, M. (1978). *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona, Gustavo Gili.
- BEEZLEY, W. H. (2008). *La identidad nacional mexicana: la memoria, la insinuación y la cultura popular en el siglo XX, México*. San Luis Potosí: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán.
- BLANCHARD, P. G. Manceron y E. Derro (2002). *Le Paris Noir*. París: Hazan.
- CARERI, G. (2003). "Aby Warburg: Rituel, *Pathos formel* et forme intermédiaire". *L'Homme*, 165, pp. 41-76.
- CASTILLO JANACUA, J. J. (1988). *Paracho durante la revolución. Estampas y relatos 1890-1930*. Morelia: Balsal Editores.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2009). *Quand les images prennent position. L'œil de l'histoire I*. París: Éditions de Minuit.
- DIERKENS, A., Bartholeyns, G., y Golsenne, T. (eds.) (2010). *La performance des images*. Bruselas: Editions de l'Université de Bruxelles, Collection Problèmes d'Histoire des Religions.
- FABIAN, J. (1990). *Power and performance. Ethnographic exploration sthrough Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- FELL, C. (1989). *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)*. México: UNAM.
- (1980). "Théâtre et société dans le Mexique post-révolutionnaire". En: Laboratoires d'Etudes théâtrales de l'Université de Haute Bretagne, *Etudes et documents*. Klinksied. T. II, p. 47-68.
- FREEDBERG, D. y Gallese, V. (2007). "Motion, emotion and empathy in esthetic experience". *Trends in Cognitive Sciences*, 5(11): 197-203.
- (1989). *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press.
- GAMBOA Garibaldi, A. (1946). "Historia del teatro y de la literatura dramática". En *Enciclopedia Yucatanense*. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán.
- GAMIO, M. (1979 [1922]). *La población del Valle de Teotihuacán*. México: INI. Los Clásicos de la Antropología Mexicana.
- GARCÍA Mora, C. (2011). "Danza purépecha de viejos", Versión 8. *Knol*. Disponible en: <http://knol.google.com/k/carlos-garcia-mora-purepecha-de-viejos//dzk-d4r4dt65/18> [consulta: 2012, nov.].

- GARRIGUES, E., y G. Lévy (2003). "Villages noirs, Zoos humains". *Revue L'Ethnographie*, 2.
- GOODY, J. (1999). *Representaciones y Contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Barcelona: Paidós Básica.
- GRUZINSKI, S. (1990). *La guerre des images. De Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*. París: Fayard.
- HEINICH N. y R. Shapiro (2012). *De l'artification. Enquêtes sur le passage à l'art*, París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Colección Cas de figure.
- KIRCHHOFF, Paul, L. Odena y L. Reyes (eds.) (1976) *Historia Tolteca-Chichimeca*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1968). *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente.
- LANDA, Fray Diego de (1599 [1560]). *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- MANCERON, G. (2003). *Marianne et les colonies. Une introduction a l'histoire coloniale de la France*. París: La découverte/Poche Essais.
- MARIN, L. (1994). *De la représentation*. París: Seuil-Gallimard.
- MATOS MOCTEZUMA, F. (2010) (ed.). *México en los pabellones y las exposiciones internacionales (1889-1929)*, México: Conaculta / INBA / Museo de San Carlos.
- MINDER, P. (2004). "La construction du colonisé dans une métropole sans empire: Le cas de la suisse". En: *Zoos Humains*. París: La Découverte.
- NOMLAND, J. B. (1967). *Teatro mexicano contemporáneo (1900-1950)*, México: Instituto Nacional de Bellas Artes, Estudios literarios.
- ORTÍZ BULLÉ GOYRI, A. (2003). "El teatro indigenista mexicano de los años veinte: ¿Orígenes del teatro popular mexicano actual?". *Latin American Theatre Review*, 37/1, pp. 75-93.
- PAVIS, P. (1992). "Á la découverte de l'Amérique et du drame historique". *Théâtre/Public*, 107/108, spécial, pp. 9-13.
- REYES, A. de los (1991a). *Cine y sociedad en México. 1896-1930*. México: UNAM.
- _____ (1991b), *Manuel Gamio y el cine*, México, UNAM.
- RIALLE, G. de (1877). *Les Nubiens du Jardin d'acclimatation*. Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris. París: Masson.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de (1985 [1585]). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa. Sepan Cuántos, 300.
- SEP (Secretaría de Educación Pública) (1927). *La Casa del Estudiante Indígena, 16 meses de labor de un experimento psicológico colectivo con indios*. México: Secretaría de Educación Pública.
- _____ (1928). *Las Misiones Culturales en 1927. Las Escuelas Normales Rurales*. México: Secretaría de Educación Pública.

- SEP (Secretaría de Educación Pública) (1933). *Las Misiones Culturales, 1932-1933*. México: Secretaría de Educación Pública.
- SEVERI, C. (ed.) (2003). *L'Homme*, 165 (número especial de *Image et Anthropologie*).
- (1991). “Anthropologie de l’art”. En P. Bonte y M. Izard, *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. París: Presses Universitaires de France., pp. 81-85.
- TOPINARD, P. (1887). *Les Boshimans à Paris*. Bulletins de la Société d’Anthropologie de Paris. París: Masson.
- TURNER, V. (1982). *From Ritual to Theatre*. Nueva York: Performing Arts Journal Publications.

Las metáforas del cuerpo

¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza?

RESUMEN

Este trabajo aborda las concepciones del cuerpo entre los *wixaritari* o huicholes y su relación con los espacios sociales, sacros y cosmogónicos. Para saber de qué manera los *wixaritari* establecen sus categorías corpóreas es necesario interrogar los términos lingüísticos que descansan en la forma en que expresan determinada idea mediante metáforas. De esta manera, se vuelve más clara la mecánica que permite el diálogo entre diferentes niveles taxonómicos, como los espacio-temporales expresados en la cosmogonía o el territorio en relación con el cuerpo, etcétera. Estas relaciones ayudan, además, a pensar el universo en un metadiscurso que, a su vez, da forma y sentido a la noción de cuerpo y espacio sacro. Al final a lo que llega este artículo es a develar ciertas relaciones que generan procesos dinámicos en la concepción de los *wixaritari*. Se verá, pues, que geografía sacra, espacio ceremonial, flujos corpóreos y territorialidad se encuentran en el camino para tejer, poco a poco, la cosmogonía de este pueblo que al final es la misma sociedad.

PALABRAS CLAVE: CUERPO, COSMOGONÍA, TÉCNICAS CORPÓREAS, MITOLOGÍA, TAXONOMÍA, NATURALEZA Y CULTURA.

ABSTRACT

This paper deals with Huichol (also called *wixaritari*) body conceptions and its relationship with sacred space and worldview. Because of its inherent complexity, this subject has been scarcely explored making it an even harder topic to approach. Understanding the way in which the Huichol people establish body classifications, requires looking at certain linguistic terminology. As a result, the mechanics that allow a dialogue between the different taxonomic levels (such as the spatial and temporal expressed in their worldview) becomes clearer. Furthermore, these relationships enable to consider the universe within a meta-discourse that at the same time gives form and meaning to the concept of body and sacred space. It is like this that the sacred geography, the ceremonial space and the bodily fluids are interrelated by means of shared notions within an uninterrupted paradigmatic dialogue that gradually weaves Wixaritari's worldview.

KEYWORDS: BODY, WORLDVIEW, CORPOREAL TECHNOLOGIES, MYTHOLOGY, TAXONOMY, NATURE AND CULTURE.

Enviado a dictamen el 20 de junio del 2012.

Recibido en forma definitiva el 21 de agosto y el 2 de diciembre del 2012.

LAS METÁFORAS DEL CUERPO

¿MÁS ALLÁ DE LA NATURALEZA... O CON LA NATURALEZA?

ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL*

INTRODUCCIÓN

Es de todos conocido que Marcel Mauss, en su clásico estudio *Técnicas y movimientos corpóreos* (1979:342), llamó la atención en la urgencia de estudiar las técnicas corpóreas “como primer instrumento del hombre y el más natural”, un instrumento del espíritu humano que ayuda a pensar el universo. Para este antropólogo, en el pensamiento primitivo el universo social y natural se clasifica mediante la principal herramienta humana: el cuerpo (1979:342). En el libro *Primitive Classification* Emile Durkheim y Marcel Mauss (1994 [1963]) ponen el acento en los grados y tipos diferenciados de conjuntos clasificatorios culturales, asegurando que en una sociedad lo articulador son estas funciones clasificatorias (*Ibidem*:4). Clasificar, dicen, es agrupar las cosas en clases separadas unas de otras y con demarcaciones claras. Entonces, ¿qué del cuerpo clasifica? Lo que impera es una lógica que crea clases de cosas que generan relaciones con capacidad de incluir y excluir las diferencias mediante categorías del espíritu: lógica jerárquica que descansa en el aparato conceptual de una cultura. Asegurar que la capacidad humana de clasificación es espontánea y basada en procesos psicológicos que ofrecen un fundamento jerárquico tangible y un modelo del mundo (1994[1963]:8), en su momento resultó revelador. Hoy en día esto merece una explicación mucho más compleja. Por ello en este artículo me interesa la relación entre ese cuerpo que clasifica y que vive estas clasificaciones y las relaciones que produce con el lenguaje, última parada de dichas concepciones. Sólo así las clasificaciones revelan su verdadero espíritu: la mecánica de sus procesos, la razón de su naturaleza y la función social de su existencia.

Para Mauss el cuerpo produce un modelo diferenciado a la noción de persona. Si bien todas las culturas tienen técnicas corpóreas, aunque de forma y grado distintas, la persona no pasa necesariamente por los mismos criterios de cuerpo, o de plano no existe la noción de persona. No obstante, tanto a la idea de cuerpo como de persona, subyace la concepción del hombre ante un universo particular. Un yo psicológico,

* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: hgutierrez@colsan.edu.mx

dice el autor, persona individual ante una colectividad. Un yo *a priori*, supuesto considerado por Mauss pero que resulta muy dudoso a la luz de nuevas etnografías. No obstante, no es este el espacio para su discusión pues el interés central de este artículo es establecer la relación del cuerpo con las cosmopraxis de los *wixaritari*. Metodológicamente, llegar a este saber es mediante las categorías lingüísticas por las que se expresa el mundo social de los *wixaritari*, es decir, mediante las metáforas que vinculan espacios bien diferenciados. Desde mi punto de vista, no se puede hablar de cuerpo y cosmogonía sin pasar por espacio, tiempo y territorio. Quiero pues comprender cómo y bajo qué principios y procesos un campo se relaciona con los otros. Para tal fin parto de la hipótesis que para una cultura, más allá de la biología corpórea, el cuerpo es un conjunto de categorías metafóricas que ayudan a entender el entorno sociogeográfico mediante ciertos paradigmas, que a su vez responden a clasificaciones (conscientes o no) que el etnólogo tiene la tarea de decodificar (Foucault 1989:22): un metasaber inserto en el discurso cosmogónico de los *wixaritari*.

Antes que nada debo aclarar que este trabajo forma parte de una investigación que fue parte de mi tesis doctoral (2005) —reformulada y publicada en 2010— pero que, como tema periférico, quedaron proposiciones sueltas que en este espacio aclaro. No obstante, no se aclaran del todo, pues abre otras vetas que serán atendidas en un futuro. Uno de estos temas es la relación de la persona con el cuerpo. Mi hipótesis primaria y que no desarrollo aquí es que la persona como tal, como la concibe la antropología o la bioética, no existe entre los *wixaritari*.¹ Para ellos la persona tiene que ver más con relación entre memoria diacrónica y presencia sincrónica: es el cúmulo de lo dado con lo acumulado.

Por otro lado, apenas me entré de un trabajo cuyas hipótesis no pude tomar en cuenta por haber llegado a destiempo. Se trata de la tesis de maestría de Mariana Fresan titulada “El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana” (2010). Está pendiente para próximas reflexiones.

Por la complejidad del tema, este artículo lo he dividido en tres apartados: *a)* un resumen general sobre la cosmogonía de los *wixaritari*; *b)* una descripción de las categorías y asociaciones del pensamiento *wixarika* sobre cuerpo, espacio y tiempo; *c)* una conclusión.

¹ Un primer adelanto fue expuesto en el XVIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana, con la ponencia “La estética de los sueños: enteógenos y poder en el norte de México”, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, S. L. P., marzo de 2012.

EL UNIVERSO EN LAS METÁFRAS NARRATIVAS DEL CUERPO

Si es cierto que el cuerpo, más allá de una entidad biológica, se constituye como un entramado de sentidos, cabe preguntar: ¿qué papel juega el cuerpo en este sentido? Contestar esto equivale a un “des-montaje” de la concepción que los *wixaritari* utilizan. Si el cuerpo proporciona sentido entonces, ¿qué se entiende por sentido? Se trata de una construcción fundada a partir de las diferencias (Mateos 1982:1), es decir, “hay sentido cuando hay diferencias” dadas por la enunciación, verbal o no pero finalmente lenguaje, y que crean categorías que disparan procesos en el orden social. Debe hacerse la diferencia entre el sentido desde la posición teórica que aquí se adopta y el sentido común. El segundo es proporcionado por la cultura a sus miembros para juzgar las cosas; una capacidad de las comunidades para operar desde un código simbólico compartido que permite el asidero a la “realidad”. De esta forma, se le asigna un sentido a personas, objetos o situaciones, en fin, a la naturaleza misma. Esto resulta común y compartido para los integrantes a manera de algo dado y que ayuda a forjar valores como el bien, el mal, la razón o la ignorancia, etcétera.

Pero esto se complejiza cuando preguntamos por el sentido del cuerpo: ¿puede la estructura y disposición del cuerpo proporcionar a una cultura sentido? Aseguraría que el sentido solamente viene a través de las diferencias y asociaciones que se logran a través del cuerpo, es decir, en la relación metafórica entre el cuerpo y otros elementos del entorno de la cultura y la naturaleza, lo cual, presumo, se logra mediante las asociaciones metafóricas y sin duda metonímicas.

Mucho se ha escrito y hablado sobre las metáforas, pero las modas intelectuales han negado su existencia y aplicación sin ningún sustento teórico. Decir que las metáforas no existen es sin duda una ceguera, pero argumentar, como lo han hecho muchos, que sólo existen las metonimias sin las metáforas eso, sin duda, es una perogrullada. Debe quedar claro que el binomio metáforas-metonimias no puede ir separado, forma una bisagra que es parte de la misma construcción del lenguaje. No obstante, no son una cosa absoluta sino un fenómeno lingüístico complejo y universal; sus facetas son tantas que casi podría decirse que escapan a cualquier definición formal y mecánica. Considerarlas absolutas sería caer en un esencialismo sin salida. En este sentido el cuerpo no es dominio exclusivo de la fisicalidad, sino que a través de él, y con él, se piensa lo social, lo geográfico, en fin, lo político. Su explicación se encuentra nuevamente en el campo del lenguaje. Entender las relaciones metafóricas que produce es entender también su vínculo

con la cosmogonía. El problema general que se presenta es explicar ¿cómo es posible usar algo del lenguaje para lo que en apariencia no está destinado?, es decir, ¿cómo entender que la cabeza de un cuerpo también es un sol o el corazón un territorio? *Mutatis mutandis* la metáfora es el resultado de una fusión, si se quiere arbitraria, pero que produce sin duda sentido o, si se prefiere, significados. Y digo arbitrariedad porque la relación no es ni mecánica ni universal, sino que consiste en particularidades que pueden irse transformando según los tiempos y las historias. Así, los *wixaritari* pueden asociar la parte baja del universo con los pies y la oscuridad. Pero para culturas ajenas (como los mismos vecinos mestizos de este pueblo), esto no es una regla sino un sinsentido. Por ello, el cuerpo se construye como un discurso a manera de conjuntos de relaciones metafóricas. Entonces, ¿de qué discurso se trata y cómo analizarlo? Como se verá más adelante, el cuerpo es el discurso del universo, un modelo holístico que construye a la sociedad misma. Se trata, pues, de reconstruir lo más certeramente posible este modelo, aunque sepamos que en la tarea está la penitencia, pues cualquier acercamiento resultará explícitamente truncado. Ese modelo es apenas la apariencia de una realidad que acaso nos es negada por nuestras propias limitaciones culturales. Pero en el intento están las virtudes, y descubrir que esto es una narración que explica al universo es un adelanto importante, entonces, ¿cómo analizar una narración corpórea? Por medio de unidades cuyas clases hay que descubrir observando sus reglas combinatorias, es decir, las relaciones necesarias entre estas diferencias (Barthes, 1985 [1982]). En otras palabras, se deben objetivizar las relaciones abstractas propias de la actividad del espíritu. ¿Cómo? Descubriendo categorías propias del discurso sobre el cuerpo: arriba-abajo, noche-día, adentro-afuera, masculino-femenino, frío-caliente.² En algún momento a esta objetivación la denominé *metadiscurso*, en virtud de que es un objeto-semiótico³ —el discurso cultural del cuerpo— que versa sobre las reglas de funcionamiento del discurso mismo; del proceso discursivo (Greimas,

² Aunque no es el momento para discutir el tipo de categorías a las que me refiero, un trabajo de semántica debe considerarlas como “fundamentales”, es decir, categorías propioceptivas, pues pertenecen a un aspecto de la experiencia humana, es decir, de una parte del “sentido común”. Estas categorías, según Greimas (1989 [1983]:28), “presentan el problema existencial más fundamental, tal como las categorías vida *vs.* muerte o naturaleza *vs.* cultura, etcétera.”

³ El objeto lo entiendo como aquello definido por lo “que no es”, como resultado de su propia operación “axiológica”. Es decir, como la instalación de una delimitación con relación a otro objeto: ej. subsistema-cuerpo *vs.* subsistema-culinario. Ahora bien, el objeto no es absoluto, sino que al delimitarse mediante sus categorías se establece un orden relacional con aquello que no es; es decir, no es una entidad estable sino dinámica y transformacional. Es así por una razón: el objeto se construye mediante su desarticulación, y si es así, es porque el objeto se compone de partes articuladas entre sí que pueden ser diferenciadas.

1989 [1983]) que proyecta las relaciones concretas de éste. No sé ya si es el mejor término para explicar la narrativa corpórea, pero lo importante es que el proceso es indiscutible, que se construye con base en las clases corpóreas, surge de manera fractal en el encuentro entre las categorías y sus receptores alimentando un saber. Detengámonos un momento aquí.

Las lúcidas reflexiones de Gaston Bachelard sobre el conocimiento (1964) nos llevan a un punto de inflexión con el saber *wixaritari*. El autor dice que el aprendizaje es producto de una flexión sobre la cultura misma, un *metasaber* que protege un determinado conocimiento del dogmatismo de un sistema cerrado. Es la cultura que reflexiona sobre sus propios procedimientos y las variables experimentales, “dar a la razón motivos para que evolucione” (1964:64). En efecto, el cuerpo es este punto de modulación que vierte, si se quiere, un metasaber en donde informador y observador, como sujetos cognoscitivos, refieren la circulación de este saber o, por qué no, fabricación de saberes en los “enunciados” propios del objeto semántico al que se alude. Por lo tanto, una narrativa corpórea es un *metasaber*, en el sentido de que es la culminación de la formación de la inteligencia operativa, es decir, clasificatoria y programadora. En otras palabras, es el acabamiento de la estructuración progresiva del pensamiento mismo.

Cabe preguntar, ¿las reflexiones que nos han acompañado pueden descubrirse con los *wixaritari*? Sin duda que sí. El *metasaber* al que me refiero no es una construcción externa y alejada de las concepciones propias de este pueblo. Es su teoría la que aquí quiero exponer, su construcción epistemológica del universo, es decir, la construcción léxica de su universo y de las categorías que utilizan para definir el cuerpo.

Quiero aclarar que cada dato que aparece en este documento ha sido cuidadosamente levantado en campo, cotejado con los mismos *wixaritari* y puesto aquí como resultado de una ardua reflexión de casi 20 años. Los datos no provienen de un pueblo exclusivamente; si bien la mayoría de mi trabajo de campo lo he realizado en San Andrés Cohamiata, la información también proviene de San Sebastián Teponahuastán, Guadalupe Ocotán y en menor medida de Santa Catarina.

LA COSMOGONÍA Y EL CUERPO HUMANO

Llevo trabajando con los *wixaritari* desde 1994; conozco bien su cultura y lenguaje. El acercamiento que he tenido con ellos se ha mostrado en dos libros (Gutiérrez del Ángel, 2010, 2002) y en varios artículos. Por su complejidad, en

este apartado hago un recorte a manera de resumen de la concepción del universo cosmogónico, contexto que, como se verá, posibilita y sustenta las categorías de orden corpóreo, que por otro lado constituyen una estructura axiológica,⁴ como la define Greimas (1989 [1983]:223), ya que pueden ser “sobredeterminadas” por otras categorías.

Los *wixaritari* me han comentado, y a lo largo de los años la antropología sobre este pueblo lo ha demostrado, que su universo puede comprenderse bajo tres grandes categorías que, como se verá, aplican al cuerpo: *a) yuwita*, abajo; lugar asignado a la parte interior del mundo, el inframundo, a las manifestaciones del agua y, entre ellas, las marinas; lugar de donde provinieron sus antepasados, la fertilidad y las deidades femeninas, pero también lugar de la muerte y oscuridad. Se relaciona con la dirección cardinal de occidente y con el lugar de peregrinaje a Haramara; *b) tepari*, centro; habitación del fuego (Tatewari) y de la tierra, de los seres humanos; *c) mataheki*, arriba; el cielo, lo creado, como el Padre-Sol (Tawewiekame); lugar en el que habitan las águilas y la luz, la vida, lo seco, la moral, las normas y la razón; le toca representar la dirección cardinal de oriente.

Lo presentado es un acercamiento parcial sobre el universo *wixaritari*. Lo importante de esta síntesis es saber cómo esta división se articula con las categorías sobre el cuerpo. A continuación presento una exégesis que revela el vínculo entre el cuerpo y la cosmogonía, a propósito de una corrida del alma.⁵

Si uno se porta bien en la vida, si no se va mucho con viejas⁶ se va pa' *mataheki* que está con el Sol (Tawewiekame), donde hay muchas cosas bonitas y flores y nunca tienes hambre ni nada, ahí te quedas ya. [...] Así se llama también aquí [señala su pecho], en el corazón, y aquí [señala la cabeza]. Pero si andas por ahí descuidando la milpa y a tu familia, si te emborrachas y te vas con viejas, pus si te portas mal, te vas con la chingada, con el chamuco,⁷ [señala hacia el poniente], en *nehuka kiamakayine*. Tienes que cruzar

⁴ Por estructura axiológica entiendo un conjunto de categorías con contenidos valorativos y de juicio a priori. Si bien este concepto se utiliza más en ética y estética, no es ajeno a conceptos vinculados con una cosmogonía, pues ética y estética quedan comprendidos, de una u otra manera, como parte de ésta. Quiero señalar que no puedo estar de acuerdo con los nominalistas éticos, quienes consideran que el valor depende de los sentimientos de agrado y desagrado del hecho de ser o no ser deseados, de la subjetividad humana individual. En la dimensión valorativa existe una objetivación normativa y cultural, si no sería imposible formular un modelo narrativo del cuerpo que parte desde la misma comprensión interna de la cultura.

⁵ La corrida del alma es un conjunto de rituales que se le hace a los difuntos, para que puedan bien abandonar la tierra.

⁶ Por “vieja” el informante se refiere a cualquier mujer sin importar la edad.

⁷ Al diablo se le denomina también “chamuco”; en este sentido lo utiliza el informante.

por los Picachos⁸ (Reu'utar) cargando todos los *pa'iri-te* [genitales] que te has comido [risas]. Está lleno de lobos, *kamikite*; te vas convirtiendo en *xaipi* [mosca asociada con el inframundo y el *kieri*] o en una planta que se llama higuera [...] hasta que te topas con la Nakawe⁹ que te va a orinar [*nepeuxixi*] y zurrar [*nepeu kuitate*] todo el tiempo. Luego ya estás *nuwarika*,¹⁰ y te vas por su boca o su nariz. Entonces, uno por eso no puede andar portándose mal (Gutiérrez del Ángel, 2010:120).

Esta narración traza varias posibilidades analíticas. Se descubren valores que los *wixaritari* le asignan al cuerpo asociados a las regiones del universo que se describieron líneas arriba, y a ciertas sensaciones. Esta información debe aunarse a la concepción corpórea, información que durante varios años recopilé aplicando una serie de cuestionarios dirigidos a niños, niñas, hombres y mujeres que me ofrecieron una perspectiva sobre lo que entendían como algo corporal. ¿Acaso para todos los seres humanos y en particular para los *wixaritari* el cuerpo es vivido tal como uno aprende a concebirlo? Esta pregunta fue rectora al formular las entrevistas. Ellos consideran al cuerpo bajo un modelo del universo que coloca al humano mirando hacia el oriente, lo que explicaré posteriormente.

En *wixarika* la palabra traducible como “cuerpo” se compone por las palabras *vái* e *iyáari*, es decir, *vái'iyáari*. El primer término es carne muerta y el segundo corazón. Así, la carne sin corazón es muerte, mientras que el principio anímico de vida es el corazón, y esta relación sin duda es procesual. Porque un cuerpo, como lo he indicado en otro lado (Gutiérrez del Ángel, 2002), nace sin corazón. El corazón se va haciendo mediante el costumbre, o bien, desaparece al no hacer el costumbre. De hecho, los *wixaritari* tienen una frase con relación a su corazón en el cuerpo que dice: *ti'ita mire'e. xéya yuuvái'iyáari síe* (“lo que uno tiene en su cuerpo” o “lo que a uno le crece en el cuerpo”). Posteriormente revisaré esto con mayor profundidad. Por lo pronto, debe destacarse que el humano es humano en función de que tiene corazón.¹¹

⁸ Los Picachos son una montaña asociada con el inframundo y una planta psicotrópica llamada Kieri. Para saber más del tema, ver Aedo, 2001.

⁹ El término exacto es Takutsi Nakawe, significa Nuestra Abuela Crecimiento o que va creciendo. Tiene una doble acepción, ser la madre de la fertilidad (Takutsi), en este sentido es un ser benigno; y ser una ogresa inframundana asociada a la carne de carroña (Nakawe). Si se enoja puede generar un diluvio universal al cual los huicholes temen mucho.

¹⁰ El informante manifestó que el término se refería a estar limpio. Sin embargo, su significado es el de nacer. Se puede deducir que la limpieza espiritual es vista como una especie de renacimiento o nacimiento.

¹¹ No debe confundirse cuerpo con alma o espíritu. Para los *wixaritari* no existe un término propiamente que explique esto. Lo más cercano a alma es corazón, pero no es propiamente un alma judeo-cristiana.

Ahora bien, el término cuerpo no tiene género como en español; no se dice el cuerpo es, más bien, es neutro; la distinción entre el cuerpo de una mujer y un hombre está dada por los términos *ukarati*, para mujer, y *ukiratei*, para hombre. Pero no son los únicos cuerpos que los *wixaritari* distinguen. También hay cuerpos que se transforman de la condición de carne a la condición de esencia y forman parte de una materia distinta, ellos son los *xukuri'ikate* o jicareros, y digo esencia en el sentido que son considerados como los *kakaiyarite*, o primeros antepasados deificados.¹² Otros cuerpos son los que pertenecen abajo y que denominan *Tabetia*. Son de una sustancia diversas pues son cuerpos no propiamente humanos, cuerpos que por no hacer el costumbre quedaron allá abajo, como carne sin corazón.

Para los *wixaritari* la fisiología humana, tal como se estudia en las ciencias y universidades, es un saber secundario, desconocido y sin sentido, entendiendo por fisiología la ciencia biológica que estudia las interacciones de los elementos básicos de un ser vivo con su entorno y explicando el porqué de cada diferente situación en que se puedan encontrar estos elementos. Más bien su fisiología es una relación de acontecimientos en un eje sincrónico como diacrónico. Me explico. Los vivos para este grupo no dependen necesariamente de acontecimientos encadenados y evolutivos, sino que los humanos son parte de la naturaleza pero en un estado diferenciado con posibilidad de analogar eventualidades. Es decir, un evento es que un humano se encuentre en este momento haciendo un ritual determinado, y que tenga un *teukari* que es el compañero ritual, y que cada uno de los participantes estén en este momento haciendo ese ritual. Esta relación produce una eventualidad entre los elementos que se cruzan y asocian. Desde la perspectiva *wixaritari*, las relaciones que se producen ahí son necesarias e indispensables para producir este evento, un mensaje, un devenir y la existencia misma. Y este devenir es la construcción de lo vivo, de ese corazón que debe crecer con esas acciones rituales. Consideran los *wixaritari* que sin las relaciones que se producen en el ritual el universo tal y como se le conoce, con los seres vivos, con los ríos y nubes, en fin, con sus animales, se desmoronaría; suerte parecida sufriría el crecimiento del corazón: eventualidades que producen un tiempo y espacio particular.

