

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *La dinámica demográfica de Monte Albán durante el Clásico: fecundidad, mortalidad y esperanza de vida*
- ◆ *“Cuando los jaguares devoraron a nuestros antepasados”, el primer mito de creación en el México antiguo, teriantropía y el culto a la masculinidad*
- ◆ *Expresiones rituales de la fiesta. La celebración de La Candelaria*
- ◆ *Acercamiento a los musulmanes en México: conversión, asimilación cultural y diálogo interreligioso*
- ◆ *El fin de la utopía: una aproximación al simbolismo del zombi en los imaginarios posapocalípticos del siglo XXI*
- ◆ *1914-1918 visita a museos y sitios naturales*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

SECRETARÍA DE CULTURA	<i>Directora General de la Revista</i> Delia Salazar Anaya
<i>Secretaria</i> Alejandra Frausto Guerrero	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH) Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH) Arturo Soberón Mora (DEH-INAH) Sergio Bogard Sierra (Colmex) Fernando López Aguilar (ENAH-INAH) María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH) Jesús Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH) Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH) Lourdes Baez Cubero (SE-INAH) Osvaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA) Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA	
<i>Director General</i> Diego Prieto Hernández	
<i>Secretaria Técnica</i> Aída Castilleja González	
<i>Secretario Administrativo</i> Pedro Velázquez Beltrán	
<i>Coordinadora Nacional de Antropología</i> Paloma Bonfil Sánchez	
<i>Encargada de la Coordinación Nacional de Difusión</i> Rebeca Díaz Colunga	<i>Asistente de la directora</i> Virginia Ramírez
<i>Encargado de la Dirección de Publicaciones</i> Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM) Alfredo López Austin (IIA-UNAM) Eduardo Menéndez Spina (CIESAS) Jacques Galinier (CNRS, Francia) 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, Manoa, EUA) Andrés Izeta (Conicet, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) Roxana Cattaneo (Conicet, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	
<i>Edición impresa</i> César Molar y Javier Ramos	
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez	
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	

Foto de cubierta:

Autor no identificado

Teotihuacán, octubre de 1914

(Sn_38, Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, serie Fotografías de la Revolución
Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril 30 de 1917, t. II)

www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

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, con interlineado doble, 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.* = compárese, *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, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gov.mx 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 Bruñido", 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, C.P. 10200, Conmutador 68 43 05 69 ext. 413749, dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx dimelogica.4@gmail.com
web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx
www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, año 27, vol. 78, enero-abril de 2020, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697, ambas otorgadas por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tiáhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 28 de agosto de 2020 con un tiraje de 1000 ejemplares.

Índice

La dinámica demográfica de Monte Albán durante el Clásico: fecundidad, mortalidad y esperanza de vida LOURDES MÁRQUEZ MORFÍN / ERNESTO GONZÁLEZ LICÓN / PATRICIA OLGA HERNÁNDEZ ESPINOZA / GERALDINE GUADALUPE GRANADOS VÁZQUEZ	7
“Cuando los jaguares devoraron a nuestros antepasados”, el primer mito de creación en el México antiguo, teriantropía y el culto a la masculinidad EDGAR NEBOT GARCÍA	41
Expresiones rituales de la fiesta. La celebración de La Candelaria JOSÉ ÍÑIGO AGUILAR MEDINA	80
Acercamiento a los musulmanes en México: conversión, asimilación cultural y diálogo interreligioso BEATRIZ GUTIÉRREZ MÜLLER / GABRIELA PULIDO LLANO / LOUISE M. GREATHOUSE AMADOR	100
El fin de la utopía: una aproximación al simbolismo del zombi en los imaginarios posapocalípticos del siglo XXI ROBERTO MARTÍNEZ / ERIKA ARAIZA	128
Cristal bruñido	
1914-1918 visita a museos y sitios naturales THALÍA MONTES RECINAS	163

Reseñas

PATRICIA MASSÉ

Fotografía e historia nacional. Los gobernantes de México 1821-1884

REBECA MONROY NASR

181

CASEY HIGH

Victims and Warriors: Violence, History, and Memory in Amazonia

JUAN MANUEL RIVERA ACOSTA

186

INÉS ARROYO-QUIROZ Y TANYA WYATT (EDS.)

Criminología verde en México

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ

189

Resúmenes / Abstracts

195

La dinámica demográfica de Monte Albán durante el Clásico: fecundidad, mortalidad y esperanza de vida

LOURDES MÁRQUEZ MORFÍN*

ERNESTO GONZÁLEZ LICÓN†

PATRICIA OLGA HERNÁNDEZ ESPINOZA**

GERALDINE GUADALUPE GRANADOS VÁZQUEZ***

La dinámica demográfica, también conocida como dinámica de las poblaciones, es el análisis de las interacciones que se establecen entre las estructuras por edad y sexo y el movimiento que registra una población por la incidencia de fenómenos demográficos. El impacto de la fecundidad, la migración y la mortalidad en una población sólo puede explicarse cuando se analizan de manera integral dichos factores, ubicando su acción en el devenir histórico-social y en el contexto ecológico en el que cada población vivió y al que se adaptó.

Los estudios paleodemográficos en muestras de población oaxaqueña son un tema difícil de abordar debido al deterioro que experimentan los restos óseos, que son la base de este tipo de investigaciones. Sin embargo, en los últimos veinte años, debido a

* Programa de posgrado, ENAH (rlmorfin@gmail.com.mx).

† Programa de posgrado, ENAH (eglicon@yahoo.com.mx).

** Centro INAH Sonora (olga_hernandez@inah.gob.mx; patriciaolga.hernandezespinoza@gmail.com).

*** Dirección de Antropología Física, INAH (geraldinegranados@gmail.com).

las novedosas tendencias teórico-metodológicas de la bioarqueología, se ha conformado una muestra de la población de Monte Albán con más de cuatrocientos esqueletos, que vivieron durante el Clásico. A partir de la serie osteológica bosquejada se han derivado investigaciones sobre distintas líneas temáticas antropofísicas; por ejemplo, las modificaciones corporales culturales intencionales, algunos aspectos de salud diferencial, la paleodieta, la dinámica demográfica y la desigualdad social.¹ Sobre el tamaño de la población y los cambios que se aprecian a lo largo del tiempo, los distintos trabajos arqueológicos realizados en Oaxaca han proporcionado información primordial para estimar las tasas de crecimiento.² Debido a estas circunstancias es posible ampliar el conocimiento sobre el proceso demográfico de dicha población durante el Clásico en tres momentos distintos de su evolución cultural: MA II (200-300 a. C.), MA IIIa (300-500 d. C.) y MA IIIb-IV (500-700/750 d. C.).

En la selección de la muestra se consideraron únicamente los esqueletos que proporcionaran información del contexto arqueológico y de la cronología. Al respecto, de las 406 muestras a las que les fue posible asignar una cronología, 82 (20.6%) proceden del periodo MA II, 147 a MA IIIa (37%) y 129 a IIIb-IV (32.5%). En este sentido, el número de individuos de los periodos I y V constituyen sólo 10%

¹ Jennifer A. Blitz, *Dietary Variability and Social Inequality at Monte Albán, Oaxaca*, Madison, University of Wisconsin, 1995; Lourdes Márquez Morfín *et al.*, "La población prehispánica de Monte Albán: algunos parámetros demográficos", *Dimensión Antropológica*, núm. 1, 1994, pp. 7-36; Lourdes Márquez Morfín y Ernesto González Licón, "La trepanación craneana entre los antiguos zapotecos de Monte Albán", *Cuadernos del Sur*, núm. 1992, pp. 25-50; Lourdes Márquez Morfín y Ernesto González Licón, "Estratificación social, salud y nutrición en un grupo de pobladores de Monte Albán", en Nelly Robles (ed.), *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*, 2001, pp. 73-96; Lourdes Márquez Morfín y Ernesto González Licón, "Salud, nutrición y desigualdad social en Monte Albán durante el Clásico", en Lourdes Márquez Morfín y Patricia Olga Hernández Espinoza (eds.), *Salud y Sociedad en el México prehispánico y colonial*, 2006, pp. 233-264, y Richard Wilkinson y Richard Norelli, "A biocultural analysis of social organization at Monte Albán", *American Antiquity*, vol. 46, núm. 4, 1981, pp. 743-758.

² Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, "Monte Albán and after in the Valley of Oaxaca", en J. A. Sabloff (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 1, 1981; Richard E. Blanton, Stephen Kowalewski, Gary Feinman y Jill Appel, *Ancient Mesoamerica: A Comparison of Change in Three Regions*, 1981; Gary M. Feinman, "Long term demographic change: A perspective from the Valley of Oaxaca, México", *Journal of Field Archaeology*, vol. 12, 1985, pp. 333-362; Gary M. Feinman, "Demography, surplus and inequality: Early political formations in Highland Mesoamerica", en T. K. Earle (ed.), *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*, 1991, pp. 229-272; Gary M. Feinman y Linda M. Nicholas, "Labor, surplus and production: A regional analysis of Formative Oaxaca socioeconomic change", en S. Gaines (ed.), *Coast, Plains and Deserts: Essay in honor of Reynold J. Ruppé*, 1987, pp. 27-49.

de la serie, cantidad insuficiente para realizar un estudio de corte paleodemográfico para esas dos etapas.

La metodología paleodemográfica empleada en el presente artículo parte de la estimación de la edad de muerte a partir de las técnicas estandarizadas más aplicadas en la antropología física;³ en cuanto a la técnica paleodemográfica para obtener los distintos escenarios demográficos, también se discutió y estandarizó para establecer parámetros confiables y consistentes con muestras de poblaciones antiguas, considerando los postulados de la paradoja osteológica.⁴

³ Jane E. Buikstra y Douglas H. Ubelaker, *Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains*, 1994.

⁴ La antropología señala que conforme los grupos humanos avanzan hacia estadios de civilización más complejos —lo que implica una mayor densidad demográfica— se magnifican los problemas de salud pública y de higiene por la contaminación del agua y de los alimentos. Ello se considera la base de la *paradoja osteológica*, la cual postula que las sociedades con menor desarrollo técnico y cultural tendrían un mejor estado de salud en comparación con aquellas que viven en los grandes centros urbanos (James W. Wood, G. R. Milner, H. C. Harpending y K. Weiss, “The osteological paradox: Problems of inferring prehistoric health from skeletal samples”, *Current Anthropology*, vol. 33, 1992). Este artículo se considera como una crítica a los estudios paleodemográficos de finales del siglo XX, pues entonces no se tomaba en cuenta el crecimiento demográfico al analizar la dinámica demográfica de una población antigua, pues se optaba por el supuesto de modelar el perfil demográfico bajo el supuesto de “una población estacionaria”, es decir, con crecimiento de cero; también se criticaba que no se tomaba en cuenta el efecto de la mortalidad selectiva y lo que llamaron “heterogeneidad escondida”, el riesgo de enfermar o morir debido a la susceptibilidad del individuo al estrés (Jean Pierre Bocquet-Appel, “Paleodemography: Resurrection or ghost?”, *Journal of Human Evolution*, vol. 14, 1985, pp. 107-111; y “Paleodemography: Expectancy and false hope”, *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 99, 1996, pp. 571-583; Jean Pierre Bocquet-Appel y Claude Masset, “Farewell to paleodemography”, *Journal of Human Evolution*, vol. 11, núm. 4, 1982, pp. 321-333; Jean Pierre Bocquet-Appel y Jean-Noel Bacro, “Estimation of an age distribution with its confidence intervals using an iterative Bayesian procedure and bootstrap sampling approach”, en J. P. Bocquet-Appel (ed.), *Recent Advances in Paleodemography*, 2008, pp. 63-82.; Jane E. Buikstra y Lyle Konigsberg, “Paleodemography: critiques and controversies”, *American Anthropologist*, vol. 87, 1985, pp. 316-333; José Gómez de León, “Análisis paleodemográfico de poblaciones antiguas de México: algunas estimaciones y comentarios metodológicos”, en L. Márquez y J. Gómez de León (eds.), *Perfiles demográficos de poblaciones antiguas de México*, 1998, pp. 106-130; Patricia Olga Hernández Espinoza y Lourdes Márquez Morfín, “Los estudios de fecundidad en poblaciones contemporáneas como referentes directos para los estudios paleodemográficos”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 29, núm. 2, 2014, pp. 341-364; y “Maya Paleodemographics: What Do We Know?” *American Journal of Human Biology*, vol. 27, núm. 6: Special issue: Physical Anthropology of Living and Skeletal Maya Populations from the Yucatan Peninsula, 2015, pp. 747-757; Patricia Olga Hernández Espinoza, “La antropología demográfica o el estudio antropológico de los hechos vitales de la población”, en Anabella Barragón y Lauro González Quintero (eds.), *La complejidad de la antropología física*, 2011, pp. 245-266; R. D. Hoppa y James W. Vaupel, *Paleodemography Age Distributions from Skeletal Samples*, 2002; L. Konigsberg, “Paleodemography: ‘Not quite dead’”,

Dentro de los antecedentes de los estudios de corte paleodemográfico, cabe hacer notar que hace más de veinte años publicamos los resultados de un primer análisis de los 145 esqueletos excavados entre 1991 y 1992 procedentes de varias unidades domésticas de rango medio y alto, en su mayoría correspondientes a los periodos MA IIIa y MA IIIb. Entonces se elaboraron diferentes escenarios en función de tasas de crecimiento distintas. La primera para el supuesto de una población en declive del -1.0% , la segunda para el supuesto de una población con crecimiento estacionario 0.0 y algunas tasas porcentuales positivas para simular el comportamiento de la muestra bajo el supuesto de un crecimiento positivo: 1.0 , 2.5 y 4.0% .⁵ En aquella ocasión consideramos que 2.5% era la tasa adecuada, valor que toma en cuenta los datos arqueológicos reportados en ese tiempo sobre el tamaño de la población.⁶ Los parámetros demográficos se calcularon con “datos ajustados a los grupos de edad y cerrando en 65 años o más”, y se obtuvieron los siguientes indicadores: un promedio de esperanza de vida de 26.9 años; una tasa bruta de 39.2 nacimientos por cada mil habitantes, y una tasa bruta de 36.7 defunciones por cada mil habitantes, una tasa de 142.7 defunciones de

Evolutionary Anthropology, núm. 3, 1994, pp. 92-105; Lyle W. Konigsberg y Nicholas P. Herrmann, “Markov chain Monte Carlo estimation of Hazard model parameters in paleodemography”, en R. D. Hoppa y J. W. Vaupel (eds.), *Paleodemography: Age Distributions from Skeletal Samples*, 2002, pp. 222-242; Lyle W. Konigsberg, Susan R. Frakenberg y Robert B. Walker, “Regress what on what? Paleodemographic age estimation as a calibration problem”, en R. Paine (ed.), *Integrating Archaeological Demography: Multidisciplinary Approaches to Prehistoric Population*, 1997, pp. 64-88; Lyle Konisberg y Darryl Holman, “Estimation of age at death from dental emergences and implications for studies of prehistoric somatic growth”, en R. D. Hoppa y C. M. Fitzgerald (eds.), *Human Growth in the Past. Studies from bone and teeth*, 1999, pp. 264-289; Owen C. Lovejoy, Richard S. Meindl, Thomas R. Pryzbeck, Kingsbury G. Heiple y David. Kottling, “Paleodemography of the Libben Site, Ottawa County, Ohio”, *Science*, vol. 198, 1977, pp. 291-293; Owen C. Lovejoy, Richard S. Meindl, Robert P. Mensforth y Timothy J. Barton, “Multifactorial determination of skeletal age at death: A method and blind test of its accuracy”, *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 68, 1985, pp. 1-14; Richard S. Meindl, “Current methodological issues in the study of prehistoric demography”, *Estudios de Antropología Biológica*, 2003, pp. 679-692; Richard S. Meindl, Robert P. Mensforth y Heather York, “Mortality, fertility, and growth in the Kentucky Late Archaic: The paleodemography of the Ward site”, en O. H. Prufer, S. E. Pedde y R. S. Meindl (eds.), *Archaic Transitions in Ohio and Kentucky Prehistory*, 2001, pp. 95-107; James W. Wood, G. R. Milner, H. C. Harpending y K. Weis, *op. cit.*, pp. 343-370.

