

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Sacrificio y poder entre los incas*
- ◆ *Joseph Banks en la historia de la antropología*
- ◆ *Diferencias categóricas. La invención del intercambio social en la obra de Marcel Mauss*
- ◆ *Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual*
- ◆ *Acapulco: 160 años de fotografía*

DIMENSIÓN  ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



*Director General*      *Directora General de la Revista*  
Diego Prieto Hernández      Delia Salazar Anaya

*Secretaria Técnica*      *Consejo Editorial*  
Aída Castilleja González      Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)

*Secretaria Administrativa*      Arturo Soberón Mora (DEH-INAH)  
Maribel Núñez-Mora Fernández      Sergio Bogard Sierra (Colmex)

*Coordinadora Nacional*      Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)  
*de Antropología*      María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)  
María Elisa Velázquez Gutiérrez      Jesús Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)

*Coordinadora Nacional de Difusión*      Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)  
Adriana Konzevik Cabib      Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)  
Osvaldo Sterpone (CIH-INAH)

*Encargada del despacho*      Susan Kellogg (Universidad de Houston,  
*de la Dirección de Publicaciones*      Texas, EUA)  
Alejandra García Hernández      Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,  
Argentina)

*Subdirector de Publicaciones*      Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,  
*Periódicas*      EUA)  
Benigno Casas      *Asistente de la directora*  
Virginia Ramírez

*Edición impresa*      *Consejo de Asesores*  
César Molar      Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)  
y Arcelia Rayón      Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

*Edición electrónica*      Álvaro Matute Aguirre<sup>+</sup> (IIH-UNAM)  
Norma P. Páez      Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)

*Diseño de portada*      Jacques Galinier (CNRS, Francia)  
Efraín Herrera      Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM)

Alessandro Lupo (Sapienza Università di  
Roma, Italia)  
Josep M. Comelles (Universitat Rovira i  
Virgili, Catalunya, España)  
Lyle Campbell (University of Hawai'i,  
Manoa, EUA)

Andrés Izeta (CONICET, Museo de  
Antropología, Universidad Nacional de  
Córdoba, Argentina)  
Roxana Cattaneo (CONICET, Museo de  
Antropología, Universidad Nacional de  
Córdoba, Argentina)

*Foto de cubierta:*  
Miguel de la Torre  
*El Caballito*, 2015

## INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

### Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
  - nombres y apellidos del autor,
  - título del libro en cursivas,
  - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
  - total de volúmenes o tomos,
  - número de edición, en caso de no ser la primera,
  - lugar de edición,
  - editorial,
  - colección o serie entre paréntesis,
  - año de publicación,
  - volumen, tomo y páginas,
  - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
  - nombres y apellidos del autor,
  - título del artículo entre comillas,
  - nombre de la publicación en cursivas,
  - volumen y/o número de la misma,
  - lugar,

- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

*op. cit.* = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = comparese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, curriculum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: [dimension\\_antropologica@inah.gov.mx](mailto:dimension_antropologica@inah.gov.mx) [dimenan\\_7@yahoo.com.mx](mailto:dimenan_7@yahoo.com.mx).
- Las fotografías, ilustraciones, mapas y otras imágenes deberán ser entregadas en archivos separados, en formato JPG o TIFF, en 300 dpi de resolución y en tamaño de 28 cm por su lado mayor.

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

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

### Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruído*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato TIFF o JPG. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880,  
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200,  
Conmutador 40 40 54 00 ext. 413749,  
[dimension\\_antropologica@inah.gov.mx](mailto:dimension_antropologica@inah.gov.mx)  
[dimenan\\_7@yahoo.com.mx](mailto:dimenan_7@yahoo.com.mx)  
[dimelogica.4@gmail.com](mailto:dimelogica.4@gmail.com)  
web: [www.dimensionantropologica.inah.gov.mx](http://www.dimensionantropologica.inah.gov.mx)  
[www.inah.gov.mx](http://www.inah.gov.mx)

*Dimensión Antropológica*, año 24, vol. 70, mayo-agosto de 2017, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09800, Deleg. Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 31 de noviembre de 2017 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

# Índice

<b>Sacrificio y poder entre los incas</b> SILVIA LIMÓN OLVERA	7
<b>Joseph Banks en la historia de la antropología</b> BLANCA MARÍA CÁRDENAS CARRIÓN	33
<b>Diferencias categóricas. La invención del intercambio social en la obra de Marcel Mauss</b> ANDRÉS DAPUEZ	62
<b>Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual</b> DAVID LORENTE FERNÁNDEZ	101
<b>Cristal bruñido</b>	
<b>Acapulco: 160 años de fotografía</b> SAMUEL L. VILLELA FLORES	153

**Reseñas**

CUAUHTÉMOC VELASCO ÁVILA

*Pacificar o negociar. Los acuerdos de paz con apaches  
y comanches en las provincias internas de Nueva España,  
1784-1792*

EDGAR O. GUTIÉRREZ

179

RAÚL MARÍN ÁLVAREZ

*Azúcar morena: las compañías negreras en el tráfico  
de esclavos hacia América, 1592-1868*

EDUARDO FLORES CLAIR

182

**Resúmenes/Abstracts**

185

# Sacrificio y poder entre los incas

SILVIA LIMÓN OLVERA\*

**E**n vestigios de las antiguas sociedades andinas de diferentes regiones y culturas se han encontrado pruebas de la existencia del sacrificio de seres humanos desde tiempos tempranos. Las evidencias se pueden apreciar en los cuerpos encontrados, así como en imágenes plasmadas en relieves, en textiles, en pinturas sobre cerámica y en vasijas escultóricas. Respecto a periodos posteriores, es decir, la época previa a la conquista ibérica —que es la que se abordará en este estudio— se cuenta con documentos del virreinato que proporcionan información sobre dicha práctica en los Andes centrales y que fueron escritos en caracteres latinos por españoles, indígenas y mestizos. En el presente artículo se analizará la modalidad del sacrificio humano promovida por los incas, su importancia, significado y la veneración que se le daba a algunos de los cuerpos ofrendados. También se destacará la relación de esa práctica con el poder, que incluyó la incorporación de algunos santuarios locales al Estado incaico y a la religión estatal, los beneficios políticos y sociales obtenidos por aquellos que donaban a alguno de sus vástagos, así como el culto particular ofrecido a los individuos que eran considerados como hijos del Rayo. A lo largo de esta exposición

\* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

se apreciará que el sacrificio humano fue un mecanismo importante utilizado por las poblaciones dependientes de los incas y avalado por el poder central para insertarse y obtener el reconocimiento por parte del Estado incaico.

Desde la perspectiva occidental, el sacrificio humano es una forma de violencia extrema que culmina con la muerte, ejercida sobre uno o varios individuos de manera consensuada por una sociedad y avalada tanto por las instituciones que ejercen el poder como por el sistema religioso imperante. Sin embargo, para los incas era un acto aceptado e incluso necesario, ya que la ofrenda de víctimas era la máxima muestra de veneración a los dioses. También tuvo otros objetivos, como alimentar a las deidades, solicitarles o retribuirles los beneficios otorgados y evitar o superar catástrofes tanto naturales como sociales. Entre estas últimas destacaron tanto el ascenso al poder como el deceso de un Sapa Inca, suceso que demandaba de un gran número de acompañantes en su paso al más allá. Así mismo, se buscaba propiciar el bienestar de manera constante, lo cual se lograba al evitar la ira de las huacas<sup>1</sup> mediante las ofrendas. Igualmente, los incas creían que algunas divinidades reclamaban la inmolación de ciertos individuos que eran considerados sus hijos. Por medio de los sacrificios se establecía un intercambio entre los seres humanos y las entidades sagradas para que el mundo funcionara adecuadamente, ya que aquéllas, consideradas superiores al ser humano, controlaban todo lo que sucedía en la naturaleza, en la sociedad y en la vida particular de cada individuo. Dentro del esquema de organización inca, el soberano del Tahuantinsuyu concentró el máximo poder religioso y controló la distribución de lo sagrado, al igual que el sistema político y económico. De esta forma, el poder central incaico impuso a los grupos conquistados su ideología, dioses y creencias pero, al mismo tiempo, integró en su sistema religioso a las huacas más destacadas que gozaban de una gran fama. También, como se podrá apreciar en este artículo, si bien predominó el culto impuesto por los incas, algunas expresiones locales mantuvieron su independencia.

<sup>1</sup> La palabra *huaca* designa tanto a las divinidades como a todo lo que es sagrado, como las imágenes de dioses, lugares, piedras y personas, entre éstas, el soberano y los individuos sacrificados.

## El esquema redistributivo de lo sagrado

De acuerdo con la información proporcionada por diversos documentos coloniales, se puede afirmar que la práctica sacrificial de víctimas en el Tahuantinsuyu constituyó un elemento medular del complejo religioso incaico. Pero, además, como ya lo planteó Pierre Duviols,<sup>2</sup> formó parte importante del sistema de intercambio y reciprocidad que prevaleció en la organización impuesta por los incas en todo el territorio que dominaron. De esa manera, los sacrificios humanos fueron una forma en la que el poder centralizado se impuso sobre las poblaciones conquistadas, mientras que éstas mostraban al Sapa Inca sumisión, fidelidad y confederación. Así, el soberano, máximo representante del Estado, reconocía a los diferentes grupos como sus aliados y los incorporaba en el sistema redistributivo de bienes tanto materiales como inmateriales, con lo cual esos pueblos adquirían derechos que les permitían tener acceso a diferentes productos. Dentro de estos bienes, que eran concentrados, controlados y distribuidos por orden del gobernante, se encontraba el acceso a lo sagrado, lo que implicaba tener la protección de las divinidades. Igualmente, la ofrenda de algún sujeto por parte de un grupo traía como resultado el reconocimiento del poder central y la obtención de prebendas para la familia del sacrificado. De esta forma, se establecía un intercambio: la ofrenda de un ser humano a cambio de la obtención de privilegios y de estatus social y político.

El control que ejercían los incas sobre otras poblaciones en el ámbito religioso se establecía desde el momento de la conquista, ya que su huaca, es decir, la entidad sagrada del grupo, era tomada y llevada a Cusco para colocarla en un recinto donde permanecía “cautiva”, para asegurar que sus protegidos no se rebelaran en contra de sus dominadores. Esto se debe a la creencia de que mientras el dios protector permaneciera bajo el control de los incas, el grupo veía disminuidas sus fuerzas y una menor posibilidad de obtener una victoria en caso de sublevación. Con ello, el soberano controlaba a las divinidades particulares de los pueblos conquistados y el acceso a lo divino. Por otra parte, algunas de las huacas de los diferentes grupos se quedaban en su región, pero eran llevadas a Cusco en ciertas

<sup>2</sup> Pierre Duviols, “La *capacocha*: mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tahuantinsuyu”, *Allpanchis Phuturinga*, vol. IX, 1976.

fechas para participar en ceremonias ante el Sapa Inca y las deidades principales del Estado: Viracocha o el Hacedor, el Sol o Inti, Illapa, dios del trueno y del rayo, y en menor medida las fuentes mencionan a la Luna o Quilla. Por tanto, la presencia de las huacas locales en las fiestas en las que tenían un lugar central las divinidades incaicas también muestra el compromiso de sumisión, lealtad y fidelidad de los dioses de los pueblos conquistados hacia las huacas del pueblo dominante. Como se puede ver, el esquema del aparato económico y político impuesto por los incas se reprodujo en el sistema religioso, es decir, el intercambio y reciprocidad que implicaban, por un lado, fidelidad, y, por el otro, reconocimiento. Con ello, los grupos sometidos tenían acceso no solamente a los bienes materiales, sino también a los dones que otorgaban las divinidades que controlaban el mundo como los fenómenos naturales, la producción de alimentos, el otorgamiento de bienes y salud; acceso que estaba reservado, como intermediarios, en primer lugar al soberano y en segundo, a los sacerdotes del poder central y después a los ministros locales del culto.

En ese esquema, en el que predominaban la concentración y distribución de bienes, también se observa que los incas, al conquistar una región, en muchas ocasiones integraron en su sistema religioso a las huacas locales, sobre todo las que tenían gran fama en su región y que incluso eran reconocidas por otras poblaciones, por lo que eran motivo de peregrinaciones provenientes de diferentes zonas para rendirles culto. Por lo general, estas huacas eran, al mismo tiempo, oráculos que se distinguían por lo certero de sus vaticinios. Un ejemplo de ello lo constituyó el santuario de Pachacámac, que se localizaba en la costa central, cerca de Lima, y que tuvo una vigencia de larga duración, puesto que los datos arqueológicos revelan que estuvo activo desde el periodo Intermedio Temprano (200 d. C.) hasta la llegada de los españoles. En la mayoría de los casos, los lugares asociados con la religión estatal fueron las altas montañas, generalmente de nieve perenne, como la de Coropuna, en la provincia de Condesuyu —que también era un oráculo—, al igual que el monte ubicado en la cordillera Vilcanota, como a 20 leguas de Cusco, junto al pueblo de Chungara. Estos sitios, como otros muchos, eran residencia de fuerzas sagradas y ancestros conocidos como *apus* o *wamanis*. Otro lugar al que se le atribuyó una gran sacralidad fue el lago Titicaca, pues se creía que había sido el escenario donde el Hacedor o Viracocha había llevado a cabo la creación y el ordenamiento del mundo. Tanto en estos sitios como en otros de gran importancia,

donde se creía que habitaban divinidades, el Sapa Inca ordenaba que se repartieran y depositaran ricas ofrendas entre las que estaban víctimas humanas y auquénidos, así como textiles finos, pequeñas estatuas de seres humanos y llamas elaboradas en oro, plata y concha marina (*Spondylus sp.*), llamada en quechua *mullu*, comidas y chicha.

## Los sacrificios

Según lo consignado en las fuentes, el término para designar el concepto de sacrificio u ofrenda era *capacocha* o *capac hucha*, el cual ha sido analizado por varios investigadores, entre los que se encuentra María Rostworowski. Para esta investigadora, la palabra proviene de *capac* que significa “señor” o “soberano” y *cocha* que se refiere al mar o a las lagunas. Esto lo propone con base en que algunas ofrendas eran lavadas en las lagunas, los ríos o el mar. Coincidió con esta investigadora al desestimar la posibilidad de que la palabra *hucha* sea interpretada como “pecado”, de acuerdo con los diccionarios de fray Domingo de Santo Tomás y Diego González Holguín, y que, según algunos investigadores, se refería a los sacrificios humanos. En relación con esto, José María Arguedas, en su edición sobre la obra en quechua recogida por Francisco de Ávila conocida con el título de *Dioses y hombres de Huarochirí*, traduce la palabra *capacocha* como “gran culpa” al referirse a la ofrenda sacrificial de un hombre y una mujer que se hacía en Pachacámac.<sup>3</sup> Pero desde las concepciones indígenas, ¿cómo podría considerarse pecado o falta a la máxima muestra de adoración a las entidades sagradas? Por tanto, estimo que dicha traducción corresponde a una interpretación hecha desde la visión occidental y estoy de acuerdo con Rostworowski en que los sacrificios humanos de ninguna manera eran vistos por los pobladores andinos “como un crimen o una maldad puesto que los indígenas veían en los sacrificios un futuro maravilloso para sus hijos, colmados de todos los bienes posibles”.<sup>4</sup> Por su parte, Gerald Taylor, en su versión del documento de Huarochirí, menciona lo siguiente para el vocablo *hucha*:

<sup>3</sup> María Rostworowski, “Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89-2, 2003, p. 9; Cristóbal de Molina, “Relación de las fábulas y ritos de los incas”, en Enrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*, 1989, p. 128; Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, 2007, p. 119.

<sup>4</sup> María Rostworowski, *op. cit.*, p. 9.

El sentido de base de *hucha* es: deber, deuda, obligación, lo que debe ser realizado y, en el caso de no ser realizado, la falta, el no cumplir con la obligación, el no pagar la deuda. De este último sentido proviene la acepción colonial de “pecado”. El *capac hucha* corresponde a la realización de una obligación ritual de máxima importancia y esplendor (*capac*).<sup>5</sup>

Juan de Betanzos interpreta el término *capacocha* como “sacrificio solemne”, en tanto que Pedro Cieza de León establece que eran las ofrendas de oro y plata, mantas y auquénidos que se pagaba a los templos. Sin embargo, con dicha palabra designa también de manera específica a los sacrificios humanos, pues la distingue de las demás ofrendas cuando menciona que el Sapa Inca y los principales daban a la montaña Coropuna muchas ofrendas de oro y *capacocha*, es decir, le sacrificaban hombres y mujeres. También consigna que casi cada año honraban con la *capacocha* al templo de Vilcanota.<sup>6</sup> Diversos documentos coloniales que recogen información sobre los Andes centrales en la época previa a la llegada de los españoles y durante los dos primeros siglos del virreinato coinciden en que el término mencionado se refiere a los sacrificios humanos. Igualmente, nombran con ese apelativo tanto a las personas que iban a ser sacrificadas como a los restos mortales de los individuos ofrendados.

Debido a lo anterior, llama la atención que Cieza de León también asigne ese término a la reunión de las huacas que se hacía cada año en Cusco,<sup>7</sup> es decir, la visita ritual de los bultos y estatuas de las divinidades que se encontraban en los lugares sagrados y en los templos locales ubicados en las diversas regiones del Tahuantinsuyu. Esta visita era importante puesto que en ella las huacas debían demostrar su efectividad para que el Sapa Inca las apreciara y les concediera ofrendas. Es posible que dicho reconocimiento sagrado estuviera relacionado con la aceptación que otorgaba el soberano a las poblaciones para que participaran de la redistribución de bienes. La ceremonia consistía en lo siguiente: las huacas eran traídas con mucha veneración por los sacerdotes y sus *camayos* o guardianes. Al

<sup>5</sup> Gerald Taylor, *Huarochirí. Manuscrito quechua del siglo xvii. Ritos y tradiciones*, 2003, p. 173.

<sup>6</sup> Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas*, 2010, p. 182; Christian Vitry, “Los espacios rituales en las montañas donde los incas practicaron sacrificios humanos”, en Carlos Terra y Rubens Andrade (eds.), *Paisagens Culturais Contrastes sul-americanos*, 2008, p. 51, lo traduce como “obligación real”; Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda parte*, 1996, pp. 84-86 y 89.

<sup>7</sup> Pedro Cieza de León, *op. cit.*, pp. 87 y 89.

entrar en la ciudad las colocaban en lugares específicos y eran honradas por el gobernante y los principales con grandes fiestas, cantos, danzas y borracheras. Todos se juntaban para escuchar lo que los ídolos vaticinaban para el año, de acuerdo con las preguntas que le hacían a cada huaca de manera independiente, por ejemplo, si el Sapa Inca moriría, si habría buenas cosechas, si se multiplicarían los rebaños de auquénidos, si se desataría alguna guerra o rebelión o si habría enfermedades. Cada divinidad respondía por boca de su sacerdote, pero no de manera inmediata, ya que primero le hacían ofrendas de auquénidos, cuyes y aves que degollaban. La respuesta la obtenía el ministro de cada huaca a través de sueños y la transmitía a los congregados. A las divinidades que vaticinaban de manera certera, el soberano les enviaba al siguiente año a sus lugares de origen grandes cantidades de ricas ofrendas, mientras que a las que se equivocaban no les remitía nada y perdían su credibilidad, reputación y estatus dentro del sistema religioso. Cabe mencionar que, aunque Cieza de León se refiere con el término de *capacocha* a la reunión de las huacas, es posible que con dicha palabra se designaran más bien las ofrendas que les hacían a aquéllas, muchas de las cuales eran otorgadas por el Sapa Inca. También es pertinente señalar que esta ceremonia era importante, puesto que en ella estaba en juego el reconocimiento o el descrédito de las huacas locales y, con ello, los bienes que les otorgaba el soberano, como hatos de auquénidos y campos de cultivos.

## Las víctimas

Las fuentes consultadas mencionan como víctimas a hombres y a mujeres, pero en algunas ocasiones no se especifica su edad, como los casos de las ofrendas a la montaña Coropuna y a la divinidad que residía en el santuario de Pachacámac. De acuerdo con la versión de Arguedas sobre el manuscrito de *Huarochirí*, en este último sitio, ubicado junto al mar y donde termina la tierra, sacrificaban cada año a un hombre y a una mujer, los que eran enterrados vivos. Según la traducción del quechua o *runa simi* que hace Gerald Taylor de ese pasaje, en aquel lugar ofrendaban a varios hombres y mujeres que provenían de todas las provincias, y no solamente uno de cada

género, como lo interpreta Arguedas.<sup>8</sup> Es posible que estos individuos fueran proporcionados por el Sapa Inca, ya que era el encargado de distribuir las ofrendas entre las huacas y designar qué le correspondía a cada santuario de acuerdo con su importancia, la cual dependía de la efectividad y certeza de sus vaticinios.

Sin duda, los documentos coinciden en que la mayoría de las víctimas de sacrificio eran niños y niñas que oscilaban entre los cuatro y los diez años de edad, aproximadamente, así como doncellas adolescentes. Era requerimiento necesario que fueran hermosos, no tuvieran marcas en la piel como lunares ni defectos físicos. Estos individuos eran donados por sus propias familias como tributo al Estado a cambio de privilegios, mientras que algunas de las jovencitas provenían de los *acllahuasi*, recintos donde vivían en castidad y realizaban diversas labores como preparar chicha y comidas rituales, confeccionar mantos y ropa de finos textiles para el gobernante, los sacerdotes y el culto. Estas doncellas eran escogidas en las diversas provincias por el oficial encargado llamado *appopanaca*. Según Joseph de Acosta, algunas de ellas estaban destinadas a los sacrificios ordinarios que los incas realizaban cada año y otras a los extraordinarios, por ejemplo, para que el soberano recuperara la salud, cuando asumía el poder, cuando iba a la guerra o a su muerte para acompañarlo al más allá. Nadie podía negarse a dar a su hija. Incluso, algunos las ofrecían voluntariamente porque ganaban gran mérito, especialmente si eran inmoladas.<sup>9</sup>

La ofrenda de adultos era común cuando moría un soberano para que lo acompañaran y estuvieran a su servicio en la otra vida. Entre ellos estaban las mujeres a las que el gobernante tenía mayor aprecio, los parientes que quisieran acompañarlo, sus criados y ofi-

<sup>8</sup> Francisco de Ávila, *op. cit.*, p. 119; Gerald Taylor, *op. cit.*, p. 103. En las traducciones que hacen Arguedas y Taylor de este documento también hay diferencias en las palabras que se pronunciaban con motivo de la ofrenda de víctimas a Pachácamac, ya que Taylor propone “Hélos aquí, te los ofrezco, padre”, en tanto que Arguedas lo interpretó como “Cómelos, padre”, lo cual implica la obligación de los hombres de alimentar al dios.

<sup>9</sup> Martín de Murúa, *Historia general del Perú*, 2001, pp. 375-382. De Murúa registra las categorías que había en relación con estas doncellas, así como las diferentes actividades que realizaban, entre ellas menciona, por ejemplo, la elaboración de textiles finos para el gobernante y el culto, la preparación de alimentos para el Inca, su corte y el ejército cuando pasaban por su lugar, ya que había *acllahuasis* en diversas regiones del Tahuantinsuyu. Algunas de las *acllas* o “escogidas” eran cantoras y tañían tambores, mientras que otras, inclusive, trabajaban los campos de cultivo y los huertos del Inca. Cuando el soberano quería honrar a alguno de los principales o súbditos por los servicios que le había prestado, le otorgaba una de ellas en matrimonio.

ciales, además de las doncellas mencionadas y diversos niños. De acuerdo con las fuentes, era una distinción el que un individuo fuera sacrificado, ya que consideraban que iba a servir a la huaca o al soberano muerto en un lugar deleitoso. Sin embargo, cabe especificar que algunos de los que eran ofrendados a las divinidades se transformaban en seres sagrados y oráculos. En contraparte, la familia obtenía con ello importantes beneficios como estatus social, político y religioso; todo ello conllevaba la posibilidad de gozar de ciertos privilegios, como el ocupar cargos importantes en su región.

### **Lugares sagrados en los que ofrecían la *capacocha***

Cieza de León, en el capítulo XXVIII de la segunda parte de su *Crónica*, nos brinda información respecto a los sitios donde los pobladores andinos solían ofrecer la *capacocha* o sacrificios humanos. Entre los lugares sagrados, este cronista menciona que el Coricancha o Templo del Sol ocupaba el primer lugar. En relación con esto, Felipe Guamán Poma de Ayala menciona lo siguiente: “[...] el Ynga sacrificaba a su padre el sol con oro y plata y con niños y niñas de diez años que no tubiesen señal ni mancha ni lunar y fuesen hermosos. Y para ello hacía juntar a quinientos niños de todo el rreyno y sacrificaua en el templo de Curi Cancha”.<sup>10</sup> De acuerdo con Juan de Betanzos, cuando se construyó este edificio por orden de Inca Yupanqui sacrificaron muchos niños y niñas al astro rey, los cuales fueron enterrados vivos en el recinto para consagrarlo.<sup>11</sup>

Cieza de León refiere que el segundo lugar sagrado en importancia, después del Coricancha, era Guanacauri. En este cerro cercano a Cusco fue donde uno de los hermanos Ayar se quedó convertido en piedra y vaticinó la grandeza y poderío de Manco Capac y sus descendientes. A esta huaca le daban muchas ofrendas que incluían a hombres y a mujeres, quienes eran ataviados con ropa de lana fina y plumas, acompañados de aderezos de oro. Antes de ser sacrificados, los sacerdotes daban un discurso a las víctimas en el que les decían que irían a servir a esa divinidad y gozarían de la gloria, les daban a beber mucha chicha en vasos de oro, y luego los ahogaban y los en-

<sup>10</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 1980, vol. I, p. 236. Se respeta la ortografía del original en todas las citas.

<sup>11</sup> Juan de Betanzos, *op. cit.*, p. 93.

terraban alrededor del oráculo. Según el cronista, la gente ofrecía su vida voluntariamente y se alegraba por recibir la muerte en ese lugar. También refiere que a estos sacrificados los “tenían por santos canonizados entre ellos, creyendo sin duda ninguna questavan en el cielo sirviendo a su Guanacaure”.<sup>12</sup>

Otro lugar donde los incas ofrecían víctimas era Tampu Tocco, el cual, según la mitología, fue de donde salieron los hermanos Ayar, entre ellos Manco Capac, fundador de la dinastía gobernante cusqueña. Igualmente, era distinguido con la *capacocha* el lago Titicaca, en las alturas, que fue calificado como un espacio sumamente sagrado ya que allí Viracocha llevó a cabo la creación de los astros y de los diferentes pueblos andinos. Como ya se mencionó, otro de los santuarios de alta jerarquía, al que le ofrecían víctimas humanas, fue Pachacámac, en la costa. Estos dos últimos sitios revisten una particular importancia ya que se encuentran en los dos extremos, el primero se localiza en las alturas y hacia el este, mientras que el segundo en la parte baja (costa) y hacia el oeste, direcciones que coinciden con el trayecto diario del sol, y con los opuestos arriba-abajo. Cieza de León señala también como lugares importantes donde se ofrendaba la *capacocha* las montañas de Vilcanota y Coropuna. Cabe señalar que este cronista anota que tanto los incas como los pueblos que estaban bajo su dominio sólo ofrecían hombres y mujeres a las huacas y oráculos a los que les tenían más devoción,<sup>13</sup> como los anteriormente mencionados. Es pertinente decir que había otros muchos lugares donde ofrecían víctimas, pero éstos no aparecen registrados en las crónicas cusqueñas. Sin embargo, algunos de ellos son mencionados en los documentos cuya información fue recabada en regiones específicas y que fueron elaborados por los extirpadores de idolatrías en el siglo XVII, como Francisco de Ávila, Rodrigo Hernández Príncipe y Fernando de Avendaño, entre otros.

### La ceremonia de la *capacocha* y los cuatro suyos

De acuerdo con diversos documentos consultados,<sup>14</sup> los individuos seleccionados por su belleza y perfección, uno o dos por cada pueblo,

<sup>12</sup> Pedro Cieza de León, *op. cit.*, p. 83.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>14</sup> Rodrigo Hernández Príncipe y Cristóbal de Molina relatan con detalle la ceremonia de ofrecimiento de infantes y doncellas a las principales huacas del territorio conquistado por

provenían de las cuatro partes del Tahuantinsuyu: Chinchaysuyu, Antisuyu, Contisuyu y Collasuyu y, por lo general, pertenecían a la clase alta, es decir, eran hijos de curacas o principales. Los infantes partían en procesión desde sus lugares de origen hacia Cusco en compañía de sus parientes, caciques, sacerdotes y huacas principales, y traían consigo otras ofrendas como ropa y auquénidos.

Al llegar a Cusco se asentaban en la plaza de Aucaypata, donde acudía el Sapa Inca con su séquito. También colocaban en dicha explanada las estatuas de Viracocha (Hacedor), de Inti (Sol), de Illapa (Rayo) y de Quilla (Luna), así como las momias de los soberanos precedentes. Los niños daban dos vueltas a la plaza en veneración a todos ellos y el soberano los tocaba para transmitirles su sacralidad. Asimismo, éste libaba chicha con el Sol y le decía que aceptara a esos niños para su servicio. En esta ceremonia sacrificaban una llama blanca, y mezclaban su sangre con maíz para preparar el *yaguar sancu*, los panes rituales que repartían entre los asistentes, y degollaban gran cantidad de auquénidos. Hernández Príncipe menciona que los incas realizaban una de las fiestas de *capacocha* cada cuatro años. En ella sacrificaban a cuatro individuos de diez a doce años que provenían de cada suyu. Estos niños, junto con otros más, entraban en Cusco “casi inmediato a las fiestas del intirami”, es decir, por el mes de junio, cuando era el mayor festejo al Sol. El gobernante hablaba con dicho astro y le decía que los recibiera para su servicio. Algunos de los infantes eran sacrificados en el cerro Guanacauri, en el templo de Coricancha, y en otros sitios como en Sacalpina, a una legua de Cusco, y en Chuquicancha, cerro ubicado hacia el oriente, por donde sale el sol, como a media legua de la ciudad.<sup>15</sup> En este sitio también sacrificaban a los niños dedicados al Rayo y a la Luna; Molina refiere que la primera oblación estaba dedicada al Hacedor. Igualmente, quemaban parte de la ofrenda a estas huacas, al tiempo que hacían oraciones en las que pedían por la salud y una larga vida para el soberano y sus descendientes, paz en sus dominios, victoria en las guerras y abundancia de alimentos. Según diferentes documentos analizados, el sacrificio de estos individuos consistía en lo

---

los incas. Rodrigo Hernández Príncipe, “Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Ocros (1621)”, en Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, 2003, pp. 743 y 744; Cristóbal de Molina, *op. cit.*, pp. 120 y 128.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 122-126; este autor también menciona que a las demás huacas que estaban cerca de Cusco no les sacrificaban niños, sino que solamente les daban de las otras ofrendas, *ibidem*, p. 126.

siguiente: primero les daban a beber abundante chicha para adormecerlos y luego los enterraban o depositaban, junto con otras ofrendas, en unas oquedades que hacían para tal efecto, por eso algunas fuentes refieren simplemente que las víctimas eran ahogadas.

Al terminar los festejos en la ciudad, el Sapa Inca repartía a las diferentes comitivas diversos objetos, cuyo valor e importancia variaba dependiendo de la huaca que se tratara. Para ello, había en Cusco oficiales de cada suyu llamados *uillacamayo* dedicados a la administración y distribución de las ofrendas, entre las que estaban pequeñas estatuillas de seres humanos y auquénidos elaboradas en oro, plata y *spondylus*, así como textiles finos. Igualmente, el gobernante daba a los infantes y a las doncellas aderezos valiosos que formarían parte del atuendo con el que serían enterrados. Luego, las víctimas con sus comitivas emprendían la peregrinación hacia sus lugares de origen donde serían ofrendados, generalmente en las altas montañas de nieve perenne ubicadas en los cuatro suyus. Por la lejanía de esos sitios, seguramente las procesiones tardaban meses en llegar a sus destinos. Según Molina, los grupos caminaban por todas las tierras conquistadas hasta llegar a los santuarios donde hacían las ceremonias y depositaban las ofrendas. Los cortejos llegaban hasta los límites que había puesto el soberano. Por tanto, como afirma Rostworowski, esas ofrendas marcaban el territorio dominado por los incas.<sup>16</sup> De acuerdo con esta investigadora: “Los ritos de la *capacocha* presentan un ir y venir desde la provincia donde se procedía a escoger a los candidatos al sacrificio, para luego llevarlos al Cusco y presentarlos al Inca. Sólo después de prolongadas ceremonias partían las *capacocha* a sus destinos finales”.<sup>17</sup> Pierre Duviols dice que en estos trayectos se seguían las rutas de los ceques, líneas imaginarias que partían de la ciudad de Cusco hacia todo el Tahuantinsuyu, sobre las que se encontraban los principales adoratorios y huacas, y que “ello facilitaba la distribución y circulación de los sacrificios humanos; además se establecía una reciprocidad entre las huacas y el Inca”.<sup>18</sup>

Según Molina, en algunos momentos de la peregrinación la comitiva, en voz alta, pedía a Viracocha que el soberano tuviera salud, que siempre fuera vencedor y que viviera en paz y a salvo. Los participan-

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 127; 128. María Rostworowski, *op. cit.*, p. 19.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>18</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, pp. 8 y 9.

tes que iban al frente llevaban en hombros los bultos con las ofrendas de ropa, oro, plata y demás objetos.<sup>19</sup> Cabe señalar que el contacto con lo sagrado implica ciertos “peligros” e infunde temor por tratarse de fuerzas que son consideradas como superiores al ser humano, con voluntad propia y hasta caprichosas, pues pueden atacar a cualquier individuo que no esté debidamente preparado con ayunos y otras medidas de purificación como el bañarse en un río. Por ello, el cronista mencionado dice que tenían en tanta veneración a la *capacocha* que cuando una persona se topaba con alguno de estos grupos en el camino, el individuo no osaba levantar los ojos ni mirarlo, sino que se postraba en la tierra hasta que pasaba. Asimismo, en los pueblos a donde llegaba el cortejo, los pobladores no salían de sus casas y estaban con mucha reverencia y humildad hasta que partía.<sup>20</sup>

Al llegar a los lugares donde harían el sacrificio, los sacerdotes de las huacas procedían a efectuar la ceremonia. A los niños les daban abundante comida y bebida desde que eran elegidos hasta su sacrificio para que no llegaran hambrientos, sedientos ni descontentos con el Hacedor. De acuerdo con los estudios forenses practicados en las momias encontradas, se ha detectado en éstas una mejoría en su ingesta de comida tiempo antes de haber sido sacrificados, lo cual confirma lo consignado por Molina.<sup>21</sup> Algunos documentos refieren que las doncellas y los niños eran depositados en una especie de nichos u oquedades, pero primero los adormecían. Junto a ellos colocaban diversos objetos, como figuras antropomorfas y de auquénidos hechas de oro, plata y *spondylus*, sandalias y vestimentas extras, en tanto que los camélidos, parte de la ropa y los cestillos con hojas de coca eran quemados.

Estos sacrificios eran una forma de expresar la fidelidad hacia el Sapa Inca por parte de las poblaciones sojuzgadas e implicaban una reciprocidad, pues el que ofrecía algún hijo adquiriría un rango social alto, era nombrado curaca de la región, si es que no lo era todavía, y obtenía la distinción religiosa de contar con un pariente sacralizado. Por ello, las fuentes dicen que había gente principal que daba voluntariamente a uno o a varios de sus vástagos para la *capacocha*. Asimismo, diversos documentos refieren que ser sacrificado era un

<sup>19</sup> Cristóbal de Molina, *op. cit.*, p. 128.

<sup>20</sup> *Ídem*.

<sup>21</sup> María Constanza Ceruti, “Elegidos de los dioses: identidad y estatus en las víctimas sacrificiales del volcán Lullailaco”, *Boletín de Arqueología*, núm. 7, 2003, p. 271; Cristóbal de Molina, *op. cit.*, p. 123.

privilegio, pues se consideraba que la víctima iba a un lugar especial con las deidades. Los individuos inmolados eran motivo de ofrendas y culto, y los sitios donde eran colocados se constituían en santuarios. Cabe señalar que, como ya se mencionó, en la ceremonia que se efectuaba en Cusco los elegidos eran tocados por el gobernante, y con ello éste les transmitía su “divinidad”, puesto que también era considerado como huaca. De esta manera, el adorarlos implicaba venerar también al soberano, quien era el que monopolizaba y distribuía la sacralidad. Por eso, mediante los sacrificios de la *capacocha* se establecía un pacto y compromiso religioso entre las poblaciones sujetas y el gobernante. Sobre la reciprocidad entre las huacas y el Sapa Inca cabe especificar que éste otorgaba objetos valiosos, hatos de auquénidos y campos de labor a las huacas locales. Igualmente, reconocía y aceptaba la ofrenda que una comunidad daba a su deidad particular, pero el soberano le imprimía o transmitía su divinidad a las personas sacrificadas, con lo cual parte de su esencia sacra quedaba presente en ellas. Con esto, la comunidad conquistada aceptaba desde el ámbito de la religión la supremacía sagrada y política del soberano. Es pertinente señalar que algunos de los individuos ofrendados de esta manera, llamados en los documentos *capacochas*, se constituían en oráculos, los cuales eran de gran importancia en el sistema religioso andino, y recibían ofrendas de los pobladores del lugar, de las zonas aledañas y del Sapa Inca. De igual manera, al ser reconocidos por éste quedaban incorporados al aparato estatal de intercambio y distribución de lo sagrado.

Hernández Príncipe menciona la ofrenda de varios infantes que fueron dedicados a las huacas de diversos lugares que iban desde Quito hasta Chile y que incluían sitios tan importantes como Cusco y Titicaca.<sup>22</sup> Entre los casos que registra destaca el referido a Caque Poma, a quien el gobernante otorgó el nombramiento de curaca de Ocos por haber ofrendado al Sol a su hija Tanta Carhua. De acuerdo con el documento, ese cargo fue heredado por sus descendientes al menos hasta que el extirpador de idolatrías visitó la zona. Igualmente, los parientes de la joven obtuvieron el rango de sacerdotes al convertirse en sus intermediarios con los beneficios económicos que esto implicaba, puesto que su sustento estaba asegurado al tener acceso a la hacienda y a los cultivos destinados a la *capacocha*. Por tanto,

<sup>22</sup> “Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)”, en Pierre Duviols, *op. cit.*, pp. 758, 760, 762 y 770.

el ofrendar un hijo daba por resultado que el padre y sus descendientes tuvieran a su cargo el gobierno y el culto local que era otorgado por el soberano del Tahuantinsuyu. Hernández Príncipe refiere que la joven fue a Cusco, donde fue objeto de ceremonias y luego la llevaron a lo alto de la montaña de Aixa, allí hicieron un depósito y la emparedaron viva. Relata también que visitó el lugar en el que la invocaban, y encontró en la superficie restos de un sacrificio de llamas. Al cavar en el sitio se localizó el depósito en el que estaba la joven sentada con los restos de las ricas ropas que llevaba, con las alhajas, cantarillos y dijes de plata que el Sapa Inca le había dado. Asimismo, consigna que los viejos del lugar decían que cuando alguien se sentía enfermo o tenía alguna necesidad iba a ese santuario con los “hechiceros”, quienes la invocaban y, asimilándose a Tanta Carhua, respondían con voz de mujer para comunicarle lo que debía hacer, por lo que la joven se transformó en oráculo. Los sacerdotes encargados de su culto fueron los descendientes de Caque Poma, el primero de ellos era hijo de éste y hermano de la doncella ofrendada y a él le sucedieron sus deudos.<sup>23</sup>

### Algunos hallazgos arqueológicos

Como resultado de los trabajos de la arqueología de alta montaña se han encontrado los restos de diversos individuos ofrendados con motivo de la ceremonia de *capacocha*. De acuerdo con Christian Vitry se han recuperado 29 cuerpos; de ellos, dos se encontraron en la Isla de la Plata en la costa de Ecuador, en tanto que los otros 27 fueron depositados a más de 5000 msnm en las siguientes montañas, cerca de Arequipa, Perú: Misti (seis individuos), Ampato (cuatro individuos), Pichu Pichu (tres individuos), Chachani (un individuo), Coropuna (un individuo) y Sara Sara (un individuo). En Argentina están Lullaillaco (tres individuos), Quehuar (un individuo), Chañi (un individuo), Chuscha (un individuo), Aconcagua (un individuo) y El Toro (un individuo); mientras que en Chile se encuentran el nevado El Plomo (un individuo) y el cerro Esmeralda (dos indivi-

<sup>23</sup> “Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Ocos (1621)”, en Pierre Duviols, *op. cit.*, pp. 735, 744 y 745. Esta *capacocha* era venerada por los curacas y pobladores de los cerros cercanos. Hernández Príncipe narra también que los llactas y los llacuas, para entablar amistad, ofrecieron a dos de sus hijos a quienes consultaban como oráculos y a los cuales él desenterró; *ibidem*, p. 756.

duos). Entre los hallazgos más destacados y mejor documentados hasta ahora está el que tuvo lugar en 1999 en el volcán Lullailaco, donde se descubrieron dos recintos y, cerca de éstos, una tumba debajo de una plataforma de piedra a 6715 msnm.<sup>24</sup> En el depósito mortuorio se encontraron tres momias congeladas muy bien conservadas que corresponden a un niño de aproximadamente siete años de edad, una niña de seis años a la que la descarga eléctrica de un rayo quemó parte de su rostro, cuello, hombros y brazos, y una adolescente de alrededor de 15 años, cuyo rostro conservaba aún pigmento rojo en pómulos y alrededor de los labios, lo cual, según María Constanza Ceruti, se debe a que fue consagrada al Sol.<sup>25</sup>

Los análisis forenses realizados por los especialistas mostraron que el proceso de momificación fue natural por congelamiento, no había parentesco entre los niños por vía materna, gozaban de buena salud y fueron alimentados adecuadamente desde pequeños, por lo que pertenecían a la clase alta. Asimismo, su ingesta de alimento fue más abundante desde algunas semanas antes hasta las horas previas a su inmolación. Los dos infantes presentan deformación craneal de manera diferente, por lo que tal vez no pertenecían a la misma etnia. De acuerdo con Ceruti, es muy posible que estos niños hubieran sido parte de la tributación que las poblaciones sometidas daban al Sapa Inca cada año, en tanto que la adolescente pudo haber provenido de algún *acllahuasi*.<sup>26</sup> En relación con esto, cabe mencionar que en el ajuar de la joven se encontró un huso y estambre, elementos que señalan una de las actividades características de esas doncellas, es decir, la confección de textiles, mientras que dichos enseres no aparecen en el ajuar de la niña.

Los tres individuos estaban vestidos con ropas lujosas y portaban diversos aderezos. El niño, por ejemplo, llevaba en la cabeza

<sup>24</sup> Christian Vitry (*op. cit.*, p. 64) informa que de los 27 cuerpos encontrados en las montañas, 17 corresponden a mujeres y 10 a varones; *ibidem*, p. 56; de igual manera menciona que se han localizado 192 montañas con restos arqueológicos en la cordillera andina; *ibidem*, p. 51. En cuanto a las víctimas, María Constanza Ceruti (*op. cit.*, p. 270) señala que en el Aconcagua se encontró un niño cuyo ajuar presenta elementos de tradición costera, mientras que la ofrenda del cerro El Toro era un adulto masculino; *ibidem*, p. 264.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 268 y 269; Silvia Quevedo K., y Eliana Durán S., "Ofrendas a los dioses en las montañas", *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, núm. 43, 1992, pp. 197 y 198; Quevedo y Durán mencionan que los niños encontrados en el Aconcagua y en el cerro El Plomo también tenían el rostro pintado de rojo. Sobre los hallazgos en el Aconcagua, remito al artículo de Juan Schobinger, "Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: aspectos generales interpretativos", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXIV, 1999, pp. 7-27.

<sup>26</sup> María Constanza Ceruti, *op. cit.*, pp. 267-269.

un adorno de plumas blancas sostenido con una honda, un brazalete de plata en la muñeca derecha, que indica su adscripción a una clase social alta, y un collar de lana con placas rectangulares de *spondylus*. Estas *capacochas* iban acompañadas de diferentes ofrendas, como estatuillas de oro, plata y *spondylus* vestidas con atuendos de lana fina y tocados de plumas de colores. Entre los objetos hay algunos relacionados con el género de las víctimas y las labores propias de cada sexo. Así, las mujeres tenían estatuillas femeninas y enseres domésticos en miniatura, como un aríbalo, platos, vasijas, keros y ollas. En contraste, al niño le colocaron dos hondas y varias estatuillas de hombres y auquénidos hechas en oro, plata y *spondylus* que representaban las caravanas de llamas que eran dirigidas por varones. También les depositaron bolsas con alimentos y sandalias, entre otras cosas.<sup>27</sup> De acuerdo con Vitry, las materias primas con las que fueron hechas las ofrendas provienen de diferentes partes del Tahuantinsuyu y fueron hechas por artesanos especializados.<sup>28</sup> Cabe mencionar que la concha bivalva mencionada, material con el que estaban elaboradas algunas de las figurillas humanas y de auquénidos, estaba asociada a las lluvias y a la fertilidad, mientras que el oro con el Sol y la plata con la Luna. Los tres cuerpos y las ofrendas encontrados en Llullaillaco están resguardados en el Museo de Alta Montaña de Salta, Argentina. No está de más señalar que este hallazgo arqueológico, al igual que los otros, es de gran importancia ya que ha permitido comprobar la información consignada en los documentos de los siglos XVI y XVII.

## Los hijos del Rayo

Illapa, también llamado Chuquilla y Catuilla, englobaba al rayo, al trueno y al relámpago. A esta divinidad se le atribuía el hacer llover y granizar, y era concebido como un hombre que estaba en el cielo con una honda y una porra. El dios del Rayo era venerado por todos los indios en diversas regiones de los Andes,<sup>29</sup> y también le ofrendaban infantes tanto en Cusco como en otros sitios. Los documentos

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 265 y 266; Christian Vitry et al., *Catálogo del Museo de Arqueología de Alta Montaña Salta Capital*, 2009.

<sup>28</sup> Christian Vitry, *op. cit.*, p. 58.

<sup>29</sup> Polo de Ondegardo, *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo de Ondegardo*, 2012, p. 344; Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables*

registran además de los nombres mencionados otros como Catequil y Libiac y establecen que era el dios principal de algunos pueblos andinos que habitaban en la cordillera. Sin embargo, a raíz de las conquistas incas, los nuevos dominadores les impusieron como máxima deidad a su dios particular, el Sol o Inti. Por eso, las crónicas cusqueñas se refieren a Illapa como una divinidad que ocupaba el tercer lugar en importancia después del Hacedor y del Sol, lo cual muestra la visión propia de los incas como superiores en relación con los conquistados, quienes tenían como dios principal e incluso como ancestro al Rayo. Así lo consignan algunos de los informes producidos por la campaña de extirpación de idolatrías en el siglo XVII, que son los que nos proporcionan datos importantes sobre el culto particular que le rendían a esta deidad diferentes grupos andinos fuera de Cusco. Por ejemplo, los llacuaces tuvieron a Libiac Cancharco como su ancestro y primer curaca. Igualmente, lo consideraban el fundador del género humano, que daba la vida y producía la lluvia, así como creador y proveedor de las plantas comestibles. Según Joseph de Arriaga, su cuerpo fue encontrado con sus vestidos y ornamentos en la cueva de un monte a una legua del pueblo de San Cristóbal de Rapaz. Asimismo, Bernardo de Noboa registra que en el pueblo de Otuco rendían culto a los *mallqui*, que eran hijos de dicho fundador, quien había caído del cielo en forma de rayo. En tanto que Diego de Avendaño refiere que en el pueblo de Huayllay adoraban únicamente al Rayo, del que dice: “Este es dios universal y el más venerado en todos los pueblos, siendo raro el indio que no le adora, creyendo que de él les vienen todos los malos sucesos”.<sup>30</sup>

Los pobladores de Recuay, Provincia de Huaylas, también tenían como deidad principal al Rayo, al que le ofrecían niños en sacrificio. Éstos se constituían en ídolos menores y oráculos, y de ellos había un gran número. Los elegidos para el sacrificio eran los que consideraban hijos del Rayo, es decir, los que habían sido tocados o muertos por éste y sus descendientes, quienes recibían el nombre de *curi*. También tenían esta categoría los gemelos, a los que llamaban con ese mismo nombre o *chuchus*. De acuerdo con Cristóbal de Albornoz, los gemelos también recibían el apelativo de Illapa, al igual que la

---

*del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, 1979, p. 221.

<sup>30</sup> Mario Polia Meconi, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, 1999, pp. 94, 369 y 445; Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*, 1999, p. 18.

deidad, porque eran sus hijos y por eso se los ofrendaban.<sup>31</sup> Entre las historias que cuentan esos documentos está, por ejemplo, la siguiente, que fue recogida en el pueblo de Pira, en Huaylas: durante el parto de una mujer salió de su vientre un gran destello con un fuerte trueno, y parió una criatura. Los “hechiceros” le dijeron que había dado a luz a dos infantes, el primero, que había salido con el resplandor y el ruido, era hijo del Rayo, y que debía sacrificar a la otra criatura, y así lo hizo.<sup>32</sup>

Otros individuos que eran catalogados como vástagos de la deidad eran los que nacían de pies —llamados *chacpas*—, los que presentaban alguna deformidad o algo diferente, como varios remolimos de cabello en la cabeza, estrabismo, polidactilia en pies o manos u otra condición anómala.<sup>33</sup> Así, en un documento jesuita de 1617, cuya información fue recogida en la provincia de Huaylas, se menciona lo siguiente: “Abuso es en este pueblo sacrificar a las huacas las criaturas muertas de partos abiesos, y enterrarlas al pie dellas, y algunas que nacen viuas”.<sup>34</sup> Los sacrificados en honor al Rayo, así como los abortos, los gemelos y los que nacían de pies que morían pequeñitos los metían en unas ollas y los depositaban en los santuarios dedicados al Rayo en las montañas, junto a los *mallquis* o momias de los fundadores de los pueblos a quienes, como ya vimos, eran considerados por algunas poblaciones como el mismo Rayo. Los infantes ofrendados, que se transformaban en seres divinos y oráculos, eran adorados en dichos sitios y, según Mario Polia, esos sacrificios tenían como finalidad “asegurar la regularidad de las lluvias”.<sup>35</sup> Las fuentes también mencionan que algunos de los que nacían de las formas antes mencionadas no eran sacrificados, sino sólo consagrados al Rayo y, por lo tanto, fungían como sus sacerdotes, cargo que heredaban a sus descendientes.