En el eje diacrónico las relaciones son de transformación. Me interesa señalar que el cuerpo humano es humano porque poseé un nombre determinado dado

¹² Entre estos términos existen matices entre humanos: hombre viejo, niño adulto, sagrado, y su valor lexical los determina, pues dependen de un valor de la oposición varón-mujer en el terreno pragmático, que tiene una correlación con el valor de clases para el diálogo, el cual depende a su vez del contexto. Pero definirlo no es nuestra intención en este espacio, pues pertenece más a la definición de persona que de cuerpo.

por los antepasados y transmitido por lo general por el abuelo que sueña el nombre. Este nombre se hereda y responde a los antepasados. Así, un *wixarika* tiene la posibilidad, en el momento de asistir a un ritual, de participar de las potestades del universo. Porque el ritual trastoca la existencia de lo humano para adentrar a los participantes en un saber concreto, epistémico, funcional y heredado de cómo debe hacerse y rehacerse el universo. Por ello el ámbito del ritual es el ámbito de la transformación de lo que es un humano, y los humanos son todas las relaciones posibles que se producen en un momento y tiempo determinado, al lado de todas las relaciones dadas. De ahí que los *wixaritari* tienen la posibilidad de la transformación en esas y con esas relaciones. Son, puede decirse, relaciones heredadas de sus antepasados que se manifiestan en la fisicalidad (Gutiérrez del Ángel, 2002b).

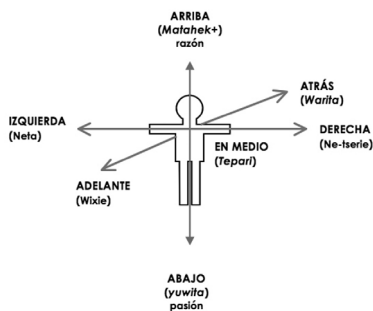
Por lo tanto la mecánica del organismo depende de relaciones de forma y contenido que responde a ciertos patrones y causalidades sociales. Por eso la enfermedad es física sólo en apariencia, pero sus causas son otras que tienen que ver tanto con transgresiones de órdenes sociales, como con la pérdida del corazón y el no pagar sus deudas con los antepasados, sobre todo en el espacio ritual (Bonfiglioli y Gutiérrez del Ángel, 2012). La relación de la enfermedad con el espacio sacro es fundamental, y tiene que ver con las peregrinaciones que año con año llevan a cabo los *wixaritari*. No hacer esta peregrinación implica que el cuerpo se enferme porque progresivamente va el corazón haciéndose pequeño. Y es así porque, como lo comprobaré, el cuerpo es una metáfora a manera de un mapa metonímico de ese espacio sacro.

Una narración hecha en abril de 2009 por el artista *wixarika* José Benítez Sánchez ayuda a entender lo planteado líneas arriba. Al venderme un cuadro de estambre de lo que él entendía por humano, me explicó que el cuerpo se divide en tres. Señaló abajo en donde estaba el frío y lo que camina, se refirió a la oscuridad; luego señaló arriba y se tocó la cabeza. En esa parte es donde viven las flores y los que han razonado, los dioses, los cantadores; luego tocó su corazón, en medio, que también es el ombligo, lo templado, los hombres, las mujeres y sus arados. Y ésas son las partes que el cantador santigua, agregó, porque ahí está todo. En la parte trasera del cuadro el artista escribió lo siguiente: “El cuerpo es de abajo arriba, porque así es como sale el sol. Es el primer lugar, como el lugar en que están los ancianos. Luego viene el segundo piso, que es el ombligo. Luego ya el tercero, que es el corazón y la cabeza... pero lo importante es aquí [el corazón] el *kieyari*, de aquí viene todo. Pues sí, es nuestra casa, nuestro corazón. Y ya con su corazón chiquito, el sol se fue moviendo desde dentro de la tierra hacia lo alto y luego... así [hace un

gesto primero con su mano derecha apuntando hacia el sur, luego con la izquierda hacia el norte] hasta que se volvió grande... y su corazón también”.

Se nota que la visión interna de los *wixaritari* considera que el cuerpo se divide en tres partes y sus divisiones (véase la figura 1.): 1) la razón, perteneciente a la parte alta, es arriba (*mataheki*), le corresponde la cabeza (*mu'u*) y sus diferentes componentes incluyendo la coronilla (*muxanauye*) (también Aedo, 2001:196), los brazos (*ma'amate*) con dedos y hombros; 2) los excesos y la trasgresión, que pertenecen a la parte baja (*yiwita*), comprende los genitales (*pairi-te*) (también Rossi, 1997:72; Aedo, 2001:196), las nalgas (*kisapa*), el ano (*nekakarera*), las piernas (*netairitsiri*), los pies (*ika-te*), los talones (*ka'apusa*), los intestinos (*kuinurite*), las secreciones nasales (*suu-me*), el excremento (*kuita* o *ieri*), la orina (*xixi* o *kuita*), la sangre menstrual (*xuria* o *metseri xikuriaya*); 3) el centro del cuerpo o *tepari*, que complementa las dos mitades y es el abdomen (*huka*), el ombligo (*xitsemutsi*) (también Aedo, 2001:196), el corazón (*iyari*) (también Rossi, 1997:66, 101), la lengua (*neni*), el semen (*xuri-na*), la sangre (*xuri*).¹³ En la siguiente figura se puede percibir esta partición:

FIGURA 1.



¹³ Partes del cuerpo que no menciono, aunque se encuentran incluidas en esta clasificación, son: ojo (*bixi*), labio (*teni*), boca (*teeta*), nariz (*tsuri*), frente (*kana*), cabello (*kípa*), remolino del pelo (*kípurí*), párpado (*hexinawiyari*), ceja (*netsiki*), pestaña (*karimuxa*), barba (*míxiya*), oreja (*naka*), sien (*kíripu*), quijada (*ayekuai*), mandíbula (*natsikari*), cachete (*auri*), lengua (*neni*), diente (*tame*), cara (*kípi*), garganta (*katutsi*), nuca (*katutsi*), cuello (*kupuri*), espalda (*nama* o *wari*), hombro (*naipari*), pecho (*lawi*), senos (*tsisi*), barriga (*huka*), ombligo (*xitemitsi* o *tepari*), cadera (*batsapari*), nalga (*kísa*), carne (*wai*), piel (*nami*), estómago (*yuriepa*), intestino (*kuitame*), ano (*xeamutsi*), riñón (*mume*), hígado (*nema*), vesícula (*tsirika*), pulmón (*xabaka iya*), músculo (*wawatiri*), genitales (*pairi*), testículos (*atari*), esófago (*tixtiriwame*), sesos (*kuaxua*), pulmón (*íya*), hueso (*ume*), costilla (*aki*), brazo (*maama*), codo (*tzikuari*), pierna (*teuri*), pie (*ika*), rodilla (*tunú*), rótula (*xatí*), uña (*xíte*), pantorrilla (*tema*), tobillo (*zapuxau*), espinilla (*waatu*), axila (*xetia*). La información aquí vertida surgió de las entrevistas que se llevaron a cabo durante largo tiempo a varios wixaritari, tanto hombres como mujeres y niños.

Debo señalar que arriba, centro y abajo es una etnotaxonomía en un eje vertical. Si nos remitimos a la figura 1, apreciamos también la distribución horizontal que comprende categorías de espacio, como adelante-atrás, derecha-izquierda, adentro-afuera. En los trabajos tanto de Ilario Rossi (1997:49, 53) como de Ángel Aedo (2001:186) se argumenta que los ejes horizontal-vertical producen una triple oposición de términos espaciales: arriba-abajo, adelante-atrás, derecha-izquierda. Para Aedo (2001:186) los *wixaritari* “aplican una quinquedivisión [*sic*] general sobre el cuerpo humano”, creando unidades corpóreas desplazadas en el tiempo y el espacio, es decir, adelante y atrás, arriba y abajo y su movimiento derecha e izquierda. De esta manera puede generarse un conjunto de dos oposiciones divididas en cuatro términos cada una: *a)* arriba, que comprende la cabeza, la parte delantera del cuerpo, el lado derecho y lo de afuera; *b)* abajo junto con los genitales, la parte trasera, el lado izquierdo y lo de adentro; *c)* el centro, agrupación de los contrarios.

Sin duda para José Benítez Sánchez éste es el modelo corpóreo, la imagen del cuerpo que denomina *nierika*, que se compone del verbo *nieere*, equivalente a “aparecido” o estar. Es decir, quien tiene cuerpo está, es visible, tiene peso porque conjunta estas categorías.¹⁴ Pero también *nierika* es un objeto-concepto; se trata de un espejo circular que portan los jicareros o *xukuriikate*¹⁵ que van en peregrinación a Real de Catorce, en San Luis Potosí, en busca del peyote, planta que, en términos mitológicos, les ayuda a transitar de la parte oscura a la luminosa. Por ello al *nierika* debe considerársele una de las metáforas más acabadas del metalenguaje *wixaritari*, pues asocia el rostro de las deidades, que tienen la capacidad de percibir la gravedad de los peregrinos. También es un conector que asocia al universo con el territorio y, siguiendo la reflexión de José Benítez Sánchez, con la fisicalidad. Sobre este punto volveré más adelante.

Ahora bien, el cuerpo como universo mismo no carece de movimiento y crea tipos metafóricos importantes que vale la pena destacar, principalmente con los ejes derecha e izquierda en la visión *wixaritari*.

EL MOVIMIENTO A TRAVÉS DE LA DERECHA-IZQUIERDA

¹⁴ Este comentario me lo hizo saber en el 2013 Amelia (...), Kuakame *wixaritari* de San Andrés Cohamiata.

¹⁵ Los jicareros son de los grupos rituales más importantes en la cultura huichola. Su cargo se hereda y se denominan *xukuri'ikate*.

Hoy en día el debate sobre la polaridad derecha izquierda no se centra más en la dicotomía anatomía *vs.* simbología, superada hace tiempo, ni de sus posibilidades clasificatorias: el clasificar es una de ellas y sin duda la biología poco interviene (Needham 1973). Mi interés más bien es comprender el proceso por el que derecha-izquierda clasifica a través de etnometáforas. ¿Acaso en la cultura *wixaritari* estas asociaciones serían posibles sin el capital metafórico propio de la cultura? Sin duda la respuesta es no, en virtud de que si no fueran éstas otras las sustituirían. Pero al decir exclusivamente que esta polaridad clasifica y que mantienen relaciones jerárquicas se pierde de vista el proceso para llegar a la percepción interna del grupo. Por ello me interesa destacar, precisamente, este proceso.

Los orígenes del debate deben buscarse en lo que R. Hertz escribió sobre la primacía jerárquica de la mano derecha sobre la izquierda (1990:108). En la actualidad la vigencia y alcance teórico de sus hipótesis siguen con un gran dinamismo, no obstante, como se verá, la hipótesis de la mano derecha (bienhechora) sobre la izquierda (malhechora) no refleja el proceso de dicha clasificación, por lo menos entre los *wixaritari*. La explicación de Hertz se centra, más que nada, en la definición que Durkheim y Hubert y Mauss dieron a la idea de lo sagrado y lo profano. Como es bien sabido, el primero opuso lo profano a lo sagrado definiendo este último como una fuerza colectiva abrevada de la sociedad, elemento coercitivo de la organización social. Toda clasificación, y es aquí en lo que se basa Hertz, implica un orden jerárquico implícito en todas las creencias religiosas; carácter común de la clasificación de las cosas, entre ellas lo profano y lo sagrado de todas las religiones (1990:430). Por su parte Mauss y Hubert se dedicaron a las funciones sociales de lo sagrado, insistiendo, sobre todo Mauss, en su dimensión simbólica (1909:17). Desde su perspectiva, lo sagrado se concentra en su simbología (Ries 1985:23).

En este sentido, Hertz decía que de alguna manera lo diestro pertenecía, mediante la inducción educativa, a lo sagrado, lo masculino, la ética; mientras que lo siniestro era lo prohibido, lo femenino y, en algunos casos, la brujería. Aunque el autor descubrió la polaridad derecha-izquierda y sus posibilidades clasificatorias, la asociación con lo sagrado-profano no resulta del todo cierta en el caso de los *wixaritari*. Para este grupo derecha-izquierda tiene un dinamismo propio de las particiones corpóreas descritas arriba, pues con ellas comparte su asociación metafórica y metonímica con el universo todo y su territorio. El problema al querer entender este etnomodelo deriva de la línea horizontal que asocia las nociones espaciales de la izquierda-derecha en

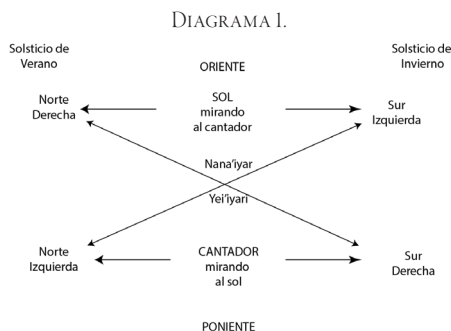
relación con algún eje cardinal determinado, ya que su asociación depende del movimiento solar, largamente demostrado en otro lugar. (Gutiérrez del Ángel 2010:121-149).

He recogido varias versiones en que los *wixaritari* mencionan que, antes de cualquier cosa, al levantarse miran al sol, porque deben saber “cómo camina”, “cómo se mueve para saber qué hora es y qué se debe hacer”. Esta actitud cotidiana se ve también en los procesos rituales, principalmente en las acciones de los cantadores. En las ceremonias, la posición de los *mara'akate* (cantadores) es mirando hacia el este; su fuerza, o por lo menos parte de ellas, proviene de que saben todo sobre el sol (Gutiérrez del Ángel, 2010^a). Los *wixaritari* consideran que el modelo corpóreo es en esa posición,¹⁶ En el campo ritual esta posición lo lleva a ser el primero en saludar por la madrugada al sol nascente, momento culminante de toda ceremonia. Si consideramos pues al hombre mirando al este, la asociación es el lado izquierdo (*neuta*) con el punto cardinal norte (*nu'uxite*); en tanto que el derecho, (*netserie*) con el sur. No obstante, como lo he demostrado en diversas publicaciones (Gutiérrez del Ángel 2010; 2008), una imagen fija de estas asociaciones no demuestra nada, pues la posición solar frente al hombre depende del movimiento solsticial. En este sentido la asociación del norte con la derecha marca el periodo en que el sol se encuentra en su parte más sureña, es decir, en el solsticio de invierno. Entonces el cantador con su *muwieri* (flecha de poder) apunta hacia esa dirección. Recordemos lo que dice José Benítez Sánchez de cómo el cantador va apuntando su mano a la dirección del movimiento solar. En el primer paso cenital del sol en el solsticio de verano, el cantador apunta al norte pero, en el segundo paso cenital, en una celebración de inversión denominada *namawita neixa*, cuando el sol regresa del norte al sur, el *muwieri* del cantador se convierte en unos olotes y el cantador los toma con la mano izquierda. Tanto en San Andrés Cohamiata como en San Sebastián Teponahuastán me han comentado que esta acción se debe a que se hace de noche, mientras que en Santa Catarina me dijeron que es porque el sol da la vuelta. Recientemente Amelia, una amiga *wixaritari* me comentó que su papá debe cantar al revés cuando el sol viene de regreso, se voltea mirando hacia el poniente. Así, la mano derecha está asociada con el sur, que es lo que va naciendo y conforme se mueve su asociación progresivamente es hacia el norte, lugar por donde el sol muere, lo maduro, asociado con lo izquierdo. Ahora bien, esto no quiere decir que la derecha-izquierda deba necesariamente

¹⁶ Para saber más sobre este tema y la discusión, se recomienda Gutiérrez del Ángel 2010.

asumirse como una sagrada y otra profana. Tienen un valor diferencial pero su relación más que jerárquica produce un proceso de tiempo, de crecimiento. Además manifiesta el mismo desarrollo del cuerpo desde que nace hasta que muere. en tanto que crea una metáfora con la noche, con lo de abajo, es decir, los pies, lo que camina y se mueve.

Pero el problema no queda sólo ahí. Los valores derecha, asociada al sur, e izquierda, al norte, se subvierten al considerar la posición del Padre-Sol ante los hombres. Esto se verifica cuando se ponen en evidencia cuatro términos relacionados con los rumbos cardinales y el sujeto que los enuncia. Por lo general se dice *tauta nu'uxite* “a nuestra izquierda el norte” y *tasereta*, “a nuestra derecha el sur”; pero se invierten cuando repiten en algunos cantos *Tayau tauta*, la derecha del sol, el norte, y *Tayau tsereta* la izquierda del sol, el sur. Una primera versión de esta relación entre cuerpo humano y cuerpo solar lo exploré en mi tesis doctoral del 2005 y luego la desarrollé con mayor profundidad para su publicación en el 2010. Sin embargo, no quedé del todo satisfecho con las dos versiones, porque no había comprendido una cuestión fundamental: entre una figura y otra existe la metáfora del torzal que ata y desata al cuerpo humano con el cuerpo celeste. Esto lo pude vislumbrar hasta que reflexioné sobre ello en uno de mis últimos artículos titulado *Los hilos nierika de la serpiente: de la endogamia a la danza y de retorno al mito* (Gutiérrez del Ángel, 2012). En aquellas ocasiones suponía una relación de espejo invertida entre el sol y el cuerpo humano. Dicha inversión, no es propiamente una polaridad sino más bien una metáfora de movimiento, y que denominan *yei'iyari*. *Yei* es movimiento, *iyari* corazón, lo que se mueve con el corazón, y esto es hacer *nana'iyari*, que es el costumbre, la religión, el camino. La relación de estos conceptos será revisada más abajo. Esta idea puede diagramarse de la siguiente forma (diagrama 1).



En efecto, esta aparente oposición en verdad es un cruzamiento entre el cantador y su fuerza: el movimiento solar. Con esta explicación se soluciona la aparente ambigüedad en la naturaleza de dichas asociaciones que expresa sin duda la movilidad, o el sentido del espacio (derecha-izquierda) y el tiempo (movimiento solar) que combina a su vez las concepciones cosmogónicas asociadas a la geografía sacra. Ahora bien, la relación de inversión entre derecha-izquierda es operadora de los espacios rituales que dejan ver los procesos rituales tal como lo conciben los *wixaritari*, y que puede resumirse en cuatro aspectos relacionados: *a)* la posición del sujeto (cantador) ante el sol; *b)* la colocación de lo solar (y también las deidades) ante los hombres; *c)* la relación deidad-cantador y su orientación en el espacio; *d)* la geografía en relación con la posición cantador-deidad y su concatenación sintagmática a lo largo del ciclo ceremonial. Esto no debe analizarse por separado sino como un conjunto que gobierna el sentido del lado derecho-izquierdo y sus asociaciones geográficas. Finalmente, si nos basamos exclusivamente en la hipótesis de Hertz sobre la supremacía de la mano derecha sobre la izquierda, sin duda no afloran los procesos variopintos mediante los que el cuerpo *wixaritari* comprende y asocia su universo a través de conjuntos de metáforas y metonimias.

Ahora bien, estos conjuntos a su vez modelan el cuerpo, pero, ¿de qué manera algunas de sus partes ayudan a comprender ciertos procesos sociales y naturales? Nos parece que los orificios corpóreos y sus asociaciones ofrecen una respuesta a esta pregunta.

LOS ORIFICIOS CORPÓREOS Y SU UNIVERSO RITUAL

Necesitaríamos una tesis para explicar todas las relaciones que producen las partes del cuerpo. En cambio, algunas de ellas pueden ofrecernos un panorama importante para comprender la relación del cuerpo con el movimiento. Empiezo por la parte trasera, que puede denominarse de tres maneras: *wari*, *namawita*, *namawari*, y que hacen referencia a la espalda, a las nalgas (*kitsa*) o a la parte de atrás. Este término resulta sugerente porque así se le denomina también a un ritual de inversión, en el que la pérdida de los poderes solares se representa mediante su castración por parte de la ogresa Nakawe y sus aliadas. Lo significado en esta acción es la pérdida del poder, representado en las varas de poder (rayos solares, dicen algunos mitos), de las principales autoridades, vinculadas todas bajo la tutoría solar (Gutiérrez

del Ángel, 2005:271). Con esta acción se expresa también el fin del día y el inicio de la oscuridad y el periodo pluvial. Aunque breve, este ejemplo ofrece un claro panorama sobre la relación que guarda la fracción baja del cuerpo (*yuwita*) con la oscuridad y la parte trasera e invertida. En este tiempo la cosecha tiene que crecer y las lluvias articularse con las Madres de la Fertilidad. Olivia Kindl (comunicación personal) me ha hecho saber que a ella le comentaron que la fiesta de *namawita* se hacía para que se fueran las trombas y fuertes granizadas, y no por la pérdida de los poderes solares. Considero que tanto una versión como la otra van en el mismo sentido, pues quien da las lluvias que fertilizan la tierra es el Padre-Sol. Una vez dadas, debe perder su fuerza, pues produciría granizadas que terminarían con los brotes de los cultivos de maíz. Ahora bien, es importante mencionar que la escenografía ritual recurre a unas flores blancas denominadas *ipauí*, lo cual resulta sugestivo por el significado que tiene: el de vagina (2005:271). Aquí las flores operan como una cadena metafórica operativa (Leach, 1993 [1976]:51) que alude a un no deseado exceso de fertilidad masculina, la de la fuerza solar detenida mediante la castración a favor de la gestación del maíz, conceptualizada en la decoración coreográfica de las *ipauí*. Lo que en el orden social se reprime, se resalta en el orden pluvial, es decir, la sexualidad femenina expresada como desafío y un principio de ordenamiento. En cambio, en el plano solar, es decir, en tiempos de secas, existe una abstinencia sexual expresada ritualmente por los jicareros, vinculada a la noción de ética y crecimiento social (que tiene que ver con el desarrollo del corazón). Se puede plantear, pues, que el significado general de *namawita* representa el “eterno retorno” al principio, a la muerte y al tiempo del caos, es decir, a la creación. Si enfocamos mejor nuestra atención, vemos que la eficacia simbólica de este rosario de categorías depende de que el principio masculino se anule dando paso así a la procreación.

Por otro lado, se logran configurar las relaciones que la parte baja del cuerpo genera con los genitales, asociados al binomio fertilización-fertilizado. Lo fertilizado coligado con el aparato reproductor femenino, y simbolizado en la flor; lo fertilizante es la fuerza solar colapsado como control de esa fertilización. Cuando no existe la vida, puede decirse, se haya en su inverso, la muerte, lugar donde la relación derecha-izquierda no existe y tampoco el movimiento, ni el cuerpo. Aedo (2001:186) ha descubierto que la parte baja del cuerpo es considerada como la porción brava (*muma*); en tanto que la parte alta es vista como la dócil (*mumaxiu*). No podría ser de otra forma, pues los *wixaritari* consideran que la relación de la muerte con la violencia produce la vida, en varios mitos sucede así. Vale la pena

preguntarse, ¿cuáles son las propiedades sensibles que coligan estas entidades para convertirlas en un mismo campo semántico? Pasemos a ello.

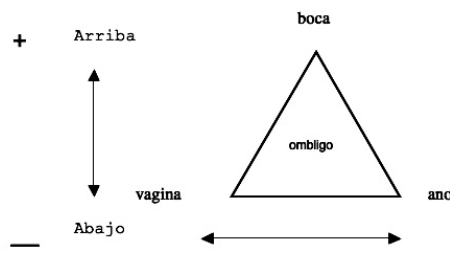
Existen varios mitos *wixaritari* que indican que Takutsi Nakawe, en un acto violento, da la vida por el efluvio o saliva (*hairika*) de su boca (*teta*), o también con los mocos. ¿Qué revela la pareja vida-secreciones? Primero, que no son cualquier secreción; no se dice excremento o sudores, sino saliva y mocos. ¿Por qué? Tanto la saliva como los mocos forman parte de líquidos emitidos por la parte superior del cuerpo (*metabeki*), la cabeza y, en específico, la boca y la nariz. Encontramos así una primera oposición de tipo posicional: arriba (boca y nariz), abajo (vagina y ano). Recordemos que la vagina (*ipauti*) y el ano (*xemutsi*) pertenecen a la parte baja del cuerpo (*yiwitari*); no obstante, se encuentran, en términos de su significado, en una posición de empatía y disyunción. De empatía porque los dos órganos pertenecen a la parte inferior del cuerpo, lo cual los ubica en una simetría cosmogónica, y disyunción porque por la vagina, y no por el ano, se nace, quedando asociado con lo de atrás en tanto que la vagina ocupa el lugar frontal. Así, la simetría que ocupan en términos posicionales se logra romper en términos de sus funciones. Una oposición del mismo tipo sucede entre boca y vagina, pues quedan en una asimilación disyuntiva por encontrarse, respectivamente, arriba-abajo, aunque por ubicarse frontalmente mantienen una empatía. ¿Cuál es el fin de presentar estas oposiciones? Comprender, por un lado, cómo en el plano mitológico existe una lógica que asocia saliva y flujos vaginales en función a que vulva y boca están intercambiando funciones a través de orificios corpóreos y sus correspondientes fluidos, que es el nacimiento. Esto se aclara aún más si se invierte la ecuación, pues la función digestiva de la boca también es intercambiable con la vagina, ya que existen varios mitos en que este órgano es representado con dientes, es decir, es el mito de la vagina dentada que tiene como fin tragarse el órgano masculino. Cabe preguntar por qué la mitología asigna la boca y la vagina funciones distintas a su naturaleza. ¿Qué razón preside a esta inversión? Aunque es un tema amplio, a manera de hipótesis sugiero que la mitología no crea ejes de oposiciones arbitrariamente, sino que su lógica depende de las funciones de un órgano, no con cualquiera, sino con aquellos que mantienen ciertas características, como la boca y la vagina.

Ahora bien, a esto le asiste una razón: vincular agujeros corpóreos con agujeros que la naturaleza ofrece, como son cuevas, ojos de agua, grietas, etcétera. De ahí que las cuevas se piensen como matrices y los ríos como flujos vaginales... o a la inversa. Es decir, si la boca y la vagina pueden intercambiar funciones es porque

estos orificios pueden hacerlo también con otros orificios. Esto es precisamente lo que la metáfora permite vincular, asociar y relacionar. Nos encontramos ante operaciones paradigmáticas que trasladan ciertas características corpóreas a ámbitos distintos del original: sin duda es una manera de pensar la naturaleza mediante el cuerpo. Este mismo razonamiento se encuentra al asociar los movimientos solares con la derecha-izquierda.

Tanto en el lenguaje ritual como mitológico, los orificios corpóreos tienen un papel relevante, pues de una y otra manera dan vida, o la quitan. Vida que proviene de algún desecho corpóreo, dígase saliva o mocos, es decir, algo “impuro” y acuoso, algo que proviene desde adentro para producir vida, manera también como las cosas nacen, desde dentro de la tierra y de manera líquida. Podría decirse que el ano no produce vida ni en la ritualidad ni en la mitología y si desechos. Es cierto, pero el ano y los excrementos ocupan un lugar distinto en la mitología y ritualidad de los *wixaritari*. Éstos vehiculizan otra idea: la del nacimiento de una inversión. En efecto, algunas versiones mitológicas remiten el origen de los seres inframundanos al ano, pues son expulsados, como las mismas heces, por ahí. Para varias culturas, como los zuni, los hopi o los sandía, por poner algunos ejemplos, los excrementos son formidables operadores metafóricos que dan sentido y asocian la risa a la transgresión, a la inversión, a los seres de abajo y a los bufones rituales (Gutiérrez del Ángel, 2012^a).

Este análisis no debe resultar extraño ni excéntrico, pues ya Lévi-Strauss (1986 [1985]) había hecho ver que en la mitología los orificios corpóreos se expresan como categorías que, en el orden de sus significados, pueden intercambiar funciones. En este sentido, Aedo (2001:195) ha sugerido que “las cualidades de la región media del universo son también análogas a las que se le atribuyen al centro del cuerpo. Esta área que comprende el ombligo, gracias a su ubicación central y a su condición de agujero corporal (que yo diría es un semiagujero), concilia las funciones opuestas de la boca (*teta*) y el ano (*xemutsi*)”. Estaría con esta afirmación en un acuerdo relativo, condicionado si y sólo si se considera también, y sobre todo, la conciliación de la vagina con la boca, como lo demostré líneas arriba. De las funciones semánticas asignadas a cada uno de estos agujeros se puede desprender un sencillo pero explicativo triángulo semántico.