⁵ Lourdes Márquez Morfín, Lourdes Camargo, Ernesto González Licón y Minerva Prado, *op. cit.*, p. 29.

⁶ Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, *op. cit.*, pp. 94-115; Richard E. Blanton, Stephen Kowalewski, Gary Feinman, y Jill Appel, *op. cit.*; Gary M. Feinman, *op. cit.*, 1985, 12, pp. 333-362; Gary M. Feinman, *op. cit.*, 1991, pp. 229-272; Gary M. Feinman y Linda M. Nicholas, *op. cit.*

menores de un año por cada mil nacimientos, considerándose en 21.1 años la edad media de toda la población.⁷ En esa investigación se hicieron cálculos sobre toda la muestra, sin desagregar datos por periodo, a efecto de evitar problemas metodológicos respecto a la estructura de la tasa de mortalidad por edad. Los resultados fueron interpretados de acuerdo con el conjunto de individuos analizados y fueron contrastados con los resultados obtenidos en muestras de grupos prehispánicos de Mesoamérica, como La Mesa y Teotenango.⁸

Monte Albán y los valles centrales. Antecedentes demográficos

Sobre Monte Albán, una de las ciudades prehispánicas mesoamericanas más estudiadas, los arqueólogos han planteado diversas interrogantes sobre su inicio, desarrollo y eclipse.⁹ La dinámica demográfica, el cálculo del tamaño de la población y sus índices de crecimiento o disminución se estimaron con base en metodologías arqueológicas como: patrón de asentamiento, capacidad de carga, fertilidad de la tierra, densidad constructiva y número de habitantes por unidad habitacional, entre otras variables. Al respecto, sobresalen las investigaciones de Richard Blanton,¹⁰ Kent Flannery y Joyce

⁷ Lourdes Márquez, Lourdes Camargo, Ernesto González Licón y Minerva Prado, *op. cit.*, pp. 7-36.

⁸ Lourdes Camargo y Virgilio Partida, "Algunos aspectos demográficos de cuatro poblaciones prehispánicas de México", en L. Márquez y J. Gómez de León (eds.), *Perfiles demográficos de poblaciones antiguas de México*, 1998, pp. 77-94; Lourdes Camargo, Lourdes Márquez y Minerva Prado, "Paleodemografía del México prehispánico", en R. Benítez y R. Jiménez (coords.), *Hacia la demografía del siglo XXI*, vol. 3, 1999, pp. 227-250.

⁹ Kent V. Flannery y Joyce Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, 1983; Joyce Marcus y Kent V. Flannery, "Ancient Zapotec ritual and religion: An application on the direct historical approach", en C. Renfrew y E. B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, 1994, pp. 55-74; Joyce Marcus y Kent V. Flannery, *Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*, 1996; Cira Martínez López, Marcus Winter y Robert Markens, *Muerte y vida entre los zapotecos de Monte Albán*, 2014; Michael E. Smith, "Household possessions and wealth in agrarian states: Implications for Archaeology", *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 6, 1987, pp. 297-335; Marcus Winter, Cira Martínez López y Alicia Herrera, "Monte Albán y Teotihuacan: política e ideología", en M. E. Gallut (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan*, 2002, pp. 627-644.

¹⁰ Richard E. Blanton, Gary Feiman y Laura Kowalski, *Ancient Mesoamerica*, 2a. ed., 1993; Richard E. Blanton, Stephen Kowalewski, Gary Feiman y Jill Appel, *op. cit.*; Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, *op. cit.*, pp. 94-115.

Marcus,¹¹ Linda Nicholas¹² y Gary Feinman.¹³ Sin embargo, para conocer los cambios biológicos poblacionales por medio de estimaciones de fecundidad, mortalidad y esperanza de vida, las investigaciones parten necesariamente de los individuos, es decir, de los esqueletos de sus habitantes, centro del presente estudio.

*Movimientos poblacionales en los valles centrales
de Oaxaca y Monte Albán*

Monte Albán se fundó por motivos políticos en el periodo I Temprano (500 a. C.) como capital regional de los valles centrales de Oaxaca; provocó cambios en el patrón de distribución de los asentamientos del valle, en las actividades de subsistencia y en el intercambio mercantil. La ciudad fue poblada por individuos procedentes de diferentes comunidades del valle.¹⁴ Su población creció a partir de MA I Temprano, cuando ésta se congregaba en tres barrios o áreas pequeñas, y se considera que la urbe llegó a tener en ese momento 5 000 residentes, quienes habitaban las terrazas en la parte alta, al este, oeste y sur de la plaza principal.¹⁵ Richard Blanton y colaboradores¹⁶ plantearon una tasa de crecimiento anual de 6%, valor que fue considerado por los mismos autores como excesivamente alto, si pudiera atribuirse al crecimiento natural, con una alta fecundidad, aunque ese no fue el caso. Las laderas y la zona del pie de monte se ocuparon también y se registró un cambio en las estrategias agrícolas y en la de producción de cerámica, emergiendo un sistema regional de mercado.¹⁷ Esta fase se caracterizó por el desarrollo de una economía

¹¹ Joyce Marcus, "The size of the Early Mesoamerican village", en K. V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican village*, 1976b, pp. 70-90.

¹² Linda Nicholas, Gary Feinman, Stephen Kowalewski, Richard E. Blanton y Laura Finsten, "Prehispanic Colonization of the Valley of Oaxaca", *Human Ecology*, vol. 14, 1986, pp. 131-162.

¹³ Gary M. Feinman, *op. cit.*, 1985, pp. 333-362; Gary M. Feinman, *op. cit.*, 1991, pp. 229-272; Gary M. Feinman y Linda M. Nicholas, *op. cit.*; S. Kowalewski, G. M. Feinman, L. Finstein, Richard E. Blanton y L. M. Nicholas, *Monte Albán's Hinterland Part II: Prehispanic Settlement Pattern in Tlacolula, ETLA and Ocotlán, The Valley of Oaxaca, México*, 1989.

¹⁴ Richard E. Blanton, *Monte Albán: Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*, 1978; Richard E. Blanton, Stephen Kowalewski, Gary Feinman y Jill Appel, *op. cit.*, pp. 66-67.

¹⁵ Richard E. Blanton, *op. cit.*, 1978; Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, *op. cit.*, p. 97; Richard E. Blanton, Gary Feinman y Laura Kowalski, *op. cit.*

¹⁶ Richard E. Blanton, Stephen Kowalewski, Gary Feinman y Jill Appel, *op. cit.*, p. 171.

¹⁷ Gary M. Feinman, "The emergence of specialized ceramic production in Formative

regional, la intensificación de la agricultura y el crecimiento demográfico.¹⁸ Cabe destacar que en el periodo MA I tardío (350-200 a. C.), la población se triplicó hasta constituir 16 000 habitantes, lo que implicaría un crecimiento abrupto de Monte Albán.¹⁹

Por otra parte, para el periodo MA II (200 a. C.-300 d. C.) se estiman 14 000 habitantes, lo que se interpretó como un decremento en la población debido a la disminución de la llegada de inmigrantes a la urbe.²⁰ Al parecer, la estrategia política y económica, que estaba orientada hacia afuera de la ciudad, trataba de establecer un poderío en sitios más allá de los valles centrales para crear una macrorregión por La Cañada.²¹ Las inscripciones con motivos militares son evidentes en esta fase, quizás una muestra de la expansión política de los dirigentes de Monte Albán.²² Sin embargo, una posible explicación del decremento poblacional entre Monte Albán I tardío y Monte Albán II puede atribuirse a las inferencias demográficas formuladas por el uso del tipo cerámico G12 como marcador.²³ El análisis de materiales procedentes de San Martín Tilcajete ha permitido distinguir tres subtipos de G12, con implicaciones cronológicas y que induce a menos errores, pues en los datos reportados parecía que el

Oaxaca", *Research in Economic Anthropology*, suplemento 2, 1986a, pp. 347-373; Gary M. Feinman, Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, "Market System Development in the Prehispanic Valley of Oaxaca, Mexico", en K. G. Hirth (ed.), *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, 1984, pp. 157-178; Gary M. Feinman y L. Nicholas, "A multiscalar perspective on market exchange in the Classic-Period Valley of Oaxaca", en C. P. Garraty y B. L. Stark (eds.), *Archaeological Approaches to Market Exchange in Ancient Societies*, 2010, pp. 85-98.

¹⁸ Richard E. Blanton, *op. cit.*; Richard E. Blanton, Stephen Kowalewski, Gary Feinman y Jill Appel, *op. cit.*, p. 662; Stephen A. Kowalewski, G. M. Feinman, L. Finstein, Richard E. Blanton y L. M. Nicholas, *op. cit.*; Charles S. Spencer y Elsa M. Redmond, "The Chronology of Conquest: Implications of New Radiocarbon Analyses from the Cañada de Cuicatlán, Oaxaca", *Latin American Antiquity*, vol. 12, núm. 2, 2001, pp. 182-201.

¹⁹ Richard E. Blanton, *op. cit.*, 1978; Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, *op. cit.*, pp. 99.

²⁰ Gary M. Feinman y Joyce Marcus (eds.), *Archaic States*, 1998; Gary M. Feinman y Linda Nicholas, "At the Margins of the Monte Alban State: Settlement Patterns in the Ejutla Valley, Oaxaca, Mexico", *Latin American Antiquity*, vol. 1, núm. 3, 1990, pp. 216-246; Stephen A. Kowalewski, G. M. Feinman, L. Finstein, Richard E. Blanton y L. M. Nicholas, *op. cit.*

²¹ Charles S. Spencer y Elsa M. Redmond, "A Late Monte Albán I Phase (300-100 B.C.) Palace in the Valley of Oaxaca", *Latin American Antiquity*, vol. 15, núm. 4, 2004, pp. 441-455.

²² Joyce Marcus, "The iconography of militarism at Monte Albán and neighboring sites in the Valley of Oaxaca", en H. Nicholson (ed.), *The Origins of Religious Art and Iconography in Pre-Classical Mesoamerica*, 1976a, pp. 125-139; Joyce Marcus, *Mesoamerican Writing System: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, 1992.

²³ Alfonso Caso, Ignacio Bernal y Jorge R. Acosta, *La cerámica de Monte Albán*, 1967; Stephen A. Kowalewski, G. M. Feinman, L. Finstein, Richard E. Blanton y L. M. Nicholas, *op. cit.*

tamaño de la población era mayor en el Monte Albán I tardío.²⁴ En una reciente publicación sobre sus excavaciones en San José Mogote, Flannery y Marcus confirman que esos subtipos permiten establecer mejores y más finas secuencias cronológicas.²⁵ En esta etapa, el Estado zapoteco se expande a otros sitios secundarios como San Martín Tilcajete²⁶ y San José Mogote.²⁷

En el periodo MA IIIa (300-500 d. C.), el tamaño de la población total aumentó significativamente en los valles centrales, pasando de 41 319 individuos al final del Formativo a 115 226 para el Clásico temprano.²⁸ Considerando sólo los valles Central y Grande, el incremento fue de 20 000 en II y de 55 000 en IIIa.²⁹ El número de habitantes de Monte Albán se estima que creció a 16 500 individuos,³⁰ alza no tan significativa como la experimentada a mediados de esta etapa por otros centros administrativos del área.³¹ El papel de Monte Albán entonces parece diferenciarse: coordinaba actividades administrativas, organizaba acciones militares, y manejaba tanto el comercio como los contactos diplomáticos. El desarrollo del área sur adyacente a Monte Albán se convirtió en la zona de aprovisionamiento de alimento para la ciudad.³²

En los valles centrales, durante MA IIIb (500-700/750 d. C.), la tendencia del crecimiento de la población persistió durante un siglo para después decaer paulatinamente, sobre todo en el área sur, donde

²⁴ Charles S. Spencer, Elsa M. Redmond y Christina M. Elson, "Ceramic microtypology and the territorial expansion of the Early Monte Albán State in Oaxaca, México", *Journal of Field Archaeology*, vol. 33, núm. 3, 2008, pp. 321-341.

²⁵ Kent V. Flannery y Joyce Marcus, *Excavations at San José Mogote 2: The Cognitive Archaeology*, 2015, pp. 221-222.

²⁶ Christina M. Elson, *Excavations at Cerro Tilcajete: A Monte Albán II Administrative Center in the Valley of Oaxaca*, 2007; Christina M. Elson, "Complejidad política de la perspectiva local: comunidades durante el periodo Preclásico terminal en el bajo río Verde", en Nelly M. Robles García y Ángel I. Rivera Guzmán (eds.), *Monte Albán en la encrucijada regional y disciplinaria. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Monte Albán*, 2011, pp. 375-390.

²⁷ Kent V. Flannery y Joyce Marcus, *op. cit.*, 2015.

²⁸ L. Nicholas, "Land use in Prehispanic Oaxaca", en S. A. Kowalewski, G. M. Feinman, L. Finsten, R. E. Blanton y L. M. Nicholas (eds.), *Monte Albán's Hinterland Part II: Prehispanic settlement Pattern in Tlacolula, Etila and Ocotlán, The Valley of Oaxaca, México*, 1989.

²⁹ Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, *op. cit.*, p. 101.

³⁰ Richard E. Blanton, *op. cit.*; Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, *op. cit.*

³¹ Andrew K. Balkansky, *The Sola Valley and the Monte Albán State: A Study of Zapotec Imperial Expansion*, 2002; Laura Finsten, *Jalieza, Oaxaca: Activity Specialization at a Hilltop Center*, 1995; Charles W. Markman, *Prehispanic Settlement Dynamics in Central Oaxaca, Mexico: A View from the Miahuatlan Valley*, 1981.