Las concepciones anteriores corresponden a un culto regional al Rayo por parte de algunas poblaciones andinas que suponían descender de él, las cuales acostumbraron ofrendar infantes a dicha deidad. Sin embargo, esas prácticas rituales fueron independientes

<sup>31</sup> Cristóbal de Albornoz, “Instrucción”, en Enrique Urbano y Pierre Duviols, *Fábulas y mitos de los incas*, 1989, p. 168.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 410.

<sup>33</sup> Rodrigo Hernández Príncipe, “Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)”, en Pierre Duviols, *op. cit.*, p. 775; Cristóbal de Albornoz, *op. cit.*, p. 168.

<sup>34</sup> Mario Polia, *op. cit.*, p. 410.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 181.

de la ceremonia de la *capacocha*, puesto que las víctimas no eran llevadas a Cusco para participar en el rito que presidía el Sapa Inca. Lo que sí fue algo generalizado en todo el territorio andino es que en la época virreinal la divinidad del Rayo fue identificada con Santiago, por eso a los que consideraban sus vástagos los llamaron desde entonces “hijos de Santiago”. Para combatir la antigua religión, los sacerdotes católicos prohibieron a los indígenas llamar a sus hijos con el nombre del apóstol. Los documentos registran también que la gente evitaba bautizar a los que consideraba hijos del Rayo, puesto que fungían como ministros de la antigua deidad.<sup>36</sup>

### Motivos para el sacrificio

Según las fuentes, los incas sacrificaban niños y doncellas para venerar a las divinidades, especialmente a Viracocha, a Inti y a Illapa en las celebraciones periódicas del ciclo anual. De acuerdo con Felipe Guamán Poma de Ayala, le dedicaban al Sol el mayor número de víctimas, pues menciona que le ofrendaban 500 niños en diciembre (*Capac Raymi*) y otros tantos en junio (*Inti Raymi*),<sup>37</sup> que eran los dos momentos del año en que hacían grandes celebraciones a dicho astro por coincidir con los solsticios. Igualmente, llevaban a cabo sacrificios en ocasiones especiales y extraordinarias que implicaban momentos de crisis como guerras, el ascenso y la muerte del Sapa Inca, o cuando éste enfermaba. De acuerdo con Rostworowski, uno de los objetivos era obtener el beneplácito de los dioses hacia el gobernante y con ello “asegurar al soberano una protección contra la adversidad. Así, a cada acto importante del Inca se realizaba una *capacocha*, por ejemplo cuando partía a la guerra, al iniciar una obra importante y a su término”.<sup>38</sup>

Sobre los sacrificios que realizaban con motivo del deceso del soberano, diversas fuentes proporcionan información relevante. Polo de Ondegardo refiere que cuando moría un Sapa Inca, sus tesoros y ropa no pasaban al sucesor, sino que se destinaban a solventar los gastos de su culto y al sustento de sus ministros. Acosta menciona que al fallecer un soberano le sacrificaban como acompañantes

<sup>36</sup> Joseph de Arriaga, *op. cit.*, pp. 38 y 173.

<sup>37</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala, *op. cit.*, vol. I, pp. 221 y 223.

<sup>38</sup> María Rostworowski, *op. cit.*, p. 9.

a un gran número de criados y oficiales para que le sirvieran en la otra vida, así como a sus mujeres preferidas, infantes y doncellas del *acllahuasi*. Este cronista refiere que cuando murió Guayna Capac sacrificaron a mil y tantas personas de todas las edades y condiciones para su servicio y acompañamiento, quienes se consideraban a sí mismos bienaventurados.<sup>39</sup> Las exequias reales debieron de haber sido ceremonias fastuosas en las que había cantos y mucha ingesta de chicha y, además de los individuos que lo acompañaban, le ofrendaban otras cosas como mantas, ropa, alimentos y vajillas de oro y plata.

Juan de Betanzos relata la ceremonia y los sacrificios llevados a cabo con motivo de la defunción de Pachacutec Inca Yupanqui, de acuerdo con lo que él mismo había dispuesto antes de su muerte. El cronista describe que primero la gente cumplió con tres días de ayuno, y luego todos los miembros de su linaje fueron a lavarse a una fuente. Sus mujeres, hijos, hijas y demás hombres y mujeres que quisieron acompañarlo al más allá para servirle se vistieron con ropas suntuosas e hicieron una gran fiesta con bailes y cantos y, una vez que estuvieron completamente embriagados, los ahogaron y los enterraron. Las mujeres llevaban ollas y cántaros de oro y plata con chicha y maíz, así como bolsas con coca. Durante la ceremonia, los principales lloraron en la plaza al gobernante muerto, contaron sus hazañas y, al terminar, colocaron su bulto junto a los cuerpos de los gobernantes anteriores. Como parte de las ofrendas, reunieron de todas las regiones del Tahuantinsuyu a unos mil niños de cinco a seis años, que se destacaban por su belleza y perfección corporal, entre los cuales había hijos de curacas. Ya en Cusco, y lujosamente ataviados, ordenaron a los infantes en parejas, hombre-mujer, los condujeron en andas por todo el territorio conquistado y los enterraron vivos en los sitios donde Pachacutec había estado; también refiere que algunos de ellos fueron arrojados al mar.<sup>40</sup>

De igual manera, hacían la *capacocha* cuando un soberano empezaba a gobernar para que las huacas le dieran salud y larga vida, así como para que hubiera paz en todos sus dominios. Ninguna

<sup>39</sup> Polo de Ondegardo, *op. cit.*, p. 345; Joseph de Acosta, *op. cit.*, pp. 240 y 227. Este último también menciona que con la sangre de los niños sacrificados hacían una raya de oreja a oreja en el rostro del difunto. Sin embargo, los documentos, en general, refieren que el sacrificio humano que prevalecía entre los incas era por ahogamiento, por lo que es posible que la sangre se obtuviera de los auquénidos, pues hay datos, al menos para otras ceremonias, de que los desangraban; *ibidem*, p. 227.

<sup>40</sup> Juan de Betanzos, *op. cit.*, pp. 181 y 182.

huaca o adoratorio por pequeño que fuera se quedaba sin ofrendas para no provocar su enojo y evitar que castigara al Sapa Inca. Sin embargo, como menciona Molina, sólo ofrecían víctimas humanas a las huacas de mayor importancia, mientras que a las menores les daban auquénidos y objetos que ellos consideraban valiosos. Acosta y Ondegardo refieren que en la ceremonia de investidura ahogaban y enterraban a 200 niños de cuatro a diez años.<sup>41</sup> Aunque estos cronistas no especifican el lugar donde eran ofrecidos, es posible que los depositaran en los santuarios de las principales huacas, localizadas tanto en Cusco como en las cuatro regiones del Tahuantinsuyu. En relación con la entronización del soberano, Acosta dice que:

[...] el sumo sacerdote tomaba a un niño de hasta seis u ocho años, en las manos, y a la estatua del Viracocha, decía juntamente con los demás ministros: “Señor, esto te ofrecemos, porque nos tengas en quietud y nos ayudes en nuestras guerras, y conserves a nuestro señor el Inga en su grandeza y estado, y que vaya siempre en aumento, y le des mucho saber para que nos gobierne”.<sup>42</sup>

Igualmente, se ofrecían niños de cuatro a diez años y doncellas cuando el gobernante iba a la guerra para propiciar la victoria sobre el enemigo. Otro motivo por el cual sacrificaban infantes y doncellas de los *acllahuasi* era cuando la salud del Sapa Inca se veía quebrantada, para que éste se recuperara. Asimismo, Molina menciona que, cuando conquistaban alguna región, escogían a las criaturas más hermosas y las llevaban a Cusco para sacrificarlas al Sol por el triunfo,<sup>43</sup> lo cual posiblemente constituía un pago a Inti, dios patrono del linaje gobernante, por el éxito obtenido. Además, era la cuota sagrada con la que debían contribuir los recién conquistados por pertenecer al Tahuantinsuyu, pues con ello ingresaban al sistema de redistribución que incluía no sólo lo económico, sino también el acceso a lo divino. Esto se debe a que el soberano era la máxima autoridad y, por ello, el que tenía preferentemente el privilegio de acceder a las deidades y el monopolio de distribuir lo sagrado.

<sup>41</sup> Cristóbal de Molina, *op. cit.*, p. 122 y 127; Joseph de Acosta, *op. cit.*, p. 248; Polo de Ondegardo, *op. cit.*, p. 351.

<sup>42</sup> Joseph de Acosta, *op. cit.*, p. 295.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 240 y 248. Cristóbal de Molina, *op. cit.*, p. 122; Joseph de Acosta, *op. cit.*, p. 249. De Acosta también consigna que los principales y la gente común, cuando enfermaban y les decían que iban a morir, sacrificaban a su hijo al Sol o a Viracocha para sanar.

## Recapitulación final

Con base en el cruce de la información contenida en los diferentes documentos consultados se puede afirmar que la *capacocha* fue parte medular del culto promovido por el Estado incaico, pues mostraba su poder y supremacía sobre las poblaciones sojuzgadas, además de que fue un elemento central en el sistema de concentración y distribución de lo sagrado. Para los antiguos pobladores andinos, los sacrificios humanos constituían la máxima muestra de veneración a las fuerzas sagradas, que incluían al gobernante, ya que implicaban ofrendar al propio hijo y mostraban tanto el reconocimiento de sus poderes superiores como el temor que provocaban. No obstante, renunciar a algo tanpreciado traía como consecuencia la obtención de prebendas. Así, la donación de algún vástago para el sacrificio era reconocida por el Sapa Inca y el progenitor gozaba de ciertos beneficios en los aspectos social y político, ya que adquiría o reforzaba su prestigio en esas esferas, por lo que la pérdida del pariente ofrendado tenía una retribución en el ámbito mundano. De esta manera, lo religioso y lo político quedaban imbricados en una relación simbiótica en la que se reforzaban mutuamente y aseguraban el control político de los grupos conquistados por el poder central del Tahuantinsuyu, personificado en el soberano.

Como resultado de la investigación realizada, se puede establecer que las víctimas, después de su inmolación, experimentaban un cambio ontológico que implicaba una transfiguración de lo humano a lo sagrado, pero adquirirían diferentes categorías. Entre éstas hay que destacar que, por un lado, algunos de los que eran ofrendados en las montañas distribuidas por los cuatro suyus se convertían en oráculos y, por lo tanto, eran venerados por las poblaciones que los ofrecían. Sin embargo, en ciertos casos, el culto que les practicaban algunos grupos a estos individuos quedaba asociado a la religión oficial impuesta por los incas, ya que esas víctimas eran dedicadas primero a los dioses del Estado dominante y luego a las huacas particulares de cada pueblo. Por otra parte, cabe señalar que los dedicados a las divinidades incas, especialmente a Inti, cuyos cuerpos eran depositados en Cusco o en sus cercanías, se constituían en mensajeros e intermediarios entre los seres humanos y los dioses, además de que pasaban a formar parte de su séquito. Por último, estaban los destinados a acompañar al Sapa Inca cuando éste fallecía, quienes iban, al igual que todos los sacrificados, a un lugar deleitoso. Pero

éstos no se convertían en huacas, es decir, en entidades sagradas, por lo que no adquirirían el poder de incidir en el destino de los individuos o comunicarles lo que debían hacer para su beneficio.

A partir del análisis de la información contenida en los diversos documentos de los siglos XVI y XVII se puede establecer que las víctimas tributadas al Estado incaico tenían que cumplir con determinados requisitos, como la belleza física y la pureza de piel. En cambio, los individuos sacrificados al dios del Rayo por poblaciones diferentes a los incas debían presentar características específicas tales como su forma de nacimiento o algún aspecto poco usual en su cuerpo, lo cual indicaba su afinidad y parentesco con el dios. La primera vertiente muestra la imposición del Estado incaico para la celebración del culto que le era propio, en tanto que la segunda deja ver algunos de los componentes particulares de la religión local de algunos pueblos andinos. Sin embargo, es pertinente señalar que, como parte de su estrategia de dominio, el poder central incorporó en su sistema religioso algunos de los sitios sagrados de los cuatro suyus, debido a que gozaban de un amplio reconocimiento por parte de diferentes poblaciones. Entre estos lugares destacaron los *apus*, es decir, las montañas en cuyas cumbres residían los dioses locales protectores de diversos grupos. Por ello no es de extrañar que las *capacochas* fueran depositadas en las alturas, en algunos casos muy cerca de los *mallquis* o momias de los antepasados en santuarios regionales.

Al contrastar los datos provenientes de las fuentes coloniales con los estudios derivados de los hallazgos arqueológicos, se puede afirmar que la mayoría de las víctimas eran infantes y doncellas que conformaban el tributo que daban los pueblos conquistados al Estado incaico, y eran inmolados a las entidades sagradas a cambio de beneficios. Igualmente, como resultado de la investigación, se puede proponer que la escasa edad y características físicas de los sacrificados nos habla de la creencia de que se debía ofrendar a los individuos más puros de la sociedad, y la necesidad de proveer tanto al Sapa Inca como a las deidades de la energía y la juventud de estas personas para fortalecerlos y, con ello, evitar catástrofes, obtener dones como protección, salud, lluvias, fertilidad, triunfos en la guerra, reproducción humana y animal, así como asegurar la existencia de todos los componentes del mundo.

## Bibliografía

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, ed. de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 1979.
- Albornoz, Cristóbal de, "Instrucción", en Henrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Historia 16, 1989.
- Arriaga, Joseph de, *La extirpación de la idolatría en el Piru (1621)*, estudio preliminar y notas de Henrique Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1999.
- Ávila, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochirí*, trad. de José María Arguedas, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.
- Betanzos, Juan de, *Suma y narración de los incas*, ed., introd. y notas de María del Carmen Martín Rubio, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.
- Ceruti, María Constanza, "Elegidos de los dioses: identidad y estatus en las víctimas sacrificiales del volcán Lulluillaco", *Boletín de Arqueología*, núm. 7, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 263-275.
- Cieza de León, Pedro, *Crónica del Perú*, Segunda parte, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Duviols, Pierre, "La *capacocha*: mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu", *Allpanchis Phuturinga*, vol. IX, Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 1976.
- González Torres, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE, 1985.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. de John Murra y Rolena Adorno; trad. del quechua de Jorge L. Urioste, 3 vols., México, Siglo XXI, 1980.
- Hernández Príncipe, Rodrigo, "Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Ocos (1621)", en Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 731-746.
- , "Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622)", en Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 753-778.
- Molina, Cristóbal de, "Relación de las fábulas y ritos de los incas", en Henrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Historia 16, 1989.
- Murúa, Martín de, *Historia general del Perú*, ed. de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Dastin, 2001.

- Ondegardo, Polo de, *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo de Ondegardo*, ed. de Gonzalo Lamana Ferrario, estudio biográfico de Teodoro Hampe Martínez, Cuzco, Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro Bartolomé de las Casas, 2012.
- Polia Meconi, Mario, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Quevedo K., Silvia, y Eliana Durán S., "Ofrendas a los dioses en las montañas", *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, núm. 43, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, 1992, pp. 193-206.
- Rostworowski, María, "Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89-2, 2003, pp. 97-123.
- Schobinger, Juan, "Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: aspectos generales interpretativos", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXIV, Buenos Aires, 1999, pp. 7-27.
- Taylor, Gerald, *Huarochirí. Manuscrito quechua del siglo XVII. Ritos y tradiciones*, Lima, Institut Français d'Études Andines / Lluvia Editores, 2003.
- Vitry, Christian, "Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos", en Carlos Terra y Rubens Andrade (eds.), *Paisagens Culturais Contrastes sul-americanos*, Rio de Janeiro, Universidade Federale do Rio de Janeiro-Escola de Belas Artes, 2008, pp. 47-65.
- Vitry, Christian, et al., *Catálogo del Museo de Arqueología de Alta Montaña Salta Capital*, Salta, Gobierno de la Provincia de Salta, Ministerio de Turismo y Cultura, 2009.

# Joseph Banks en la historia de la antropología

BLANCA MARÍA CÁRDENAS CARRIÓN\*

Las investigaciones acerca de los precursores de una disciplina científica conllevan siempre riesgos epistemológicos importantes, pues están sustentadas en un juicio elaborado desde el presente, que nos permite aislar de manera arbitraria las reflexiones y estudios del pasado que en algún momento posterior conformaron la disciplina o ciencia en cuestión. En particular, sabemos que la antropología estuvo inmersa en el discurso filosófico general hasta finales del siglo XVIII; la disciplina, como hoy la conocemos, no estaba formalizada y sólo se manifestaba en reflexiones y descripciones de numerosos viajeros y anticuarios que con frecuencia no tenían intenciones francamente científicas. Fue hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando en diferentes regiones del mundo y tradiciones académicas, de manera paralela, la profesionalización de dicha disciplina adquirió un reconocimiento de mayor escala.<sup>1</sup> Para el caso de la antropología británica, las expediciones al estrecho de Torres —organizadas por la Universidad de Cambridge— y el nombramiento de Edward Burnett Tylor como profesor de Antropología

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

<sup>1</sup> Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, "Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder", *Universitas Humanística*, núm. 61, enero-junio, 2006, pp. 15-49.

en la Universidad de Oxford en 1896 marcaron el comienzo de la ciencia dedicada al estudio de las sociedades humanas y sus innumerables manifestaciones culturales.

Sin embargo, y pese a los peligros implicados, el estudio de los precursores de la antropología innegablemente ha contribuido al conocimiento que hoy tenemos de ella. El filósofo danés Søren Kierkegaard afirmaba que la única manera de comprender la vida es adoptar una mirada hacia atrás, aun cuando ésta sólo puede vivirse hacia adelante. Así, la identificación de trabajos y pensadores que espontánea e involuntariamente han compartido a lo largo del tiempo la preocupación común de los antropólogos actuales hace evidente la riqueza intelectual y amplitud de la disciplina.<sup>2</sup> La historia de los precursores de la antropología responde a la incesante búsqueda de referentes y de una identidad común, y hace evidente la extendida trayectoria de las bases disciplinarias donde la curiosidad por conocer las costumbres y prácticas de sociedades lejanas y diferentes tiene un origen perdido e incalculable desde los primeros grupos humanos.

En este documento nos aproximaremos a la historia de la antropología desde un personaje que escasamente ha sido considerado uno de sus precursores, pero cuya labor es significativa para la antropología y la etnografía contemporáneas: Joseph Banks.

Pese a que son muchos los momentos y detalles que de la vida de Banks podrían señalarse, en este texto nos concentraremos en una de las épocas más relevantes de su juventud: el viaje al Pacífico Sur en el *HMS Endeavour*, comandado por el célebre capitán James Cook entre 1768 y 1771; en específico, su estancia de tres meses en la “isla del Rey Jorge”, mejor conocida como Tahití. Una aproximación historiográfica a su vida y a su recorrido en el *Endeavour*, así como a través del análisis de las entradas de su diario de viaje fechadas entre el 13 de abril y el 13 de julio de 1769, incluyendo su ensayo titulado “Sobre las maneras y costumbres de las islas del mar del Sur” (*On the Manners and Customs of the South Sea Islands*), nos conducirá a reflexionar en torno a la manera en que Joseph Banks entabló sólidas relaciones interpersonales con los nativos de Tahití, aprendió su lengua y costumbres, y alcanzó una profunda comprensión de la cultura local, convirtiéndose, sin saberlo —y con una valoración retrospectiva—, en un auténtico etnógrafo y antropólogo.

<sup>2</sup> Ángel Palerm, *Historia de la etnología. Los precursores*, t. I, 2006, p. 12.



Figura 1. Imagen promocional de la exposición museográfica *Joseph Banks, a Great Endeavour – A Lincolshire Gentleman and his legacy*, exhibida entre el 11 de febrero y el 11 de mayo de 2014 en Lincoln, Reino Unido. Fuente: [www.thecollectionmuseum.com](http://www.thecollectionmuseum.com).

El presente artículo, derivado de una investigación de mayores dimensiones y relacionada con los viajeros y coleccionistas de “curiosidades” y objetos etnográficos que durante el siglo XIX dieron lugar a muchos de los museos etnológicos que hoy conocemos, busca contribuir a los estudios sobre la historia de la antropología en general, y a los antecedentes de la antropología británica en específico, a través del reconocimiento de Banks y su obra. Robert Lowie, en su *Historia de la etnología*, menciona brevemente el nombre de Joseph Banks, señalando el “valor inestimable de sus observaciones” pese a la brevedad de su estancia en el campo.<sup>3</sup> De ese modo, en la gradual consolidación de la antropología contemporánea como disciplina científico-social, es imprescindible hacer una nueva lectura de Banks como inobjetable miembro del célebre grupo de precursores.

<sup>3</sup> Robert Lowie, *Historia de la etnología*, 1985, p. 16.

## Joseph Banks: notas biográficas

Joseph Banks nació en los primeros meses<sup>4</sup> de 1743 en Westminster, Londres, en el seno de una familia de terratenientes nobles. Sus primeros años de instrucción estuvieron a cargo de tutores particulares, pero a los nueve años fue enviado a Harrow School y a los 13, a Eton College. Banks era un estudiante inquieto que pronto encontró cobijo en la lectura y el estudio de la naturaleza. En los últimos años de su vida confesó que durante su adolescencia había tenido una revelación: en una tarde de verano, tras haber nadado en el Támesis con sus amigos, Banks se quedó solo en los senderos que lo conducirían de regreso a Eton. El Sol no tardaba en ocultarse cuando su mirada se fascinó al encontrar un conjunto de flores silvestres bellamente iluminadas. Eran hermosas, y Banks no pudo más que comprender que su destino estaba marcado: desde aquel momento decidió dedicarse de manera autodidacta al estudio de todas las manifestaciones de la naturaleza.<sup>5</sup> Banks se acercaba así, en cada oportunidad, a platicar con las mujeres que habitaban en los senderos campestres o con las gitanas dedicadas a la herboristería y que vendían plantas medicinales a los “drogueros” de Windsor y Slough, pues admitía en ellas una gran sabiduría.

En 1760, a los 18 años, Banks ingresó al Christ Church en Oxford para estudiar Historia Natural. De haber sido sólo un pasatiempo propio de un niño que pasaba horas en el British Museum y en el Chelsea Physic Garden, Banks se convirtió en un fervoroso admirador de la taxonomía y de los trabajos del botánico sueco Carolus Linnæus;<sup>6</sup> “That God of my adoration” (ese Dios de mi adoración), decía Banks.<sup>7</sup> En Oxford, empero, no había profesores que pudieran enseñarle a Banks el “sistema natural” de Linnæus, por lo que se

<sup>4</sup> La fecha exacta de su nacimiento ha generado confusiones debido a la falta de fuentes y a la diferencia de días entre el calendario juliano, vigente en aquel tiempo, y el gregoriano. El registro bautismal indica el 4 de enero de 1743, pero hay autores que señalan el 13, 15 o 24 de febrero. Véase también “Sir Joseph Banks”, *The Illustrated Magazine of Art*, vol. 1, núm. 5, 1853, p. 277; Patrick O’Brian, *Joseph Banks. A life*, 1997, p. 13.

<sup>5</sup> Richard Holmes, *La edad de los prodigios. Terror y belleza en la ciencia del romanticismo*, 2012, p. 27.

<sup>6</sup> Carolus Linnæus (1707-1778).

<sup>7</sup> Tim Fulford y Debbie Lee, “Mental Travelers: Joseph Banks, Mungo Park, and the Romantic Imagination”, *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, vol. 24, núm. 2, 2002, p. 120.

dirigió a Cambridge para conseguir una instrucción adicional, por lo demás, muy costosa.

Al año siguiente, William Banks, el padre de Joseph, falleció; el joven Banks heredó todos los bienes, consistentes en diez mil acres de tierras fértiles para la agricultura (más de 200 granjas) en Lincolnshire y Yorkshire. Joseph Banks tomó posesión de su fortuna y decidió, sin conseguir todavía un título, abandonar sus estudios en Oxford para dedicarse a la botánica y asistir a las reuniones de las sociedades de anticuarios, artistas y naturalistas en Londres.<sup>8</sup> En aquel tiempo, la mayoría de los jóvenes adinerados con espíritu aventurero completaban su educación con prolongados recorridos por Europa en el llamado *Grand Tour*.<sup>9</sup> Banks decidió pagar un camarote en el *HMS Niger* para realizar por siete meses una excepcional exploración botánica por las costas de Terranova y Labrador, en Canadá. En este viaje, Banks conoció al capitán Constantine John Phipps y al teniente James Cook,<sup>10</sup> con quien un año después, en 1768, se embarcaría en el *HMS Endeavour* para una ambiciosa expedición científica.

Las ansias de Banks por hacerse de un nombre en los estudios de historia natural lo llevaron a usar su dinero e influencias con *lord Sandwich*, jefe del Almirantazgo, para conseguir un sitio como botánico dentro del *Endeavour*, viajar por todo el mundo y clasificarlo. Banks mismo financió su equipo de trabajo (artistas, secretarios y sirvientes) y una enorme cantidad de equipamiento que llamó la atención de todos los naturalistas de la época. John Ellis, naturalista linneano, escribió una carta a Linnæus expresando: “Ninguna persona fue nunca al mar mejor equipado con el propósito de estudiar historia natural, ni más elegante. Ellos consiguieron una buena biblioteca de historia natural; tienen todo tipo de máquinas para capturar y conservar insectos; todo tipo de redes, redes de arrastre, dragas y anzuelos para pesca de corales. Todo esto se debe a usted y a sus escritos”.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Christopher Lawrence, “The Grand Banks”, en *Annals of Science*, vol. 66, núm. 3, 2009, p. 408.

<sup>9</sup> Patricia Fara, *Sex, Botany and Empire. The story of Carl Linnæus and Joseph Banks*, 2003, p. 15.

<sup>10</sup> James Cook (1728-1779).

<sup>11</sup> Traducción propia del original en inglés al castellano: “No people ever went to sea better fitted out for the purpose of Natural History, nor more elegantly. They have got a fine library of Natural History; they have all sorts of machines for catching and preserving insects; all kinds of nets, trawls, drags and hooks for coral fishing. All this is owing to you and your

En compañía de su amigo Daniel Solander,<sup>12</sup> también alumno de Linnæus y encargado de las colecciones naturales en el Museo Británico, Banks exploró Tahití, Australia y Nueva Zelanda, tierras donde consiguió más de 30 mil especímenes vegetales y más de mil de animales preservados, dibujados y enlistados cuidadosamente. Se considera que los ejemplares de Banks incrementaron el conocimiento de las plantas en un 25 por ciento.<sup>13</sup>

A su regreso, Banks estaba desorientado al grado de cancelar su compromiso matrimonial con la señorita Harriet Blosset. Lo único que le devolvió su legendario entusiasmo fue la orden del Almirantazgo al capitán Cook para realizar una segunda expedición al Pacífico Sur en 1772. En esta ocasión, Banks invirtió miles de libras en nuevo equipo y organizó un grupo de investigación conformado por 16 personas, entre las que se encontraban Solander, el químico Joseph Priestley, el pintor Johann Zoffany y el médico James Lind. No obstante, la nave para esta nueva expedición, el *HMS Resolution*, no llenaba las expectativas de Banks, quien solicitó la remodelación inmediata y el incremento de la capacidad del barco. El Almirantazgo consideró que estas demandas eran inaceptables y reconoció que este viaje no tendría por objetivo la recolección de especies vegetales y animales sino la expansión territorial, y finalmente decidió retirarle a Banks la autorización para ingresar a la embarcación. Decepcionado, Banks acondicionó su propio bergantín, el *Sir Lawrence*, y acompañado de Solander emprendió un viaje a las islas Hébridas y la gruta de Fingal, en Escocia, y a Islandia.<sup>14</sup> Ésta fue la última expedición en la vida de Banks, pero su espíritu aventurero de hombre ilustrado y su carácter meditabundo y romántico lo mantuvieron cerca de Tahití y de otros lugares “exóticos” a lo largo de toda su vida.

Durante algunos años, Banks se dedicó a clasificar sus colecciones y a generar un conocimiento sistemático que lo llevó del coleccionismo de curiosidades al trabajo científico. Su casa, ubicada en el número 32 de Soho Square, en Londres, se convirtió en un auténtico “centro de cálculo” que resguardaba una gran colección de objetos provenientes de las culturas del Pacífico Sur y de especímenes

---

writings”, en Patrick O’Brian, *op. cit.*, 1997, p. 65. Véase J. E. Smith, *A Selection of the Correspondence of Linnæus*, vol. 1, 1821, p. 230.

<sup>12</sup> Daniel Solander (1733-1782).

<sup>13</sup> Tim Fulford y Debbie Lee, *op. cit.*, p. 120.

<sup>14</sup> “Sir Joseph Banks”, *The Illustrated...*, *op. cit.*, p. 278; véase también Richard Holmes, *op. cit.*, p. 79.

naturales.<sup>15</sup> Un caso interesante es el de Tetuby Homey, mejor conocido como Omai, quien llegó a Inglaterra en 1774 proveniente de Huahine en las islas de la Sociedad en el Pacífico Sur. Banks protegió a Omai por casi tres años y lo presentó como su amigo ante la Royal Society y la Society of Philosophers; no obstante, cuando Omai regresó a Tahití en 1777, muchos se preguntaron si Banks lo había considerado como amigo o como un “objeto exótico” más de su colección.

En 1778, con 35 años, Joseph Banks contrajo matrimonio con Dorothea Hugessen, una hermosa joven de 21 años que pronto heredaría una gran fortuna, y fue elegido para ocupar la presidencia de la Royal Society tras el retiro de *Sir* John Pringle. Su gestión como presidente de la Royal Society duró más de 40 años, la más larga de la historia, y aunque sin lugar a dudas tuvo detractores, su labor como promotor de una ciencia compartida e internacional fue ampliamente fructífera. Quien intuyera haber descubierto algo nuevo para el conocimiento universal, tenía que entrar en contacto con Banks.

Paralelamente, Banks se interesó por expandir el comercio británico y tuvo una importante participación en la importación y exportación de plantas y semillas entre diferentes lugares del mundo; promovió la crianza de ovejas y el cultivo de vides en Australia, además del traslado de plantas de té de China a la India británica. Como amigo y consejero del rey Jorge III, Banks fomentó el espíritu imperialista y lo convenció del gran potencial económico de Australia como colonia, lo cual le hizo merecedor del título de “Padre de Australia”. Fue un visionario al comprender la pertinencia de las descripciones plasmadas en los diarios de los exploradores en África, Asia, Australia, Sudamérica y los polos para el control del imperio y su expansión territorial. Banks se encargó en repetidas ocasiones de las publicaciones de diarios como el de su alumno y protegido, Mungo Park.<sup>16</sup> Asimismo, Banks participó en la fundación de la Sociedad Linneana, fue director del Royal Botanic Kew Garden, fue investido con la Orden de Bath en 1795, y en 1802 participó en el Instituto Nacional de Francia. A pesar de su apariencia incansable, en mayo de 1820, *Sir* Joseph Banks se retiró de la presidencia de la Royal Society por motivos de salud. El 19 de junio de 1820 falleció

<sup>15</sup> Tim Fulford y Debbie Lee, *op. cit.*, p. 124.

<sup>16</sup> Mungo Park (1771-1806).

a los 77 años y fue enterrado en Heston, Middlesex, donde hoy sólo queda una pequeña placa.<sup>17</sup>

El reconocimiento a Banks no se debe a un notable descubrimiento o a un sinfín de obras literarias, que en este caso se reducen a dos folletos sobre la crianza de ovejas y a algunas participaciones en revistas especializadas como *The Archaeologia* y *Philosophical Transactions*. La trascendencia de Banks se encuentra en su habilidad para identificar y dar a conocer las múltiples posibilidades de la ciencia, sentando las bases para la división disciplinaria que tuvo lugar en el siglo XIX. Contemporáneo de destacados nombres como Antoine Lavoisier, Georges Cuvier y William Herschel, Banks ha pasado a la historia sin que sea menester mencionar su nombre, pues su trabajo contribuyó a la configuración del pensamiento occidental y del mundo actual. Robert Hobart se dirigió a Banks con mejores palabras: “[...] ancho como es el mundo, rastros de ti se pueden encontrar en cada rincón de él”.<sup>18</sup>

### *His Majesty's Ship Endeavour*

El viernes 26 de agosto de 1768 los habitantes de Plymouth vieron alejarse del puerto una gran embarcación que partía por el océano Atlántico con dirección a tierras lejanas, muchas de ellas, hasta entonces desconocidas. Esta embarcación era el *HMS Endeavour*, barco perteneciente a la Marina Real Británica y cuya expedición de 1768 marcó el inicio de una época de prodigios para la ciencia y el imperio. La historia de este barco inicia con su construcción en 1764 en Whitby, un pequeño poblado ubicado en el condado de Yorkshire del Norte, al noroeste de Inglaterra. En su origen, el entonces llamado *Earl of Pembroke* (conde de Pembroke) era una embarcación como muchas otras cuyo destino era transportar carbón o madera.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> “Sir Joseph Banks”, *op. cit.*, 1853, p. 278.

<sup>18</sup> Traducción propia del original en inglés al castellano: “[...] wide as the world is, traces of you are to be found in every corner of it”. Palabras escritas por Robert Hobart, 4º Conde de Buckinghamshire, conocido también como Lord Hobart, el 18 de octubre de 1793 en una carta dirigida a Joseph Banks, en la cual se disculpaba por no asistir a una reunión en Lincoln donde se encontrarían (Lincolnshire County Council Archives). En marzo del año 2000 estas palabras fueron grabadas en una placa conmemorativa dedicada a *sir* Joseph Banks en la Catedral de Lincoln.

<sup>19</sup> Patrick O'Brian, *op. cit.*, 1997, p. 67.

Por su estructura y características generales, el *Earl of Pembroke* fue clasificado dentro del tipo de barcos conocidos como “Whitby cats”: su aparejo era el de una fragata; es decir, tenía tres palos con cofas y crucetas, y una sola batería corrida; la proa era plana y la popa, cuadrada y estrecha; la bodega náutica era profunda, y tenía tres mástiles de los cuales el trinquete y el mayor llevaban grandes velas cuadradas, mientras que el mesana tenía velas cangrejas por delante y detrás.<sup>20</sup>

Cuando en 1768 el Almirantazgo lo adquirió para una misión científica y lo rebautizó como *Endeavour*, nadie quedó impresionado, pues no había mucho que admirar. Las expediciones organizadas por la Marina Real y la Corona contaban frecuentemente con naves duraderas y fuertes capaces de transportar a más de cien personas, armamento y comida.<sup>21</sup> Por su parte, el *Endeavour* parecía un barco de carga ordinario. Su estructura revelaba que era un barco que no disfrutaba de la velocidad de otros navíos de la época (siete a ocho nudos o entre 13 y 15 km/h máximo), pesaba 368 toneladas aproximadamente, llevaba sólo diez cañones de cuatro libras y doce giratorios, medía alrededor de 32 m de eslora (longitud de proa a popa) y 9 m de manga (ancho de babor a estribor), no contaba con figuras ornamentales en la proa y los camarotes eran pequeños y muy pocos.<sup>22</sup> Sin embargo, era una nave sumamente resistente y apta para la navegación bajo cualquier condición meteorológica y para encallar en casi cualquier playa. Así, el *Endeavour* tomó importancia y pronto se convirtió en un símbolo de conocimiento, poder y territorio como la nave elegida para realizar una expedición única en la historia.<sup>23</sup>

En 1761, la Royal Society, máxima autoridad en la ciencia británica, organizó dos expediciones cuyo objetivo sería observar y registrar el tránsito de Venus frente al Sol desde la isla de Santa Helena en el océano Atlántico y el cabo de Buena Esperanza en el extremo sur de África. La suerte, en ese momento, no estuvo de su lado, pues

<sup>20</sup> Los palos de un barco reciben los nombres siguientes: trinquete, mayor y mesana (en orden de proa a popa). Además de las velas cuadradas, existen otros tipos de velas, como las cangrejas, que son velas de forma asimétrica trapezoidal; véase Patrick O'Brian, *Contra viento y marea*, 2012, pp. 359 y 362.

<sup>21</sup> Anne Salmond, “Their Body is Different, Our Body is Different: European and Tahitian Navigators in the 18<sup>th</sup> Century”, *History and Anthropology*, vol. 16, núm. 2, 2006, p. 168.

<sup>22</sup> Patrick O'Brian, *op. cit.*, 1997, p. 67.

<sup>23</sup> Existe una réplica exacta del *HMS Endeavour* en el Australian National Maritime Museum; véase: <http://www.anmm.gov.au>.

los cielos se nublaron en Santa Helena y los datos conseguidos en el cabo de Buena Esperanza no pudieron ser contrastados. No obstante, el 3 de junio de 1769 Venus repetiría el evento y, para esa ocasión, *lord* Morton, presidente de la Royal Society, y Nevil Maskelyne, astrónomo real, argumentando la producción de un nuevo conocimiento y la obtención de información útil para la astronomía y la navegación, solicitaron en marzo de 1768 al joven rey Jorge III financiamiento de cuatro mil libras para una nueva expedición.<sup>24</sup>

Por ese entonces, el *HMS Dolphin* había regresado de un viaje con noticias de una exótica y utópica isla llamada, por su capitán Samuel Wallis, “isla del Rey Jorge”. Aunque se sabe que en el siglo XVI una expedición española recorrió algunas islas del Pacífico Sur,<sup>25</sup> para mediados del siglo XVIII, Tahití (“isla del Rey Jorge”) y sus alrededores eran prácticamente desconocidos por los europeos. Se considera que el *Dolphin* fue la embarcación que “descubrió” Tahití, seguida de dos expediciones francesas comandadas por Louis Bougainville quien renombró a la isla como “La Nouvelle Cythere” o “isla del Amor”.<sup>26</sup> A pesar de esto, en la cartografía de la época, el Pacífico Sur era representado como un enorme océano localizado entre el sudeste de Asia y América, con algunas islas apartadas y sólo indicadas las costas de Australia y Nueva Zelanda. Algunos estudiosos incluso sostenían que Nueva Zelanda podría ser la punta de un nuevo continente llamado *Terra Australis Incognita*, que equilibra las masas terrestres del norte del planeta.<sup>27</sup>

La paz entre Inglaterra y Francia en aquel tiempo dificulta que en retrospectiva se pueda comprender la competencia que existía entre las naciones europeas y los monarcas por conocer el Pacífico Sur y, tal vez, declarar el nuevo continente bajo sus dominios. Pero aun cuando en muchos viajes se pretendía registrar eventos astronómicos, cartografiar territorios o fomentar el conocimiento natural de plantas y animales, con frecuencia también se buscaba ampliar rutas comerciales, establecer bases militares estratégicas, traer información de poblaciones nativas y apoderarse de territorios.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Patrick O'Brian, *op. cit.*, 1997, pp. 61-63.

<sup>25</sup> Robert Lowie, *op. cit.*, p. 15.

<sup>26</sup> Richard Holmes, *op. cit.*, p. 22.

<sup>27</sup> Anne Salmond, *op. cit.*, p. 168.

<sup>28</sup> Patricia Fara, *Breve historia de la ciencia*, 2009, p. 228; véase también Ganathan Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, 1992, p. 5.

En ese contexto, la Royal Society, con el consentimiento del rey, decidió concretar una expedición en 1768 con rumbo a Tahití con los siguientes fines: *a)* observar el tránsito de Venus frente al Sol en la mañana del 3 de junio de 1769 para establecer el paralaje solar y la distancia entre el Sol y la Tierra;<sup>29</sup> *b)* explorar y cartografiar las islas de la Polinesia al oeste del cabo de Hornos; *c)* explorar las masas terrestres entre los paralelos 30 y 40 (Nueva Zelanda) y la tierra de Van Diemen (Tasmania); *d)* recopilar especímenes botánicos y zoológicos en el hemisferio sur, y *e)* reducir los brotes de escorbuto a bordo del barco mediante el consumo de col fermentada y cítricos.<sup>30</sup>

La embarcación elegida para tal misión sería el *HMS Endeavour* que, como ya se ha señalado, a pesar de no contar con las mejores condiciones, se convirtió en un actor más dentro de un gran proyecto. La expedición de 1768 zarpó de Plymouth comandada por el primer teniente James Cook, un hombre originario de una granja en Yorkshire vinculado con el mar y la navegación desde temprana edad. Cook fue reconocido por el Almirantazgo debido a su liderazgo durante un viaje por las costas de las islas de Terranova y Labrador, y por sus comentarios sobre el eclipse solar de 1766. Cook era un hombre atractivo, fuerte y joven, determinado y valiente, un “hombre de mar” ejemplar.<sup>31</sup>

El *Endeavour* partió con grandes objetivos por alcanzar. La embarcación estaba más poblada de lo que era deseable, pues el mismo capitán compartía su camarote y entre la tripulación contaban dos perros, un gato y una cabra. Solamente una sólida cadena de mando y una fuerte disciplina militar, manifiesta en bitácoras y horarios, podría mantener el orden dentro de un barco que resguardaba alrededor de 97 almas<sup>32</sup> entre las que se encontraban 74 miembros de

<sup>29</sup> Parecía apropiado para muchos que el programa de la expedición contemplara la observación del tránsito de Venus, el planeta del amor, en Tahití, la “isla del Amor”; véase Patricia Fara, *op. cit.*, 2003, p. 3.

<sup>30</sup> Richard Holmes, *op. cit.*, p. 30.

<sup>31</sup> La expedición en el *Endeavour* fue la primera de tres comandadas por James Cook. Entre 1772 y 1775, y entre 1776 y 1779 Cook partió en su segundo y tercer viaje al Pacífico Sur a bordo del *HMS Resolution* y acompañado del *HMS Adventure* (en el segundo viaje) y el *HMS Discovery* (en el tercer viaje). El tercer viaje ha sido el más estudiado y conocido en la historia por incluir el trágico episodio de la muerte de Cook en Hawái en circunstancias violentas el 14 de febrero de 1779. Marshall Sahlins, *How “Natives” Think. About Captain Cook, For Example*, 1995, pp. 82-84.

<sup>32</sup> El número total de la población a bordo es variable en las fuentes. James Cook refiere en su diario a 94 personas, la lista que está entre los documentos personales de Joseph Banks en la biblioteca de New South Wales indica 97, mientras que otras listas de la Marina Real

la tripulación, incluido el capitán, doce marinos de la Marina Real, siete *gentlemen* (caballeros) y cuatro sirvientes. Cabe destacar que entre los “gentleman”, como Cook los refiere en su diario, iban a bordo Daniel Solander (naturalista y médico), Charles Green (astrónomo), Sydney Parkinson (artista), John Reynolds (artista), Herman Sporing (artista), Alexander Buchan (artista) y, por supuesto, Joseph Banks.

### El diario de viaje de Joseph Banks

Con el Atlántico frente a ellos y viento en popa, el *HMS Endeavour* había partido con un espíritu optimista. Para Joseph Banks, el *Endeavour* era un “laboratorio flotante” dedicado al conocimiento y al descubrimiento científico. James Cook, por su parte, tenía órdenes de la Corona y del Almirantazgo de explorar tierras lejanas y de buscar el continente mítico del que tanto se hablaba. Cook veía su navío como el símbolo de la Corona en expansión, como la materialización de los sueños e intereses de los sectores más poderosos en su tiempo. El *Endeavour* era una nave que perseguía el conocimiento y el poder.

El recorrido de la expedición duró poco menos de tres años. Salieron de Plymouth el 26 de agosto de 1768 rumbo a Rio de Janeiro para cargar provisiones. Ahí permanecieron durante un mes aproximadamente y en enero de 1769 llegaron a cabo de Hornos en el archipiélago de Tierra del Fuego. El 13 de abril del mismo año arribaron a la “isla del Rey Jorge” (Tahití), donde habitaron durante tres meses para cumplir con el objetivo de registrar el tránsito de Venus frente al Sol. Más adelante recorrieron el archipiélago de las islas de la Sociedad, entre las que se encuentran Huahine, Raiatea y Bora Bora. El 15 de agosto de 1769 tomaron mar abierto en busca de *Terra Australis Incognita*. Sin mucho éxito, llegaron el 7 de octubre a Nueva Zelanda y el 29 de abril de 1770, a Botany Bay, en New South Wales, Australia. A finales de dicho año encallaron en Batavia, la capital de las Indias Orientales Neerlandesas, donde una gran parte de la tripulación fue atacada con malaria y disentería, y el 15 de marzo

---

enumeran 95. Algo similar ocurre con la fecha de partida de Plymouth, Banks en su diario personal la ubica el 25 de agosto de 1768 a las 3 de la tarde, pero Cook y la mayoría de los registros lo hacen el 26 de agosto a las 2 de la tarde.

de 1771 el *Endeavour* se estableció durante un mes exacto en el cabo de Buena Esperanza. La última parada del navío, tal como estaba previsto y de acuerdo con la precisión del capitán Cook, fue el 13 de julio de 1771 en el puerto de Dover, Inglaterra.<sup>33</sup>

Pese al número de bajas registradas durante la expedición, alrededor de 38, y que no tuvieron la fortuna de descubrir un nuevo e ignoto continente, la misión fue completada y el viaje fue considerado un éxito. Una de las fuentes históricas que hasta nuestros días permanece y que actúa como un fiel testimonio de lo ocurrido durante el viaje del *Endeavour* es, sin lugar a dudas, el diario de Joseph Banks, visto como un documento donde el autor describió aquellos aspectos que consideró relevantes durante su expedición y cuya autoridad está dada por haber estado “allí” y porque sus palabras remiten de forma intencional a otros mundos en el tiempo y en el espacio.<sup>34</sup>

Uno de los acuerdos previos asentó que al regresar todos los diarios de viaje serían entregados a un historiador o editor autorizado por la Corona.<sup>35</sup> Este personaje fue el periodista John Hawkesworth, quien carecía de experiencia científica y naval, pero contaba con algunas publicaciones muy populares. En 1773, Hawkesworth presentó el libro de tres volúmenes titulado *Relato de los viajes emprendidos para hacer descubrimientos en el Hemisferio Sur y llevados a cabo por el capitán Cook*,<sup>36</sup> obra que causó gran revuelo y abundantes críticas por su falta de objetividad, rigor y por la insensibilidad del editor para comprender la relación entre Banks y los tahitianos. En particular, este periodista y literato agregó, a lo largo del texto, numerosas referencias sobre la vida sexual de Banks, su relación con las mujeres nativas de las islas del Pacífico Sur, y la adopción de costumbres “inmorales”, colaborando de este modo con la gran cantidad de sátiras y burlas publicadas en panfletos y caricaturas sobre

<sup>33</sup> Joseph Banks, *The Endeavour Journal of Joseph Banks. 25 August 1768-12 July 1771*, B. P. Sandford (ed.), 2 vols., 1998.

<sup>34</sup> Michael Harbsmeier, “Spontaneous Ethnographies: Towards a Social History of Travellers’ Tales”, *Studies in Travel Writing*, vol. 1, núm. 1, 1997, p. 221.

<sup>35</sup> Los diarios de James Cook y de Joseph Banks se encuentran publicados en línea y son de acceso gratuito por el Proyecto Gutenberg eBook; véase James Cook, *Captain Cook’s Journal During his First Voyage round the World made in HM Bark “Endeavour” 1768-71*, disponible en: <http://gutenberg.net.au/ebooks/e00043.html> y Joseph Banks, *The Endeavour Journal of Sir Joseph Banks. 25 August 1768-12 July 1771*, disponible en: <http://gutenberg.net.au/ebooks05/0501141h.html>.

<sup>36</sup> Richard Holmes, *op. cit.*, p. 75.

las aventuras sexuales de Banks,<sup>37</sup> así como con una de las versiones más influyentes con respecto al mito del hombre salvaje: la de la Polinesia como una utopía erótica.<sup>38</sup>

Para fortuna de su reputación y de la jornada del *Endeavour*, la historia del diario de Banks no termina allí. Durante toda su vida, Banks conservó celosamente su diario, pero al fallecer, parte de su acervo y muchos de sus documentos personales pasaron por múltiples manos, incluidas las de Dawson Turner, un botánico y anticuario amigo de Banks, quien elaboró valiosísimas transcripciones del diario completo. En 1873, el texto llegó al resguardo del Departamento de Manuscritos del British Museum, donde permaneció hasta que lord Brabourne,<sup>39</sup> perteneciente a la genealogía de Banks, lo recuperó y lo vendió a Sir Saul Samuel, representante político de New South Wales, quien a su vez lo traspasó a David Scott Mitchell. El destino final del diario original es la Colección Brabourne, actualmente ubicada en la Biblioteca Mitchell, también conocida como State Library of New South Wales en Australia.<sup>40</sup>

La relevancia del diario de viaje de Banks es incalculable, como lo es toda su vida y obra.<sup>41</sup> Aunque es evidente la inadvertencia de Banks por la gramática y la ortografía, las descripciones son extensas y, en su mayoría, objetivas. Una revisión cuidadosa de este documento puede acercarnos a Banks en lo personal y proporcionarnos datos de primera mano sobre el viaje, la tripulación del *Endeavour* y las miles de experiencias y apreciaciones del joven Banks, relacionadas no sólo con el mundo natural sino también con las sociedades humanas con las que entabló contacto y de las que aprendió su

<sup>37</sup> Joseph Banks es considerado por algunos investigadores de la historia de las ciencias como un personaje que ejemplifica la relación de las "tres eses" (*three Ss*): sexo, ciencia y Estado (*sex, science and state*); véase Patricia Fara, *op. cit.*, 2003, pp. 3-8.

<sup>38</sup> Roger Bartra, *El mito del salvaje*, 2011, p. 426, y Sir Joseph Hooker (ed.), *Journal of the Right Hon. Sir Joseph Banks*, 1896, p. vii.

<sup>39</sup> Edward Knatchbull-Hugessen.

<sup>40</sup> Sir Joseph Hooker, (*op. cit.*, pp. x-xi), nieto de Dawson Turner, reseñó a finales del siglo XIX un trágico final para el diario de Banks, el cual se supone fue vendido por Lord Brabourne en 1886, al comerciante John Waller por siete libras. Para Hooker, ése es el último dato con que se cuenta sobre el diario original, pronosticando su irremediable pérdida.

<sup>41</sup> El diario de Joseph Banks no es un texto fundacional de la antropología británica; su valor al regreso de la expedición en el *HMS Endeavour* estaba relacionado con la curiosidad de la sociedad europea por conocer otras formas de vida. Al paso de los años, este diario se convirtió en un documento histórico apreciado por quienes consideran a Banks un personaje relevante para la ciencia, la política y la economía imperialistas, la botánica y, por supuesto, la antropología. En este artículo se pretende dar una lectura novedosa de este documento, identificando rasgos próximos a la etnografía.

cultura.<sup>42</sup> En específico, las entradas del diario fechadas entre el jueves 13 de abril y el jueves 13 de julio de 1769, que a continuación desarrollaremos, así como su ensayo titulado “Sobre las maneras y costumbres de las islas del mar del Sur” (*On the Manners and Customs of the South Sea Islands*), muestran un amplio contenido relativo tanto a la población de Tahití como a sus manifestaciones culturales y su lenguaje. A ocho meses de su partida de Inglaterra y de la confirmación de sus ideales naturalistas, durante tres meses en Tahití Joseph Banks postergó su interés por las plantas, y de botánico se convirtió en un pionero de la etnografía y de la reflexión antropológica.