LAS METÁFORAS DEL CORAZÓN

Ha sido este artículo un recorrido sobre el modelo corpóreo de los *wixaritari*. He tratado de ceñirme en cada momento a las explicaciones que ellos me han dado y al dato etnográfico de primera y segunda mano. Pero quiero profundizar en una cuestión que por su complejidad y capacidad de generar relaciones no he explicado del todo satisfactoriamente: el *iyari*, corazón. Su papel ha sido no del todo bien comprendido. Desde la perspectiva de este grupo y con lo explicado arriba, el corazón no es exclusivamente un órgano, sino y sobre todo un concepto cosmogónico con multiplicidad de significados. Para los *wixaritari* el corazón es algo que se obtiene y que se construye al cumplirse con “el costumbre”, es decir, con las tareas rituales que el pueblo demanda de una persona, consiguiendo así el *tewí niukuiyari*. Este término resulta sugestivo, pues la palabra *tewí* es cuerpo pero también ancestro, en tanto que el verbo *niuk* es habla y el sufijo *iyari* es corazón; es decir, hacer “el costumbre” es igual a tener cuerpo, el habla corazón de nuestros ancestros, o su memoria, o bien, “la memoria de los ancestros” (Negrín, 1985:28). En otro sentido, si se divide la palabra *iyari* (corazón) aporta una información interesante: la raíz *iya* significa soplo y el sufijo *ri* es vida o esencia (Furst y Nahmad, 1972:75). Es decir, se obtiene *iyari*, la vida, una vez cumplido el costumbre, y el costumbre es renunciar a uno mismo, hacer “sacrificio” por el bien de todos. De hecho, Negrín (1985:28) descubrió que la abstinencia ritual significa *waiyari*, “memoria acumulada de nuestros ancestros”.

Ahora bien, en sus investigaciones sobre cuerpo y chamanismo, Ilario Rossi (1997:69) considera que el término *iyari* es un símbolo flotante por su capacidad de significar varias entidades del pensamiento, asociado con el centro del cuerpo y con la parte de arriba, pero nunca con la de abajo, a diferencia del ombligo-centro-fuego, que se liga tanto con lo de arriba como con lo de abajo. Por otro lado, Perrin (1996: 407) aduce que *iya'wa uka pikayari* es el entendimiento (razón, parte superior). Esto resulta interesante al contrastarlo con el término *iyaritsiri*, que sería “nuestro modo de pensar” o “nuestro pensar”. Vemos que *iyari* ciñe su semántica en el lugar confinado a lo de arriba y lo que ello relaciona, lo ético y la moral, que es la forma de pensar de los *wixaritari*.

En este sentido, los *wixaritari* piensan que el desarrollo del corazón inicia después de que un infante cumple cinco años; mientras tanto, son mancebos asociados con lo verde y lo acuoso. De ahí que cada año se practique el ritual de *tatei neixa* para transformar a los imberbes de una sazón acuosa a una sólida, proceso que los vuelve verdaderos humanos obteniendo *yeiyari*. Al preguntar el significado de este término, varios *wixaritari* expusieron que “el niño así ya puede trabajar la tierra”, es decir, se integra a su comunidad. Por su parte, Rossi traduce (1997:66, 101) *yeiyari* como el centro del cuerpo y centro del mundo. En alguna ocasión Don Chivarras, de San Sebastián, me comentó que *yeiyari* es el centro mismo de la vida del pueblo, y que por eso es el mundo. Este término debe ser contrastado con otro más, *tunuwi'iyari*, asignado a los cantadores centrales. Como vimos en el apartado de lo izquierdo-derecho, el cantador siempre tiene un papel central en los rituales; además es el intermediario entre los humanos y las deidades; *tunu* es un sinónimo de *tepari*, es decir de centro, en tanto que *wi* es la voz del cantador e *iyari*, corazón, es decir, es el cuerpo de todos, es la voz-corazón central. Estas propiedades aunadas al movimiento y el tiempo, hacen que en cada ritual mantenga un intenso diálogo con el fuego: es el cuerpo todo, el de los muertos, por ser memoria, y el de los vivos, que dialoga con esas deidades que también, en varias ocasiones me lo han confirmado, tienen un cuerpo, la montaña tiene un cuerpo, los árboles, los ríos, las piedras. Ellos intervienen y se hacen presentes en los rituales, porque son memoria y porque, de cierta manera, ellos son la memoria. En un momento determinado, las coplas del cantador se denominan *huahixia*, que según Rossi (1997:77) significa “el centro de las divinidades”, pero que en una traducción que tuve oportunidad de hacer sobre este canto, dice “el centro de la memoria, el corazón, el centro de los *kakaiyarite* (antepasados deificados), nuestro cuerpo”. Así se entrelazan el centro de los hombres, su corazón, con el centro de las divinidades creando un sólo cuerpo,

tal como líneas arriba lo postulamos: la vida es posible en la medida de mantener esta relación. Me interesa reflexionar sobre un término más: *kiei-yari*.

La sociedad *wixarika* comprende varias instancias de reproducción social que con fuerza vincula la noción de territorio vivido¹⁷ al cuerpo y que van de lo micro a lo macro, o viceversa. Veamos esto detenidamente: *a) kite* (sing. = *kíe*) es rancho, en donde viven las familias nucleares vinculadas a una instancia mayor; *b) xirikite* (sing. = *xiriki*) adoratorios familiares, que albergan un determinado número de rancherías, todos unidos por una genealogía demostrable, lugar donde se llevan a cabo las celebraciones agrícolas y la consolidación de alianzas entre los miembros de los *xirikite* mediante intercambios; éstos, a su vez, se adscriben a una instancia mayor; *c) los centros ceremoniales tukite* (sing. = *tukipa*), y existen dos tipos aunque arquitectónicamente iguales: el de comunidad y el de cabecera. El primero alberga, mediante el sistemas de cargos de los *xukuri'ikate* (jicareros), un número determinado de adoratorios *xirikite*, mientras que el segundo es la instancia mayor en donde confluyen los representantes o *kawiterutziri* (consejo de ancianos) de cada uno de los *tukite* de comunidad; *d) la cabecera municipal*, en donde se despachan las cuestiones administrativas. Ahí está el Centro Civil o Casa Fuerte y la iglesia. Ahora bien, Paul Liffman ha descubierto un concepto *wixaritari* clave que literalmente “ata” (*iua*)¹⁸ las diferentes instancias: el de *kiekari*. Nos dice el autor que éste es un concepto cosmogónico y político, y que lo traduce como un “ecosistema cosmogónico” (2005:2). *Kie* es la unidad doméstica básica de los *kite* (rancherías), que se extiende a las instancias del *xirikite* y luego a los *tukite* de comunidad y de cabecera. La reproducción social responde al nivel jerarquía descrito que a su vez se extiende a la cabecera y su organización arquitectónica, conformada por los cinco rumbos del universo (Gutiérrez del Ángel, 2002b:90) y que comprende tanto la organización comunitaria como la macrorregión peregrinal: Hauxamanaka, Xapawiyeme, Wirikuta, Haramara, Tea'akata (véase el mapa 1). Este territorio

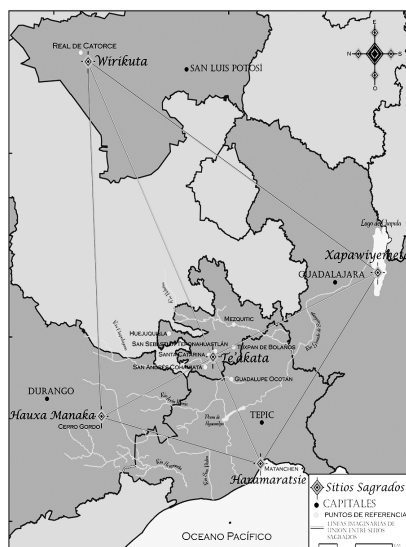
¹⁷ Por territorio o espacio vivido entiendo todo aquel en el que un grupo reproduce su cultura mediante las propiedades de dicho espacio, dígame fauna, flora, hidrografía, topografía o nichos ecológicos, con las interacciones culturales. A su vez, este espacio es conocido, reconocido y aprendido mediante la integración de la disparidad de sus propiedades en unidades lingüísticas proyectadas en la cosmogonía. El lenguaje tiene así la capacidad de crear unidades que van de macrorrepresentaciones de los espacios vividos a unidades menores o microrrepresentaciones, vinculadas a su vez a un modelo lógico que en conjunto producirá un sistema cosmogónico operativo.

¹⁸ Uso el término *atar*, y no *asociar* o *vincular*, porque es el que los *wixaritari* utilizan. Para ellos, *atar* o *desatar* tiene que ver con consecuencias sociales muy importantes. Por ejemplo, para agruparse los *xukuri'ikate* utilizan una cuerda que los ata (simbólicamente) durante el ciclo ritual; al terminar éste se desatan. Un hombre cuando encuentra una mujer y se va con ella dice que se la ató, o las ofrendas al ser dejadas en algún lugar quedan atadas. Igualmente estos niveles sociales quedan atados mediante la liana, *nana*, que aparece en un sinnúmero de mitos.

vivido abarca unos 90 000 kilómetros cuadrados ubicados en el occidente y centro-norte de México y en su conjunto le denominan *kiekari* (*ídem*). Es el territorio que los *wixaritari* deben recorrer en sus peregrinaciones para seguir vivos y permanecer como lo que son: *wixaritari*.

Como se aprecia en el mapa 1, el *kiekari* tiene la forma de un rombo, que los huicholes denominan *tzikuri* (el mal nombrado ojo de dios); esta grafía, por lo menos en Tateikie (San Andrés Cohamita), corresponde con la ubicación en el espacio geográfico de los centros ceremoniales (Gutiérrez del Ángel, 2002b), así como de los lugares sagrados peregrinales. Tanto los centros ceremoniales como los lugares peregrinales tienen un significado particular que se desprende de la relación del conjunto, es decir, de la relación de uno con los otros: un verdadero cosmograma social de las diferencias.

MAPA 1



Hemos ido de lo macro a lo micro, vinculados por un concepto que los vuelve común: el *kiekari*. Liffman ha documentado que esta mancomunidad se estrecha mediante las relaciones sociales fortalecidas por el recorrido ancestral de la ruta sagrada vehiculizado principalmente por una metáfora: “crecen sobre la superficie de la tierra. Estas guías ancestrales conectan la hoguera ceremonial del *xiriki* de un *kie*, en el que vive la gente, con los *tuki* y con los sitios ancestrales de creación

[...]; finalmente, estos *kite* pueden crecer y constituir una gran raíz (*nana'iyari*)” (2005:3-4).

Ahora bien, según mis datos etnográficos existe un nivel más allá del rancho y *xirikite* como unidad mínima de significado, y se refiere al *kieyari*, que sigue la misma lógica descrita por Liffman atomizado en el cuerpo mismo. *Kieyari*, como “casa del corazón”, vincula el territorio al corazón, es decir, al cuerpo mismo y sus categorías. De hecho, el *nana'iyari* es aplicable también al cordón umbilical, traducido como liana o mecate y que como vemos es lo que produce la relación entre el cantador y el sol al invertir la polaridad izquierda-derecha. *Kieyari* se le denomina asimismo al contenedor de ofrendas dentro del *xirikite*, es decir, al techo y las paredes, siendo las ofrendas que guarda en su interior la memoria o esencia misma de sus ancestros deificados (Kindl, 2003 [1997]:58). Ahí se ve, pues, que el corazón opera como un verdadero elemento articulador entre los diferentes niveles de reproducción sociales. Así, los 90 000 kilómetros cuadrados del territorio vivido de los *wixaritari* queda “atado” mediante el *nanayari* al corazón. Metafóricamente para los *wixaritari* la diferencia entre territorio y cuerpo es de grado y escala, pero de una materia y estructura similar. Por fin se descubre cómo el lenguaje, sus metáforas y acciones específicas se vinculan a espacios sacros y a concepciones internas del cuerpo. La noción clave es la de *iyari*, que puede ser el *kieiyari*, *vái'iyári*, *nanayari*.

Aún hay más. El *kieyari* es el contenedor también de los *xukuriikate*, pues es el mismo centro ceremonial en el que llevan a cabo el ciclo ceremonial, el que los alberga, como los *xirikite* a las ofrendas. Así, vemos que la naturaleza misma de las ofrendas y los *xukuriikate* se constituyen como memoria o esencia de los antepasados, cosa que he sostenido sin tantas pruebas desde 2002 (Gutiérrez del Ángel, 2002). Entre el centro ceremonial *tukipa* y el cuerpo existe, pues, una vinculación de forma: el primero se concibe a imagen del segundo. Esto lo he demostrado suficientemente en el artículo “Centros ceremoniales y calendarios solares: un sistema de transformaciones en tres comunidades huicholas” (2008), donde propongo que para comprender la arquitectura de un centro ceremonial es necesario que “la arquitectura de los *tukipa* se edifique con materiales recogidos del entorno natural, pero lo que confiere sentido a aquellos materiales es su simbolización dada por la cosmogonía. Descifrar estas constelaciones conlleva a interpretar los templos bajo el albor de los ejes utilizados para diagramar la cosmogonía de los huicholes: el horizontal y el vertical, además de las categorías espaciales arriba-abajo, atrás-adelante, sin las cuales no es posible llegar a su sentido”.

Como vemos, estas categorías son aplicables sin duda a las mismas concepciones del cuerpo creando analogías estructurales entre una y otra, de forma y contenido,

que vuelven común al centro ceremonial *tukipa* con el cuerpo. Esto puede quedar ejemplificado en la tabla 1.

TABLA 1.

	<i>Cuerpo</i>	<i>Tukipa</i>	<i>Categoría</i>
Arriba (este)	Cabeza	<i>Xirikite</i> solares	Razón
En medio (centro)	Corazón Ombigo	Fuego del patio Fuego interno	Relación luz oscuridad
Abajo (occidente)	Genitales	<i>Tuki</i>	Pasión Muerte Procreación
Atrás	Ano Espalda	Seres del inframundo	Lo precultural Lo podrido Lo enfermo
Adelante	Aparato reproductor	<i>Xirikite</i> Puerta	Lugar de nacimiento Lo cocido Lo nacido
Norte y sur	Brazos	Columnas	Categorías vinculadas con la ciclicidad: lo que nace y lo que muere

CONCLUSIONES

Más allá del análisis llevado a cabo, los datos etnográficos indican un principio organizacional del cuerpo vinculado con procesos lingüísticos que tienen como fin transparentar un conjunto de relaciones que vinculan, en mayor o menor medida, categorías sensibles de la naturaleza con flujos corpóreos. El cuerpo se convierte en una herramienta que opera como mediador metafórico entre procesos sociales, políticos, lingüísticos, religiosos, etcétera. Es decir, un verdadero metasaber que se transmite de generación en generación. Y aquí la oposición naturaleza-cultura se convierte, más que en una oposición en sí misma, en una colaboración. Desde la visión de los *wixaritari*, la esencia de su humanidad no es, como decía Nietzsche (1980), haber escapado del reino de la naturaleza por su capacidad de crear autoconciencia, es decir, “animal con memoria creador de historia”. Mas bien los *wixaritari* buscan enfatizar la relación de la naturaleza vivida, que es su propio territorio, con la cultura; siempre al alimón con el lenguaje: memoria, dirían, que posibilita la elaboración de su existencia mediante la organización. Por eso memoria y cuerpo comparten en el lenguaje y por lo tanto en su existencia un mismo plano, una forma común de estar. Tener cuerpo es tener esa memoria

de los ancestros. No es, definitivamente, una jerarquización de la cultura sobre la naturaleza, menos una superación, sino, repito, una articulación que da forma al cuerpo y a la persona misma.

Ahora bien, en la obra de Mary Douglas (1970, 1973) llama la atención que las concepciones corpóreas son respuesta cultural ante la entropía de la naturaleza. Vuelvo y repito, más que una entropía, las estructuras de la naturaleza, dígame geográficas, celestes, zoológicos, etcétera, ofrecen a los *wixaritari* elementos sensitivos y cíclicos en los que pueden descansar sus certezas: el sol tiene un ciclo que es repetitivo e infinito, el crecimiento del maíz, el de los venados, las estaciones, en fin el universo sideral. El cuerpo se convierte así en la principal herramienta generadora de categorías que clava sus tentáculos en esa naturaleza no entrópica, sino que le permite introducir principios explicativos. Quizá Douglas, por pensar la naturaleza como un desorden (un punto de vista, sin duda, muy inglés), no explica por qué el cuerpo y no otro elemento sirve para ordenar no a la naturaleza sino a la cultura. Asumamos que la respuesta va implícita en su obra y que los límites corpóreos operan como metáforas explicativas del orden cultural, es decir, categorías elevadas a rango de canon y cristalizadas en la vida religiosa como una verdad de fe indiscutible. Esta evidencia es válida incluso para las sociedades más industrializadas, como de hecho lo ha estudiado R. H. Tawney (1926) al analizar las repercusiones de la imagen de Cristo en varias sociedades europeas. Cristo se convirtió en la metáfora de la iglesia y modelo de las corporaciones mercantiles y políticas. Así, las funciones del cuerpo operan como “teoría de sociedades en un estado de equilibrio”, al considerar los síntomas sustanciales corpóreos como “evidencia del estado espiritual del alma insustancial” (1926:83). En este sentido, Foucault (1989) considera que el “origen de la verdad” en occidente debe buscarse en estas prácticas religiosas. Esto nos acerca al tema expuesto en este artículo, pues la etnografía ha permitido acceder a una miscelánea de categorías, en el orden de lengua verbal o no verbal, que ocupan un rango de “canon religioso”, en tanto que operan una explicación que, a la par de la naturaleza vista como territorialidad, penetra en el mismo corazón de la mecánica social. Así, vemos que el destino del pensamiento cosmogónico, ligado a las representaciones corpóreas, separa lo que en la realidad se encuentra junto: la parte baja del cuerpo y la alta. En este procedimiento se observa una lógica que, más allá de suponer que es arbitraria, proyecta taxonomías que organizan valores culturales bien precisos emanados en metáforas que juntan lo que en apariencia se encuentra distante: el universo y el cuerpo, creando una pasarela mito-lógica entre categorías sensibles, consignadas y abstractas.

Queda claro pues que el cuerpo, al encontrarse entre dos *frontis*, la territorialidad y el lenguaje, opera como mediador que vincula metasaberes indispensables para la reproducción social.

BIBLIOGRAFÍA

- AEDO, A. (2001). “La región más oscura del universo: El complejo mitote de los huicholes asociado al kieri”. Tesis de licenciatura, Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- BACHELARD, G. (1964). *The Poetic of the space*. Nueva York: Orion Press.
- BARTHES, R. (1985 [1982]). “Introducción al análisis estructural de los relatos”. En: *Análisis estructural del relato*. México: Editorial Premia, La Red de Jonás, Estudios.
- BONFIGLIOLI, C., y A. Gutiérrez del Ángel (2012). “Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras”. *Revista Cuicuilco*, 53, enero-abril.
- DOUGLAS, M. (1970). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books.
- (1973). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- DURKHEIM, E. (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Colofón, México.
- y M. Mauss (1994 [1963]). *Primitive Classification*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FOUCAULT, M. (1989). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- FURST, P., y S. Nahmad (1972). “Para encontrar nuestra vida: El peyote entre los huicholes”. En: S. Nahmad *et al.* (eds.). *El peyote y los huicholes*. México: Editorial Sep Setentas.
- FRESAN, M. (2010). “El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana”. Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- GREIMAS, A. J., (1989 [1983]). *Del sentido II. Ensayos semióticos*. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Románica Hispánica.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2012). “Los hilos *nierika* de la serpiente: de la endogamia a la danza y de retorno al mito” en Arturo Gutiérrez del Ángel. *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles* (edit.) San Luis Potosí: El Colegio de San Luis y El Colegio de la Frontera Norte, México, pp. 497-528.

- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2012). "Las vías del chamanismo: el complejo datura entre el suroeste de Estados Unidos y el occidente mexicano". En: Blanca Zoila Gonzales (edit). *Entre tarahumaras, coras y huicholes*, UNAM, II-A, México: 131-174
- (2010). *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. México: UNAM / UAM-I / El Colegio de San Luis / Porrúa.
- (2010^a). "Un modelo epistemológico para armar. Ritologías y mitologías curativas". En: Antonella Fagetti (coord.). *Iniciación, trance, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*. Plaza y Valdés, México: 197-228.
- (2008). "Centros ceremoniales y calendarios solares: Un sistema de transformaciones en tres comunidades huicholas". En: C. Bonfiglioli et al. *Las vías del noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. México: II-A / UNAM.
- (2005). "Ritualidad y procesos narrativos: Un acercamiento etnológico al sistema ceremonial de los huicholes". Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- (2002 [1998]). *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (2002b). "Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: El caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de Tateikie". *Alteridades*. Tiempo y espacios del parentesco, 24, año 12, pp. 75-97.
- HERTZ, R. (1990). *La muerte. La mano derecha*. México: Conaculta / Alianza Editorial Mexicana.
- RIES, J. (1981). *Les chemins du sacré dans l'histoire*. París: Aubier.
- LEACH, E. (1993 [1976]). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- KINDL, O. (2003 [1997]). *La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987 [1958]). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- (1986 [1985]). *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós, Estudio Básica.
- LIFFMAN, P. (2005). "Fuegos, guías y raíces: Estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichola". *Relaciones*, 101(XXVI), invierno.
- MATEOS, J. (1892). *Análisis semiótico de los textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- MAUSS, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, Serie de Sociología.

- HUBERT, H., y Mauss M. (1909). "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux". En: *Mélanges d'histoire des religions*, París: XVII.
- NIETZSCHE, F. (1980). *Untimely Meditations. Four Essays on the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Indianapolis: Hackett.
- NEEDHAM, R. (1973). *Right and Left. Essays on dual symbolic classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- NEGRÍN, J. (1985). *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- PERRIN, M. (1996). "The Urukáme. A Crystallization of the Soul: Death and Memory". En: S. Schaefer y P. Furst (eds.). *Peopole of the Peyote. Huichol Indian, History, Religion and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- ROSSI, I. (1997). *Corps et chamanisme*. París: Armand Colin.
- SAUSSURE, F. (1985 [1916]). *Curso de lingüística general*. México: Editorial Planeta.
- TAWNEY, R. H. (1926). *Religion and the Rise of Capitalism*. Nueva York: Harcourt Brace.
- TURNER, B. S. (1984). *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell.

A V A N C E S D E
I N V E S T I G A C I Ó N

Juventudes migrantes

Indocumentados, invisibilizados y mitificados. Marco conceptual para una agenda de investigación en el estudio de la migración juvenil

RESUMEN

Cuando se habla de migración internacional, a menudo se menciona la predominancia de individuos en edades productivas dentro del flujo México-Estados Unidos. Pero también a menudo se pasa por alto que una proporción nada despreciable de este flujo se compone de jóvenes cuyas experiencias migratorias están permeadas por objetividades y subjetividades relativas a la forma en que se vivencia localmente la “juventud”. Desde una perspectiva antropológica, el presente trabajo hace una breve revisión de aportes que focalizan al joven como actor protagónico de la migración para establecer algunos nexos conceptuales que ayuden a seguir abundando en el tema. La propuesta es seguir conjuntando literatura que permita acercarnos a nuevas explicaciones sobre las transformaciones del proceso migratorio México-Estados Unidos y en la que la perspectiva de los actores sea fundamental para entender la complejidad de los comportamientos migratorios.

PALABRAS CLAVE: MIGRACIÓN MÉXICO-ESTADOS UNIDOS, RITOS DE PASO, JUVENTUDES, JÓVENES MIGRANTES.

ABSTRACT

When speech of international migration, often is mentioned the predominance of individuals in productive ages within United the Mexico-State flow. But also often one goes through stop that a proportion nothing far from negligible of this flow one is made up of young people whose migratory experiences are permeadas by objetividades and subjectivities regarding the form in which experience locally “youth”. From an anthropological perspective, the present work makes a brief overhaul of contributions that focus to the young one like starring actor of the migration to establish some conceptual nexuses that help to continue abounding in the subject. The proposal is to continue combining Literature that allows to approach to us new explanations on processings of the migratory process United Mexico-State and in that the perspective of the actors it is fundamental to understand the complexity of the migratory behaviors.

KEYWORDS: MEXICO-UNITED STATE MIGRATION, RITES OF STEP, YOUTHS, MIGRANT YOUNG PEOPLE.

JUVENTUDES MIGRANTES INDOCUMENTADOS, INVISIBILIZADOS Y MITIFICADOS. MARCO CONCEPTUAL PARA UNA AGENDA DE INVESTIGACIÓN EN EL ESTUDIO DE LA MIGRACIÓN JUVENIL

ADÁN REYES EGUREN

INTRODUCCIÓN

Durante las décadas de los ochenta y noventa, las sociedades guiadas por las nociones de modernidad y desarrollo en la lógica capitalista se encaminaron hacia nuevas tensiones y dilemas para diferentes grupos sociales a su interior. Durante este periodo la influencia de las instituciones que proponían la integración a la vida social se vio disminuida por el desfase entre su estructura y la reestructuración puesta en marcha por una nueva etapa de globalización del poder político y económico. En este proceso, se crea un mundo de “ganadores y perdedores”, reflexiona Giddens (1999), en el cual los jóvenes ejemplifican un claro caso de los “perdedores” en la globalización (Mills y Blossfel, 2005).

En México, este fenómeno ha puesto a los jóvenes en el centro de la cuestión social. Las bajas oportunidades de empleo, la dificultad para realizar trayectorias escolares de éxito y la incertidumbre de obtener seguridad social y financiamiento son algunos de los elementos que suelen ser citados para ejemplificar las dificultades que enfrenta el joven en el intento de integrarse plenamente a la sociedad. Son también elementos que pueden ayudar a entender el constante proceso de exclusión social que para muchos se traduce en la necesidad de desplazarse territorialmente con la intención de superar la vulnerabilidad.

Si consideramos que, al menos de 1995 a 2008, las estimaciones anuales de la Encuesta sobre Migración Internacional en la Frontera Norte (EMIF) demuestran que más de 50 por ciento de la población migrante está compuesta por individuos entre los 15 y 29 años; podemos tomar como supuesto que la migración es predominantemente una opción para la población demográficamente definida como los jóvenes.¹

¹ Para 2009, la población migrante entre 15 y 29 años de edad representó 45.8 por ciento del flujo total captado para el levantamiento de ese año. Es difícil asegurar que se trate de un retraimiento en la migración de los jóvenes, sobre todo cuando este porcentaje es observado ante 57 por ciento de individuos de 15 a 29 años que fueron deportados por la patrulla fronteriza ese mismo año. La última publicación de la EMIF es de 2011, con datos de 2009.

Más allá de la presencia numérica de los jóvenes en la migración, la importancia de focalizarlos como actores centrales en la investigación social radica, según lo considero, en superar la perspectiva que concibe su migración como una estrategia familiar, supeditada a los jefes de familia o como fenómeno emergente al lado de otros procesos migratorios de mayor visibilidad, como en el caso de la reunificación familiar. Esta visión no es ya compatible con la demanda imperante de conocer la realidad social de una juventud con expectativas, oportunidades y constricciones diversas, en la que la misma imagen del joven, arrastrado mecánicamente hacia la migración a causa de las desventajas de su entorno, resulta en un estereotipo reduccionista. En el reconocimiento de esta necesidad, poco a poco se ha ido sumando una bibliografía que supera estas visiones y ofrece un marco oportuno para reflexionar sus aportes sobre la cara que muestra la migración al focalizar a los jóvenes como protagonistas de este fenómeno.

En correspondencia, el ejercicio que ocupa estas páginas consistirá en hacer una breve revisión de esos aportes, que desde una perspectiva antropológica focaliza la migración del joven como actor protagónico para discutir los puentes conceptuales que los unen y establecer nuevas preguntas de interés respecto a la relación migración/juventud. Para efecto de este propósito, a continuación se abordarán algunas nociones sobre el concepto de juventud para ubicar a ese actor migratorio al que nos referimos como “joven”. Luego de esto, en los apartados subsiguientes abordaremos la exposición de algunos trabajos relevantes; se discutirá sobre la predominante idea de la “migración del joven como rito de paso” y dedicaré un apartado final para sugerir una agenda investigativa a la luz de los aportes ya construidos.