³² Richard E. Blanton, Stephen Kowalewski, Gary Feinman y Jill Appel, *op. cit.*, pp. 88-91.

la población declinó casi 95%. En contraste, el Valle Central experimentó un sensible crecimiento en IIIb. Mucha gente fue empujada nuevamente hacia Monte Albán, cuya población se estimó entre 24 000 y 25 000 habitantes, su nivel más alto.³³

Desde el punto de vista político y económico, el sistema regional estuvo más centralizado y más enfocado sobre Monte Albán. El Clásico tardío (IIIb) marca el final de la etapa de construcciones masivas que caracterizan la arquitectura de la ciudad y su apariencia actual. A los lados de la plaza principal se levantan residencias y construcciones con funciones todavía sin definir. El área adyacente a la Plataforma Norte contiene varias residencias bastante elaboradas y complejas, así como estructuras con funciones civiles, como pudieron ser el mercado, espacios rituales o sitios de reunión.³⁴ Alrededor de la zona se encuentran terrazas con residencias comunes, consideradas de estatus medio. Esas unidades domésticas del IIIb estaban construidas una junto a la otra: consisten en cuartos que rodean un patio central con muros de base de piedra y bloques de adobe.³⁵ De todas las unidades domésticas enumeradas procede buena parte de los esqueletos utilizados para el estudio biodemográfico. Estos elementos, entre otros, sugieren el desarrollo de un plan urbano regulado por el Estado ante la densidad demográfica y constructiva.³⁶ De la población del valle, 90% estaba asentada en un área circundante a Monte Albán de no más de 20 km, lo que es evidencia de la alta densidad demográfica en ese sector.³⁷

Diseño metodológico

La muestra

La serie esquelética quedó constituida por 406 individuos y de sólo ocho casos carecemos de datos cronológicos (véase la tabla 1).

³³ Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, *op. cit.*, p. 101.

³⁴ Cira Martínez López, Marcus Winter y Robert Markens, *op. cit.*

³⁵ Ernesto González Licón, *Desigualdad social y condiciones de vida en Monte Albán, Oaxaca*, 2011.

³⁶ Richard E. Blanton, *op. cit.*

³⁷ Christina M. Elson, *op. cit.*, 2007, p. 4.

Tabla 1. Distribución por sexo de los entierros según temporada de excavación

Temporada	Masculino	Femenino	No identificable*	Totales
1972**	6	11	12	29
1973**	6	7	4	17
1990	1	1	0	2
1991-1992*	72	69	47	188
1993**	49	40	39	128
1994**	10	10	5	25
2005	3	2	6	11
2014	1	5	0	6
Totales	148	145	113	406

* Excavaciones dirigidas por Ernesto González Licón.

** Excavaciones dirigidas por Marcus Winter y su equipo.

Fuente: elaboración propia a partir de los informes de campo de las temporadas mencionadas (Consejo de Arqueología, INAH).

Se incluyeron los restos óseos a partir del proyecto de 1972, ya que fueron publicados catálogos con información básica del contexto, cronología, forma de entierro y materiales asociados, entre otros datos relevantes.³⁸ Las colecciones más amplias corresponden a las temporadas de 1991-1992³⁹ y a la serie 1993-1994.⁴⁰ También se incluyeron los materiales óseos recuperados durante las temporadas 2005 y 2014.⁴¹ La mayoría de los esqueletos de la serie fueron localizados en unidades domésticas, tumbas, cistas y fosas simples, en los cuartos y patios, que era una costumbre funeraria de los zapotecos. La mayor parte de las unidades domésticas se hallan alrededor de la plaza, así como en lugares aledaños. Las más distantes se encuentran en las terrazas exploradas por Winter en 1972-1973 y las de

³⁸ Marcus Winter, "Tierras Largas: A Formative community in the Valley of Oaxaca, Mexico" (tesis de maestría), 1972; Marcus Winter, Cira Martínez, William O. Autry Jr., Richard Wilkinson y Pedro Antonio Juárez, *Entierros humanos de Monte Albán. Dos estudios*, 1995.

³⁹ Ernesto González Licón, *op. cit.*, 2011.

⁴⁰ Marcus Winter, Cira Martínez, William O. Autry Jr., Richard Wilkinson y Pedro Antonio Juárez, *op. cit.*; Cira Martínez López, Marcus Winter y Robert Markens, *op. cit.*

⁴¹ Ernesto González Licón y Alejandro Villalobos, "Excavaciones recientes en el Barrio de 'Mexicapán' de Monte Albán, Oaxaca: entorno urbano, emplazamiento y arquitectura", en *Iberoamericana XXIX*, Vol. 1, pp. 21-32.

Mexicapan.⁴² En la serie no consideramos los restos óseos depositados en las colecciones del Museo Nacional de Antropología (MNA), dado que no todos los esqueletos tienen el dato arqueológico individual necesario para conocer el contexto y su cronología.

Clasificación de entierros por periodos

Alfonso Caso estableció la cronología de Monte Albán en cinco fases a partir de sus estudios de la cerámica y la estratigrafía.⁴³ Sin embargo, se discute constantemente sobre el Clásico tardío, Monte Albán IIIb-IV. El problema radica en que no se aprecian significativas diferencias en los tipos cerámicos, pero en el terreno de lo histórico se distingue el periodo IIIb del IV por el abandono de la plaza principal. Se observan dos tendencias claras: la de quienes utilizan las fases y la de quienes analizan periodos, pero incluso así, continúa la problemática respecto a la diferenciación de los grupos cerámicos de cada periodo, en relación con los acontecimientos históricos, como el abandono de sitios o plazas.⁴⁴ Los inconvenientes de este planteamiento residen en las implicaciones demográficas y sociales, pues las investigaciones regionales interpretan los sucesos en función del modelo cronológico, practicando recorridos de superficie para fechar los sitios y reportar cambios en el tamaño de la población. En el presente artículo respetamos los resultados publicados por diferentes investigadores con respecto a la cronología de algunos entierros, pero considerando el periodo, no las fases asignadas en alguno de los estudios.⁴⁵ Los individuos asignados al periodo Monte Albán IIIb-IV quedaron integrados en esa clasificación, pues arqueológicamente no existe la posibilidad de ser desagregados. Es posible que la mayoría de los entierros establecidos como IIIb-IV correspondan al IIIb, ya que fue el periodo de crecimiento y desarrollo, mientras que en el periodo IV se registró una reestructuración política y social

⁴² *Ibidem.*

⁴³ Alfonso Caso, *El tesoro de Monte Albán*, 1969.

⁴⁴ Richard E. Blanton, Gary Feiman y Laura Kowalski, *op. cit.*

⁴⁵ Marcus Winter, *op. cit.*; Marcus Winter, Cira Martínez, William O. Autry Jr., Richard Wilkinson y Pedro Antonio Juárez, *op. cit.*; Cira Martínez López, Marcus Winter y Robert Markens, *op. cit.*

de Monte Albán, se dejaron de construir edificios y el tamaño de la población apenas alcanzaba los 4 000 habitantes.⁴⁶

La metodología paleodemográfica

La principal crítica al trabajo paleodemográfico consiste en la representatividad de la muestra, ya que uno de los supuestos básicos de la técnica es que la distribución por edades de los individuos fallecidos, ya sea en un cementerio o un sitio arqueológico, representa a los individuos que vivieron en ese lugar.⁴⁷ En la bioarqueología, lo frecuente consiste en trabajar con series esqueléticas pequeñas, y su distribución por edad al momento de morir debe garantizar las proporciones adecuadas de individuos en todos los grupos de edad conforme al referente demográfico de una curva de “mortalidad normal” para poblaciones antiguas,⁴⁸ de ahí que sea necesario evaluar la calidad de la composición de la muestra y sus posibilidades en el análisis paleodemográfico. De acuerdo con el análisis osteológico, las series de los periodos II, IIIa y IIIb-IV tienen una composición adecuada por edad y sexo, contrario a lo que se aprecia para I y V, cuyas series no registran el tamaño ni la estructura por edad adecuados para un análisis paleodemográfico. Tanto el tamaño, pero especialmente las distribuciones de edades en las tres series de II, IIIa y IIIb-IV, son bastante homogéneas, por lo cual es posible realizar los cálculos proyectados con confianza.⁴⁹

La evaluación de la calidad de la conformación de la muestra

El primer paso consiste en estimar la edad de muerte en todos los esqueletos, cuyas condiciones de conservación permitan obtener dicho dato. La curva de mortalidad “normal” en las poblaciones antiguas presenta la forma de U, en la que alrededor de 50% de los fallecimientos ocurren antes de los 10 años de edad. Al analizar el

⁴⁶ Richard E. Blanton *et al.*, *op. cit.*

⁴⁷ Jean Pierre Bocquet-Appel y Claude Masset, *op. cit.*, pp. 321-333; Jean Pierre Bocquet-Appel, 1985, 14, pp. 107-111; Jean Pierre Bocquet-Appel, *op. cit.*, 1996, pp. 571-583.

⁴⁸ G. Acsádi y Janus Nemeskéri, *History of Human Life Span and Mortality*, 1970.

⁴⁹ La estadística demográfica puede consultarse en Kenneth W. Weiss, “Demographic Models for Anthropology”, *Memoirs of Society for American Archaeology*, vol. 27, 1973.

comportamiento de la curva de mortalidad de cualquier población se necesita observar el número de individuos representados en los grupos de edad menores a 15 años, y estimar la proporción, porcentaje, de cada grupo de edad en la muestra total. De acuerdo con los historiadores de la población, los fallecimientos de menores de un año representan 30% de los nacimientos de un año, y del 70% restante, sólo la mitad cumplirá la primera década de vida;⁵⁰ por tanto, los esqueletos de los menores de un año deben representar 30% de los individuos de la muestra y los grupos etarios de 1-4 y 5-9 20% más, de modo que la proporción de individuos de dicha serie debe corresponder a la mitad de ella. Raramente se trabaja una serie esquelética que se ajuste a esta situación, pero el caso de Monte Albán es uno de ellas, ya que la representación de los menores de 15 años es idónea para emprender un estudio de corte paleodemográfico.

Para construir los escenarios demográficos que se proponen en el presente artículo aplicamos la metodología de Weiss,⁵¹ quien desarrolló un modelo ajustable a series osteológicas que trabaja con dos supuestos: primero, existe equilibrio entre la mortalidad y la fecundidad y no hay migración, es decir, con crecimiento cero; y segundo, de crecimiento o disminución poblacional, propone que bajo condiciones de estabilidad, la mortalidad y la fecundidad se mantendrán estables, sin que signifique presencia de equilibrio. A partir de este supuesto se calcularon los indicadores paleodemográficos conforme al planteamiento inicial de la investigación. Para este caso, decidimos hacer los cálculos demográficos bajo el supuesto de estudiar una población estable, con dos escenarios hipotéticos: uno de ellos suponiendo dos tasas de crecimiento positivo: de 1.5% ($r = 0.015$) y de 2.0% ($r = 0.020$) para los periodos II, IIIa y IIIb-IV.

Resultados. Construyendo posibles escenarios para Monte Albán

Distribución por grupos de edad a la muerte

En la mayoría de las series esqueléticas, el conjunto de adultos a los que no se les puede estimar la edad es amplio; en este caso, a un X

⁵⁰ Massimo Livi-Bacci, *Historia mínima de la población mundial*, 2002.

⁵¹ Kenneth W. Weiss, *op. cit.*

número de individuos de escasa representación fue imposible asignarle un grupo de edad. En una serie esquelética se utilizan técnicas estadísticas de prorrateo para delinear un perfil confiable, y con ello es posible incluir a los individuos que sí se ubican en un grupo de edad específico, bajo el supuesto de que, al formar parte de la misma población, comparten un mismo calendario de mortalidad (véase la tabla 2).

Tabla 2. Monte Albán, Oaxaca. Distribución de edades a la muerte, según periodo cultural

Grupo de edad	I	%	II	%	IIIa	%	IIIb	%	V	%	Totales	%
0-1	1	8	15	18	20	14	10	8	1	4	47	12
1-4	2	15	10	12	18	12	15	12	6	23	51	13
5-9	0	0	5	6	3	2	10	8	0	0	18	5
10-14	0	0	2	2	5	3	1	1	0	0	8	2
15-19	1	10	3	4	10	7	6	4	2	6	22	5
20-24	1	10	10	12	17	11	10	8	5	18	43	11
25-29	0	0	5	6	19	13	19	14	0	0	42	11
30-34	0	0	8	10	12	8	19	14	0	0	39	10
35-39	0	0	10	12	7	5	10	8	6	24	33	1
40-44	0	0	2	2	10	7	11	9	3	12	26	7
45-49	1	10	5	6	19	13	9	7	0	0	33	1
50-54	1	10	2	2	2	1	6	4	2	6	12	3
55-59	1	10	2	2	3	2	4	3	2	6	12	3
60-65	4	29	3	4	3	2	0	0	0	0	10	3
Totales	13	100	82	100	147	100	129	100	27	100	397	100

Fuente: elaboración propia.

Como se observa en la tabla 2, se trabajó con grupos de edad mixtos para obtener indicadores diferenciados. A efecto de calcular la mortalidad infantil se debe conformar un grupo de 0-1 año de edad, en el que se consideren individuos en etapa perinatal (después de las 28 semanas de gestación), recién nacidos y los fallecidos en los primeros meses de edad en el grupo de 0-1 años; los fetos no fueron considerados para este análisis. Después, tenemos un grupo etario que sólo considera individuos de uno a cuatro años (grupo 1-4), a efecto de calcular la mortalidad de infantes y conformar, posteriormente, grupos de cinco años de edad. Al graficar la composición de la serie con este tipo de agrupación, obtuvimos las curvas de mortalidad representadas en las figuras 1, 2, y 3, en las que es posible

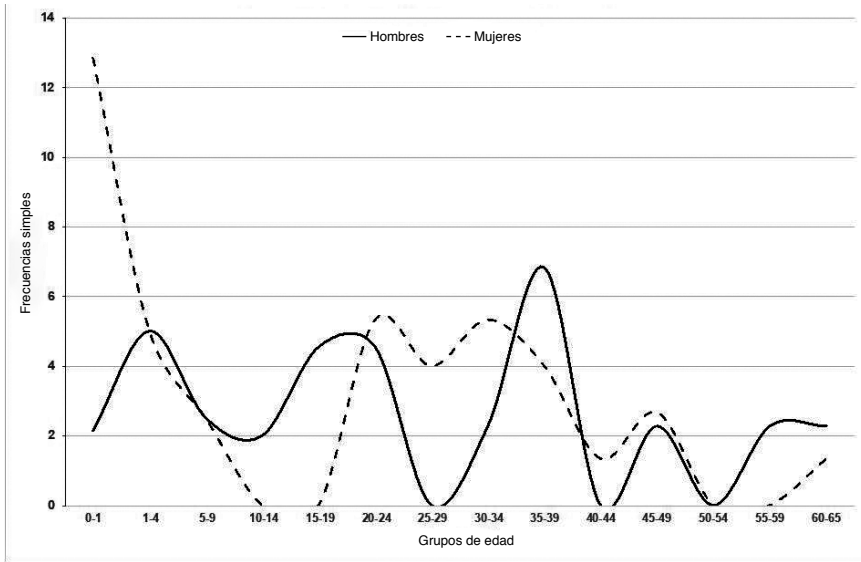


Figura 1. Distribución observada y ajustada. Monte Albán II.