### *Tapáne en Otahite*

Joseph Banks llegó en abril de 1769 a una isla que provocó su entera admiración: arena volcánica negra, arena coralina rosada, cocos, palmeras y árboles del pan. La “isla del Rey Jorge” era en verdad el paraíso que sus predecesores en esta expedición le habían referido. La tripulación del *Endeavour* tiró las anclas, descolgó los botes y todos se dispusieron a desembarcar. Tal como se aprecia en las entradas de su diario, durante los meses en el mar Banks sólo había pensado en aves, animales diseccionados, dibujos y pesca, pero al tocar tierra en Tahití encontró un mundo con personas que lo fascinaron por su forma de hablar, pensar y vivir diferente. En ese momento, la etnografía lo eligió y ella se convirtió en su nueva meta.

A diferencia del capitán Cook, que se inclinaba por permanecer como un espectador distante,<sup>43</sup> Joseph Banks era cordial, dinámico y hábil para entablar relaciones con la población nativa, al grado de convertirse en un puente de negociaciones entre los habitantes de la isla, en ocasiones hostiles o temerosos, y la tripulación del *Endeavour*, muchas veces violenta pese a la voluntad de Cook de mantener el respeto y la amabilidad. Durante tres meses, Banks aprendió a hablar la lengua local, entabló amistad con algunos líderes y habitantes de la comunidad, se integró a algunas prácticas rituales y de la vida doméstica, y llegó a comprender muchos de los significados, gestos y actividades habituales, aun cuando ello implicara el cuestiona-

<sup>42</sup> John Gascoigne, *Joseph Banks and the English Enlightenment. Useful Knowledge and Polite Culture*, 1994, pp. 15-16.

<sup>43</sup> Patricia Fara, *op. cit.*, 2003, p. 6.

May  
1769

Georges Land

247

including ~~just~~ offered for 200 Cocoa nuts accordingly this  
morn several came with that number so that we had  
plenty of them smaller lots as well as bread fruit. ~~and~~  
a small for beads

soon after breakfast came Oboro, Obadee &  
Gupia bringing a hog & some breadfruit. they stay  
with us till night then took away their canoe  
& promised to return in 3 days we had to day

350 Cocoa nuts & more bread fruit than we would  
buy so that we approach our former plenty

10. This morn Capt. Cooke planted divers seeds which  
he had brought with him in a part of ground turned  
up for the purpose they were all brought of Gordon at  
miles end & sent in bottles sealed up with a note  
that method will succeed the want of this plantation  
will shew plenty of bread fruit & cocoa nuts again  
today towards evening Suborai & Somie returned  
from the west & seem extremely glad to see all of us

we have now got the Indian name of the  
Island Otahiti so therefore for the future I shall  
call it as for our own names the Indians find so  
much difficulty in pronouncing them that we are fond  
to indulge them in calling us what they please or  
rather what they say when they attempt to pronounce  
them I give here the list Capt. Cooke Toote Toolander  
Toxario Mr Hicks Hete Mr Gore Toario Mr Molanoux  
Mo to from his Christian name Robert Mr Monkhouse  
miato & myself Tapané in this manner they have  
names for almost every man in the ship

Figura 2. Entrada original del 10 de mayo de 1769 del diario de Joseph Banks, digitalizada por State Library of New South Wales. [www2.sl.nsw.gov.au](http://www2.sl.nsw.gov.au)

miento y la reflexión acerca de la propia cultura europea y su supuesta superioridad.

A partir de su llegada a Tahití, el capitán Cook reconoció en su diario que Banks fue el único integrante del *Endeavour* que se interesó en aprender el vocabulario básico y adquirir la capacidad de conversar con la población local.<sup>44</sup> Una de las entradas del diario más reveladoras del deseo de Banks por aprender los sistemas de comunicación locales es aquella en la cual expresa su rechazo a denominar la isla como “isla del Rey Jorge” y decide referirse a ella con el término local, “Otahite”. Así mismo, señala la dificultad de los nativos para pronunciar el inglés y otras lenguas europeas, y acepta que, desde entonces, lo llamen *Tapáne*, que significa “tambor”.

Ya tenemos el nombre indígena de la isla, *Otahite*, así que, por tanto, para el futuro voy a llamarla así. En cuanto a nuestros propios nombres, los indios encuentran gran dificultad en pronunciarlos, por lo que estamos forzados a complacerlos en que nos llamen como les plazca, o más bien lo que dicen cuando tratan de pronunciarlos. Doy aquí la lista: Capitán Cooke: *Toote*, el Dr. Solander: *Torano*, el señor Hicks: *Hete*, el Sr. Gore: *Toárrro*, Sr. Molineux: *Boba*, por su nombre de pila Robert, el señor Monkhouse: *Mato*, y yo: *Tapáne*. De esta manera tienen nombres para casi todos los hombres en la nave.<sup>45</sup>

Banks describe el lenguaje de los isleños como “suave y tonal; nutrido en vocales”. Reunió un extenso vocabulario que tuvo la oportunidad de comparar con el de otras poblaciones de islas circunvecinas, indicando las diferencias.

Todas las islas donde he estado coincidieron perfectamente al menos en lo que pude entenderlas; el pueblo de Ulietea sólo cambia la *t* de los de Otahite por una *k*, pronunciando *Tata*, que significa hombre o mujer, como *Kaka*, una circunstancia que hace que su lengua sea mucho menos suave. La gente de Ohiteroa, por lo que yo pude entender, las palabras que sólo se gritan, a nosotros nos parecían lo mismo, y agregan

<sup>44</sup> James Cook, *op. cit.*

<sup>45</sup> Entrada del 10 de mayo de 1769. La traducción del inglés al castellano de todos los pasajes del diario de Joseph Banks que se presentan fueron hechas por la autora del presente artículo.

mucha más dureza a las consonantes, lo que hace su lengua aún menos melodiosa.<sup>46</sup>

Como naturalista, Banks no puede dejar de observar los sistemas agrícolas de Tahití, principalmente el ciclo de la fruta del árbol del pan, base de la alimentación local, además de los cocos y la carne de cerdo y de perro. Paralelamente, la pesca es una de las actividades productivas más comunes y fecundas. Banks señala con gran detalle la configuración y uso de cuerdas, fibras, garfios y redes para la pesca, así como el diseño y construcción de las canoas.

Sus barcos, al menos de todo lo que he visto de ellos, pueden dividirse en dos clases generales. El primero, que llaman los nativos *Ivahah*, es el único tipo que se utiliza en Otahite [...] El otro, de nuevo, se llama *Pahei* y es utilizado por los habitantes de las islas de la Sociedad, como Ulhietea, Bola, Huaheine. Para comenzar, entonces, con el *Ivahah*, estos barcos difieren mucho en longitud, los he medido y hay de 10 pies a 72, pero de ninguna manera son proporcionales en lo ancho, para los de 10 pies era aproximadamente 1 en amplitud y para los de 72, escasos 2; tampoco su altura incrementa en una proporción mucho mayor. Ellos pueden subdividirse en tres tipos, el *Ivahah* de lucha, el *Ivahah* de vela común o de pesca, y el *Ivahah* de viaje [...] Todos los *Ivahah*, sin embargo, coinciden en que se construyen con paredes verticales y con fondos planos, en lo que difieren de los *Pahei*, cuyos lados se construyen redondeados o, como se dice, de manera abultada, y su parte inferior afilada.<sup>47</sup>

Las prácticas de intercambio son particularmente referidas en el diario de Banks, pues él mismo tomó una actitud diplomática y participativa en las transacciones de la comunidad para conseguir alimentos; él y Daniel Solander fueron nombrados como los “hombres de mercado”.<sup>48</sup> Banks menciona: “Ningún comercio esta mañana, excepto por un poco de pescado, por lo que estamos por primera vez en necesidad. Fui al bosque con Toubourai y lo convencí de que

<sup>46</sup> Joseph Banks, “On the Manners and Customs of the South Sea Islands, 1769”, en Sir Joseph Banks, *The Endeavour Journal of Sir Joseph Banks*, op. cit.

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> Entrada del 3 de mayo de 1769.

me diera cinco grandes cestos de fruta del árbol de pan, una oferta muy razonable, ya que contienen más de 120 frutas”.<sup>49</sup>

Un rasgo relevante que Banks refiere en la mayor parte de las entradas es el valor del metal para la población local, por lo que la moneda de cambio que utilizaban los ingleses eran botones, clavos y hachas con el fin de obtener ayuda o alimentos. Esto promovía también el robo de objetos metálicos importantes para los viajeros, como armas y el cuadrante astronómico que utilizaron para la observación del tránsito de Venus frente al Sol. “Los cocos han estado escasos por varios días, por lo que nos vimos obligados por primera vez a sacar nuestros clavos”.<sup>50</sup>

Desde los primeros días de su estancia, Banks aprendió los protocolos de los líderes para hablar en público o establecer acuerdos: ubicarse a la sombra de un árbol, trazar un círculo en el piso y, dentro de él, proveer asientos de tela a los invitados. En general, gracias a Banks, Cook y la tripulación establecieron lazos cercanos y convenientes con algunos jefes de las comunidades. Otahite estaba dividida en dos reinos, *Oporeonoo* y *Tiarrebo*, cada uno con su propio rey, pero había además líderes locales con poder y autoridad. El rey era *Earee ra hie*, el barón era *Earee*, cuyo poder abarcaba el territorio de un distrito (Otahite tenía casi cien distritos), el vasallo era *Manahouni*, y el villano era *Toutou*. “Ahora pensamos que Dootahah es en verdad un gran rey, mucho más grande de lo que habíamos imaginado, de hecho, su influencia en las últimas ocasiones y hoy ha probado ser tan grande que difícilmente podemos dudar de ella”.<sup>51</sup>

Otro de los aspectos que Banks refiere es el de la guerra y las disputas entre los territorios, patentes en los altares y adornos hechos con huesos humanos de los enemigos, preferentemente mandíbulas. “Poco después de esto tomamos un bote y le preguntamos a Tituboardo si venía con nosotros. Él se negó y nos aconsejó no ir: al otro lado de la bahía, dijo, vive gente que no son súbditos de Dootahah y que lo matarían a él y a nosotros”.<sup>52</sup>

Banks no escribe pormenores sobre el sistema de parentesco, pero especifica los mecanismos que siguen los nativos para la for-

<sup>49</sup> Entrada del 4 de mayo de 1769.

<sup>50</sup> Entrada del 9 de mayo de 1769.

<sup>51</sup> Entrada del 6 de mayo de 1769.

<sup>52</sup> Entrada del 26 de junio de 1769.

mación de nuevas familias a través del matrimonio. Por su parte, también condena, perdiendo por un instante la imparcialidad que caracteriza a su diario, las prácticas sexuales libres y sin compromisos.

El matrimonio es en estas islas solamente un acuerdo entre el hombre y la mujer, totalmente independiente del sacerdote, y es en general, creo, muy bien llevado a menos que ellos acuerden separarse, lo cual se realiza con tan poco problema como cuando se juntaron. Pocas personas, sin embargo, entran a ese estado y mejor eligen libertad en sus amoríos, a expensas del asesinato inhumano de sus hijos, cuyo destino en ese caso depende enteramente del padre; quien si decide no reconocerlos ni a la mujer y comprometerse a contribuir con su parte para su sostén, ordena que sean estrangulados, lo cual es al instante ejecutado.

Son llamados *Arreoy* y tienen reuniones entre ellos donde los hombres se entretienen luchando y las mujeres danzando bailes indecentes antes mencionados, en el curso de los cuales ellos dan total libertad a sus deseos, pero yo creo que manteniendo estrictamente la apariencia de decencia.<sup>53</sup>

En las entradas del diario de Banks, son muchos los rituales y manifestaciones religiosas que se incluyen, a pesar de que al inicio de su estancia él mismo sospechaba que los nativos de Otaheite no tenían religión.<sup>54</sup> Uno de los rituales que más llaman su atención es aquel en el que las mujeres manifiestan sus penas y la humillación.

Terapo se encontraba entre las mujeres que estaban afuera de la puerta, yo salí y la conduje al interior, lágrimas salían de sus ojos, las cuales, en el momento que entró a la tienda, fluyeron abundantemente. Comencé a preguntarle la causa; ella, en lugar de responderme, sacó de debajo de su prenda un diente de tiburón y se lo clavó con fuerza en la cabeza seis o siete veces. El derramamiento de sangre que siguió me alarmó no poco; por dos o tres minutos ella sangró casi medio litro, durante ese tiempo ella hablaba fuerte con un tono de melancolía. Yo no estaba conmovido por tan singular espectáculo y sujetándola en-

<sup>53</sup> Joseph Banks, "On the Manners and Customs...", *op. cit.*

<sup>54</sup> Entrada del 14 de mayo de 1769.

tre mis brazos no dejé de preguntarle cuál era la causa de tan extraña acción.<sup>55</sup>

Otro de los ritos ampliamente explicados en el diario son los funerarios:

Durante nuestra ausencia en Imao, una mujer anciana, relacionada con Tamio, por algún motivo falleció y fue colocada no lejos del fuerte para corromperse en la tierra como es la costumbre en la isla. Fui esta mañana a verla. Un pequeño cuadrado fue limpiamente cercado con bambú y en el medio una canoa enmarcada por dos postes, ahí el cuerpo fue acostado y cubierto con buena tela. Cerca de esto había pescado y carne para los dioses, no para el fallecido, sino para satisfacer el hambre de las deidades y que no se coman el cuerpo, que Tubourai nos dijo que lo harían si esta ceremonia era ignorada.<sup>56</sup>

El círculo social de Banks entre la población local creció en poco tiempo y con cierta regularidad dormía y permanecía por algunos días en los hogares de sus amigos. Esto le permitió tomar notas minuciosas sobre los rasgos físicos de las personas, sus gestos y expresiones corporales más comunes, además de sus hábitos cotidianos. En cuanto a la alimentación, Banks estaba sorprendido por algunos métodos de cocción de carne y de fermentación de bebidas, pero sobre todo manifestó su incompreensión y desacuerdo con el hecho de que las mujeres y los hombres siempre comieran por separado.<sup>57</sup> De igual manera, Banks dedica muchas páginas de su diario a la descripción de las vestimentas y su decoración, tanto como a la construcción y arquitectura de las casas.

Sus ropas son o de una especie de tela hecha de la corteza de un árbol, o esteras de varios tipos diferentes [...] Debe ser una pieza de tela que generalmente es de dos yardas de ancho y once de largo, es suficiente ropa para cualquiera, y ellos se las ponen de mil maneras, generalmente con elegancia. Su vestido es, empero, en las mujeres un tipo de enagua (*Parou*) envuelto en torno a sus caderas, y que alcanza a la mitad de sus piernas.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Entrada del 28 de abril de 1769.

<sup>56</sup> Entrada del 5 de junio de 1769.

<sup>57</sup> Entrada del 28 de abril de 1769.

<sup>58</sup> Joseph Banks, "On the Manners and Customs...", *op. cit.*

Sobre la ornamentación y el arreglo personal, Banks no omite una de las prácticas más impresionantes y que hasta entonces era desconocida en Europa: los tatuajes (*tattoo*) de grecas y espirales.

Esta mañana vi una operación de *tattooing* de las nalgas de una niña de más o menos 12 años, que probó lo que siempre he sospechado como lo más doloroso. Fue hecha con un instrumento largo de 2 pulgadas de longitud más o menos con 30 dientes, cada golpe de éstos se hacía en un minuto y dibujaba sangre. La paciente soportó esto por un cuarto de hora con resolución estoica; para ese momento, no obstante, el dolor comenzó a ser demasiado fuerte para ser pacíficamente soportado, y ella comenzó a quejarse y pronto a estallar en fuertes lamentaciones.<sup>59</sup>

Durante sus recorridos cotidianos por la selva y la costa, Banks encontraba personas y actividades que llamaban su atención, principalmente porque se vinculaban con el entretenimiento y el ocio. En una ocasión se detuvo a conversar con un grupo de músicos que compartieron con él sus melodías de tambores y flautas, cantos y danzas, mismos que Banks no vaciló en registrar: “Te de pahai de parow-a, Ha maru no mina. E pahah Tayo malama tai ya, No Tabane tonatou whannomiya, E Turai eattu terara patee whennua toai, Ino o maio Pretane to whennuaia no Tut”.<sup>60</sup>

Para sorpresa de Banks, los tahitianos también contaban con juegos, deportes y espectáculos diversos que promovían la diversión y las interacciones sociales. Una de las prácticas que Banks incluye en sus relatos es aquella que gira en torno a un conocido deporte en las olas del mar: el surf.

Durante nuestro regreso al bote vimos a los indios divertirse o ejercitarse de una manera verdaderamente sorprendente. Era un lugar donde la playa no estaba protegida por un arrecife como suele ocurrir, consecuentemente un alto oleaje llegaba a la playa, uno tan mortal como el que no había visto con frecuencia: ningún bote europeo podría haber encallado ahí y pienso que ningún europeo que tuviese intenciones de hacerlo podría salvar su vida, pues la playa estaba cubierta con guijarros y piedras grandes. A la mitad de estas olas enormes 10 o 12 indios estaban nadando, quienes cada vez que el oleaje reventaba

<sup>59</sup> Entrada del 5 de julio de 1769.

<sup>60</sup> Joseph Banks, “On the Manners and Customs...”, *op. cit.*

cerca de ellos, se sumergían bajo de ellas con infinita facilidad, emergiendo al otro lado.<sup>61</sup>

La inmersión voluntaria en una cultura, con sus formas y significados, no es sencilla y tiene implicaciones importantes para el sujeto que intenta construir conocimiento sobre un grupo humano específico. Aunque Banks no profundiza en su texto acerca de sus emociones o intereses personales, en algunas entradas sí permite que su lector comprenda algunos de los efectos de la cercanía y convivencia cotidiana con una cultura ajena. Por ejemplo, en repetidas ocasiones Banks indica su incomodidad cuando los nativos intentaban adoptar algunos de los hábitos británicos o cuando lo llenaban de preguntas sobre la vida en Europa. La actitud inquisitiva que posiblemente Banks tenía hacia la población local, resultaba molesta cuando ésta se revertía.

Al inicio de su ensayo “Sobre las maneras y costumbres de las islas del mar del Sur”, Banks incluye una aclaración donde enfatiza que, si bien sus conocimientos sobre la región son el resultado de su estancia en al menos 17 islas, la mayoría de sus referencias etnográficas provienen de Tahití, pues es donde mejor recibimiento tuvo entre la población. Banks relata: “[en Tahití] los consideré personas tan libres de engaño que yo les confié mi persona casi con la misma libertad que podría hacerlo en mi propio país, dormir con frecuencia en sus casas en el bosque con no más que una sola compañía”.<sup>62</sup>

De la misma manera, Banks no puede evitar hacer constantes comparaciones de la vida en Otahite con la vida europea, sea para valorar la dificultad de las prácticas nativas o para equipararlas con lo que cualquier europeo promedio podría ejecutar. Incluso, en muchas de las entradas del diario, Banks logra suspender sus juicios eurocéntricos, interesarse por las formas locales y cuestionar algunas de las ideas que por mucho tiempo fueron sus referentes más firmes. Acerca de las técnicas para la predicción del tiempo climático, Banks señala: “Tienen muchas maneras diferentes de hacerlo, pero hay solamente una de la que nunca he oído hablar entre los europeos, que es predecir los cielos y de dónde soplará el viento mediante la observación de la Vía Láctea [...] muchas de sus predic-

<sup>61</sup> Entrada del 29 de mayo de 1769.

<sup>62</sup> Joseph Banks, “On the Manners and Customs...”, *op. cit.*

ciones no son infalibles, pero son mucho más inteligentes que las europeas”.<sup>63</sup>

Banks entabló relaciones con mujeres y hombres nativos que, si bien no llegaron a la camaradería, fueron suficientes para que éstos le proporcionaran explicaciones sobre su cultura, actuando como a quienes hoy denominamos informantes, y con quienes Banks compartía los alimentos y su cómoda tienda de dormir.<sup>64</sup> Uno de los talentos que Cook reconoció abiertamente en Banks fue su capacidad como diplomático y negociador, pero más que un talento o habilidad, los éxitos de Banks en sus negociaciones se debieron, entre otros factores, a su comprensión del razonamiento tahitiano. Gradualmente, Banks dejó de ser un forastero extraño para ser un huésped aceptado.

### Joseph Banks y la “ciencia del hombre”

Cuando en el siglo XVIII floreció un inusitado interés por las clasificaciones y el ordenamiento del mundo,<sup>65</sup> las propuestas de Linnæus y su “sistema natural” proporcionaron a los coleccionistas y naturalistas un método que los convirtió en verdaderos científicos. Banks, desde su época como joven estudiante, había revisado cuidadosamente los preceptos linneanos y compartía la mayor parte de sus fundamentos, incluido aquel que señalaba que la clasificación de los seres vivos es extensiva a los seres humanos y la sociedad. La disposición de Banks a ser capturado por el trabajo etnográfico y estimulado por las reflexiones antropológicas es consecuente con su formación como naturalista y como profundo admirador de Linnæus.

Como aquí lo hemos expuesto, durante su viaje en el *Endeavour*, Banks describió pormenorizadamente la vida de los habitantes de Otahite y aprendió y puso en práctica muchas de las formas culturales locales. Las entradas de su diario “[...] siguen llenas de detalles botánicos y zoológicos exquisitos, pero van tomando un cariz mucho más antropológico. Las personas empiezan a ocupar el lugar de las

<sup>63</sup> *Idem.*

<sup>64</sup> Joseph Banks tuvo una notable cercanía con un hombre llamado Tupia, quien en poco tiempo se convirtió en un amigo y confidente. Tupia era sacerdote y jefe de comunidad, además de un excelente navegante. Entrada del 12 de julio de 1769.

<sup>65</sup> Harriet Ritvo, *The Platypus and the Mermaid and other Figments of the Classifying Imagination*, 1997.

plantas”;<sup>66</sup> pero para Banks este trabajo no fue una casualidad, pues, en concordancia con el método del “sistema natural”, consideraba que el estudio de las sociedades humanas formaba parte de un estudio naturalista linneano completo.<sup>67</sup> Posterior a sus expediciones por lugares remotos, Banks, durante toda su vida promovió e incitó a que los viajeros incluyeran observaciones etnográficas en sus diarios y registros, tal como lo hizo con William Anderson, médico del *HMS Resolution*, en el segundo y tercer viaje del capitán Cook al Pacífico Sur.

Otro de los rasgos que Banks secunda del trabajo de Linnæus es la perspectiva del mundo y sus leyes como entidades estáticas y siempre ordenadas por los mismos sistemas clasificatorios. Pese a que algunos estudiosos de las sociedades humanas ya discutían la posibilidad de que existiera la evolución social y el progresivo avance del salvajismo hacia la civilización, el trabajo de Banks no adopta una concepción eurocentrista y evolucionista de las culturas. De hecho, gran parte de sus reflexiones antropológicas están, en apariencia, orientadas por la noción ya generalizada del “buen salvaje”, pues reconoce que muchas de las prácticas y rasgos de la cultura tahitiana han superado, en muchos sentidos, a la sociedad europea. Los nativos de Otahite, según refiere Banks, son personas felices, inocentes, sencillas y ajenas a la ansiedad que genera la posesión de riquezas y de bienes materiales.<sup>68</sup> Tahití era concebido, por quienes no la conocían, como un paraíso bíblico o el Edén, donde los nativos eran superiores en belleza y fuerza a los europeos; Banks describió a los hombres tahitianos como dioses griegos comparables con Hércules y Epicúreo.<sup>69</sup>

Es así como los naturalistas del siglo XVIII, en particular los alumnos y seguidores de Linnæus, durante su participación en expediciones con fines científicos y de expansión territorial, reunieron registros etnográficos vastos y detallados que contribuyeron al trazado de un “gran mapa de la humanidad” y abrieron el camino para la posterior formalización de una “ciencia del hombre”. En la historia de la antropología se suele mencionar la participación de viajeros y exploradores como precursores de esta disciplina al lado de las reflexiones filosóficas de numerosos académicos; sin embargo, pocas

<sup>66</sup> Richard Holmes, *op. cit.*, p. 44.

<sup>67</sup> John Gascoigne, *op. cit.*, p. 137.

<sup>68</sup> Retomando a Banks, Richard Holmes, *op. cit.*, p. 68.

<sup>69</sup> Patricia Fara, *op. cit.*, 2003, p. 115.

veces se señala la orientación científica y los trabajos específicos de aquellos naturalistas que, como Banks, se aventuraron por regiones extrañas, reunieron materiales etnográficos de diversas culturas y, con una mirada crítica y antropológica, profundizaron en su conocimiento.<sup>70</sup>

Joseph Banks fue pionero de un nuevo tipo de ciencia y de conocimiento en dos sentidos. Como científico y naturalista linneano, Banks observó y participó de los eventos cotidianos y significativos en la vida isleña, y registró cada detalle de la cultura local con gran entusiasmo y asombro, percatándose de la necesidad de una nueva ciencia capaz de dar cuenta de ellos. Para Banks, el estudio científico de las culturas parecía inminente y suscribió las palabras de la Sociedad Francesa de los Observadores del Hombre, primera sociedad dedicada a la reflexión antropológica, cuando subrayó que sólo una ciencia del hombre podría hacer que la historia intelectual de la humanidad progresara.

No obstante, Banks también se empeñó en acercarse a los nativos y en aprender su perspectiva del mundo por otros motivos. Desde muy joven, mostró grandes aptitudes para relacionarse con influyentes y acaudalados personajes de la sociedad británica que usualmente discutían a favor de los intereses colonialistas de la Corona y de su expansión territorial. Si bien durante su viaje al Pacífico Sur, Banks fortaleció su pasión por la ciencia en general, también desarrolló interesantes criterios políticos y económicos dirigidos a valorar la importancia del conocimiento de las sociedades nativas para su dominación y la eventual explotación del territorio. Cabe decir que esta estrategia, donde el registro etnográfico y el trabajo antropológico resultan útiles al colonialismo, no es distinta de aquella a la que estuvieron vinculados varios de los antropólogos británicos más reconocidos y admirados en los albores del siglo XX.

Finalmente, podemos comprobar que la labor de Banks se encuentra históricamente articulada con las escuelas antropológicas que surgen en las últimas décadas del siglo XIX y que hasta hoy estructuran esta disciplina científico-social. El valor de la vida, obra y memoria de Banks con sus entonces novedosas observaciones y prácticas antropológicas, subyace y permanece en la antropología y la etnografía contemporáneas.

<sup>70</sup> Michele Duchet, *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*, 1988, p. 101; véase también John Gascoigne, *op. cit.*, p. 183.

## Reflexiones finales

Los cambios sociales derivados de la Revolución industrial, la razón ilustrada y la conmoción provocada por la Revolución francesa y el romanticismo convergen en un personaje cuya labor y personalidad le dieron un lugar único en la historia de Occidente. Joseph Banks fue un naturalista cuya trascendencia supera sus 77 años de vida; fue un explorador intrépido y un viajero romántico dispuesto a pasar por grandes hazañas para alcanzar el conocimiento; fue un acaudalado terrateniente, administrador y poderoso político que vio en las colonias y en la expansión territorial la prosperidad del imperio británico.

En este artículo nos hemos dado a la tarea de complementar la historia de la antropología y, en particular, de ampliar los antecedentes de la corriente británica. Joseph Banks no era un antropólogo ni etnógrafo con reconocimiento académico o social, como tampoco contaba con credenciales de profesional en el estudio de la cultura; no obstante, la trascendencia de Banks en la historia de las ciencias y del pensamiento occidental es incomparable, aun cuando su nombre no suele encontrarse en las listas de los científicos, exploradores o políticos más distinguidos. En este texto hemos destacado su papel dentro de la historia de la antropología a partir del acercamiento a algunos datos biográficos y del análisis de las entradas hechas a lo largo de tres meses en su diario y relativas a su estancia en Tahití durante el viaje en el *Endeavour*; se prestó especial atención a la labor ahí descrita y a algunas de sus reflexiones que coinciden con el trabajo etnográfico y la visión antropológica. El contenido de los relatos escritos en Otahite refiere con singular detalle un sinfín de aspectos prácticos y simbólicos de las poblaciones nativas, poniendo énfasis en la comunicación y el lenguaje, la producción de alimentos, los intercambios económicos, las relaciones políticas y de parentesco, las creencias religiosas, las actividades lúdicas y la vida cotidiana.

A manera de conclusión, el conocimiento y reconocimiento de *Tapáne*, tal como los nativos de Otahite decidieron llamarlo, revela una necesaria, y hasta ahora enmudecida, lectura de Joseph Banks, que lo sitúa como precursor de la antropología y que a su vez colabora en la construcción de una valiosa conciencia histórica para la disciplina.

## Bibliografía

- Banks, Joseph, *The Endeavour Journal of Sir Joseph Banks. 25 August 1768-12 July 1771*, B. P. Sandford (ed.), 2 vols., South New Wales, Mitchell Library, 1998.
- Bartra, Roger, *El mito del salvaje*, México, FCE, 2011.
- Berry, Keith, "The Ethnographic Choice: Why Ethnographers Do Ethnography", en *Cultural Studies-Critical Methodologies*, vol. 11, núm. 2, 2011, pp. 165-177.
- Borm, Jan, "In-betweeners? – On the Travel Book and Ethnographies", *Studies in Travel Writing*, vol. 4, núm. 1, 2010, pp. 78-105.
- Buchan, Bruce, y Mary Heath, "Savagery and Civilization. From Terra Nullius to the Tide of History", *Ethnicities*, vol. 6, núm. 1, 2006, pp. 5-26.
- Cook, James, *Captains Cook's Journal During his First Voyage Round the World made in HM Bark "Endeavour" 1768-71*, Adelaida, University of Adelaide [s. a.].
- Douglas, Bronwen, "Science and the Art of Representing 'Savages': Reading 'Race' in Text and Image in South Seas Voyage Literature", *History and Anthropology*, vol. 11, núms. 2-3, 2010, pp. 157-201.
- Duchet, Michele, *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*, México, Siglo XXI, 1988.
- Fara, Patricia, *Sex, Botany and Empire. The Story of Carl Linnæus and Joseph Banks*, Cambridge, Ikon Books, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Breve historia de la ciencia*, Madrid, Ariel, 2009.
- Fisher, T., y C. J. Humphries, "The Loss of Banks's Legacy (and Discussion)", en *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, vol. 344, núm. 1307, 1994, pp. 3-9.
- Fulford, Tim, y Debbie Lee, "Mental Travelers: Joseph Banks, Mungo Park, and the Romantic Imagination", *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, vol. 24, núm. 2, 2002, pp. 117-137.
- Gascoigne, John, *Joseph Banks and the English Enlightenment. Useful Knowledge and Polite Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Gay, Peter, *The Enlightenment: and Interpretation. Vol. II: The Science of Freedom*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1969.
- Harbsmeier, Michael, "Spontaneous Ethnographies: Towards a Social History of Travellers' Tales", *Studies in Travel Writing*, vol. 1, núm. 1, 1997, pp. 216-238.
- Holmes, Richard, *La edad de los prodigios. Terror y belleza en la ciencia del romanticismo*, Madrid, Turner, 2012.
- Hooker, Joseph, *Sir* (ed.), *Journal of the Right Hon. Sir Joseph Banks*, Londres, MacMillan and Co., 1896.
- Laburthe-Tolra, Philippe, y Jean-Pierre Warnier, *Etnología y antropología*, Madrid, Akal, 1998.

- Lawrence, Christopher, "The Grand Banks", *Annals of Science*, vol. 66, núm. 3, 2009, pp. 407-417.
- Lins Ribeiro, Gustavo, y Arturo Escobar, "Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder", *Universitas Humanística*, núm. 61, enero-junio, 2006, pp. 15-49.
- Lowie, Robert, *Historia de la etnología*, México, FCE, 1985.
- O'Brian, Patrick, *Joseph Banks. A life*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- , *Contra viento y marea*, Barcelona, Pocket Edhasa, 2012.
- Obeyesekere, Gananath, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Palerm, Ángel, *Historia de la etnología. Los precursores*, t. I, México, Universidad Iberoamericana / ITESO / CIESAS, 2006.
- Ritvo, Harriet, *The Platypus and the Mermaid and other Figments of the Classifying Imagination*, Massachusetts, Harvard University Press, 1997.
- Sahlins, Marshall, *How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Salmond, Anne, "Their Body is Different, Our Body is Different: European and Tahitian Navigators in the 18<sup>th</sup> Century", *History and Anthropology*, vol. 16, núm. 2, 2006, pp. 167-186.
- "Sir Joseph Banks", *The Illustrated Magazine of Art*, vol. 1, núm. 5, 1853, pp. 277-279.
- Smith, J. E., *A Selection of the Correspondence of Linnæus*, Londres, Reino Unido, vol. 1, 1821.

## Archivos

- Lincolnshire County Council Archives. *Lincs to the Past*. [www.lincstothe-past.com](http://www.lincstothe-past.com).
- State Library of New South Wales and National Library of Australia. *Joseph Banks Papers*. [www2.sl.nsw.gov.au](http://www2.sl.nsw.gov.au).

# Diferencias categóricas. La invención del intercambio social en la obra de Marcel Mauss

ANDRÉS DAPUEZ\*

**E**n este ensayo se intenta identificar el surgimiento y la evolución de uno de los objetos de investigación más importantes en la obra de Marcel Mauss: el intercambio. Del análisis cronológico de sus textos puede inferirse que éste aparece, en una primera instancia, como instancia social de las categorías del entendimiento humano de relación primero, la de *causalidad*,<sup>1</sup> y luego la de *comunidad* o *reciprocidad*.<sup>2</sup> En el marco del grupo de trabajo dirigido por Émile Durkheim —que constituye también el equipo editorial de la revista *L'Année Sociologique*—, Mauss construye en una primera etapa una obra que es producto de la división del trabajo intelectual bajo la cual se ha conformado el grupo; encontrar los diversos fundamentos sociológicos de las categorías del entendimiento humano es uno de los objetivos principales de dicha empresa. Sin embargo, después de la Primera Guerra Mundial, y en una segunda etapa, la escuela sociológica francesa, entonces dirigida por el mismo

\* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad Nacional de Entre Ríos, CITER.

<sup>1</sup> Marcel Mauss y Henri Hubert, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *L'Année Sociologique*, núm. 7 (1902-1903), 1904.

<sup>2</sup> Marcel Mauss "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année Sociologique*, nueva serie, 1 (1923-1924), 1925, pp. 30-186.

Mauss, orientó sus indagaciones a una multiplicidad de objetos empíricos implicados en transacciones.

Su trabajo de investigación sobre el intercambio, objetivado en reseñas de investigaciones, ensayos y artículos, dejó de lado los orígenes sociales de la conformación categórica del entendimiento, y consecuentemente, las bases sociológicas de metafísicas particulares, para volverse mucho menos teórico. Sus interpretaciones, mucho más dependientes ahora de los contextos situacionales y empíricos en los que se insertan las compra-ventas, sacrificios, donaciones y demás intercambios sociales, adquieren un carácter histórico y comparativista. Al tiempo que Mauss se interesa por los escritos de Charles Sanders Peirce y John Dewey, sus análisis, contrariamente a la idea de una prestación social total instituyente del pensamiento asociativo y de las asociaciones humanas, comienzan a depender más de un protocolo comparativo “preciso”.<sup>3</sup> Cualidades morfológicas tales como edades, clanes, generaciones y sexos se agregan a los objetos en circulación para complejizar cualquier percepción estática y holística de lo social. Por el contrario, Mauss señala que ciertas continuidades y contigüidades en los intercambios reformulan las ideas propias que las comunidades tienen sobre sí mismas. En sus últimos escritos tenemos la impresión de que, por medio de transacciones concretas, parciales y cambiantes, Mauss señalaría que cualquier conjunto social estaría siempre en formación y que no puede nunca presuponerse *a priori*.

Las categorías del entendimiento humano, para Durkheim y Mauss,<sup>4</sup> y posteriormente para Durkheim,<sup>5</sup> son nociones fundamentales en las que se enraíza toda vida social e intelectual. Ellas corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Actuando como “marcos sólidos a los que se confina el pensamiento”, estructuran y hacen pensable los distintos objetos de determinadas maneras. Por la vía negativa, Durkheim explica que “no podemos pensar objetos que no estén en el tiempo o en el espacio, que no puedan ser contados y así sucesivamente”.<sup>6</sup> Después de mencionar a Aristóteles, Durkheim y Mauss enumeran no taxativamente las siguientes no-

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>4</sup> Émile Durkheim y Marcel Mauss, “De quelques formes primitives de classification-contribution à l'étude des représentations collectives”, *L'Année Sociologique*, núm. 6, 1903.

<sup>5</sup> Émile, Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, 1912.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 9.

ciones: tiempo, espacio, número, causa, sustancia, personalidad. Durkheim y Mauss<sup>7</sup> dedican un artículo a la producción social y extra-lógica de la categoría de clase (*genre*, en el sentido de clase, tipo o especie); Mauss y Henri Hubert se dedican a la de causalidad;<sup>8</sup> Hubert hace lo propio con el tiempo;<sup>9</sup> Robert Hertz, con las nociones de vivo y muerto, y de izquierda y derecha;<sup>10</sup> Mauss, a la de relación,<sup>11</sup> etcétera. Así, las categorías, *lato sensu*, ordenan el trabajo interno del grupo reunido alrededor del *L'Année Sociologique* y abren no sólo la filosofía del conocimiento sino también la metafísica, específicamente la ontología, al trabajo sociológico.

Esta nueva misión para el trabajo sociológico implica que los rasgos esenciales de las categorías del entendimiento humano se han formado a través de “una penosa conjunción de elementos prestados de las más diferentes fuentes, las más extrañas a la lógica”, conjunción que ha sido, a su vez, laboriosamente organizada por diferentes comunidades.<sup>12</sup> En definitiva, para Mauss las categorías del entendimiento no deben ser consideradas como “inmediatamente dadas en la constitución del entendimiento individual”.<sup>13</sup> Como procesos sociales, de número incierto, las categorías aparecen más bien como emergentes inestables de las múltiples formas de vida social y no como su precondition. Si el axioma sociológico que promueve Mauss es válido: “no olvidar jamás que el hombre piensa en común con los otros, en sociedad”,<sup>14</sup> por cada sociedad debería existir un conjunto diferente, abierto y mutable de categorías del entendimiento humano.

Al sostener que la sociología necesita “más de la antropología y de la historia”, Marcel Mauss se aleja de cualquier ideal para estudiar casos concretos y podríamos decir experimentales de morfología

<sup>7</sup> Émile Durkheim y Marcel Mauss, *op. cit.*

<sup>8</sup> Marcel Mauss y Henri Hubert, *op. cit.*

<sup>9</sup> Henri Hubert, “Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie”, en *L'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses*, 1905.

<sup>10</sup> Robert Hertz, “Contribution à un étude sur la représentation collective de la mort”, *L'Année Sociologique*, núm. 10, 1907, pp. 48-137, y “La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse”, *Revue Philosophique*, núm. 68, 1909.

<sup>11</sup> Marcel Mauss “Essai sur le don...”, *op. cit.*

<sup>12</sup> Émile Durkheim y Marcel Mauss, *op. cit.*

<sup>13</sup> Marcel Mauss, “Parentés à plaisanteries”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1927-1928*, 1928.

<sup>14</sup> Marcel Mauss, “Une forme ancienne de contrat chez les Thraces”, *Revue des Études Grecques*, núm. 34, 1921, pp. 388-397.

social. El objeto mismo de estudio de la nueva sociología incluye no sólo un aspecto empírico sino uno ontológico. Al afirmar que “yo también diría que una antropología completa puede reemplazar a la filosofía, ya que comprendería precisamente esa historia de la mente humana que la filosofía considera dada”,<sup>15</sup> Mauss señala la dimensión social de cualquier objeto. Durkheim y Mauss, al impulsar el estudio sociológico de las categorías del entendimiento, inician un giro ontológico que recién se comenzaría a completar más de cien años después. A la tarea de los lógicos, que “consideran la jerarquía de los conceptos como dada en las cosas e inmediatamente expresable” en silogismos, o a la tarea de los psicólogos, que se entretienen en el simple juego de asociaciones de ideas, de leyes de similitud y contigüidad, se les suma el trabajo de los sociólogos. Según Durkheim y Mauss, los sociólogos tienen algo que decir sobre la dimensión social de las categorías, clasificaciones jerárquicas de personas, conformación y categorización de grupos de ideas y, por último, pero no menos importante, sobre el orden social de las cosas. Por decirlo brevemente, clasificar no les parece a Durkheim y a Mauss un acto “simple”, puramente “individual”, “innato” y que dependa de “afinidades mutuas” entre ideas. Por el contrario, el individuo y sus categorías del entendimiento humano, o más precisamente todas las clasificaciones, deben ser explicadas considerando la historia y la producción social de las que emergen.

A diferencia del racionalismo kantiano, Mauss rechaza la idea demasiado moderna de una razón pura. Como él mismo lo señala, toda purificación de la razón está en el futuro, no en el pasado de las sociedades: “la gramática pura, la lógica pura, el arte puro están por delante de nosotros, no detrás”.<sup>16</sup> Por eso para la escuela de sociología francesa no existen categorías puras del entendimiento humano, claras y distintas, atemporales y desterritorializadas. Las palabras del mismo Marcel Mauss cuando habla en nombre de la escuela de sociología francesa en Londres, al inicio de la Huxley Memorial Lecture de 1938, son claras: “nosotros nos hemos apegado muy especialmente a la historia social de las categorías del espíritu

<sup>15</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres. 3, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, 1994 [1969], pp. 127-128.

<sup>16</sup> Marcel Mauss, “L’obligation à rendre les présents”, *L’Anthropologie*, núm. 33, 1923, pp. 193-194.

humano”,<sup>17</sup> considerando siempre que dichas categorías varían de una sociedad a otra.

Pero si bien esta historia social nada tiene de evolucionismo darwiniano, su *lamarckismo* es innegable. Para establecer un árbol evolutivo, con patrones y rasgos sociales sucesivos, Durkheim formula una construcción hipotética, teóricamente necesaria, análoga a la del evolucionismo morfológico de Jean-Baptiste Lamarck.<sup>18</sup> Es también su amigo y mentor, Alfred Espinas, quien introduce a Marcel Mauss a la obra de Lamarck. Aunque Mauss no describa ninguna evolución unilineal desde las hordas “primitivas” hasta las sociedades “complejas”, ordena la diversidad de formas sociales en un *continuum* temporal. El mismo se instituye como gradiente evolutivo en el cual distintas sociedades expresan distintas categorías del entendimiento. Se trata también de la división del trabajo social del pensar. Pero la primera y la segunda escuelas sociológicas francesas, dirigidas por Durkheim y Mauss, respectivamente, proyectan distintas imágenes del tiempo sobre las que se estructuran los trabajos que las sociedades se toman para nombrar y clasificar, para ordenar y hacer vivibles la vida en común. Ambas presentan diferentes ideas de la evolución morfológica del hecho social. Ambas problematizan el origen de distintas maneras.

Durkheim lo hace señalando que Levi-Bhrul había puesto demasiado énfasis en los procesos de “participación” y “confusión” de la “mente primitiva” a expensas de los “contrastes”, “oposiciones” y “diferenciaciones” de las categorías del entendimiento en sus formas más elementales.<sup>19</sup> Por su parte, Mauss plantea que Durkheim, a su vez, había diferenciado de manera muy simplista la solidaridad mecánica (de las sociedades modernas que establecen relaciones simples entre sus miembros) de la solidaridad orgánica (de las sociedades primitivas que establecen entre sus miembros relaciones complejas entre sus partes). Ya en 1909, Mauss y Hubert declaran en la “Introducción” del libro *Mélanges d'histoire des religions*, el haber proseguido estudios sobre “los orígenes del entendimiento” humano, “estudios que habíamos comenzado con y a partir de Durkheim”;

<sup>17</sup> Marcel Mauss, “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de ‘moi’, un plan de travail”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 68 [Huxley Memorial Lecture], 1938, pp. 263-281.

<sup>18</sup> Snaith Gissis, “Late Nineteenth Century Lamarckism and French Sociology”, *Perspectives on Science*, vol. 10, núm. 1, 2002, pp. 69-122.

<sup>19</sup> N. J. Allen, *Categories and classifications: Maussian Reflexions on the Social*, 2000, p. 32.

pero ambos confiesan que han movido el foco de sus investigaciones sociológicas “fuera del análisis de las formas que [éstos] toman en la conciencia” y hacia una consideración de dichos fenómenos religiosos “en tanto que [los mismos] se desarrollan”.<sup>20</sup>

Tal profesión de empirismo, positivismo y pragmatismo<sup>21</sup> marca una clara diferencia con la perspectiva mucho más sistemática y filosófica de Durkheim. La empresa de Mauss evade metódicamente la construcción de cualquier sistema. En un primer movimiento abandona el estudio de los orígenes del pensamiento humano en tanto que invención desde la nada. O mejor, como lo dice en su texto sobre *Los orígenes de la noción de moneda*, “no se necesita mostrar un origen o un comienzo absoluto, por así decirlo, un nacimiento *ex-nihilo*”, en este caso, de la noción de moneda. La invención es un concepto que parece no tener mucho lugar en los textos de Mauss. Su estudio se basa principalmente en la complejidad histórica de continuidades, de supervivencias, amalgamas y combinatorias de rasgos, instituciones y de procesos de especialización del trabajo religioso, cuyos efectos concomitantes aparecen en distintos fenómenos sociales. Para decirlo de manera breve, Mauss considera que existen hechos sociales que exceden cualquier teoría y sus consiguientes simplificaciones: los denomina “hechos sociales totales”.

## Morfología social

Mauss se sirve del evolucionismo morfológico para objetivar y clasificar los diversos modos que las sociedades van tomando en el tiempo. En 1932 ofrece un texto programático: en *La cohesión social* se refiere a esas sociedades posteriores en la evolución “a las formas australianas, cerca de formas vecinas a las de aquellas sociedades que han dado nacimiento a las nuestras”.<sup>22</sup> Al hablar de la cohesión social de este tipo de sociedades, Mauss reconoce y rechaza de plano la noción de amorfismo. Aunque Durkheim explicitaba que la

<sup>20</sup> Marcel Mauss y Henri Hubert, *op. cit.*

<sup>21</sup> El mismo Durkheim dedica los últimos años de su vida al estudio de los filósofos estadounidenses, especialmente a la obra de John Dewey, tal como lo consigna Mauss en su *In memoriam de 1925*. Dewey reaparece hoy en la sociología francesa, específicamente en la obra de Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, 2012 [1999].

<sup>22</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres. 3, Cohésion sociale...*, *op. cit.*

unidad social mínima o “protoplasmática” era teórica e hipotéticamente necesaria, sus consecuencias sobre el estudio de las sociedades concretas podrían producir distorsiones en el estudio empírico. En palabras de Mauss:

Todos hemos partido de una idea un poco romántica acerca del tronco originario de la sociedad: el amorfismo completo de la horda, después el clan; los comunismos que se derivan. Tal vez hemos dedicado muchas décadas para deshacer, no digo toda la idea, pero una parte notable de esas ideas. Falta ver lo que se ha organizado en los segmentos sociales y cómo la organización interna de esos segmentos, más su organización general entre sí, constituye la vida general de la sociedad.<sup>23</sup>

En este texto, la vida general de las sociedades se presenta como altamente compuesta, descompuesta y recompuesta por las diversas interacciones que se dan entre los mismos segmentos que la conforman: grupos locales, edades, sexos, generaciones, familias, etcétera. Al funcionar como fragmentos de un caleidoscopio, en permanente movimiento combinatorio, son mayormente sus relaciones e imbricaciones las que determinan el resultado final. Sin embargo, y paradójicamente, para Mauss, los elementos constituyentes implican una complejidad mayor que el conjunto resultante. El amorfismo del grupo local, por ejemplo, “implica de manera constante el polimorfismo de las familias”. Es decir, las familias como partes internas al núcleo social más homogéneo que se pueda encontrar, la horda o grupo local, son a su vez mucho más complejas que este último. Después del párrafo arriba citado, Mauss continúa:

[...] la idea de una sociedad que funcionaría como una masa homogénea, como un fenómeno puro y simple de masas es una idea que es necesario aplicar, seguramente, pero solamente a determinados momentos de la vida colectiva. Creo haber dado de este principio de la “doble morfología” un buen ejemplo a propósito de los “esquimales”. Pero lo mismo está en casi todas partes. Vivimos alternativamente una vida colectiva y una vida individual y familiar, como ustedes quieran. Que sea en los momentos de la vida colectiva que las nuevas instituciones nacen, que sea en los estados de crisis que más particularmente ellas

<sup>23</sup> *Idem*, traducción propia.

se forman, y que sea en la tradición, la rutina, las reuniones periódicas que funcionan, eso ya es ahora indiscutible. Pero lo que es igualmente indiscutible es que en todas las sociedades, las más antiguamente conocidas así como también en las nuestras, existe una especie de retracción del individuo y de la familia en relación con esos estados de vida colectiva más o menos intensos.<sup>24</sup>

La paradoja del parentesco, el sexo, la edad, etcétera, que constituyen individualidades para luego, y hasta cierto punto, homogeneizarse en un conjunto social mucho más simple y amplio es sólo aparente. Mauss confía en la prioridad lógica de los hechos sociales totales para resolver la contradicción que implicarían los dos momentos evolutivos de una misma sociedad con una doble morfología. No existen términos contrapuestos en Mauss, sino perfectos complementarios que se articulan a través de relaciones, específicamente a través de intercambios sociales. Aunque Mauss considera que cada sociedad está compuesta por variados segmentos, la cohesión social aparece cuando los mismos están obligados a entablar “reciprocidades” o “intercambios recíprocos”, esto es, relaciones simples entre segmentos complejos. Sin embargo, en determinados momentos de la vida social existen hechos que relacionan todos los aspectos de una sociedad con todos sus segmentos. Son los hechos sociales totales los que, en los escritos de Mauss, se vuelven episodios fundamentales para explicitar una suerte de hiperarticulación entre todos los segmentos y sus distintas características sociales. Estos hechos, y en particular las prestaciones sociales totales que de ellos se deducen, hacen posible la existencia misma de los intercambios posteriores, parciales y recíprocos. Para decirlo de otra forma y un tanto brutalmente, las prestaciones sociales totales permiten que las sociedades se descompongan en segmentos articulados y que luego estos segmentos se vuelvan a recomponer en diversas combinaciones, por medio de intercambios recíprocos.