¿PODEMOS CONJUNTAR LAS NOCIONES “MIGRACIÓN” Y “JUVENTUD” EN UN MISMO ACTOR SOCIAL?

Cuando se toca el tema de los jóvenes migrantes regularmente surgen dos objeciones al hecho de conjuntar “migración” y “juventud” en una misma categoría, que denota un contraste en la forma en que esta relación es interpretada. Por una parte, cuando se habla de migración laboral los sujetos que migran son considerados aptos para desempeñar una actividad productiva, cumplen con obligaciones económicas y se separan del núcleo familiar de origen; por tanto, no son jóvenes y se les puede considerar como adultos (si acaso, adultos menores). En un sentido contrario, también se argumenta que en contextos locales dichos sujetos no

gozan de alguna protección, institucional o familiar, que permita un periodo de moratoria respecto a las obligaciones propias de los adultos y/o la agregación identitaria a un determinado imaginario de “lo juvenil”; por tanto, la juventud sólo es posible hasta luego de migrar y en contextos urbanos. Se entiende esto: o los sujetos son ineludiblemente adultos cuando migran o únicamente jóvenes hasta luego de migrar.²

La resistencia a observar esta relación (juventud/migración) como posibilidad para el actor social no es un señalamiento menor y radica en un conjunto de limitaciones conceptuales que han “sancionado o impuesto la aparición ‘real’ de la juventud” (en total acuerdo con González, 2003). La juventud, o lo juvenil, es una categoría tradicionalmente asociada a los contextos urbanos, la modernidad, lo modernizante (rural-urbano) y la industria cultural. Esta visión ha puesto por separado otras formas posibles de juventud desarrolladas en la “invisibilidad”, como es el caso de las juventudes rurales (Durston, 1997; González, 2003).³ Para el caso de los jóvenes que migran, es evidente que no pueden ser homogeneizados como jóvenes rurales, pero es posible establecer que su condición de juventud es igualmente invisibilizada por la predominante noción de que la juventud está inherentemente asociada a la de modernidad.

John Durston (1997) señala que las juventudes rurales han sido más bien “estereotipadas” con base en la carencia de un periodo de moratoria social (principalmente por la falta de periodos formativos institucionales como la escuela), el involucramiento temprano a las actividades laborales (homogeneizados como campesinos), la anticipada formación de familias y a que se desarrollan sin espacios juveniles que les sean propios. Para Yanko González Cangas (2003), los jóvenes en el contexto rural son casi vistos como una contradicción teórica para los estudios de juventud. En vista de que la juventud es considerada como un fruto del capitalismo, la industrialización, la urbanización y la modernización, la juventud es propiamente moderna-urbana. Este paradigma explicativo, apunta González (2003), tiene origen en el “surgimiento masivo de la juventud” en occidente, el cual ha homogeneizado las asociaciones con lo joven, lo juvenil.

² Estas apreciaciones las sintetizo de mi experiencia en interlocuciones académicas en el marco de diversos seminarios, congresos, reuniones y coloquios. Es también una apreciación que se puede leer entre líneas en varios de los textos aquí citados.

³ La “invisibilidad” a la que se refieren estos autores es entendida en múltiples esferas: desde el reconocimiento por parte de una sociedad amplia, pasando por la invisibilidad como sujetos pertinentes en el diseño de políticas públicas, hasta la invisibilidad en los discursos teórico-académicos que obvian su existencia o su inexistencia.

Rossana Reguillo (2000), en una evaluación sobre los estudios de juventud, considera que la literatura especializada sobre el tema ha privilegiado, entre otras preocupaciones, las formas agregativas de las culturas juveniles y el carácter disidente de los colectivos. O bien, la capacidad de los jóvenes para (re)crear espacios propios que denotan una frontera explícita en referencia al mundo adulto y la apropiación de un carácter contestatario a los sistemas (por medio del lenguaje, la estética, la postura política, etcétera). Sin embargo, la reflexión de Reguillo invita a explorar más allá de los colectivos y repensar lo dicho sobre los jóvenes para asumir la posibilidad de juventud en otros diversos espacios sociales; es decir, superar el estereotipo creado alrededor de la categoría de juventud. Si pensamos que en muchas ocasiones los jóvenes que migran son encomendados a la tarea de conseguir dinero para sus hogares de origen (Bolzman, 2007), y que retornan a sus lugares de origen con la intención de formar una familia (Reyes, 2010), parece evidente que las experiencias sociales de los jóvenes migrantes giran en torno de la familia, no del colectivo generacional, y que la expectativa es la integración social, no la disidencia; por tanto, la categoría no sería aplicable.⁴ No obstante, la juventud no es un fenómeno que se otorgue conceptualmente sino que se experimenta de acuerdo con su condición.

Al respecto, Mario Margulis y Marcelo Urresti (2008) apuntan que la juventud no sólo es una construcción simbólica sino que también está definida por una base fáctica común a todos los cuerpos: como energía vital que pone a lo “joven” en perspectiva a lo “viejo”. Esta noción va más allá de las concepciones que encajillan a la juventud en grupos etarios para proponer que la juventud es también una “situación singular existencial” (2008:21), donde se intersecta la cronología del cuerpo con la construcción “sociocultural, valorativa, estética (en el sentido de *aisthesis*: ‘percepción’, en griego) con la que se la hace aparente, visible” (2008: 22). A la luz de esta noción, la juventud no sólo es una relación generacional por su sentido colectivo-simbólico, sino por la interacción fáctica que separa a los jóvenes de los que no son jóvenes, independientemente de que la moratoria social no se haga presente. En ese sentido, el referente generacional no se presenta únicamente de manera “colectiva” y “contestataria”, sino que también puede manifestarse de manera íntima y en conformidad a las expectativas que una sociedad determinada tiene sobre sus “menores”.

⁴ Aquí aludo a aquellos jóvenes que migran con intención conseguir un empleo. Por supuesto, no es la única motivación que explique la migración de joven. Para este momento sólo estoy discutiendo los alcances explicativos del concepto de juventud en cuanto a las culturas juveniles refiere y más adelante abordaré otras motivaciones que explican la migración del joven.

En síntesis, y en consonancia con Margulis y Urresti (2008), los “modelos impuestos hegemonicamente” sobre la juventud oscurecen las diferentes maneras de ser joven dentro de diferentes contextos sociales, temporales, espaciales, políticos, económicos, entre otros más. A menudo tales modelos funcionan excluyendo a las juventudes donde son diversamente posibles para integrar a otros sujetos que, de hecho, no son jóvenes (Margulis y Urresti, 2008).⁵ Esta contradicción y problema teórico-conceptual deja en claro que la tarea en las investigaciones empíricas no se limita a negar la existencia o no de la juventud (o bien, su surgimiento) sino a abundar sobre los contenidos de esas construcciones culturales (González, 2003), donde invariablemente la juventud como periodo en la vida está presente.

Respecto a si los jóvenes migrantes pueden ser entendidos como parte de una juventud socialmente construida, requiere en primera instancia superar la visión hegemónica de lo que es considerado como una etapa de juventud. Lo que priva en este caso, y en cualquier otro contexto social determinado, es la condición en que se desempeñan las juventudes, donde serán referente otros posicionamientos sociales (como el género, el estatus social, la etnicidad, el referente cultural, la educación, la familia) y la capacidad del actor para generar contenidos que se integran a la noción fáctica de interacción generacional. Para el caso de los jóvenes que migran, veremos a continuación, dichos posicionamientos sociales interactúan en el marco de la migración internacional; con mayor medida se verán esos casos donde las constricciones locales dificultan el desarrollo de la vida, pero también que la decisión no siempre se crea en el marco de la desventaja económica o social. Pero sobre todo, será distinguible que los jóvenes integrarán a la decisión de migrar preocupaciones que les son propias, acentuando su protagonismo en este fenómeno social *como migrantes y como jóvenes*.

⁵ Me voy a permitir introducir aquí un dato interesante, aunque vagamente relacionado con lo que a este ejercicio ocupa: particularmente entre los espacios académicos de los postgrados y congresos, resulta chocante para los interlocutores la idea de disociar lo juvenil, como “signo”, de la juventud entendida en su “base fáctica” (corpórea, cronológica). Mi interpretación es que aquellos jóvenes académicos perciben con desagrado la amenaza de asumir que, en efecto, algunos han dejado de ser jóvenes. En otros contextos creados por el “trabajo de campo”, esta misma disociación no causa tanta reacción y es percibida más bien como parte de un proceso inherente al curso de la vida. Este contraste también ayuda a entender que, sin duda, lo que es la juventud se experimenta de manera diferente en contextos sociales diversos.

LOS JÓVENES EN LOS ESTUDIOS DE MIGRACIÓN INTERNACIONAL MÉXICO-ESTADOS UNIDOS. ALGUNOS APORTES DESDE LA ANTROPOLOGÍA

A continuación abordaré la exposición de algunos trabajos que nos refieren al joven como actor protagónico de la migración México-Estados Unidos. La exposición no será cuantiosa sino representativa de la relación juventud/migración; esto responde a dos razones. Primero, los estudios sobre esta relación no son precisamente abundantes. Si bien los jóvenes aparecen de manera decisiva en análisis y estudios de gran envergadura (véase un par de ejemplos en Ávila, Fuentes y Tuirán, 2000; CEPAL/OIJ, 2004), son escasos los aportes que introducen la migración de los jóvenes desde la perspectiva de los actores. Hernández Ramírez (2008) menciona que para el caso de la migración México-Estados Unidos siempre se ha priorizado, por una visión “adulcéntrica”, lo que ha contribuido a la “invisibilidad” del joven dentro del fenómeno. Por otra parte, interesará aquí hacer un breve análisis de los aportes sobre la cualidad de la migración del joven para sustraer elementos que podamos conectar más allá de las particularidades que invariablemente surgirán en cada uno de ellos. Desde una perspectiva antropológica, y en lo posible, se destacará principalmente la motivación para construir la decisión de migrar, los marcos que determinan o condicionan la migración de los jóvenes y los efectos que este evento introduce a sus vidas.

En su tipología, ahora clásica, Solien de González (1961), clasificaba a los jóvenes de América Latina como trabajadores temporales que hacían de la migración una “aventura personal” en vista de que permitía el contacto con “gente nueva”, lugares desconocidos y culturas diferentes. Para estos jóvenes la migración era recreada casi como un mito por otros migrantes, lo que despertaba interés por las experiencias fuera de su lugar de origen, el acceso a bienes materiales y el prestigio que acompañaba el hecho de explorar nuevos horizontes.

La idea de la migración interiorizada como una *aventura* deseable también aparece en bibliografías recientes. Huacuz Elías (2007), para un caso en el estado de Guanajuato, propone que la migración es definitivamente un mito en el que se destacan características cuasiheroicas del hombre cruzando la frontera, sorteando las dificultades que conlleva la migración indocumentada en un contexto que resulta contrastante, hostil y ajeno. En la migración, los más jóvenes ven la oportunidad de experiencias lúdicas, de aventurarse a lo desconocido, de realizar un “rito” de masculinidad que les permitirá ser “hombres de verdad”. También destaca el hecho

de que la migración es más viable en la juventud porque permite a los jóvenes generar sus propios ingresos y desmarcarse de las normas familiares. Un punto interesante en este trabajo establece que la decisión de migrar puede presentarse como un deseo y no como el resultado de una restricción del entorno. Si bien los jóvenes a quienes alude Huacuz (2007) pueden ser caracterizados por su desventaja económica, es evidente que la decisión de migrar también se crea con base en subjetividades que se crean colectivamente en torno a la figura del “migrante exitoso”.

Lo anterior se refleja en lo observado por Carolina Rosas (2008) en una zona rural veracruzana. En ese caso, los jóvenes también privilegiaban la migración como un suceso de aventura, una experiencia de sentido lúdico. El mismo hecho de ser menores, menciona Rosas (2008), y de no ser responsables del bienestar del hogar familiar, permite que desestimen la migración como una oportunidad de generar recursos económicos. Aquí la migración con sentido aventurero toma un papel aún más importante con el retorno del joven al lugar de origen; durante el retorno, el joven puede invertir la imagen del migrante exitoso, logrando una mejor posición social entre el grupo de pares y las mujeres.

El comportamiento lúdico o de aventurero ha sido también observado por Hernández León (1999) mediante un estudio en los barrios populares de Monterrey. El autor también apunta a que no todas las migraciones son una respuesta automática a las restricciones de los mercados laborales, las crisis y recesiones económicas. En el contexto urbano de Monterrey, explica el autor, el pandillerismo es una forma de adscripción colectiva juvenil que cumple la función de ofrecer redes de solidaridad entre grupos de pares. Como práctica de pertenencia de grupo, los jóvenes realizan migraciones recurrentes que recrean el desafío a la figura institucional de la frontera. Su trabajo en Estados Unidos es sólo esporádico para abastecer lo necesario, pues lo central es el vagabundaje y el “cotorreo” entre el grupo de pares. Un elemento que llama la atención para este caso es que las migraciones de aventura pasan a segundo plano cuando la intención del joven se redirige a motivaciones objetivas, como la consecución de un ahorro económico personal o la disposición de apoyar económicamente al núcleo familiar de origen. Para que esto se cumpla, los jóvenes abandonan las redes sociales entre el grupo de pares y se integran a redes sociales familiares que permitan la entrada a un empleo estable en Estados Unidos.

Como es notorio en estos aportes, la migración del joven es representada como un reto que luego de ser superado transforma su estatus dentro de un grupo referencial. Es una idea predominante para explicar, aunque parcialmente, la migración

de los jóvenes. Dentro de esta noción, la migración riesgosa (aventurera) reproduce o sustenta un rito de paso entre los jóvenes varones. Más adelante ocuparé un espacio para discutir los alcances explicativos de esta noción, y por el momento continuaremos con la exposición que ocupa a esta sección.

Ahora bien, el rito de paso no siempre tiene el mismo significado de riesgo y aventura. Para Rivera (2004), la migración del joven en la mixteca poblana puede ser entendida como un rito de paso, pues se considera como la siguiente etapa en la vida luego de completar la educación media. Carentes de otras oportunidades de desarrollo, los jóvenes de esta región formulan la idea de migrar a edades muy tempranas. Las instituciones educativas locales no responden a ciertas expectativas y los jóvenes esperan con ansia el terminar la educación secundaria para realizar su viaje a Estados Unidos. En poblados de mayor intensidad migratoria de la mixteca poblana incluso se han cerrado instituciones educativas por la falta de matrícula escolar, destaca la autora. La integración de los menores ha estimulado de manera significativa el flujo de las llamadas “remesas culturales”, lo cual ha cambiado tanto el paisaje de los poblados como las mismas valoraciones que se tienen sobre la migración. Es destacable en este caso que se atribuya a los jóvenes la cualidad de ser un vehículo importante para el flujo de nuevos estilos de vida desde los lugares de destino hacia los lugares de origen.

Aludiendo al mismo rito de paso, Kendel y Massey (2002), mencionan que los jóvenes zacatecanos que no intentan migrar son vistos como flojos, poco emprendedores e, incluso, indeseables como parejas. Según Kendel y Massey (2002), en aquellos lugares donde la migración está profundamente incrustada a la cultura local los jóvenes ni tan siquiera consideran otra opción en sus vidas y se integran a la migración para convertirse en adultos y prepararse para el matrimonio. En un argumento similar, pero sin considerar la posibilidad de un rito de paso, Parrado (2004) destaca que la migración es una estrategia fundamental para que los varones consigan reunir las condiciones materiales que les permitan la formación de una familia, reduciendo la incertidumbre y haciendo más realizable el evento de la unión conyugal.

Concediendo por el momento que la migración de los jóvenes puede funcionar como un rito de paso, estos aportes permiten también establecer que existe al menos una acepción alterna a la migración lúdica; ésta sería que la migración permite la generación de recursos y habilidades necesarias para la vida adulta. Podemos encontrar aportes que nos dan una noción sobre esta explicación alterna. Hernández Ramírez (2008), por ejemplo, encuentra entre los jóvenes de zonas rurales un comportamiento migratorio encaminado a la superación de vulnerabilidades familiares y

personales.⁶ Tradicionalmente se piensa, como se mencionó arriba, que la migración de los jóvenes está subordinada a la migración de la familia o al mandato de los jefes del hogar, por tanto los jóvenes tienen poca participación en las redes sociales que organizan la migración, lo cual ha sido una visión que ha limitado el interés de estudiar la migración de los menores como actores protagónicos (Suárez, 2006). Con su investigación, Hernández Ramírez (2008) demuestra que la migración de los menores ha sido fundamental para las familias en zonas rurales, cuando asumen las responsabilidades económicas y morales del bienestar de los hogares (por ejemplo, facilitando la educación de los hermanos). Un punto destacable en este aporte es distinguir que los jóvenes participan activamente en las redes sociales que organizan la migración (facilitando o excluyendo la participación de otros), lo cual les otorga mayor control sobre los recursos que generan dentro de la migración. De tal suerte, cuando los jóvenes consideraban como prioridad casarse o crear un patrimonio propio, optaban por limitar los recursos destinados a las familias de origen y en ocasiones se desentendían por completo de esa responsabilidad.⁷

Sobre todo cuando se habla de migración laboral, la generación de recursos económicos es un elemento central para entender los comportamientos estratégicos de subsistencia en la migración. En contraste, Marina Ariza (2005) señala que no todas las migraciones son una estrategia familiar y que los jóvenes no responden de manera automática a los mandatos de las estructuras sociales. Particularmente para los jóvenes con quienes trabajó en un contexto urbano, Ariza (2005) establece que la experiencia migratoria facilitó el planteamiento de un proyecto de vida autónomo y en contextos extrafamiliares, ya fuera para conseguir el financiamiento necesario para la educación o por la posibilidad de echar a andar una trayectoria laboral que no había tenido éxito en las condiciones locales.

Finalmente, quisiera cerrar esta exposición con el trabajo de París Pombo (2010), el cual considero un caso muy adecuado para ejemplificar cómo se conjuga la migración como estrategia de subsistencia validada socialmente y la centralidad de la migración en la experiencia de juventud desde lo local. Para algunos poblados de la mixteca oaxaqueña, la migración es el principal recurso de éxito personal y la mejor o única expectativa socioeconómica para niños y jóvenes, nos menciona la autora.

⁶ Dentro de un proyecto más amplio, para Hernández Ramírez (2008) fue posible establecer una observación comparativa de la migración juvenil en diferentes poblaciones rurales de Zacatecas, Guanajuato, Guerrero, Michoacán y Jalisco.

⁷ Un argumento similar puede ser encontrado en Cohen (2004) para el caso de la migración en el sureste oaxaqueño. En dicho aporte se hace patente que los jóvenes cortan sus responsabilidades económicas para con la familia cuando ya han formado una familia, sea en el extranjero o en la comunidad de origen.

El contexto de gran intensidad migratoria no sólo es explicable por la precariedad económica de los hogares, sino porque la migración es también vista como vehículo de éxito y prestigio social que incluso puede otorgar liderazgo político. Motivados por estas visiones de la migración, los jóvenes muchas veces dejan el colegio y se preparan para migrar, lo cual es bien visto por las familias, pues eso se traduce en una entrada de recursos económicos. Si bien éstos son cambios que experimenta la comunidad en conjunto, para los jóvenes el contacto con la migración les ha permitido entrar a nuevas dinámicas en su experiencia como jóvenes: optando por migrar antes de casarse, en vista de que el matrimonio a edades tempranas parecía ser un patrón dominante en el pasado; respondiendo a nuevos estándares de consumo, similares al de los centros urbanos; modificando el paisaje rural con nuevos diseños habitacionales; o modificando la misma representación corporal, mediante el uso de vestimentas, peinados, tatuajes, *body piercing*, etcétera.⁸

Hasta aquí dejaremos la exposición de algunos aportes que considero destacables para ejemplificar la migración de los jóvenes desde una perspectiva antropológica. Los elementos conceptuales que conectan a estos aportes se han ido esbozando, y con base en ellos podemos formular una idea sobre las perspectivas que han guiado la relación juventud/migración. Sin embargo, antes de enunciar concluyentemente estas conexiones, como había anunciado, me detendré particularmente en uno de esos conceptos (o nociones) para su reflexión crítica; toda vez que parece ser un concepto dominante pero también, según considero, erróneo y tomado a la ligera para referirse a la migración de los jóvenes: la migración “como un rito de paso”.

DESMITIFICANDO LA MIGRACIÓN JUVENIL: LA MIGRACIÓN COMO RITO DE PASO

Si como se afirma en algunos aportes que la migración es para los jóvenes un rito de paso, se podría replicar de manera precisa que la migración no es un rito y ahí podríamos terminar con dicha noción, al parecer, poco reflexionada. Sin embargo,

⁸ Sin demeritar el destacable trabajo de París Pombo (2010) para los estudios de migración juvenil, me gustaría establecer que también es necesario poner en perspectiva las afirmaciones que sobresignifican la migración como factor de cambio cultural. Como lo han señalado varios trabajos, la migración acarrea nuevas valoraciones culturales gracias a que interconecta diferentes modos de vivir en el aquí y allá de la migración transnacional, pero también es cierto que los procesos de urbanización, aunque a menudo desiguales, y la expansión de la tecnología comunicativa han tenido un impacto importante en la manera que los jóvenes van creando y reinterpretando nuevas visiones sobre la experiencia de la juventud entendida como símbolo.

como bien dice García (2010), “*cada vez es más aceptada la idea* de que la migración funge como un rito de paso para los jóvenes”⁹ y en consecuencia es importante detenerse a reflexionar sobre tal “idea”, toda vez que en la construcción del conocimiento es importante poner a prueba la eficiencia de estas nociones generalizadas.

La idea de la migración como rito de paso es, en efecto, una noción recurrente en los trabajos académicos que tratan la relación juventud/migración y la preocupación de aclarar esta noción no sólo radica en el desajuste conceptual que a continuación voy a explorar. Como es bien sabido, los discursos que creamos desde la academia muy a menudo (o al menos es una intención central en nuestro oficio) tienen eco en la construcción de otros discursos que se dirigen a la intervención social. Según considero, la potencial propagación de esa noción que afirma que la migración es un rito de paso entre los jóvenes puede llegar a oscurecer verdaderas situaciones de vulnerabilidad entre la población migrante joven. Desde mi postura, la predominancia de esta noción concede demasiado peso a las valoraciones culturales, de manera casi mecánica, y oculta la compleja articulación de las estructuras sociales que hacen de la migración un fenómeno diverso.

A veces es una noción usada muy de prisa y no se nos ofrece una explicación profunda del proceso que acciona para que los jóvenes vean en la migración un rito de paso hacia la adultez o a la masculinidad; si acaso, se nos menciona que la migración permite a los jóvenes generar las condiciones materiales para casarse y ser adultos; que la riesgosa aventura del migrante permite desempeñar estereotipos de masculinidad (como la valentía desafiante); o que la migración es sencillamente considerada como la siguiente etapa en el ciclo vital (por ejemplo, Kendel y Massey, 2002; Rivera, 2004; Rosas, 2008; París, 2010, que ya se han reseñado aquí). El escaso tratamiento de este concepto al lado de afirmaciones tan determinantes es ya motivo de duda. Vale hacer el reconocimiento a María Guadalupe Huacuz Elías (2007) y a Martha García (2010) por aportarnos mayores nociones sobre cómo podemos interpretar a la migración como rito de paso. Tomaré sólo el caso de Huacuz (2007), por cuestiones de espacio en este ejercicio y porque respalda teóricamente su trabajo en la obra clásica de Victor W. Turner: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, cuyos planteamientos, según aparece, sustentan la idea de la migración como comportamiento ritual.

Huacuz (2007) realiza un trabajo de investigación en el estado de Guanajuato, y su primera afirmación es que los jóvenes “tienen una visión especial (más lúdica) de la migración” (2007:452) en vista de que les representa una aventura. Para

⁹ El énfasis en cursivas es mío.

estos jóvenes, la migración es como “un mito de bienestar individual y social que se encarna en los mitos de construcción de la masculinidad” (2007:453): otorga poder económico, valentía en la aventura, reconocimiento social e independencia de los mandatos familiares. Pero también, esboza Huacuz, la migración permite que los menores entren al mundo de los adultos como proveedores de la unidad doméstica, lo cual da pie a una contradicción que nunca se nos aclara. Si se concede que la migración es una aventura lúdica, ¿cómo es posible que a la vez ésta funcione para entrar al mundo de los adultos con responsabilidades económicas y morales?

Ahora bien, sobre el *proceso ritual* de la migración, Huacuz expone las tres etapas del rito de paso, “según” Victor W. Turner: 1) separación del individuo de sus estatus sociales previos, 2) el limen o fase de umbral, y 3) reagrupación del individuo en un nuevo estatus. Destaco con entrecomillado “según”, y con temor a ser demasiado severo en esta crítica, porque de hecho la clasificación corresponde a Arnold van Gennep en el clásico libro *Los ritos de paso*, cuya lectura fue sumamente influyente para los trabajos de investigación de Turner, quien luego se encargó de popularizar esta clasificación en la antropología. En efecto, Huacuz propone que la etapa de *separación del individuo de sus estatus sociales previos* se caracteriza por la preparación antes de partir. Durante esta etapa la migración es vista como la única posibilidad de trascender individual y colectivamente, “una expulsión para llegar al paraíso’ [...] es el momento de la entropía que desestabiliza la estructura familiar y comunitaria” (2007:460). *La fase de limen o fase de umbral*, de acuerdo con Turner (1988), se caracteriza por la ambigüedad del sujeto ritual (el ‘pasajero’), pues presenta pocos o ninguno de los atributos de su estatus pasado o venidero (es un sujeto totalmente desestructurado). Para el caso de la migración en Huacuz, la analogía se entabla con el hecho de que los hombres se permiten expresar sentimientos que por mandatos del género no se mencionan en público: sentir miedo, soledad, tristeza. En esta fase también se ve a la migración como un “campo de batalla”, por lo que el hombre adquiere calidad de sujeto, casi “héroe local y nacional” (Huacuz, 2007:462). Por eso cuando la experiencia de los migrantes no se empata al mito de la migración prefieren no regresar hasta luego de muchos años. Y, como tercera etapa, la *reagrupación del individuo* viene con el migrante retornado, “exitoso”, que es reconocido por los individuos de la comunidad. Algunos regresan viejos para morir u otros se quedan definitivamente en Estados Unidos, pero lo importante es hacer notar que se alcanza el estatus de masculinidad hegemónica.

Van Gennep (2008) menciona que en las sociedades modernas muchas transiciones sólo dependen de lo “económico o lo intelectual” (2008:12) (p.e. que un

empleado se vuelva patrón o que un doctorante llegue a ser autoridad académica), pero existe otro orden, como cuando pasa un laico a sacerdote, donde es preciso realizar ceremonias pertenecientes a lo sagrado. En contraste, según el pensamiento de Van Gennep para su época, en las sociedades menos evolucionadas o semicivilizadas todo tiene que ver con lo sagrado, la vida misma y sus etapas, pues las bases de la sociedad descansan y parten de lo mágico-religioso. En ese sentido, y sólo en éste, es entendible que un *rito de paso* tenga por efecto pasar de una etapa a otra (sea rito en el ciclo de vida) o de una actividad a otra (sea rito de ‘instalación’) en virtud de un sistema que así lo establece. Es ésa la misma perspectiva teórica que Victor W. Turner abundó, con su trabajo de campo entre los ndembu en el noroeste de Zambia. Para Turner, cada elemento ritual (las moléculas o componentes básicos), cada acción en el ritual, cada individuo participante, y el mismo conjunto de rituales de un grupo social, expresaban temporalmente el orden de una estructura social determinada (1988).

Bajo esta precisión, se pueden establecer algunas objeciones a la “migración como un rito de paso”. Para comenzar, y en un sentido estricto, el rito de paso, como establecen van Gennep y Turner, alude a transiciones dentro de un sistema de correspondencia recíproca entre estructura social y pensamiento mágico-religioso, lo que es conceptualmente incompatible a las posibles etapas o transiciones sociales en sociedades contemporáneas. Aun si se omitiera el elemento sacramental de los ritos de paso y en vista de que la migración permite a algunos jóvenes generar recursos para entrar a la vida adulta (lo cual es socialmente validado), considero que esta visión es aún sobredimensionada. Los mismos aportes que hemos repasado señalan la existencia de otras vías posibles para cumplir transiciones en la vida, como la escuela. Caben entonces preguntarse: ¿acaso no logran validarse como adultos o como masculinos aquellos jóvenes que no migran?, ¿en verdad todos los jóvenes deben migrar para cumplir estas transiciones? Evidentemente, existen otras maneras de desempeñar los roles asignados al género, así como otras vías de llegar a la adultez. Es igualmente difícil de concebir que exista un consenso sobre la “función” de la migración, cuando los estudios antropológicos han señalado la presencia de factores múltiples que influyen en la decisión de migrar.