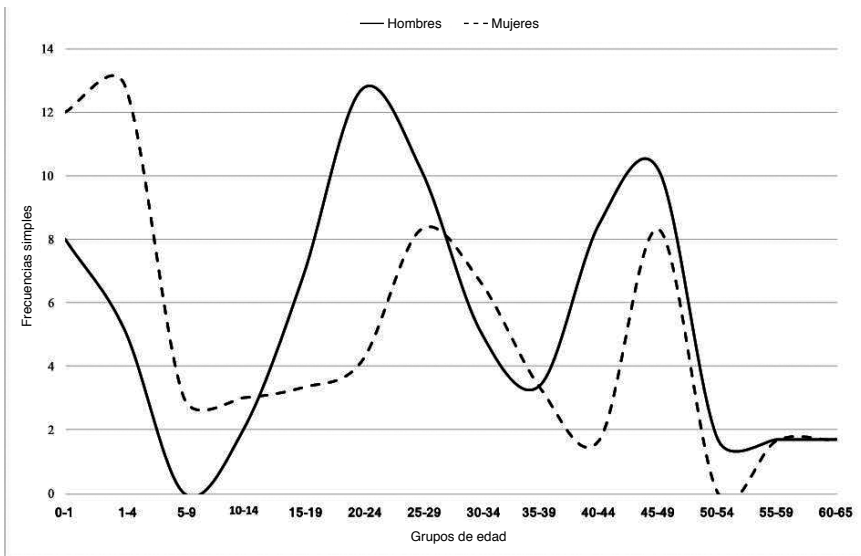


Figura 2. Distribución observada y ajustada. Monte Albán IIIa.

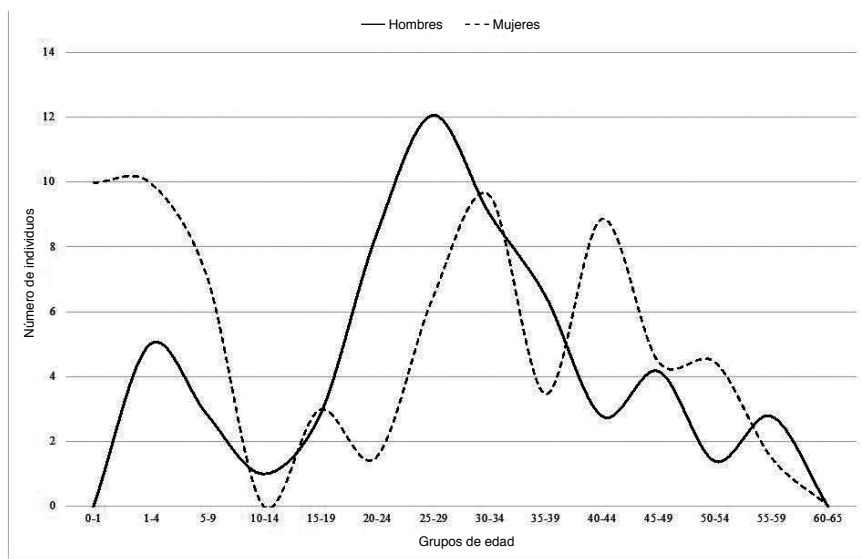


Figura 3. Distribución observada y ajustada. Monte Albán IIIb-IV.

observar elevada mortalidad entre menores de un año, y cómo se suaviza la curva hasta volver a incrementarse en los grupos de edades adultas.

Análisis de la estructura de edad por periodo

Al desagregar la muestra de Monte Albán por periodo y grupos de edad, los menores de un año representan cifras menores a lo esperado, lo cual afecta el cálculo en dos de los indicadores más importantes de la mortalidad: la probabilidad de morir entre el nacimiento y el primer año de vida y la esperanza de vida al nacer. De acuerdo con Weiss,⁵² el modelo paleodemográfico trabaja con el supuesto de que una baja probabilidad de morir sobrevaloraría la esperanza de vida al nacimiento, mientras que si dicha probabilidad se ajusta a los niveles reales del momento histórico de donde procede la muestra, la esperanza de vida alcanzaría valores más reales. Por lo tanto, hicimos un ajuste en el primer grupo de edad e inclui-

⁵² *Idem.*

mos los individuos faltantes de acuerdo a los porcentajes esperados en cada serie (véanse las figuras 1, 2 y 3).

A partir de las nuevas distribuciones por grupos de edad, aplicamos las tasas de crecimiento (0.015 y 0.20) de acuerdo con la función y las fórmulas matemáticas de cada uno de los indicadores de mortalidad y fecundidad. Fueron divididos en tres grupos: 1) composición, estructura e índice de dependencia de la población; 2) mortalidad y sobrevivencia, y 3) probables niveles de fecundidad (véase la tabla 3).

Tabla 3. Principales indicadores paleodemográficos obtenidos para tres series

Indicadores	r= 0.015	r= 0.020	r= 0.015	r= 0.020	r= 0.015	r= 0.020
	II		IIIa		IIIb-IV	
Composición de la población						
<15	0.5788	0.5984	0.5801	0.6402	0.5848	0.6233
15-50	0.4074	0.3854	0.4111	0.3866	0.4093	0.3723
>50	0.0138	0.0162	0.0088	0.0066	0.0059	0.0044
Índice Dep	0.6126	0.6404	0.6016	0.6574	0.5991	0.6350
Indicadores de sobrevivencia						
Ex	25.0	28.2	25.0	26.9	23.6	25.4
q(0)	224 ^{0/00} nac	197 ^{0/00} nac	209 ^{0/00} nac	185.1	214.8	190.5
TBM	52.9 0/00	53.6 ^{0/00}	52.7 0/00	53.6 ^{0/00}	55.3 ^{0/00}	56.1 ^{0/00}
A	15	13.9	15.1	14.4	14.7	13.6
AA	26.9	26.3	26.8	26.1	26.2	25.6
S	18%	20.7	11.9	13.1	14.30%	15.6
Indicadores de fecundidad						
\bar{b}	0.0948	0.0994	0.0946	0.0995	0.0965	0.1014
TGF	6.4	7	6.7	7.4	6.8	7.2
TBR	3.2	3.5	3.3	3.7	3.4	3.6
TNR	1.5	1.7	1.5	1.7	1.7	1.7
TBN	67.9 ^{0/00}	73.6 ^{0/00}	67.7 ^{0/00}	73.6 ^{0/00}	70.3 ^{0/00}	76.1 ^{0/00}
F	4.5	5	4.5	5	5.5	5.1
\bar{T}	25	26.3	26.5	27.7	26.3	26.2

TBM, tasa bruta de mortalidad. Ex: esperanza de vida al nacimiento. $q_{(0)}$: mortalidad infantil. A: promedio de edad de toda la población. AA: promedio de edad de mayores de 15 años. S: sobrevivencia a edades mayores. \bar{b} : constante estadística. TGF: tasa global de fecundidad. TBR: tasa bruta de reproducción. TNR: tasa neta de reproducción. TBN: tasa bruta de nacimientos. F: fecundidad. \bar{T} : periodo reproductivo.

Periodo MA II. Seleccionamos la tasa de crecimiento de 0.015 para simular una población joven con crecimiento moderado. Los porcentajes de sobrevivencia en edades mayores a 50 años son bajos. Las proporciones de la muestra (>15 años) señala que 40% de la población en vida se encontraba en edad productiva (reproductivas y productivas); este porcentaje es un valor arbitrario ya que muchos de los menores de 15 años participaban en actividades de subsistencia desde edad temprana. El indicador más revelador de las condiciones de vida es la esperanza de vida al nacimiento (Ex). Durante Monte Albán II, un individuo al nacer tenía una esperanza de vida de 25 años, pero si sobrevivía al primer año, podía vivir 31 años más. Dicho valor corresponde al indicador alta mortalidad infantil ($q_{(0)}$), que fue estimada en 224 fallecimientos de menores de un año por cada mil nacimientos, número estimado en una población prehispánica, cuyas causas primarias de muerte se deben a la malnutrición, y a enfermedades infecciosas provocadas por virus y bacterias, así como parasitosis y otras afecciones gastrointestinales. Una escasa sobrevivencia a edades tempranas afecta la composición y estructura de la población; en este sentido, el promedio de edad de todos los individuos (A) es de apenas 15 años, considerando sólo a los adultos (AA), de 26.9 años de edad, valor cercano a la esperanza promedio de vida. Esta estructura es característica de una población con una alta tasa de nacimientos, necesaria para reponer a los hijos muertos; es posible que el promedio de nacimientos por mujer (tasa global de fecundidad, TGF) haya sido de 6.4, de los cuales sólo una proporción (4.5 hijos) llegaba a la edad considerada como el inicio de la vida reproductiva durante la adolescencia. Aunque el promedio de reproducción podría parecer alta, la duración del periodo fértil era corto (25 años) debido a que las mujeres morían a edad temprana, principalmente por circunstancias inherentes al embarazo, parto, problemas de salud y por cuestiones sanitarias, que afectaban por cierto a toda la población. El periodo de vida reproductiva puede considerarse uno de los determinantes del crecimiento natural moderado.

Periodo IIIa. Se ha identificado a éste como uno de expansión demográfica en los valles y en Monte Albán; es posible que dicho crecimiento se basara tanto en la natalidad como en la inmigración, ya que los individuos jóvenes eran llevados a la ciudad en busca de trabajo. De acuerdo con lo anterior, consideramos que una tasa de

2% anual es adecuada para calcular las tendencias de fecundidad y mortalidad para Monte Albán IIIa. En ese periodo de auge social y económico, la esperanza de vida (Ex) se eleva casi 2 años, llegando a 26.9, pero respecto del periodo anterior, la edad promedio de toda la población (A) disminuye ligeramente a 14.1 años, posiblemente por el incremento de la natalidad y quizá también por la inmigración de familias con niños pequeños. El aumento en la natalidad es un resultado interesante, ya que muestra que la población registró un crecimiento propio, de acuerdo además con el incremento en el número de habitantes en este periodo. De ahí se observa que la estructura por edad de los adultos (>15 años) rejuveneció, pero incluso así persistió la escasa sobrevivencia más allá de los 50 años. La inmigración de adultos jóvenes también pudo repercutir en la tasa bruta de nacimientos (TBN), que llegó a 73.6 por cada mil habitantes, en promedio 7.4 hijos por mujer (TGF), sobreviviendo la mayoría para reproducirse, aunque la mortalidad dispuso de 20% de los nacidos vivos antes de completar el primer año de vida ($q_{(0)}$). El periodo reproductivo (aumentó a 27.7 años, lo que explica el incremento en las tasas de fecundidad y el crecimiento de la población como elemento esencial.

Periodo IIIb-IV. Durante este periodo, en especial en el IIIb, la población llega a su máximo en los valles centrales y Monte Albán vuelve a expandirse demográficamente. Para la fase IV, el número de habitantes, según datos arqueológicos, cae de manera abrupta a sólo 4000 personas. Simular un escenario demográfico con dos situaciones diferentes representa el reto de reflejar en los números esa situación antagónica. Para MA IIIb, la expansión demográfica podría simularse con una tasa de 3%, que implicaría un plazo menor al que requirieron las otras dos series para duplicar la población; sin embargo, dado que el registro arqueológico no discriminó a los individuos de MA IIIb y de IV, y el comportamiento demográfico es opuesto en cada uno, no podemos interpretar y discutir los cambios en las estimaciones demográficas relacionadas con variables sociales distintas correspondientes a cada uno de esos periodos. Por lo anterior, decidimos aplicar a esta serie la tasa de 2%, considerándolo como un crecimiento de transición en camino hacia un posible decremento de la población de la ciudad en el periodo IV. Ante este escenario, la proporción de adultos y menores de 15 años se mantiene y el índice de dependencia indica que 63% de la población era sostenida, en términos de producción del sustento, por los adultos,

aunque dicho concepto es relativo debido a que había una incorporación temprana a las tareas productivas, que eran signadas de acuerdo con la edad. La esperanza de 25.4 años de vida al nacer y una tasa de crecimiento de 2% es un poco menor a la calculada para los dos periodos anteriores. Las explicaciones pueden ser variadas: quizás por un decremento de las probabilidades de sobrevivencia, un incremento de la mortalidad infantil debido a una mayor densidad demográfica, y con ello, el crecimiento de problemas de índole infecciosa y parasitaria, así como por desigualdades sociales.

La TBN es la mayor de los tres periodos estudiados, similar a las alcanzadas por las poblaciones en un régimen de alta presión demográfica. Los niveles de fecundidad se mantienen por arriba de los siete hijos, y una buena proporción de ellos sobrevive para reproducirse (F), aunque el lapso del periodo reproductivo se reduce 1.5 años debido a causas como rupturas sociales, escasez de alimentos o problemas generales de salud,⁵³ y está determinado, en el modelo de Weiss, por el número de mujeres muertas entre los 15 y 49 años de edad, por lo cual podemos asumir que fallecieron por las causas mencionadas. Este proceso de reducción demográfica pudo acentuarse en el periodo MA IV, así como el incremento en la mortalidad infantil y la mortalidad adulta; la edad promedio de la población (A) en ese momento podría haber alcanzado 13.6 años y la de los adultos (AA) 25.6, valor cercano a la esperanza de vida. La sobrevivencia a edades mayores (S) se eleva con respecto al periodo anterior, quizá porque abandonan la ciudad algunas familias jóvenes en busca de mejores oportunidades de vida.

Discusión y conclusiones

Modelar y simular estadísticamente la dinámica demográfica de una ciudad prehispánica como Monte Albán, tan importante para su tiempo como para el nuestro, en términos del conocimiento que proporcionan los vestigios materiales de su evolución cultural, es un reto para los bioarqueólogos y para aquéllos cuyas preguntas de investigación plantean conocer el desarrollo demográfico de su población. Aquí el desafío consiste en simular un *continuum*, no hay

⁵³ James W. Wood, "Natural Fertility. Introduction", en *Dynamic of Human Reproduction*, 1994, pp. 3-22.

inicios ni finales abruptos entre periodos, se trata de una secuencia de eventos que dieron por resultado la transformación del asentamiento y de la composición y estructura poblacional. La información arqueológica es primordial dado que marca los momentos de expansión y decremento de la población, de ahí que constituya la base para algunas de las explicaciones y argumentos formulados sobre los niveles y las tendencias que obtuvimos a partir de la paleodemografía. El primer reto consistió en determinar si la muestra por periodo contaba con el número de individuos necesarios en cada grupo etario. El subregistro de niños pequeños en las colecciones óseas prehispánicas puede deberse a causas de índole cultural, relacionadas con el lugar de entierro, o bien, con las estrategias de excavación o a factores tafonómicos. En el caso de los zapotecas, los menores eran enterrados bajo los pisos de sus casas, en los cuartos o en los patios, dependiendo de su edad; de ahí procede la mayoría de los menores de 15 años de la serie.⁵⁴ No obstante el cuidado por rescatar todos los esqueletos durante las excavaciones, detectamos proporciones inadecuadas en algunos grupos de edad para los diferentes periodos, por lo cual fue necesario hacer ajustes estadísticos convencionales en demografía, adicionando individuos a los niveles de mortalidad y fecundidad que podrían haber sido adecuados para Monte Albán, respecto a patrones de referencia de mortalidad en grupos antiguos. En el registro arqueológico se logra, rara vez, conformar una representación estadística adecuada de niños que revele por sí sola las elevadas tasas de mortalidad infantil registradas en las fuentes históricas y etnohistóricas de los distintos pueblos, que pueden obedecer a factores como la fragilidad biológica de los niños ante los embates de virus y bacterias presentes en el medio ambiente familiar, además de las malas condiciones sanitarias, ya que se vivía consumiendo agua y alimentos contaminados. Durante el destete se cambiaba la dieta del niño exponiéndolo a circunstancias higiénicas deficientes, explicándose así el aumento en la mortalidad, sobre todo en edades cuando se encuentra todavía inmaduro el aparato inmunológico. El incremento de enfermedades nutricionales entre los 2 y 3 años es una posible explicación.⁵⁵

⁵⁴ Lourdes Márquez Morfín y Ernesto González Licón, "Prácticas funerarias diferenciales y posición social de los niños en dos unidades domésticas de Monte Albán, Oaxaca", en *Ancient Mesoamerica*, núm. 29, 2018, pp. 63-80.