Los hechos sociales totales y sus prestaciones no son meramente actos de comunión o de amorfismo social sino que, al implicar todos los aspectos de una sociedad, permiten la continuidad de diversos aspectos sociales en otros; es decir, son, también, totalmente sociales. Según Mauss, del hecho social total se derivan dones en

<sup>24</sup> *Idem*, traducción propia.

prestaciones sociales totales de las que, en principio, ninguna reciprocidad puede predicarse. En el don, el aspecto económico del intercambio se continúa estética, religiosa, política, jurídicamente, etcétera. En esa capacidad de continuidad, de un aspecto en otro, reside su principal característica. Los hechos sociales totales son herramientas sociales para componer, descomponer y recomponer lo social. Tan es así que el interés económico puramente individual puede desinteresarse y volverse interés político o invertirse en desinterés estético, casi inmediatamente. Cualquier clase de reciprocidad podrá aparecer o podrá predicarse sólo *a posteriori*. En este sentido, las prestaciones totales tienen como finalidad el devenir intercambios recíprocos entre los variados segmentos sociales. Sin embargo, estas reciprocidades no existen en el momento de la prestación total social. Para decirlo de otra forma, las reciprocidades son efectos de las prestaciones sociales totales, pero no pueden constituir las en tanto que cualidades, atributos o características de las mismas.

### **Parte por parte. Las distintas sociedades según sus intercambios**

Si, como sostiene Marcel Mauss, la filosofía ha considerado como dada a la mente, su trabajo será reconstruir positiva y sociológicamente algunas de sus historias. Casi siempre contrastados en una progresión morfológica, los hechos sociales implican un devenir cuyo punto de partida es mucho más complejo que sus resultados evolutivos. Esta idea ya es clara cuando Mauss, en la devolución a una ponencia de Simiand, responde con sentido del humor presentándose a sí mismo ante sus colegas como un “primitivo”. La premisa es que todo fenómeno “primitivo”, o mejor dicho “arcaico”, es más complejo por no haber sufrido ningún tipo de proceso de fragmentación, especialización o de analítica moderna. De este modo, Marcel Mauss reactualiza una imagen del tiempo propia: en vez de “formas elementales”, el “hecho social total” se presenta como una especie de *aleph* que implica, entre otros fenómenos, sus propias formas y razones para intercambiar.

En su *Ensayo sobre el don*, Mauss, según Karsenti, se pregunta: “¿Cómo se efectúa en nuestro derecho y en nuestra moral la unidad sintética arcaica de estos términos que oponemos, interés y desinte-

rés, liberalidad y ahorro, lujo y utilidad, que en las formas del don que hemos estudiado se encuentran estrechamente mezclados?”.<sup>25</sup>

En palabras de Bruno Karsenti, Mauss logra una respuesta haciendo “resurgir lo arcaico en el presente”. Si bien los hechos sociales totales podrían ser interpretados como síntomas modernistas de una nostalgia por un *illo tempore*, tales no se limitan al pasado. Las distintas conjunciones entre personas y cosas, es decir, las distintas sociedades, según la definición amplia de sociedad que da Durkheim, se explican en Mauss por la supervivencia del pasado en el presente, organizando eficientemente toda vida social. Fenómenos, hechos y prestaciones totales funcionan contemporáneamente, según Mauss, como conjuntos arcaicos de potencialidades. En ellos reside la agregación real de todas las posibilidades, de las especializaciones orgánicas y analíticas societarias, pero también y sobre todo, de las potencialidades de cambio social.

*Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas* es el subtítulo del *Ensayo sobre el don*, en el que Mauss explica extensamente sus ideas sobre la prestación social total, los hechos sociales totales y los fenómenos sociales totales. No se trata de una búsqueda del origen del intercambio sino de una suerte de gradiente de conformaciones sociales en las que la misma noción de intercambio se hace posible según distintos contextos sociales. En tanto entendamos la categoría de relación, comunidad, o reciprocidad como lo hace Kant, proyectaremos una idea demasiado general y “dada” de esta prenocción a toda la humanidad, de una vez y para siempre, parece decirnos Mauss. Si la entendemos como una coexistencia que depende de la intuición *a priori* del espacio, en la cual por lo menos “dos sustancias están siempre afectándose una a otra recíprocamente”, la categoría de reciprocidad, relación o comunidad será la misma para cualquier orden social y para toda mente humana. Pero, si las prácticas sociales han ayudado a conformar a esta y las otras categorías del entendimiento, si las distintas formas del don son anteriores, lógica e históricamente, a cualquier definición definitiva de “relación”, los estados arcaicos del don podrían echar luz sobre una cierta complejidad que no nos es dado observar en las relaciones purificadas que predicán los filósofos. Es decir, en las formas más elementales de comunidad (en el sentido ontológico del término,

<sup>25</sup> Bruno Karsenti, *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*, 2008, p. 110.

como unidad entre personas y cosas), o mejor dicho, en los hechos sociales totales, se podrían encontrar las más diversas razones y formas sociales para intercambiar. En otros términos, la categoría de relación, reciprocidad o comunidad no son datos de la mente humana, sino que deben haber sido producidas, tal como también sucede hoy, laboriosa y socialmente, a través de intercambios concretos en los que se conformaron diversos modos de comunidad. Así, los fenómenos sociales arcaicos o “totales” expresarían más cabalmente formas de comunidad más complejas y menos puras. Y sobre éstas es que hoy se construyen otras formas, y los más específicos y parciales intercambios mercantiles contemporáneos.

No se trata aquí de presuponer relaciones sociales entre entes especializados que hoy denominamos personas. Podríamos traducir a un lenguaje más arcaico el término *personas* como cosas-con-personalidad. Para entender un poco más a Mauss debemos tratar con relaciones sociales en las que personas-cosas o cosas-personas se expresan mutua y recíprocamente. Se trata entonces de remontar dos procesos de purificación, o mejor dicho, de olvidar algunas de las analíticas del puritanismo. Uno llevado a cabo primero por la filosofía crítica de Immanuel Kant; otro, por la purificación de la categoría de relación social, por la filosofía social crítica de Karl Marx. Para decirlo brevemente, sus dos productos críticos, el fetichismo de la mercancía de este último, y la contigüidad entre puros objetos, categoría de relación kantiana, son jaqueados por Marcel Mauss cuando, en varios de sus artículos describe las sucesivas morfologías sociológicas en las que tienen lugar los procesos sociales de intercambio. O, para decirlo en términos negativos, ninguna de estas dos críticas, la kantiana y la marxista, pueden explicar la conjunción de fenómenos como los dones y los intercambios propios del mercado moderno. Sus ascéticas, tanto la del uno como la del otro, por no hablar de la de un agonista crítico como Hegel, se sostienen a través de una denuncia permanentemente: la existencia de gente comprometida en algún engaño. Ambos, con mayor o menor virulencia, sugieren la necesidad de limitar y abandonar relaciones proyectadas en cosas. Esos filósofos críticos imaginan siempre una empresa moral de emancipación humana del mundo material. A favor de relaciones humanas, demasiado humanas en los dos casos, la toma de conciencia que personifica, desalienta y decosifica necesita primero producir un residuo mudo, disimulación o referente nouménico, esto es, un puro signo vacío.

Por el contrario, Mauss reconoce siempre una moral en economías positivas, en regímenes concretos de intercambio y reencuentra en las cosas y en las economías una dimensión ética. Pero también encuentra que dichos elementos, entre otros los morales y los económicos, no son analíticamente discernibles; es decir, que tanto la moral como la economía cohabitan en todo intercambio remitiendo siempre a fenómenos totales cuyos aspectos se continúan unos en otros. Por eso en su obra, la evolución morfológica del intercambio es la que ofrece alguna clave para estudiar los fenómenos sociales que el mismo intercambio pone de manifiesto. Dicha evolución podría esquematizarse en tres grandes momentos:

- a. El de los hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales.
- b. El del *potlatch* o intercambio agonístico.
- c. El del mercado.

Sin embargo, cabe aclararlo, cualquier intercambio concreto presenta necesariamente elementos de los tres periodos, que Mauss ha abstraído sólo para una mejor comprensión morfológica de las sociedades. Ni el *Ensayo sobre el don* ni la obra de Mauss relacionada con éste tratan de fases sucesivas, de una evolución clara y distinta de instituciones, sino más bien de una “arqueología” que busca describir, a través de ejemplos empíricos, de lo “arcaico” una de las “rocas humanas sobre las que se construyen nuestras sociedades”.<sup>26</sup> Si bien no concibe sociedad sin mercado,<sup>27</sup> éste no es presentado por Mauss como un simple modelo de la economía política clásica. Los diversos mercados que Mauss refiere poseen en sí mismos múltiples formaciones y formas de intercambios. En otras palabras, el *potlatch* (o intercambio agonístico) y la prestación social total son para Mauss formas elementales del mercado que no se superan totalmente en la modernidad, sino que hasta hoy lo habitan, animándolo. Por ello, en vez de presentar una progresión evolutiva (prestación social total, *potlatch* y mercado), debemos comenzar hablando del mercado y, dentro de él, de formas de intercambio que no pueden ser simplificadas mercantilmente (*potlatch* y prestaciones sociales totales). Dicha

<sup>26</sup> Marcel Mauss, “Essai sur le don...”, *op. cit.* p. 34.

<sup>27</sup> Marcel Mauss, “Appréciation sociologique du Bolchevisme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 31, 1924.

morfología podría esquematizarse en tres grandes momentos analíticos:

- a.3 El del mercado.
- a.2 El del *potlatch* o intercambio agonístico.
- a.1 El de los hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales.

### *a.3 Economía de guerra y guerra a la economía*

En el texto *Apreciación sociológica del bolcheviquismo*, publicado en 1924, Mauss también estudia la aplicabilidad de la economía y del principio de reciprocidad a la Rusia revolucionaria. Su análisis se centra en el periodo que va desde 1917 a 1921, y en los cambios que se entrevén en los primeros años del periodo subsiguiente, el de la nueva política económica (NPE), que va de 1922 a 1929.

El primer periodo de economía militar, conocida con el nombre de *comunismo de guerra*, incluía entre otras las siguientes medidas:

- a. Nacionalización y gerenciamiento centralizado de toda industria.
- b. Monopolio estatal del comercio exterior.
- c. Estricta disciplina de los trabajadores (los huelguistas debían ser fusilados).
- d. Trabajos obligatorios para las clases no trabajadoras.
- e. Confiscación de los excedentes agrícolas para distribuir entre el resto de la población.
- f. Supresión de la moneda y el comercio interior.
- g. Racionamiento de todas las mercancías y distribución centralizada de las mismas.
- h. Ilegalidad de las empresas privadas.

La NPE representa un cambio de dirección. En un sentido implica la superación de la economía de guerra impuesta por la misma dinámica revolucionaria, pero en otro, “un paso hacia atrás” en el camino hacia el socialismo. Definida por el mismo Lenin como “capitalismo de Estado” y “retirada estratégica del socialismo”, la NPE significa una corrección radical de las reformas revolucionarias implementadas desde 1917 hasta 1921. Entre otras medidas de “libre mercado” con la NPE se terminó con la requisitoria forzada de granos

(introduciendo el intercambio en forma de impuesto, primero en especie y luego en dinero, a los productores rurales); la total nacionalización de la industria (permitiendo la propiedad privada de pequeñas empresas y la mixta de medianas y grandes en donde invierten mayoritariamente capitales estadounidenses); la obsesiva planificación económica (al legalizar, entre otras cosas, que los campesinos conservaran y vendieran parte de sus excedentes en mercados desregulados); la retribución equitativa del trabajo (reintroduciéndose la escala salariales), etcétera.

En el informe al X Congreso del Partido Comunista, en marzo de 1921, Lenin admitió:

Los hechos están ahí. Rusia está amenazada por la hambruna. Todo el sistema del comunismo de guerra chocó contra los intereses de los campesinos [...] Hemos avanzado demasiado en la nacionalización del comercio y de la industria, en el bloqueo de los intercambios locales. ¿Es posible restaurar en cierta medida la libertad del comercio? Sí, es posible. Es una cuestión de medida. Podemos volver un poco sobre nuestros pasos sin destruir por ello la dictadura del proletariado.<sup>28</sup>

Los resultados fueron casi inmediatos. Según algunos autores, después de la hambruna del 1921-1922 la producción creció un 40%. También el apoyo hacia los bolcheviques. Al mismo tiempo que mermó el comercio ilegal y se monetizó la economía, apareció una nueva clase social formada principalmente por nuevos ricos, hombres de negocios, que puso en alerta a los bolcheviques, quienes la consideraron una amenaza. En 1928 es Stalin quien dio por terminada la NPE y volvió a un esquema de economía fuertemente centralizada.

En su artículo, Marcel Mauss retoma algunos de estos términos: *avances, retrocesos, hechos, medidas*, etcétera. Teniendo en cuenta que él no concibe sociedad sin mercado, en ese artículo sugiere que otros sistemas con sus “evidentes regresiones hacia el individualismo, o más hacia atrás todavía, hacia el comunismo” pueden provenir “de los errores cometidos” por los bolcheviques y “del triunfo de formas arcaicas de economía” en Rusia. Pero más allá de conservar cierto historicismo gradual que todo “progresismo” implica y de reaccionar negativamente contra el historicismo espasmódico de los leninistas,

<sup>28</sup> Vladimir I. Lenin, *Collected Works*, vol. 44, 1987, p. 159.

su “método” aporta una afirmación positiva: Mauss intenta una “apreciación” de la fase bolchevique de la Revolución rusa. Esta apreciación debe responder a las preguntas siguientes: “¿En qué medida la experiencia bolchevique, como los mismos comunistas la llaman, hace avanzar a la sociedad rusa hacia nuevas formas de vida social? ¿En qué medida sus resultados autorizan a pensar que es en dirección de ese tipo de formas que nuestras naciones de occidente se van a dirigir?”. Es decir, qué aporta la experiencia bolchevique de “nuevo e indispensable”.<sup>29</sup>

En otros términos, y dejando de lado ambos historicismos, Mauss produce una comparación denominada “apreciación”, buscando hacer y “medir” una “diferencia”. La elección de ese término para el análisis de lo que estaba pasando en esos años en la Rusia revolucionaria sienta la posición del analista. A la institución desmercantilizadora del Ejército Rojo, Mauss le opone la temporalidad y la racionalidad de las prácticas de la vida cotidiana: la del mercado, la del intercambio comercial, las compra-ventas ordinarias, y todas aquellas prácticas de reproducción de la vida que la guerra y el comunismo han vuelto una ilusión de normalidad. Mauss concluye:

[e]s necesario constatar que este desesperar se debió a que, no solamente los socialistas doctrinarios, los comunistas o economistas distinguidos como Thornstein Veblen y los soviets, no hayan podido “evadirse del sistema de precios”. No es seguro que alguna sociedad conocida esté equipada para elevarse hacia otras esferas. Momentáneamente, y según lo que podemos prever, *es necesario que el socialismo —el comunismo— busque su camino en la organización y no en la supresión del mercado.*<sup>30</sup>

Mauss habla de apreciación y no de evaluación. No intenta comparar valores, término que implicaría otro sistema de desmercantilización, esta vez metafísico, estético, moral o económico. Mauss habla de precio, de un concepto mucho más ordinario, interesante, conmensurable y “de sentido común”. Y lo hace, me parece, refiriéndose sobre todo al precio efectivo, no al precio probable, sino al precio que ya ha sido pagado. Ese precio implica un hecho social. Refiere más que nada a un tipo de justicia práctica e imperfecta,

<sup>29</sup> Marcel Mauss, “Appréciation sociologique du Bolchevisme”, *op. cit.*, pp. 103-132, traducción propia.

<sup>30</sup> *Idem.*

por supuesto. Pero en tanto que cuantificación de un poder (de compra) es un hecho público. Y es en ese sentido que Mauss nos anima, sobre todo hoy, a volver a apreciar el acontecimiento bolchevique de la Revolución rusa, no sólo a la luz de nuevas evidencias, sino hoy, cuando mucho de la apreciación maussiana de ese acontecimiento —en su momento revolucionaria— se ha vuelto de sentido común.

## Complejo-mercado

Al leer la obra de Mauss desde sus “otros textos”, teniendo como objetivo la mejor comprensión del *Ensayo sobre el don*, su obra más famosa, se produce un efecto no deseado. Los planos —por decirlo así, a través de una metáfora óptica—, se complementan y crean una profundidad de campo que tal vez su autor no imaginó. Sus escritos se ordenan en un espacio teórico que les fue ajeno. La multiplicidad de los objetos, de los detalles, de los casos etnográficos, de “hechos” —como le gustaba decir a Mauss— ahora puede ser sometida a la evaluación del teórico. Sin embargo, esta nueva perspectiva aborrece tanto detalle y fuerza los hechos para que se acomoden a una serie de ideas. Estas ideas, lamentablemente, no surgen del *complexus* de obligaciones entre clanes polinesios (1925) o de otro conjunto completo y concreto de obligaciones y expectativas que las etnografías multiplican. Si bien Mauss adivina la posibilidad de enunciar leyes generales, o de mencionar un imperativo moral trascendente a los intercambios particulares que funcionaría como una de las “rocas fundantes de la humanidad”, su método y protocolo de “comparación precisa” impugna *a priori* toda aplicación de conceptos y, sobre todo, la de su categoría de hecho social total a otros casos.

Cuando Mauss dice que “el acto [...] no se prescribe [...] se realiza y es de la práctica que se desprende (*dégage*) la regla”, no solamente está indicando la principal vía inductiva por la que llega a construir teoría. Más importante aún es la enseñanza, en ese texto contra los bolcheviques, de que sólo la práctica social es la promotora de cualquier tipo de regla. La ley, en tanto y en cuanto sanciona, es mucho menos rica, fecunda e interesante que las prácticas sociales que le dan nacimiento. A su vez, son las prácticas las que se asientan sobre regularidades arcaicas. Estos fundamentos de cualquier tipo de socialidad que sólo pueden entrecerse como “hechos sociales

totales”, es decir, aglutinantes del pasado más remoto y del futuro más deseado o temido, sustentan prácticas que, a su vez, producen esquemas de sanción. En ese artículo, que a la vez se piensa como la conclusión de un libro sobre la experiencia bolchevique, Mauss critica ferozmente al idealismo legalista de estos revolucionarios al intentar hacer tabula rasa de antiquísimas prácticas ritualizadas, que entre otras cosas hacen funcionar a los mercados (comprar y vender, usar monedas, convertir cosas a precios, etcétera), y sostiene:

Una vez más, hay que repetir, la ley no crea, sanciona. El decreto puede prescribir las formas de acción pero no puede suscitarla, ni tampoco ayudar a suscitar sus motivos. El Estado y la ley constriñen y limitan más que incitan. De cualquier manera, la ley puede expresar, sancionar y hacer respetar. Ella puede mejorar la práctica social. Pero no la crea más que raramente, en política pura, sólo para determinar quién será el soberano [...] y aún hay excepciones. De hecho, la mayoría de los preceptos de derecho público y administrativo consisten en defender o a lo sumo en designar al agente de ejecución, o la forma que tomará la resolución de determinado asunto. Pero no en la orden firme de la necesidad de una acción. Esto lo hacen los individuos, en tanto ministros, comisarios, funcionarios o soldados, que no son más que servidores públicos o guardianes de la ley. El acto, económico o moral o de otro tipo, no se prescribe, o sólo de manera deficiente. Se hace y es de la práctica que se desprende la regla. Por eso son estériles las más bellas leyes que no han sido desarrolladas a partir de la acción. Porque la ley no está activa más que cuando detrás de ella existe una moral que sanciona y una mentalidad que traduce; es cuando una sociedad bien viva viene a expresar a su ritmo las esperanzas, las expectativas, la fuerza, la sabiduría moral, el saber-hacer práctico y técnico que posee.<sup>31</sup>

La teoría social, cualquiera sea, o pongamos por ejemplo el fetichismo de la mercancía, al igual que la ley, debe desprenderse para Mauss de hechos y acciones sociales, pero difícilmente pueda el mundo adaptarse a ella. Teniendo en cuenta que estos últimos, los hechos, en su propia empiria, son muchísimo más ricos, complejos, fecundos y totales que las mismas leyes y teorías, sólo pueden ser analizados en tanto que constituyen prácticas o usos regulares. La pobreza de la teoría, al igual que la de la ley, es la de no poder crear

<sup>31</sup> Marcel Mauss, “Appréciation sociologique du Bolchevisme”, *op. cit.*, traducción propia.

y producir prácticas sociales estables. Debe consolarse con sancionar lo que hay como más o menos regular y explicar lo existente. Sin embargo, concebir tales límites formales a la teoría y a la ley no las hace inservibles.

La teoría social que Mauss produce busca explicaciones para las lagunas del derecho y la moral contemporáneos. Es decir, intenta reconstituir hipotéticamente una historia de prácticas sociales en la que la oposición entre dos economías aparentemente contradictorias, una de mercado y otra de dones, estaban articuladas. Según su explicación, esta dicotomía surge después de una larga revolución de “formas” que ciertas prácticas sociales cristalizaron.

Estas hipótesis concernientes a un muy antiguo derecho romano son además de orden prehistórico. El derecho y la moral y la economía de los latinos han debido tener estas formas [arcaicas], pero ellas fueron olvidadas cuando sus instituciones entraron en la historia. Por eso son justamente los romanos y los griegos, que, quizás siguiendo a los semitas del norte y del oeste, han inventado la distinción entre derechos personales y derechos reales, separado la compraventa del don y del intercambio, aislado la obligación moral y el contrato, y sobre todo conocido la diferencia que hay entre ritos, derechos e interés. Son ellos los que por medio de una gran y verdadera revolución han sobrepasado toda esta moralidad vieja y esta economía de don demasiado azarosa, demasiado dispendiosa y demasiado suntuaria, obstaculizada por consideraciones de personas, incompatible con un desarrollo del mercado, del comercio y de la producción, y en el fondo, en la época, antieconómica.<sup>32</sup>

Después de esta prehistoria de los intercambios, representada hasta en la muy antigua Ley romana, se da la distinción entre derecho real y derecho personal. Al mismo tiempo, se diferencia entre compra-venta y donación. Esa revolución, sin embargo, es perfectamente rastreable, ya que ha dejado marcas entre los pueblos y fenómenos antiguos y arcaicos. Sin embargo, lo que Mauss ha abstraído como historia y prehistoria, en realidad no puede separarse totalmente de nuestro presente: siempre hay algo en él de fenómenos totales y algo de intercambios agonísticos. En otras palabras, los mercados deben ser entendidos como lugares en donde también

<sup>32</sup> Marcel Mauss, “Essai sur le don...”, *op. cit.*, pp. 139-140, traducción propia.

habitan formas elementales comparables al *poroporo* y al *potlatch*. En términos de Mauss, el nacimiento de la *spondé* (ritual contractual griego) y de apropiación de la forma semítica de contrato se vuelven hechos irreversibles; sin embargo, estas mismas revoluciones contractuales no impiden que nuestros mercados aún hoy funcionen gracias a economías de donación domésticas, agonísticas y excedentarias.

### a.2 El potlatch o la agonía de la prestación social total

La misma categoría *potlatch* parece ser —como lo sostiene Sergei Kan— un invento europeo. Entre sus creadores, Kan incluye “a los antropólogos”.<sup>33</sup> Significa “dar” (*giving away*), pero no se trata de una creación arbitraria sino de una “respuesta cultural lógica al encuentro colonial”.<sup>34</sup> El término proviene de la “jerga comercial chinook”, que se basa parcialmente en el lenguaje chinook, pero que no es idéntico a él. Esta *lingua franca* se originó en el comercio de cueros y se compuso con el inglés, el francés y el chinook. Franca no por su franqueza, tampoco por francesa, toda *lingua franca*, pidgin, como el sabir o elocoliche, es un código “puente” que simplifica al menos dos lenguajes naturales. Como otros translenguajes<sup>35</sup> y *trade languages*, la jerga chinook es un código usado sistemáticamente para comerciar, para la diplomacia, el gobierno y la administración. Por lo tanto, son los fines de estas actividades los que la marcan. Tanto en el intercambio como en los lenguajes de los intercambistas siempre subsisten, disimuladas, numerosas diferencias de poder: en algunos casos uno “se hace” entender mientras el otro “hace como” que entiende; en otros, todos entienden aunque no haya mucho de qué hablar.

Cuando *potlatch* emerge como un nuevo término de esta *lingua franca* entre europeos e indígenas, generalmente denominados *kwakiult* (hoy autodenominados kwakwaka’wakw, o aquellos que hablan el lenguaje kwakwala), la palabra se extiende más allá del

<sup>33</sup> Sergei Kan, “The Nineteenth-Century Tlingit Potlatch: A New Perspective”, *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, p. 208.

<sup>34</sup> Joseph Masco, “‘It is a Strict Law That Bids Us Dance’: Cosmologies, Colonialism, Death, and Ritual Authority in the Kwakwaka’wakw Potlatch, 1849 to 1922”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, núm. 1, 1995, p. 43.

<sup>35</sup> William F. Hanks, *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*, 2010.

comercio. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, nativos y viajeros comerciales, después de la fundación de Fort Rupert en la isla de Vancouver, distribuyen la palabra por los actuales estados de British Columbia, Oregon, Washington y Yukon. En un contexto caracterizado por el “impacto del capitalismo” y la devastación que nuevas enfermedades traen a la zona,<sup>36</sup> son primero los indígenas quienes “incorporaron el término *potlatch* a su vocabulario”.<sup>37</sup> Luego es popularizado por Mauss, que lo saca del contexto del Pacífico estadounidense y lo traslada a otras regiones, como Melanesia y Polinesia primero, para después denominar con esta palabra todo intercambio agonístico, es decir, a todo intercambio en el que hay rasgos de lucha. El mismo Mauss se refiere a la ausencia del término *potlatch* en un texto del etnógrafo alemán Krause, denominado *Tinklit Indianer*. Según Mauss, Krause “ha visto muy bien este carácter (agonístico) de fiestas y de ritos y de contratos que él describe, sin darles el nombre de *potlatch*”.<sup>38</sup> Sucede que, como Goldman lo señalara en una discusión sobre el ceremonialismo kwakiult, “nunca hubo, al menos en los días del precontacto, eventos tales como *potlatches*”.<sup>39</sup> Sergei Kan sostiene que, “en su lugar, hubo específicas ocasiones rituales conmemorando casamientos, muertes, la construcción de una casa, investiduras de herederos”.<sup>40</sup> El hecho es que “muchas ceremonias de la costa Noroeste compartían características básicas”<sup>41</sup> de lo que posteriormente se denominará *potlatch*. Pero no habían *potlatches* independientemente de estas instituciones de regeneración.

Lo que en definitiva impresiona fuertemente al punto de vista europeo es la necesidad de gastos suntuarios para anunciar y producir cambios naturales y en los estados religiosos, civiles y sociales de las aristocracias locales. Por ejemplo, los nobles acceden a sus rangos a través de festivales dramáticos. Sin embargo, lo que queda muchas veces de lado en los análisis sociológicos de estos ceremoniales es que los mismos están dirigidos a producir un renacimiento

<sup>36</sup> Joseph Masco, *op. cit.*, p. 42.

<sup>37</sup> Sergei Kan, *op. cit.*, p. 208.

<sup>38</sup> Marcel Mauss “*Essai sur le don...*”, *op. cit.*, p. 37, nota 3.

<sup>39</sup> Irving Goldman, *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiult Religious Thought*, 1975, p. 131.

<sup>40</sup> Sergei Kan, *op. cit.*, p. 208.

<sup>41</sup> *Idem*.

en las cosas y personas. A pesar de haber sido caracterizados como inversiones económicas que producen retornos con interés,<sup>42</sup> síntomas de una personalidad social megalomaniaca,<sup>43</sup> una sustitución de la guerra a través del intercambio agonístico,<sup>44</sup> o meras distribuciones de comida,<sup>45</sup> entre otras interpretaciones; todavía hoy, como dicen Masco<sup>46</sup> y Kan,<sup>47</sup> la descripción de Marcel Mauss del *potlatch* como fenómeno y prestación social total de rasgo agonístico es la mejor porque incorpora la obligación de dar a los ancestros, a los aún no nacidos y a los espíritus naturales algo para recibir una renovación en la vida cotidiana.

Lo que parece sorprender a Mauss de los *potlatches* es que, al mismo tiempo que pueden incluir o ascender a un miembro en una “casa” o familia hacia “sillas” o posiciones de mayor poder, también la ceremonia lo puede excluir o hacer descender de escalafón. Aunque uno pueda suponer que un *potlatch* era una disputa que conllevaba la destrucción y distribución de propiedades entre dos o más candidatos a un cargo, esta interpretación presupone la existencia de una economía, como un orden de personas (seres animados) poseyendo y distribuyendo meras cosas (seres inanimados). Podemos denominar brevemente esta preconcepción de la economía como: “personas con cosas”. Sin embargo, existe otra posibilidad, otro orden en el que las cosas limiten, posean y administren —hasta cierto punto— también a las personas. Lo podemos llamar “conjunción de cosas con personas”.<sup>48</sup>

En este sentido, el comercio que los *potlatches* instauran es también uno que los mismos europeos, inventores del nuevo dominio con-

<sup>42</sup> Franz Boas, “The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiult Indians”, *Report of the U.S. National Museum for 1895, 1897*, pp. 311-338.

<sup>43</sup> Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934.

<sup>44</sup> Helen Codere, *Fighting with Property: A Study of Kwakiult Potlaching and Warfare, 1792-1930*, 1950.

<sup>45</sup> Andrew P. Vayda, “A re-examination of Northwest Coast Economic Systems”, *Transactions for the New York Academy of Sciences*, serie II, vol. 23, núm. 7, 1961, pp. 618-624.

<sup>46</sup> Joseph Masco, *op. cit.*

<sup>47</sup> Sergei Kan, *op. cit.*

<sup>48</sup> La literatura sobre este y otros temas relacionados es variada y extensa. Es de notar la importancia de los autores que exploran en Melanesia “personalidad”, posesión y agencia distribuida en “cosas”. Véase, entre otros: Nancy Munn, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim Society*, 1986; Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, 1988; Frederick H. Damon y Roy Wagner, *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*, 1989; Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, 1998.

ceptual de esa palabra, se resisten activamente a creer. A las acusaciones de pactos demoniacos les sucede un descreimiento activo en la posibilidad de tratos entre vivos, muertos, espíritus y aún no nacidos. Las explicaciones etnográficas que dan cuenta de nativos contratando con “fuerzas” en la “naturaleza” y espíritus para hacer revivir su mundo son sucintas. Debemos, creo, esta forma de sentido común no sólo al pensamiento científico, sino también al modernismo teológico que a partir del siglo XVIII confina lo “divino” y “supernatural” a una existencia nouménica, como ocultación (superstición) de cualquier forma sensible.

Pero para varios autores, Mauss entre los primeros, esta “cuarta obligación” para con los ancestros —y aún no nacidos—, es decir, la eficacia manifiesta de mantener intercambios con estas entidades invisibles, es el verdadero motivo de los *potlatches*. Los resultados de estos intercambios se explicitan en el estado del mundo, o, mejor dicho, en las cosas, en tanto que las mismas se vuelven propicias o funestas para los seres vivos. Así, el mundo debe ser cuidadosamente administrado a través de una religiosidad política o, mejor dicho, de una compleja política ritual dirigida a lograr regulares renacimientos ónticos. Entre las particularidades de esos modos de imaginar y de ejercer el poder está la de una manifiesta imposibilidad de purificar símbolos de sustratos ónticos. Así, no existen actividades políticas puramente simbólicas o puramente naturales. Desde la perspectiva situada de actores que pueden prescindir de esta hermenéutica de la sospecha modernista, la complejidad de los ceremoniales justifica, incluso hoy, el adjetivo “total”. Estos visos de totalidad son los que Mauss intenta restablecer, a veces infructuosamente, para superar una minusvaloración del fenómeno sociológico. A veces Mauss nos tiene que explicar primero las articulaciones binarias de esas formas sociales, cuando por ejemplo nos recuerda que en épocas precoloniales, la morfología social de los *kwakwaka'wakw* se articulaba en dos estaciones.

Durante el verano la gente se dispersaba en grupos que cazaban, pescaban y cosechaban o recogían frutos para preparar las grandes festividades de invierno (ellos denominaban genéricamente a esta estación la de los “secretos”). Dicho ciclo ritual de cuatro meses estaba destinado a alimentar a las fuerzas que dominaban y amenazaban al cosmos. Era seguramente a lo largo de este periodo cuando las dicotomías nativas (que nosotros traducimos como “regeneración” o “pérdida”) se podían resolver o empeoraban. Como Stanley

Walens<sup>49</sup> lo ha destacado, el universo *kwakwala* estaba poblado por criaturas siempre hambrientas, espíritus, animales, humanos, consumiéndose unos a otros permanentemente. Consanguíneos, todos estos seres vivos servían de comida a los otros. Basada en metáforas básicas, como la que identificaba vivir con matar,<sup>50</sup> las actividades tanto de invierno como de verano estaban fuertemente regladas aunque sus jerarquías diferían.<sup>51</sup>

Durante la estación de caza, pesca y cosecha, los trabajos y los días estaban regidos por jefes que heredaban patrilinealmente el poder y la autoridad. En cambio, durante las festividades de invierno era a través de las “casas” o *numayms* que se organizaba la pertenencia a las sociedades de danza y que se ejecutaban los secretos. Estas casas nobles integraban las mal llamadas “tribus” o grupos confederados y estaban compuestas, a su vez, por rangos o “sillas”. De la estabilidad misma de este sistema de sillar jerarquizado, de los actos de posesión de nombres y máscaras rituales que encarnaban a los ancestros en las danzas y de otros bienes sagrados (cobres con personalidad, mantas, esclavos, etcétera) dependía también el devenir, fasto o nefasto, de la otra estación. La temporada ritual era imprescindible para mantener en funcionamiento una economía general de cazadores y presas. En ella se regeneraba la vida. Así, la distribución agónica de poder social no era diferente sino complementaria de la distribución ecológica. La valentía y la conducta moral de los candidatos nobles se materializaba en sus puestos dentro de las sociedades de danza, al mismo tiempo que sus dones, entre ellos sus danzas y desempeños rituales, se materializaban en riquezas, salud y presas de caza. Lo mismo sucedía cuando un poderoso miembro de la casa moría.

En un texto publicado en 1892 por el reverendo Harrison sobre los haidas se encuentra una de las primeras referencias escritas al término *potlatch*. No casualmente ésta aparece en la última sección de su artículo sobre ceremonias de enterramiento y reemplazo sucesorio:

Todos los hombres, especialmente los jefes, son muy alabados en su partida de esta atmósfera mundana. Cuando alguien muere, el próximo

<sup>49</sup> Stanley Walens, *Feasting with Cannibals: an Essay on Kwakiult Cosmology*, 1981.

<sup>50</sup> Irving Goldman, *op. cit.*, p. 3; Stanley Walens, *op. cit.*, p. 12.

<sup>51</sup> David Graeber, *Toward and Anthropological theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, 2001, p. 190.

en sucederlo (generalmente su sobrino) es presentado con mantas, platos, abalorios, rifles, canoas, imágenes, cerámicas, perros, hachas y muebles. No son para su propio beneficio sino para beneficio del difunto, y de aquellos que participan de la ceremonia de enterramiento. De hecho, nada parece ser demasiado valioso para el funeral... Durante los entretenimientos de fumar, los jefes y amigos del muerto, de acuerdo con su rango, comenzarán a exaltar las virtudes del fallecido y tratarán de consolar a sus parientes refiriendo a su disposición hacia los pobres, su amor por sus amigos y su bondad hacia su esposa e hijos, y también serán muy cuidadosos al referir a su liberalidad, cuando hacía una distribución gratis de sus bienes, es decir, un *potlatch*.<sup>52</sup>

Si bien las mantas y los perros parecen haber tomado ya el lugar de los cueros y de los esclavos, en una sustitución más ajustada al nuevo orden de reproducción cosmogónica del capitalismo haida de fin del siglo XIX, la “liberalidad” del muerto es todavía ensalzada con entusiasmo. Las pieles de los animales, máscaras que los ancestros se quitan para volverse humanos, se reemplazan por frazadas industriales. Estas y otras mercancías son reapropiadas por una lógica ritual que persiste, adaptándose a nuevas instituciones. Pero el fondo ritual sigue la misma lógica y objetivo: el de producir una regeneración responsable de la vida (humana y no humana; en las cosas y en las personas). Lo cierto es que el mayor *potlatch* registrado antes de 1849 implicó 320 cueros, cuatro esclavos y cuatro canoas. Después de la ocupación europea en 1869, en un solo *potlatch* se entregaron 9 000 mantas manufacturadas.<sup>53</sup> La inflación en la cantidad de los dones, y la correspondiente devaluación en su calidad, nos hablan del *potlatch* no como institución para evitar la guerra sino para conjurar al mercado.<sup>54</sup> Esta explicación se debe, tal vez, a que desde el siglo XVIII son los mercados las instituciones que más nos interesa interpretar.

<sup>52</sup> Charles Harrison, “Family Life of the Haidas”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1892, pp. 475-476, traducción propia.

<sup>53</sup> Franz Boas, “Ethnology of the Kwakiult”, *Bureau of American Ethnology Thirty-fifth Annual Report*, 1921, pp. 1027 y 883, respectivamente.

<sup>54</sup> Joseph Masco, *op. cit.*

### a.1 Hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales

Los hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales son las categorías menos descritas y más importantes de la obra de Marcel Mauss. Desde un punto de vista histórico, arqueológico o genealógico, es comprensible que así sea. Solamente a partir de una analítica extensa, articulada y especializada de ciertos procesos, que hacen posible la analítica en sí, se puede remontar certeramente. Estas totalidades, al presuponer un trabajo de codificación de casos etnográficos, dan lugar a una heurística y a una temporalidad paradójal. El mismo hecho social total que se quiere explicar presenta indicios de dos tiempos diferentes pero contiguos: primero, el de un descubrimiento extemporáneo y anacrónico de precursores, y segundo, el reconocimiento de sus efectos o continuidades en el analista y en su sociedad. Brevemente, el problema que éste tiene es encontrar lo que busca en todas y ninguna parte. Al igual que con el *genos* o “clase” familiar,<sup>55</sup> lo que hace único al hecho social total está en todos y en ninguno de los individuos o elementos que conformarían un grupo. Así, el hecho social total existe, más que como acción consumada, como complejo indiscernible de expectativas y obligaciones. Los hechos, fenómenos y prestaciones sociales totales prometen una coherencia al conjunto social que nunca se realiza. O, como decía el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*,<sup>56</sup> es necesario hablar de un “aire de familia” (*Familienähnlichkeit* o *family likeness*) cuando no es correcto referir a una o un conjunto determinado de características en común para definir y limitar un conjunto en un concepto, categoría o clase. Ante las preguntas: ¿qué es lo que agrupa?, ¿qué lo que forma una comunidad?, ¿qué une, produce, aglutina a un conjunto de aspectos en un fenómeno social total?, o, ¿qué es una relación?, uno puede señalar “un aire de familia”, que explicaría la reunión de pluralidades (*e pluribus unum*). Pero la respuesta que Mauss da en el *Ensayo* indica una falta.

Para comprender completamente la institución de la prestación total y del *potlatch*, falta buscar la explicación de los otros dos momentos que son complementarios de éste; porque la prestación total no sólo conlleva la obligación de devolver los regalos recibidos; sino que supone

<sup>55</sup> Émile Durkheim y Marcel Mauss, *op. cit.*

<sup>56</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1988.

otras dos, más o tan importantes como ésta: la obligación de hacerlos, por un lado, la obligación de recibirlos, por el otro. La teoría completa de estas tres obligaciones, de estos tres temas de un mismo *complexus*, brindaría la explicación fundamental satisfactoria de esta fórmula del contrato entre clanes polinesios. Por el momento no podemos más que indicar la manera de tratar el tema.<sup>57</sup>

Si bien está claro que a la fecha del *Ensayo*, Mauss no tiene una teoría de la prestación total, ya le parece imprescindible avanzar sobre la obligación de dar y la obligación de recibir para entender los fenómenos que tales prestaciones totales provocan. En varias oportunidades ha explicado fenómenos y prestaciones sociales totales mediante referencias al matrimonio de su época y a las fiestas de familia que se dan en su región natal, Lorraine. Estos ejemplos son mucho más pedagógicos que el concepto maorí de *hau*, porque señalan hechos sociales totales en el presente. Así, Mauss se implica y refiere al matrimonio de principios del siglo XX y a algunas de las relaciones de parentesco devenidas de éste, en términos de fenómenos, hechos y prestaciones totales, primero porque quiere hacerse entender. Pero no es sólo por razones pedagógicas que lo utiliza. Más allá de analogías, sospechas de parecidos, semejanzas o coincidencias (en Wittgenstein: *ähnlichkeit, likeness, resemblance*), Mauss busca en Polinesia y en Melanesia prestaciones totales que carezcan de rasgos agonísticos, es decir, que la competencia entre las partes no les sea determinante.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Marcel Mauss, "Essai sur le don...", *op. cit.*, p. 50, traducción propia.

<sup>58</sup> Dejo la discusión sobre el *hau*, su concepto y efecto, para otro momento, pues merece un escrito mucho más extenso que el presente. Se trata del ejemplo clásico de un "viento", en este caso, entre un bosque productor, mediadores rituales y cazadores fecundadores, o del "viento" o devolución que un don produce a través de otro don. Desde que Mauss lo cita en su *Ensayo sobre el don*, es la referencia más frecuente de prestación social total. Ni siquiera es posible señalar aquí todo el debate que el término ha suscitado sin mencionar una larga lista. En ella es imposible olvidar la crítica de Raymond Firth a Mauss (Raymond Firth, *Economics of the New Zealand Maori*, 1959, pp. 418-421) sobre el poder y la agencia del *hau* de las cosas recibidas y que no son devueltas a las personas. Tanto Lévi-Strauss ("Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", en *Marcel Mauss. Sociologie et Anthropologie*, 1950), como Sahlins (*Stone Age Economics*, 1972) y Firth (*op. cit.*) buscan una corrección terminológica que se debe más a la segregación modernista de objetos de sujetos (cosas de personas). La misma no se compadece con la historia de las categorías *persona* (principalmente Mauss, 1938) y *cosa* (principalmente Marcel Mauss, "Conceptions qui ont précédé la notion de matière", en *Centre International de Synthèse, Onzième Semaine Internationale de Synthèse* [1939]: *Qu'est-ce que la matière*, 1945, pp. 11-24), que Marcel ha realizado en toda su obra. Debemos esperar hasta Alain Babadzan (*Les Dépouilles des dieux: Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, 1993) y princi-

Para Mauss,<sup>59</sup> el matrimonio occidental es un ejemplo decadente de hecho social total. En el mismo se implicarían numerosas prestaciones imposibles de traducir en uno o varios contratos. A semejando en muchos aspectos a las múltiples transferencias a las que los esposos se obligan, pero que al mismo tiempo son libres de, y además desean, prestarse entre sí, y con posterioridad a sus hijos, las prestaciones totales no pueden ser expresadas mediante convenciones. A diferencia de los contratos contemporáneos, los compromisos matrimoniales no se limitan ni en el tiempo ni en su cantidad, ni a determinados servicios. El conjunto mucho más amplio de prestaciones a las que se comprometen los contrayentes nupciales, o mejor dicho, las familias de éstos, incluyen pero no se acaban en el cuidado mutuo, el amor, el sexo, la comida, la fidelidad, etcétera. Dichos servicios están comprendidos difusamente por la ley. Al haber sido prometidos solemnemente sus incumplimientos son causales de ruptura matrimonial, pero sobre todo son los usos y prácticas sociales los que los regulan.

Al ser comprometidos ritualmente, el matrimonio es más que una obligación entre familias. Como tal, es la prognosis o la continuación de derechos y deberes no estipulados por una cantidad de tiempo incierto. “Hasta que la muerte los separe” es la frase que resuena todavía hoy en algunos países. En todos, el casamiento se presenta como un conjunto, si no ilimitado, sí indistinto de expectativas, derechos, obligaciones y compromisos intraducibles al lenguaje del contrato mercantil. Aunque en numerosos lugares la institución del matrimonio se limite hoy en día por medio de contratos prenupciales, el lenguaje de dicha institución no puede reducirse al de los acuerdos civiles sin desnaturalizarla. La prohibición de casarse y el acceso posterior a dicha institución a personas “del mismo sexo” realzan hoy en día los visos de totalidad del matrimonio, institución que promete y compromete a más que a una serie definida de derechos y obligaciones. No se trata solamente de formalismos legales. Como lo indica la invalidez de cualquier matrimonio que no se haya “consumado”, los hechos valen más que las palabras y la consumación en el matrimonio tiene tal vez mayor valor que la “tradición”, o

---

palmente hasta los comentarios de Alfred Gell (*op. cit.*, pp. 104- 121) acerca del *hau* para volver a tomar en serio la agencia y el poder estético de las personalidades distribuidas en cosas o aspectos reales de personas que los hechos sociales totales se presentan. Graeber (*op. cit.*, pp. 178-188) ofrece una interpretación por demás interesante. Vuelvo a dedicarme a algo más doméstico.

<sup>59</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres. 3, Cohésion sociale...*, *op. cit.*, p. 390.

la transferencia cierta del dominio de una cosa en la compra-venta mercantil. Es a ese fondo factual de intercambios al que permanentemente nos conduce Marcel Mauss, como hacia “una de las rocas humanas” sobre las que se asientan derechos, economías y estéticas.

Mauss toma prestado del matrimonio y del lenguaje familiar un conjunto de términos cuyo uso luego proyecta en otros ámbitos. La etimología de la palabra *gage* no es la menos importante. Como sustantivo, en el francés cotidiano significa “prenda”, “empeño”, y en plural, “salarios”. *Gager*, como verbo, se usa para hablar de apostar y garantizar. Sin embargo, *engagement* indicaba en tiempos de Mauss, y también hoy en día, “empeño, contrato, promesa, obligación, compromiso y vínculo”. El uso que el catolicismo y con posterioridad el lenguaje cotidiano de la política han hecho de estos términos es también profuso.<sup>60</sup> Sus etimologías son rastreadas por Mauss, por ejemplo, en el breve artículo “Gift-gift”, para indicar el parentesco de dichas palabras con las acciones de donar, recibir y devolver, y en otros escritos, con las acciones de dar la dote matrimonial.

Los dos sentidos “regalo” y “veneno”, en los que esta palabra única ha divergido en diferentes lenguas germánicas, parecen tan alejados el uno del otro que los etimologistas han tenido dificultades para explicarse el pasaje del uno al otro y sus orígenes comunes. El destino mismo de la palabra varía según las lenguas, conservando el sentido de veneno casi exclusivamente en el alemán moderno, y conservando el sentido de regalo y de don solamente en inglés, existiendo dos palabras en holandés, una neutra y otra femenina para designar, una el veneno y la otra el regalo, la dote.<sup>61</sup>

Queda claro también que, en el artículo arriba mencionado, más allá de las lógicas lingüísticas e ideológicas, que se conservan o no en los distintos lenguajes, la ambivalencia del típico brindis germánico y de todo compromiso se despeja en la práctica. Es solamente

<sup>60</sup> He descrito en otros trabajos con mayor detalle los usos ordinarios, políticos y rituales de los términos *promesa* y *compromiso*, así como también sus sinónimos parciales en maya yucateco. Véase Andrés Dapuez, “Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de futuro en un pueblo de Yucatán”, *Cuicuilco*, núm. 18, 2011, pp. 181-202, y Andrés Dapuez “Promissory Prestations: a Yucatec Village between Ritual Exchange and Development Cash Transfers”, tesis, 2013.

<sup>61</sup> Marcel Mauss, “Gift, Gift”, *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, 1924, traducción propia.

tomando (recibiendo y bebiendo) el don (*gift*) líquido de la cerveza que se resuelve la ambigüedad de algo que al mismo tiempo se presenta como don (*gift*) o prenda de amistad, pero que puede ser un veneno (*gift*). Según Mauss, estas prestaciones totales de la cerveza en el mundo germánico normalmente terminan bien, es decir, comprometiendo a las partes en un vínculo duradero de amistad y alianza que promete incrementarse:

En el mundo germánico ha florecido en alto grado el sistema social que he propuesto llamar “sistema de prestaciones totales”. En este sistema no solamente jurídico y político sino también económico y religioso, los clanes y las familias y los individuos se vinculan por medio de prestaciones y contraprestaciones perpetuas y de todo tipo, comúnmente comprometidos (*engagées*) bajo la forma de dones y servicios, religiosos u otros, gratuitos.<sup>62</sup>

A diferencia de los *potlatches*, o mejor dicho, de la interpretación de los mismos como sustituto de la guerra,<sup>63</sup> en las prestaciones totales, si bien existe competencia, sospecha, lucha y explotación, éstas normalmente no terminan prevaleciendo sobre el compromiso. Los “presentes griegos” o “regalos indios” que implican tanto un posible bien como un posible mal para su receptor pueden conjugarse como armas contra un futuro enemigo o como prendas de compromiso para con un futuro amigo y aliado. En otro texto, y con respecto a la analítica de estas prestaciones sociales totales, Mauss señala una instancia previa a la del *potlatch*, anterior lógica e históricamente, mucho más arcaica que la sustitución de la guerra mediante el intercambio.

En general no son los individuos sino las colectividades, los clanes y las grandes familias quienes se comprometen (*s'engagent*) unos con otros, a menudo en forma de alianza perpetua, y en particular, a propósito de matrimonios, de alianzas en el sentido pleno del término. Las obligaciones mutuas que estas colectividades se imponen recíprocamente, no solamente engloban a todos los individuos, y a menudo a

<sup>62</sup> *Idem*, nota removida.