Luego, los rituales son expresiones temporales, lo que sencillamente significa que tienen un inicio y fin claramente establecidos; la migración en cambio, sucede eventualmente para determinados sujetos y es difícil saber en qué momento termina, toda vez que muchos individuos optan por migrar recurrentemente. En ese caso, ¿cada estancia migratoria podría ser un rito de paso diferente? Y si la primera

experiencia migratoria funge como rito de paso, ¿cómo se transforma en estrategia de vida que perdura indefinidamente? También se podría objetar que los ritos se componen de elementos insustituibles, suceden en pautas regulares y mediante acciones vigiladas por actores habilitados para intervenir en el rito; en cambio, si pensamos en la migración riesgosa de “aventura”, indocumentada, podríamos enlistar un sinnúmero de situaciones incontrolables para el migrante y la intervención de actores insospechados, que, además, van cambiando constantemente su percepción del migrante; ¿podríamos pensar que un agente fronterizo o un “ranchero vigilante” tienen conciencia de su rol en los ritos migratorios?

Los problemas conceptuales que presenta la migración vista como un rito de paso permiten descartarla como opción explicativa para el caso de la migración de los jóvenes. El objeto de esta crítica no es demeritar el trabajo de los autores y sus aportes al tema de la migración juvenil, pues indudablemente han sido valiosos para el propósito de este ejercicio, sino que el propósito ha sido poner en perspectiva esta noción que se va popularizando cada vez más sin haber sido exhaustivamente reflexionada, inclusive en este espacio. Finalmente, si se quisiera argumentar que la migración “como un rito de paso” funciona más bien como metáfora de esa migración que transforma profundamente la vida de los actores, me adelantaré a señalar que la noción de *rito de paso* tiene una carga teórico-conceptual de gran peso en los estudios antropológicos y por tanto es demandante seguir explorando sobre nuevas metáforas.

PARA CONCLUIR... Y PARA CONTINUAR

El propósito de este ejercicio no es precisamente emitir juicios concluyentes sobre la migración de los jóvenes sino integrarse a la discusión de un tema de interés que ofrece nuevas preguntas. En ese sentido, más que abordar una conclusión en este apartado final voy a integrar algunas reflexiones para una futura agenda investigativa. Para efecto de ello, y como primera inquietud, he reservado a propósito una reflexión que seguramente ya se ha establecido por el lector a lo largo de estas líneas; evidentemente se trata de la pregunta, ¿en dónde y cómo figuran las jóvenes mujeres en los estudios de migración internacional? Si los jóvenes han sido invisibilizados en los estudios antropológicos de la migración por su carácter “adulcéntrico” (Hernández Ramírez, 2008), las mujeres jóvenes han sido doblemente invisibilizadas por un predominante sesgo de género. Luego, si los estudios

que focalizan al joven varón como actor protagónico de la migración componen una literatura bastante reducida, lo que podríamos llegar a conocer sobre la *mujer migrante joven* tendría que ser mediante un rastreo de breves menciones; tarea tan impráctica como infructuosa.

Cuantitativamente, la población femenina caracterizada como joven en el flujo migratorio captado por la EMIF es notoriamente menor que la población masculina joven. Del total de mujeres cuantificadas por la EMIF para el 2009, 29.3% de ellas tenía entre 15 y 29 años de edad, mientras que los varones jóvenes (15 a 29 años) representaron 47.0% respecto al total de varones con destino en los Estados Unidos. No obstante, al menos desde 1993 la población femenina migrante ha incrementado de manera constante a diferencia de los varones, cuyo comportamiento ha sido más variable a través de los años (Solís y Alonso, 2009). Pero su protagonismo no debe ser relevante sólo por consideraciones cuantitativas, toda vez que aquellas “breves menciones” de su participación en la migración internacional proyectan relaciones claras en la intersección de los posicionamientos sociales de género y edad.

Por ejemplo, se ha documentado que en ocasiones las mujeres durante su tránsito a Estados Unidos son presa codiciada por las mafias del mercado sexual (Kumar y Jarquín, 2005), siendo las mujeres jóvenes el “objeto de deseo” máspreciado. También se sabe que pueden ser agentes centrales en el cambio de los patrones migratorios femeninos, que transitan de la “migración tradicional” (reunificación familiar o como acompañantes) hacia un “patrón emergente” de migración, como proyecto personal o en busca de trabajo (Solís y Alonso 2009). En otro estudio, Parrado y Flippen (2005) establecen que entre las mujeres residentes en Estados Unidos las jóvenes logran una mayor negociación armónica en las relaciones de poder entre géneros a comparación de las mujeres de mayor edad, principalmente porque estas últimas muestran una mayor tendencia a reproducir roles tradicionales de género (dependencia a las decisiones del hombre, privilegian el bienestar de la familia sobre el personal, etcétera).

Estas menciones, tan breves e inconexas entre sí, son la pista para un campo de investigación con urgencia a ser explorado. Por supuesto, los estudios de género han contribuido con aportes que difícilmente se pueden sintetizar aquí en unas cuantas líneas. El vacío que se reconoce es en el abordaje de la relación entre género y generación, lo cual puede aportar una mayor nitidez de análisis en el estudio de la configuración actual de la feminización del flujo migratorio.

Ahora bien, los aportes citados más arriba ayudan a formular una idea general de la manera en que se ha guiado la investigación sobre la relación juventud/

migración y parece posible sustraer dos contribuciones generales que pueden guiarse como hipótesis en futuras investigaciones. En primer lugar, que los jóvenes han incorporado al fenómeno migratorio conductas y expresiones antes desconocidas o subestimadas en los estudios sobre migración en México (como las identificaciones lúdicas, el reto de la aventura o el pandillaje transnacional), y que no responden exclusivamente a las constricciones de la economía familiar y local. En ese sentido, es pertinente mencionar que los jóvenes muestran una flexibilidad hacia los factores motivacionales no económicos de la migración, o bien, que los jóvenes no siempre construyen su decisión de migrar únicamente en base a la desventaja económica y laboral. En segundo lugar, que la migración tamiza la experiencia de alguno o varios eventos vitales en el curso de vida y que de igual manera, el joven puede asumir el cumplimiento de estancias migratorias para ir perfilando el paso a la vida adulta. De acuerdo con la bibliografía reseñada, a veces parece indefinible cuál de estas dos motivaciones predomina sobre la otra. Una tercera hipótesis a contrastar empíricamente es que ambas motivaciones conviven y se afectan recíprocamente a lo largo de la trayectoria del joven como migrante. Lo que destaca aquí es que la condición de ser migrante, permite crear un espacio social en el que se presenta tanto la posibilidad de desempeñar un periodo de identitario de juventud como la posibilidad de generar recursos y habilidades en transición a la vida adulta.

Otro elemento que parece conectar a varios de los aportes mencionados es la característica de retorno en la migración de los jóvenes. Al menos dentro de esta discusión bibliográfica es perceptible que en las expectativas del joven existe la intencionalidad de retornar a su lugar de origen, algunas veces para integrarse como parte de una categoría de reconocido estatus social (el migrante exitoso), otras para integrarse a la comunidad formando una familia. Aquí sería fundamental abundar sobre las prácticas económicas del joven retornado para tener una mejor perspectiva de las motivaciones que impulsaron su migración en contraste con el marco de reinserción a su lugar de origen. Como es bien sabido dentro de los estudios de migración, los jefes de familia entran a la migración recurrente cuando la familia atraviesa por necesidades específicas, cuando motiva la inversión a las actividades productivas locales y para el financiamiento de bienes de alto consumo (Cohen, 2004). En correspondencia, parece existir un vacío sobre el impacto que tiene la migración de los jóvenes en las economías locales.

Por otra parte, existen otros elementos de los que no tenemos pistas claras y valdría la pena plantear algunas preguntas al respecto. En contraste a la bibliografía

citada, éstas se encaminarían a responder sobre la experiencia migratoria del joven en el contexto del lugar de destino, donde se vivencia cotidianamente la condición de migrante. Ahí se ubicarían preguntas sobre los contenidos que se integran a la noción de juventud en el contraste de la experiencia entre el lugar de origen y destino; y sobre cómo éstos son contruidos tomando como referente al grupo de pares, la familia, el empleo, las relaciones entre géneros, etcétera.

También sabemos poco sobre el nivel de participación de los jóvenes en las organizaciones de migrantes en Estados Unidos y la manera en que éstas influyen en sus trayectorias como migrantes. Aunque es un hecho que los migrantes mantienen comunicación constante con sus comunidades de origen, poco sabemos sobre la apropiación o uso de tecnologías. O bien, si éstas han transformado las experiencias y percepciones sobre la separación que implica la migración, la organización de la familia transnacional e, incluso, la de la comunidad transnacional.

Por otra parte, existen evidencias sobre las prácticas sexuales de los migrantes, incluyendo a estudios de gran envergadura, toda vez que la práctica es asociada con el factor de riesgo a la salud de familias y comunidades. Sin embargo, no se ha explorado lo suficiente sobre la sexualidad corpórea, subjetivada, diversa, de los jóvenes migrantes. Así como tampoco se ha abundado sobre las relaciones de pareja más allá de la elección marital, habiendo un vacío importante en las representaciones sobre el amor filial, el amor sentimental, las relaciones de noviazgo, las cuales son también preocupaciones centrales durante el periodo reconocido como juventud. Finalmente, ante el recrudecimiento de la política fronteriza por parte de Estados Unidos y la intervención de asociaciones delictivas que controlan el paso fronterizo, cabe la gran pregunta sobre cómo estos factores han afectado el curso de vida de los jóvenes en esas localidades donde la migración es para algunos la vía imprescindible en su transición a la vida adulta y a la integración social.

Por supuesto, estas son sólo algunas interrogantes que se irán diversificando en la medida que nuestro interés y el diálogo nos lleven a profundizar sobre el estudio de la migración juvenil. La exposición que aquí se ha abordado requiere aún de un mayor análisis, el cual será refinado mediante la integración de las nuevas bibliografías que van surgiendo y la construcción de los marcos conceptuales que reflejan nuestras inquietudes sobre el tema. Quedando de manifiesto que seguir aumentando la literatura sobre la relación juventud/migración arrojará múltiples visiones sobre la manera en que evoluciona el proceso de la migración internacional México-Estados Unidos, toda vez que el joven da señal de ser actor central en la compleja transformación de este fenómeno.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIZA, M. (2005). "Juventud, migración y curso de vida. Sentidos y vivencias de la migración entre los jóvenes urbanos mexicanos". En: M. Mier y Terán y C. Rabell (coords.). *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*. México: Cámara de Diputados LIX Legislatura / IIS / FLACSO / Porrúa.
- ÁVILA, J. L.; Fuentes, C., y R. Tuirán (2000). "Migración temporal de adolescentes y jóvenes, 1993-1997". En: R. Tuirán (coord.). *Migración México-Estados Unidos. Continuidad y cambio*. México: CONAPO.
- BOLZMAN, C. (2007). "Juventud, transición hacia la vida adulta, globalización y migraciones". *Revista Iberoamericana de Juventud: Juventud y Migración*, 5:56-64.
- CEPAL/OIJ (2004). *La juventud en Iberoamérica. Tendencias y urgencias*. Santiago de Chile: CEPAL.
- COHEN, J. H. (2004). *The Culture of Migration in Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- DURSTON, J. (1997). "Juventud rural en Brasil y México: Reduciendo la invisibilidad". Ponencia presentada en el XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, agosto-septiembre, São Paulo, ALAS.
- GARCÍA, M. (2008). "Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua del Alto Balsas, Guerrero". *Cuicuilco*, 15(42): 77-96.
- GENNER, A. van (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- GIDDENS, A. (1999). "Globalización". En: *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México: Taurus.
- GONZÁLEZ Cangas, Y. (2003) "Juventud rural: Trayectorias teóricas y dilemas identitarios". *Revista Nueva Antropología*, XIX (63):153-175.
- HERNÁNDEZ LEÓN, R. (1999). "¡A la aventura! Jóvenes, pandillas y migración en la conexión Monterrey-Houston". En: Mummert, G. (ed.). *Fronteras fragmentadas*. México: El Colegio de Michoacán.
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, J. A. (2008). "Los jóvenes rurales. ¿Nuevos actores de la migración a Estados Unidos". En: Escobar Latapí, A. (coord.). *Pobreza y migración internacional*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- HUACUZ Elías, M. G. (2007). "Masculinidades emergentes: Una mirada polifónica de los ritos y mitos de la migración laboral internacional". En: M. L. Jiménez Guzmán y O. Tena Guerrero (coords.). *Reflexiones sobre masculinidades y empleo*. México: CRIM.

- JONES, C. R. (1995). "Immigration Reform and Migrant Flows: Compositional and Spatial Changes in Mexican Migration after the Immigration Reform Act of 1986". *Annals of the Association of American Geographers*, 85(4):715-730.
- KUMAR ACHARYA, A., y Jarquín Sánchez, M. E. (2005). "Globalización y tráfico de mujeres: Una lección desde México". *Migración y Desarrollo*, primer semestre, 4:42-53.
- MARGULIS, M., y Urresti, M. (2008). "La juventud es más que una palabra". En: M. Margulis (ed.). *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*. Buenos Aires: Biblos.
- MILLS, M., y H. P. Blossfel (2005). "Globalization, uncertainty and the early life course. A theoretical framework". En: H. P. Blossfeld; E. Klijzing; M. Mills y K. Kurz (eds.). *Globalization, Uncertainty, and Youth in Society*. Nueva York: Routledge.
- PARÍS POMBO, M. D. (2010). "Youth Identities and the Migratory Culture among Triqui and Mixtec Boys and Girls". *Migraciones Internacionales*, 5(4):139-154.
- PARRADO, E. (2004). "International Migration and Men's Marriage in Western México". *Journal of Comparative Family Studies*, 35(1): 51-71.
- PARRADO, E. A., y A. F. Chenoa (2005). "Migration and Gender among Mexican Women". *American Sociological Review*, 70(4):606-632.
- REGUILLO, R. (2000). "Las culturas juveniles: Un campo de estudio. Breve agenda para la discusión". En: G. Carrasco Medina (comp.). *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. México: El Colegio de México.
- REYES EGUREN, A. (2010). "Juventudes migrantes. Jóvenes varones transitando hacia la adultez en el contexto de la migración México-Estados Unidos". Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-DF.
- RIVERA SÁNCHEZ, L. (2004). "Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos". *Migración y Desarrollo*, 2, abril: 62-81.
- ROSAS, C. (2008). *Varones al son de la migración: Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*. México: El Colegio de México.
- SOLIEN DE GONZÁLEZ, N. L. (1961). "Family Organization in Five Types of Migratory Wage Labor". *American Anthropologist*, 63(6):1264-1280.
- SOLÍS PÉREZ, M., y Alonso Meneses, G. (2009). "Una caracterización de las mujeres en tránsito hacia Estados-Unidos: 1993-2006". *Papeles de Población*, 15(62):253-283.
- SUÁREZ NAVA, L. (2006). "Un nuevo actor migratorio: Jóvenes, rutas y ritos juveniles transnacionales". En: F. Checa y Olmos; A. Arjona y J. C. Checa Olmos (eds.). *Menores tras la frontera. Otra inmigración que aguarda*. Barcelona: Icaria.
- TURNER, V. W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus.

La calzada de Guadalupe o avenida Benito Juárez

Un espacio donde han convivido la tradición y la modernidad en San Luis Potosí

RESUMEN

El texto es resultado de la experiencia etnográfica realizada en la calzada de Guadalupe o avenida Juárez, una de las vías más importantes de la ciudad de San Luis Potosí. El avance de ésta investigación nos remite a la transformación que ha tenido éste espacio urbano al cabo de los años, y sobre todo desde su origen procesional, como ruta hacia el Santuario de Guadalupe, hasta su modernización como corredor urbano y atractivo turístico en la época reciente. El uso social de la calzada o avenida que estudiamos, evidencia la diversidad de contactos y presencias humanas que, dentro de un espacio pueden verse influidos, lo mismo por la fe que por las actividades educativas y comerciales, incluso turísticas, y cómo la confluencia de todas le otorgan una significación relevante para la capital potosina.

PALABRAS CLAVE: ESPACIO, TRADICIÓN, MODERNIDAD, URBANISMO, PEATÓN.

ABSTRACT

The text is the result of an ethnographic experience performed at the Calzada de Guadalupe or Avenida Juárez, one of the most important roads of the city of San Luis Potosí. The advance of this research refers to the transformation that has had this urban space over the years, and particularly since its processional origin as a route to the traditional worship of Guadalupe, until its modernization as urban and attractive tourist corridor in recent times. The social use of this road or Avenue, evidence the diversity of contacts among human presences, within a space they might be influenced by the same faith around tourists or merchand traders, as well as educational activities, and how the confluence of all give you a relevant meaning for the capital potosina.

KEYWORDS: SPACE, TRADITION, MODERNITY, URBANISM, PEDESTRIAN.

LA CALZADA DE GUADALUPE O AVENIDA BENITO JUÁREZ UN ESPACIO DONDE HAN CONVIVIDO LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD EN SAN LUIS POTOSÍ

RAMÓN MORENO CARLOS

El presente texto representa un avance de investigación que se apoya en el trabajo etnográfico realizado sobre la calzada de Guadalupe o avenida Benito Juárez, en un periodo de tiempo delimitado entre los años 2006 y 2009, y como trabajo complementario a nuestra labor para el dictamen, seguimiento y supervisión de la obra de restauración y reciclaje arquitectónicos, que se llevó a cabo en la antigua penitenciaría del estado de San Luis Potosí, México, ubicada en el entorno de esta vía.

Los propósitos del estudio sobre este lugar tienen como objetivo principal analizar las distintas significaciones que para los usuarios de la calzada o avenida conlleva su relación cotidiana con este sitio, lo mismo desde un ámbito vecinal, que como espacio de tránsito y hasta un lugar con ancestrales tradiciones culturales y religiosas. Para el caso, cabe comentar que estaríamos tratando de seguir la línea trazada por autores como Mónica Lacarrieu (2007), quien ha transitado por la ruta de los estudios denominados como “antropología en la ciudad”, desarrollando un quehacer antropológico enfocado en sectores sociales y lugares determinados del entorno urbano. En nuestro estudio, los grupos se seleccionaron a partir de un ejercicio de contraste y no en relación con el número o cantidad, además de que se trató de evidenciar la presencia de habitantes permanentes, ocasionales y excepcionales.

La calzada de Guadalupe o avenida Benito Juárez es uno de los espacios urbanos más importantes y reconocidos en la ciudad de San Luis Potosí, y si bien su trazado original correspondió al propósito de conformar una vía procesional que comunicaría al centro de la ciudad con el santuario de Guadalupe,¹ atravesando y, al mismo tiempo, estableciendo una frontera entre los antiguos pueblos de indios de San Miguelito y San Sebastián, también es cierto que su rediseño y transformación, realizada en la última década del siglo XIX, marcaron la manifestación de los ideales de modernidad y progreso que enarboló el porfiriato, al proyectar y construir una de las principales Avenidas provista de equipamiento urbano acorde al momento

¹ El Santuario de Guadalupe, ubicado en la ciudad de San Luis Potosí, es el segundo templo que se construyó en la Nueva España en honor y para el culto a la virgen de Guadalupe; se terminó de construir hacia finales del siglo XVII y muestra arquitectónicamente una transición del barroco al neoclásico.

de auge y progreso que vivió la ciudad de San Luis. Entre las edificaciones de esa época podemos destacar el cuartel y Casino Militar, el Centro de Exposiciones Agrícolas e Industriales, la penitenciaría del estado, un Internado para Niñas, además del jardín Colón y un tranvía que comunicaba al santuario con la Alameda.

FOTOGRAFÍA 1



Jardín Colón, 2006. R. Moreno Carlos

Para el caso, estos antecedentes son además de referentes históricos que nos dan a conocer el detalle de su construcción y transformación, el punto de partida para establecer nuestro objetivo de estudio: conocer la significación cultural del sitio, sobre todo en los ámbitos religioso y urbano, tanto para el habitante como para el visitante del lugar.

Ahora bien, de inicio no debemos pasar por alto la caracterización del sitio, la definición que esta centenaria vía nos ofrece de forma singular: por un lado, hay quienes la reconocen y enuncian como la calzada de Guadalupe, y por el otro, quienes la domicilian como la avenida Benito Juárez. Esta doble acepción resulta de una primera evidencia de cómo confluyen en ese espacio dos significaciones: una, la que refuerza el origen procesional y religioso; y dos, la que le otorga un carácter historicista (liberal y modernista) al lugar.

Al respecto para comenzar a explorar esas significaciones, pasamos a tipificar al usuario permanente del sitio, al usuario temporal y al usuario ocasional. Así tenemos la siguiente clasificación:

- | | |
|--------------------------|---|
| 1. Usuarios permanentes: | Vecinos de los barrios de San Sebastián, San Miguelito y San Juan de Guadalupe
Empleados (Centro de Salud, Cruz Roja, Centro de las Artes y colegios)
Religiosos
Militares |
| 2. Usuarios temporales: | Fieles y peregrinos (católicos)
Estudiantes
Comerciantes (semifijos y ambulantes)
Enfermos
Automovilistas
Ciclistas |
| 3. Usuarios ocasionales: | Turistas
Enfermos
Charros |

En razón de esta clasificación, y considerando el número y la frecuencia de participación, hemos hecho una discriminación de usuarios a observar y analizar. Por ello, nos avocaremos a trabajar sobre el papel de aquellos que identificamos como los que mayor cantidad de elementos de análisis nos ofrecen por su relación con la avenida o calzada; para el caso, nos ocuparemos de los vecinos de los barrios, los peregrinos, los estudiantes y los turistas.

En primer lugar, los vecinos de los tres barrios (antiguos pueblos de indios en la Nueva España), quienes en cantidad representan el mayor número de personas que se relacionan con nuestro lugar de estudio, por ende, son los que nos aportan una mayor cantidad de testimonios directos sobre su relación, experiencia y expectativas de su coexistencia con la calzada de Guadalupe o avenida Juárez. Son estos vecinos, quienes manifiestan una mayor identificación y arraigo con el lugar, asimismo, entre ellos hemos encontrado relatos de experiencias, que traducidos en su contenido aportan no sólo historias de vida sino también elementos para identificar permanencias y cambios en la conformación y caracterización urbana del lugar.

FOTOGRAFÍA 2



Santuario de Guadalupe, siglo XIX. W. H. Jackson, Library of Congress, Prints and Photographs Division

En ese sentido, los relatos de los vecinos nos remontan incluso a los primeros años del siglo XX, y nos destacan, con cierta nostalgia y añoranza, la ausencia del automóvil como personaje importante del entorno. Para el caso, debemos acotar que son los vecinos próximos a la denominada como Caja del Agua o Conservera, quienes manifiestan una mayor antigüedad de su vivir en el sitio, es decir, en el tramo de la calzada o avenida que se encuentra entre las calles del general Miguel Barragán hacia el norte y de Fernando Rosas hacia el sur podemos ubicar a las familias más antiguas del lugar, según su testimonio. Estas familias y otras más comentan la necesidad y lo rutinario que resultaba, en los primeros años del pasado siglo, el recorrer la calle peatonalmente y no como parte de un paseo ni por ocio, sino para conseguir el agua que llevarían a sus casas y que obtenían no sólo de la Conservera sino también de la Conchita, dos de los depósitos o cajas de agua que se habían construido hacia la primera mitad del siglo XIX y que recibían el afluente a través de un acueducto que provenía de la presa ubicada en la cañada del Lobo. Todavía hay quien recuerda a sus abuelos acarreando agua o, incluso, a quienes por algunas monedas les facilitaban el recorrido hasta sus viviendas llevando sobre sus hombros los pesados baldes.



La Conservera, siglo XIX. W. H. Jackson Library of Congress, Prints and Photographs Division

En referencia al pasado reciente, hay quienes comentan la transformación positiva que se ha visto en la calzada a partir, primero, del cierre de la antigua Penitenciaría del Estado y, en segundo la construcción y rehabilitación de ese espacio para instalar el Centro de las Artes Centenario de San Luis Potosí.² Esta transformación, afirman los vecinos más cercanos a la antigua prisión porfirista (sobre todo los del barrio de San Juan de Guadalupe), modificó el ambiente que para ellos resultó por muchos años incómodo y, que según sus dichos, siempre los mantuvo preocupados por la posibilidad de violencia en la cárcel y aun cuando supieran de la presencia del cuartel militar y las propias características de fortaleza, del edificio carcelario. Hoy en día, en lugar de ser un sitio de repulsión social, la antigua Penitenciaría del Estado se ha convertido en un atractivo de la zona y al que acuden incluso, regularmente para presenciar algunas de las actividades artísticas que se allí se llevan a cabo. En el mismo sentido, podríamos advertir la repercusión positiva de esta intervención arquitectónica en el ámbito de la conservación patrimonial del espacio urbano y arquitectónico de la calzada en su conjunto, impulsando la puesta en valor de las diversas construcciones que conforman el entorno inmediato de la antigua penitenciaría, lo mismo del tipo civil hasta las edificadas para la función militar y desde luego la religiosa.³

² La antigua Penitenciaría del Estado de San Luis Potosí fue inaugurada en el año de 1890, aún sin concluir en su totalidad y cerrada para su uso original en el año de 1999. Después de diversas obras de construcción, restauración y reciclaje arquitectónicos, el Centro de las Artes Centenario de San Luis Potosí abrió sus puertas en la antigua cárcel potosina en el año de 2008, después de la inauguración realizada por el ciudadano presidente de los Estados Unidos Mexicanos.

³ Al respecto, cabe comentar que estamos trabajando sobre una visión ampliada del patrimonio urbano-arquitectónico, la cual no se limita al aspecto conservacionista, sino que intenta identificarse con quienes afirman



La Caja del Agua, 2006. R. Moreno Carlos

Por otra parte el grupo de los fieles y peregrinos católicos, que si bien en número concurren al lugar en mayor cantidad y frecuencia los primeros días de diciembre de cada año, no dejan de estar presentes todos y cada uno de los días de resto del año. Entre ellos, destacan los que con gran convencimiento nos hablan de sus actos de fe, y quienes en sus propias palabras “agradecen las bendiciones y milagros recibidos por la guadalupana”. Otros, nos relatan sobre su costumbre de asistir a los servicios religiosos, sobre todo en fin de semana y, desde luego, la importancia de acudir a los festejos y ceremonias del 12 de diciembre.

Sobre este grupo, no omitimos comentar que en nuestros encuentros con estos usuarios de la calzada, comentamos sobre algunas de las actividades que como actos de fe ellos llevan a cabo, los unos cada año, y otros ocasionalmente. Sobre el tema, la reflexión que aparece es la de que la fe, convertida en necesidad o gratitud, los fortalece para cumplir con sus promesas a la Virgen de Guadalupe; y entre sus actos describen: su andar de rodillas sobre la acera central de la calzada, su caminar llevando en hombros a algún familiar anciano o enfermo y el llevar caminando a sus hijos para que conozcan y tengan fe en la Virgen.

que el patrimonio, además de su significado y valoración, es un producto y que son los poderes públicos quienes determinan esencialmente los lugares patrimoniales. Asimismo, que el patrimonio es un producto que se consume. Por ende, la transformación de los centros de las ciudades en zonas patrimoniales supone una articulación entre la producción de lugares y la revalorización de un pasado urbano y, al mismo tiempo, la producción de una identidad urbana ligada principalmente a una antigua centralidad.

Asimismo, y si bien de una forma distinta a lo manifestado por los vecinos, también estos usuarios reconocen en el creciente aumento del tráfico vehicular una característica que ha cambiado su tradición, no tanto por su contacto cotidiano con el ruido o la contaminación, sino por los riesgos que en ocasiones han representado los cruces que existen entre los arroyos vehiculares y peatonales que se dan a lo largo de la calzada y que han hecho necesaria la implementación de operativos para los días de la festividad guadalupana decembrina y que, según los vecinos de los tres barrios, resultan un trastorno en su cotidianidad al complicar los recorridos para salir y regresar a sus hogares, así como para movilizarse en la zona.