⁵⁵ Lourdes Márquez Morfín y Ernesto González Licón, *op. cit.*, 2006, pp. 233-264.

La composición por edad de la población presenta una estructura adecuada con relación a una ciudad abierta a la inmigración como lo fue Monte Albán. Si se le compara con algunas comunidades antiguas estudiadas con la misma metodología, describiremos algunos de los resultados obtenidos en diferentes series osteológicas: por ejemplo, para la población maya de Jaina, fechada en el Clásico medio, la distribución de fallecimientos por edad de muerte señala que 60% eran menores de 15 años.⁵⁶ En esta serie se partió del supuesto de la presencia de un régimen de elevada presión demográfica, natalidad y mortalidad. Los valores relacionados con menores de 15 años son similares a los obtenidos en MA II y ligeramente inferiores para los otros dos periodos, tendencia que revela el patrón de conformación de los grupos de edad de una población prehispánica, con las oscilaciones que sabemos que hubo en sus tasas de mortalidad y fecundidad. De acuerdo con Lotka,⁵⁷ las sociedades antiguas tendían a mantener constantes sus tasas de mortalidad y fecundidad por largos periodos, mas no iguales. Índices que podrían modificarse debido a perturbaciones temporales, que son las que determinan la estructura por edad de una población. Una vez desaparecidos dichos factores de perturbación (guerras, enfermedades, crisis alimentarias, entre otras), las tasas de mortalidad y fecundidad tienden a estabilizarse de nuevo (véase la tabla 4).

Tabla 4. Comparación de proporciones de población ((x)) por grupos de edad

Edad	MAII	MAIIa	MAIIb-IV	Jaina
0-4	0.26	0.27	0.27	0.23
5-9	0.19	0.20	0.20	0.17
10-19	0.26	0.29	0.28	0.26
20-29	0.15	0.16	0.16	0.17
30-39	0.08	0.07	0.07	0.10
40-49	0.04	0.03	0.02	0.05
>50	0.02	0.01	0.01	0.02

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Jaina publicados por Hernández y Márquez (*op. cit.*, 2007).

⁵⁶ Patricia Olga Hernández Espinoza y Lourdes Márquez Morfín, "El escenario demográfico de Jaina prehispánica durante el Clásico", en Patricia Olga Hernández Espinoza y Lourdes Márquez Morfín (eds.), *La población prehispánica de Jaina. Estudio osteobiográfico de 106 esqueletos*, 2007, pp. 33-62.

⁵⁷ Citado por Kenneth W. Weiss, *op. cit.*, p. 6.

El índice de dependencia muestra la relación entre la suma de los individuos menores de 15 años y los mayores de 50, sobre el total de población de entre las edades de 15 y 49 años. La composición de esta relación aritmética está en función de las edades conve- nidas que maneja la demografía para limitar los procesos humanos. Por convención, se asume que los menores de 15 años son los niños y los adolescentes, mientras que los mayores de 50 representan a los ancianos. La edad productiva y reproductiva está limitada por la presencia de la menarquia y la menopausia en el otro extremo. Carecemos de datos duros para inferir a qué edad ocurrían estos procesos fisiológicos en las mujeres, pero las crónicas refieren que el matrimonio se presentaba a los 12 o 13 años, y las pocas mujeres que sobrevivían a edades mayores son representadas como ancianas. Pero si nosotros ampliamos el grupo de “activos” en la producción de alimentos y en la reproducción, al grupo de 10-14, y mantenemos el límite superior en 50, se observará que el índice disminuye, refle- jando lo que ocurría en las sociedades prehispánicas: los individuos se incorporaban desde edad temprana al trabajo, tanto en el campo, en la manufactura de productos para la subsistencia y la comercia- lización, como en la construcción de la gran ciudad, pues de otra forma no se explicaría la presencia de ciudades con tanta arquitectu- ra civil y ceremonial, si 60% de su población permaneciera inactivo (véase la tabla 5).

Tabla 5. Proporciones e índice de dependencia modificados para las tres series de Monte Albán

Edad	MAII	MAIIIa	MAIIIb-IV
<10	0.45	0.48	0.47
10-50	0.53	0.55	0.53
>50	0.02	0.01	0.00
Índice de dependencia	0.48	0.49	0.48

Fuente: elaboración propia.

Las tasas de mortalidad calculadas bajo los tres escenarios de- mográficos descritos caen dentro del grado de mortalidad moderada, característica de las poblaciones estables, en las que los índices de mortalidad y la fecundidad mantienen cotas por un largo periodo, como suponemos que sucedió en Monte Albán. El indicador más

sensible de las condiciones de vida de una población lo constituye el promedio de esperanza de vida al nacimiento y la mortalidad infantil (menores de un año), que como ya explicamos anteriormente mantiene una relación inversa. En los tres escenarios, estos indicadores también conservan valores que consideramos adecuados para los antiguos zapotecas. La mortalidad es uno de los indicadores de gran valor en estos análisis. De la información que hemos obtenido para otros grupos, presentamos los resultados estadísticos de dos ciudades del periodo Clásico, el barrio teotihuacano Tlajinga 33 y la ciudad maya de Copán, Honduras.⁵⁸ Los valores (véase la tabla 6) muestran la misma tendencia, aunque las diferencias con Copán están determinadas por la composición de una serie osteológica que presenta alta representación de subadultos y de individuos mayores de 50 años,⁵⁹ lo que explica el elevado porcentaje de sobrevivientes a edades mayores de 50 años en Copán, impactando también en el promedio de edad de los adultos (AA).

Tabla 6. Indicadores de sobrevivencia: comparación con dos ciudades

Serie	MA II	MIIa	MIIb-IV	Copán	Tlajinga 33
E(0)	25	26.9	25.4	26.1	23.5
q(x)	224	185.1	190.5	233	248.5
A	15	14.4	13.6	26	13.1
AA	26.9	26.1	25.6	27.1	26.3
S	18%	13.1%	15.6%	39.9%	20.9%

Fuente: elaboración propia y los tomados de Márquez y Hernández *op. cit.*, 2013; los datos de Tlajinga 33 se reelaboraron a partir de la distribución de Rebeca Storey, *Life and Death in the Ancient City of Teotihuacan: A modern paleodemographic synthesis*, 1992a, p. 170. Interpretación: Ex: esperanza de vida al nacimiento; $q_{(0)}$: mortalidad infantil; A: promedio de edad de toda la población; AA: promedio de edad de mayores de 15 años, y S: sobrevivencia a edades mayores.

La serie de Tlajinga 33 procede de uno de los barrios teotihuacanos del Clásico, que de acuerdo con Storey representa el contexto de la mayoría de la población común. Debido a los ritos funerarios practicados con los niños pequeños, que eran depositados en vasijas, la muestra tiene una buena composición de menores de 15 años, útil para los estudios paleodemográficos. Se seleccionó un escenario con

⁵⁸ Lourdes Márquez Morfín y Patricia Olga Hernández Espinoza, "Los mayas del Clásico tardío y terminal. Una propuesta acerca de la dinámica demográfica de algunos grupos prehispánicos: Jaina, Palenque y Copán", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 42, 2013, pp. 53-86.

⁵⁹ Rebeca Storey, "The Children of Copan", *Ancient Mesoamerica*, vol. 3, núm. 1, 1992b.

crecimiento moderado para estimar la esperanza de vida al nacimiento de 20.4 años. Rebeca Storey⁶⁰ corrigió algunos grupos de adultos para representar la inmigración de familias con sus hijos, con lo cual la esperanza de vida se elevó a 23.9. Este indicador de condiciones de vida y de salud muestra que la población teotihuacana vivía en situaciones más adversas que las de Monte Albán, entre otras causas por el incremento en la densidad de población, lo que propicia un mayor contagio de enfermedades infecciosas, parasitarias y gastrointestinales, la escasez de alimentos y la desigualdad social, sin olvidar que la serie de Tlajinga 33 procede de un barrio de artesanos modestos. Los datos presentan diferencias con los obtenidos para Monte Albán: la mortalidad infantil en Teotihuacán es la más alta de todas las series. La comparación de resultados del nivel de fecundidad obtenido también expone las tendencias para Jaina y Tlajinga 33, ciudades del Clásico (véase la tabla 7).

Tabla 7. Comparación entre series: nivel de fecundidad

Indicadores*	MA II	MA IIIa	MIIB-IV	Tlajinga 33	Copán
TGF	6.4	7.4	7.2	7.1	5.0
TBR	3.2	3.7	3.6	0.5	2.5
R(0)	1.5	1.7	1.7	1.5	1.5
T	25.0	27.7	26.2	27.1	27.6
F	4.5	5.0	5.1	5.4	3.7
$l_{(15)}$	0.641	0.694	0.658	0.5515	0.541

Fuente: elaboración propia. Los datos de Copán fueron tomados de Lourdes Márquez Morfín y Patricia Olga Hernández Espinoza, *op. cit.*, 2013; los datos de Tlajinga 33 fueron reelaborados a partir de la distribución de Rebeca Storey, *op. cit.*, 1992a, p. 170.

La unidad de medida de la tasa de fecundidad se expresa en hijos nacidos vivos. Se define como el promedio de hijos nacidos por mujer que haya llegado a los 50 años de edad (final de su vida reproductiva), también denominada tasa global de fecundidad (TGF), que entre las series comparadas va de cinco a siete hijos. Este cálculo es considerado el apropiado para poblaciones urbanas, con un

⁶⁰ Rebeca Storey, *Life and Death in the Ancient City of Teotihuacan: A modern paleodemographic synthesis*, 1992a, 157-170.

crecimiento moderado, debido a la fecundidad, la inmigración y su relación con la mortalidad infantil.

Otra consideración importante es la relativa a la mortalidad durante el transcurso de la vida antes de alcanzar la edad que da inicio a la etapa reproductiva y que hemos incluido en la tabla como $l_{(15)}$ (sobrevivencia a la edad de 15 años), que en estas series va de 55 a 69%, lo que impacta definitivamente en el número de hijos que una mujer podría tener a lo largo de su vida reproductiva, ya que muchas morían antes de alcanzar la menopausia, pues de acuerdo con información recuperada de grupos actuales con escaso desarrollo tecnológico y que se ha podido corroborar entre individuos mayas-yucatecos, son las mujeres mayores de 30 años, y no las más jóvenes, quienes más contribuyen con hijos al crecimiento de la población.⁶¹ Al considerar la mortalidad en la construcción de dicha tasa, ésta se transforma en el indicador F, o tamaño promedio de familia, que expresa el número de hijos e hijas sobrevivientes hasta los 15 años, es decir, el número de hijos que perduraron para reproducirse, valor influido por la probabilidad de muerte entre el nacimiento y esta edad, que es de más de 50%. Los indicadores de fecundidad en los estudios en poblaciones antiguas deben derivarse de la TGF, que de acuerdo con el modelo de Weiss supone que 50% de la descendencia son varones y el otro 50% son mujeres. Al aplicar la probabilidad de sobrevivencia a la edad media en la que las mujeres tienen hijos, se obtiene la tasa de reemplazo o neta de reproducción, que en las poblaciones estables es igual o mayor a la tasa de crecimiento.

Por último, el indicador, llamado también *duración de la generación*, que es el tiempo promedio que le toma a una población multiplicarse, de acuerdo con su tasa neta de reproducción que, por lo general, es un valor cercano o similar a la duración del periodo reproductivo. Ese indicador, de acuerdo con el modelo de Weiss, bajo el supuesto de una población estable con crecimiento moderado, oscilaría entre 25 y 27 años, dada la mortandad femenina por causas

⁶¹ M. Daltabuilt Godás, M. Berrío, y L. Garzón, "Conducta reproductiva e ideales de la fecundidad en una comunidad maya de Yucatán", *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 6, 1997; M. Daltabuilt Godás, L. M. Vargas, E. Santillán, y H. Cisneros, "Mujeres de la selva Lacandona", en M. Daltabuilt Godás (coord.), *Mujer rural y medio ambiente en la selva Lacandona*, 1994; Kim Hill y A. Magdalena Hurtado, *Ache Life History: The Ecology and Demography of a Foraging People*, 1996; Nancy Howell, *The Demography of the Dobe !Kung (Population and Social Structure, Advances in Historical Demography)*, 2001; James W. Wood, "Fertility in anthropological populations", *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990; James W. Wood, *op. cit.*, 1994.

atribuibles al proceso de reproducción. En este caso, existe consistencia entre los valores calculados para las cinco series, y hay que señalar que, aunque puede indicar una reducción del periodo convencional de vida reproductiva de 35 años, en realidad establece el tiempo que necesita una población para duplicarse, en función de las mujeres que sobreviven para, a su vez, reproducirse. Eso significa que a partir de una tasa neta de reproducción de entre 1.5 y 1.7, la población de Monte Albán se duplicaría cada 25 y 27 años aproximadamente. Todo ello es lo que podemos interpretar a partir de los datos de fecundidad, aunque sabemos que la dinámica demográfica de Monte Albán estuvo influida también por la inmigración, un polo de atracción económica que tiene lugar en las grandes urbes, como ocurrió también en Teotihuacán.

Conclusiones

Una de las limitantes del presente trabajo paleodemográfico es que utilizamos las series procedentes de una excavación arqueológica que no representa al total de la población estudiada; cada temporada de excavación produce series de esqueletos cuya distribución por sexo y edad estarán determinadas por el lugar de entierro, las condiciones del terreno y la conservación aleatoria de restos óseos. Por más planeada que se desarrolle una excavación, difícilmente recuperará un conjunto de esqueletos representativos de un lugar y de una temporalidad. Sin embargo, los supuestos teóricos bajo los que se desarrollan este tipo de análisis permiten realizar inferencias confiables sobre lo que podríamos esperar de la dinámica de una población como Monte Albán. Los avances en análisis bioquímicos, como los de ADN para confirmar el sexo, isótopos estables para inferir dieta y su relación con el estatus social del individuo, así como técnicas más finas para el fechamiento de materiales arqueológicos y osteológicos, con seguridad, en un futuro cercano, ayudarán a confirmar y desechar las hipótesis sobre las que construimos nuestro análisis.