<sup>63</sup> Helen Codere, *op. cit.*

las generaciones sucesivas, sino que se extienden a todas las actividades y en todo tipo de riquezas.<sup>64</sup>

En “Parentés a plaisanteries”,<sup>65</sup> Mauss señala que en ciertas formas de parentesco ha encontrado hechos sociales totales previos a los intercambios agonísticos. Al hablar de la relación fronteriza entre ambos, señala:

Además estamos sobre la frontera de hechos conocidos bajo el nombre de *potlatch*. Se dice que estos se distinguen por su carácter agonístico, por rivalidades de generosidad en combates, de fuerza, de grandeza, de desafíos en ocasión de injurias, al mismo tiempo que por hospitalidades. Pero uno ve, en estas instituciones de parentescos de etiqueta y de parentescos embromados, instituciones más primitivas, en estos intercambios de obligaciones y de bromas, muy visibles en el “poroporo” de las islas Banks, la raíz de estas rivalidades obligatorias.<sup>66</sup>

Hagamos *poroporo* y que parezca una broma, o mejor, que lo sea. Mauss nos conduce hacia una serie de hechos concretos, particulares y totales cuando identifica el *poroporo* con la “raíz” del *potlatch*, considerándolo mucho más primitivo que este último, e indicando un ejemplo de fenómeno social total del que se deducen prestaciones totales. Pero debe quedar en claro que no alcanzan todas las teorías sociales, ni toda la filosofía del mundo, para explicar estos parentescos embromados, ni al *poroporo*, como no alcanza para explicar ningún caso etnográfico. Ni siquiera es posible una descripción equilibrada, ya que disfrutar o sufrir del *poroporo*, como de cualquier matrimonio, podríamos decir, es mucho más complejo que contarlos.<sup>67</sup> Esas instituciones de parentesco de etiqueta y de parentesco embromado, de las que el *poroporo* es sólo un ejemplo, son para Mauss lógicas y morfológicamente previas o “más primitivas” que cualquier *potlatch*. Pero tal vez haga falta remitir a alguna de las descripciones disponibles a la fecha de la redacción de “Parentescos embromados” para saber qué entiende Mauss por *poroporo*. Ya en 1914, William Halse Rivers describe extensamente el *poroporo* de las islas Banks, al que hace referencia Mauss. Rivers corrientemente lo traduce como

<sup>64</sup> Marcel Mauss, “Parentés à plaisanteries”, *op. cit.*

<sup>65</sup> *Idem.*

<sup>66</sup> *Idem*, traducción propia.

<sup>67</sup> Sobre el complicado matrimonio de Mauss, véase Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, 1994.

*chaff*, burlar, embromar. Cuando se refiere al *poroporo* dirigido al marido de la hermana del padre “the husband of the father sister”, en el libro *The History of Melanesian Society*, Rivers cuenta:

La característica especial de este pariente, quien es llamado *usur*, es que es objeto continuo de broma (*chaff*) por el sobrino de su esposa. La gente va a *poroporo* a este pariente constantemente, y va a usar palabras especiales para hablarle, las que son denominadas *usur-gae*. Como ejemplos voy a tomar el caso especial en el que Virsal es el *usur* de mi informante John. Si John o su hermana ven a un cerdo revolcándose, ellos dirían, “ahí está Virsal”. Si escuchan un zorro volador en la noche y se encuentran a Virsal a la mañana siguiente, ellos dirían, “te escuchamos anoche”. Si escuchan un martín pescador, ellos dirían, “tu comida es el cuerpo de Virsal”, y todo el mundo escuchando esto sabría cómo ellos están relacionados con Virsal. Si ven a Virsal yendo a la playa, ellos dirán que él va a comer *manvat* (una especie de gusano) o babosas de mar. Si la gente está hablando de Virsal y preguntan dónde está, John dirá que en Panoi (Hades) o en algún lugar sagrado que se le ocurra. Si una danza está a punto de ocurrir, y John sabe que Virsal va a estar ahí, él irá también, corriendo hasta su tío y lo amenazará con un palo; lo agarrará y sólo aflojará cuando éste le haya dado dinero, o lo que Virsal haya traído con él, sabiendo muy bien lo que iba a pasar. De acuerdo con nuestro informante, la idea de todo esto es enfatizar la importancia de la hermana del padre. Antes de que Virsal se case, John lo habrá colmado de todo tipo de oprobiosos insultos porque no pensaría que él es lo suficientemente bueno como para casarse con la hermana de su padre, y John piensa que la broma (*chaff*) y el *usur-gae* son una continuación de este modo de conducta después del casamiento, dedicado a magnificar la importancia de la hermana del padre.<sup>68</sup>

¿Es este un caso en el que el nuevo esposo se encuentra, según Mauss, frente al “deber sin límite y sin contrapartida” de trabajar, intercambiar y pertenecer a un nuevo grupo familiar? ¿De parte del suegro o la suegra, se crean “derechos sin límites e incluso sin reciprocidad?”<sup>69</sup>

Las bromas que el casamiento implica para este novio o esposo, propinadas en este caso por el sobrino paterno de la novia o esposa,

<sup>68</sup> William H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 1914, p. 40.

<sup>69</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres. 3, Cohésion sociale...*, *op. cit.*

lo sumergen desde su compromiso en un nuevo mundo familiar que él sabe le será muy hostil al principio, pero que terminará beneficiándolo cuando el *poroporo* lo sufra el novio o esposo de su hija. Por supuesto, las asimetrías y las desigualdades típicas del siglo XIX y comienzos del siglo XX entre hombres y mujeres no pueden más que persistir en la institución matrimonial de la época que Mauss describe, o a la que hace referencia cuando presenta otro ejemplo, el de la prestación total entre *patres familias* tracios. Sin embargo, Mauss resalta que la naturaleza del vínculo no puede expresarse ni a través de simples obligaciones *inter pares* ni a través de simples dones puros entre distintos estatus de personas.

Si bien los hombres tienen indudable predominancia en los matrimonios tradicionales franceses de principios del siglo XX, y son quienes reciben las dotes y se constituyen en administradores del conjunto de los bienes de la pareja, no es posible criticar a Mauss en los mismos términos que a la teoría aliancista del parentesco de Lévi-Strauss. Entre otras razones, porque en Mauss no existe ninguna relación dialéctica entre sujetos y objetos.<sup>70</sup> La explotación y el poder están presentes en los análisis de Mauss; sin embargo, no le es imprescindible hablar en un lenguaje de personas que acrecentarían sus capacidades y atributos personales cosificando a otros. Cuando se refiere a la explotación que sufre el marido de parte de la familia de la novia, en “Parentescos embromados”, Mauss explica

<sup>70</sup> Si, parafraseando a Latour, una relación presupone que “no podemos decir nada sobre sujetos que no impliquen objetos humillantes; [y] no podemos decir nada sobre objetos que no impliquen sujetos vergonzosos” (Bruno Latour, *Reassembling the social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, 2005, p. 72), es mejor abandonarla. Es más bien al costado de esta fe modernista que dictamina de una vez y para siempre la preexistencia de objetos y sujetos, de mujeres y hombres, de cosas y de personas, de esclavos y de amos, en estado puro, ocupando posiciones dadas de una vez y para siempre, que Mauss sitúa a las sociedades y casos por él examinados. Por el contrario, al echar mano de una evolución probable, de varios tipos de devenir posible, de procesos emancipatorios permanentes, la ontología de Mauss abjura de las categorías dadas y se embarca en un estudio empírico de la historia de las relaciones. Annette Weiner (*Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*, 1992), entre otros, nos ha mostrado que los aspectos femeninos del poder en Melanesia son mucho más sutiles y efectivos que una relación polar proyectada por meras interpretaciones teóricas. Concretamente, el intercambio de mujeres que Lévi-Strauss indica como fundación universal del orden simbólico y cruce fecundo entre naturaleza y cultura, es fuertemente cuestionado por las relaciones entre hermana y hermano, y la posesión femenina de propiedad o “sacra” notada por Weiner (*op. cit.*). El mismo Lévi-Strauss recurre con posterioridad a una noción mucho más compleja de poder cuando rescata la noción de “casa” (parentesco mixto) en su libro *La vía de las máscaras* 1982. Sin embargo, termina considerando a la casa como “institución” y “fetiche” (*Anthropology and Myth; Lectures, 1951-1982*, 1987, p. 155).

el abuso y la explotación sistemática como derivados de los hechos y prestaciones sociales totales. Marcel Mauss, *armchair ethnographer* (etnógrafo de sillón, como lo denominan los trabajadores de campo ingleses y estadounidenses) o “etnógrafo de museo” (como se llama a sí mismo en 1938),<sup>71</sup> tiene muchísimo cuidado al describir o reseñar cualquier institución. Sin intentar contar lo que se percibe en este tipo de relaciones, recurre al método comparativo para explicar cómo dichas obligaciones se transforman en un sinnúmero de derechos y prerrogativas. El caso del *poroporo*, en las islas Banks, sufrido por el marido a manos de los sobrinos, le permite percibir los intercambios o prestaciones totales como signos de un compromiso total, pero cuya articulación es realmente compleja. Para Mauss, ellos involucran a varias secciones de una misma sociedad. Para nosotros, también sus comparaciones implícitas entre sociedades e instituciones, como el *nexum* de la Roma arcaica, iluminan su búsqueda de articulaciones cuasi totales.

En “La cohesión social”, después de explicar la imbricación de grupos polisegmentarios, Mauss describe a un yerno volviendo de cazar y evitando a su suegra, ya que toda presa que trae a la aldea debe presentársela como don.

Tomemos, por ejemplo, la situación de los parentescos embromados (América del Norte, bantúes, etc.) que he indicado en un pequeño trabajo. Comúnmente estos parentescos son aquellos entre cuñados y esposos legítimos cara a cara con las cuñadas y las esposas legítimas (el clan, sexo, generación y edad, en ocasiones determinan los dos grupos respectivos). Están gobernados por diferentes trucos y en particular por el principio de reencarnación que el mismo expresa en otros trucos. Además, uno puede embromar a su suegra, o (lo que es exactamente lo mismo) hay que evitarla absolutamente; si bien es cierto que al mismo tiempo que ella está prohibida para su yerno, ella puede tener derechos excesivos sobre él, como por ejemplo, en ciertas tribus (Australia del sur) cuya costumbre ha sido muy bien descrita por Howitt. Inmediatamente que un yerno reporta su caza en el campamento donde habita, todo pasa a sus parientes políticos. Ahí ustedes ven un sistema de intercambio, de comunidad condicionada por separaciones. Esta gente se enfrenta a sus parientes políticos como nosotros nos

<sup>71</sup> Sobre Mauss como etnógrafo véase John Borneman y Abdellah Hammoudi, *Being There. The Fieldwork Encounter and the Making of the Truth*, 2009, p. 10.

enfrentamos a un acreedor muy exigente. Hay comunismo porque los parientes políticos tienen derecho a esta presa y el yerno no tiene ningún derecho. Pero, al mismo tiempo, existe también una verdadera organización promovida hasta en el detalle para el individuo. Y hay reciprocidad indirecta, si el yerno tiene, a su vez, sus yernos para que le deban a él su caza. Así, todos los grupos se imbrican los unos en los otros, se organizan unos en función de otros por medio de prestaciones recíprocas, por superposiciones de generaciones, de sexos, por superposiciones de clanes y por estratificaciones de edades.<sup>72</sup>

Como lo demuestra el caso más conocido de la corrección que Mauss hace a Malinowski sobre el concepto de “don puro”, ninguna pureza tiene lugar en relaciones que Mauss describe como constituidas siempre por muchos segmentos sociales. La noción de “don puro”, su identificación con el término trobriandés *mapula*, y la posterior retractación de Malinowski, termina como una anécdota también un tanto graciosa.

Al principio, Malinowski traduce *mapula* como “retribución, equivalente” (*repayment, equivalent*) y como “término general para los regalos devueltos, retribuciones, económicas o no” (“return gift, retributions, economic as well as otherwise”). Según los trobriandeses de la isla Kiriwina, el *mapula* refiere a cosas pequeñas, tales como pescado, tabaco y arroz que el hombre da a su esposa e hijos recurrentemente.<sup>73</sup> Pero alejándose de esta evidencia que relaciona al *mapula* como una devolución de un don anterior, Malinowski escribe en 1922, en *Argonautas del Pacífico occidental*, que finalmente encontró lo que buscaba, esto es, un don puro y desinteresado. Buena parte de su proyecto se basa hasta el momento en buscar transacciones que no estuvieran constreñidas por necesidades utilitarias, “frías y calculadoras”. Finalmente, Malinowski señala que los trobriandeses “dan con el solo fin de dar” (“giving for the sake of giving”).<sup>74</sup> Pero Mauss entiende que ni los intercambios entre islas del *kula*, ni los

<sup>72</sup> Marcel Mauss, *Oeuvres*. 3, *Cohésion sociale...*, *op. cit.*

<sup>73</sup> Véase Annette Weiner (*op. cit.*, pp. 24-27), así como la crítica a su trabajo, sobre todo a los conceptos de *reproducción* y *conservar-mientras-se-da*, en Mark S. Mosko, “Inalienable Ethnography: Keeping-While-Giving and the Trobriand Case (Critique of Annette Weiner)”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, núm. 3, 2000, p. 377.

<sup>74</sup> Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, 1961 [1922], pp. 167-175.

dones domésticos como el *mapula*, pueden definirse como dones puros.

Al mismo tiempo que señala que el *mapula* es uno de los actos más importantes que Malinowski ha notado, ya que puede considerarse la base misma de la construcción de los parentescos, Mauss le cuestiona a Malinowski pública y privadamente la existencia misma de cualquier “puro don”, algo que pueda ser dado sin esperar ningún retorno a cambio. Sin haber estado en ninguna de las islas Trobiand, Mauss le sugiere a Malinowski que el *mapula* que el esposo entrega a la esposa debe ser entendido como retribución o salario por los servicios sexuales que ésta le presta. En *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Malinowski responde a las objeciones de Mauss retirando su concepto de “puro don”. Allí afirma que no hay ni hubo dones gratuitos. Admitiendo su error, Malinowski considera que en “una perspectiva suficientemente larga, el intercambio *mapula* es siempre equilibrado”.<sup>75</sup> Este episodio, muy poco frecuente en las ciencias sociales y que implica la admisión de un error de interpretación —errores, por otra parte, muy frecuentes en la práctica de la etnografía—, terminará conformando uno de los acuerdos teóricos y epistemológicos sobre los que se desarrollarán las sociologías y las antropologías del siglo XX. La noción de “reciprocidad” como concepto y acuerdo entre partes, en principio entre Malinowski y Mauss, se transforma desde entonces en la piedra fundacional de numerosos edificios teóricos de las ciencias que estudian las relaciones sociales.

Sin embargo, la idea de un fenómeno, hecho o prestación social total vuelve cada tanto a subvertir el principio de reciprocidad establecido como acuerdo de partes entre Mauss y Malinowski. La supuesta preexistencia de, por lo menos, dos objetos que entablarían una relación es puesta en duda cuando el primero habla de hechos sociales totales. La certeza en la anterioridad lógica del todo, en la cualidad misma de totalidad, parece ser la condición de posibilidad que engendra cualquier clase de socialidad. Para decirlo de otra manera, cualquier fenómeno que se nos aparece como social nos remite siempre a una idea previa, y a veces nostálgica, de totalidad. Así, en la obra de Marcel Mauss, el hecho social total es social porque primero fue total. Cualquier tipo de fenómeno que tenga algo de social nos hace pensar en la continuidad de sus cualidades, en su

<sup>75</sup> Bronislaw Malinowski, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, 1982, p. 40.

sinequismo.<sup>76</sup> Sobre este prejuicio de continuidad, o mejor dicho de contigüidad, Mauss establece la cualidad de lo social, y, luego, a partir de esta última, de cualquier tipo de fenómeno, de hecho, de prestación o de intercambio.

## Bibliografía

- Allen, N. J., *Categories and Classifications: Maussian Reflexions on the Social*, Londres, Berghahn, 2000.
- Babadzan, Alain, *Les Dépouilles des dieux: Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 1993.
- Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1934.
- Boas, Franz, "The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiult Indians", *Report of the U.S. National Museum for 1895, 1897*, pp. 311-338.
- , "Ethnology of the Kwakiult", *Bureau of American Ethnology Thirty-Fifth Annual Report*, Washington D.C., Government Printing Office, 1921.
- Borneman, John, y Abdellah Hammoudi, *Being There. The Fieldwork Encounter and the Making of the Truth*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- Codere, Helen, *Fighting with Property: A Study of Kwakiult Potlaching and Warfare, 1792-1930*, Seattle, University of Washington Press (American Ethnological Society Monograph, 18), 1950.
- Damon, Frederick H., y Roy Wagner, *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1989.
- Dapuez, Andrés, "Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de futuro en un pueblo de Yucatán", *Cuiculco*, núm. 18, 2011, pp. 181-202.
- , "Promissory Prestations: a Yucatec Village between Ritual Exchange and Development Cash Transfers", tesis de doctorado, Baltimore, Department of Anthropology-Johns Hopkins University, 2013.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, París, Alcan, 1912.
- , y Marcel Mauss, "De quelques formes primitives de classification-contribution à l'étude des représentations collectives", *L'Année Sociologique*, núm. 6, París, Alcan, 1903.

<sup>76</sup> Concepto introducido por Pierce. Véase Charles Sanders Peirce, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vol. 2, 1998, p. 1.

- Firth, Raymond, *Economics of the New Zealand Maori*, Wellington, R. E. Owen Government Printer, 1959.
- Fournier, Marcel, *Marcel Mauss*, París, Fayard, 1994.
- , *Marcel Mauss: A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- , “Durkheim, Mauss et Bourdieu: une filiation?”, *Marcel Mauss Vivant. La Revue du MAUSS*, núm. 36 (especial), París, La Découverte / MAUSS, 2010.
- Gell, Alfred, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon, 1998.
- Gissis, Snait, “Late Nineteenth Century Lamarckism and French Sociology”, *Perspectives on Science*, vol. 10, núm. 1, 2002, pp. 69-122.
- Goldman, Irving, *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiult Religious Thought*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1975.
- Graeber, David, *Toward and Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, Nueva York, Palgrave, 2001.
- Hanks, William F., *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*, Berkeley, California University Press, 2010.
- Harrison, Charles, “Family Life of the Haidas”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1892.
- Hertz, Robert, “Contribution à un étude sur la représentation collective de la mort”, *Année Sociologique*, núm. 10, 1907, pp. 48-137.
- , “La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse”, *Revue Philosophique*, núm. 68, 1909, pp. 553-580.
- Hubert, Henri, “Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie”, en *l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses*, París, 1905, pp. 1-39.
- Kan, Sergei, “The Nineteenth-Century Tlingit Potlatch: A New Perspective”, *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, pp. 191-212.
- Karsenti, Bruno, *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2008.
- Latour, Bruno, *Reassembling the social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- , *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, Barcelona, RBA, 2012 [1999].
- Lenin, Vladimir I., *Collected Works*, vol. 44, Moscú, Progress Publishers, 1987.
- Lévi-Strauss, Claude, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, en *Marcel Mauss. Sociologie et Anthropologie*, París, Les Presses Universitaires de France, 1950.
- , *La vía de las máscaras*, México, FCE, 1982.
- , *Anthropology and Myth; Lectures, 1951-1982*, Oxford, Blackwell, 1987.

- Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961 [1922], pp. 167-175.
- , *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, 1982,
- Masco, Joseph, “‘It is a Strict Law That Bids Us Dance’: Cosmologies, Colonialism, Death, and Ritual Authority in the Kwakwaka’wakw Potlatch, 1849 to 1922”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, núm. 1, 1995, pp. 41-75.
- Mauss, Marcel, “Une forme ancienne de contrat chez les Thraces”, *Revue des Études Grecques*, núm. 34, París, 1921, pp. 388-397.
- , “L’obligation à rendre les présents”, *L’Anthropologie*, núm. 33, París, 1923, pp. 193-194.
- , “Appréciation sociologique du Bolchevisme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 31, París, 1924, pp. 103-132.
- , “Gift, Gift”, *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Strasbourg / París, Istra, 1924, pp. 243-247.
- , “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, *L’Année Sociologique*, nueva serie, 1 (1923-1924), París, 1925, pp. 30-186.
- , “Parentés à plaisanteries”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1927-1928*, Melun [s. e.], 1928, pp. 3-21.
- , “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de ‘moi’, un plan de travail”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 68, [Huxley Memorial Lecture 1938.], Londres, 1938, pp. 263-281.
- , “Conceptions qui ont précédé la notion de matière”, *Centre International de Synthèse, Onzième Semaine Internationale de Synthèse [1939]: Qu’est-ce que la matière?*, París, PUF, 1945, pp. 11-24.
- , “L’oeuvre de Mauss par lui-même”, *Revue Française de Sociologie*, vol. 20, 1979, pp. 209-220.
- , *Oeuvres. 3, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, París, Les Édit de Minuit, 1994 [1969].
- , y Henri Hubert, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *L’Année Sociologique*, núm. 7, París (1902-1903), 1904, pp. 1-146.
- Mosko, Mark S., “Inalienable Ethnography: Keeping-While-Giving and the Trobriand Case (Critique of Annette Weiner)”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, núm. 3, 2000, p. 377.
- Munn, Nancy, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Peirce, Charles Sanders, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vol. 2, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- Rivers, William H. R., *The History of Melanesian Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914.

- Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine, 1972.
- Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Vayda, Andrew P., "A re-examination of Northwest Coast Economic Systems", *Transactions for the New York Academy of Sciences*, serie II, vol. 23, núm. 7, 1961, pp. 618-624.
- Walens, Stanley, *Feasting with Cannibals: an Essay on Kwakiult Cosmology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1981.
- Weiner, Annette, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1988.

# Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual

DAVID LORENTE FERNÁNDEZ\*

## “Aquellos que trabajan con el tiempo”

**L**os especialistas atmosféricos, denominados de manera genérica *graniceros* o *tiemperos* en diferentes regiones de México, constituyen un tipo de personajes cuyo campo de actuación se centra en los fenómenos meteorológicos —principalmente en la prevención o el control eficaz de la caída de rayos o precipitaciones de granizo, el azote de fuertes vientos y torbellinos, las crisis derivadas de la carencia o el volumen excesivo de lluvia, así como la supervisión del caudal y la regularidad de las corrientes de agua, como manantiales o riachuelos—.<sup>1</sup> También efectúan prácticas terapéuticas dirigidas al tratamiento de enfermedades consideradas “acuáticas”, es decir, producidas por entidades asociadas con las aguas terrestres o pluviales, o adscritas a la categoría de “malos aires” o “malos vientos”, emanaciones a las que en ocasiones se atribuye la generación de los fenómenos atmosféricos y que son a menudo concebidas como patógenas y responsables de infiltrarse en el organismo.

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

Este artículo es parte de una investigación mayor, desarrollada desde 2011 gracias al financiamiento del Instituto Nacional de Antropología e Historia a través del proyecto núm. 3186 titulado: “Medicina tradicional y lectura de la modernidad en la Sierra de Texcoco”, dirigido por el autor.

<sup>1</sup> En ocasiones se inscriben en esta categoría los ritos agrícolas destinados a incrementar la fertilidad de las milpas.

Por último, otro tipo de actividades de los graniceros lo integra su participación en los sistemas de cargos, religiosos o civiles, como el puesto de presidente del comité de regantes o aguador de las distintas comunidades a las que estos personajes pertenecen; también destaca, en ciertos casos, su desempeño como rezanderos o incluso la colaboración en asociaciones locales de danzantes a las que se les atribuyen ciertas funciones ceremoniales.

De acuerdo con las diferentes regiones en las que han sido documentados, existe una vasta pluralidad de denominaciones atribuidas a estos especialistas, la mayoría de ellas en lengua náhuatl, o derivadas del náhuatl y castellanizadas, y las menos procedentes únicamente del español. De igual forma, dan muestras también de una notable diversidad regional la definición y designaciones de las entidades con las que se afirma que estos especialistas se relacionan ritualmente y ante las cuales median o ejercen su intercesión.

Se sabe de la existencia de graniceros —o ritualistas equivalentes— tanto en la época prehispánica como en el periodo colonial, gracias a las fuentes históricas.<sup>2</sup> Hoy contamos con registros etnográficos minuciosos procedentes de distintas regiones de tradición indígena situadas en los estados de México, Puebla, Morelos, Tlaxcala y Veracruz, principalmente.<sup>3</sup> Las áreas con mayor concentración de estos ritualistas se encuentran en torno a las grandes montañas y volcanes nevados, como el Popocatepetl, el Iztaccíhuatl, el Nevado de Toluca, la Malinche o el Pico de Orizaba.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, 1967, pp. 87-117; Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, en Pedro Ponce, *et al.*, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, 1987 [1892], pp. 265-480; Pedro Ponce, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en Pedro Ponce, *et al.*, *op. cit.*, 1987 [1892], pp. 5-11; Roberto Martínez y Rocío de la Maza, “Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos sobre meteorología indígena y prácticas rituales”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 45, julio-diciembre de 2011, pp. 163-184.

<sup>3</sup> David Lorente Fernández, “Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía”, *Cuicuilco*, vol. 16, nueva época, núm. 47, septiembre-diciembre de 2009, pp. 201-223.

<sup>4</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la sierra Nevada, México”, en *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, vol. I, 1995 [1968], pp. 239-270; William Madsen, “Shamanism in México”, *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 11, 1955, pp. 48-57; Carmen Cook de Leonhard, “Roberto Weitlaner y los graniceros”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, 1966, pp. 291-298; véanse los estudios contenidos en el volumen clásico de Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, 1997, y las monografías de Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, 1996; *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, 2000; “El hongo y la lluvia”, en Julio Glockner, *La*

En el presente artículo se ofrece una caracterización de los especialistas atmosféricos de una región en la que los graniceros han sido escasamente estudiados: la Sierra de Texcoco. Los datos proceden de una investigación de larga duración realizada entre 2003 y 2015 mediante estancias de campo y observación participante en tres comunidades serranas: Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Jerónimo Amanalco.<sup>5</sup> Junto a las prácticas rituales se registraron testimonios tanto de graniceros locales como de pobladores legos que presenciaron las acciones de estos ritualistas o escucharon relatos sobre ellos. El artículo aborda cuatro aspectos distintivos de los *tesifteros*: el reclutamiento, la iniciación, la praxis onírica y el papel del parentesco ritual en la conceptualización del “don”, así como su situación contemporánea y vínculo con la sociedad comunitaria. Más que limitarse a ofrecer una descripción de estos ritualistas, el artículo incorpora preguntas etnológicas en la discusión del material etnográfico con el propósito de ofrecer nuevos puntos de análisis que planteen —a partir del examen de las nociones y categorías nativas, así como de la lógica que subyace a las representaciones y prácticas rituales— aproximaciones escasamente consideradas en el estudio de los graniceros. A su vez, el análisis se involucra en reflexiones más amplias, concernientes al ámbito de los especialistas rituales y extensivas tal vez a otros contextos, relativas al sentido y definición del “don”, el estatus de humanidad o la condición de corporalidad de los espíritus auxiliares del tesiftero, la conceptualización del sueño y las experiencias oníricas, o la prima-

---

*mirada interior: plantas sagradas del mundo amerindio*, 2016, pp. 125-173; Alfredo Paulo Maya, “Los claclasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos”, tesis, 1989; Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno a los graniceros, planetnicy y renuberos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 34, 2003, pp. 391-423; “‘Que en verdad no faltó el agua consagrada...’ El agradecimiento después de las lluvias en Npopualco, Estado de México”, *Estudios Latinoamericanos*, vol. 33-34, 2013-2014, pp. 209-232; Antonella Fagetti, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y de la naturaleza*, 1998, pp. 207-213; Hugo Nutini, “La transformación del teztitlacz o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca”, en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, 1998, pp. 159-171; Hugo Nutini y Jean Forbes de Nutini “Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural”, en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, 1987, pp. 321-346; Sandra Acocal Mora, “Espacios sagrados de la Matlacuéytl: diosa del agua y de la fertilidad”, en Francisco Pérez Castro y Tim M. Tucker (coords.), *Matlacueytl. Visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, vol. II, 2009, pp. 49-72; David Lorente Fernández, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, 2011.

<sup>5</sup> Acerca de los métodos, técnicas y categorías de informantes, véase David Lorente Fernández, “Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 1, 2010, pp. 85-110.

cía de la lógica del parentesco, los pactos alimenticios y los vínculos de comensalidad ritual como ejes de los procesos iniciáticos y de mediación ceremonial, entre otras. Se plantea que el examen de estas temáticas podría, tal vez, abrir la perspectiva para el acercamiento a otras categorías de especialistas rituales de Mesoamérica.

### La Sierra de Texcoco, contexto etnográfico

Caracterizada por su paisaje montañoso, esta región de cerca de 22 000 habitantes se localiza a 40 km al oriente de la Ciudad de México. En ella destacan cinco pueblos enclavados entre los cerros de Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo, al oeste. Un aspecto central en la configuración del territorio es el sistema de irrigación que, nutriéndose de los manantiales de las zonas altas, se divide en tres ramales que surcan la sierra. El origen del sistema se remonta al tercer reinado del tlatoani Nezahualcóyotl, hacia 1454, cuando se construyó un sistema de canales, acequias, terrazas y acueductos vinculados con las comunidades de la zona, algunas fundadas por Nezahualcóyotl.<sup>6</sup>

Canales y acequias recorren hoy los pueblos que, en ciertos casos, cuentan con regadíos locales. La herencia de Nezahualcóyotl en la gestión del agua se plasma en el empleo actual de reglamentos inspirados en los *Títulos de Tezcutzingo*, dictados por el tlatoani, la existencia de una junta regional de riego formada por diversas comunidades serranas y el uso del mesoamericano de veinte días para distribuir el agua. Pese a que la población de la sierra acude cada vez más a las ciudades de México y Texcoco para ejercer trabajos asalariados, la agricultura de regadío, más reducida que en el pasado, continúa reflejándose en las parcelas verdes de maíz, frijol, habas y calabaza, cuyos frutos se destinan en gran parte al consumo doméstico.

Los pobladores tienden a identificarse con una filiación cultural nahua. El uso de la vestimenta tradicional desapareció hacia la década de 1970, y la lengua náhuatl, de empleo hoy irregular, ha dado paso al español en la vida cotidiana.<sup>7</sup> En términos de autoadscripción, los serranos dicen pertenecer a una “región cultural” que de-

<sup>6</sup> David Lorente Fernández, “Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, 2012, pp. 63-90.

<sup>7</sup> Cabe señalar que, pese a la utilización cada vez menor de la lengua náhuatl en la región,

finen atendiendo a la endogamia regional, el sistema de parentesco compartido, el ciclo ceremonial que integra a las comunidades vecinas, las formas de organización comunitaria y la presencia en la mitología y la memoria histórica regional de una deidad tutelar, denominada Tláloc-Nezahualcōyotl y vinculada con el monte Tláloc, considerada como el ancestro fundador del territorio.<sup>8</sup>

### La condición de humanidad de los ahuaques o espíritus “dueños del agua”

En la concepción nahua, cierta categoría de entidades espirituales, consideradas como “humanas”, y descritas como pequeños seres antropomorfos con aspecto de niños, se asocian estrechamente con el cuidado del agua. Se dice que los *ahuaques*, los “dueños del agua”, habitan en el interior de riachuelos, manantiales, torrenteras, corrientes de agua, pero también jagüeyes, depósitos, piletas y cualquier hondonada donde la lluvia o el agua terrestre se acumulen de manera permanente o estacional. Según los testimonios locales, el sistema de regadío texcocano pareciera constituir, por su extensión y diversidad de enclaves topográficos, el dominio cosmológico o *intramundo*<sup>9</sup> más destacado en lo que atañe a las representaciones de los ahuaques. Desde esta perspectiva, se indica con frecuencia que las piedras del cauce, abundantes en sus tamaños y formas tanto a lo largo de las orillas como en el interior diáfano de la corriente, constituyen las “puertas” de las “casas” o “altos edificios” en los cuales estos seres habitan, y de los que, se explica, “salen al exterior” a determinadas horas, principalmente a las doce del mediodía o a las seis de la tarde.<sup>10</sup>

---

en este ensayo se destacan los conceptos clave en lengua indígena que continúan empleándose en el contexto del campo semántico de los graniceros y los “dueños del agua”.

<sup>8</sup> Para una descripción detallada de estos aspectos geográficos e históricos regionales, David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, cap. 2.

<sup>9</sup> Privilegio aquí el término *intramundo* sobre la categoría convencional de “inframundo” al considerar que, en términos nahuas, la diferencia distintiva entre el ámbito habitado por los ahuaques y el mundo serrano ordinario lo constituye el hallarse “adentro” (de una nube, de un arroyo, de una piedra), pudiendo emerger en ocasiones “afuera” (considerado el mundo serrano), antes que el hecho de encontrarse situado el ámbito de los ahuaques “abajo”, o debajo de *Halticpac*, el plano terrestre. Así, resulta problemático traducir el hábitat ahuaque a una espacialidad definida en términos de, o de acuerdo con coordenadas occidentales.

<sup>10</sup> Acerca de la particular visión de los ahuaques o dueños del agua, véase David Lorente

Dicen los nahuas que los ahuaques “son personas, son humanos, son una generación viva”, afirmación que enfatiza el estatus ontológico de los “dueños del agua” como personas humanas provistas de racionalidad, voluntad, agencia, sentimientos, lenguaje, conciencia, una estructura organizativa basada en los principios del parentesco nahua, instituciones sociales y autoridades tradicionales, así como de —y esto representa un aspecto principal— una corporalidad, un cuerpo.<sup>11</sup> A la vez, y sin aparente contradicción, los ahuaques son definidos como espíritus, esto es, como entidades pertenecientes a una categoría de seres no humanos, caracterizados, entre otros aspectos, por su carencia de cuerpo. Antes que percibir ambas definiciones como una contradicción resultante del “desconocimiento” de los informantes, habría —como plantea Pitarch acerca de las descripciones indígenas de una misma realidad efectuadas, bien desde el cuerpo, bien desde el alma externada—<sup>12</sup> que atender a la posición, por así decir, desde la que está hecha cada descripción o definición. Ambas caracterizaciones, como se deduce de la sistematización de los testimonios, parecieran responder a una percepción ya “interna” —la primera— ya “externa” —la segunda— al mundo de los ahuaques. Cuando quien habla es alguien que se considera esboza su descripción como resultado de haber accedido en espíritu al ámbito de los “dueños del agua” (mediante sueños o enfermedades atribuidas a los ahuaques), o repite exégesis escuchadas a los tesiferos, adopta una visión “interna”. En este sentido, conforme a los testimonios oníricos y terapéuticos, en el interior de las sociedades subacuáticas de los arroyos —es decir, en el ámbito del intramundo que, bajo la superficie del agua, recorre grandes extensiones del territorio serrano—, los ahuaques aparecen percibiéndose a sí mismos como legítimos seres humanos, provistos de un cuerpo material y antropomorfo, constituido de carne y ataviado con una ropa humana.<sup>13</sup> Si por el contrario quien habla es alguien ajeno a este tipo de

---

Fernández, “Los sueños y la mirada de los espíritus”, *Artes de México: Chamanismo: oscuridad, silencio, ausencia*, núm. 118, 2015, pp. 34-43.

<sup>11</sup> Un cuerpo en su acepción humana, nahua, en términos tanto de su constitución carnal (percedera), formada por carne y órganos (*tonacayo* en náhuatl), como de su proceso de creación, su dimensión relacional con otros cuerpos humanos, su *habitus*, y, al encontrarse sexuado, su capacidad para el ejercicio de un tipo de sexualidad reproductiva análoga a la humana.

<sup>12</sup> Pedro Pitarch, “La montaña mágica: dos puntos de vista”, en Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, 2013, pp. 117-140.

<sup>13</sup> Estas concepciones son susceptibles de ponerse en discusión con los planteamientos

experiencias, en sus testimonios tienden a describirse a estas entidades desde una perspectiva “externa”, es decir, “foránea” al mundo del agua; los ahuaques son entonces frecuentemente categorizados como pertenecientes al orden de los “espíritus” y descritos en consecuencia como entidades incorpóreas y etéreas (como “aire de adentro del agua”).<sup>14</sup>

La condición humana que, de acuerdo con la visión “interna”, revisten los ahuaques, además de atribuirse a su interioridad psíquica y cognitiva humana y a su configuración antropomorfa y carnal, se pone en estrecha relación con su dieta: los ahuaques, según estas descripciones, se nutren de los mismos alimentos que los seres humanos: vegetales, semillas, frutas, pulque e incluso carne de animales domésticos debidamente cocinada. No obstante, desde la mirada proyectada desde el “exterior” del mundo del agua, su comida la conforman en realidad exhalaciones, emanaciones, vapores etéreos, “olores” o “espíritus”, y no alimentos sólidos.<sup>15</sup>

Un último aspecto relativo a la humanidad de los ahuaques es el origen que los nahuas les atribuyen. Como explican a menudo al referirse a ellos, y como se desprende de los episodios terapéuticos y de los procedimientos ceremoniales de curación, a los “dueños del agua” se los concibe como las entidades anímicas de ciertos tipos de difuntos humanos: los niños muertos sin bautismo, los individuos fulminados por un rayo, aquellos que murieron como re-

---

relativos a la naturaleza (humana y no-humana) de las entidades en los regímenes ontológicos calificables como animistas (Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, 2012 [2005]) así como con las diferentes perspectivas que se les atribuyen a dichos seres, en este caso ausentes de ser consideradas desde una relación de depredador y presa; más bien, entre los nahuas de Texcoco se trata de miradas “humanas” desde mundos, o estados, que condicionan y modifican al mismo tiempo la percepción; véanse de Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alejandro Surrallés y Pedro Hierro (eds.), *Tierra adentro*, 2004, y *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, 2010.

<sup>14</sup> Es decir: lo que percibido desde el cuerpo humano en el mundo ordinario son “espíritus”, visto desde la mirada del espíritu externado o de los ahuaques son “cuerpos” (David Lorente, “Los sueños y la mirada...”, en *op. cit.*). Aparecida Vilaça (“Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 11, 2005, p. 455) ha destacado un aspecto interesante de la corporalidad juruna, analizado por Lima: “el alma es un cuerpo visto desde otra perspectiva [...] Cuerpo y alma son relaciones o posiciones, o mejor dicho perspectivas”.

<sup>15</sup> Acerca de la “humanidad” o “no humanidad” de los existentes nahuas según su alimentación, véase Marie Noëlle Chamoux, “Persona, animacidad, fuerza”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, 2011, pp. 159-160; Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, 2007.

sultado de padecer ciertas afecciones acuáticas, llamadas por los nahuas “enfermedades de lluvia”, y los tesifteros fallecidos, quienes, tras cumplir su servicio en el mundo terrenal, *tlalticpac*, intercediendo entre los seres humanos de las comunidades y los ahuaques o dueños del agua, es decir, entre el “exterior” y el intramundo, transitan y se incorporan definitivamente, según se dice —aunque con matices, como se planteará más adelante—, a la comunidad humana de los ahuaques.

### Tesifteros, los que “conocen y entienden el tiempo”

En la Sierra de Texcoco, los especialistas rituales a quienes se atribuye la facultad para dominar y gestionar los fenómenos meteorológicos reciben la denominación de graniceros en español y de *tesifteros* en náhuatl. Dicha voz parece derivar del náhuatl *tecihuatl*, granizo, y del sufijo español “-ero”, que indica el desempeño de alguna actividad relacionada con la manipulación de cierto elemento: en este caso, el granizo. Es posible que el término proceda o se vincule estrechamente con el vocablo clásico *teciuhltlazqui* registrado por fray Bernardino de Sahagún,<sup>16</sup> que Garibay “asocia al aztequismo ‘tecihuero’, es decir, granicero”,<sup>17</sup> y López Austin traduce como “el que arroja el granizo”.<sup>18</sup> En la región serrana de Texcoco el término designa en primera instancia a ciertos especialistas rituales que se considera ostentan el “don” para conjurar —atajar, retirar, alejar— este fenómeno atmosférico concebido por los nahuas como prioritariamente adverso y devastador.

De acuerdo con el material etnográfico, los tesifteros son por lo común hombres, y más raramente mujeres, provistos de un “corazón o espíritu fuerte”<sup>19</sup> que obtienen de cierta relación con los ahuaques

<sup>16</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1999 [1954], lib. VII, cap. VII, pp. 436-437.

<sup>17</sup> Citado por Gabriel Espinosa Pineda, “Hacia una arqueoastronomía atmosférica”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, p. 94.

<sup>18</sup> Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1967, p. 100.

<sup>19</sup> En náhuatl, *resistiroa ianimancon*. Se atribuye este tipo de corazón (*yołotl*), asociado con una entidad anímica o *espíritu* particularmente fuerte, a aquellos que nacen el martes o el viernes, considerados “los días de los brujos”, o durante periodos de luna llena, de los que se dice producen personas longevas y de gran fortaleza física. Dado que, en la concepción nahua, las emociones se gestan en el corazón, se argumenta que este tipo de individuos son personas “calientes”, poseen latido fuerte y mirada intensa, y son “muy berrinchudos, muy corajientos,

la facultad que los capacita ritualmente para desempeñar habilidades como conjurar el granizo, retirar los rayos, los fuertes vientos, los aguaceros y las diferentes clases de nubes que se considera originan las tormentas: las “víboras” o “culebras de agua” (*mexcoatl*), descritas como oscuras y semejantes a tornados o remolinos descendentes que arrasan las milpas; las de granizo propiamente dichas, grisáceas y con el vientre ennegrecido, y las “bolas de nubes” (*mextolontli*) generadoras de tempestades eléctricas. También se los concibe capacitados para curar las “enfermedades de lluvia” atribuidas a los fenómenos meteorológicos o los ahuaques: a quienes padecen de parálisis o agarrotamiento de algún miembro del cuerpo debido a la intrusión de un “mal aire” (*yeyecatl*), sufren de boca torcida o “enchuecamiento” por exposición a dichas entidades, a los fulminados por la descarga del rayo o “rayados”, y a quienes se asume agravaron a los ahuaques en una corriente de agua y perdieron sus espíritus en consecuencia. Desde esta perspectiva, los tesifteros son denominados “graniceros-curanderos”. Un tipo de habilidad privativa únicamente de ciertos tesifteros la constituye la atribución para realizar peticiones de lluvia y solicitar las precipitaciones pluviales a los dueños del agua, que, para tal fin, según las exégesis nativas, se congregan en el interior y en la elevada cumbre del monte Tláloc.<sup>20</sup>

En lo que respecta a su participación en la organización comunitaria de las poblaciones serranas, se constata que los tesifteros desempeñan ocasionalmente cargos civiles que se vinculan directamente con sus actividades como especialistas rituales. Estos cargos los erigen en posiciones de intercesión entre el intramundo de los ahuaques y las comunidades de la sierra. Don Cruz, un conocido granicero de la región con el que trabajé extensamente, ejercía en 2005 el cargo de aguador y contribuía en la distribución del agua de riego; a su vez, dirigió durante 2005 y 2006 la construcción de un depósito de agua en su comunidad y presidió, coordinando las faenas colectivas, las cuadrillas encargadas de la limpieza de los

---

muy alterados”; en ciertos casos se les atribuye la capacidad de enfermar a otros produciéndoles mal de ojo o *roxal* (David Lorente Fernández, “Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo”, *Anales de Antropología*, vol. 49, núm. 2, 2015). Acerca de la constitución anímica de la persona entre los nahuas de Texcoco, véase la nota 27.

<sup>20</sup> David Lorente Fernández, “El remolino actuado: etnografía contemporánea del monte Tláloc”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 65, núm. 2, 2010, pp. 519-546; “Nezahualcōyotl es Tláloc...”, en *op. cit.*

otros existentes. Se consideraba que esta actividad partía de la atribución de la que estaba investido, plasmada en dotes de persuasión y negociación, de arbitraje ante los espíritus-ahuaques, destinada a permitir la entrada y el libre acceso de los vecinos a los parajes acuáticos. Explicó: “Y es que aquí, si los ahuaques llegan a agarrar a una persona, pues es cosa mía. Porque si alguien se cae mientras está rascando la tierra para que salga el agua, pues entonces yo me responsabilizo para sacarla; ahora sí, para que no se enferme”. La situación comunitaria de los tesifteros se ve en ocasiones envuelta en pleitos debidos al suministro de agua requerida por los pobladores, que ellos se encuentran en condiciones de facilitar o de manipular, lo que da lugar a frecuentes negociaciones e intentos de utilización recíproca entre especialistas rituales y pobladores comunitarios. Una situación de este tipo tuvo lugar en San Jerónimo Amanalco durante 2013 y derivó en enfrentamientos entre cierta facción de la población y uno de los tesifteros locales. Tras una serie de accidentes que dificultaron el desarrollo de las obras de riego y que se atribuyeron al hecho de que los ahuaques no habían recibido las ofrendas requeridas por parte de la comunidad, el tesiftero exigió un terreno de cultivo a cambio de ejercer sus labores de intercesión. La atribución de los accidentes a una causalidad ligada a la desatención ritual situó al especialista en una posibilidad de negociar a su favor y en una circunstancia de acumulación de poder y de instrumentalización de su condición.

Las actividades que desempeñan los tesifteros son con frecuencia englobadas por los serranos en la categoría de “conocer el tiempo”; se define a los tesifteros como personas que “entienden el tiempo”, que “saben del tiempo”. Entender o conocer el tiempo implica discernir que detrás de aquello que los pobladores legos perciben como fenómenos atmosféricos subyace la voluntad e intencionalidad de los ahuaques, y que lo que a simple vista es percibido como rayos o como granizo por los serranos constituyen manifestaciones y acciones de otra índole desde la perspectiva de los dueños del agua. Por ejemplo, donde los nahuas perciben rayos (*tlapetlani*) descendiendo con violencia del cielo, desde el punto de vista de los ahuaques se trata de látigos que estos seres, a la manera de un charro, arrojan desde las nubes a la superficie terrestre para depredar objetos, árboles, construcciones y toda clase de posesiones de los seres humanos. A su vez, lo que los nahuas designan como granizo (*tecihuítl*) y describen como pequeñas esferas de hielo, se trata, en la mirada de

los ahuaques, de precipitaciones de semillas. Se explica al respecto que habitualmente los dueños del agua se alimentan de semillas de arvejón y de otras plantas en las nubes y que, cuando la provisión se acerca a su fin, arrojan las semillas que aún conservan para cosechar y obtener con ellas nuevas reservas abasteciéndose en las milpas de los serranos.<sup>21</sup> Como explicó una curandera de Santa Catarina del Monte: “En tiempo de aguas vienen y sueltan el *granizazo*, con eso ya se llevan la semilla, ellos se despachan; se lo llevan para que tengan para su temporada, para que tengan provisión, para embo-degarlo”. Una anciana de Amanalco indicó:

Los ahuaques viven de los que nosotros sembramos: cuando graniza es que están cosechando, ¿sabe por qué? Porque cuando está buena la semilla, ya sea el chícharo, el haba, la calabaza, cosas de verdura, vienen para comer, y con el mismo granizo se marchita y todo el vapor o el olor de la semilla se lo llevan. Para ellos ésa sería su semilla, su cosecha que levantan, así es.<sup>22</sup>

Un anciano de la misma comunidad explicó:

Cuando cae así fuerte el granizo y tienes tu plantío —sembraste ahí tu alfalfa, aquí el frijol, allí tus papas o tus ejotes, arvejones, chícharos, lechuga, cilantro, un ciento de cosas, tu milpa, allá tienes ciruela, tienes manzana—, pero cuando cayó el granizo todo lo fregó y entonces todo el olor, el aroma, se subió pa’arriba, lo llevaron los ahuaques. Ahora ése lo guardan, pero aquí no lo vemos, ése lo guardan y tienen todo el año: un ciento de elotes, chayotes, calabazas, flores de calabazas, hongos, ellos lo tienen guardado.<sup>23</sup>

Según se explica en las comunidades, a los tesifteros les resulta posible, debido al saber recibido en su iniciación y al compartir las perspectivas de los dueños del agua acerca de los fenómenos atmosféricos, establecer acuerdos y alianzas con los ahuaques con el fin de preservar los bienes y cultivos de los serranos, defendiendo sus

<sup>21</sup> David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011. Sobre la presencia de una ideología de carcería o depredación en el contexto de las sociedades agrícolas mesoamericanas, véase Danièle Dehouve, “El venado, el maíz y el sacrificado”, *Diario de Campo, Cuadernos de Etnología*, núm. 4, 2008.

<sup>22</sup> Adelaida Gregoria Rojas Xochimil, 62 años, San Jerónimo Amanalco, 29 de abril de 2015.

<sup>23</sup> Adrián López Mandes, 61 años, San Jerónimo Amanalco, 13 de mayo de 2015.

intereses. Su actuación logra revertir un sistema rapaz y asimétrico de obtención de recursos para convertirlo en una dinámica en la que los dones no sean agonísticos, consigue establecer un mercado en el que la transacción ponderada sustituye a la guerra por los recursos. Su principal función es revertir estas *razzias* o rapiñas que, deprestando las posesiones de los serranos, abastecen y posibilitan la subsistencia de las comunidades del mundo del agua, proporcionando mediante ofrendas a los ahuaques, representando a la comunidad, los bienes que necesitan para vivir.<sup>24</sup>

A menudo, los tesifteros gozan de invisibilidad social en sus comunidades, debido probablemente al estatus ambivalente que se les atribuye en lo que respecta al empleo de sus facultades derivadas de “conocer el tiempo”. Por un lado, se considera con frecuencia que el dominio de los rayos y del granizo pueden ser empleados de una manera ambigua, con fines benéficos o destructivos. Por otro lado, a los tesifteros suele atribuírseles una fortaleza anímica inusual susceptible de ser canalizada en diferentes especialidades rituales, además de aquellas por las que se les tiende a identificar.

Se considera que los tesifteros poseen un “corazón o espíritu fuerte” (*resistiroa animancon*)<sup>25</sup> y que cuentan, según la idea popularmente extendida, con un corazón “recubierto de pelo”.<sup>26</sup> Éste denota la fuerza de su entidad anímica —el espíritu-*animancon*—, la cual irradia hacia las extremidades corporales, ramificándose a partir del núcleo central rector.<sup>27</sup> La naturaleza fuerte del corazón (*yolotl*) se

<sup>24</sup> David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011.

<sup>25</sup> Véase la nota 19.

<sup>26</sup> La cobertura pilosa pareciera indicar la fortaleza anímica del espíritu-*animancon* de los tesifteros, aspecto que comparten con otros ritualistas locales, como los brujos (*tetlachihui*) y las brujas que chupan la sangre (*tlahuepuchi*); véase, sobre esta condición, Antonella Fagetti, *op. cit.*, 1998; Marie Noëlle Chamoux, *op. cit.*, 2011. Cabe señalar aquí que esta característica no se asocia en la sierra con una conceptualización del fenómeno, relación o entidad que en otras regiones se conoce como “nahual”. La composición anímica de los nahuas de Texcoco es marcadamente intrasomática. No se hace referencia a un *alter ego* o animal compañero que habite en el exterior del organismo; el fenómeno del *tonal* zoomorfo con el que un sujeto mantiene relaciones de coesencia o la identidad anímica con plantas, animales, rocas o fenómenos atmosféricos no fue referido por sujetos legos ni ritualistas. Pero sí se registra el fenómeno del nahualismo: según explican los pobladores, ciertos ritualistas ostentan la capacidad de externar su espíritu durante sus experiencias oníricas para transformarse en, o manifestarse como, animales. A menudo los brujos *tetlachihui* son denominados *nahuales*, y considerados ambos términos como sinónimos. Para una perspectiva más amplia del fenómeno en Mesoamérica, véase Roberto Martínez, *El nahualismo*, 2011.