Los estudiantes son un grupo que en las últimas dos décadas han crecido en número y relación con el espacio de la calzada y avenida, y si bien resulta una dificultad simplificar su clasificación por las diferencias de nivel educativo, este obstáculo disminuye cuando nos concentramos en quienes realizan alguna actividad directa en los espacios del entorno que observamos, es decir, aquellos para quienes la calzada o avenida representa algo más que la vía de acceso a sus colegios y escuelas. Así tenemos que para ellos, sobre todo alumnos de nivel medio, este sitio les ofrece una oportunidad y espacio para socializar con sus amigos y compañeros, incluso, lo consideran un lugar ideal para flirtear y conseguir pareja.

En este grupo una vez más aparece el tema del vehículo, y concretamente como un elemento que si bien reconocen como necesario también califican de incómodo, por su ruido y contaminación. Para ellos, la calzada es un espacio bonito y agradable para caminar, ya que en sus recorridos, casi diarios, pueden encontrar lo mismo una tienda de chocolates Costanzo,⁴ que gorditas, tacos, refrescos, miches⁵ y hasta una biblioteca pública para hacer sus tareas. Asimismo, son quienes más nos refieren el cambio que ha representado para la zona algunas obras de embellecimiento urbano y restauración de edificios, destacando la iluminación de la Caja del Agua (la Conservera) y el Centro de las Artes, en la antigua penitenciaría.

La vitalidad urbana que se aprecia en la calzada, sobre todo por las mañanas y tardes, obedece en gran parte a la presencia de los estudiantes de nivel secundaria y bachiller, quienes hacen uso continuo tanto del andador principal como de los espacios de estar, que se ubican en el jardín Colón y en el atrio del santuario de Guadalupe. Resulta por lo mismo interesante el hecho de que después de que concluyen las actividades académicas los otrora bulliciosos lugares se vuelven en sitios apacibles y contemplativos.

⁴ Marca de producción local que refiere dulces y chocolates elaborados originalmente de forma artesanal.

⁵ Bebida preparada a partir de una mezcla de cerveza, salsa picante, salsa de soya, condimentos y limón.



Penitenciaria de San Luis Potosí, siglo XIX, AHESLP

El turista, sobre el que debemos aclarar que no lo analizamos por su número sino por la relación y experiencia de contacto con el lugar, representa un usuario que en los últimos años ha ido incrementando su presencia en la calzada y avenida. Esa presencia se ha dirigido sobre todo a conocer y visitar tres lugares: el santuario, la Caja del Agua y el Centro de las Artes; incluso hay quienes también nos relatan su visita al reloj del jardín Colón.

Llama la atención que estos visitantes, a diferencia de los vecinos y estudiantes, y coincidiendo quizá con los fieles y peregrinos, no le otorgan una referencia importante a la presencia del vehículo como un elemento incómodo, y sí por el contrario algunos nos citan y destacan las cualidades de ambiente del sitio, tales como la amplitud del andador peatonal, los espacios ajardinados y arbolados, y la belleza y antigüedad de los edificios que flanquean y rematan a esta vía

Lo que hemos encontrado hasta este punto es que la calzada de Guadalupe o avenida Benito Juárez, a través de sus usuarios frecuentes u ocasionales, da cuenta de una relación con distintos tipos de experiencias de vida, actividad y referentes, pero con una identificación que se enmarca lo mismo en la tradición que en el gusto o en el placer, e incluso, evidencia la incomodidad con algunos de los elementos que la modernidad y la transformación histórica del sitio han traído: los vehículos y el comercio informal.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE BUTZONITCH, M. (2009). "Poder, patrimonio y democracias". *Andamios*, 6(12), pp. 11-40.
- ALTHABE, G. (1984). "La etnología urbana: Tendencias actuales". *Terrain. Carnets du Patrimoine Ethnologique*, 3:3-4.
- (2006). "Hacia una antropología del presente". *Cuadernos de Antropología Social*, 23:13-34.
- BAUMAN, Z. (2003). "De peregrino a turista: Una breve historia de la identidad". En: S. Hall y P. Du Gay (eds.). *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 40-68.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1987). *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.
- GARCÍA Canclini, N. (1993). "Los usos sociales del patrimonio cultural". En: E. Florescano, *El patrimonio cultural de México*. México: FCE.
- (1994). "¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social". En: *Memorias del simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*. México: INAH.
- HANNERZ, U. (1986). *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: FCE.
- LACARRIEU, M. (2007). "Una antropología de las ciudades y la ciudad de los antropólogos". *Revista Nueva Antropología*, mayo, xx(67):13-39.
- LIMA, M., y R. Rego (2010). "La antropología y el patrimonio cultural en Brasil". *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), enero-junio:133-155.
- MORENO Carlos, R. (2008). "El porfiriato en San Luis Potosí: Ciudad real-ciudad imaginaria". En: D. Losada (coord.). *Espacio público, patrimonio e identidad(es) en América Latina*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- PALACIOS, J., y J. Rico (2010). "Recursos culturales y objetos contra-patrimoniales: Apuntes exploratorios sobre las posibilidades de una antropología crítica del patrimonio a partir de la reflexión sobre una práctica religiosa transnacional". En: *Sphera Pública*. Murcia: Universidad Católica de San Antonio de Murcia, pp. 373-394.
- PRATS, L. (2006). "La mercantilización del patrimonio: Entre la economía turística y las representaciones identitarias". *PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 58. Sevilla: Junta de Andalucía.
- TELLO, S. (2002). *En torno al patrimonio y la interdisciplinariedad*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

- RODRÍGUEZ, P. (2008). "El centro histórico: Del concepto a la acción integral". *Centro-h, Revista de la OLACCH*, 1, agosto: 51-64.
- VAN DER HAMMEN, M. C.; T. Lulle y C. Palacio (2009). "La construcción del patrimonio como lugar: Un estudio de caso en Bogotá". *Antípoda*, 8, enero-junio, pp. 61-85.

R E S E Ñ A S

■ MARÍA BENCIOLINI¹

Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coordinadores).

La noción de vida en Mesoamérica.

México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011.

¿Qué es la vida? Aunque todos sabríamos reconocer la vida y lo vivo en nuestro entorno, resultaría difícil dar una respuesta clara y unívoca a esta pregunta. El *Diccionario* de la Real Academia española ofrece veinte distintas definiciones para la palabra “vida”.

Es a esta dificultad de definición que hace referencia el título del libro *La noción de vida en Mesoamérica*, que a través de sus 326 páginas y 11 capítulos acompaña al lector en un recorrido a través de una multitud de conocimientos, reflexiones, ideas, prácticas cotidianas y rituales que permiten al lector acercarse a “la vida”, así como es concebida y conocida por distintos pueblos indígenas mexicanos.

La noción de vida, eje rector de todas las contribuciones, es abordada tomando en cuenta por un lado las ideas sobre “lo vivo”, es decir el conjunto de los seres dotados de vida, y por el otro como “principio vital” aquello que anima a los seres y está en el origen de su existencia como seres vivos. El área de estudio abarcada en los distintos capítulos es amplia y comprende desde los huicholes, el más septentrional de los grupos mencionados, hasta los tojolabales. En este largo viaje, el lector descubre cuán diversas y elaboradas pueden ser las nociones de vida de los distintos grupos, las estrategias que se emplean para establecer, reconocer e identificar la vida y lo vivo en los entornos indígenas, y la existencia de diferentes grados de vitalidad en el sistema de los seres de algunos grupos.

En su introducción Pitrou subraya la importancia de llevar a cabo un estudio riguroso en torno a la noción de vida de los pueblos

¹ Posgrado del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

mesoamericanos, y el vacío que existe en este sentido en la producción antropológica actual. Por otro lado, el autor muestra la dificultad de una “captura conceptual” (9) de los fenómenos vitales, que son siempre procesos, transiciones y transformaciones pero nunca “cosas”. Por esta razón los capítulos del libro abordan este fenómeno desde metodologías y perspectivas teóricas distintas: las categorías lingüísticas, la eficacia ritual, la construcción de la persona, los lazos comunitarios y las relaciones entre humanos y no humanos son otros tantos temas abordados por los autores de las contribuciones que conforman el libro.

En el primer capítulo, llamado “Quelites, flores y fieras, categorías mesoamericanas de lo vivo”, Alejandro de Ávila lleva a cabo un análisis lingüístico del mixteco, en el que llega a demostrar que en este idioma y en otros emparentados con él existen tres categorías léxicas que se emplean para clasificar a los seres vivos con los que se relacionan los humanos: las “flores”, que son aquel conjunto de plantas especialmente reconocidas y destinadas a un uso ritual, los “quelites” que abarcan aquellas plantas cuya domesticación y cultivo se relaciona estrictamente con el trabajo en la milpa y por último las “fieras”, un grupo de especies animales silvestres prototípicas de los animales peligrosos y asociados metonímicamente con el jaguar.

Otro capítulo de enfoque lingüístico es “Lo animado y lo inanimado entre los purépecha de Michoacán”, en donde Claudine Chamoreau y Arturo Argueta analizan las reglas sintácticas y gramaticales empleadas por este grupo para definir y describir los diferentes niveles de animación de los seres que pueblan el mundo. Los dos autores argumentan que si por un lado los purépecha consideran que todo lo que se encuentra en la tierra está vivo, incluyendo a las rocas y las montañas, por el otro existen diferentes niveles de vitalidad. De esta manera, se descubre que humanos, animales y plantas son todos, a distintos niveles, seres animados y que los criterios lingüísticos empleados no solamente indican los niveles de *animacidad* de los seres, sino que también marcan la individualización de los mismos.

En el tercer capítulo, llamado “El papel de aquel que hace vivir en las prácticas sacrificiales de la sierra mixe de Oaxaca”, Perig Pitrou analiza de qué manera, a través de las actividades rituales, los mixes permiten la intervención en el mundo de “aquel que hace vivir”, entendido como

alguien que está en el principio de todas las cosas y que pone en marcha los fenómenos vitales de todos los seres.

Marie Noelle Chamoux, en “Persona, *animacidad*, fuerza”, lleva a cabo un análisis en dos niveles: por un lado propone una comparación lingüística entre el náhuatl clásico y el contemporáneo mostrando cómo en ambos idiomas se indica la *animacidad* de algunos seres a través de categorías gramaticales; por otro lado, a partir del registro etnográfico de grupos nahuas del estado de Puebla, la autora muestra cuáles son los distintos componentes de la persona, subrayando la importancia de la “fuerza”, que es lo que hace trabajar a los humanos, y también los vuelve más sabios. La cantidad de “fuerza” puede fluctuar en el transcurso de la vida de un individuo, dependiendo de la edad y de factores externos, sin embargo, es algo que nunca los abandona, pues esto significaría la muerte.

También Catherine Good, en “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida” retoma el concepto nahua de “fuerza” y lo liga al de trabajo. El trabajo (*tequitl*) es un concepto complejo que abarca mucho más de la simple producción manual y comprende también, entre otras cosas, las actividades rituales, los rezos y las danzas. Según los nahuas, la persona se define a partir del trabajo que realiza, pero éste y los beneficios que produce deben ser socializados y deben circular entre otros miembros de la comunidad. Junto con el trabajo, también circula la fuerza (*chicahuatliztli*), pensada como un tipo de energía vital que circula en las personas.

A través de tres ejemplos etnográficos, Good muestra que la circulación de fuerza y trabajo resulta fundamental en toda la vida de los nahuas y de quienes los rodean, pues el trabajo es lo que permite la relación entre dos individuos en el matrimonio, entre el individuo y la comunidad y entre los humanos y los dioses. Sin la circulación del trabajo, sería imposible para una persona definirse a sí misma y ubicarse en el contexto de las relaciones con sus consímiles y con las divinidades.

Danièle Dehouve, por su lado, en “La concepción político religiosa de la vida y de la muerte. El caso tlapaneco” muestra cómo, para el grupo indígena mencionado, las autoridades comunitarias tienen una influencia profunda sobre la vida de las personas, y esto no solamente por las responsabilidades rituales que conllevan los cargos, sino también por el estado de salud de los cargueros. El comisario es considerado como

la cabeza del pueblo/cuerpo, por tal razón su salud física, sus posibles enfermedades o su muerte tienen consecuencias nefastas sobre todos los miembros de la comunidad.

El capítulo de Johannes Neurath llamado “Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes” está dedicado al análisis de tres distintos conceptos: el de *téywari* (mestizo), *téwi* (gente) y *tewári* (antepasado). A través del análisis de distintas prácticas rituales, el autor demuestra que la aparente confusión en que los mismos indígenas incurren en el empleo de los términos mencionados, es en realidad un aspecto constitutivo de la persona y de sus relaciones en el mundo huichol.

El concepto de persona y sus conexiones con el entorno es un tema abordado también por Carlos Lenkersdorf en “El concepto de la vida desde la perspectiva tojolabal”. Según el autor del capítulo, para los tojolabales las personas, y los seres vivientes en general, no pueden ser concebidas como individuos, sino a partir de un “nosotros” que involucra a la familia, la comunidad y, en un espectro más amplio, a todos los seres vivientes del entorno. Por esta razón, la vida no se concibe como un conjunto de individuos sino de relaciones.

El trabajo de Martha Ilia Nájera no habla de la conformación de la persona, ni de generación de la vida, sino precisamente de la dificultad de generar. En “La esterilidad masculina entre los mayas: de la realidad al imaginario” la autora analiza una condición considerada nefasta por los mayas y muestra cómo este grupo establece analogías y conexiones entre los procesos fisiológicos de los humanos y los de la naturaleza para tratar de explicar, controlar y contrastar las situaciones nefastas que les pueden ocurrir a los primeros.

David Lorente, en “Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas”, se basa en su trabajo de campo en la sierra de Texcoco para mostrar cómo, para los habitantes de la zona mencionada, al hablar de vida se debe tomar en cuenta al cosmos en su totalidad, a sus distintos habitantes y a los flujos de “esencias”, de vida y de lluvia que circulan sin parar entre diferentes niveles. El autor demuestra la importancia de la circulación del agua como principio de fecundidad, sin embargo, no es sin esfuerzo que los humanos pueden obtenerla de los *ahuaques*, “espíritus” acuáticos hijos del cerro Tlaloc: ellos donan el agua para las milpas pero exigen ser

recompensados con ofrendas, y en ocasiones roban “esencias” terrenas a través del granizo y del rayo. En un contexto como este, siempre potencialmente en desequilibrio, es indispensable la figura del granicero, mitad hombre y mitad *ahuaque*, único capaz de mediar entre los dos mundos, de impedir la *predación*, de hacer que la lluvia caiga en cantidad suficiente evitando las tempestades dañinas y los robos de esencias.

Como se pudo observar en esta breve reseña, a lo largo del texto se presentan una gran variedad de temas y de enfoques, hecho probablemente previsible, considerando la amplitud de una cuestión como “la noción de vida”. A mi parecer, esta variedad de cuestiones y de perspectivas teóricas es a la vez la fuerza y la debilidad del libro. Por un lado, al terminar la lectura resulta evidente la dificultad de establecer un criterio o una lógica común a todos los pueblos mencionados para poder establecer cuál es “la noción de vida en Mesoamérica”. Por otra parte, hay que mencionar que al investigar un tema tan escurridizo, los autores de los capítulos se han visto obligados a adentrarse profundamente en las categorías indígenas y en sus propias lógicas para poder aprehender las nociones de vida propias de cada grupo. Es solamente a través de una etnografía precisa y atenta a los particulares, y gracias a un análisis riguroso, que cada uno de los autores ha logrado dar cuenta de la complejidad y de la coherencia interna de las ideas que cada grupo indígena tiene en torno a lo vivo y a los principios vitales que rigen el mundo y quienes lo habitan.

No obstante sus dificultades, este texto puede abrir camino para una veta de investigación, comparativa e interdisciplinaria, que permita investigar y abordar seriamente un tema tan importante, escurridizo, fascinante.

Ángel Aedo.

La dimensión más oscura de la existencia.

Indagaciones en torno al kieri de los huicholes.

México: Universidad Nacional Autónoma de México /

Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.

El libro que Ángel Aedo publica en esta ocasión deviene de una primera propuesta denominada *La región más oscura del universo...*, la cual constituyó en sí misma un trabajo fenomenal. No obstante, en esta ocasión veo con agrado que el autor ha modificado, ampliado y profundizado en varios puntos que en aquella ocasión había dejado sueltos. La obra actual consta de 303 páginas, contiene un capitulado con índice, introducción, siete capítulos y bibliografía.

Por ser el *kieri* un tema casi tabú, investigar sobre sus propiedades no es fácil. Por experiencia sé que a los huicholes o *wixaritari* no les gusta hablar de ello. Al preguntar cualquier cosa relacionada con esta planta inmediatamente te miran atemorizados y sus rostros cambian. Su pura mención es motivo de sospecha y silencio. En este sentido, el autor comenta: “La noción de *kieri* alberga en su interior una densa carga simbólica que el etnógrafo no tarda en reconocer. La dificultad de hablar sobre el tema es evidente; todo parece indicar [...] que el *kieri* no existe, o a lo sumo carece de importancia [...] Sin embargo, bajo la quietud de la noche y en la soledad, parece aflorar un discurso más secreto en donde el *kieri*, la muerte y los *hewiixi* forman el contenido de otros relatos” (57).

Destacar las cualidades, tanto biológicas como míticas, y las relaciones que la misteriosa entidad *kieri* presenta en la cosmovisión del pueblo *wixaritari* es un reto que Ángel Aedo supo capotear y con creces. El motivo de esta planta se convierte para el autor en una interrogante metodológica que capítulo tras capítulo desarma en partes para posteriormente

¹ Programa de Estudios Antropológicos. El Colegio de San Luis.

reintegrarlas en un modelo antropológico. Por ello cada capítulo es en sí una tesis, y en su conjunto se crea esta magnífica obra. En este sentido, el autor comenta: “Con el propósito de evitar la descontextualización de los elementos aislados y abstractos de su discurso ideológico, procuraremos siempre comprender al *kieri* dentro del conjunto de relaciones que le son propias, pues cada figura mítica remite a otra, cuyo significado depende asimismo de las otras significaciones. De esta manera un intrincado juego de metáforas se descubre junto al *kieri*, entidad que, en tanto figura radical de la medianoche, la muerte, la riqueza, el deseo y la locura se proyecta dentro de un dinámico y permeable conjunto de correspondencias que conforman un vasto agrupamiento de símbolos” (58). A lo largo de la obra, veremos actuar, mediante el capitulado, el desplegado de estos símbolos multifactoriales propios del *kieri*.

Ahora bien, con un lenguaje fluido el autor sabe transmitir al lector aquellas propiedades del *kieri*. En la división más oscura de la existencia o, como en un principio Aedo prefería llamar su obra, en la región más oscura del universo, el autor ubica a la planta. Como se citó arriba, es el inframundo y la colección de deidades telúricas que ahí habitan la comparsa del *kieri*. Es un punto de anclaje, nos dice el autor, de las cavilaciones cosmogónicas de los *wixaritari*.

En la antropología llevada a cabo sobre este grupo no es un secreto (pero quizás un secreto erróneo) que el *kieri* aparezca coligado a una planta psicotrópica que crece en los barrancos de casi toda la sierra del Nayar: la datura. Lo que resulta una innovación en el libro de Aedo es que en realidad no se trata ni de un sólo *kieri* ni de una sola planta; por el contrario, y esto me parece una aportación del trabajo, puede ser una planta que se desdobra en conjuntos de plantas que fundan una red de presencias que fracturan su propia unidad para generar un juego de campos semánticos asociados en primera instancia al inframundo o, dependiendo desde donde se enfoque, a los inframundos, virtud que, a propósito, le da nombre a este libro. Es ahí en donde se debe ubicar a la planta, pero, no hay que confundir, el inframundo y lo negativo no van de la mano. Más bien, las propiedades de esta relación revelan un dinamismo acaso propio de las cavilaciones cosmogónicas más elevadas.

Trabajos anteriores al de Ángel Aedo habían hecho referencias a las propiedades del *kieri*. Sin embargo, ninguno demostró, como sí lo hace

Aedo, que el *kieri* se constituye como un complejo de asociaciones que genera un campo de significaciones que “orientan, definen y actualizan” al imbricado juego de reglas que posibilita las diferentes representaciones y relaciones aparecidas que, en última instancia, se estructuran y le dan forma al dinamismo del campo social.

El autor no sólo se conforma con desanudar aquellas marañas estructurales de un secreto cultural, el cual reposa acaso en aquella cosmogonía propia de los sistemas de representaciones, sino que se adentra a relacionar conjuntos de significados en una cadena de posibilidades, es decir, identifica al *kieri* con las cualidades que los huicholes le atribuyen, por un lado, la insania, la lujuria, el desenfreno, lo desmedido, es decir, todos aquellos apetitos lúbricos; pero por otro lado también tiene atributos mágicos que benefician a los demandantes: ofrece las virtudes de la música, los favores de la buena cosecha, los secretos del ser un “chaman” respetado y poderoso.

El autor argumenta con base en sus investigaciones que, a diferencia de lo que otros investigadores han asegurado, el *kieri* no es exclusivamente negativo, sino que las vertientes semánticas le atribuyen la posibilidad de ser una entidad con potestades positivas. Pero, las súplicas de aquellos que se quieren comprometer con la poderosa planta, sólo serán atendidas si el demandante compromete su voluntad a los influjos del *kieri*: la planta cumple cuando uno cumpla con ella. Pide sacrificios, autosacrificios y renunciaciones. Por algo es también una de las eternidades del abundante panteón huichol: toda deidad se regocija con los intercambios que los humanos le ofrecen. Toda deidad quiere intercambiar algo con los humanos algo de lo que ellos carecen pero que los humanos tienen, y viceversa. De ahí que habría que preguntarse qué es para los *wixaritari* una deidad. Como respuesta tentativa diría que es la posibilidad de generar la alianza a través del intercambio.

Ahora bien, me parece que la mejor forma para comprender la multiplicidad de funciones que el *kieri* recrea, relaciona y sintetiza va más allá de las fronteras del significado huichol. Esta hipótesis inserta en el texto, demanda a las fuentes históricas algún indicio que demuestre la trascendencia del *kieri* en el tiempo. Lo hace Aedo y por ello trastoca la propia sociedad estudiada, integrándose en un mosaico más vasto: el de las culturas prehispánicas. El autor ausculta con atención en diferentes

códices que evidencian la existencia de una conexión velada entre el *kieri* y ciertas representaciones de lagartijas, serpientes y venados que los antiguos mexicas adoraban también.

De esta manera, el *kieri*, como entidad cognoscible, participa en el concierto de deidades que podríamos considerar como “de larguísima duración”, adscrita a un principio inmanente a todo sistema: el de la transformación. En efecto, el *kieri* encuentra eco en aquella lucífera figura mitológica de los mexicas denominada Tezcatlipoca, y complementada con la relación que guardaba con Quetzalcóatl.

Pero el autor no se conforma con sólo esto. Aedo pone al descubierto cómo estas entidades nahuas se confrontaban en una mítica epopeya cósmica, tal como en el presente etnográfico lo hacen el *kieri* y el cacto sagrado denominado peyote (*hikuli*). Comenta el autor: “Así, por ejemplo, para dilucidar las relaciones entre el *kieri* y el *hikuli* ha sido preciso remontarse a la figura mítica de Kauyumari, mediador por excelencia. Cuyo campo de acción sintetiza las funciones de los Hermanos Astrales, mito que subyace el dualismo del universo y del cual la lucha entre *kieri* y el *hikuri* constituyen una variante nítida” (168). De esta reyerta se desprenden consecuencias significativas de asociaciones y transgresiones que, al final, descansan en un complejo ritual percibido según el ciclo ceremonial huichol.

Llegar a las conclusiones como las señaladas y evidenciar los descubrimientos que Ángel Aedo plasma en el libro sobre el complejo *kieri* han implicado para el autor, se nota, importantes estancias de investigación en diferentes comunidades huicholas, lo cual se proyecta tras los sólidos argumentos abrevados de sus propias etnografías. El libro es un libro propiamente de etnología que tiene en su base una etnografía puntal y de largo aliento.

Por otro lado, la bibliografía citada a lo largo del trabajo es de primer orden. El autor maneja desde fuentes históricas, pasando por etnografías clásicas hasta investigaciones recientes, mediante las cuales va tejiendo una red analítica alrededor del complejo *kieri*.

Es necesario señalar que Aedo no olvida lo delicado que es un testimonio como el que presenta, sobre todo cuando se trata de un tema como el que ha engendrado aquí, ofreciendo en el libro un testimonio que me parece respetuoso y fidedigno al pensamiento de los propios

huicholes, virtud nada desdeñable para alguien que pretende hacer una antropología con base en la etnografía.

Por los motivos expuestos, recomiendo a los lectores “La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al *kieri* de los huicholes”. Es una obra atrevida, con muchos años de trabajo, con un conocimiento profundo sobre el tema y con un lenguaje fluido y elegante que invita a su lectura.

■ ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL¹

Paul Liffman. 2012

La territorialidad wixarika y el espacio nacional.

Reivindicación indígena en el occidente de México.

Zamora: El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012.

Si se me permite el parangón, el libro que nos convoca es equivalente a un Alefborgiano de la antropología; aparece en un momento y espacio precisos para dejar ver hechos que se nos escapan: por un lado el despojo histórico de las tierras huicholas y por otro la lucha que este pueblo ha mantenido durante siglos para no ser exterminado. En este Alef liffmaniano puedes entender un variopinto de temas que son abrazados por la pluma ágil del autor; temas que aparentemente se encuentran lejanos pero que Liffman capitaliza mediante un conocimiento etnográfico dimensional del pueblo *wixaritari*: la ritualidad y la propiedad privada, la mitología y el lenguaje, el parentesco y las luchas de clase..., etcétera. No obstante, el tema central irradia de un punto: el territorio *wixaritari*. El territorio por el que las culturas se devanan en espirales de alianzas y guerras, de matrimonios o rupturas. Pero Liffman deja en claro que el territorio no es lo que todos consideramos que es, es mucho más. Es pero no sólo es la tierra en que una cultura habita; es pero no sólo es el terreno en donde se edifican las casas, los ranchos, los templos. Es también un conjunto de lugares socialmente producidos que los actores recorren, imprimiéndoles un dinamismo que me gustaría llamar “elástico”. Dúctil porque su naturaleza se contrae o dilata por la construcción en discurso de nuevos o viejos lugares. Por ello, al autor le interesa descollar en los significados cambiantes, nunca estáticos, en relación con el paisaje.

A lo largo de las 343 páginas, siete capítulos, una bibliografía y dos apéndices que constituyen el cuerpo de *La territorialidad wixarika y*

¹ El Colegio de San Luis.

el espacio nacional, Liffman vuelve presente el conocimiento que los huicholes tienen de su territorio en el contexto del ritual, de la violencia, del Estado y de los discursos globalizantes sobre la *indigenidad*. Por ello, el libro muestra cómo las demandas indígenas se remontan aun hasta las prácticas tributarias precoloniales y las relaciones sacrificiales con los propietarios sobrenaturales del entorno natural, lo que ayuda a este pueblo a construir demandas dirigidas al Estado mexicano. Reclaman ser ciudadanos, pero ciudadanos *wixaritari*.

Uno de los mayores logros de este libro es una pregunta nunca formulada pero que lentamente se impone entre líneas a la conciencia del lector (otro acercamiento al Alef): “¿qué hace la antropología parcelando conocimientos que por sus características son integrales?, o bien ¿se puede estudiar el ritual sin conocer las leyes que gobiernan la propiedad de la tierra, el parentesco u otras formas? La respuesta es no, y la negación admite sin duda la dimensión integral y humanista del libro. Indica que si bien el tema del libro es la territorialidad, uno de sus constructos es teórico, pero también ético, al aceptar que “la base cultural para las demandas territoriales era lo que la gente que yo quería estudiar deseaba que investigara...”. Puede, y repito, ¿hacerse una antropología sin las personas con las que uno trabaja? Stavenhagen hace poco dimensionó esto a propósito del problema minero en Wirikuta y decía: “La antropología debe reformularse y pensarse distinto, en que los estudios consideren e incluyan a las personas como tales, sus problemáticas y entonces estaríamos ante un humanismo que se nutre de su propia agentividad”. Así, de esta pregunta no formulada el autor hila magistralmente aquellos significados de la tierra en sus disímiles extensiones, las demandas que acompañan a los paisajes y el discurso político de los huicholes.