Colofón

Agradecemos a Cira Martínez, Marcus Winter y Raúl Matadamas, quienes nos proporcionaron información valiosa sobre sus excava-

ciones. En el análisis osteológico colaboraron Samantha Negrete, Montserrat Méndez, Adriana Zamora, Daniela Sohomano y Carlos Karam. Reconocemos el apoyo logístico otorgado por Héctor López, José Manuel Cervantes y el doctor Sergio López, quien amablemente nos facilitó el acceso a los materiales. Un reconocimiento al antropólogo Sergio Bautista, delegado del Centro INAH Oaxaca, por su invaluable apoyo. La investigación bioarqueológica, realizada para obtener los datos que aquí se presentan, ha contado con financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) (Proyectos 43773 en 2005 y 220643 en 2014) y con los permisos correspondientes del Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (oficios C.A.401.36/1398; 401.B(4)19.2014/36/0894; 401.B(4)19.2014/36/1338), instituciones a las que agradecemos su apoyo. También queremos agradecer al doctor Gary M. Feinman y a la maestra Linda M. Nicholas por haber revisado y comentado una primera versión del presente artículo. Un reconocimiento a los editores de *Dimensión Antropológica* y a los revisores anónimos por sus comentarios y sugerencias; todos ellos han contribuido a mejorar el presente artículo, aunque la responsabilidad final del mismo es de los autores.

Bibliografía

- Acsádi, G., y Janus Nemeskéri, *History of Human Life Span and Mortality*, Budapest, Akademic Kiadó, 1970.
- Balkansky, Andrew K., *The Sola Valley and the Monte Albán State: A Study of Zapotec Imperial Expansion*, Ann Arbor, University of Michigan (Memoirs of the Museum of Anthropology, 36), 2002.
- Blanton, Richard E., *Monte Albán: Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*, Nueva York, Academic Press, 1978.
- , Gary Feinman y Laura Kowalski, *Ancient Mesoamerica*, 2a. ed., Austin, University of Texas Press, 1993.
- , Stephen Kowalewski, Gary Feinman y Jill Appel, *Ancient Mesoamerica: A Comparison of Change in Three Regions*, Cambridge, Cambridge University Press of Cambridge, 1981.
- , y Stephen A. Kowalewski, "Monte Albán and after in the Valley of Oaxaca", en J. A. Sabloff (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 1, Austin, 1981, pp. 94-116.
- Blitz, Jennifer A., *Dietary Variability and Social Inequality at Monte Albán, Oaxaca*, Madison, University of Wisconsin, 1995.

- Bocquet-Appel, Jean Pierre, "Paleodemography: Resurrection or ghost?", *Journal of Human Evolution*, vol. 14, Ámsterdam, 1985, pp. 107-111.
- , "Paleodemography: Expectancy and false hope", *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 99, Herdon, 1996, pp. 571-583.
- , y Claude Masset, "Farewell to paleodemography", *Journal of Human Evolution*, vol. 11, núm. 4, Ámsterdam, 1982, pp. 321-333.
- , y Jean-Noel Bacro, "Estimation of an age distribution with its confidence intervals using an iterative Bayesian procedure and bootstrap sampling approach", en J. P. Bocquet-Appel (ed.), *Recent Advances in Paleodemography*, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 63-82.
- Buikstra, Jane E., y Lyle Konigsberg, "Paleodemography: Critiques and controversies", *American Anthropologist*, vol. 87, Arlington, 1985, pp. 316-333.
- , y Douglas H. Ubelaker, *Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains*, Fayetteville, Arkansas Archaeological Survey, 1994.
- Camargo, Lourdes, y Virgilio Partida, "Algunos aspectos demográficos de cuatro poblaciones prehispánicas de México", en L. Márquez y J. Gómez de León (eds.), *Perfiles demográficos de poblaciones antiguas de México*, México, INAH (Obra Diversa), 1998, pp. 77-94.
- , Lourdes Márquez, y Minerva Prado, "Paleodemografía del México prehispánico", en R. Benítez y R. Jiménez (coords.), *Hacia la demografía del siglo XXI*, vol. 3, México, Sociedad Mexicana de Demografía / IIS-UNAM, 1999, pp. 227-250.
- Caso, Alfonso, *El tesoro de Monte Albán*, México, INAH (Memorias del INAH, 3), 1969.
- , Ignacio Bernal y Jorge R. Acosta, *La cerámica de Monte Albán*, México, INAH (Memorias del INAH, 13), 1967.
- Cowgill, George L., "Origins and development of urbanism: Archaeological perspectives", *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, Palo Alto, 2004, pp. 525-549.
- Daltabuilt Godás, M., M. Berrío, y L. Garzón, "Conducta reproductiva e ideales de la fecundidad en una comunidad maya de Yucatán", *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 6, México, 1997, pp. 129-143.
- , L. M. Vargas, E. Santillán, y H. Cisneros, "Mujeres de la selva Lacandona", en M. Daltabuilt Godás (coord.), *Mujer rural y medio ambiente en la selva Lacandona*, Cuernavaca, CRIM-UNAM, 1994, pp. 59-77.
- Dumond, D. E., "Seeking demographic causes for changes in population growth rates", en R. R. Paine (ed.), *Integrating Archaeological Demography. Multidisciplinary Approaches to Prehistoric Population*, Carbondale, Southern Illinois University, 1997, pp. 175-190.
- Elson, Christina M., *Excavations at Cerro Tilcajete: A Monte Albán II Administrative Center in the Valley of Oaxaca*, Ann Arbor, University of Michigan Museum, 2007.

- _____, "Complejidad política de la perspectiva local: comunidades durante el periodo Preclásico terminal en el bajo río Verde", en Nelly M. Robles García y Ángel I. Rivera Guzmán (eds.), *Monte Albán en la encrucijada regional y disciplinaria. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Monte Albán*, México, INAH, 2011, pp. 375-390.
- Feinman, Gary M., "Long term demographic change: A perspective from the Valley of Oaxaca, México", *Journal of Field Archaeology*, vol. 12, Abingdon, 1985, pp. 333-362.
- _____, "The Emergence of Specialized Ceramic production in Formative Oaxaca", *Research in Economic Anthropology*, suplemento 2, Greenwich, Co., 1986a, p. 347-373.
- _____, "Demography, surplus and inequality: Early political formations in Highland Mesoamerica", en T. K. Earle (ed.), *Chieftoms: Power, Economy, and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 229-272.
- Feinman, Gary M., Richard E. Blanton y Stephen A. Kowalewski, "Market system development in the Prehispanic Valley of Oaxaca, Mexico", en K. G. Hirth (ed.), *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984, pp. 157-178.
- _____, y Joyce Marcus (eds.), *Archaic States*, Santa Fe, Nuevo Mexico, School of American Research Press, 1998.
- _____, y Linda M. Nicholas, "Labor, surplus and production: A regional analysis of Formative Oaxaca Socioeconomic Change", en S. Gaines (ed.), *Coast, Plains and Deserts: Essay in honor of Reynold J. Ruppé*, Tempe, Arizona State University (Anthropological Research Papers, 38), 1987, pp. 27-49.
- _____, y Linda M. Nicholas, "At the margins of the Monte Alban State: Settlement patterns in the Ejutla Valley, Oaxaca, Mexico", *Latin American Antiquity*, vol. 1, núm. 3, Cambridge, 1990, pp. 216-246.
- _____, y Linda M. Nicholas, "A multiscalar perspective on market exchange in the Classic-Period Valley of Oaxaca", en C. P. Garraty y B. L. Stark (eds.), *Archaeological Approaches to Market Exchange in Ancient Societies*, Boulder, University of Colorado Press, 2010, pp. 85-98.
- Finsten, Laura, *Jalieza, Oaxaca: Activity Specialization at a Hilltop Center*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 48), 1995.
- Flannery, Kent V., y Joyce Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, 1983.
- _____, y Joyce Marcus, *Excavations at San José Mogote 2: The Cognitive Archaeology*, Ann Arbor, University of Michigan Museum (Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca 16), 2015.
- Gómez de León, José, "Análisis paleodemográfico de poblaciones antiguas de México: algunas estimaciones y comentarios metodológicos", en L.

- Márquez y J. Gómez de León (eds.), *Perfiles demográficos de poblaciones antiguas de México*, México, INAH (Obra Diversa), 1998, pp. 106-130.
- González Licón, Ernesto, "Análisis de la desigualdad social de los habitantes de Chac Mool a través del tiempo", en L. Márquez, P. Hernández y E. González Licón (eds.), *La población maya costera de Chac Mool. Análisis biocultural y dinámica demográfica en el Clásico terminal y Posclásico*, México, ENAH, 2006, pp. 47-79.
- (coord.), *Desigualdad social y condiciones de vida en Monte Albán, Oaxaca*, México, Conacyt / ENAH, 2011.
- Hernández Espinoza, Patricia Olga, "La antropología demográfica o el estudio antropológico de los hechos vitales de la población", en Anabella Barragón y Lauro González Quintero (eds.), *La complejidad de la antropología física*, México, ENAH, 2011, pp. 245-266.
- , y Lourdes Márquez Morfín, "El escenario demográfico de Jaina prehispánica durante el Clásico", en Patricia Olga Hernández Espinoza y Lourdes Márquez Morfín (eds.), *La población prehispánica de Jaina. Estudio osteobiográfico de 106 esqueletos*, México, ENAH, 2007, pp. 33-62.
- , y Lourdes Márquez Morfín, "Los estudios de fecundidad en poblaciones contemporáneas como referentes directos para los estudios paleodemográficos", *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 29, núm. 2, México, 2014, pp. 341-364.
- , y Lourdes Márquez Morfín, "Maya paleodemographics: What do we know?" *American Journal of Human Biology*, vol. 27, núm. 6: Special issue: Physical Anthropology of Living and Skeletal Maya Populations from the Yucatan Peninsula, 2015, pp. 747-757.
- Hill, Kim, y A. Magdalena Hurtado, *Ache Life History: The Ecology and Demography of a Foraging People*, Nueva York, Aldine de Gruyter (Foundations of Human Behavior), 1996.
- Hoppa, R. D., y James W. Vaupel, *Paleodemography Age Distributions from Skeletal Samples*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Howell, Nancy, *The Demography of the Dobe !Kung (Population and Social Structure, Advances in Historical Demography)*, 2a ed., Salt Lake City, Academic Press, 2001.
- Konigsberg, L., "Paleodemography: 'Not Quite Dead'", *Evolutionary Anthropology*, núm. 3, Nueva Jersey, 1994, pp. 92-105.
- , Susan R. Frankenberg y Robert B. Walker, "Regress what on what? Paleodemographic age estimation as a calibration problem", en R. Paine (ed.), *Integrating Archaeological Demography: Multidisciplinary Approaches to Prehistoric Population*, Carbondale II, Southern Illinois University Press, 1997, pp. 64-88.
- , y Darryl Holman, "Estimation of age at death from dental emergencies and implications for studies of prehistoric somatic growth", en R. D. Hoppa y C. M. Fitzgerald (eds.), *Human Growth in the Past. Studies*

- from *Bone and Teeth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 264-289.
- _____, y Nicholas P. Herrmann, "Markov chain Monte Carlo estimation of Hazard model parameters in paleodemography", en R. D. Hoppa y J. W. Vaupel (eds.), *Paleodemography: Age Distributions from Skeletal Samples*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 222-242.
- Kowalewski, S. A., G. M. Feinman, L. Finstein, Richard E. Blanton y L. M. Nicholas, *Monte Albán's Hinterland Part II and Part III: Prehispanic settlement Pattern in Tlacolula, Etla and Ocotlán, The Valley of Oaxaca, México*, Ann Arbor, University of Michigan (Memoirs, 23), 1989.
- Livi-Bacci, Massimo, *Historia mínima de la población mundial*, 2a. ed. en español, A. Pentimalli (trad.), Barcelona, Ariel (Historia), 2002.
- Lovejoy, C. Owen, Richard S. Meindl, Thomas R. Pryzbeck, Kingsbury G. Heiple y David Kotting, "Paleodemography of the Libben Site, Ottawa County, Ohio", *Science*, vol. 198, Washington 1977, pp. 291-293.
- _____, Richard S. Meindl, Robert P. Mensforth, y Timothy J. Barton, "Multifactorial determination of skeletal age at death: A method and blind test of its accuracy", *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 68, Herdon, 1985, pp. 1-14.
- Marcus, Joyce, "The iconography of militarism at Monte Albán and neighboring sites in the Valley of Oaxaca", en H. Nicholson (ed.), *The Origins of Religious Art and Iconography in Pre-Classic Mesoamerica*, Los Angeles, UCLA (Latin American Center Publications), 1976a, pp. 125-139.
- _____, "The size of the Early Mesoamerican village", en K. V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican village*, Nueva York, Academic Press, 1976b, pp. 70-90.
- _____, *Mesoamerican Writing System: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1992.
- _____, y Kent V. Flannery, *Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*, Londres, Thames and Hudson, 1996.
- _____, y Kent V. Flannery, "Ancient Zapotec ritual and religion: An application on the direct historical approach", en C. Renfrew y E. B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 55-74.
- Markman, Charles W., *Prehispanic Settlement Dynamics in Central Oaxaca, Mexico: A View from the Miahuatlan Valley*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 26), 1981.
- Márquez Morfín, Lourdes, Lourdes Camargo, Ernesto González Licón y Minerva Prado, "La población prehispánica de Monte Albán: algunos parámetros demográficos", *Dimensión Antropológica*, núm. 1, México, 1994, pp. 7-36.