<sup>27</sup> En la concepción de la persona entre los nahuas de Texcoco, se distinguen dos entidades anímicas. La primera es el “alma”, que reside en —y se identifica con— el corazón (*yolotl*);

considera que transfiere un exceso de “calor” al especialista y lo provee de una notable resistencia frente a las agresiones o afecciones espirituales dirigidas en su contra. Asimismo, este calor y fortaleza excesivos se manifiestan y transmiten a través de su mirada. La vista intensa y penetrante atribuida a los tesifteros se traduce en la capacidad de “ojar” y dañar mediante la sola fijación hipnótica de la vista en la persona de su adversario. Un hombre de Tecuanulco refirió de un tesiftero al que conoció de niño: “es un señor que nomás con la pura mirada dicen que lo dejaba a uno quieto ahí, o sea, daba miedo verlo, vaya; no es una persona normal como uno de nosotros”.

Los detalles que giraron en torno al primer encuentro con el tesiftero con quien trabajé más cercanamente aportan información en este sentido. Una partera consultada sobre la vivienda de don Cruz, me advirtió: “No vaya preguntando a la gente por el granicero; explique que busca a don Cruz porque le han dicho que sabe curar, y que usted lo busca porque quiere que le cure”. Tiempo después se reveló que, de acuerdo con la opinión difundida en su comunidad, don Cruz se estaba recuperando de una afección producida por los ahuaques al intervenir en una curación compleja y esta situación le imbuía la condición de persona “peligrosa” o “contaminante” en el pueblo. Pero, a su vez, las especialidades rituales que parecía dominar el tesiftero contribuían a conferirle un estatus ambivalente en la comunidad. El marido de la partera expresó en un momento de la conversación: “don Cruz, que cura y sabe el tiempo, también de huesos sabe”. Días después añadió, bajando la voz: “martes y viernes ellos oyen, porque son los días de los brujos”. En mi primera conversación con don Cruz, él mismo ofreció: “Te puedo enseñar a echar [brujería] y te puedo enseñar a curar”.

---

la segunda es un complejo de “espíritus” identificados con los “pulsos” y considerados como irradiaciones del “alma” (“es lo mismo el corazón, los pulsos, los *espíritus*”, dijo una curandera refiriéndose al sistema como un complejo unitario). Asimismo, se habla de *espíritu* (en singular) para referirse a una entidad constituida por la configuración unificada de los espíritus-pulsos, que —se considera— reproduce las características físicas y caracterológicas de la persona y puede abandonar el organismo, bien en viajes oníricos, bien al ser apresada por alguna entidad (como los ahuaques). Significativamente, los nahuas se refieren tanto al “alma” como al “espíritu” con los mismos términos (formados a partir del sustantivo castellano *ánima*): *anmancon*, *ianimancn*, *animancon* o *animanconco*. Esta identidad terminológica pone de manifiesto la naturaleza unitaria del complejo que, sin embargo, es susceptible —dependiendo de los contextos, según explican los nahuas— de “fragmentarse” o concebirse en segmentos menores. Acerca de las concepciones anímicas en la región; véase David Lorente Fernández, “Medicina indígena y males infantiles...”, en *op. cit.*

Cuando, como sucede a menudo, los serranos identifican a los tesifteros con los brujos o *tetlachihui* aluden a las facultades que les atribuyen para provocar enfermedad y ocasionar lo que denominan “daño”. Indican tácitamente que por el hecho de ejercer el don de tesifteros cuentan con la atribución de ser “brujos”. Se asume que la posesión de un “corazón o espíritu fuerte” les confiere la capacidad deliberada de producir “mal de ojo” mirando con fijeza a la víctima, o de inducirle una variante de mayor gravedad, denominada *xoxal*, que se manifiesta como forúnculos o “bolas” que afloran en la cabeza o las manos del afectado (*xoxa* se traduce como “embruja para que salga un tumor”).<sup>28</sup> Así mismo, se les confiere la facultad de exteriorizar su espíritu mediante experiencias oníricas con el fin de dañar o “devorar” el corazón u otros órganos vitales de la víctima. A estas prácticas “psíquicas” o anímicas se le aúna la sospecha, implícita en las conjeturas que los parientes del enfermo hacen de las verdaderas causas que produjeron la enfermedad, de que, valiéndose de su vínculo con los ahuaques y persiguiendo incrementar su poder, el tesiftero “entregue” deliberadamente a ciertos individuos a los dueños del agua. El espíritu “vendido” y confinado en el intramundo le reportaría, se dice, ganancias y favores al tesiftero por parte de los ahuaques.<sup>29</sup>

En ciertos casos, la tendencia individual de un especialista corrobora la identificación entre tesiftero y brujo. Ciertos tesifteros incursionan en la brujería entablando un pacto con San Cipriano, rezándole al “Señor de los aires” —el *Temilo* o diablo que rige a los *yeyecame*,<sup>30</sup> tenidos por *amo tlacame*, “no humanos”—, o aprendiendo técnicas rituales de control o captura del espíritu a distancia, como conjuros, veladoras o el empleo, a manera de trampa, de una olla de barro, etcétera.

<sup>28</sup> Yolanda Lastra incluye el término *so:sa* (*xoxa*) en su glosario lingüístico (*El náhuatl de Texcoco en la actualidad*, 1980, p. 149). Por su parte, fray Alonso de Molina registra en su clásico diccionario el verbo *xoxa* como “aojar o hechizar u ojea a otro” (*Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2004 [1970], p. 162).

<sup>29</sup> “¿Seguro lo entregaron, verdad? ¿Lo entregaron?” —acusó en cierta ocasión la madre de un muchacho enfermado por los ahuaques a los dos tesifteros que dirigieron el proceso de curación (David Lorente Fernández, “Amores de manantial. Un episodio nahua de curación en la Sierra de Texcoco”, *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, núm. 18, 2012, pp. 188, 191).

<sup>30</sup> David Lorente Fernández, “El ‘aire’ o *yeyecatl* entre los nahuas de Texcoco: notas etnográficas sobre una fuerza volátil, patógena y asociada al diablo”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1, 2015, pp. 253-285.

Por otro lado, y aunque no ejerzan la brujería, se considera que con aprendizajes suplementarios algunos tesifteros adquieren destrezas para tratar ciertos tipos de “daño”, como la intrusión de sustancias y flemas patógenas en el organismo del enfermo. La hija de Juan Velázquez, reputado tesiftero de Santa Catarina del Monte, fallecido hacia 1980, contó acerca del deceso de su padre y de su trabajo:

Había tres [graniceros] aquí en el pueblo, pero la verdad ya no viven [...] Y el que sabía más, mi papá. Sí, porque luego así se enfermaban y ya venían a verlo, ¡fue hasta el Distrito [Federal]! O sea, que era *naturista*, con hierbas los curaba. De *aigre*, de las enfermedades que antes decían de *mala enfermedad*, como brujería, pues curaba de eso. Él sabía, o sea que yo ya fui creciendo y ya lo fui viendo, pues él ya sabía. Él tenía su don, por eso le digo que él ya de nacimiento sabía hacer las cosas [...] Pues la verdad, cuando murió quién sabe qué fue lo que tuvo, porque a los enfermos él les *jalaba la enfermedad con la boca*, todo así los chupaba. No sabíamos si en verdad nada lo pasaba o a lo mejor sí se pasaba algo de materias, porque sacaba materias así feo, haga de cuenta que salía pues así como pus, que lo que le sacaba lo escupía, pero para saber si algo no se le pasaba.<sup>31</sup>

El tratamiento de enfermedades de brujería transcurría paralelo a sus atribuciones conjuratorias contra el granizo y a las actividades terapéuticas destinadas a restituir los espíritus de enfermos considerados como apresados por los ahuaques en los arroyos.

Mas allá de ejercer o tratar la brujería, ciertos tesifteros practican también —en ocasiones de manera simultánea, como se vio en el caso de don Cruz— una amplia diversidad de rituales terapéuticos dirigidos a brindar tratamiento a males infantiles (alferecía, xoxal, susto, mal aire, empacho, caída de mollera, etcétera), sanar luxaciones y roturas de huesos, tratar erupciones cutáneas, atender enchucamientos o curar afecciones anímicas como el mal de ojo.

Los ejemplos referidos ilustran con claridad que la noción de “tesiftero” no constituye una categoría restrictiva que englobe únicamente el control de los fenómenos meteorológicos o que constriña el campo de actuación del ritualista a manifestaciones relacionadas con el granizo o el rayo. Antes bien, pareciera designar a un tipo de

<sup>31</sup> Juana Velázquez, 45 años, Santa Catarina del Monte, 16 de mayo de 2004.

ritualista que articula diferentes aptitudes y facultades relacionadas con el dominio de prácticas terapéuticas —tratamiento de los huesos, uso de farmacopea herbolaria, manejo de recursos para la curación de afecciones infantiles o tratamiento del “susto” o “mal aire”, entre otros—,<sup>32</sup> a las que aúna el conocimiento de saberes ocultos para la población lega y que implican la gestión de determinadas energías anímicas o el establecimiento controlado de relaciones con ciertas entidades concebidas como potencialmente peligrosas.

En la sierra se sostiene a menudo: “Los tesifteros son *malos*, son peligrosos”. Un anciano de Amanalco agregó: “Si uno de esos señores se enoja, puede granizar en tu terreno y terminarse la cosecha, o puede enfermarse uno”. No obstante, su aspecto benéfico también era, y continúa siendo, abiertamente reconocido. El mismo informante de Tecuanulco que afirmaba temer la mirada del ritualista refirió sobre el tesiftero: “Cuando falleció ese señor de aquí, pues lógicamente se juntó mucha gente porque para ellos, a pesar de que era peligroso el señor, era bueno porque les cuidaba sus siembras, provocaba que lloviera”. Esta noción referida al “cuidado” se presenta ampliamente extendida entre los nahuas de la sierra (“aquí lo querían bastante a ese señor porque ‘cuidaba’”). El propio don Cruz explicó al respecto: “yo *me responsabilizo* de las semillas, te responsabilizas de atajar cada año para que no caiga recio el granizo”.<sup>33</sup> Las actividades terapéuticas destinadas a tratar a los “enfermos de lluvia” también eran concebidas como una obligación derivada de la posesión del don y a la que consideraba que —bajo el imperativo de sufrir castigos infligidos por los ahuaques— no podía sustraerse. Dicho brevemente, preservar las semillas cultivadas de la comunidad y velar por la integridad de los vecinos constituían el aspecto central de su trabajo.

<sup>32</sup> Dichas prácticas se corresponden con las que tienden a caracterizar a otros tipos de especialistas médicos entre los nahuas: huesero, yerbero o curandero naturista, curandero de sustos o espantos, el que hace limpias de “aires”, etcétera; Antonella Fagetti (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, 2003.

<sup>33</sup> La dimensión “cuidadora” de asumir la responsabilidad de las milpas comunitarias para lograr que los sembradíos lleguen a buen término y fructifiquen relaciona al tesiftero con una importante atribución de “dador de vida”, de conductor del correcto desarrollo de dichos procesos. Perig Pitrou, “El papel de ‘aquel que hace vivir’ en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixe de Oaxaca”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *op. cit.*, 2011.

## El reclutamiento: golpe del rayo y enfermedades iniciáticas en la elección de los tesifteros

Aunque se considera que existen diferentes modalidades de llamado o reclutamiento entre los tesifteros, tras sus diferencias formales subyace, según se aprecia en diferentes relatos, un aspecto común: mediante ellos se concibe que el espíritu-*animancon* del elegido es sustraído del cuerpo (*tonacayo*) y, en el transcurso de un estado catatónico que sume al organismo en una parálisis —descrita como una “muerte” en los testimonios de los serranos—, trasladado transitoriamente al interior del manantial, esto es, al intramundo que es definido como el ámbito distintivo de los ahuaques.

Las modalidades más comunes que adopta el reclutamiento son dos: el golpe de rayo y la enfermedad. El examen de diferentes narraciones revela que, aunque en ocasiones la primera origina “atajadores” y la segunda “curanderos” —aunque se dijo anteriormente que los tesifteros aúnan ambas funciones, conjuratorias y terapéuticas—, las dos formas de llamado tienden a articularse y a considerarse equivalentes en el mismo proceso personal. El golpe de rayo constituye el más común. Don Cruz refirió que el rayo debe señalar en cuatro ocasiones al elegido, como muestra su propia historia individual, narrada más adelante. La descarga puede ser de carácter espontáneo o provocada por el neófito que desee recibir el don. Se considera que su propiciación radica en la mera decisión personal. “Si tienes el deseo —aclaró don Cruz— se te va a caer después, no se sabe cuándo y no se sabe en qué parte —y añadió—: no se sabe en qué parte, pero para que te registres *tienes que tener cuatro rayazos, cuatro rayos, ésa es la verdad*”.

Esta imagen de la descarga que golpea en cuatro ocasiones —representando el cuatro un número significativo en la sierra— y que implica una acción reiterada, de forma idéntica, en cada ocasión, se corresponde de manera coherente con la lógica presente en las prácticas rituales nahuas de la región, la cual recurre a la concatenación cuádruple de acciones o gestos rituales para denotar un “cierre”, señalando así que cierta secuencia ceremonial o práctica curativa —limpias con huevo, operaciones involucradas en el tratamiento del susto, etcétera— ha sido correctamente ejecutada y llevada a cabo con la máxima eficacia hasta alcanzar su término o consecución. Los cuatro rayos aluden a una investidura “acabada”, a un proceso de reclutamiento completo.

No obstante, cada uno de los impactos individuales se concibe como una duplicación de la descarga; según los nahuas, el recibir el golpe del rayo implica experimentar dos impactos. Dijo un anciano: “Les cae el rayo, truena y *está allí el cuerpo*, luego vuelve a tronar y *revive*”. Se considera que la primera descarga sustrae el espíritu del cuerpo del individuo elegido por los ahuaques y que la segunda lo restituye al organismo. En el periodo transcurrido entre ambas el espíritu trasladado permanece, investido de la naturaleza y características de un dueño del agua o ahuaque, confinado en el manantial. Desde la perspectiva de los nahuas de Texcoco el golpe de rayo no implica entonces la intrusión de una “fuerza divina” en el neófito ni la inoculación de un poder extrahumano en quien la recibe, quien, por medio de esta intrusión “sacra” o hierofánica, adquiriría propiedades supraordinarias para dominar las nubes, la lluvia o diversos tipos de meteoros. Antes bien, dicha descarga es concebida como un puente o tránsito mediante el cual el espíritu del sujeto elegido es transportado al intramundo de los seres acuáticos, involucrado allí ritualmente en cierta relación social —tiempo en que el cuerpo fulminado permanece inconsciente tendido en el lugar del impacto— y retorna nuevamente al organismo sometido a una transformación ontológica y provisto, se dice, de características distintivas. A partir de la primera descarga —provista de un doble carácter, de reclutamiento e iniciática— el viaje anímico está en condiciones de repetirse. Es, según se dice, precisamente en el control voluntario y consciente de la capacidad de disociación entre el espíritu-*animancon* y la corporalidad física —que entre los sujetos legos acontece únicamente de forma incontrolada en las experiencias oníricas, situaciones de ebriedad o contextos de enfermedad—, donde radica la dimensión definitoria del tesiftero, su eficacia y su legitimación como intercesor.

No obstante, ciertas intervenciones detienen el comienzo del proceso iniciático: indican los testimonios nahuas que cuando el elegido permanece inconsciente tras la descarga, sólo un tesiftero está en condiciones de manipularlo; si lo hiciera un profano, se considera que el organismo del fulminado, su cuerpo, moriría, y el espíritu-*animancon* transformado en ahuaque permanecería confinado en el agua. Si a una persona le cae el rayo, se dice, “deben dejarlo que esté tirado un tiempo, porque, cuando lo levanta uno, los ahuaques no liberan su espíritu y muere esa persona. Los dueños del agua son celosos y no dejan a cualquiera tocar a quien escogieron

con el rayo". Cuando interviene el granicero opera en cambio el "despertar" al mundo terrenal del individuo "revivido" tras la descarga. En cierto relato se narra cómo un joven fue fulminado en el monte "y quedó privado mucho tiempo, y vio cómo, durmiendo, lo andaban trayendo los ahuaques y cómo el mundo del agua era igual que el del hombre: tienen familia, animales, casas [...] después ya despertó".

Un ejemplo ilustrativo de la elección por golpe de rayo lo constituye el testimonio iniciático narrado por don Cruz, en el que se distinguen, diferenciadas en secuencias correlativas, la sucesión de experiencias que configuran el reclutamiento e incluyen las cuatro descargas de rayo antes mencionadas:<sup>34</sup>

Cuando primerito no quería yo enseñarme, iba por la orilla del río y muchas veces me enfermé, me agarraron; [los ahuaques] me agarraron mis espíritus. Me dolía mi cabeza, mis manos ya se hincharon por aquí [las muñecas y los brazos], me quitaron mis espíritus. Vivía en ese tiempo mi suegra, su mamá de mi esposa sabía curar, entonces me curó. Y a las ocho veces que me enfermé, ya me dice: "Tú mejor te vas a enseñar, porque si no te vas a seguir enfermando, y después pues te vas a morir". Le digo: "¿Cómo? ¡Pero pues yo no sé nada!" Dice: "Sí, tú tienes tu don. Nomás que te pones abusado. Es que ahorita te enfermas, pero debes tener cuidado por dónde vas: si te vas al monte, cuando comienza la lluvia, por decir vas a leñar o vas a cuidar, cuando llevas tus animales ya los juntas rápido, echas carga y ya te vienes, y te vienes rezando pa' que no te caiga el rayo". Pues ¡cuándo me acordaba yo! ¡Hacía así al rato y, después, ni madres! Siempre.

En esos años, como no teníamos terrenos y no habíamos sacado más hectáreas, dice mi mujer: "Ya no hay maíz, ya trae para echarle al ascón para martajar" ¡Cuál! Ahora sí lo fui a traer a Santo Tomás Apipilhuasco en una tienda, fui corriendo como a las cuatro de la tarde para al oscurecer verme ya subiendo adonde están las últimas casitas, en la veredita. ¡Ya está tronando, ya va tronando! Cuando truena hasta parece que alumbra en el cerro de allí [el Tlamacas]. Digo: ¡Híjoles, me va a agarrar! Y aquí ya chispea el agua. Así que agarro once kilitos de mi maíz, con un costal y con un ayate de plástico, entonces ya vengo caminando [con la carga a la espalda] [...] ¡Híjole! Así lo paso un mon-

<sup>34</sup> La transcripción integra los testimonios resultantes de dos sesiones de conversación informal efectuadas los días 30 de enero y 12 de julio de 2005; las grabaciones fueron articuladas posteriormente, atendiendo a su lógica narrativa, en el mismo episodio.

toncito de magueicitos chiquititos *asina* [...] Qué cosa, ¡cuando aparece alguna nube y me dio un pinche rayo por acá *asina* [en el hombro y el brazo izquierdos] y que me tumba encima de los magueyes! ¡Y que cae el pinche rayo encima de mí! Así que voy yo cargando mi muletita del maíz, ¡se me fue a caer encima de los magueyes! No, cuando me levanté [...] ¡pues me dieron el chingadazo en la cabeza! Pero no me fui a caer boca abajo, sino que me fui a caer *asina*, boca arriba, me botaron [...] Cuando me levanté ya me está saliendo sangre de la nariz. Fui a llegar, voy sangrando [...] De nada me piqué de los magueyes, nada. Me botaron nomás, ahí me botaron. Digo, pues a lo mejor así me va a *donar*, me voy a morir. Nomás como que me escamé y ya; me levanté y ya me fui. ¿Qué sería? Ponle ochenta metros, cien metros para llegar a la casita acá hasta acá arriba. Y aquí ya está comenzando a llover. Cuando llegué estaba mi señora —ya era noche, pues ya se acostaron—, me humeó con unas plumas de gallina, se las quitó y las quemó tantito con lumbre, me humearon y ya con esto para que no me espante; y tomé agua rápido, y ya con eso ya. Ni enfermé; nada. Ni siquiera por decir alguna parte me rasguñaron del rayo, nada. Nomás así me hicieron como un escarmiento para que yo [...] como un toquecito en realidad.

Después fui a traer [el espíritu de] una persona hasta el bosque, hasta el monte; estaba en el manantial. En aquella reforestación de allá me fueron a dejar, *allá me dieron otro*. Me lo querían quitar, me dieron un chingadazo, un toque, hasta me fui a caer aquí, hasta allí me fue a botar dentro del tepetate, por eso me rasguñé todo, me rasguñé, ¡pero no lo solté!, así lo llevé y ya lo fui a dejar [el espíritu] hasta San Jerónimo. Les dije a los chalanes, dos chalanes se llevan —que uno tiene que ir adelante y uno atrás—, cuando ya me caí, que me levanten.

Dos veces me pegó el rayo y otra vez allí, cerca del río [el Partidor] fue donde me tocó otro. Fui de viaje y me agarró por allí la lluvia, por allí me tocó otro.

Y otro más en el monte, me iba a tocar encima de un árbol, pero como me quité del árbol no me tocó en el arce. El árbol ese sí lo sonrojaron bien. Sí, pero ya nomás medio me tocó, ya no [me pegó directamente...] Ya después mejor ya me enseñé todo bien [aceptó el don].

De manera significativa, las secuencias del testimonio parecen corresponderse con etapas distintas del proceso de reclutamiento e iniciación. En el relato es posible apreciar las sucesivas descargas del rayo hasta alcanzar la cuarta y última, que es, tácitamente, considerada como el punto de inflexión entre el reclutamiento y el inicio del

genuino proceso de aprendizaje (“ya después mejor ya me enseñé todo bien”). Pero además, cabe indicar, el testimonio pone de manifiesto en segundo plano una serie de aspectos relevantes, desvelando, por ejemplo, quiénes actuaron como terapeutas y brindaron las primeras atenciones al elegido cuando recibió la descarga del rayo (la esposa y, a través de ella, su suegra, que se infiere poseía el conocimiento de ciertas prácticas rituales). Un aspecto destacable del relato es que presenta estrechamente articulados la vocación por golpe de rayo y los episodios recurrentes de enfermedad: la pérdida reiterada de los espíritus cada vez que don Cruz se aproxima al manantial, fruto de los intentos sucesivos de los ahuaques por retenerlo o transferirlo al intramundo del agua —su suegra, conocedora, le advierte entonces con sobresalto sobre la necesidad imperante de iniciarse: “tienes tu don”, “si no, te vas a seguir enfermando, y después pues te vas a morir”.

En ciertos casos, no obstante, más allá de presentarse articuladas con el golpe de rayo, las enfermedades iniciáticas aparecen investidas de notable autonomía y producen trayectorias de reclutamiento marcadas únicamente por la presencia de afecciones acuáticas relacionadas con los ahuaques. Las enfermedades ligadas cercanamente con la elección de los tesifteros y la existencia de padecimientos propiamente iniciáticos se inscriben en la referida categoría nosológica serrana de “enfermedades de lluvia”. Dichas enfermedades se consideran comunes en la sierra, y derivan del encuentro fortuito que tiende a sobrevenir cuando un individuo acude a un manantial o a una corriente de agua al mediodía, momento en que se concibe que los dueños del agua emergen del intramundo para recibir el calor de los rayos solares y se encuentran propicios al encuentro con los serranos. Los relatos orales describen cómo la víctima es susceptible entonces de dañar inadvertidamente el ámbito de los ahuaques, invisible a los ojos profanos, y ser agredida en represalia, o resultar “agarrada” deliberadamente y apresada su entidad anímica por los dueños del agua debido a la apetencia que despiertan en éstos ciertas características personales (la belleza de una muchacha del pueblo o de un niño, la profesión, deseada por los ahuaques, de quien se acerca al lugar, etcétera). Tales enfermos, denominados “enduendados” (por el sustantivo “duendes”, que en ocasiones remite a los ahuaques) o “encantados”, reciben el tratamiento de un tesiftero, quien, mediante sus experiencias oníricas, averigua los motivos de la captura y determina si se trata de un enfermo “común”, por así

decir, o de un caso de talante iniciático, en el que advertirá al neófito del peligro de someterse a la experiencia si se encuentra en posesión de un “corazón débil” (“si son de corazón blandito, pues se pueden encantar”), y supervisa al futuro tesiftero durante su curación y recuperación posterior.

No obstante, en ciertas circunstancias las “enfermedades de lluvia” asumen modalidades distintas que las distancian del encuentro acuático y las sitúan en otras zonas de la experiencia, definiendo itinerarios iniciáticos diversos.

Un caso representativo de enfermedades iniciáticas no acuáticas lo constituye el proceso de reclutamiento del tesiftero de Santa Catarina, Juan Velázquez, al que se mencionó anteriormente, cuando éste era apenas un niño de alrededor de seis años:

Lo mandó su mamá por leña al monte, y fue a encontrar, en unas peñas, una mesa de Día de Muertos pequeñita [propiedad de los ahuaques] con toda la ofrenda dispuesta, y había plátanos, pan, naranjas, mole, dulce de calabaza, todos sus manjares. Juan llegó, y: “¡Ay, está hasta humeante, está calentito!” —dijo, y se lo comió. Y: “¡no, pues ya me llené!, ¡no, pues aquí hay pan [...]!, ay, aquí hay plátanos”. Agarró y los ocultó en la camisa y se guardó las naranjas. Buscó la leña y se vino. Al regresar a casa de sus papás, le dio sueño; al instante, luego luego, se durmió. Y en sueños oyó a los ahuaques que le gritaban: “¡Tatajuan, tatajuan! ¡Gualan, gualan! ¡Juan, Juan, vente!” —le hablan en náhuatl, como hablan ellos; del otro mundo le hablan en su lengua al chamaquito, le dicen: “¡Tatajuan, gualan, gualan, tatajuan!”. Sí, le gritan, le dicen, se están burlando de él, se ríen de él, del chiquillo. Despertó sobresaltado cuando su mamá lo llamaba para comer: “¡Juan, Juan, ven acá!, dice. ¡Ven a comer, hijo!” “No tengo hambre, mamá.” “¡Ay! —recordó entonces Juan entusiasmado— ¿Y mis plátanos?” —Buscó los plátanos y las naranjas que traía en su camisita [...] No estaban. ¡Se hicieron nubes y granizo! El plátano se convirtió en nubes y la naranja en granizo. Los traía en su ropa, ya derretidos. ¡No había frutas, sólo vapor y como hielo frío! Desde ese día Juan empezó a hablar bien ronco, como si tuviera anginas. Nunca más se compuso, por culpa de los ahuaques. Se entregó, se hizo tesiftero. Cuando veía que se ponía muy fea la nube, hacía sus rituales para contestarles a los ahuaques y correr las nubes para otro lado.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Narrado por la curandera doña Fausta Linares, 64 años, Santa Catarina del Monte, 1 de julio de 2004.

En este caso, la enfermedad que define el reclutamiento y el comienzo del proceso iniciático manifiesta un cariz particular. Deriva de haberse engolosinado Juan, siendo niño, de un alimento que pertenecía al intramundo de los ahuaques, constituido en este contexto por un altar de Día de Muertos que los espíritus habían dispuesto en el bosque. Además de revelar el episodio que los dueños del agua cuentan con sus propios difuntos-animitas como sucede con los nahuas serranos, y que les dedican prácticas ceremoniales análogas en fechas semejantes, el testimonio pone de relieve un aspecto que resulta esclarecedor: el cambio de perspectiva entre el mundo ahuaque y el de los seres humanos ordinarios. Al inmiscuirse en el interior de sus dominios, Juan se ve inmerso y adopta el punto de vista de los espíritus del agua: percibe el altar de muertos con sus ofrendas de fruta y se guarda para sí, incurriendo en una transgresión, los alimentos destinados a los muertos ahuaques. Imbuido aún de dicha perspectiva, arriba a casa de sus padres, donde se queda dormido. Entre los nahuas serranos, el sueño excesivo indica, de manera implícita, que el encuentro con los dueños del agua produjo algún tipo de alteración anímica —más tratándose de una transgresión—, y que el espíritu de la persona probablemente se halla confinado en el intramundo. Al despertar, y adoptar en consecuencia nuevamente la perspectiva de los serranos, lo que en el mundo de los ahuaques eran frutas, naranjas y plátanos, pasaron, vistas desde la mirada nahua, a constituir nubes y granizo. Destaca en este sentido que el fenómeno definido por los nahuas como granizo constituye, desde la visión del intramundo, semillas de plantas que los ahuaques arrojan a las milpas para obtener alimento cuando el suyo escasea, lo que sugiere la existencia de una lógica relativamente estable en la traducción de este tipo de percepciones.<sup>36</sup> Las enfermedades iniciáticas parecieran manifestar, por consiguiente, un medio de reclutamiento por familiarización del neófito con los juegos perceptivos que operan al transitar de un plano de humanidad a otro. Estos planos, adyacentes y yuxtapuestos, forman parte de un mismo cosmos y lo que los separa, en palabras de Pitarch, “no es tanto una distancia geográfica sino una diferencia ontológica”.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Acerca de entrecruzamientos semejantes de perspectivas entre instancias humanas y espíritus, entidades no humanas o almas de muertos y diversas almas de la misma persona, véanse, para el caso mesoamericano, Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue...*, *op. cit.*, y para el contexto amerindio, Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2010, entre otros.

<sup>37</sup> Pedro Pitarch, *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*, 2013, p. 15.

El cambio en el tono de la voz experimentado por Juan a raíz de la enfermedad iniciática manifiesta una transformación ontológica y advierte, para el imaginario serrano, que inició el proceso de conversión del niño en tesiftero sin la necesidad de mediar la presencia de las descargas del rayo.

No obstante, de acuerdo con los nahuas, junto con el golpe de rayo y los males iniciáticos se concibe que el "don" puede resultar también innato, y ser recibido por el feto durante el proceso de gestación. Estos casos se constatan por ciertas señales corporales o predisposiciones que indican la presencia del don en el individuo. Algunos ejemplos servirán para ilustrarlo. Don Cruz explicó que ciertas personas muestran, en la palma de la mano derecha, un trazado de líneas llamado "las Estrellas del Mar", figura asociada con el mar, que se concibe el origen último de todas las aguas terrestres y pluviales que irrigan la sierra; el "don", en este caso, se manifiesta por llevar impreso en el propio cuerpo una imagen del agua como ámbito de los ahuaques. Asimismo, mostrar una cruz de venas en la muñeca supone otro indicio; en este caso, la cruz pareciera aludir al implemento conjuratorio. Frente a estos signos corporales, ciertas conductas manifestadas por el sujeto revelan la posesión del don de nacimiento, como la capacidad de ver a los ahuaques. Don Cruz explicó que "ellos *se enseñan* espontáneamente cuando tiene uno *su destino*". A su vez, la hija de un hombre de San Jerónimo que fue tocado por el rayo pero que no completó su iniciación mostró su temor a mirar las nubes de tormenta y exclamó: "¡Qué tal si *los veo*, qué tal si tengo el don!".

En ocasiones, este don por nacimiento se atribuye a una transmisión hereditaria, aunque no premeditada, por descendencia bilateral directa de un progenitor a cualquiera de sus hijos, varón o mujer. Era el caso de la mujer antes referida, temerosa de mirar a las nubes de tormenta, que sospechaba haberlo heredado de su padre; también la hija de Juan Velázquez especulaba con haberlo recibido de su padre y afirmaba haber ahuyentado en ocasiones las nubes de granizo con un crucifijo. En Tecuanulco, el fallecido granicero Cruz Alonso al parecer se lo había transmitido a su hijo y ambos trabajaban en común conjurando las tempestades.

## Iniciación onírica, pacto de comensalidad y compadrazgo con los ahuaques

Una vez recibido el llamado y aceptado el don, la iniciación del tesiftero se desarrolla a través de los sueños. El proceso de aprendizaje es descrito como una experiencia individual y sin intervención de otros tesifteros, a diferencia de lo documentado entre los graniceros de áreas vecinas de Tlaxcala y Morelos.<sup>38</sup> A menudo se constata que el neófito recibe, no siempre de forma deliberada, durante su curación y prolongado restablecimiento, saberes empíricos del ritualista que lo trató, como remedios usados en curaciones, manejo ceremonial de objetos rituales, el contenido de oraciones —católicas o elaboradas por el tesiftero que atiende al neófito— o testimonios ligados a su experiencia particular. No obstante, el resto del aprendizaje se concibe como un proceso individual. Los tesifteros enfatizan el carácter personal y personalista de los conocimientos, cuya eficacia y legitimidad derivan precisamente de su talante particular, consustancial, inmanente, es decir, ajustado a un entendimiento y a una manera de trabajar que se ciñe a las características personales y anímicas del sujeto, a la constitución y naturaleza o grado de fortaleza de su “corazón o espíritu”, a las condiciones específicas en que tuvo lugar su reclutamiento; a su historia o trayectoria personal construida a partir de sus propias experiencias, etcétera. Es coherente al respecto la extrañeza y desconfianza que los tesifteros, y terapeutas nahuas en general, manifiestan ante el hecho de que el conocimiento pudiera ser consignado o transmitido de forma estandarizada mediante libros que sirvieran de guía o de modelo único al posible aprendiz o neófito; el conocimiento en torno a los ahuaques carece de dogma y cada tesiftero es susceptible de reelaborarlo en parte y de innovar o ejercer a su modo. La misma concepción del saber ahonda en el hecho consecuente de que la riqueza del desempeño ceremonial radica en su diversidad, en las diferentes maneras de concepción y aplicación, y en la máxima de que un conocimiento ritual que no se encontrase estrechamente asociado con las características y la historia de su detentador se desprestigiara o carecería, en cierto modo, de eficacia. Al preguntar a don Cruz quién le había enseñado, contestó: “Nadie, nomás en sueños. Yo sueño”. Refirió

<sup>38</sup> Véase la revisión de los conjuradores del tiempo presentes en estas regiones en David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, cap. 1; “Graniceros, los ritualistas del rayo...”, *op. cit.*, 2009.

que tras los impactos del rayo se encontraba platicando en sueños con los ahuaques cuando su mujer, asustada, lo despertó: “Si me hubieran dejado, cuando hubiera llovido no me hubiera yo mojado”. Refirió el caso de un tesiftero de Amanalco que atajaba el granizo sin mojarse, y concluyó: “Y yo siempre me cobijo porque me mojo. Por eso todavía me faltó otro cachito [...] ;Me despertaron, pues ya no!”. El sueño se concibe como el medio de comunicación a través del cual los ahuaques transmiten el conocimiento iniciático al tesiftero.

Un aspecto importante a destacar es que, cuando los tesifteros se refieren a los sueños y al acto en sí de soñar, denotan algo que va más allá de permanecer dormido y experimentar emociones o visiones oníricas. “Soñar” no se traduce, para los nahuas, en tomar por cierto o dotar de estatus de realidad al contenido del sueño, como si se tratase de un sueño premonitorio en el contexto de la tradición cultural occidental. Soñar no tiene que ver con un proceso mental ni con la idea de la existencia de una representación, ni siquiera con el hecho de estar dormido. Soñar supone acceder a cierto estado que en ocasiones se denomina “quedarse privado”, “privarse”, y que implica la ausencia de movimiento en el cuerpo, una suerte de trance no cinético. Tal estado acontece simultáneamente a la exteriorización del espíritu-*animancon*, que se desenvuelve, de acuerdo con las exégesis nahuas, en el entorno circundante aunque de modo no perceptible para un individuo lego. El sustantivo *temictli*, empleado antiguamente en el náhuatl serrano, es traducido por Rémi Siméon como “sueño, ensoñación”,<sup>39</sup> y por Alonso de Molina como “sueño, lo que soñamos”, y *temiqui.ni* como “soñar”.<sup>40</sup> Frances Karttunen traduce *temiqui* como “soñar algo”, en el sentido de la acción de un verbo intransitivo.<sup>41</sup>

Para los nahuas serranos, el acto de soñar tiene lugar en tanto constituye el polo de un binomio, o el comienzo de una acción que concluye con otra acción de signo contrario. Soñar tiene como punto de término el despertar. Soñar-despertar es equivalente a privarse-despertar, y un aspecto significativo de ambas acciones es que privilegian la dinámica de apertura-cierre por encima del momento o periodo del día en que tienen lugar. Se suele soñar de noche y quedarse privado de día, pero en ocasiones se dice que, tras que-

<sup>39</sup> Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 1988, p. 470.

<sup>40</sup> Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, p. 111.

<sup>41</sup> Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, 1992, p. 223.

darse privado de día, alguien “se despertó”,<sup>42</sup> o se describe cierto comportamiento diurno que implica que alguien quedó inmóvil y viajó como espíritu-*animancon* a algún paraje con los términos: “yo creo que se durmió”. Así, en el contexto del sueño noche y día no resultan del todo relevantes; lo que destaca es una acción transitoria y reversible de acceso a un ámbito extracorpóreo y de retorno a él.

Además, soñar implica adoptar otra perspectiva; liberado del cuerpo orgánico, el espíritu-*animancon* asume, según atestiguan las descripciones de sucesos oníricos, la percepción específica de los seres o entidades en cuyos dominios penetra (como lo ilustró el testimonio del reclutamiento de Juan Velázquez por una enfermedad iniciática, cuando la percepción que el niño tuvo de las frutas en el estado supraordinario se convirtió, tras el sueño que lo devolvió a la percepción cotidiana de los nahuas, en verdaderos elementos atmosféricos: nubes y granizo derretido).<sup>43</sup> Al soñar, dormido o despierto, el tesiftero opera un cambio de corporalidad, de nivel de existencia y de interlocutores. En los sueños, de acuerdo con las descripciones de don Cruz, el espíritu-*animancon* del tesiftero abandona el cuerpo orgánico —concebido como un envoltorio de carne, piel, huesos y órganos (*tonacayo*, nuestra carne), como un recipiente o receptáculo antropomorfo que alberga el complejo anímico del propietario— y se desplaza al intramundo acuático de los ahuaques. El espíritu del tesiftero, carente de cuerpo-*tonacayo*, pero provisto de una corporalidad antropomorfa desde la perspectiva de los dueños del agua, es decir, asumiéndose y siendo asumido por los pobladores del intramundo como un ahuaque en sí mismo, como un ser humano provisto de una corporalidad antropomorfa y no como un espíritu, se desenvuelve en el ámbito acuático. “Vas a soñar —expli-

<sup>42</sup> La concepción parece hallarse más generalizada y estar presente en otras regiones. Julio Glockner (*op. cit.*, 1996, pp. 149-150) registra este tipo de sueños diurnos en el caso de un curandero, don Lucio de Atlixco, que invocaba a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl en sus curaciones. En su historia iniciática, don Lucio refiere: “cuando ya tenía trece años *me privé* por primera vez a la una de la tarde *y desperté* a las seis de la tarde. [...] Pero cuando ya tuve catorce años, *me privé* desde la seis de la mañana *y desperté* hasta las siete de la noche del otro día. Fue donde ya me dieron yerbas, vendas, pomadas y tres piedras, un rojo, un verde y un amarillo” (cursivas añadidas).

<sup>43</sup> Es posible encontrar ciertas similitudes entre esta concepción nahua de los sueños y la que ha sido documentada entre los lacandones contemporáneos. Alice Balsanelli, “La condición de humanidad entre los lacandones de Najá”, tesis, 2014. Es probable, pues, que se trate de una concepción más extendida en Mesoamérica.

có don Cruz— mujeres y hombres que viven allí con sus hijos, igual que nosotros, con su ropa, sus familias, sus casas”.

Desembarazado de la corporalidad terrenal, el tesiftero, tal y como revelan los testimonios, adopta la perspectiva de los ahuaques en el intramundo: percibe semillas o arvejón y no granizo; plátanos y naranjas y no densas nubes de lluvia o granizos casi derretidos. Ve a los ahuaques como seres humanos provistos de cuerpos, rostros, una fisonomía distintiva, ropas y utensilios. Distingue alimentos completos, sólidos, tangibles, y no aromas, esencias o exhalaciones, tal y como son concebidas las comidas de los ahuaques desde la superficie terrestre. Observa casas y viviendas semejantes a las que existen en la sierra, y no piedras redondeadas por el efecto de la corriente y cantos rodados que contornean el cauce. Ve, en suma, con “los ojos” del espíritu-*animancon*. Esto sucede porque, de acuerdo con los nahuas, “el espíritu es un doble cuerpo, pero situado adentro”, motivo por el cual, en el mundo-otro, el tesiftero ve con los ojos de un cuerpo que es su espíritu.<sup>44</sup>

Un aspecto cardinal de la experiencia onírica —y un aspecto distintivo y definitorio del estatus de tesiftero— es el hecho de que los sueños constituyen el contexto en el que tienen lugar y el medio por el que se llevan a cabo ciertos intercambios alimenticios que adoptan en un primer momento la forma de banquetes iniciáticos. En su viaje inaugural al interior del arroyo se considera que los ahuaques ofrecen alimento al espíritu-*animancon* del tesiftero. El acto de recibir este ofrecimiento —habas, arvejón, calabacitas, frutas, hortalizas de varios tipos—, al igual que sucede en las relaciones sociales que se establecen entre los nahuas serranos, involucra al tesiftero, concebido como un ahuaque entre los ahuaques, en una determinada relación social, que los nahuas definen, atendiendo al contexto y las condiciones, como de parentesco ritual. Ofrecer alimento implica una acción “respetuosa”, que denota “amistad”, y en este caso se considera que se corresponde con el inicio de un vínculo de compadrazgo equivalente al que los nahuas serranos clasifican como de “primer grado” (compadrazgos de bautizo, primera comunión, confirmación o boda).

<sup>44</sup> Dicha concepción de los sueños, entendidos como la mirada del espíritu externado que constituye, en términos de los nahuas, un cuerpo, y que como tal percibe a los ahuaques como seres corpóreos y a los alimentos como sustancias materiales, figura en David Lorente Fernández, “Los sueños y la mirada...”, *op. cit.*

El vínculo generado mediante el alimento que entregan los ahuaques persigue convertir al tesiftero en su pariente ritual. Significativamente, con frecuencia se emplea el término “compadrito” (*compaletzin*) para definir esta relación. En la sierra, la lógica del compadrazgo se sustenta principalmente en los principios morales de “respeto” (*ica tlazotla*)<sup>45</sup> y “agradecimiento” (*titlazocama-chilía*). Los compadres establecen vínculos susceptibles de reactualizarse mediante retribuciones permanentes. Dicho sucintamente, *ica tlazotla* implica dar, entregar, donar, que lleva consigo la acción de devolver, denominada *titlazocamachilía* o “agradecimiento”.<sup>46</sup> Diversos recursos sirven de sustancia a esta relación: puede tratarse de comida, ayuda, trabajo, servicios e incluso las palabras en un saludo —los compadres se saludan respetuosamente entre sí intercambiando términos parentales: “usted”, “compadre”, “hermano”,<sup>47</sup> etcétera, y se besan la mano alternativamente para expresar “respeto”.

Dicha relación prescribe tácitamente, en un plano normativo, que los compadres deben cooperar y actuar coordinadamente o ayudándose en determinados ámbitos de la existencia, intercambiando servicios, alimentos, trabajo y favores, condición que, según se afirma, es trasladada a la relación que se establece entre los ahuaques y el tesiftero, y que define, en última instancia, el verdadero estatus del ritualista. Recibir el impacto del rayo, padecer males iniciáticos o tener una predisposición de nacimiento establece únicamente las circunstancias propicias —suerte de condiciones de posibilidad, por así decir— para el surgimiento de un tesiftero. Conforman, además, el aspecto más “visible” del granicero que conocen y es del dominio

<sup>45</sup> En este sentido se emplea la expresión “con mucho respeto”.

<sup>46</sup> También en la vecina Tlaxcala rural, Hugo Nutini y Betty Bell (*Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, 1989, p. 211) reconocen la cooperación, el respeto y la confianza como principios centrales del compadrazgo. Sobre el vínculo entre compadrazgo y “respeto” en otras regiones nahuas, pueden consultarse los análisis de Marie Noëlle Chamoux, *Nahuas de Huauchinango...*, op. cit., pp. 123-143; James Taggart, *Nahuatl Myth and Social Structure*, 1983; José de Jesús Montoya Briones, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, 1964, pp. 97-100; Catharine Good, “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005, entre otros.

<sup>47</sup> En Amanalco, los compadres se saludan con tres sufijos honoríficos nahuas: *-ton*, *-kon*, *-tzin*, cuando se trata de compadrazgos de “primer grado”. El habla de los compadrazgos de “segundo grado” incorpora el exhortativo *-ma* junto con las marcas honoríficas *-lo* y *-owa*; véase Valentín Peralta, “Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28, 1998, pp. 387-389. El lenguaje ritual o religioso empleado en el contexto del compadrazgo se encuentra, como resulta notorio, considerablemente desarrollado en esta comunidad.

de los profanos. Sin embargo, no otorga el don en sí mismo; representa el *sine qua non* para que se instituya el “verdadero” aspecto operativo y definitorio: el establecimiento de la relación de compadrazgo. Ser tesiftero implica mantener relaciones de parentesco ritual con los seres humanos del agua; el hecho de recibir la descarga de un rayo o padecer males iniciáticos no asegura, de por sí, erigirse en ritualista, y bien puede desembocar en iniciaciones frustradas o incompletas si no alcanza a establecerse el vínculo social definitorio. Legitimar el estatus de tesiftero a partir de la definición y mantenimiento de una determinada relación social, como es el compadrazgo, acarrea implicaciones sugerentes desde un punto de vista etnológico, dado que permite explorar, desde otra perspectiva, aspectos vinculados no únicamente con la conceptualización del “don”, sino explicitar lógicas culturales relevantes involucradas en los procesos rituales de intercesión, la composición de las ofrendas, el sentido y eficacia de los procedimientos ceremoniales, las exigencias de los espíritus auxiliares y una amplia serie de ámbitos en apariencia heterogéneos que, al ser abordados desde aquí, manifiestan cierta coherencia y dotan de mayor peso al ejercicio etnográfico y al análisis del contexto social en el que es producido y en el que se desenvuelve el ritualista.

En este sentido, Roberte Hamayon, quien popularizó en sus estudios sobre cazadores siberianos el estatus de la alianza matrimonial entre el chamán y un espíritu femenino (hija del Dueño de los Animales) como vínculo que posibilita la relación de intercambio y legitima al especialista, se plantea al respecto una serie de preguntas relevantes: ¿qué opciones y posibilidades de relación existen entre el especialista ritual y las instancias espirituales en grupos donde la cacería no es la actividad predominante, la constitución de la sociedad es otra y los regímenes de parentesco privilegian posibilidades alternativas a la alianza matrimonial?<sup>48</sup> La etnografía de los nahuas de Texcoco podría sugerir al respecto una respuesta: en este caso, los vínculos de alianza o de filiación no parecen primar tanto, en la relación del ritualista con las entidades,<sup>49</sup> sino un régimen de paren-

<sup>48</sup> Roberte Hamayon, “El sentido de la ‘alianza’ religiosa. ‘Marido’ de espíritu, ‘mujer’ de Dios”, en Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy*, 2011, pp. 73-76.

<sup>49</sup> Aunque la modalidad de la relación social conocida como “alianza chamánica”, donde un espíritu femenino procedente del mundo “otro” establece una alianza matrimonial con el especialista ritual, fue registrado en un caso entre los tesifteros de Texcoco. Sin embargo, la dinámica de interacción fue asimilada en gran parte a la del compadrazgo: en el caso referido,

tesco destacado en el ámbito mesoamericano, vinculado tanto con la concepción nahua de la persona como con cierto nivel de organización social, y dotado además de un alto rango de prestigio y respeto, como es el compadrazgo o parentesco espiritual.

Desde este punto de vista, en la Sierra de Texcoco, y en lo que compete a los tesifteros, el “don” no podría ser correctamente entendido si se lo definiera como un conjunto de atribuciones o “poderes” conferidos de una vez y para siempre por ciertas instancias o deidades; esto es, como la concesión de una “gracia” otorgada con el golpe de rayo o la enfermedad. Tampoco pareciera adecuado pensarlo —exclusivamente— como una transformación radical del estatus ontológico inicial del neófito. El “don”, tal y como lo conciben los nahuas, representaría, antes bien, una relación *procesual*, un vínculo relacional que debe ser continuamente reactualizado. El don se encuentra estrechamente vinculado con la noción nahua de persona y con la riqueza y prosperidad que se atribuye a la generación y reproducción de relaciones sociales. El “don” es inestable, inconstante, frágil, requiere esfuerzo y dedicación, cuidado y atenciones, como sucede en una relación social nahua. El tesiftero debe “trabajar” para mantenerlo, apuntalarlo, conservarlo siempre activo, dado que incumplir el compadrazgo, puesto a prueba continuamente mediante las mismas exigencias a las que se encuentra sometido un vínculo semejante en el mundo ordinario, se traduciría en la suspensión y disolución de la relación, y por lo tanto, en la pérdida del “don” (y en el riesgo a padecer la consiguiente sanción). El “don”, más que un “poder”, implica la capacidad de contar con relaciones y con la ayuda activa de los seres humanos del intramundo, es “capital social”, contactos, recursos personales, ayuda en potencia. Pero son también obligaciones, exigencia de lealtades y subordinación a las redes parentales. Se trata, además, de un vínculo de carácter *simétrico* en sus obligaciones, mantenido, cabría especificar, entre un sujeto individual generalmente masculino (el tesiftero) y una colec-

---

la alianza del tesiftero con un ahuaque femenino no perseguía como propósito lograr el mantenimiento de relaciones con una entidad mayor (padre del espíritu auxiliar) dadora de recursos (como en el caso siberiano), sino, a través de dicha alianza, la instauración de una relación colectiva con el conjunto de los dueños del agua, propósito análogo al obtenido mediante la instauración del vínculo de compadrazgo. Además de este caso referido, contamos con otro estudio en México que describe dicha modalidad de alianza entre los graniceros —el matrimonio del ritualista con un espíritu o “aire de cueva” femenino— (William Madsen, *op. cit.*); el contexto de la relación, sin embargo, pareciera ser también colectivo.

tividad de espíritus humanos de ambos sexos, que integrarían la contraparte. Muy probablemente, al hablar de compadrazgo los nahuas tratan de aludir más a una manera culturalmente definida de establecer relaciones que exigen —y se organizan a partir de— la interdependencia y la colaboración recíproca, que a una categoría determinada de parentesco considerada en sí misma y denominada con una nomenclatura específica.<sup>50</sup> La aparente horizontalidad de la relación, no obstante, involucra una sujeción por parte del tesiftero; renunciar al “don” al suspender la reciprocidad que lo sustenta e instituye desembocaría en sanciones dirigidas, primero, a retornar al tesiftero al contexto de la relación (mediante agresiones y enfermedades infligidas por los ahuaques), y, después, si la reciprocidad es nuevamente interrumpida, podrían derivar en la muerte del ritualista y en su incorporación al intramundo.