Y digo que este libro aparece en el momento justo y en el tiempo exacto porque la tierra huichola, su paisaje y sus espacios vividos son amenazados por minas trasnacionales. Más que nunca a los neófitos de la antropología y a los que trabajamos a la par de este pueblo nos es indispensable leer el libro que tengo la oportunidad de presentar ahora. Las minas no amenazan una tierra, sino que abisman culturas irrepetibles en la historia y en el tiempo. Este espacio apostado es el que Liffman va develando y viendo cómo los huicholes se insertan, si se me permite la metonimia, biológicamente al territorio vivido. Incluso en la

introducción el autor comenta: “Justo cuando este libro está por entrar en prensa, los huicholes enfrentan un reto sin precedentes con respecto a la compatibilidad de su simbolismo ritual y la actividad económica regional. La minera canadiense First Majestic Silver Corporation ha empezado los trabajos iniciales en 6 000 hectáreas de concesiones que incluyen gran parte de la región de Real de Catorce...”.

Gracias a este libro podemos entender qué significa para los huicholes esto. Ahora bien, para el autor esta problemática va más allá, y para demostrarlo construye un marco teórico que posibilita visibilizar las relaciones entre el indigenismo y la tierra en México, la globalización y el efecto que ha tenido en los huicholes. Una cita que hace el autor de Whetten pone en evidencia esto: “Los ejidos son considerados dotaciones más que restituciones de tierras prehispánicas o coloniales, lo cual vuelve al ejido más vulnerable al clientelismo estatal y más cercano a la economía de mercado” (43).

Como señalé con anterioridad, Liffman tiene la intención de dar a conocer la larga lucha de reivindicaciones territoriales de los *wixaritari* y su derecho legal a poseer comunalmente su territorio vivido, lo que implica el lugar que habitan pero también el lugar donde llevan a cabo sus celebraciones. Por ello, en este libro se relaciona la teoría del *lugar* enfocado en la conexión del actor (que yo le llamaría “actante”) con la territorialidad en un contexto que puede ser local o nacional. En su análisis, Paul circunscribe los efectos de la migración y las reformas neoliberales, tomando en consideración las demandas formales de autonomía como respuesta a la territorialización y la asimilación cultural. Punto de gran peso en la realidad actual.

Los lugares, como bien lo revela el autor y que me parece brillante, no son necesariamente lugares con una topografía marcada. Son lugares que sirven también de espejo a la cultura; que surgen de un discurso bien articulado y que redelinean los hábitos e identidades de personas reales con lugares concretos.

El autor nos sumerge en las eventualidades históricas transformadas en narrativas posibles en cualquier tiempo y espacio. El mundo de los antepasados se vuelve posible y se recrea en los límites de la existencia al habitar los espacios consagrados por estos muertos-deidades. Así, los derechos sobre sus muertos es su derecho sobre sus tierras y paisajes.

Por ello, estos antepasados se vuelven un referente político, lo cual, comenta el autor, forja una relación única entre territorio, ritual, memoria histórica, discurso político, en fin, parentesco. Las tierras henchidas de memoria que etnografía con gran claridad el autor, recuerdan sin duda los hexámetros de la *Iliada* que cantan a la lucha de los dioses; a los sueños de los dioses, a los sueños de los hombres con sus dioses; o, por qué no, a los mundos maravillosos de Herodoto, que fundan toda una ciencia que convoca hoy en día a todos.

Al igual que en aquéllos, las epopeyas huicholas se constituyen mediante la memoria de sus antepasados, o héroes, si se prefiere, que Paul sabe definir a través de su materialización: son los documentos de las tierras ancestrales, los accidentes geográficos que vinculan ciertos referentes con eventos determinados, los rituales, migraciones y peregrinaciones. Son, diría yo, la memoria en una dimensión mitológica a que el espíritu científico muchas veces no ha sabido darle la métrica topológica adecuada.

Aunado a esto, otra de las preocupaciones que atraviesa las reflexiones del autor es la constitución del territorio y se pregunta: ¿cómo se crea el territorio? Una respuesta etnohistórica acude a él: “Desde tiempos prehispánicos, los viajes y la migración con fines de cacería y comercio han conducido a los huicholes a crear sus lugares sagrados particulares. Cuando la gente asienta lugares a través del movimiento de personas, bienes o ideas en un espacio, termina por asociar repertorios de imágenes y textos con ese lugar”. Perfecto, aunque yo agregaría, termina de asociar esos lugares con el cuerpo mismo, porque ese cuerpo, el que camina, el que peregrina, el que anda... se convierte en modelo mismo de la territorialidad, término que me ha sido revelado por los huicholes como *kieyari*, que me parecería una unidad mínima de significado. Por cierto, esto me recuerda una anécdota que el periodista Ryszard Kapuscinski recoge en su libro *Ébano*, a propósito de un saludo que entre personas desconocidas dura hasta dos horas: “¿Qué quién soy? Soy Soba, de la familia de Ahmad Abdullah, la cual pertenece al grupo de Mussa Araye, que, a su vez, pertenece al clan de Hasean Said, el cual forma parte de la unión de clanes isaaq...”. El fin de esos saludos, dice el periodista, es ubicar al sujeto en un linaje determinado de un clan y un territorio para saber, a fin de cuentas, cuáles son sus alianzas y cuáles sus antepasados. Así se sabe si el otro es amigo o enemigo, si se puede

crear alianzas o bien se le puede matar. Esto podría interpretarse bajo el texto de Paul cuando indica que “la territorialidad huichola depende tanto de prácticas dinámicas como de costumbres heredadas o de una jerarquía cosmológica inmutable”. Así, la información que se desprende del Soba de Kapuscinski es lo que los *wixaritari* de Liffman consideran singularmente significativo para excluir o incluir de eso que el autor denomina “flujos de cosas descentradas”.

A su vez, al autor le preocupa de dónde vienen los objetos y grupos sociales articulados en el ritual y se pregunta: “¿en qué clase de espacio físico se lleva a cabo y qué tipo de territorialidad se crea en el proceso?” Su respuesta en este caso es más que nada sincrónica: “en la era neoliberal, las respuestas se multiplican a medida que los pueblos indígenas exhiben el nuevo poder discursivo de sus costumbres históricas para demostrar sus derechos territoriales”, ello porque, al igual que lo suponía Casey, considera que un lugar “es más un acontecimiento que una cosa”. Es un concepto que descansa en lo que el autor denomina, a la par de Tilley, como paisaje, es decir, un sito de inscripción y narrativa descubierto en la amplia etnografía que presenta el libro, particularmente en los capítulos III y IV. Aunque no puedo profundizar mucho, me gustaría indicar que en estos capítulos el autor da cuenta cómo los huicholes, mediante el concepto de red o raíces, redefinen constantemente los límites geográficos de paisaje y el parentesco. Argumenta Paul que en el curso de los siglos este sistema de organización se ha extendido sobre 90 000 km² en cinco estados que constituyen el sistema ceremonial o *kiekari*. Así, este concepto es una imagen jerárquica sin fisura que ofrece un contraste importante con el patrón de asentamiento disperso, lo que crea una verdadera territorialidad radial que redefine, desde su mirada o metafóricamente, al Estado mexicano.

En fin, son muchas las lecturas que se pueden hacer desde esta obra; y muchos los temas que no puedo tocar pero que están ahí presentes, como lo *new age*, el asesinato de Philip True, los narcocorridos, las drogas, en fin, los delitos...

Este gran libro y el titánico esfuerzo de Paul Liffman para darle luz son un objeto único que no dudo de que se convertirá en las postrimerías en un clásico de la antropología sobre huicholes; un escrito, me gustaría tomarme la libertad de decirlo, artesanal; fuera de serie porque la obra

ha decantado de un largo proceso de tiempo y reflexión. Esto ya es un logro para el ritmo impuesto por el Conacyt a sus investigadores, donde lo cualitativo forma parte de los modos antiguos de la investigación a favor de lo cuantitativo. A ellos les interesa no la calidad sino la cantidad, por ello me parece que Paul es ya uno de esos antropólogos en vías de extinción en que el tiempo de madurar un trabajo formaba parte del trabajo mismo. Por desgracia y con pesar de muchos, son pocos los trabajos que se hacen ya así.

Y me gustaría insistir en lo que al principio indiqué. Esta obra llega en el justo momento, cuando más se necesitaba. Saber qué es el territorio y cómo se constituyen las demandas es el futuro de los huicholes como pueblo. Y digo esto por una razón: al terminar esta presentación me entero con un estremecimiento poco habitual en mí que en Mesa del Tirador, encubiertos bajo cualquier identidad, se internan en la sierra huichola, sin decir exactamente sus intenciones, sujetos que se dedican a recabar información, casi casa por casa, sobre los minerales que hay en el territorio de la comunidad *wixarika* de San Sebastián Teponahuatlán y Tuxpan de Bolaños. Así llegan los empleados de las empresas mineras que pretenden instalarse en estos parajes. Son ellos el primer eslabón del trabajo sucio para empezar a marcar el terreno. El engaño o la compra de información abierta es su método para que los pobladores les ofrezcan muestras y les indiquen rutas de exploración. Es por esto que, en su asamblea trimestral, los 1 636 *wixaritari*, concentrados en la localidad de Mesa del Tirador, acordaron “sancionar a miembros de la comunidad que promuevan o faciliten dichas incursiones mineras, conforme al propio sistema normativo y formas tradicionales de toma de decisiones”. La asamblea ha deliberado que es tan grave el asunto que aquellos comuneros que den información o que lleven a gente que busque minerales serán despojados de sus derechos agrarios de forma definitiva, es decir, se les retirará el predio que poseen. Los antropólogos que hemos trabajado con los huicholes desde hace tiempo nos hemos preocupado por las concesiones dadas en Real de Catorce a las mineras canadienses. No obstante, es poco lo que se sabe sobre las tres concesiones mineras para explotación de oro, plata y manganeso en el mismo corazón del territorio huichol. En la asamblea trascendió que una empresa canadiense ofreció 30 millones de pesos a la asamblea y 10 millones más al comisariado de

bienes comunales por permitir la exploración del territorio y el establecimiento de minas. Además, a los que ofrezcan cualquier información sobre los minerales y las tierras les darán \$250. La fortaleza de las minas es el debilitamiento de las comunidades por medio de la inyección selectiva de dinero. Eso intentan ahora hacer en la misma tierra huichola.

A todos, pues, los invito a leer este magnífico libro para entender un poco más la realidad que nos acoge y muchas veces nos supera, este Alef es un buen espejo en el que podemos entender cosas.

Desfiladeros de cal aprisionaban un cielo vacío
donde sonaban las voces de los que mueren bajo la arena.
Un cielo mondado y puro, idéntico a sí mismo,
con el bozo y lirio agudo de sus montañas invisibles,
Gracias

Manuel Pérez.

Los cuentos del predicador.

Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España.

Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert (Biblioteca Indiana, 29), 2011

Los cuentos del predicador representan un interesante aporte al estudio de la evolución retórica cristiana en la Nueva España, la cual, durante el siglo XVII, se aleja de sus primeros propósitos evangelizadores para adoptar los de la reforma de costumbres de una población urbana y creciente, de un auditorio cada vez más exigente y complejo. La predicación religiosa adquiere entonces formas discursivas más versátiles y potencialmente independientes de los contextos litúrgicos, donde el ejemplo como forma de prueba inductiva fue fundamental.

En este sentido la labor de la Compañía de Jesús marcó en gran medida la pauta de una nueva orientación social de la elocuencia religiosa y, como bien muestra este trabajo, es en el uso retórico de los relatos ejemplares por parte de los predicadores donde mejor se puede apreciar la dimensión social de estas prácticas en la formación de conciencia cívica. Así, la elocuencia sagrada no sólo sirvió a estos predicadores para la propagación del Evangelio o la instrucción religiosa, sino que también se encaminó a reformar la moral individual y social en las ciudades nacientes de la América hispana. Erigiéndose como un eje para la construcción de ciudadanía y la expansión del cristianismo.

Una de las virtudes del presente trabajo es la consideración de una dimensión cultural de la predicación, en la fundación de elementos de identidad, en la formación de un gusto artístico y la nutrición de los acervos literarios colectivos. Asimismo, es de gran valor el análisis que vincula a la cultura novohispana en formación con la vieja tradición ejemplar que se remonta a la Antigüedad grecolatina y al mundo oriental, lo cual implicó la difusión de acervos importantes del relato oral.

¹ Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Los cuentos del predicador destaca la singular importancia de estos elementos de difusión en la predicación de corte popular, en la cual era preferible prescindir de argumentaciones deductivas complejas, dadas las características del auditorio. Por ello, las comparaciones ejemplares se convierten en los mayores instrumentos tanto para la ilustración de la doctrina como para el embellecimiento del discurso en las piezas oratorias de estilo humilde. Así, se propone conocer cómo funciona el ejemplo al interior del discurso, determinando sus usos estilísticos y argumentativos, así como la manera en que se dispone para cumplir su propósito persuasivo.

Para el análisis de esta elocuencia cercana a la gente, Manuel Pérez elige la obra del predicador jesuita novohispano del siglo XVII Juan Martínez de la Parra y su obra titulada *Luz de verdades Catholicas, y explicación de la Doctrina Christiana...*, publicación que fue reimpresa en muchas ocasiones en España y México y, al parecer, fue usada con posterioridad como ejemplario por otros predicadores hasta bien entrado el siglo XIX. Como bien señala el autor, este documento es una muestra de la obra ideológica de la Compañía de Jesús, la cual representa un enorme legado cultural europeo en América. Se trata de una obra que comprende no únicamente lo religioso o moral, sino también cuestiones de derecho o de convivencia social.

Por medio de los relatos ejemplares de Martínez de la Parra, Manuel Pérez nos demuestra que no es la intención didáctica la que da base al ejemplo, sino su capacidad ilustrativa, la cual es también fundamento para su uso didáctico. Nos habla del ejemplo como una de las formas que puede asumir la prueba retórica, la cual se ha servido de medios profanos para difundir el Evangelio. De ahí que describa tres usos del ejemplo: como demostración de una verdad moral; como ampliación probatoria y ornamental a un tiempo; y como elemento conclusivo.

A lo largo de la obra también se hace constante referencia a la inclusión de hagiografías, así como de relatos históricos y ficcionales, los cuales fortalecieron el carácter ilustrativo del relato. Especialmente interesantes resultan los relatos ficticios que, además de favorecer la pronunciación de un discurso de ritmo ágil y atractivo, permiten al predicador un menor compromiso frente al hecho narrado, de modo que si se trata de una denuncia social comprometida nadie podría acusarlo de afectar

intereses concretos, pues no expone pruebas que luego deban sostenerse. Igualmente importante es el análisis de la interacción de la cultura letrada (latina y clerical) con la cultura folclórica (oral y popular). Interacción que, a pesar de la censura en la predicación, renovaría e incluso aumentaría sus fuerzas en el siglo XVII.

No cabe duda de que *Los cuentos del predicador* representan un aporte profesional que contribuye a la reflexión filológica, literaria, histórica y antropológica. En ella nos muestra cómo el ejemplo además de ser una importante forma de prueba retórica, puede llegar a convertirse en un modo completo de pensamiento y de aprendizaje, donde buena parte de los conocimientos, buenos y malos, se aprenderían vía la observación de modelos, esto es, en el seguimiento de ejemplos en su más amplio sentido.

■ MIGUEL ADOLFO ORTIZ BRIZUELA¹

Gabriel Angelotti Pasteur.

*Chivas y Tuzos. Íconos de México: identidades colectivas
y capitalismo de compadres en el fútbol nacional.*

Zamora: El Colegio de Michoacán, 2010.

EL FUTBOL MEXICANO COMO CONDENSADOR DE IDENTIDADES COLECTIVAS

Gabriel Angelotti, doctor en Antropología por El Colegio de Michoacán, presenta, en la obra que aquí se reseña, un acercamiento fino a las manifestaciones culturales que se producen y reproducen a través del deporte. Es decir, abarca relaciones entre las prácticas deportivas y los campos político, social y económico. Hace notar, basándose en estudios como los de Norbert Elias o Eric Dunning, que el fenómeno deportivo no está aislado de otros, como la modernidad o la economía neoliberal. Afirmación que contrasta con las expuestas por algunos autores, como José Luis Domínguez, que hacen ver dichas prácticas como autónomas y libres de contextos espaciotemporales. Se centra en el fútbol *soccer*. Juego que ha sido observado desde la teoría crítica del deporte como un producto de consumo, derivado exclusivo de la racionalización instrumental.

Para rebatir estas tesis, el autor elabora una investigación histórica y etnográfica. Así, lo vincula al concepto *habitus*, que se hace notorio en la vida cotidiana de aquellos involucrados en el fútbol; es decir, aficionados, jugadores, directivos y empresarios. Propone, sustentándose en autores como Pérez Monfort, que la promoción de dicho deporte y su consolidación como forma de identificación es el resultado de dos factores. Por un lado, de la utilización del fútbol como un medio para lograr fines específicos, no sólo de mercado, y por otro, de relaciones sociales sustentadas en una memoria histórica (351).

¹ Estudiante del doctorado en Ciencias Sociales. El Colegio de San Luis, A. C.

Por medio de un estudio de larga duración enfocado en la cotidianidad, Angelotti presenta al fútbol como medio para lograr distintos objetivos, por distintos actores sociales, en distintas etapas temporales y en espacios sociales específicos. La investigación se centra en México, bajo la premisa de que en cada espacio social y en cada campo, en términos de Bourdieu, se apropian prácticas importadas de formas variadas y particulares. Es decir, una de sus hipótesis se ocupa de hacer notar la particularidad del ejercicio de dicho deporte en México y de sus diferencias con el fútbol de otros territorios. Ya sea por las regulaciones impuestas, por los valores simbólicos/funcionales que se le atribúan o atribuyen, por condiciones espaciales particulares y por relaciones sociales específicas.

Su estudio abarca desde los inicios decimonónicos del fútbol en México hasta nuestros días. Originalmente, el fútbol fue practicado en México por inmigrantes europeos, principalmente ingleses, durante el último cuarto del siglo XIX, con fines de ostentación y de diferenciación social en términos veblenianos. Era, según la investigación del autor, un juego de las elites para las mismas elites. No se dejaba participar, ni siquiera mediante la observación, a otros que no fueran extranjeros. Aunque también fue practicado por mexicanos de las clases altas en años posteriores. Como práctica de las elites, se intentó mantener una distancia con “la plebe”, razón por la que fueron contruidos clubes sociales como acciones territoriales que hicieron hermética la práctica del fútbol y de otros deportes con esta valoración.

Después de la Revolución mexicana surgen cambios importantes en la valoración simbólica de algunos deportes. El fútbol comienza a extenderse a todas las esferas sociales. Así, se pierde paulatinamente la connotación del fútbol como un deporte exclusivo de las elites. Esto sucede, en parte, por las acciones del gobierno posrevolucionario. Vasconcelos, al frente de la Secretaría de Educación Pública, acepta la inclusión de deportes extranjeros a los programas de las misiones educativas posrevolucionarias, a pesar de sus ideales nacionalistas y tradicionalistas, primordialmente porque fueron vistos como medios de difusión de valores culturales y como ejercicios para mejorar la salud. Funciones ligadas a ideales progresistas y de modernidad.

Durante el periodo cardenista, los deportes, tanto los afiliados a la Confederación Deportiva Mexicana (CODEME), encargada de la

distribución de reglas oficiales, como los ejercidos en instituciones particulares, se centralizan y se controlan por el Departamento Autónomo de Educación Física. Se pretendía con esta acción popularizar los deportes de forma organizacional con fines de aprendizaje vinculados al patriotismo. Fueron y son testimonio de estos objetivos los rituales cívicos vinculados al deporte, institucionalizados desde este periodo.

Como nos muestra el autor, la práctica del futbol por la elite comienza a desprestigiarse porque se populariza. Esto pone en evidencia que la elección de ejercer o no algún deporte, por distintos actores sociales, va más allá de la mera naturaleza del juego. Apunta a que la diferenciación entre “los que son como uno” y “los otros” también se da en actividades lúdicas. Angelotti evidencia que el deporte, incluidos su práctica y disfrute, son experiencias influenciadas por factores extradeportivos.

Antes de su profesionalización en 1943, en un periodo conocido como “periodo marrón” (186), el futbol cobra sustancial importancia como deporte en México. Se convierte en un espacio social que articula las problemáticas vividas en contextos extradeportivos. Prueba de ello es el conflicto que analiza el autor entre jugadores y aficiones de equipos que representaban a los extranjeros en México, como el Club Asturias, y los equipos en cuyas filas “militaban” nacidos en territorio nacional. La investigación de Angelotti refiere algunas obras cinematográficas de la época para hacer notorio dicho conflicto. También hace mención del altercado de la quema del estadio del Club Asturias sucedido en 1939, durante un partido contra el Club Necaxa, equipo conformado por jugadores nacionales (176). En esta etapa de la historia del futbol en México ya era posible notar que los espectadores, aficionados a dicho deporte, y no sólo los jugadores, compartían un sentido de pertenencia, una identidad colectiva por selección, a partir de la construcción de la otredad, personalizada en el rival y en sus aficionados. A manera de una “guerra simbólica” (definida así por el autor), el partido de futbol ya se extendía a espacios sociales fuera del espacio concreto de su práctica, es decir, fuera del terreno de juego.

Hasta este periodo, el futbolista se beneficiaba del deporte por las facilidades que los directivos le otorgaban para conseguir un empleo, generalmente, fuera de los deportes. En ocasiones, se les pagaba por jugar algunos partidos, pero no de forma regular, no a manera de salario fijo.

Una vez convertido el fútbol en un deporte profesional, el futbolista comienza a recibir ingresos por jugar. Ya desde el periodo marrón, el futbolista se cambiaba de equipo para tener mejores oportunidades económicas, pero es durante la nueva etapa de profesionalización que se convierte en un ejercicio regular. Dejando a los aficionados como los verdaderos portadores de los símbolos de su equipo.

Otro análisis de fundamental importancia en la obra es el que se refiere a las olimpiadas celebradas en México, en 1968, que muestra como los deportes amateur se convirtieron, de forma progresiva, en un puente que reafirmaría a México como nación en el mundo, a pesar de los conflictos internos y de la sangre derramada. Angelotti apunta a que las olimpiadas fueron todo un acontecimiento cuyo arraigo se remonta a las participaciones en exposiciones universales y olimpiadas anteriores.

La popularización del fútbol trajo consigo su profesionalización y mercantilización. El estudio de Angelotti demuestra que las acciones emprendidas para ganar la asignación de la Federación Internacional de Fútbol Asociación (FIFA) sobre la gestión del Mundial de fútbol de 1986 “impondría” un capitalismo de compadres o *crony capitalism*, término acuñado por John Freedman. Los gastos para la elaboración del evento provendrían del Estado, gastos impuestos por la misma FIFA para la creación y adecuación de infraestructura. Y los beneficios económicos serían para empresas privadas. En este caso, el Grupo Televisa se vería beneficiado con 75 por ciento de los ingresos obtenidos por la transmisión del evento a todo el mundo. Cabe señalar que el coordinador general del comité formado para la realización de dicho evento fue Alejandro Burillo Azcárraga, vicepresidente del mismo Grupo Televisa (194).

El capitalismo de compadres no cesaría y se convertiría, ya en el periodo neoliberal, en un factor clave para el éxito de algunos equipos miembros de la Federación Mexicana de Fútbol (FMF), tema que se abordará en esta reseña al mostrar la investigación realizada por Angelotti en dos casos de estudio, el Pachuca y el Guadalajara.

Se agrega que en esta etapa de la investigación de Angelotti se abarcan otras justas deportivas, y otros ejercicios, así como un amplio compendio de datos sobre los antecedentes del deporte moderno, sobre su clasificación y sus raíces. Datos de fundamental importancia para la comprensión profunda, contextualizada, del deporte como lo conocemos en nuestros días.

Para los estudios de caso y para la elaboración de sus estudios etnográficos, el autor elige dos equipos-instituciones-empresas. Uno por estar vinculado directamente a los orígenes del fútbol mexicano y otro por ligarse a ideales nacionalistas que se remontan a la elección posrevolucionaria de símbolos para unificar la identidad del país. El Club Pachuca y el Club Deportivo Guadalajara. Los dos convertidos en empresas lucrativas y con estrategias de mercado sustentadas en “la historia oficial”, que los hace significativos en el contexto del fútbol mexicano.

El Club Pachuca es de importancia para su investigación por el espacio concreto que lo vio nacer como institución. El estado de Hidalgo es considerado como la cuna del fútbol en México. En este contexto, es posible observar una especie de conflicto entre dos municipios para legitimarse como el lugar donde inició la historia de este deporte en México. Unos apuntan a la ciudad de Pachuca, capital del Estado, y otros a la provincia de Real del Monte. El autor muestra que una de las acciones que se intentan implementar en dicha provincia, para estos fines, es la construcción de una estatua que conmemore y recuerde tal hecho. Como emblema de una identidad colectiva, la estatua se conforma por dos jugadores, uno mexicano y otro inglés. Elementos que contrastan con la descripción histórica del autor debido a que, como se ha mencionado, el fútbol originalmente fue un ejercicio únicamente de inmigrantes en el país. Estas prácticas de reafirmación de identidades manifiestan que el deporte va más allá de su mera práctica, hasta convertirse en un condensador de colectividades, en un medio de difusión de emblemas unificadores de identidades colectivas (17).

Así lo demuestran, también, las etnografías elaboradas por Angelotti en partidos de fútbol del Club Pachuca. En éstas, el autor da cuenta de cómo se construye una identidad colectiva, o forma de identificación, a partir de la observación de dicho deporte por los aficionados y no tanto por su práctica. Generalmente, existe un conflicto con “los otros”, los aficionados de otros equipos. Incluso existen apelativos para quienes van a los estadios a presenciar un partido de fútbol y no tienen preferencia por un equipo en particular o no se consideran a sí mismos aficionados del equipo local a pesar de radicar en Pachuca; a éstos se les dice “villame-lones”. La “identidad regional oficial”, que antes sustentaba sus emblemas en la minería, ahora lo hace en el fútbol, razón por la que —Angelotti

comenta— el futbol en Pachuca es de relevancia para los aficionados locales y para los pachuqueños que no tienen un gusto por este deporte. Como muestra de lo anterior, se puede mencionar el escudo del equipo, que tiene en su centro el reloj decimonónico construido en el centro histórico de la ciudad. Otro elemento importante es la mascota del equipo, un tuzo, animal que se relaciona, a manera de metáfora, con la minería.

El club deportivo, convertido en empresa, ha sabido explotar el valor simbólico que la localidad le ha otorgado al futbol. Su slogan “El equipo de todos los mexicanos” (369) vincula directamente la historia oficial del futbol nacional con sus fines lucrativos. En el Club Pachuca también es posible observar el capitalismo de compadres ya referido. La investigación muestra cómo se privatizó el club y cómo, mediante el intercambio de favores entre gobierno y empresa, se han podido legitimar ambos, en sus respectivas áreas. Ejemplo claro son las campañas publicitarias del partido político dominante en la localidad, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), en las que es posible observar a niños portando la playera del club deportivo. A su vez, la empresa se beneficia del gobierno al utilizar el estadio Hidalgo, que pertenece a este último y que se le presta al club sin cobrar por los servicios derivados de su uso y mantenimiento. Cabe comentar que los ingresos recaudados por la venta de boletos para asistir a los partidos son para el beneficio exclusivo de la empresa.

Otro fenómeno importante es el de las llamadas barras, conjunto de aficionados que son financiados, en el caso del Club Pachuca, por la empresa-club para animar los partidos. En contraste con las “porras” mexicanas, que tienen un sistema totalmente distinto para apoyar a su equipo, las barras mantienen una relación más cercana a las formas o usos de aficiones de Centro y Sudamérica. El fenómeno de las barras se extendió a otros clubes nacionales, pero mantienen una diferencia con la del Club Pachuca, ya que son grupos autofinanciados que no dependen del club.

En el caso de los integrantes de barras del Club Deportivo Guadalajara resulta notorio que han podido formar auténticas redes sociales a lo largo y ancho de todo el país para apoyar a su equipo. Esto evidencia la condición de dicho club como referente de un nacionalismo inculcado y asido en la memoria histórica de sus aficionados desde antes de que la institución cambiara su razón social, de asociación civil a sociedad

anónima. Las Chivas, apelativo con el que se conoce a este club de fútbol, se han convertido en un equipo referente de México, dentro y fuera del territorio nacional. Así lo demuestra Angelotti al hacer referencia a otro club de la misma empresa, el Chivas USA, que juega en una liga estadounidense con sede en Los Ángeles, California, y que es el favorito de muchos mexicanos, “legales” e “ilegales”, que radican en Estados Unidos.