- Márquez Morfín, Lourdes, y Ernesto González Licón, "La trepanación craneana entre los antiguos zapotecos de Monte Albán", *Cuadernos del Sur*, núm. 1, Oaxaca, 1992, pp. 25-50.
- , y Ernesto González Licón, "Estratificación social, salud y nutrición en un grupo de pobladores de Monte Albán", en Nelly Robles (ed.), *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*, México, INAH, 2001, pp. 73-96.
- , y Ernesto González Licón, "Salud, nutrición y desigualdad social en Monte Albán durante el Clásico", en Lourdes Márquez Morfín y Patricia Olga Hernández Espinoza (eds.), *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, INAH, 2006, pp. 233-264.
- , y Ernesto González Licon, "Prácticas funerarias diferenciales y posición social de los niños en dos unidades domésticas de Monte Albán, Oaxaca", en *Ancient Mesoamerica*, núm. 29, 2018, pp. 63-80.
- , y Patricia Olga Hernández Espinoza, "Los mayas del Clásico tardío y terminal. Una propuesta acerca de la dinámica demográfica de algunos grupos prehispánicos: Jaina, Palenque y Copán", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 42, México, 2013, pp. 53-86.
- Martínez López, Cira, Marcus Winter y Robert Markens, *Muerte y vida entre los zapotecos de Monte Albán*, Oaxaca, Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca / Fundación Alfredo Harp Helú, INAH (Arqueología Oaxaqueña, 5), 2014.
- Meindl, Richard S., "Current methodological issues in the study of prehistoric demography", *Estudios de Antropología Biológica*, 2003, pp. 679-692.
- , Robert P. Mensforth y Heather York, "Mortality, fertility, and growth in the Kentucky Late Archaic: The paleodemography of the Ward site", en O. H. Prufer, S. E. Pedde y R. S. Meindl (eds.), *Archaic Transitions in Ohio and Kentucky Prehistory*, Kent, Kent State University Press, 2001, pp. 95-107.
- Nicholas, Linda, Gary Feinman, Stephen Kowalewski, Richard E. Blanton y Laura Finsten, "Prehispanic colonization of the Valley of Oaxaca", *Human Ecology*, vol. 14, Nueva York, 1986, pp. 131-162.
- , "Land use in prehispanic Oaxaca", en S. A. Kowalewski, G. M. Feinman, L. Finsten, R. E. Blanton y L. M. Nicholas (eds.), *Monte Albán's Hinterland Part II: Prehispanic Settlement Pattern in Tlacolula, ETLA and Ocotlán, The Valley of Oaxaca, México*, Ann Arbor, University of Michigan (Memoirs, 23), 1989, pp. 449-505.
- Smith, Michael E., "Household possessions and wealth in agrarian states: Implications for archaeology", *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 6, Ámsterdam, 1987, pp. 297-335.
- Spencer, Charles S., Elsa M. Redmond y Christina M. Elson, "Ceramic microtypology and the territorial expansion of the Early Monte Albán

- State in Oaxaca, México”, *Journal of Field Archaeology*, vol. 33, núm. 3, Abingdon, 2008, pp. 321-341.
- Spencer, Charles S., y Elsa M. Redmond, “The Chronology of Conquest: Implications of New Radiocarbon Analyses from the Cañada de Cuicatlán, Oaxaca”, *Latin American Antiquity*, vol. 12, núm. 2, Cambridge, 2001, pp. 182-201.
- , y Elsa M. Redmond, “A late Monte Albán I Phase (300-100 B.C.) palace in the Valley of Oaxaca”, *Latin American Antiquity*, vol. 15, núm. 4, Cambridge, 2004, pp. 441-455.
- Storey, Rebeca, *Life and Death in the Ancient City of Teotihuacan: A Modern Paleodemographic Synthesis*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1992a.
- , “The Children of Copan”, *Ancient Mesoamerica*, vol. 3, núm. 1, Cambridge, 1992b, pp. 161-168.
- Weiss, Kenneth W., “Demographic models for anthropology”, *Memoirs of Society for American Archaeology*, vol. 27, Cambridge, 1973.
- Wilkinson, Richard, y Richard Norelli, “A biocultural analysis of social organization at Monte Albán”, *American Antiquity*, vol. 46, núm. 4, Washington, 1981, pp. 743-758.
- Winter, Marcus, “Tierras Largas: A Formative community in the Valley of Oaxaca, Mexico” (tesis de maestría), University of Arizona, Tucson, 1972.
- , Cira Martínez, William O. Autry Jr., Richard Wilkinson y Pedro Antonio Juárez, *Entierros humanos de Monte Albán. Dos estudios, Oaxaca, México*, Centro INAH Oaxaca (Proyecto Especial de Monte Albán 1992-1994, 7), 1995.
- Winter, Marcus, Cira Martínez López y Alicia Herrera, “Monte Albán y Teotihuacan: política e ideología”, en M. E. Gallut (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan*, México, Conaculta-INAH, 2002, pp. 627-644.
- Wood, James W., “Fertility in anthropological populations”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, Palo Alto, 1990, pp. 211-242.
- , “Natural fertility. Introduction”, en *Dynamic of Human Reproduction*, Nueva York, Aldine de Gruyter, 1994, pp. 3-22.
- , G. R. Milner, H. C. Harpending y K. Weiss, “The osteological paradox: Problems of inferring prehistoric health from skeletal samples”, *Current Anthropology*, vol. 33, Chicago, 1992, pp. 343-370.

“Cuando los jaguares devoraron a nuestros antepasados”, el primer mito de creación en el México antiguo, teriantropía y el culto a la masculinidad

EDGAR NEBOT GARCÍA*

Dedicado a Peter T. Furst quien, a través de su invaluable trabajo de investigación, demostró la importancia de los enteógenos en el desarrollo intelectual y cosmogónico de las culturas americanas.

Valores milenarios brillan en esas escamas,
y el más poderoso de todos los dragones habla así:
“todos los valores de las cosas - brillan en mí”.

“Todos los valores han sido ya creados,
y yo soy -todos los valores creados.
¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún ‘Yo quiero!’”
Así habla el dragón.

Hermanos míos,
¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu?
¿Por qué no basta la bestia de carga,
que renuncia a todo y es respetuosa?

Crear valores nuevos,
-tampoco el león es aún capaz de hacerlo:
mas crearse libertad para un nuevo crear,
eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.

Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber:
para ello, hermanos míos, es preciso el león.

Así habló Zaratustra, “De las tres transformaciones”

Friedrich Nietzsche

* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH.

Filosofía indígena y la importancia del mito

Para entender el pensamiento doctrinario de los pueblos indígenas mexicanos de antaño, es preciso que el investigador posea un conocimiento pleno de la cosmovisión heredada y compartida desde épocas muy antiguas en la historia precortesiana. Cuando los mexicas, mayas, totonacas, zapotecas y demás comunidades indígenas del México prehispánico se enorgullecían de su herencia ideológica, exaltándola en manifestaciones artísticas como la escultura, arquitectura y poesía, o bien, en los pictogramas que ilustraban sus libros sagrados, sólo veían reflejado en esta producción material un conocimiento de cientos de años de antigüedad que, en lo respectivo a su núcleo, constituido por un conjunto de fundamentos primordiales, vemos que en su estructura se mantuvo prácticamente intacto, aunque estos principios se fueron nutriendo y haciéndose complejos de acuerdo con la época y la cultura. Esta idea concuerda plenamente con los principios teóricos del llamado “núcleo duro” enunciados por el estudioso Alfredo López Austin, para ser aplicados en la línea cosmogónica del pensamiento prehispánico e indígena contemporáneo.¹

Y es precisamente dentro del relato mítico precolombino en el que se definen muchos de los principios cimentadores de las culturas, como son los valores humanos, los fundamentos que justifican el origen de las etnias y el poder sagrado de ciertos personajes destacados, el ritual y el ceremonial, las tradiciones, entre otros.

Rastrear los orígenes de los primeros relatos no resulta una tarea fácil, ya que las historias antiguas se pierden en el inescrutable paso del tiempo, o bien, los narradores los modifican sustancialmente de manera intencional o accidental con el paso de los años. En este espacio me ocuparé de lo que hasta este momento se puede considerar el primer mito de creación en el mundo indígena del México antiguo y también de Centroamérica. Es posible que su difusión se extienda hasta las apartadas regiones de Sudamérica, y no resultaría raro que justo en esta macrorregión surgiera el relato fantástico que se difundiera hacia las latitudes septentrionales como parte de un legado cultural intangible.

¹ *Vid.*, la definición en Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, p. 59.

Para entender un mito es indispensable conocer primero qué significa dicho concepto y algunas de sus definiciones y análisis que se han utilizado desde principios de la etnografía, como el llevado a cabo a profundidad por el mismo Malinowski. Las interpretaciones se han venido enriqueciendo con el trabajo de numerosos especialistas en el ramo de la antropología, que al estudiar las culturas de la humanidad han ido afinando con detalle las nociones de lo que se entiende por mito. Un buen punto de partida para comprender el significado de dicha expresión es el que Rollo May propone, quien dice:

El mito es un drama que empieza como acontecimiento histórico y adopta su especial carácter como forma de orientar a la gente hacia la realidad. El mito o relato lleva consigo los valores de la sociedad: mediante él, encuentra el individuo su sentido de la identidad [...] La narración siempre se inclina hacia la totalidad más que a la especificidad [...] Podríamos decir que “por sus mitos los conoceréis”. El mito unifica las antinomias de la vida: consciente e inconsciente, pasado y presente, individual y social. Todo ello se constituye en una narración que se transmite de una generación a otra. Mientras el lenguaje empírico se refiere a hechos objetivos, *el mito se refiere a la quintaesencia de la experiencia humana, al significado y sentido de la vida humana* [...] Las muchas aportaciones de los mitos a nuestras vidas se pueden resumir en cuatro encabezamientos. En primer lugar, los mitos nos confieren nuestro *sentido de la identidad personal* [...] En segundo lugar, hacen posible nuestro *sentido de comunidad* [...] En tercer lugar, *los mitos afianzan nuestros valores morales* [...] Cuarto, la mitología constituye una forma de enfrentarnos al inescrutable *misterio de la creación*.²

Ahora bien, lo que caracteriza propiamente a los llamados “mitos de origen” son los actos de hostilidad y sacrificio que se desarrollan durante los eventos que transcurren a lo largo de las distintas narraciones de fundamentación creacionista y, como nos explica René Girard:

[...] la violencia fundadora constituye realmente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres, y ponen mayor empeño en conservar. Esto es precisamente lo que afirman, pero bajo una forma vela-

² Rollo May, *La necesidad del mito*, 1992, pp. 27, 28, 31 y 32.

da y transfigurada, todos los *mitos de origen* que se refieren al homicidio de una criatura mítica por otras criaturas míticas. Este acontecimiento es sentido como fundador de orden cultural.³

Como iremos viendo a lo largo del ensayo, todos estos principios son correspondientes y válidos para el caso que nos ocupa en este momento, y por ello estoy convencido de que el primer mito de creación conocido está relacionado inicialmente con las nociones cosmogónicas concebidas por la cultura tenocelome⁴ del antiguo México, junto con el impacto que dicho relato tuvo en la conceptualización del origen de su estirpe. El mito en cuestión encierra tres aspectos esenciales de la ideología de dichas sociedades preclásicas: 1) un cataclismo épico, 2) la fecundación fantástica entre el animal y el humano, y, 3) la relación entre el mito y los conceptos y prácticas shamánicas llevadas a cabo por especialistas en el ritual. Todos estos aspectos están presentes en una serie de nociones fácilmente reconocibles en las representaciones materiales y arqueológicas que han llegado hasta nuestros días, y que tienen su fundamento en la violencia y en el enaltecimiento de una masculinidad categórica y socialmente dominante, como veremos más adelante.

Como bien lo dijeron Piña Chán, los hermanos Covarrubias y quienes los sucedieron, los tenocelome fueron el “Pueblo del Jaguar”, y todos están de acuerdo en que este imponente animal (*Panthera onca*) constituyó la base de lo que ellos suponen fue su religión y de su dogma de tipo mágico, elevándolo a la categoría de tótem, o bien, en otro aspecto, de naturaleza nahualista.⁵ Sin embargo, en lo per-

³ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 2005, p. 101.

⁴ Comúnmente conocidos como “olmecas”, y dado que la designación a dicha cultura fue errónea desde el inicio, propuse hace más de una década retomar el término semántico “tenocelome”, propuesto por Wigberto Jiménez Moreno, por ser una construcción lingüística formada a partir de la evidencia arqueológica conocida hasta ese momento —año de 1942— de las etnias preclásicas de alta civilización, que antiguamente habitaron la costa del Golfo (*vid.* Edgar Nebot García, *Tlatilco. Los herederos de la Cultura Tenocelome*, 2004, p. 30).

⁵ Miguel Covarrubias, *Arte indígena de México y Centroamérica*, 1961, p. 64; Román Piña Chán y Luis Covarrubias, *El pueblo del jaguar (los olmecas arqueológicos)*, 1964, p. 47.

En la América indígena es bien conocido el fenómeno del *nahualismo*, un término lingüístico que genera problemas de interpretación semántica, pero que en un sentido amplio de la idea dentro de una perspectiva antropológica, se entiende como toda aquella persona que es capaz de transformarse en animal, o incluso, en un elemento de la naturaleza como es el fuego (Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, 1967, p. 96), y también la de controlar fenómenos atmosféricos como la lluvia y el granizo. En México existe una muy numerosa bibliografía sobre el tema del nahualismo; para el caso en particular de los tenocelomes, unos cuantos autores como Peter

sonal, no considero válida la opinión de una religión tenocelome en el sentido estricto del significado que tiene ese concepto, además de que la presencia de mitos no representa forzosamente un indicador de una doctrina propiamente religiosa. Esta posición es defendida por Geoffrey Kirk, quien al hablar de las sociedades autóctonas, observa que poseen varios mitos que no aparentan tener alguna conexión con el culto religioso, y más bien reúnen a un grupo de seres que no son dioses y no tienen nada que ver con la religión, los cuales pueden existir fuera de un tiempo histórico y son capaces de realizar acciones de orden fantástico y sobrenatural; en realidad, son hombres, a menudo son los primeros hombres, quienes restablecieron las costumbres y las prácticas, y son aquellos que han sido entendidos por los observadores externos a las culturas aborígenes como “héroes culturales”.⁶

El mito de creación en la cultura Tenocelome y los manuscritos históricos

La importancia del mito en la cosmovisión de la cultura tenocelome fue puesta de relieve por Beatriz de la Fuente y lo explica de manera destacada al señalar que, como cualquier sociedad humana, estuvo interesada en conocer sus orígenes justificando su existencia

Furst (“The Olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality”, en Elizabeth Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec: October 28th and 29th 1967*, 1968, p. 168) e Ignacio Bernal (*El mundo olmeca*, 1991, pp. 137 y 138, cuya primera edición tiene fecha de 1968) proponen que existen indicios arqueológicos —las figurillas— para suponer que el nahualismo fue una “práctica” llevada a cabo por dichas etnias precolombinas, coincidiendo ambos en que el acto de la transformación giraba en torno a la figura del jaguar.

Dado que el estudio del nahualismo en la América precolombina y en el mundo indígena contemporáneo engloba cierta complejidad y sus implicaciones ontológicas no son fácilmente discernibles para el presente estudio, en gran medida porque sólo se cuenta con la evidencia arqueológica como prueba fehaciente de la cultura tenocelome, dicha perspectiva de análisis fue excluida por el hecho de que las deducciones aquí expuestas están orientadas a través de otros enfoques interpretativos en los que no se trata de explicar las causas de los procesos teriantrópicos únicamente sobre la base de una mutación voluntaria del hombre en animal; más bien se intenta remarcar la importancia de la mitología en el pensamiento antiguo, así como las causas psicológicas y filosóficas que impactan en la ideología cultural de un pueblo y que le otorga sentido a la concepción creacionista del ser humano, en el que se conjugan eventos reales y fantásticos con la participación de seres sobrenaturales, animales terrenales, razas raíz y el hombre mismo.