Así mismo, el banquete iniciático en el que se considera que principia la relación social del tesiftero mediante la aceptación del alimento implica un acto de asimilación, pues el hecho de “comer juntos” denota la agregación del ritualista a esa comunidad de humanos paralela a la de la sierra. La incorporación social a ese colectivo transcurre simultánea al desarrollo de la capacidad del tesiftero para consumir, *vis a vis*, el alimento atribuido a los ahuaques, lo que se traduce en los frecuentes comentarios de los nahuas acerca del hecho de que los graniceros son capaces de nutrirse, al igual que los difuntos y ciertos espíritus o aires, de aromas, vapores y olores de los alimentos —aunque se trata, como se vio, de una cuestión de perspectiva.

El convite alimenticio constituye también el marco en el que se da, simultáneamente, la transmisión de saberes de los ahuaques al tesiftero. La comensalidad es el contexto de la obtención del conocimiento. Se dice que el tesiftero es entonces *registrado*, término que engloba la adquisición onírica de una serie de conocimientos prácticos asociados a la profesión, como la atribución de un implemento ritual específico con el que desempeñará el trabajo: a menudo se trata de una palma bendita de Domingo de Ramos, pero también puede ser una vara de membrillo, un machete, un crucifijo o los propios dedos de la mano derecha (el pulgar sobre el índice) formando una

<sup>50</sup> Pues generalmente no interesa al informante narrador precisar de qué tipo de compadrazgo específico se trata o el número de ahuaques que se hallan involucrados en dicha relación; pareciera tratarse ésta de una relación de parentesco ritual colectiva, que involucra, sin excepciones, a la totalidad de la comunidad subacuática de los dueños del agua.

“cruz”. Se considera que los implementos rituales son entregados en sueños y el ritualista los consigue en la vigilia. A ello se le suma una serie de oraciones, súplicas, recetas médicas, movimientos rituales, avisos, sanciones, predicciones climáticas, etcétera, que el granicero recibe oportunamente (dijo don Cruz de un tesiftero que conjuraba el granizo sin mojarse: “Está bien ‘registrado’ el señor, lo ayudan sus compadritos”). El registro involucra igualmente la asignación del territorio en que el granicero actuará, es decir, la jurisdicción donde llevará a cabo su trabajo. Al parecer, existen áreas concretas a las que cada especialista es adscrito. En San Jerónimo Amanalco, por ejemplo, existió hasta hace dos décadas una organización de pedidores de lluvia cuyos miembros se hallaban “registrados” en el Monte Tláloc y contaban con la exclusividad de efectuar prácticas rituales en este lugar; al contrario de lo que sucedía con don Cruz, quien, adscrito a una región diferente, cuando debía recuperar espíritus humanos confinados en el interior acuático del monte debía recurrir a dicha organización y solicitar su permiso.<sup>51</sup>

Tras el banquete iniciático el tesiftero repite asiduamente las visitas alimenticias al intramundo, como exige la relación de compadrazgo establecida con los ahuaques. Se trata de desplazamientos nocturno-oníricos o de ausencias diurnas en las cuales el ritualista queda “privado” (y que se asimilan, como se vio, a las anteriores). Una anciana de Tecuanulco narró el testimonio de un tesiftero fallecido, revelador a este respecto:

Telésforo le platicaba a mi difunto esposo que iba por allá en Atitla [un manantial], y nomás se paraba en una piedra así. Nomás tosía y cuando siente ya se metió en una casa. Pero pues cuál casa si allá no hay casas, mas que sólo pantano, que había así harta agua. Dice que nomás saludaba: “¡Compadritos!” Que dice: “¿Ande están, compadritos?” Y ya le responden, ya se metió [...] quién sabe cómo. Ya se mete en el pantano, ya está *abajo*. Pero yo creo que no siente o quién sabe cómo le hace [...] Y allá cuando llega es que dice: “¡Gayeyeloc, compadritos!” Y ya le responden, ya lo llaman, que les dice de *compadritos* a los duendes, que son *compadritos los ahuaques del granicero*. Luego ve que hay puro calabacita, ¡todo verdura, todo verdura hay! Y luego ya lo llaman allá hartas muchachas bonitas —que hay grandes y muchachas y hombres, pero todo chiquito— y le dan de comer habas verdes, arvejones verdes

<sup>51</sup> David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, cap. 4; “Nezahualcóyotl es Tláloc...”, *op. cit.*

y todo verde, nada más que *de su comida, la comida le dan*. Hasta le decía [Telésforo al esposo]: “Ya tengo hambre, ahora sí yo ya me voy, voy a comer allí con mis gentes”. “¿Adónde?” “Pues allá en Atitla. Yo voy a comer allá con mis compadritos. *Llego y me dan de comer arvejonas verdes y habas verdes*”. Luego para salir también nomás tose, nomás hace “jrm, jrm”, y dice: “*Inoj, compadritos*”. ¡Cómo está eso, que les hablaba en mexicano y le hablaban en mexicano, todo en náhuatl le hablaban como le hablábamos nosotros aquí! Luego dice que ya le dieron de comer y se viene. Nomás tose otra vez y dice: “¡*Tlasocamate [gracias] compadritos!*” Y luego ya se pierde él, y ya cuando [...] yo creo que se duerme o quién sabe [...] cuando despierta ya está otra vez por aquí en el terreno, ya para en la orilla del pantano.<sup>52</sup>

El banquete iniciático y las visitas subsecuentes implican, no obstante, una reciprocidad diferida. Como explica Van Gennep: “[...] la comensalidad, o rito de comer y beber juntos [...] es claramente un rito de agregación, de unión propiamente material, lo que se ha llamado un ‘sacramento de comunión’ [...] Con frecuencia la comensalidad es alternativa: hay entonces intercambio de víveres, lo que constituye un vínculo reforzado”.<sup>53</sup> Entre los tesifteros, que durante el sueño reciben alimento de los ahuaques, los intercambios son retribuidos en determinadas ocasiones rituales. Las principales son dos: la primera, durante las curaciones y en forma de ofrendas, cuando don Cruz dijo depositar frutas y flores dentro el agua, ámbito al que argumentó poder acceder, para solicitar a los dueños del agua que devolvieran el espíritu apresado de la víctima. Las ofrendas terapéuticas —verdaderos depósitos rituales—<sup>54</sup> brindan la oportunidad de recrear los banquetes, convidados ahora por el tesiftero, y generar las condiciones de comensalidad propicias para solicitar, en el contexto del ágape, ayuda y colaboración a los dueños del agua (contrapunto del compadrazgo):

Cuando les platico [a los ahuaques], cuando ya entrego [la ofrenda], na’ más les platico que aquí ya está, que ya lo pusieron adentro [del agua]. [Entonces] yo no como así por decir voy a comer; así nomás *puro resue-*

<sup>52</sup> Dominga D., 65 años, Santa María Tecuanulco, 1 de mayo de 2004.

<sup>53</sup> Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, 2008 [1969], pp. 49-50.

<sup>54</sup> Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007.

*llo, así resuello. Entonces, haga de cuenta, comemos juntos con ese mismo olor [dijo llevándose la mano hacia la nariz].*<sup>55</sup>

La segunda ocasión para estas retribuciones es, como explicó don Cruz, las prácticas rituales dirigidas a atajar o alejar el granizo de las milpas cultivadas, cuando trataba de evitar que con las “semillas” de los ahuaques “cosechasen”, al caer desde las nubes, los cultivos de los nahuas. Al concluir la oración pronunciada en estos casos, dirigía a los dueños del agua la promesa de una ofrenda sustitutoria compuesta por una provisión de alimento que supliría el que éstos no cosecharon, mediante la granizada, en las milpas de los serranos. “Yo a ustedes les voy a convidar después. Ahora no [...] más después tenemos qué comer”.<sup>56</sup>

Estos intercambios recíprocos que se sustentan en —y a la vez constituyen— el vínculo parental con los ahuaques explicitan el desdoblamiento de la naturaleza del tesiftero como ser dual: gracias al proceso de iniciación se considera que el especialista es capaz de alimentarse y de establecer relaciones sociales —aspectos estrechamente relacionados, como se vio, en el pensamiento nahua— con entidades humanas pertenecientes al intramundo. No obstante, al mismo tiempo se afirma que el tesiftero constituye un nahua serrano que se nutre de alimentos terrestres y cuenta con una familia y otros parientes y compadres en el ámbito comunitario. La función que ejerce como intercesor (se le designa “abogado”), esto es, como regulador de las necesidades de cada uno de los colectivos y gestor de los conflictos derivados de la confrontación de intereses entre seres humanos serranos y seres humanos del agua, se lleva a cabo a través de dos vías.

La primera vía radica en su capacidad para transferir circunstancialmente su adhesión social a una u otra comunidad, inclinando su adscripción a las sociedades serrana o ahuaque, ambas consideradas humanas. Verdadero relacionista en potencia, el tesiftero debe equilibrar y ponderar las relaciones establecidas con sus parientes de las comunidades respectivas mediante una delicada dinámica de péndulo, que estará reflejada principalmente en la alimentación como operador central y privilegiado de la adscripción social. Du-

<sup>55</sup> Traduciendo así a la percepción ordinaria lo que en el intramundo acuático constituían en realidad frutas y verduras, alimentos corpóreos, sólidos. Don Cruz, 64 años, San Jerónimo Amanalco, 30 de enero de 2005.

<sup>56</sup> David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, pp. 139-147.

rante los días en que no realice prácticas rituales ni mantenga compromisos ceremoniales —a lo largo de la estación seca, por ejemplo, cuando no resultan necesarios sus servicios para proteger las milpas del granizo, desviar los rayos o efectuar tratamientos terapéuticos dirigidos a los “enfermos de lluvia”— podrá consumir sin restricciones frutas y verduras en sus comidas ordinarias, puesto que deberá privilegiar el lado serrano de sus relaciones y su adscripción predominante a la comunidad nahua ordinaria. No obstante, principalmente en la temporada húmeda, cuando realice prácticas ceremoniales que involucren la participación de los ahuaques, se verá inclinado a destacar su adhesión al mundo del agua y a establecer una distancia con respecto al mundo terreno. Con este fin se servirá, ritualmente, de un recurso preciso: las proscripciones alimenticias. Deberá abstenerse de consumir en su vida ordinaria los mismos alimentos que lo identifiquen en el intramundo como “compadre” de los ahuaques y mantener, en la sierra, una dieta desprovista de aquéllos. Explicó don Cruz al respecto: “Cuando ya comiences a curar, no debes de comer, los ahuaques te van a prohibir comer semillas y frutas”.

Un corolario importante parece desprenderse de lo anterior y podría ser planteado como un motivo de reflexión etnológica. En lo que concierne a los tesifteros, las proscripciones alimenticias no podrían ser satisfactoriamente interpretadas como un intento del ritualista por mantener cierto estado de “pureza ritual” conducente a desarrollar sus actividades ceremoniales de manera más efectiva; el material etnográfico atestigua que no responden a una preparación especial para ingresar, libre de faltas o purificado, en el mundo de lo “sagrado”, lo cual constituiría una interpretación ajena a este contexto.<sup>57</sup> Poseen, antes bien, una finalidad estrictamente social. Actúan como operadores sociológicos cuya finalidad estriba en definir la adscripción respectiva del granicero a una comunidad más que a otra en el proceso de intercesión. Consumir un alimento específico

<sup>57</sup> Las observaciones realizadas en otras regiones del Estado de México por Otto Schumann Gálvez, “Los ‘graniceros’ de Tilapa, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, 1997, p. 308, y Soledad González Montes, “Pensamiento y ritual de los ahuzotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, 1997, p. 323, apuntan a que los graniceros se encuentran sometidos a restricciones alimenticias y no les está permitido comer vegetales durante la estación húmeda, pues constituyen precisamente los bienes que se encargan de cuidar. Tales observaciones bien podrían responder también al mismo principio que señalamos aquí.

con los ahuaques y abstenerse de hacerlo entre los serranos supone, en este contexto, una manera legítima de expresar su vínculo de interdependencia con el intramundo de los ahuaques, y un modo de definir su oscilación ontológica hacia uno de los dos polos de su complejo entramado de relaciones y comunidades a las que pertenece con fines de llevar a cabo la intercesión. Las prescripciones denotan, a su vez, fidelidad al pacto iniciático y permiten responder adecuadamente a los preceptos del compadrazgo del que depende su “don”.

La segunda vía por la cual el tesiftero ejerce su intercesión se encuentra también estrechamente relacionada con la concepción del compadrazgo. El tesiftero “habla”. Como sucede en las relaciones serranas de parentesco ritual, el especialista hace un uso abundante de los discursos y las exhortaciones públicas de consejos morales y reconveniones que orientan los comportamientos sociales. El vínculo de compadrazgo contraído con los ahuaques permite, y exige, al tesiftero dirigirse a ellos en este tipo de registros.<sup>58</sup> La consecuencia es que su desempeño ritual, en primer lugar, pasa por el acto enunciativo, verbal, por la acción discursiva. De acuerdo con diversos testimonios, el tesiftero emplea el habla entre compadres para deslizar las preocupaciones o solicitudes serranas en un contexto lingüístico eficaz, ya que, dada la particular naturaleza del parentesco ritual, el contenido de su oratoria debe ser escuchado y atendido, respondidas sus demandas y solicitudes de ayuda.<sup>59</sup> Priman, pues, en su discurso, las formas reverenciales, respetuosas. A su vez, dicho contexto enunciativo se concibe como idóneo para que el tesiftero ejerza de intérprete, esto es, para que al ritualista le resulte posible traducir perspectivas y explicar a los ahuaques percepciones de las que no son conscientes y que modifican el sentido de sus acciones.<sup>60</sup> E, inversamente, le permite comunicar las exigencias de los dueños del agua a los nahuas serranos.

<sup>58</sup> El lenguaje serrano del parentesco incluye, en la lengua náhuatl, diversos registros y subregistros que están en función del grado de compadrazgo o contexto específico (Valentín Peralta, *op. cit.*).

<sup>59</sup> En palabras de Roberte Hamayon (*op. cit.*, p. 61): “A diferentes modos de relación corresponden diferentes modalidades de mediación”; en este sentido, el compadrazgo o parentesco espiritual presenta sus particularidades definitorias —simetría, equivalencia, intercambios, etcétera— que constituyen y definen las reglas del proceso de intercesión.

<sup>60</sup> Lo que evoca la conocida definición del chamán, a partir de su función, propuesta por Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2004: 43, 67: la de un “diplomático cósmico”, versado en el “arte política” de la traducción de perspectivas.

Esta preponderancia de la acción discursiva resulta acorde, en cierto modo, con las facultades atribuidas al líder-representante tal y como son esbozadas en la teoría del poder en ausencia de Estado propuesta por Pierre Clastres: el tesiftero pareciera erigirse en un funcionario “que habla en nombre de la sociedad cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades”.<sup>61</sup> Entabla alianzas, demuestra habilidad en las relaciones diplomáticas, representa intereses públicos de ambos colectivos y actúa, en última instancia, como su portavoz. La cuestión definitoria es el hecho de que constituye un portavoz y un representante no estrictamente de una, sino de dos modalidades de sociedades humanas, situadas en regiones ecológico-cosmológicas distintas; al respecto, él pertenece, se adscribe, a ambas colectividades.

En consecuencia, el tesiftero enuncia oraciones en las que dialoga con las dos categorías principales de seres involucrados en ellas —nahuas serranos y humanos del agua—, en los que se considera que él mismo se despliega, concentrando ambas identidades en su propia persona, asumiendo alternativamente los discursos y los puntos de vista divergentes.<sup>62</sup> Un aspecto distintivo radica en que, cuando los pobladores legos de la sierra lo escuchan, afirman percibir que se expresa, habla, en un idioma ininteligible. Pero esto no es estrictamente cierto: el lenguaje atribuido a los ahuaques, que es, según se dice, náhuatl o castellano hoy en día, sólo se percibe como

<sup>61</sup> Pierre Clastres, “La cuestión del poder en las sociedades primitivas”, en Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, 2001 [1980], p. 113.

<sup>62</sup> Carlo Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, 1996. En un caso mesoamericano semejante, Johannes Neurath señala que, entre los *wixarika* o huicholes, el cantador *mara'akame* invita a los dioses a acudir al patio del centro ceremonial para dialogar con él; así convoca y presencializa a los seres enunciados y, desdoblándose, parlamenta en su canto con ellos (Johannes Neurath, *La vida de las imágenes. Arte huichol*, 2013, pp. 50, 60). Neurath también refiere el término “multiempatía”, acuñado en coautoría con Margarita Valdovinos y Aline Hémond, para denotar que las diferentes perspectivas no son excluyentes; por el contrario, ciertos ritualistas mesoamericanos “asumen, de forma simultánea, dos o más modos de ver, visiones o perspectivas, al identificarse (parcialmente) con más de un ser o transformarse en diferentes personas, dioses y animales a la vez” (Johannes Neurath, *op. cit.*, 2013, p. 98; Margarita Valdovinos, “Acción y ‘multiempatía’ en el estudio de las imágenes rituales”, en Elizabeth Ariza (ed.), *Las artes del ritual*, 2010; Aline Hémond, “Ojos múltiples y espacio circular: algunas reflexiones en torno a la iconografía y al ritual entre los nahuas de Guerrero”, *Diario de Campo*, núm. 48, 2008). En el contexto de los cazadores siberianos, Rane Willerslev, *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, 2007, se refiere también al ejercicio estratégico de una “doble perspectiva”, que consiste en adoptar el punto de vista de otros seres pero manteniendo simultáneamente el propio.

tal cuando el espíritu del oyente traspone el umbral del intramundo; coherente con el cambio de perspectiva, desde el exterior constituye una lengua extranjera.

### **El tesiftero en el contexto de la sociedad regional: legitimación, rivalidades y gestión del poder**

De igual manera que el parentesco ritual establecido entre tesiftero y ahuaques se sustenta en la nutrición recíproca, el vínculo de los pueblos serranos con los tesifteros responde a una interdependencia análoga.

Hasta décadas recientes, los tesifteros recibían un estipendio o pago como retribución por el desempeño de su labor “cuidadora” de las siembras y cosechas comunitarias. De acuerdo con los pobladores, el estipendio agradecía al tesiftero por haber cuidado las milpas. Hacia 1960, los tesifteros de Amanalco recibían unos cinco pesos o una pequeña cantidad de trigo. Hacia la década de 1970, en Santa María Tecuanulco el pago era de cinco a diez pesos por persona, o de “medio cuartillo de maíz o habita o arvejón” dado por cada vivienda o grupo doméstico. En Santa Catarina del Monte “la gente cooperaba de a cinco centavos, de a diez centavos, o lo que fuera su voluntad” en esa misma época. De manera significativa, tal retribución, entregada con frecuencia por los vecinos en forma de semillas procedentes de sus milpas, pareciera actuar en el mismo sentido vinculante que las retribuciones alimenticias entre ritualista y ahuaques. Que la misma lógica —el empleo de semillas en la retribución del compadrazgo y el cuidado de las milpas— rige los dos contextos lo sugiere el hecho de que en ambos se emplea el mismo término significativo —*tlax-tlahuilli*, “la deuda pagada”— para denotar el “agradecimiento”.

El promedio de tesifteros en los pueblos serranos era de tres a cinco hasta finales del siglo pasado; trabajaban de forma individual y no integraban corporaciones jerárquicas ni asociaciones,<sup>63</sup> salvo el caso de la organización de pedidores de lluvia vinculada al monte Tláloc antes mencionada. Los tesifteros cuidaban y recaudaban el estipendio correspondiente a su sección del pueblo, lo que hacía de

<sup>63</sup> Sobre dichas corporaciones integradas por miembros a quienes se asignan distintas funciones, véanse, entre otros, para el Estado de México, Guillermo Bonfil Batalla, *op. cit.*, y para el estado de Morelos, Julio Glockner, *op. cit.*, 2000; Alfredo Paulo Maya, *op. cit.*, 1989.

ellos sujetos provistos de una visibilidad social y una identidad pública reconocible.

En ciertas ocasiones, se consideraba que la retribución dependía de la libre actuación del tesiftero, a quien se le otorgaba una prerrogativa tácita para autoabastecerse sin necesidad de solicitar explícitamente un pago a los vecinos. El relato acerca de un tesiftero que vivió en Tecuanulco ejemplifica esta situación. Se decía de él:

Cuando ya había elotes maduros, era libre de ir adonde quisiera y juntar sin que nadie le pudiera decir nada. Cosechaba él pa' comer. Y dicen que cierto día un señor lo regañó; le dice: "¡Oye! ¡Por qué estás juntando mis elotes!" Y éste no le respondió, nada más le aventó sus elotes y se fue. Y según dicen esa misma tarde pegó una granizada nada más en el puro terreno ése donde le acabó completamente lo que tenía sembrado. ¡Eh, na' más en su puritito lugar! ¡En ningún otro lado, nada más ahí en su terreno de él! ¡Allí acabó todo el granizo!<sup>64</sup>

El episodio permite reflexionar acerca de la gestión del poder, por parte de los tesifteros, como coerción. En el mismo sentido, y aunque de manera un tanto distinta, se constatan numerosos relatos que destacan las competencias y enfrentamientos públicos entablados por graniceros de diferentes poblaciones serranas, o incluso de una misma comunidad, con el aparente objetivo de publicitar su "poder".<sup>65</sup> Esta práctica, común en décadas pasadas, parecía querer manifestar ante la colectividad del pueblo sus habilidades y nivel de eficiencia en el dominio de los fenómenos meteorológicos. Significativamente, en los relatos se describe que algunos de tales combates desembocaban en la intervención punitiva de las autoridades de la comunidad correspondiente, perjudicada por las ostentaciones de los graniceros, y con el llamado al orden y el intento de sujeción de los tesifteros (mediante la penalización consistente en cumplir "faenas" comunitarias o el confinamiento en la cárcel).<sup>66</sup> Los episodios resultan igualmente reveladores en lo que respecta a la ambigüedad de los tesifteros, a quienes se encomienda el cuidado de las milpas, pero cuyas acciones también implican el manejo de

<sup>64</sup> Juan Velázquez, 45 años, Santa María Tecuanulco, 29 de mayo de 2004.

<sup>65</sup> Acerca de las rivalidades y tensiones en torno al empleo del poder entre los graniceros de Morelos, véase Alfredo Paulo Maya, *op. cit.*

<sup>66</sup> O incluso —tal como fue posible registrar en la memoria oral de San Jerónimo Amanalco relativa a la década de 1980— asesinados a manos de sus vecinos.

poderosas fuerzas susceptibles de ser dirigidas hacia la destrucción de los bienes comunitarios. Indicó don Cruz:

En una ocasión aquí en San Jerónimo estaban cuatro graniceros y se contrapuntearon [compitieron], se emborracharon, tomaron pulque [...] Querían saber quién es el más hábil [...] Entonces, ¡pa' qué quieres! Todo lo arrasó el granizo. Y los delegados, todos los principales los mandaron a llamar, los llevaron así amarrados la manos por detrás con el lazo y los pusieron a cargar piedra. De la iglesia hasta el río. Agarraban dos piedras cada quien y se las amarraban con lazo para que no se les caiga. Y la gente los veía [...] Mi mamá iba a llevar la tortilla para darles. ¡Cuál! Les quitaban la tortilla de la boca cuando estaban masticando.<sup>67</sup>

La hija de Juan Velázquez, el mencionado tesiftero de Santa Catarina, refirió acerca de su padre:

Esos tres graniceros que había aquí, el de Tierra Blanca y otro de por ahí arriba, dicen que apostaron a ver si le echaban el granizo a mi papá. Dicen: "Pues apostamos". Y esa vez no, pues venía bien duro. Echaban pa' cá y él pa'llá, para el pueblo de ese lado, al centro. Y entonces él, pues ya se avisa que era de los chingones, que agarra y que se lo manda pa'llá, y había trigales, cebadales [...] ¡Todo se lo fregó el granizo, y por acá no granizó! Entonces, cuando lo vimos, ya lo vienen a traer, lo van a encerrar. Sí, lo iban a meter a la cárcel, que porque hizo eso [...] Y él les decía: "Si ustedes dijeron que apostáramos. ¡No hay que rajarse!" ¡No! Creo que un rato nomás lo habían metido a la cárcel y lo sacaron. Dice mi papá: "¿No me van a sacar? ¡No me salgo de acá, pero verán al rato!" Así los amenazaba.<sup>68</sup>

Como revelan los testimonios, la autopromoción de los tesifteros destinada a desacreditar públicamente a sus rivales y lograr una acumulación personal de prestigio y poder relegaba en diversas ocasiones su función de protección comunitaria a un segundo término. El acaparamiento de poder llegaba incluso a constituir un peligro para la comunidad, en provecho del tesiftero. Incluso superada la amonestación comunitaria, resultaba bastante probable que

<sup>67</sup> Don Cruz, 64 años, San Jerónimo Amanalco, 12 de julio de 2005.

<sup>68</sup> Juana Velázquez, 48 años, Santa Catarina del Monte, 16 de mayo de 2004.

el estatus individual del tesiftero se incrementara y que la publicitación del vigor y eficacia del pacto iniciático o vínculo de compadrazgo establecido con los ahuaques situaran socialmente al ritualista como un tesiftero temido pero prestigioso y buscado por sus vecinos para efectuar curaciones y tratar casos de “enfermedades de lluvia”, considerados como severos. Los tesifteros difieren en rango de poder y el estatus de cada especialista está en condiciones de ser cotejado y evaluado colectivamente por los serranos, quienes lo evalúan en función de la destreza de su desempeño y al resultado obtenido en las citadas “competencias”.

### **Situación contemporánea del tesiftero**

En la actualidad, los tesifteros de la Sierra de Texcoco son en apariencia menos numerosos que hace cuatro décadas, cuando, como se vio, se registraban entre tres y cinco ritualistas por comunidad. Hoy resulta difícil estimar el número exacto en la región, dado que en ciertas poblaciones serranas han desaparecido por completo mientras que en otras se han podido documentar iniciaciones recientes.

En lo que respecta a lo que podría denominarse su “peso específico”, es decir, a la influencia que se le reconoce al tesiftero en su entorno comunitario, la situación es compleja. Por un lado, según se desprende de la observación y de los testimonios de los serranos, las labores conjuratorias parecieran encontrarse en recesión. No se efectúan a la vista de todos, con una dimensión comunal, ni se registran casos en que, tras la tormenta, el tesiftero recorra las casas en pos de la recaudación del “agradecimiento”. Preguntado don Cruz al respecto, respondió: “¡No! ¡Nada!”; explicó no cobrar dinero ni semillas y ejercer la labor discretamente. Otros tesifteros, por su parte, han relegado a segundo término esta práctica. A ello se aúna en la sierra, de manera consecuente, la desaparición de las rivalidades y competiciones públicas tanto intra como intercomunitarias, que hoy quedaron consignadas en los relatos de décadas anteriores difundidos por la tradición oral.

Actualmente, la disminución de su número y el abandono u ocultación de las prácticas conjuratorias pareciera traducirse en una marcada invisibilidad social de los tesifteros, que, respecto a décadas pasadas, ejercen su desempeño en una situación caracterizada por la ocultación y el anonimato; en ello pareciera haber influido la re-

ducción del consenso sobre las representaciones y prácticas en las que se sustenta su desempeño, cuestionadas actualmente por una parte de la población que, influida por el discurso de los medios de comunicación, trata de distanciarse públicamente de ciertas representaciones nahuas pero otorgan simultáneamente, de manera compleja, un reconocimiento y emprenden una solicitud privada de sus funciones.

De esta manera, paralela a la disminución de sus labores conjuratorias, parece constatarse un significativo incremento y predominio de las prácticas terapéuticas, lo que induce a considerar que, en el marco de su praxis ritual, está operando un tránsito desde una dimensión de carácter comunal a otra más restringida o, por así decir, clientelar. Los tesifteros actuales tienden a ser requeridos principalmente por su desempeño como curanderos especializados en el tratamiento de “enfermedades de lluvia” —exclusividad que mantienen en el contexto de los terapeutas tradicionales serranos—, y a ser contratados por individuos particulares ante la situación de que alguno de sus parientes haya sido, según la concepción local, aquejado por una dolencia emparentada con las de esta categoría nosológica. La terapéutica se lleva a cabo en la intimidad de la vivienda, en las inmediaciones del manantial (generalmente de noche) y en condiciones de secrecía.<sup>69</sup> Es a través del “boca a boca” como el estatus del ritualista crece o merma y como su condición de tesiftero es conocida en el ámbito comunitario o incluso regional, pues a este respecto se ha registrado la movilidad de ciertos tesifteros y su desplazamiento entre diversas comunidades de la sierra (y aún fuera de ella) para ejercer su praxis terapéutica. Un aspecto que contribuye a reforzar esta percepción son los resultados derivados de la investigación efectuada entre una muestra de más 200 niños de las escuelas de Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Jerónimo Amanalco;<sup>70</sup> la casi totalidad de los encuestados identificaron a los graniceros o tesifteros con un tipo de “curanderos” dedicados a tratar males atribuidos a los ahuaques.

<sup>69</sup> Véanse David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, y “Amores de manantial...”, *op. cit.*, cap. 4. El excelente trabajo de Galinier sobre la nocturnidad otomí es paradigmático en este sentido (Jacques Galinier, *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*, 2016).

<sup>70</sup> Véase David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, cap. 5, para la investigación correspondiente a Santa María Tecuanulco y Santa Catarina del Monte; la investigación con los niños de la escuela bilingüe Cuauhtémoc de San Jerónimo Amanalco fue realizada en febrero de 2014.

## Apunte final: destino *post mortem* del tesiftero y desenlace del don

Algunos de los tesifteros más renombrados de la sierra fallecieron en años recientes. Las circunstancias que rodearon su muerte constituyeron, en diversas ocasiones, un motivo de especulación y de reflexión entre los serranos. Algunas de tales conjeturas se desarrollaron en torno a las diversas interpretaciones acerca de lo que acontece con el don y sus implicaciones después de la muerte del ritualista.

De acuerdo con la opinión predominante, el estatus del don no parece encontrarse relacionado con la edad ni con el envejecimiento del tesiftero, en el sentido de que éstos impliquen, por ejemplo, una intensificación o un deterioro del “poder”, del desempeño o de la eficacia de sus acciones. Si la relación de compadrazgo es correctamente conducida, el “don”, se dice, se mantiene inalterado. Es posible, y ésta es la idea que prevalece en ciertos testimonios, que este tipo de compadrazgo incremente la potencia calórica o energética del espíritu-*animancon* del tesiftero, y que, en consecuencia, un sujeto considerado como particularmente “fuerte” desde un punto de vista anímico experimente con los años una potenciación de sus facultades y condiciones innatas, incrementándose así el potencial de su praxis, bien en un sentido ortógeno o patógeno, y en consecuencia de su prestigio o estatus social.

Vinculadas con el final de la vida del ritualista, es preciso considerar dos posibles circunstancias diferenciadas que parecieran determinar, de acuerdo con los serranos, lo que acontece con el “don”. Por un lado, en el caso de que la muerte sobrevenga imprevista, accidentalmente, tiende a considerarse que el tesiftero únicamente suspende sus vínculos parentales de la superficie terrestre y continúa su existencia adscrito al intramundo de los ahuaques, hasta que su espíritu cumple allí el fin de sus días (se considera que la longevidad de los dueños del agua se corresponde con la de los nahuas serranos). Distintos testimonios señalan que, al ocurrir la muerte, sobreviene la caída de granizo o de rayos en el lugar del fallecimiento como indicio de que se llevó a cabo el traslado del espíritu a un manantial (lo que evoca, por analogía, el reclutamiento por golpe de rayo, cuando se asume que el espíritu visitó por primera vez el mundo del agua). La prescripción establecida por las prácticas funerarias señala que el tesiftero debe ser introducido en un ataúd —antiguamente amortajado con un petate— en compañía de una penca de

maguey, planta considerada en la sierra como distintiva de los ahuaques, al ser definidos éstos como los creadores del pulque; posteriormente, los parientes del tesiftero le rendirán culto el 28 de octubre, día consagrado a los muertos por rayo, durante la festividad del Día de Muertos.

Por otro lado, los nahuas sostienen que, en caso de que el tesiftero fallezca por envejecimiento, a éste no le resulta factible disponer libremente del “don” antes del deceso para someterlo, por ejemplo, a una transmisión estratégica que tenga como destinatario a determinado pariente; la herencia, en caso de darse, constituye un designio impersonal, del que la voluntad del tesiftero se encuentra excluida. Existen al respecto conjeturas acerca de lo que la muerte “natural” implica en estas circunstancias: si supone una reducción de las relaciones sociales del tesiftero-espíritu al ámbito del intramundo, como se vio en la situación anterior, y su existencia se desarrolla en este lugar, o si por el contrario se extingue definitivamente, considerando que los años de vida con que contaba como ser humano concluyeron, quedando entonces reducido a la condición de “animita” que regresa anualmente en Día de Muertos.

La ambigüedad del fallecimiento de los tesifteros se vincula, en cualquiera de las dos situaciones, estrechamente con el peligro que pareciera representar este tránsito para los vecinos serranos:

Y dicen que, cuando falleció ese señor, pues aquí lógicamente se juntó mucha gente, porque para ellos, a pesar de que era peligroso el señor, era bueno porque les cuidaba sus siembras, provocaba que lloviera. En ese tiempo ni siquiera velas se conocían aquí; no había, se alumbraban en las noches con puras rajadas de ocote, con las flamas de la brea. Y ese día mucha gente asistió al velorio para despedirse del señor, y cuando estaban en la noche dentro de la sala dicen que de un momento a otro llegó un remolino de aire y acabó con todo: apagó la lumbre que había y duró mucho tiempo allí dentro de la casa girando el remolino. Y cuando pasó, el cuerpo del señor ya no estaba. Así me lo platicó mi papá. Cuando prendieron los ocotes y con las flamas vieron que no estaba el cuerpo, la gente se espantó muchísimo, y algunos corrieron para sus casas. Es que eso hasta puede ser algo peligroso para uno de nosotros [...] Ese remolino es de los ahuaques, entonces así con ése se lo llevaron, el espíritu, el cuerpo.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Juan Velázquez, 45 años, Santa María Tecuanulco, 29 de mayo de 2004.

## Bibliografía

- Acocal Mora, Sandra, "Espacios sagrados de la Matlacuéyetl: diosa del agua y de la fertilidad", en Francisco Castro Pérez y Tim M. Tucker (coords.), *Matlacuéyetl. Visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, Tlaxcala, El Colegio de Tlaxcala / Conacyt / Mesoamerican Research Foundation, 2009, vol. II, pp. 49-72.
- Albores, Beatriz, y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense / IIH-UNAM, 1997.
- Balsanelli, Alice, "La condición de humanidad entre los lacandones de Najá", tesis de maestría en etnología, México, ENAH, 2014.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la sierra Nevada, México", en *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, vol. I, México, INI, 1995 [1968], pp. 239-270.
- Chamoux, Marie Noëlle, *Nahuas de Huauchinango. Transformaciones sociales en una comunidad campesina*, México, INI / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1987.
- , "Persona, animacidad, fuerza", en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, pp. 155-180.
- Clastres, Pierre, "La cuestión del poder en las sociedades primitivas", en Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2001 [1980], pp. 109-116.
- Cook de Leonhard, Carmen, "Roberto Weitlaner y los graniceros", en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, pp. 291-298.
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés / INAH, 2007.
- , "El venado, el maíz y el sacrificado", *Diario de Campo, Cuadernos de Etnología*, núm. 4, México, INAH, 2008, pp. 3-39.
- Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012 [2005].
- Espinosa Pineda, Gabriel, "Hacia una arqueoastronomía atmosférica", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense / IIH-UNAM, 1997, pp. 91-106.
- Fagetti, Antonella, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y de la naturaleza*. México, Plaza y Valdés / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998.
- Fagetti, Antonella (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, Puebla, Benemérita Universidad

- Autónoma de Puebla / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003.
- Galinier, Jacques, *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*, México, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d'Ethnologie/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016.
- Glockner, Julio, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1996.
- , *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Grijalbo, 2000.
- , "El hongo y la lluvia", en Julio Glockner, *La mirada interior: plantas sagradas del mundo amerindio*, México, Debate, 2016, pp. 125-173.
- González Montes, Soledad, "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense / IIH-UNAM, 1997, pp. 313-359.
- Good, Catharine, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005, pp. 87-113.
- Hamayon, Roberte, "El sentido de la 'alianza' religiosa. 'Marido' de espíritu, 'mujer' de Dios", en Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy*, México, IIH-UNAM, 2011, pp. 61-87.
- Hémond, Aline, "Ojos múltiples y espacio circular: algunas reflexiones en torno a la iconografía y al ritual entre los nahuas de Guerrero", *Diario de Campo*, núm. 48, 2008, pp. 13-31.
- Iwaniszewski, Stanislaw, "Reflexiones en torno a los graniceros, planetnicy y renuberos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 34, 2003, pp. 391-423.
- , "'Que en verdad no faltó el agua consagrada...'. El agradecimiento después de las lluvias en Nepopualco, Estado de México", *Estudios Latinoamericanos (Revista de la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos)*, vols. 33-34, 2013-2014, pp. 209-232.
- Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman, University of Oklahoma Press, 1992.
- Lastra, Yolanda, *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*, México, IIA-UNAM (Lingüística, Serie Antropológicas, 22), 1980.
- López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, 1967, pp. 87-117.
- Lorente Fernández, David, "Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 16, núm. 47, septiembre-diciembre de 2009, pp. 201-223.
- , "El remolino actuado: etnografía contemporánea del monte Tláloc", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 65,

- núm. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, pp. 519-546.
- Lorente Fernández, David, "Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 1, 2010, pp. 85-110.
- \_\_\_\_\_, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Iberoamericana, 2011.
- \_\_\_\_\_, "Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, 2012, pp. 63-90.
- \_\_\_\_\_, "Amores de manantial. Un episodio nahua de curación en la Sierra de Texcoco", *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, núm. 18, 2012, pp. 179-200.
- \_\_\_\_\_, "Los sueños y la mirada de los espíritus", *Artes de México. Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia*, núm. 118, 2015, pp. 34-43.
- \_\_\_\_\_, "Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tircia y mal de ojo", *Anales de Antropología*, vol. 49, núm. 2, 2015, pp. 101-148.
- \_\_\_\_\_, "El 'aire' o *yeyecatl* entre los nahuas de Texcoco: notas etnográficas sobre una fuerza volátil, patógena y asociada al diablo", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1, 2015, pp. 253-285.
- Madsen, William, "Shamanism in México", *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 11, 1955, pp. 48-57.
- Martínez, Roberto, *El nahualismo*, México, IIA-UNAM (Antropológicas, 19), 2011.
- \_\_\_\_\_, y Rocío de la Maza, "Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos sobre meteorología indígena y prácticas rituales", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 45, julio-diciembre de 2011, pp. 163-184.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2004 [1970].
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964.
- Neurath, Johannes, *La vida de las imágenes. Arte huichol*, México, Conaculta / Artes de México, 2013.
- Nutini, Hugo, "La transformación del teztlalc o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, México, UNAM / Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", 1998, pp. 159-171.

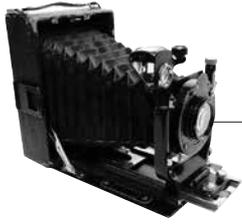
- Nutini, Hugo, y Jean Forbes de Nutini, "Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural", en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, FCE, 1987, pp. 321-346.
- , y Betty Bell, *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, FCE, 1989.
- Paulo Maya, Alfredo, "Los claclasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos", tesis de licenciatura en antropología social, México, UAM-Iztapalapa, 1989.
- Peralta, Valentín, "Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, 1998, pp. 381-398.
- Pitarch, Pedro, "La montaña mágica: dos puntos de vista", en Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Conaculta / Artes de México, 2013, pp. 117-140.
- , *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*, México, Conaculta / Artes de México, 2013.
- Pitrou, Perig, "El papel de 'aquel que hace vivir' en las prácticas sacrificiales de la sierra Mixe de Oaxaca", en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, IIF-UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, pp. 119-154.
- Ponce, Pedro, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en Pedro Ponce, et al., *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, INI / FCE, 1987 [1892], pp. 5-11.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1999 [1954].
- Schumann Gálvez, Otto, "Los 'graniceros' de Tilapa, Estado de México", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense / IIH-UNAM, 1997, pp. 303-313.
- Serna, Jacinto, de la "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas", en Pedro Ponce, et al., *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, INI / FCE, 1987 [1892], pp. 265-480.
- Severi, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala, 1996.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1988.
- Taggart, James M., *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, Texas University Press, 1983.
- Valdovinos, Margarita, "Acción y 'multiempatía' en el estudio de las imágenes rituales", en Elizabeth Ariza (ed.), *Las artes del ritual*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010, pp. 245-265.

- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008 [1969].
- Vilaça, Aparecida, "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 11, 2005, pp. 445-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alejandro Surrallés y Pedro Hierro (eds.), *Tierra adentro*, Copenhague, IWGIA, 2004, pp. 37-83.
- , *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2010.
- Willerslev, Rane, *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, California, University of California Press, 2007.



# Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





## ACAPULCO: 160 AÑOS DE FOTOGRAFÍA\*

Samuel L. Villela Flores\*\*

Cada fotografía —además del intrínseco valor artístico que posee— es una valiosa aportación a la historia y a la memoria colectiva del puerto.

Blog *Acapulco en el tiempo*

Los puertos marítimos han sido en la historia de la humanidad lugares por donde fluyen ideas, costumbres, innovaciones tecnológicas, a la par del tráfico mercantil al que sirven. En México, las primeras máquinas de daguerrotipia entraron por Veracruz<sup>1</sup> el mismo año (1839) en que el invento de Daguerre fue a dado a conocer al público. Una década después, Robert H. Vance, un legendario daguerrotipista itinerante, produjo las dos primeras fotografías que se conocen sobre Acapulco, mismas que se exhibieron en una galería del número 349 de la calle Broadway, en la ciudad de Nueva York en 1851.<sup>2</sup> Ésas son las primeras fotografías de las que se tiene registro para el puerto sureño; puede resaltarse que esas primeras imágenes se producen en el primer soporte fotográfico que conocemos, por lo cual puede adelantarse que la historia de

\* Presentado originalmente como ponencia en el Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero (INAH-CNAN), abril de 2013.

\*\* Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH.

<sup>1</sup> “En diciembre de 1839, de la corbeta *Flore* desembarca en el puerto de Veracruz el comerciante francés Louis Prelier. Entre los objetos que trae consigo para vender en su tienda de la Ciudad de México destacan unos aparatos para daguerrotipo”. César Fandiño, “La fotografía en México en los años de 1839 a 1970”, disponible en: <http://www.foto-digital.com.mx/la-fotografia-en-mexico-en-los-anos-de-1839-a-1970/>.

<sup>2</sup> Pueden verse datos sobre esta exhibición en R. H. Vance, *Catalogue of Daguerrotype Panoramic Views in California*, Nueva York, Baker, Godwin & Company, 1851, disponible en: [http://www.daguerreotypearchive.org/texts/F8510001\\_VANCE\\_CATALOGUE\\_DAG\\_VIEWS\\_1851.pdf](http://www.daguerreotypearchive.org/texts/F8510001_VANCE_CATALOGUE_DAG_VIEWS_1851.pdf)

la fotografía en el puerto acompaña a la historia general de la fotografía en cuanto a respaldos, formatos y géneros.

A partir de entonces, Acapulco ha sido uno de los puertos más fotografiados del país. Una vez que se concluyó la primera carretera, en 1931, el puerto vio asomarse su promisoría vocación como destino turístico de primer nivel. Si bien el barón Von Humboldt no vislumbraba esa proyección, sí destacaba sus bellezas naturales y lo favorable de su bahía para el tráfico marítimo. Con el comercio con la Nao de China como antecedente, Acapulco se convirtió en uno de los principales puertos en el Pacífico mexicano, su bahía y paisaje, su tórrido clima y su relativa cercanía al centro del país conformarían el sustento que permitió un renovado auge económico al construirse la carretera, gracias a las gestiones del presidente Álvaro Obregón, quien así quiso retribuir —en parte— la aportación de los revolucionarios surianos a su causa.

Para ese momento, con el incremento en el flujo de turistas, se renovó la producción de postales. En buena medida, esa vocación turística del puerto explica su fotogenia; pero lo es también a partir de sus bellezas naturales, su peculiar geografía, su gente, su idiosincrasia. Mucho de ello atrajo a fotógrafos foráneos, además de los locales, con lo cual se ha producido un vasto registro fotográfico, tanto de su entorno natural y sus atractivos turísticos, como de su gente y sus instalaciones, a través de diversos formatos y con el trabajo de innumerables aficionados y trabajadores de la lente.

Ese decurso, desde las primeras imágenes capturadas en la daguerrotipia, hasta al advenimiento de la imagen digital, es el motivo del presente trabajo.

### **Recuento fotohistórico: las primeras imágenes**

Como ya se ha señalado inicialmente, las primeras evidencias que tenemos de una toma fotográfica en el puerto se deben al daguerrotipista Robert H. Vance, quien habría tomado un par de panorámicas que se exhibieron en la Whitehurst's Galleries. En el catálogo, enlistadas con los números 103 y 104, tenemos la descripción de las primeras imágenes tomadas a la bahía y puerto: "103. Vista panorámica de Acapulco, desde las colinas de la ciudad, mostrando la ciudad, el Fuerte, el puerto, con los barcos de vapor *Panamá*,

*Sea Bird* y otros, parados y anclados. / 104. Acapulco, desde la bahía, mostrando una vista frontal de la ciudad y las montañas en el fondo”.<sup>3</sup>

En estas dos primeras imágenes ya tenemos un referente documental, presentándose la bahía con su entorno (barcos, puerto, y el fuerte).

Dos décadas después de este episodio pionero, en 1872, el fotógrafo viajero Alfred P. Maudslay, quien tomase fotos de muchos sitios arqueológicos de nuestro país, llegó a Acapulco en un viaje a través del Pacífico. No desembarcó en el puerto, mas tomó una imagen desde la borda de la embarcación, mostrándonos una canoa donde unos pequeños comerciantes llevan sus frutos a vender.

Sobre esta imagen, José A. Rodríguez nos dice:

Más que la constatación de una condición social, esta recreación se vuelve una escenificación imaginaria: la fruta remite a los trópicos, a la espesura de la selva y de los bosques, a lo lejano. Pero estos fotógrafos no fueron los únicos en la construcción de este imaginario. El viajero inglés Alfred Percival Maudslay en un viaje que realiza en barco por el Pacífico, entre San Francisco y Guatemala, se detiene momentáneamente en Acapulco. Y ahí, desde la barandilla, realiza una notable fotografía de unos vendedores de fruta que en sus frágiles canoas se habían acercado a su barco. Imagen notable por la perspectiva y el ángulo de toma que aparecería poco después en su libro *A Glimpse at Guatemala* (Londres, 1899), pero que serviría para nuevamente exhibir la exuberancia de los trópicos mexicanos.<sup>4</sup>

En la misma década, Aedward Muybridge, quien se hiciese famoso por sus fotos de la locomoción humana y animal, tomó una foto panorámica de la bahía, que apareció publicada en el álbum *The Pacific Coast of Central America and Mexico, 1875-1877*. Una copia de esta foto, que se encuentra en la colección de Sidney D. Markman (Tulane University), se consigna como copia de un impreso original, en tamaño 9'x6'. Este tipo de fotos ya se tomaron posiblemente en placas al colodión húmedo.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>4</sup> José Antonio Rodríguez, “Los objetos frutales. Del exotismo a las vanguardias”, en *Cuerpo y Fruta*, disponible en: <http://www.cuerpoyfruta.com/documents/metaphore1.htm>.

Desde esas tempranas imágenes, tomadas en la segunda mitad del siglo XIX, advertimos un propósito documental, testimonial, a partir de las panorámicas donde se retrata el paisaje, tónica inserta en la forma de registro de la fotografía a nivel general.

### Los tipos populares

Uno de los registros documentales más tempranos, después de lugares y paisaje, lo constituyen los llamados “tipos populares”, retrato de individuos que desempeñaban algún oficio en el mantenimiento de las ciudades y poblados: aguadores, tlachiqueros, vendedores de diversas mercancías. Como cualquier tipología, dicho registro tenía un afán clasificatorio. Y como derivación de dicho inventario se incluyó a los grupos indígenas. Uno de los primeros fotógrafos en popularizar dichos retratos fue el fotógrafo francés François Aubert, quien venía con el ejército de Maximiliano. Aubert, trayendo consigo esa tradición desde Europa, actualizó el registro de dichos grupos que databa de la litografía de principios del siglo XIX.

Para Acapulco, contamos con algunas fotografías representando a indígenas del estado de Guerrero, posiblemente producidas como serie en formato *cabinet*, un poco mayor que el de *carte de visite*. Una de estas imágenes nos muestra a un hombre joven sentado de frente sobre una silla de madera. El tipo físico parece el de un mestizo campirano, aunque en la ficha descriptiva del Sinafo-INAH dice “Nahua blanco”. En la parte inferior derecha se aprecia la palabra “Acapulco” y en el borde inferior, apenas perceptible, el nombre del fotógrafo “A. de P. Ortega”. Puede fecharse hacia el último tercio del XIX (fotografía 1). Este tipo de imágenes evidencia el interés por documentar y representar a un sector de la población porteña.

### Las primeras postales

El último cuarto del siglo decimonónico vio surgir la producción de fotopostales, las cuales permitirían al gran público una mirada y un acercamiento a lugares, rostros y costumbres diversos, ajenos y distantes, pero que con este medio fotográfico se van tornando

próximos. Como una muestra de la aceptación que tiene este formato fotográfico, tenemos que en Inglaterra, “diez años después de haber sido introducida [...] se enviaban anualmente en ese país unos 150 millones, mientras que en Estados Unidos la cifra alcanzó casi 700 millones sólo en 1908”.<sup>5</sup>

Nuestro país cuenta con una interesante tradición fotográfica desde el siglo XIX; algunos fotógrafos produjeron postales para dar a conocer muchas facetas de México. En el ámbito rural, una mirada un tanto exotista y costumbrista presentaba una realidad parcial y mistificada que pretendía mostrar un país pacífico, aunque atrasado. Charles B. Waite,<sup>6</sup> trabajando para la compañía Sonora News Co. y por su propia cuenta, es uno de los ejemplos indicativos para este periodo y formato.