Las estrategias de mercado refuerzan el aspecto del Guadalajara como “ícono nacional”: el hecho de que sus jugadores sean todos mexicanos o, más significativo aún, que hayan nacido todos en el territorio nacional, así como la práctica de entonar el Himno Nacional Mexicano, al inicio de cada partido que juega el club de local, por un cantante vestido de charro son elementos extradeportivos que se interrelacionan con la “historia oficial” del país y que se condensan en valoraciones semióticas o formas de identificación vinculadas al deporte. Éstas se manifiestan en las acérrimas rivalidades que se han gestado entre los aficionados de las Chivas y los hinchas de otros equipos, como las que mantienen con los del Atlas, en lo regional, y con los del Club América, en lo nacional. Las disputas se sostienen más en el terreno social que en el lúdico. Es decir, más que una competencia entre deportistas es una disputa por la victoria entre “el equipo del pueblo” (Chivas) y el equipo de la “aristocracia” (Atlas), entre “el equipo de México” (Chivas) y “el equipo de los extranjeros” (América).

Como pudo fundamentar con amplitud el autor de esta obra, los aficionados son quienes se interesan más por lo que ocurre en este deporte. Más que los empresarios, dueños de los clubes, que buscan el lucro, y más que los jugadores, que regularmente cambian de equipo debido a mejores ofertas económicas. Por eso, esta forma de identificación, que se fundamenta en los significados de los equipos y en sus símbolos, es “protegida” y “conservada” por quienes apoyan activamente a un equipo de fútbol.

El arraigo que se tiene hacia un club define, en parte, una identidad colectiva. Pero ésta se reafirma a la par con la defensa de sus emblemas, y en los deseos de fracaso, proclamados abiertamente, hacia los que apoyan equipos considerados como “los otros”. Tanto es así que, como explica Angelotti, los aficionados se vanaglorian de la derrota de sus rivales, aunque hayan sido vencidos por otros equipos y en otras ligas en las que el

equipo de su preferencia no compite. Al respecto, cabe señalar un punto relacionado con las diferencias entre el fútbol en México y el practicado en otros países, como en el caso de Inglaterra. Por ejemplo, cuando un equipo londinense se enfrenta a otro, no británico o no londinense, los aficionados de otros equipos de la misma región se unen para apoyar al equipo local. Según el autor, en México esto no sucede; los aficionados de equipos que juegan en territorio nacional tienden a apoyar al equipo extranjero para que pierda el equipo que es considerado como la alteridad.

Para concluir, habrá que recomendar ampliamente el libro de Angelotti, pues, más allá de una antropología del deporte, es un estudio antropológico centrado en la vida cotidiana; es decir, en las relaciones sociales que crean y recrean significados. También es importante resaltar cómo se hace visible en esta obra que los conflictos o dramas experimentados en la cotidianidad, a su vez, impactan en prácticas rituales y lúdicas, prácticas que, como se hizo notar en la obra que es motivo de esta reseña, no se encuentran del todo separadas; no se puede distinguir una frontera clara entre lo lúdico y lo ritual.

En defensa del autor y en contra de las suspicacias levantadas al respecto de la importancia de elaborar estudios de este tipo de temas, se pueden recordar los estudios de Norbert Elias, Fernand Braudel o Thorstein Veblen, que apuntaron hacia un estudio interdisciplinario de la cotidianidad. En las investigaciones de estos autores no se duda en hacer referencia a los más mínimos detalles, al uso y desarrollo de los medios de transporte, de los cosméticos, o al consumo, uso y apropiación de productos de uso cotidiano, pues este campo de estudio es esencial para la comprensión de relaciones sociales, de conflictos e intereses.

■ MIGUEL ADOLFO ORTIZ BRIZUELA¹

Patrice Melé.

Patrimoine et action publique au centre des villes mexicaines, 1988

Traducido al español con el título

La construcción del patrimonio urbano.

México: La Casa Chata, 2005

CENTROS HISTÓRICOS, PATRIMONIO URBANO Y ACCIÓN SOCIAL

El geógrafo y urbanista Patrice Melé es doctor en planeación, geografía y urbanismo de la Universidad de París III, profesor investigador en la Université de Tours. Sus esfuerzos académicos se han enfocado al estudio de las ciudades y, en particular, ha dedicado gran parte de su labor al estudio detallado de ciudades mexicanas, de su historia y de sus procesos territoriales.

En *La construcción del patrimonio urbano*, Patrice Melé analiza las dinámicas espaciales de los centros históricos mexicanos para medir el impacto e identificar el origen de políticas urbanas. Para tales fines, se basa en los enfoques de la teoría del espacio de Milton Santos, Jaques Levy, Roland Barthes, Agustín Berque y otros. Desde esta postura, el espacio se define como producto y productor de lo social, “como huella y matriz” (18), rebatiendo el paradigma que lo considera como resultado de relaciones sociales, pero no como determinante de las mismas. En este sentido, Melé afirma que el espacio “ejerce una inercia dinámica” (18), caracterizada por sus funciones y por su carga simbólica, en la construcción de una imagen, de la que derivan los caminos, cargados de expectativas, para la acción social. Además, las cargas simbólicas de los distintos lugares varían en intensidad. Los centros históricos son

¹ Estudiante del doctorado en Ciencias Sociales. El Colegio de San Luis, A. C.

lugares con una fuerte carga simbólica, razón por la que son objeto de una dinámica espacial constante y de un proceso continuo de acción para el control y la explotación de sus potencialidades.

Para aproximarse a su objeto de estudio, Melé analiza los discursos de las políticas públicas, con el fin de identificar las imágenes que se perciben de los distintos lugares que conforman los centros históricos, de las que derivan acciones urbanas específicas. También identifica actores locales y externos que intervienen en estos procesos de acción. Además, intenta esclarecer estos últimos para abrir un debate sobre la idea de que el libre mercado, *laissez-faire*, es único productor de los espacios, sin control alguno de los gobiernos, postulando, a manera de hipótesis, que “los espacios urbanos de las ciudades mexicanas resultan de una interacción entre ciertas dinámicas sociales y un orden social y urbano, caracterizado por el peso de los reglamentos, del impacto del poder público, de un modo particular de legitimación, necesaria para permitir el mantenimiento del *statu quo* negociado” (16). Para verificar lo anterior, reúne información sobre los centros históricos, desde su génesis (de forma introductoria) hasta el México contemporáneo (donde amplía el detalle de la indagación). En esta reseña se hará un breve recorrido por la extensa recopilación de datos que Patrice Melé hizo sobre dichas dinámicas espaciales para la comprobación o refutación de sus afirmaciones.

Los centros, vistos como patrimonio histórico, son una construcción social relativamente reciente. Originalmente fueron las ciudades mismas, es decir, las trazas españolas y los barrios indígenas de la colonia (virreinato). Territorios, mayormente no amurallados, organizados a partir de un entramado en forma damero o plano cuadrículado, que mantenía una centralidad de poderes en torno a una plaza mayor o plaza de armas. Esta última reunía autoridades españolas, autoridades de la iglesia y el mercado indígena. Así, se pretendía integrar a los conquistados a la economía colonial y facilitar las conversiones.

En 1573, mediante la publicación de las ordenanzas de descubrimiento y población, se intentó hacer una recopilación de las principales reglas para la construcción de las ciudades del virreinato. En éstas se percibe, simultáneamente, la potencialidad de las nuevas tierras como depositarias de “la ciudad perfecta” y la normatividad para el control tanto de poderes locales como de posibles rebeliones indígenas. Las ordenanzas

imponían, entre muchas otras cosas, limitaciones para la adquisición de terrenos alrededor de la plaza mayor por parte de particulares, así como una estricta segregación residencial entre castas. Sin embargo, tales instrucciones no pudieron acatarse del todo. De esta manera se hace notorio desde sus inicios como ciudades, los centros históricos, cargados de expectativas y de valores semióticos, se toman de referencia para implantar políticas de acción que concluyen, aunque de forma no del todo contundente, en la creación y recreación del espacio concreto.

En el siglo XVIII, con el despotismo ilustrado de las reformas borbónicas, se buscaba optimizar y hacer eficiente la extracción y el transporte del capital del virreinato a Europa. También se persiguió, mediante éstas, la eliminación del “desorden” de las ciudades barrocas mexicanas, que en sustento de las valorizaciones de quienes ejercieron el poder durante esos tiempos se percibían como espacios de potencialidades que brindarían una nueva bonanza a la corona. Estas reformas también impactaron directamente en el espacio concreto. Así, se pretendía el orden y embellecimiento de las ciudades, de acuerdo con los ideales de la época, para el control de poderes, pueblos y capitales novohispanos por el virreinato.

Ya en el México independiente, las leyes de Reforma influyeron en la transformación de la ciudad colonial a la ciudad decimonónica. Fueron políticas para el control del poder de la Iglesia, por medio de la expropiación de inmuebles del clero. Algunas edificaciones expropiadas fueron derrumbadas total o parcialmente, para ampliar la traza y la conectividad de las ciudades. A lo largo del siglo XIX aparecieron nuevos elementos de centralidad, como los almacenes de comercialización de artículos de lujo y los bulevares, estos últimos, utilizados como centralidades lineales, en torno a las que se edificaron las residencias de la burguesía, también se descentralizaron los mercados populares, se intentó limitar el impacto de la ocupación de vendedores “ambulantes” y se construyeron cárceles e instituciones mentales en las periferias, acciones ligadas a ideales higienistas y, también, resultantes de una valorización de la estética urbana parisina.

Después de la institucionalización de la Revolución mexicana, algunas edificaciones de la ciudad colonial se percibieron como lugares de valor histórico, valoración ligada a la construcción de una identidad nacional. En principio, solamente se tomaron en cuenta algunas edificaciones

coloniales y no la traza entera, lo que provocó la destrucción masiva de muchos edificios, desde los años treinta hasta los sesenta del siglo XX. Todo esto tiene su origen en la imagen percibida de los espacios intraurbanos como legitimadores de una historia oficial, donde se ensalzaban (o en los términos de Melé, se “sacralizaban”) “hechos” históricos ocurridos en los lugares por encima del valor artístico o arquitectónico, tipificado por los actores influyentes en dichas acciones. Los espacios valorizados de las ciudades mexicanas, aún a la fecha, mantienen una jerarquía. Los lugares precolombinos están por encima de los coloniales y éstos, junto con los edificios construidos en el siglo XIX, están por encima de los del siglo XX. Cabe señalar que las construcciones del porfiriato, específicamente las de las primeras décadas de su régimen, no son tomadas en cuenta, sino hasta la publicación de la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas de 1972, precisamente por sus acepciones relacionadas con la dictadura. Algunas del periodo 1900-1910 están valoradas como patrimonio artístico.

En 1939 se crea el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), organismo federal inicialmente enfocado a la investigación. A partir de los años sesenta, comienza a tomar un rol importante en la acción urbana. La publicación de reglamentos del INAH integra las trazas de los centros como espacios de valor histórico que deben ser conservados. Esto se vincula con los casos de Morelia y Zacatecas, estudiados por Melé a partir de sus nombramientos estatales, federales y mundiales como patrimonio cultural. Los centros históricos de estas ciudades fueron objeto de políticas de conservación a partir de sus nombramientos y de su carga simbólica valorizada. Sin embargo, los reglamentos de ambas ciudades, a nivel estatal, mantenían sus políticas relacionadas a las de la construcción de una imagen urbana desligada de la conservación ortodoxa que pretendía la reglamentación a nivel nacional. Razón por la que se hicieron modificaciones de imagen. Por mencionar un ejemplo, en Morelia, algunas edificaciones fueron despojadas de su revoco, a pesar de que originalmente sí lo llevaban. La integración de sedes del INAH en estas ciudades fue vista por los actores locales como una imposición federal. Como un mecanismo de control. Fue hasta la inscripción de estos casos a la lista de México para su legitimación como patrimonio mundial por UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación,

la Ciencia y la Cultura), que se aceptaron las políticas federales, pues dicha lista sólo podía integrar lugares con títulos de patrimonio nacional. En la normatividad aplicada a estos espacios se puede observar la pugna entre poderes locales y externos, privados y públicos, para el control del territorio, la expulsión de vendedores “ambulantes” de las áreas protegidas y, también, para legitimar poderes del sector privado por medio de acciones públicas.

Ya enfocándose al centro histórico de la ciudad de México, Patrice Melé describe el proceso de pugna entre los habitantes de vecindades y actores públicos, privados, nacionales e internacionales para la reconstrucción de dichos inmuebles a raíz del terremoto de 1985. Aquí, es necesario hacer mención, a grandes rasgos, de la historia de la percepción de las vecindades, que influyó de forma determinante en la toma de decisiones y acción social de los distintos actores involucrados.

A finales del siglo XIX, la salida de la burguesía hacia nuevas colonias periféricas, por ideales higienistas y de estatus que hacían ver la antigua centralidad como pauperizada y pasada de moda, generó que algunas edificaciones de los centros quedaran abandonadas. La explosión demográfica de las ciudades a raíz de su industrialización y del ferrocarril provocó una migración masiva hacia las urbes del país. La mano de obra, que percibía salarios bajos, se instaló en estos espacios por medio de la renta a sus propietarios.

La posterior congelación de las rentas de las vecindades provocó que sus propietarios no invirtieran en su cuidado, dejando que las fincas fueran degradándose. Melé asegura que esta acción por parte del gobierno fue para el beneficio de la industria, más que para el beneficio de los inquilinos, pues, de esta manera, el empresario se veía menos obligado a aumentar los salarios de sus obreros.

A la degradación física de las vecindades se sumó la construcción social de la pobreza, que fue influida tanto por la industria del cine, como por lecturas superficiales de algunas aportaciones de la antropología urbana en relación estos espacios urbanos. Así, estos lugares fueron observados como espacios de miseria y del melodrama urbano. Las perspectivas oficiales del estado y la iniciativa privada no daban cuenta de la heterogeneidad y complejidad de formas de organización particulares de los habitantes de las vecindades, ni de sus imaginarios,

y mucho menos de sus formas de apropiación del espacio y sentido de pertenencia al lugar. La carga simbólica atribuida desde afuera a las vecindades marcó, en parte, las acciones aplicadas a raíz del siniestro. Después del temblor, que dejó miles de muertos, heridos y daños materiales, estos espacios se sujetaron a políticas de reconstrucción y de expropiación. También se construyeron viviendas unifamiliares en la periferia para los afectados, las cuales podían ser adquiridas por créditos preferenciales.

La presión de las organizaciones de los afectados fue un factor determinante para las promulgaciones de acuerdos relacionados con el siniestro, además de los préstamos del Banco Mundial al país y la premura para su acción, tanto por las consecuencias del sismo como por el proselitismo político. La aparente miseria de algunas colonias y la aparente riqueza de otras, provocó que estas políticas sólo se aplicaran en los barrios considerados desde el ideal, como precarios. Sin embargo, hubo colonias, como la Roma (considerada como zona de clases medias y altas), que sufrieron consecuencias graves por el terremoto, donde también vivían personas de clase popular. Invariablemente, la acción pública a raíz del desastre se centró en lo que se percibía del espacio, en su carga simbólica. La premura con la que trabajó el gobierno se relacionó más con la potencialidad de la ayuda, hacia la renovación del espacio para las siguientes votaciones, que para lograr una ayuda a conciencia.

Los casos de Guadalajara y Monterrey son abordados en relación con la creación de dos proyectos para la modernización de sus centros. La Plaza Tapatía y la Macroplaza. En Guadalajara, la Plaza Tapatía es un intento por generar la conectividad entre dos áreas de la antigua traza percibidas como divididas, de la reubicación del comercio “ambulante”, que fue visto (y es visto) como un factor que limita las potencialidades del centro y de percibirlo, por su ubicación geográfica y por su estética, como lugar para la creación de una variación de los *malls* periféricos. Con la Macroplaza, el gobierno de Monterrey intentaba construir un espacio “a la altura” de su perfil de ciudad cosmopolita, abriendo un espacio en el corazón de la ciudad, ocupado por clases populares, para que las grandes corporaciones regiomontanas ubicaran sus edificios administrativos y así formar un *skyline*, además de la valoración histórica del área burguesa del siglo XIX de la ciudad (barrio antiguo).

En los dos casos la ocupación por “empresas y comercios de prestigio” se vio disminuida. En la Plaza Tapatía se ubicaron, más bien, microempresarios, vendedores de artesanías y de comida “tradicional”. En la Macroplaza sólo se construyeron edificios públicos y monumentos de “orgullo”, como la torre del arquitecto Luis Barragán o la fuente de Neptuno, símbolo de la relación entre la ciudad de Monterrey y el agua. La iniciativa privada de Monterrey optó por el municipio contiguo de San Pedro Garza García, dando prioridad a la cercanía con las residencias de clases medias altas y altas. Para la obtención de los terrenos y para el financiamiento de ambos proyectos, se utilizó la expropiación mediante la compra de las áreas derrumbadas y el cobro de impuestos especiales a propietarios de inmuebles colindantes con las plazas, sustentados en el futuro incremento en el precio de los mismos. Otra característica que comparten es la visión de proyecto, de inspiración modernista, sustentada, seguramente, aunque no lo afirma el autor, en la visión de los arquitectos normalizados desde su educación.

En Puebla, la acción de organizaciones “altruistas” vinculadas directamente a políticas públicas, derivó también de ver al centro como en decadencia y, de la percepción de su potencialidad como espacios para el lucro, de sus títulos oficiales como ciudad patrimonio y de sus funciones como espacio para la pugna entre pueblos y poderes. Dichas acciones tuvieron diferentes objetivos. El lucro de empresas privadas de la construcción, la gentrificación (proceso de expulsión de clases populares de edificios valorizados por medio de la compra de inmuebles) para la reutilización de vecindades, la descentralización de universitarios de izquierda, por medio de la construcción de un Campus Periférico de la universidad pública, así como de vendedores “ambulantes” y del mercado central, reubicados en construcciones fuera del centro y la construcción de una imagen urbana de “centro histórico”, en relación con modelos de ciudades tejanas, pero a la mexicana.

El centro histórico de Puebla es uno de los más importantes del país. Su monumentalidad y su traza original de “cuadrícula perfecta” aportaron el sentido de potencialidad. La degradación, real e idealizada, de algunos de sus inmuebles y la proliferación del comercio informal en las calles influyeron en la construcción de la imagen de pauperización. Además, es posible observar la influencia del poder federal, con

la privatización de la banca de los años ochenta, en la construcción del patrimonio de Puebla. En un proceso constante de acciones territoriales que se gestaron mediante la percepción del espacio desde diferentes perspectivas, y que derivaron en la modificación de su espacio físico. Así, el centro de Puebla se descentralizó y recentralizó mediante la proscripción o la inclusión de poderes.

En la actualidad, los centros históricos siguen siendo multifuncionales y fuertemente polisémicos. Son lugares llenos de expectativas, potencialidades y ofrecimientos reales. Son espacios de recreación, de comercio, de producción y de residencia, pero también de pugna y conflicto, lugares de acción de distintos poderes y resistencias, punto de contacto entre estratos sociales y pluralidades. Su valorización como centros históricos provocó acciones en su espacio concreto, de las que se desprendieron y se desprenden nuevas relaciones sociales. A su vez, estas nuevas relaciones seguirán impactando en forma determinante en su configuración.

A manera de conclusión, Melé afirma que el espacio concreto de los centros, más que resultado de las intencionalidades conscientes e inconscientes de actores involucrados, es producto de las tensiones conflictivas entre posiciones de distintos tipos de actores dentro de la acción local (391). También rebate la idea del libre mercado como único factor de conformación del espacio y de sus territorios. Esta dinámica espacial, mediante las relaciones territoriales, se hace evidente en todo el estudio de Melé. Desde su configuración como ciudades hasta su valorización como espacios históricos que sustentan la historia oficial del país, el conflicto de intereses es precisamente el que define la configuración de estos espacios.

Para finalizar esta reseña, cabe añadir que *La construcción del patrimonio urbano* es un texto fundamental para quienes estudien a los centros históricos, pero también lo es para quienes pretendan hacer un acercamiento a los estudios del territorio. Definitivamente es un texto recomendable para aquellos que estudien la vivienda y los procesos de urbanización. Es un gran compendio de antecedentes sobre las ciudades mexicanas, que ayuda a su comprensión fina y a su aprehensión. En el texto es posible observar como las cualidades semióticas del lugar, empujan a la acción territorial. Así, Melé nos hace ver que los significados

del lugar y del territorio son esenciales para la comprensión de relaciones sociales. También hace evidente que, por encima del espacio concreto, está el espacio social. Es decir, que las tensiones entre los distintos grupos sociales, que parten de sus representaciones sociales e intereses, son los que definen las fronteras de los diferentes territorios que conforman el espacio urbano.

Hugo Cotonieto Santeliz.

*No tenemos las mejores tierras ni vivimos los mejores pueblos...
pero acá seguimos. Ritual agrícola, organización social
y cosmovisión de los pames del norte.*

San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2011

“No tenemos las mejores tierras, ni vivimos los mejores pueblos, pero acá seguimos”, le afirma un anciano pame, originario de la comunidad de Agua Puerca, San Luis Potosí, a Hugo Cotonieto en alguna parte del extenso y detallado trabajo de campo que se revela a lo largo de este texto. Con la audacia que precisa todo buen etnógrafo, el autor recupera esta profunda frase para convertirla en el *leitmotiv* de la obra, que capítulo a capítulo nos lleva de la mano a comprender la relevancia y vigencia de la cosmovisión *xi'iuu*.

Sin desestimar las diversas tendencias y significados que hoy día puede tener la antropología en el contexto mexicano, la etnografía y los estudios de comunidad, siguen siendo uno de los sellos distintivos de gran parte de las investigaciones que se realizan dentro de este campo profesional, y a pesar del clima de violencia por el que atraviesa nuestro país, este libro consigue demostrar la viabilidad del trabajo etnográfico para que justo en medio de estas crisis, antropólogos e informantes construyan reflexiones e interpretaciones multivocales que den cuenta de las variadas formas de aprehender la realidad y así resuelvan su propio devenir en el espacio y el tiempo.

Después de los exhaustivos textos que nos legó la antropóloga Heidi Chemin Bässler sobre los pames septentrionales de San Luis Potosí,² no encontramos en el espectro antropológico y sociológico una obra que de

¹ Escuela Nacional de Antropología e Historia.

² Heidi Chemin Bässler. “Sobrevivencias precortesianas en las creencias de los pames del norte, estado de San Luis Potosí, México”, *Archivo de Historia Potosina*, 33, julio-septiembre, 1984, pp. 21-31; *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de Investigaciones Sociales), 1977.

cuenta de la actual situación de los grupos étnicos de esta región. Así que este libro salda parte de una deuda que los científicos sociales tenemos con los grupos del occidente y noroeste de México, y no en vano se hizo acreedor al premio Noemí Quezada en 2009, que se otorga a las mejores investigaciones sobre pueblos otópames.

La tesis, que el autor desarrolla de manera ejemplar, descansa en demostrar que los límites administrativo-territoriales no se corresponden con los límites culturales del grupo pame asentado en esta región. Y que la cosmovisión, por tanto, circula de un lugar a otro de manera cotidiana. Agua Puerca y la Manzanilla son las dos comunidades a las que el antropólogo se aproxima para dar cuenta, por medio del contraste, de que la cosmovisión y los saberes *xi'iuy* encuentran las vías sociales para distribuirse, reformularse y mantenerse en unidad, pese a una supuesta separación comunitaria.

La descripción de la construcción y participación de los *xi'iuy* en el sistema de creencias, los rituales, los cargos, las alianzas y las faenas de trabajo agrícola permiten visualizar cómo se entrecruzan los mundos seculares y rituales para así apropiarse de una manera de ser en el mundo, y con ello legitimar su presencia pero, sobre todo, su derecho sobre el territorio en el que están asentados.

A lo largo de cuatro capítulos, tejidos a la vieja usanza etnográfica, que nos recuerdan trabajos como los de Alfonso Villa Rojas³ o Alfonso Fabila,⁴ se nos presentan inicialmente las características físico-geográficas de la región que pisa el observador y los *xi'iuy*, describiéndonos un caprichoso paisaje que cobrará vida al momento de la ritualización. Familiarizados con esta postal inicial, en el segundo apartado se nos lleva cara a cara con los protagonistas para conocer un primer plano de su organización social en función de un sistema de cargos que permanentemente oscilan entre el mundo cívico y el mundo ritual. De esta manera, la tercera parte del texto resulta medular para comprender la tesis de *No tenemos las mejores tierras ni vivimos los mejores pueblos... pero acá seguimos. Ritual agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte*, pues detalla la relevancia y profundidad de las

³ Alfonso Villa Rojas. *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1978.

⁴ Alfonso Fabila. *Los indios yaquis de Sonora*. México: Secretaría de Educación Pública, 1945.

actividades rituales, vinculadas mayoritariamente con el sistema agrícola. Así que la geografía pameana de la primera postal cobra vida, y las entidades naturales se manifiestan y amalgaman con los sabedores, los curanderos y los mayordomos, y es así que en comunicación con el rayo, la lluvia, el aire, la noche y el sol deciden y jerarquizan las actividades diarias, los silencios, los recogimientos y los días de fiesta. Es en el paisaje que la cosmovisión y la cultura se expresan como marco teórico de los *xi'iuy*. Y llevan, finalmente a comprender el papel activo de los saberes y la memoria, enfilados a reivindicar cotidianamente una pertenencia tanto cultural como territorial, tema que es desarrollado en el último capítulo de este trabajo.

Con este libro tenemos la oportunidad de aproximarnos a una obra que hace convergir de manera equilibrada categorías clásicas de la antropología, como cosmovisión, territorio y ritual, con categorías de los propios habitantes, como el *Kimpia'Ganu'* (el mundo de arriba), el *Kuna Kampu'* (el mundo de abajo), los animales, los *bajii'* y el espíritu *n'piay'*, y se resuelve entonces el por qué los pames, a pesar de no tener las mejores tierras ni vivir en los mejores pueblos, siguen ahí. Son justamente esas categorías las que les permiten seguir encontrando su razón de ser para andar en ese y este mundo, ponderando el papel del territorio que es donde indudablemente los sujetos se convierten en personas; no sólo por la cosmovisión sino por el cúmulo de relaciones sociales que tendrán lugar en ese espacio.

Del acercamiento que se hace al mundo rural a la cosmovisión y a las prácticas agrícolas de los *xi'iuy* obtenemos un dato clave: el ámbito sagrado está inserto en el ámbito secular. Así que a diferencia de quienes consideran que la cosmovisión es un fenómeno que ocurre afuera de la dinámica cotidiana, el autor encuentra que la vida ritual y la vida secular son inseparables. Por ello, las mayordomías y los cargos cobran relevancia y sentido para comprender sí la cosmovisión, pero también la organización social, política y económica que distingue al grupo en la actualidad y, al mismo tiempo, deja entrever los procesos de confrontación, de conflicto y de tensiones, que son neutralizados, resueltos y negociados por la cultura propia, tanto dentro como fuera del grupo.

Finalmente, esta obra es trascendente porque sin pretender emular a la vieja figura del antropólogo indigenista redentor o al hombre de ciencia

que viene a decir como son los *otros*; logra demostrar que por principio la realidad de los pueblos indígenas no está afuera de nosotros para ser descubierta, sino que está allá y aquí para ser construida y narrada a través de las voces de los sujetos protagonistas. De un fotograma, inicial Hugo, el etnógrafo, logra hacer girar el rollo de la película y se convierte en antropólogo para llevarnos a la comprensión de los sujetos en movimiento, lo que me permite identificar la gran cualidad metodológica de este trabajo: no ser una mirada anquilosada en el pasado, en el anacronismo o en el plano monográfico, sino que por medio del seguimiento de la práctica agrícola nos muestra cómo se ponen en operación los saberes tanto sagrados como seculares. De ahí que recomiendo ampliamente esta lectura para los jóvenes iniciados en el conocimiento del trabajo de campo antropológico.

Sabemos, tenemos noticias, nada nuevas por cierto, de la intervención forzada que muchas empresas transnacionales pretenden hacer dentro de territorios sagrados. Dichas intervenciones son avaladas tanto por el gobierno federal como por los gobiernos estatales. Entonces es imprescindible volver la mirada hacia este a, b, c de la etnografía, que sigue siendo el *as* bajo la manga para demostrar la vigencia de la mirada antropológica, como lo hace este libro. Pero, sobre todo, para ceder el escenario y la voz a los sujetos con nombre y apellido, quienes desde las montañas, los valles y los desiertos construyen sus maneras de vivir y apropiarse de la realidad. Atendiendo a los principios éticos que actualmente deben regir a todo buen ejercicio etnográfico, el trabajo que Hugo Cotonieta Santeliz presenta coloca en el centro a los sujetos, los hace visibles y nos permite aproximarnos al contexto donde tiene origen la versión *xi'iny* del mundo.