En el puerto, ya desde finales del XIX y principios del XX, se producían postales en pequeñas empresas locales como Hudson & Billings; otra compañía que también las producía fue la casa L. C. Vucanovich & Co. Aunque no las producía, la tienda de Samuel Muñúzuri se dedicaba a la venta de “canicas de ensueño, tarjetas postales a colores para felicitación, con versos alusivos y toda clase de artículos escolares”.<sup>7</sup> Una compañía más, Ruhland & Ahlschier, desde el centro del país, también producía postales sobre el puerto y otras partes de México. La existencia de estas varias firmas comerciales produciendo y vendiendo postales exponía ya la importancia fotográfica del puerto<sup>8</sup> (fotografía 2).

<sup>5</sup> Gloria Fraser Gliffords, “La postal mexicana”, *Artes de México. La Tarjeta Postal*, núm. 48, México, 1999, p. 10.

<sup>6</sup> Para mayor información sobre este fotógrafo y su colega, Winfield Scott, véase Francisco Montellano, *C. B. Waite, fotógrafo*, México, Grijalbo, 1994; Benigno Casas, “Charles B. Waite y Winfield Scott: lo documental y lo estético en su obra fotográfica”, *Dimensión Antropológica*, vol. 48, enero-abril de 2010, pp. 221-244.

<sup>7</sup> Alejandro Gómez Maganda, *Acapulco en mi vida y en el tiempo*, México, Libro Mex Editores, 1960.

<sup>8</sup> Puede apreciarse la gran variedad de postales en la sección de postales antiguas de la página web de la Universidad de Ciudad Juárez y en otros sitios de Internet.

## Los álbumes fotográficos en la Revolución mexicana

### a) Revolución evolucionista de México, *el primer álbum histórico-fotográfico de la Revolución mexicana*

En mayo de 1911 tuvo lugar la batalla de Acapulco, que inició al día siguiente de que terminan los enfrentamientos en Ciudad Juárez y que marcaran el derrumbamiento del régimen porfirista. De ello resultó la elaboración del primer álbum histórico-gráfico en la Revolución mexicana, el cual recibió el nombre de *Revolución evolucionista de México* y fue producido por la casa Hudson & Billings, posiblemente el mismo año de efectuada la batalla o, a lo más, un par de años después.<sup>9</sup>

En lo que constituye uno de los episodios finales para la toma de todo el estado de Guerrero, las bisoñas fuerzas maderistas, comandadas por los ejércitos de Silvestre Mariscal y Pantaleón Añorve se enfrentaron a la guarnición porfirista, cuyo principal reducto era el entonces llamado Castillo de San Diego; aunque no pudieron tomarlo, el antes y después de la batalla fue registrado por uno o varios fotógrafos, de los cuales no hay referencia precisa.

Aun cuando no contiene una secuencia cronológica de los hechos, *Revolución evolucionista...* se conforma como un relato entreverado donde se presentan las fotografías de los principales actores de la contienda, los escenarios de la lucha, sus resultados, y se hace una reflexión sobre sus consecuencias. Durante dicho episodio bélico se dio también la primera intervención de la marina en la Revolución mexicana, lo cual dio pie a la toma de unas cuantas imágenes dentro del álbum, importantes por ser el único testimonio gráfico que tenemos de esa participación (fotografía 3). También en este álbum tenemos inserta, a doble página —entre las páginas 12 y 13— lo que consideramos que es una de las primeras panorámicas generales de la bahía (fotografía 4). En el álbum no se consigna la autoría del texto ni de las fotos, aunque suponemos que el primero fue elaborado por el William McCann

<sup>9</sup> En su texto, el álbum conserva una tónica acorde con el momento; se debate entre un reconocimiento al profesionalismo de las fuerzas porfiristas y el valor de los insurrectos maderistas. No hay ninguna referencia a los eventos posteriores de la Decena Trágica o al declive del maderismo. Para mayores detalles, véase Samuel L. Villela F., “Los álbumes fotográficos de la Revolución mexicana”, *Dimensión Antropológica*, vol. 69, enero-abril de 2017, pp. 151-177.

Hudson, socio de Emilia Billings, y las fotos fueron tomadas por José Pintos o John Curd, quienes —para entonces— eran los únicos fotógrafos que se desempeñaban profesionalmente en el puerto.<sup>10</sup>

Una postal de época, acreditada a Curd, nos hace presuponer que ese fotógrafo estadounidense radicado en el puerto fue uno de los trabajadores de la lente que produjeron fotos para *Revolución evolucionista...* (fotografía 5). Otra foto, producida poco después del evento bélico y acreditada a J. J. Pintos (fotografía 6), nos permite también proponer la hipótesis de la autoría a este fotógrafo, ya que es su contemporánea, y —como se ha señalado— sólo disponemos de los datos de la presencia de esos dos fotógrafos acreditados en el puerto. En adición, tenemos que —a decir de Arturo Guevara—<sup>11</sup> en 1906-1910 Pintos era dueño de una cantina y en su casa rentaba cuartos para viajeros, al mismo tiempo era cronista visual.

El álbum *Revolución evolucionista...*, contemporáneo del libro *Hacia la verdad*, producido después de la batalla de Ciudad Juárez, antecedió al álbum elaborado por el general Silvestre Mariscal en 1916, también en Guerrero, y al *Álbum histórico gráfico* de Casasola, producido diez años después. Aun cuando sabemos que este álbum se produjo comercialmente por la empresa Theiner & Janowitz, en Hamburgo, no sabemos el número de su tiraje.

#### b) *El álbum de Silvestre Mariscal*

Poco tiempo después de la elaboración de *Revolución evolucionista...* se produjo otro álbum más, con carácter específico, pues es una especie de informe gráfico que el entonces gobernador carrancista de Guerrero, Silvestre Mariscal, envió al presidente Carranza durante el predominio constitucionalista, allá por 1916.

El general Mariscal hace uso de la tradición del álbum fotográfico con el propósito explícito de hacerlo llegar al Jefe Máximo. Su manufactura con esa intención lo particulariza —hasta donde

<sup>10</sup> “[...] don Ángel Mazzini, originario de Italia, que vive con su media hermana Nora, la esposa de Pepe Pintos, dueño de la principal agencia fotográfica; entre las dos, que con la de Mr. John Curd, esposo de doña Margarita Galeana, forman los únicos talleres dedicados a dichas actividades”. Alejandro Gómez Maganda, *Acapulco en mi vida y en el tiempo*, México, Libro Mex Editores, 1960, p. 56.

<sup>11</sup> Comunicación personal, septiembre de 2013.

sabemos— dentro de las acciones políticas de los jefes y caudillos revolucionarios.<sup>12</sup>

Otra de sus propiedades es el carácter inédito de la mayoría de las imágenes, que fueron tomadas por uno o varios fotógrafos, pero de autoría desconocida, posiblemente alguno(s) de los que elaboraron el álbum *Revolución evolucionista...*

La mayoría de las fotografías que contiene son en blanco y negro y fueron reproducidas en formato 6'x8' (el equivalente a lo que hoy se conoce como 8x), posiblemente tomadas por contacto desde negativos en placa de vidrio. Dada la antigüedad de las imágenes, en algunas de ellas se aprecia una coloración sepia.

De las 38 imágenes que conforman el álbum, 12 son de tema militar (fotografía 7), nueve sobre economía y comunicaciones (destacando la construcción de las vías férreas del frustrado ferrocarril de la compañía), siete de lugares y vistas del puerto, tres sobre su administración y gobierno, dos de tema educativo y una sobre cuestiones de salud.

### **Lola Álvarez Bravo**

Muestra de las transformaciones en la fotografía mexicana y ejemplo de la renovación cultural en el periodo posrevolucionario, la fotógrafa Lola Álvarez Bravo —a finales de los años cuarenta— expone la influencia que dejaron Tina Modotti y Edward Weston y toma una serie de fotografías que, junto con el escritor Francisco Tario, permitirán la elaboración de *Acapulco en el sueño*.

[...] un libro que empieza a ser inexplicable por la circunstancia de que los considerables tirajes de sus dos ediciones (siete mil ejemplares de la primera, veinte mil de la segunda) no hayan parecido bastar para que se lo conociera más ampliamente. Fundación Cultural Televisa: en junio de 1993, veinte mil facsímiles. Por momentos, en efecto, la escritura de Tario parece haber seguido esa intención: algunos

<sup>12</sup> Otro álbum producido para Carranza fue elaborado en el mismo año por los hermanos Mendoza, fotógrafos veracruzanos, no por jefes militares. Tiene por título *Gira triunfal del primer jefe*, y se encuentra en el Acervo Isidro Fabela. Sobre el mismo puede consultarse el trabajo de Alberto del Castillo, *Isidro Fabela: una mirada en torno a la Revolución mexicana*, México, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario/Instituto Mexiquense de Cultura, 2010, pp. 75-76.

fragmentos funcionan como pies de foto al referir y mostrar lo que la imagen está ya diciendo por sí sola (“Mas he aquí que a ciertas horas del estío se apelonan los nubarrones...”, y lo que muestra la página siguiente es, en efecto, una conflagración de grises sobre un agua que empieza a encrespase), mientras que en otros casos se trata de informaciones históricas o técnicas tomadas de Humboldt, de las *Leyendas de Acapulco* del cronista José Manuel López Victoria o del naturalista santanderino Enrique Rioja.<sup>13</sup>

Algunas de las fotografías de Lola nos remiten al cuerpo femenino semidesnudo de la mujer afromestiza, enmarcado por plantas exuberantes, en imágenes de un tono sensual y bucólico que nos remite a esas mujeres y paisajes que pintó Gauguin; tema que será retomado posteriormente por fotógrafas como Graciela Iturbide, con sus tehuanas del Itsmo, o por Flor Garduño. En todo caso, el cuerpo femenino, con su carga de erotismo en el entorno del puerto, será uno de los motivos recurrentes en las tomas fotográficas del “paradisiaco” puerto (fotografía 8). En estas imágenes de la fotógrafa se manifiesta ya otro tipo de mirada, aquella que se enfoca sobre la gente común en sus actividades cotidianas, los cuerpos, la población nativa. Se aprecian los detalles, las texturas, los volúmenes, además de las puestas en escena y el asentimiento de los retratados. En contrapunto, tenemos la imagen documental tomada por el antropólogo Roberto Weitlaner, mostrándonos un rústico caserío y a parte de la población de pescadores y campesinos poco antes de que el puerto tuviese las transformaciones derivadas del turismo (fotografía 9).

### **Las postales en la posrevolución**

Tras la construcción de la carretera en 1931, como se mencionó, se desplegó una interesante producción de postales en blanco y negro, en las que varios fotógrafos locales (Pintos, Navarro, Marroquín), además de compañías a nivel nacional (como México Fotográfico), muestran y se solazan en las bellezas naturales de la bahía, su paisaje, sus atardeceres.

<sup>13</sup> José Israel Carranza, “Un sueño en el mar”, en *La Fama Fatal*, disponible en: <http://azotecarranza.blogspot.mx/2007/02/un-sueo-en-el-mar.html>

La bahía, con su siempre atractiva e innata belleza, fue uno de los motivos recurrentes desde los inicios del registro fotográfico. La compañía México Fotográfico (MF) produjo muchas postales; presentamos una donde, en primer plano, se aprecia un fotógrafo con una cámara de fuelle, posiblemente uno de los operarios de dicha compañía (fotografía 10).

Otro de los motivos frecuentes fueron las palmeras, cuya silueta se recorta contra un cielo lleno de nubes. Motivo reiteradamente retratado y que, ahora, si es que sobreviven, han quedado ocultas en medio de las construcciones que invadieron la playa. Una postal tomada por el fotógrafo local Navarro, entre los años 1930-1950 es descrita de la siguiente manera: "Amanece en la playa de Los Hornos en los años cincuenta. Las bellas palmeras componen el paisaje tropical que siempre ha caracterizado a esta franja de playa que en aquel entonces no estaba ocupada por tantas construcciones".<sup>14</sup> Este tema es nuevamente retratado, ahora por Hugo Brehme, para ilustrar la portada de una revista de turismo (fotografía 11). Un grupo de fotografías hechas por tan renombrado fotógrafo se encuentran en la Fototeca del INAH.

Ya con el despegue turístico de los años cincuenta, empezaron a destacar las postales de los clavados en la quebrada (fotografía 12), la presencia de los grandes buques y trasatlánticos, así como las fotos de la ciudad-puerto, sus instalaciones, sus hoteles y sus centros de recreación.

Tras el advenimiento de la foto a color destacó la producción de postales a cargo de Mark Turok, inmigrante estadounidense en la década de los años cincuenta, quien se convirtió en uno de los principales productores de postales no sólo de Acapulco, sino de todo el país. Si Pintos, Navarro y otros fotógrafos locales realizaron una cobertura en blanco y negro, donde los contrastes de luz y los claroscuros de los atardeceres presentaban una imagen casi idílica, con Turok tenemos el estallido del color, del movimiento. Al fotógrafo le interesan las situaciones peculiares, los detalles. En sus propias palabras:

Quise hacer algo diferente: un hombre con su burro cargando hojas de maíz; una niña rodeada de flores; Pedro, un vendedor de gabanes de Teotitlán del Valle, con su diente de oro, señal de prosperidad.

<sup>14</sup> Blog *Acapulco en el Tiempo*. [Cerrado en la actualidad. N. del E.]

Luego fui a Acapulco para hacer una segunda serie: el clavadista, Caleta, Roqueta, Puerto Marqués, el Revolcadero, Pie de la Cuesta, Tomé una puesta de sol en el punto más alto de la bahía, tan bella que 50 años después aún se vende.<sup>15</sup>

Además de las postales de Turok, otras compañías se encargaron de producir cientos y miles de postales, que difundieron los atractivos del puertos y se tornaron objeto de coleccionismo, de atesoramiento, para dejar constancia del “ahí estuve”, en momentos en que Acapulco era el principal destino turístico nacional y de renombre internacional (fotografía 13).

### **Las fotos del *jet set* y de personajes de la cultura**

Una de las consecuencias del despegue turístico del puerto, toda vez que se construye la nueva carretera pavimentada, un aeropuerto y las instalaciones hoteleras proliferan, fue la presencia de múltiples personajes de la farándula, las artes y la política. Una de esas destacadas presencias fue la del chelista Pablo Casals, quien estrenó en el puerto su adoratorio *El Pesebre*, en 1960 (fotografía 14). Ese tipo de presencias acompañó la conversión de Acapulco en sede del *jet set* hollywoodense. Fue emblemática la presencia de Johny Weismuller, quien se aposentó en el hotel Los Flamings, haciéndose acompañar de la “pandilla” integrada por John Wayne, Frank Sinatra y otros actores más. Emblemática también fue la presencia de la actriz Rita Hayworth y el director Orson Welles, en la filmación de *La dama de Shanghái*.<sup>16</sup> (fotografía 15)

El puerto como un *set* cinematográfico, como un escenario para filmación, tuvo también efectos en la industria cinematográfica nacional. Como puede verse en la filmación de la película *8 hombres y una mujer*, entre muchas otras.

Otro de los lugares donde se hospedarían las estrellas de cine fue el hotel Villa Vera, que actualmente presenta en sus pasillos y andadores una galería fotográfica de los famosos que pasaron por

<sup>15</sup> Marta Turok, “Mark Turok y la postal de los 50”, *Artes de México. La Tarjeta Postal*, núm. 48, México, 1999, p. 31.

<sup>16</sup> Una foto de la pareja durante la filmación puede verse en el artículo de Rafael Aviña, “Orson y Rita en Acapulco”, *Relatos e historias de México*, núm. 62, octubre de 2013.

ahí (fotografía 16). La boda de Liz Taylor marcaría el tono de las vivencias en ese lugar, al grado de que la alcoba donde pasó su luna de miel con Michael Todd lleva actualmente el nombre de la actriz.

Otro suceso memorable en dicho lugar fue la presencia de Brigitte Bardot, quien, según se puede leer en uno de los paneles fotográficos que ahí se encuentran, protagonizó el primer *topples*.

Parte del glamour que atraería a las estrellas del celuloide fue la Reseña Internacional de los Festivales Cinematográficos que, en su primera edición, se llevó a cabo del 25 de noviembre al 17 de diciembre de 1959. A partir de entonces, las reseñas se celebrarían cada año en Acapulco ininterrumpidamente hasta 1969. Dicho evento, que congregaría a luminarias, guionistas y directores de cine tuvo una cobertura a cargo de fotorreporteros acreditados de revistas especializadas, como *Cine Mundial*, además de fotógrafos que ya se perfilaban como emblemáticos de un registro social. Tal es el caso de Héctor García, entre otros muchos.<sup>17</sup>

Una foto extraordinaria por congrega a grandes personajes e indicativa de la presencia de escritores, actores y cineastas varios es aquella donde aparecen Luis Buñuel, Gabriel García Márquez, Manuel Michel, Arturo Ripstein, Alberto Isaac, Luis Alcoriza, Antonio Matouk, Gloria Marin<sup>18</sup> y un par más, departiendo cordialmente en un ambiente festivo, lúdico y sensual, que era el que atraía a multitud de visitantes y que convirtió al puerto en una meca del “reventón”, el “chupe” y el erotismo; un momento que no volverá más, a pesar de las añoranzas y deseos de políticos y empresarios por recobrarlo.

Para una cobertura de la afluencia turística, además de las propias cámaras que portaban los visitantes —lo cual no era muy común— tenemos un trabajador de la lente imprescindible: el fotógrafo ambulante. Muchos de ellos rondaban las atestadas playas, ofreciendo sus servicios para llevarse la foto del instante. Un ejemplo de ello lo tenemos en la fotografía captada por la lente de Nacho López, otro más de los renombrados fotógrafos que vieron su

<sup>17</sup> Sobre la trayectoria de Héctor García, véase la obra de Raquel Navarro, *Héctor García en Ojo! Una revista que ve*, México, Conaculta / Cenart-Centro de la Imagen, 2012.

<sup>18</sup> Puede apreciarse esta fotografía en el sitio en línea de *El Confidencial*, disponible en: [http://www.elconfidencial.com/cultura/2014-04-20/kahlo-bunuel-breton-y-gaboen-mexico\\_118378](http://www.elconfidencial.com/cultura/2014-04-20/kahlo-bunuel-breton-y-gaboen-mexico_118378)

paso por las tórridas playas y que se destacó, entre otras cosas, por su fotografía urbana, documental y crítica (fotografía 17).

## La conflictiva social

Pero no todo es miel sobre hojuelas. Ya tempranamente, en diciembre de 1960, fotorreporteros documentaron los daños a la Presidencia Municipal de Acapulco por un artefacto dinamitero (fotografía 18). En un estado donde ha habido una ancestral violencia política, el evento puede ser una muestra de la inconformidad social, pues los beneficios del gran turismo no llegaban a todos.

Otro capítulo importante en la producción de imágenes diferentes, a contracorriente del glamour del *jet set* y de la época de oro, lo fueron las fotos que ilustraron el libro *Acapulco*, de Ricardo Garibay. En una mirada sobre el “otro Acapulco”, aparecía la gente común en sus actividades cotidianas, así como el Acapulco de noche y marginal, sórdido, con personajes deambulando por antros y prostíbulos. Unas imágenes que no se querían reconocer y por las cuales el escritor recibió reproches y reprimendas.

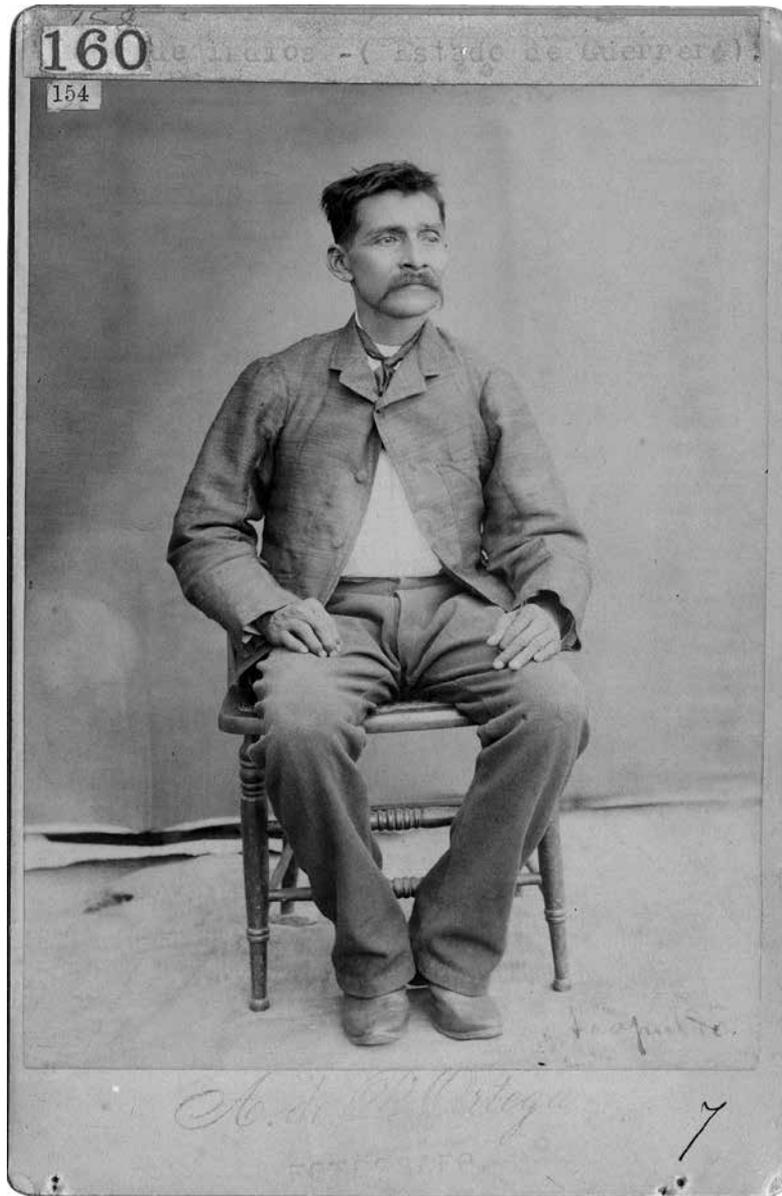
Por último, en los actuales días inciertos, la fotografía digital se ha encargado de reproducir las múltiples caras del narco y algunos de sus efectos perniciosos, sesgar vidas y atemorizar a la población. Producto de ello, lo sabemos, han sido las crisis que estuvieron a punto de colapsar la economía del puerto y de la entidad. Y de ello han dado cuenta los fotorreporteros que, como Pedro Pardo, incluso han ganado reconocimientos internacionales por sus reveladoras imágenes.<sup>19</sup>

## Recapitulación

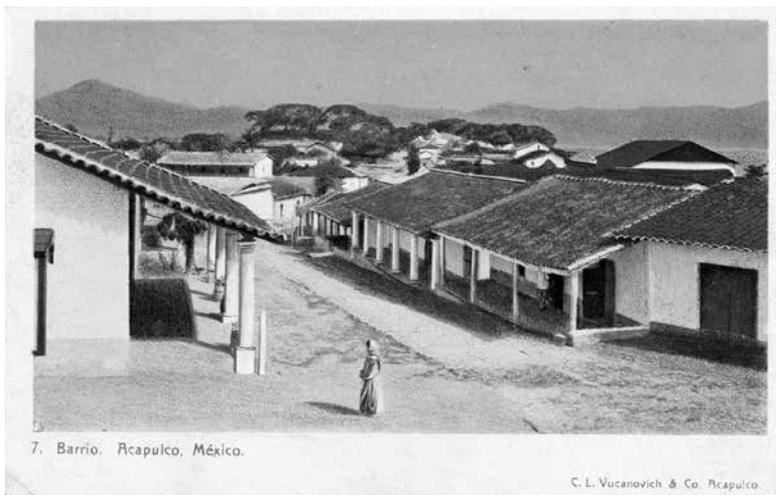
Hemos tratado de mostrar una panorámica sucinta de la fotohistoria del puerto de Acapulco, Guerrero. Desde la daguerrotipia hasta la imagen digital, el puerto ha visto pasar por sus playas y paisajes

<sup>19</sup> “Pedro Pardo fue galardonado con el tercer lugar en la categoría Historias Contemporáneas del premio *World Press Photo* con el trabajo: *Drugs cartel’s war*”. Darwin Franco Míguas, “Pedro Pardo: ‘Mis fotografías me hieren’”, en *Testigos Presenciales*, disponible en: <http://nuestraaparenterendicion.com/testigospresenciales/pedro-pardo>

a muchos fotógrafos, tanto aficionados como profesionales de la lente. Entre éstos, Vance, Muybridge, Maudslay, Pintos, Navarro, Curd, Turok, García, Brehme, Álvarez Bravo, Nacho López, han aportado a la cobertura fotográfica que se torna parte indispensable de una memoria gráfica sobre el acontecer y devenir porteño. Y, por supuesto, también los fotógrafos ambulantes que, en una época en la que aún no se masificaban los artefactos fotográficos, cumplían el propósito de imprimir la huella, el índice de quienes estuvieron por ahí. También hemos visto que los diversos formatos han acompañado el devenir del puerto. Desde los primeros formatos de la fotografía hasta la luz captada en microchips, pasando por las postales, la foto documental, los fotorreportajes y retratos de lo más variado. Todo ello nos permite proponer una historia social basada en imágenes.



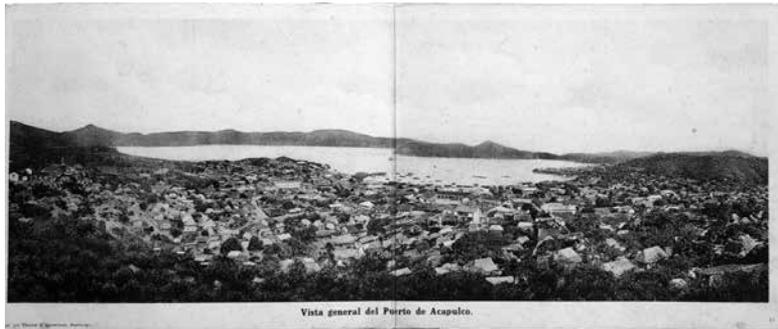
Fotografía 1. Indios. Estado de Guerrero. Acapulco, ca.1890. Fotógrafo: A. de P. Ortega. Sinafo, Fototeca Nacional del INAH, inv. 466411.



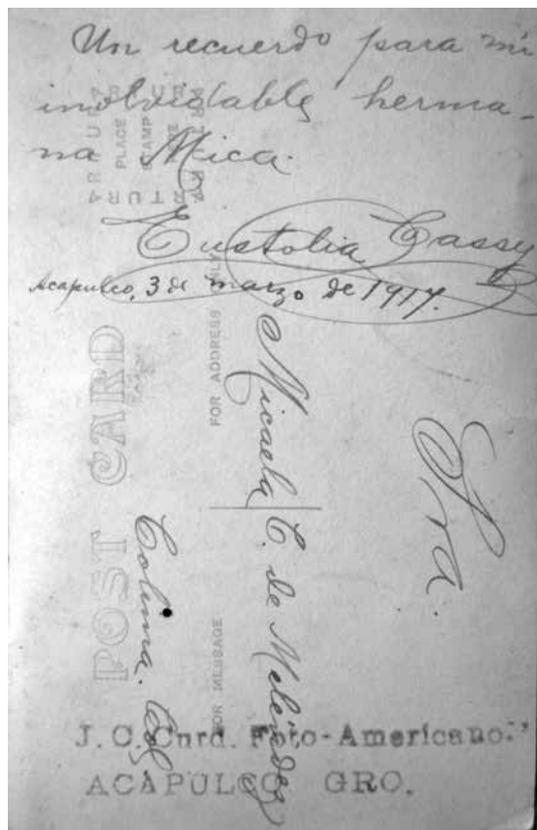
Fotografía 2. Barrio. Acapulco, ca. 1900. Colección: Samuel Villela F.



Fotografía 3. El cañonero *Demócrata*, ca. 1911. Colección particular. Reprografía: Gliserio Mendoza.



Fotografía 4. Panorámica del puerto, ca. 1911. Colección particular. Re-prografía: Gliserio Mendoza.



Fotografía 5. Reverso de postal producida por John Curd. Acapulco, 1917. Colección particular.



Fotografía 6. Fuerte de San Diego, ca. 1913. Fotógrafo: J. J. Pintos. Colección: Samuel Villela F.



Fotografía 7. Página del álbum de Silvestre Mariscal que muestra una batería de guerra. Museo Casa de Carranza-INAH. Reprografía: Gliserio Mendoza.



Fotografía 8. Mujer en la playa. Archivo Casasola. Sinafo, Fototeca Nacional del INAH, inv. 170065.



Fotografía 9. Caserío rústico en el puerto, ca. 1940. Fotógrafo: Roberto Weitlaner. Archivo Weitlaner de la DEAS-INAH.



Fotografía 10. Panorámica de la bahía de Acapulco. Compañía México Fotográfico, ca. 1925.



Fotografía 11. Palmeras en Acapulco. Portada de revista *Mapa*, 1935. Colección: Samuel Villela F.



Fotografía 12. Fotógrafo retratando al clavadista de La Quebrada, *ca.* 1960. Archivo: Casasola. Sinafo, Fototeca Nacional del INAH, inv. 81723.



Fotografía 13. Pirámide de esquiadores. Postal, ca. 1955. Fotógrafo: A. Turrok. Colección: Samuel Villela F.



Fotografía 14. Pablo Casals dirige una orquesta durante el estreno de su adoratorio *El Pesebre*. Acapulco, 1960. Archivo Casasola, Sinafo, Fototeca Nacional del INAH, inv. 173620.



Fotografía 15. Artistas, directores y forilleros, durante la producción de la película *8 hombres y una mujer*. Archivo Casasola. Sinafo, Fototeca Nacional del INAH, inv. 282122.



Fotografía 16. Panel con foto y relato acerca de la estancia de Liz Taylor en el Hotel Villa Vera. Fotógrafo: Samuel Villela F. Agradecemos a la administración del Hotel Villa Vera por permitir esta toma fotográfica.

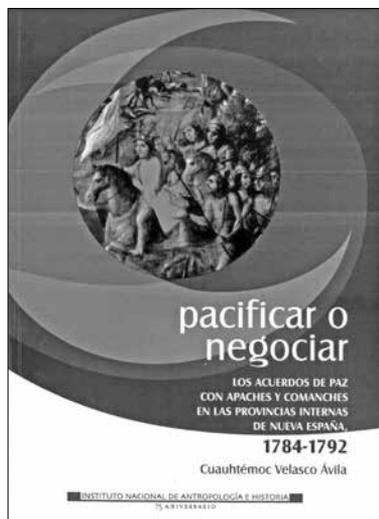


Fotografía 17. Fotógrafo ambulante, ca.1955-1960. Fotógrafo: Nacho López. Sinafo, Fototeca Nacional del INAH, inv. 385819.



Fotografía 18. Personas sacan escombros de la Presidencia después del Atentado dinamitero. Fotógrafo desconocido. Sinafo, Fototeca Nacional del INAH, inv. 189175.





**Cuauhtémoc Velasco Ávila, Pacificar o negociar. Los acuerdos de paz con apaches y comanches en las provincias internas de Nueva España, 1784-1792, México, INAH, 2015, 530 pp.**

Al acordar la paz con los militares españoles, los comanches los invitaron a proceder con la ceremonia o ritual de “enterrar la guerra”. Para ello, cada bando hacía su propio hoyo, seguido del intercambio de dos caballos vivos, dos fusiles cargados, dos lanzas, dos adargas y dos arcos con sus respectivos carcajes o aljabas de flechas para depositarlos al fondo de cada excavación y así tapparlas con la tierra, después de lo

cual debían pasarse encontradamente por encima, lo que significaba, no sólo la terminación de sus rivalidades sino, además, que a partir de ese momento cada bando podía caminar libre y con seguridad por los territorios de sus antiguos enemigos.

Los españoles se felicitaban y se preparaban para fomentar los “cambalaches”, organizar las ferias con la palabra dada de ser justos en sus precios para cambiar pieles por tabaco, tranquilidad por confianza, caballos por textiles, prisioneros por prisioneros, cazadores por agricultores, esperanzas por mezcal, muertes por amistad, territorio por zarapes, insignias y banderas españolas por el compromiso de defender al rey de España, siempre con la esperanza de que esto último no fuera solamente ante los enemigos regionales, sino sobre todo ante las ambiciones inglesas y francesas merodeadoras por aquellas tierras.

Cuauhtémoc Velasco nos entrega un libro lleno de interesantes descripciones sobre la vida y la política de una parte del inmenso territorio del norte de Nueva España. Su idea central es resaltar las complejas negociaciones entre militares españoles y los grupos indígenas de aquellos territorios en un contexto bélico lleno de incomprensiones en la medida del mutuo desconocimiento. Tema poco tratado en la historiografía mexicana.

Con esta investigación podemos conocer las concepciones que los milita-

res responsables de la región tenían de los diferentes grupos indígenas y, por medio de sus documentos (informes, diarios, cartas, etcétera), acercarnos a la manera en que observaban las formas de vida y las costumbres de los indios, su organización política, a sus líderes y personajes relevantes, las maneras de hacer la guerra y la paz. En este último punto destaca como el principal interés del autor dar a conocer los tratados de paz formalizados con los comanches de Texas y Nuevo México, así como con los apaches mezcleros y lipanes del sur de Texas y norte de Coahuila.

El autor reconoce los tratados de paz como un punto clave de la política borbónica en sus relaciones con los grupos hostiles del septentrión novohispano. De esta forma, nos presenta esos convenios como parte de una nueva época, de una nueva política que intentó distanciarse de las concepciones más belicistas o evangelizadoras, que buscó dar los primeros pasos en la construcción de una postura que en su centro tenía la creencia de que debía tratar a esos grupos indígenas como si fueran “naciones” y, consecuentemente, otorgarle al desarrollo de las actividades comerciales —y económicas en general— un mayor peso en la formación de sus alianzas y la geopolítica respectiva.

El libro es la culminación de una parte de una investigación sumamente ambiciosa, que por momentos corre el riesgo de convertirse en un libro pesado y farragoso por la cantidad de nombres y lugares, pero el doctor Velasco salva ese peligro con el manejo de un intenso hilo argumental al que se integran muy bien los personajes y los tiempos narrativos. Aquí también apa-

rece la importancia del recurso del uso de los documentos, del “regresar a las fuentes primarias”, como el mismo autor nos dice. Recurso que tiene como objetivo situarnos al mismo nivel de la trascendencia de los acontecimientos, para obtener un mayor involucramiento en los discursos de la época. Los documentos son clave para hacernos sentir testigos de los momentos sobresalientes de esta historia.

*Pacificar o negociar...* tiene dos partes, la primera es un bien construido ensayo, y la segunda, un grupo de documentos “excepcionales”. El ensayo identifica hechos y personajes, así como exhibe “los cimientos y los andamios de las reflexiones” del autor. Las cuales, como él mismo nos manifiesta, se convierten en su aspiración por participar en la discusión historiográfica sobre lo que considera “el difícil tema de las ‘otredades’”. La segunda parte es el rescate de documentos poco conocidos o inéditos pertinentes al tema. Esta selección de documentos tiene dos objetivos: el primero, recuperar descripciones, conceptos, expresiones sobre los indígenas; en pocas palabras: aportar herramientas que permitan construir un imaginario de quiénes y cómo eran, cómo vivían, qué comían. El segundo objetivo: acercarnos a las concepciones de la política fronteriza, a sus contradicciones, personajes, mecanismo burocráticos y, a través de estos testigos de papel, percibir las concepciones que de sí mismos tenían los oficiales españoles al narrar algunas particularidades de los indios. Es el caso de Bernardo de Gálvez, el experimentado militar y virrey de Nueva España, que al escribir unas líneas relativas al mecanismo de

elección de los líderes apaches nos dice —con un poco de celo— que para la elección de sus capitanes este grupo jamás parte de la adulación ni del cohecho, entre ellos no hay nobleza heredada, tampoco existe el favor o la fortuna que se imponga, por lo que entre ellos siempre preside en esta elección la utilidad pública.

Ahora tenemos conocimiento de la existencia y el liderazgo del jefe comanche Ecueraacapa, de los jefes apaches Zapato Tuerto, Cuervo Verde, Volante, El Quemado, Bigotes el Bermejo, Montera Blanca, entre otros. O el papel político desempeñado por los grupos wichitas del oriente texano, como los tahuacanos, izcanís, huecos y tahuayaces en relación con las negociaciones de paz con los siempre respetados comanches.

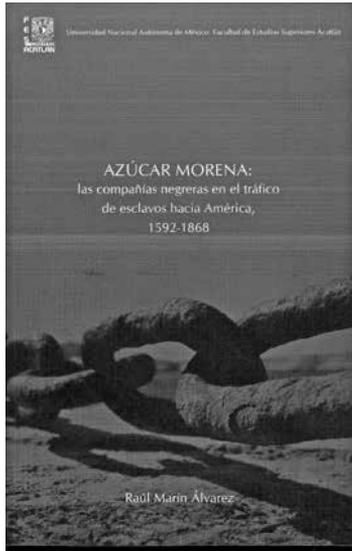
Tampoco podemos desconocer la triste actuación de militares como Juan de Ugalde, o la del virrey Manuel Antonio Flores Maldonado, belicistas de corazón, reunidos por las circunstancias y el contexto novohispano. O la fuerte y clara postura de Jacobo Ugarte y Loyola en pro de negociaciones diplomáticas con las naciones indias bajo el principio de que “una mala paz trae menos perjuicios que una buena guerra”.

Rescatar documentos es una labor fundamental de los historiadores, para realizarla no basta con meterse de lleno en archivos y bibliotecas, además hay que someterlos a la crítica, al juicio imparcial, a la explicación de su existencia, a la identificación de lugares, personajes y contextos, lo que requiere de tiempo e infinidad de reflexiones. *Pacificar y negociar...* tiene todo esto, y se agradece. Ahora bien, se podrá discutir sobre el tema o la manera de realizar este trabajo, estar de acuerdo o rebatir sus ideas, lo que es un hecho es que este libro logró elaborar un retrato social de la vida y la política en el norte novohispano.

Si algo me queda claro después de haber leído *Pacificar o negociar...* es que acabo de conocer uno de esos títulos que deberá estar presente en aquellas bibliotecas relativas al norte de México y en aquellas bibliotecas que se preocupan por tener en sus catálogos buenos libros de historia en general.

EDGAR O. GUTIÉRREZ

Dirección de Estudios Históricos, INAH



**Raúl Marín Álvarez,**  
**Azúcar morena: las compañías negreras en el tráfico de esclavos hacia América, 1592-1868,**  
México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM, 2014, 284 pp.

Al escuchar la palabra *esclavo* de inmediato viene a nuestra memoria una serie de imágenes monstruosas, escenas desgarradoras del trato inhumano que millones de personas han sufrido alrededor del mundo. La brutalidad de la captura, transporte y destino de hombres, mujeres y niños es una historia profundamente deplorable. Este libro aborda en particular la esclavitud de la raza negra procedente de África, mano de obra destinada a una amplia gama de actividades económicas. Los conquistadores exportaron a los esclavos para

realizar los primeros asentamientos de fieles en las islas del Caribe. Desde La Española se emprendió una extensa campaña con el fin de imponer el modelo de una economía esclavista, proceso del que da cuenta *Azúcar morena...*

Raúl Marín ofrece un libro original que trata un problema historiográfico de gran relevancia y actualidad. El autor hace un estudio minucioso desde la perspectiva de los actores principales: los negreros, empresarios españoles; los promotores, la Corona Española, en sociedad con otras potencias (inglesas, francesas y holandesas) y, sobre todo, de la incuantificable cantidad de hombres y mujeres africanos que fueron forzados a incorporarse a los procesos productivos en América. A pesar de que el periodo que se estudia (época colonial y siglo XIX) puede parecernos lejano, en realidad ésta es una investigación contemporánea debido a las nuevas modalidades que ha adquirido la esclavitud y la amplia gama de servidumbre. Es bien conocido el tráfico de enormes corrientes migratorias, hombres y mujeres expulsados por la pobreza, la violencia y la guerra; se trata de uno de los problemas sociales más graves en nuestros días, y este trabajo tiene la virtud de analizar las causas y estructuras del esclavismo que se han dado a lo largo de la historia.

El propósito del libro es “analizar las diferentes estrategias políticas, financieras y comerciales que los empresarios mineros cubanos” utilizaron para organizar las compañías y sostener el comercio de esclavos en una extensa etapa. En ocho capítulos, el autor analiza la manera en que se fue constituyendo el tráfico, los principales

empresarios que participaban, los respaldos políticos y el enriquecimiento de las potencias europeas, la importancia demográfica de los forzados en el Caribe, los tratados internacionales, su inoperancia y la decadencia del sistema negrero durante el siglo XIX. En cada uno de los capítulos se hace un análisis pormenorizado de los principales problemas y se dejan abiertas algunas preguntas para futuras investigaciones. Todo ello da como resultado una historia sugerente que reviste gran interés por su aporte historiográfico.

Para construir esta historia, el autor realizó una búsqueda exhaustiva en archivos de diversos países, como Cuba, España y México. La valiosa información recopilada lo ayudó a resolver numerosos problemas. Y la combinación de documentos, noticias periodísticas y atinada bibliografía fueron herramientas indispensables para seguir el hilo de la trama. En este sentido, Marín no sólo se conformó con el discurso político y pautas legales, sino que fue más allá en sus pesquisas. Escribió que “la entrada de los buques negreros en los puertos cubanos también sirvió para disimular el contrabando que realizaban de otras mercancías”. Es decir, que la economía ilegal ampliaba su margen y multiplicaba sus beneficios.

Quizá uno de los aspectos más reveladores de *Azúcar morena* es la descripción de una extensa red de complicidad que se establecía en el comercio esclavista; los mongos, traficantes de negros, contrataban a los cazadores, que se encargaban de capturar a sus presas en las comunidades africanas; de manera legal o clandestina, eran arrastrados por diversos caminos y alo-

jados en barracones, todo con el fin de acarrear su mercancía humana a los puertos africanos de Guinea, Níger, Angola y el Congo, entre otros. Así se iniciaba el comercio triangular que unía a Europa, África y América. El tráfico requería de tripulaciones experimentadas y buques confeccionados con los adelantos de la arquitectura naval; capitanes de barco instruidos que alcanzaron fama por un comercio indigno. Los prisioneros habitaban hasta el último espacio disponible en las embarcaciones, muchos morían en la travesía y los sobrevivientes eran subastados al llegar a su destino.

Raúl Marín hace referencia del catalán Pedro Blanco, quien se convirtió en uno de los principales negreros de Cuba. Afirma que trabajó en un ingenio azucarero, cerca de Matanzas, se vinculó a la oligarquía e incluso invirtió para adquirir veloces *clippers*, estadounidenses, con el fin de ir en busca de los esclavos al río Gallinas. La evasión de las tropas inglesas, la promoción de guerras tribales, el intercambio de mercancías básicas y baratijas constituyeron un modelo que consiguió un buen éxito para comerciar a más de seis mil esclavos al año. Los sobrinos, Fernando y Julio Blanco, con la fortuna acumulada, se convirtieron en “honorables comerciantes” que establecieron sucursales en diversas ciudades como Londres, Madrid y La Habana.

Es preciso apuntar que la abolicionista Inglaterra y algunos de los antiesclavistas radicales de Estados Unidos de América participaban y se beneficiaban del tráfico negrero. De hecho, existía una brecha muy amplia entre las ideas que se pregonaban en favor de

los derechos humanos y el enriquecimiento deshonesto que muchos empresarios realizaban.

Los esclavos en América, y en particular en México, eran la mano de obra de las plantaciones dedicadas al cultivo de la caña de azúcar, café, algodón, minería, obrajes, ganadería y servicio doméstico en general. Es vital tener en cuenta que los negros africanos forman parte de nuestra herencia debido al mestizaje que se dio con esa raza, tanto en términos biológicos como culturales. Como afirma el antropólogo Jesús Serna, cada vez conocemos mejor la “africanía”, en la religión y la magia, en el gusto en los colores y en su aplicación en el decorado de las casas, en las formas de cocinar, en la música y los bai-

les, la africanización de los indígenas y la indigenización de los africanos.

*Azúcar morena* es un libro dirigido a un público amplio, no sólo a los especialistas e historiadores. El texto tiene la virtud de que los alumnos podrán aprovechar su contenido en distintas asignaturas. Pero a la vez los académicos podrán enriquecer su conocimiento sobre este sistema económico en particular. Así mismo, el público en general encontrará una lectura amena que aborda uno de los problemas más crueles y vergonzosos en el desarrollo de la humanidad.

EDUARDO FLORES CLAIR  
Dirección de Estudios Históricos, INAH

## RESÚMENES / ABSTRACTS

### **Sacrificio y poder entre los incas**

Silvia Limón Olvera

*Resumen:* El artículo analiza los sacrificios que realizaban los incas, sus objetivos y características. Aborda la relación entre la religión y el poder político y la manera en que la práctica de sacrificios fue un mecanismo de articulación entre ambos, así como entre el Estado incaico y las poblaciones conquistadas. Igualmente analiza las prácticas sacrificiales al dios del Rayo.

*Palabras clave:* incas, religión, sacrificio, huacas, *capacocha*.

*Abstract:* The article analyzes the sacrifices performed by the Incas, their objectives and characteristics. It addresses the relationship between religion and political power and how sacrificial practice was an articulated mechanism between them, as well as between the Inca State and conquered populations. It also analyzes sacrificial practices to the god of lightning.

*Keywords:* Incas, religion, sacrifice, huacas, *Capacocha* ceremony.

### **Joseph Banks en la historia de la antropología**

Blanca María Cárdenas Carrión

*Resumen:* Este artículo aborda la vida de Joseph Banks (1743-1820), un explorador y naturalista que escasamente ha sido incorporado a la historia de la antropología. A través del estudio de las entradas de su diario de viaje se analiza su estancia de tres meses en Tahití durante un viaje al Pacífico Sur en el *HMS Endeavour*, comandado por el célebre capitán James Cook entre 1769 y 1771. En Tahití, Joseph Banks entabló sólidas relaciones interpersonales que le permitieron elaborar descripciones y reflexiones de corte antropológico y alcanzar una profunda comprensión de la cultura local. El objetivo de este texto es colocar a Banks como un precursor cuyas contribuciones son aún significativas para la disciplina antropológica y la etnografía contemporánea.

*Palabras clave:* Joseph Banks, precursores, historia de la antropología, etnografía, Tahití.

*Abstract:* This article addresses the life of Joseph Banks (1743–1820), an explorer and naturalist rarely mentioned in the history of anthropology. Through the study of the entries in his travel diary, we analyze his three-month stay in Tahiti during

a trip to the South Pacific on the *HMS Endeavour* commanded by the renowned Captain James Cook between 1769 and 1771. In Tahiti, Joseph Banks established strong relationships that allowed him to produce descriptions and reflections of an anthropological nature, and to achieve a deep understanding of the local culture. The purpose of this paper is to place Banks as a precursor, whose contributions remain important to the discipline of anthropology and contemporary ethnography. *Keywords:* Joseph Banks, precursors, history of anthropology, ethnography, Tahiti.

## **Diferencias categóricas. La invención del intercambio social en la obra de Marcel Mauss**

Andrés Dapuez

*Resumen:* En este trabajo se describe la evolución de las diversas nociones de *intercambio* en la obra de Marcel Mauss. Ello se hace desde una perspectiva filosófica, anclada en la empresa que iniciara con Emile Durkheim, en el contexto del grupo de colaboradores de *L'Année Sociologique*, hasta descripciones más positivistas y pragmáticas, los avatares históricos del intercambio social configuran el núcleo de la obra maussiana. El principal objetivo de este texto es dar cuenta de los cambios, continuidades y transformaciones que dicha noción ocupa en el contexto de la primera escuela sociológica francesa.

*Palabras clave:* Marcel Mauss, intercambio, hecho social total, don, mercado.

*Abstract:* This paper describes the evolution of Marcel Mauss's diverse notions of exchange. Undertaken as a more philosophical enterprise, it begins with Emile Durkheim in the context of the research group of collaborators of *L'Année Sociologique*, to a more positivist and pragmatist perspective, the historical vicissitudes of social exchange that constitute the core of Mauss's work. The main objective of this text is to trace the changes, continuities, and transformations of his notions of exchange in the context of the first French sociological school.

*Keywords:* Marcel Mauss; exchange; total social fact; gift; marketplace.

## **Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual**

David Lorente Fernández

*Resumen:* A partir de información etnográfica recabada en la Sierra nahua de Texcoco, el artículo ofrece una descripción panorámica de los especialistas atmosféricos locales, denominados graniceros o tesifteros. Se plantea una serie de reflexiones etnológicas acerca de la significación del reclutamiento, la iniciación, el universo onírico y el papel del parentesco ritual en la conceptualización del “don”. Reflexiona también acerca del aprendizaje de la perspectiva de los espíritus dueños del agua por parte del granicero y en la primacía de la comensalidad ritual en los procesos de intercesión. El estudio propone nuevos puntos de análisis que planteen —a partir del examen de las nociones y representaciones nativas, así como aspectos relativos a los regímenes ontológicos— aproximaciones escasamente consideradas en el análisis de estos ritualistas, que pudieran, tal vez, abrir la perspectiva para el estudio de diferentes categorías de especialistas rituales de Mesoamérica.

*Palabras clave:* graniceros, especialistas rituales, cosmología, ritualidad, ontologías.

*Abstract:* Using ethnographic information collected in the Nahua Sierra de Texcoco, this article offers a panorama of local weather specialists, known as *graniceros* or *tesifteros*. It offers a series of ethnological questions about the significance of recruitment, initiation, the oneiric world, and ritual kinship in the conceptualization of the “spiritual gift”. It also reflects on the learning of the perspective of the spirits regarded as the owners of water by the *granicero* and on the primacy of ritual comensality in intercession processes. New points of analysis posit —examining native ideas and depictions and also aspects regarding ontological regimens— different, rarely considered approaches in the study of these weather specialists, that perhaps could be extended to the study of different kinds of ritual specialists in Mesoamerica.

*Keywords:* *graniceros* (weather specialists), cosmology, rituality, ontologies.

Año 24, vol. 69, enero-abril, 2017

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Cuerpo, cognición y experiencia: embodiment, un cambio de paradigmas*
- ◆ *Los esquemas espaciales de la morfología verbal aplicados a la referencia de partes del cuerpo en wixárika o huichol*
- ◆ *Las partes del cuerpo en ralámuli (tarabumara) de Choguita*
- ◆ *Léxico referente a las partes del cuerpo en kickapoo*
- ◆ *Categorización y proyección semántica de las partes del cuerpo en o'oba noka o pima bajo*
- ◆ *Composición morfológica, extensión y proyección semántica en algunos términos de las partes del cuerpo humano en bñäbñu de El Decá, municipio de El Cardenal en Hidalgo*
- ◆ *Los álbumes fotográficos de la Revolución mexicana*