⁶ Geoffrey Stephen Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Others Cultures*, 1974, p. 11.

mediante el recurso del mito que, junto con lo que la autora llama el “acceso supernatural”, fueron alcanzados mediante la participación espiritual del hombre; además, añade que dichos relatos quedaron representados en imágenes y deja en claro que si los monumentos tenocelomes son interpretados de manera eficaz, pueden develar las fuentes del pensamiento de los pueblos indígenas prehispánicos.⁷ Piña Chán y Covarrubias creen que el jaguar fue, de acuerdo con la ideología tenocelome, el ancestro de lo que en tiempos posteriores se manifestó en la religión del México prehispánico, siendo antecedente de los dioses de la lluvia —Tláloc—,⁸ la primavera —Xipe— y de la oscuridad —Tezcatlipoca.⁹

Y es en el sitio arqueológico preclásico de Chalcatzingo, en el estado de Morelos, en donde se aprecia lo que al parecer son las primeras manifestaciones artístico-ceremoniales del primer mito de creación nativo. David Grove comentó, respecto de los monumentos 3, 4, 5 y 31, que posiblemente están indicando una secuencia de eventos de tipo mitológico trascendentales dentro de lo que fue la ideología de los pobladores locales,¹⁰ pero no supo explicar el significado de los mismos. Lo cierto es que el investigador tiene toda la razón con este simple enunciado, ya que las antiguas rocas labradas de Chalcatzingo son los ecos de un relato inmemorial de tal trascendencia en la historia precolombina, que llegó hasta la época de los mexicas y quedó plasmado tanto en la escultura del Posclásico como en las fuentes escritas y pictográficas de la última época de las altas culturas. Y son los relieves números 4 y 31 en donde están inmortalizadas las imágenes de tres figuras antropomorfas que son atacadas por la misma cantidad de felinos, que todo parece indicar se trata de jaguares. En ellas centraremos nuestra mayor atención, ya que es precisamente en estas alegorías en las que encontramos la mayor indicación de su significado (véase las figuras 1 y 2).

En este ensayo propongo como punto de partida la lectura de un mito consignado en fuentes históricas para dar una interpretación

⁷ Beatriz de la Fuente, “Homocentrism in Olmec monumental art”, en Elizabeth Benson y Beatriz de la Fuente (eds.), *Olmec art of Ancient Mexico*, 1996, pp. 44 y 46.

⁸ Fue Miguel Covarrubias el primero en sugerir que, entre los tenocelomes, el jaguar estaba relacionado con los espíritus de la lluvia y de la tierra (*op. cit.*, p. 64).

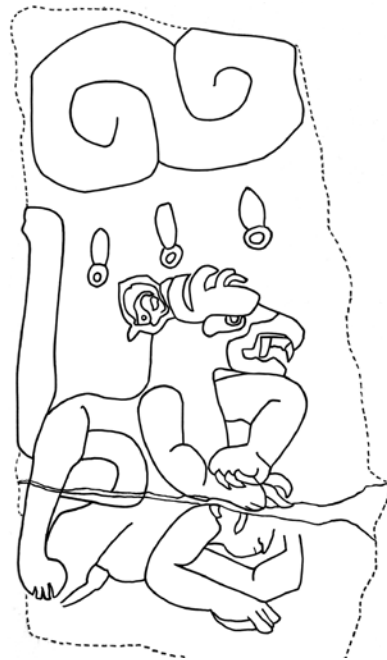
⁹ Román Piña Chán y Luis Covarrubias, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰ David Grove, “Public monuments and sacred mountains: observations on three Formative Period sacred landscapes”, en David C. Grove y Rosemary A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classical Mesoamerica*, 1999, p. 261.



Figura 1. Monumento 4 de Chalcatzingo, Morelos, en donde se observan dos personajes antropomorfos siendo atacados por felinos. Tomado de Rubén Bonifaz Nuño, *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*, México, 1989, Figura 28.

Figura 2. Monumento 31 de Chalcatzingo con la representación de un ser antropomorfo sometido por un felino . Ilustración de Edgar Nebot García.



a la evidencia escultórica tenocelome, que de manera particular nos atañe en este momento. El mito en cuestión se encuentra en el primordial manuscrito conocido con el nombre de *Leyenda de los Soles*¹¹ —texto de mediados del siglo XVI escrito en náhuatl y de autor desconocido—, así como en una versión alterna que presenta ciertas variantes en el orden y el contenido de los acontecimientos, misma que puede consultarse en la *Historia de México*, incluida en la *Teogonía e historia de los mexicanos*, texto que también corresponde al siglo XVI.

El mito en cuestión forma parte de un interesante e importante relato mayor que narra la creación y la destrucción de cuatro soles o eras acontecidas hace cientos de años atrás, en las que coexistían razas antropomorfas, formadas de distintos materiales naturales, con diversas especies animales y que, debido a las evidentes limitaciones corporales e intelectuales de estos primeros habitantes, decidieron las fuerzas creadoras que fueran destruidas en períodos cíclicos hasta que lograron en una quinta época formar al hombre ideal, y que se caracteriza por ser justo en este momento cuando se concibió la raza humana actual.¹² No es oportuno hacer la transcripción de los cinco episodios de creación ya que el pasaje que nos interesa por el momento es la invención de la primera era en donde se cuenta que:

Este Sol nahui ocellotl (4 tigre) fué de 676 años. Estos que aquí moraron la primera vez, fueron devorados de los tigres en el nahui ocellotl del Sol; comían chicome malinalli, que era su alimento, con el cual vivieron 676 años, hasta que fueron devorados como una fiera, en trece años; hasta que perecieron y se acabaron. Entonces desapareció el Sol. El año de éstos fue ce acatl (1 caña). Por tanto, empezaron a ser devorados en

¹¹ Ya en 1994 John Clark había planteado esta propuesta basándose en el monumento 4 de Chalcatzingo (Clark, 1994, p. 15 y Figura 1.1), aunque no aporta un análisis detallado al respecto, y es precisamente este asunto el que he desarrollado a profundidad como tema principal de la primera parte de esta investigación; si bien es evidente que comparto la misma hipótesis, Clark supone que las víctimas de la primera creación eran los tenocelomes y yo sugiero -entre otras propuestas propias- que en realidad se trata de una raza antropomorfa que los antecedieron (ver discusión a continuación).

¹² Una referencia importante es la de Peter Furst, quien durante su análisis del fenómeno shamánico tenocelome hace referencia a esta narración, pero curiosamente no la aplica para estudiar la ideología de esta cultura en particular, sino que la utiliza cuando habla en específico de los mitos de origen de los indígenas *kogi* de Colombia (“Shamanism, transformation, and olmec art”, en *The Olmec World: Ritual and Rulership*, 1996, p. 72).

un día del signo nahui ocelotl, bajo el mismo signo en que se acabaron y perecieron.¹³

La hipótesis que expondré básicamente supone que entre el grupo de relatos que pertenecían a la cosmovisión de los tenocelome, sobresalía la historia que narra la masacre de una antigua raza no exactamente humana¹⁴ por una embestida de jaguares, tal como lo describen tanto la *Leyenda de los Soles* como la *Historia de México*, siendo estos primeros protagonistas los ancestros de los cuales los tenocelome se consideraban herederos directos, siendo los “habitantes del país del hule”, una etnia que surgió posterior a esa antiquísima época que, de acuerdo con las crónicas, corresponde al ciclo conocido con el nombre de *Yohualtonatiuh*¹⁵ o era de Tezcatlipoca.

Y profundizando más en este tema de los primeros pobladores terrestres, podemos citar el importantísimo *Popol Vuh*, libro maya que narra con relativa igualdad su versión de las eras que vemos en los textos nahuas. En este invaluable documento se afirma que los dioses creadores *Tepeu* y *Gucumatz* se reunieron con la intención de crear la Tierra junto con la primera raza que iba a poblarla, dicho lo cual, mediante palabra y mandato surgieron, en principio, las montañas, valles, ríos y vegetales, seguidos de los animales acompañados de los llamados “genios de la montaña”,¹⁶ para finalmente dar vida a la humanidad hecha de barro; pero como estos últimos seres resultaron imperfectos, los desbarataron e hicieron un segundo intento con criaturas fabricadas de madera, mismas que al no poseer

¹³ *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, 1992, p. 119.

¹⁴ Idea que todavía mantienen en nuestros días algunos de los grupos indígenas mexicanos; por ejemplo, según los *wirraritari*, los *eáwali* fueron una raza que los antecediaron (Robert Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 1982, pp. 174 y 254), o bien, según la cosmogonía de los actuales mayas de la península, los primeros pobladores terrestres fueron los *Saiyam-uinkob* o *Puzob*, que de acuerdo con lo que se sabe por los relatos tradicionales, se trataba de enanos (Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, 1987, pp. 438 y 439), lo que en este momento resulta de especial interés considerando la presencia de figuras, grabados y otros en la producción material de los tenocelome, que representan a personajes con estas singulares características somatológicas.

¹⁵ *Teogonía e historia de los mexicanos*, 2005, p. 104. Este nombre recibe la época en la que los antepasados de los humanos actuales fueron devorados por bestias y que se traduce como “sol oscuro y nocturno” de acuerdo a la versión del mismo Garibay; sin embargo, el orden de la sucesión de los soles es distinta a la de la *Leyenda de los Soles*, ya que, en esta explicación alterna, el Sol Nocturno no fue la primera creación, sino la tercera.

¹⁶ En la nota de final de capítulo se dice que eran “hombrecillos del bosque” o especies de duendes que, de acuerdo con el pensamiento indígena antiguo, habitaban en los montes y eran sus guardianes (*Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, 1982, p. 167).

inteligencia, ni espíritu y, peor aún, por no recordar a sus creadores y no reverenciarlos, fueron aniquilados de varias formas, siendo las más importantes la muerte producida por la legendaria inundación que tuvo lugar por una abundante lluvia de resina, así como también cuando fueron engullidos por los animales.¹⁷

Ya en materia arqueológica, y como bien señaló Grove, algunos de los monumentos de Chalcatzingo parecen formar parte de un discurso mitológico y adicionales a los grabados que el autor explícitamente enumeró; yo agrego también el relativamente reciente descubrimiento del monumento 41, en la misma zona arqueológica, en el cual se observan tres jaguares en aparente posición sedente, pero que creo que están alineados y listos para iniciar una procesión cuyo punto de partida es el mundo celestial—inferido por el motivo de “nube” (*vid. infra*) encima y debajo de los tres felinos— con el propósito último de inmolar a los habitantes del mundo terrenal (figura 3). En lo individual, me llama la atención la aparente despersonalización de las víctimas antropomorfas atacadas por los jaguares apocalípticos en las esculturas tenocelomes, situación que no es nada común en el arte de dicha cultura y por lo mismo se presta a múltiples interpretaciones, aunque siguiendo la lógica del discurso me parece plausible que se intentara recrear individuos de una raza no propiamente humana, y más bien se exhibieron las figuras idealizadas de los antepasados que fallecieron en la primera época.

Contrario a las figuras antropomorfas sometidas, contrastan las representaciones de los jaguares, los cuales portan atributos faciales que los distinguen individualmente como si se tratara de indicar rasgos propios de protagonistas animales con una personalidad particular; ello hace suponer que de seguro en un tiempo muy remoto y dentro de la mitología eran conocidos con sus nombres, sus temperamentos y sus características exclusivas, pero que con el tiempo sus identidades se fueron perdiendo en la memoria colectiva, perdurando sólo el núcleo esencial del relato.¹⁸ Es bastante probable que

¹⁷ *Ibidem*, pp. 30 y 31.

¹⁸ Seguramente, los tenocelomes diferenciaban entre los jaguares comunes y los jaguares protagónicos que alguna relación directa guardaban con los humanos, ya fuese como su *alter ego* o por su personalidad más evolucionada e inteligencia superior que los apartaba de sus congéneres más salvajes. Un ejemplo tenocelome de un jaguar aparentemente ordinario se encuentra representado en la pintura mural de la cueva de Juxtlahuaca, en el estado de Guerrero (David Grove, *Los murales de la cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero*, 1970b, foto 28), aunque debe quedar claro que la ausencia de felinos en el arte tenocelome no es fortuita, por

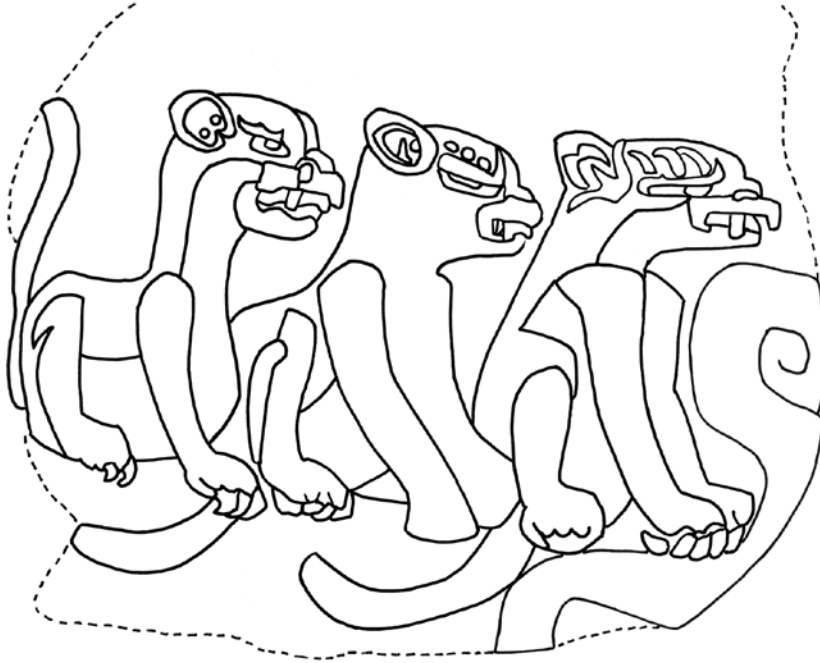


Figura 3. Monumento 41 de Chalcatzingo o de la “procesión de los jaguares” celestiales. Ilustración de Edgar Nebot García.

los tenocelome, al sentirse herederos del jaguar, fueran justo los personajes labrados en roca que los indígenas preclásicos consideraban sus portentosos y célicos antepasados, y por ello es que en la iconografía típica de estas culturas se observa la misma costumbre de los humanos de portar una mascarilla bucal del mismo tipo que el que se observa en los grabados de los felinos.

Un aspecto interesante de la iconografía en las estelas tenocelomes es el motivo “nube”, representado por el glifo de doble rizo invertido, así como el de las gotas de lluvia que coronan las violentas escenas, tanto de los jaguares como de las figuras antropomorfas, y su posible vínculo con uno de los elementos sustanciales del mito de creación que podemos encontrar en la versión nahua de la génesis de los soles: en la *Historia de México*, en su apartado “Mitos cos-

lo que habrá que interpretar más adelante la figura en conjunto con el resto de las figuras que conforman el universo ideológico de los tenocelome.

mogénicos”, después de describir las eras de los cuatro soles y las maneras en las que fueron abatidas, se especifica:

Cada uno de estos soles no duró sino veintitrés años y se perdió en seguida.

Y habiéndoles preguntado que (si) el sol perecía con los hombres cómo luego salían y se producían otros soles y hombres, respondieron que los dioses hacían estos soles y estos hombres.

Dicen también que sus antepasados les han dicho que el mundo fue destruido por las aguas, y así fueron ahogadas todas las gentes, a causa de los pecados que habían cometido contra los dioses, además (que) ellos habían descendido al infierno donde las almas eran quemadas.¹⁹

Está claro que, con sus respectivas variantes, el agua —u otros elementos líquidos como es el caso de la resina descrita en el *Popol Vuh*— fue uno de los principales factores destructivos que intervinieron en el ocaso de las cuatro eras primigenias, creencia que ha perdurado en la actualidad entre las comunidades indígenas, en las cuales es común todavía la noción de, al menos, la ocurrencia de un diluvio universal, como es el caso de los otomíes, quienes creen que se produjo una gran inundación que acabó con los antiguos “gigantes”, poniendo fin a la primera época de los ancestros y originando a la humanidad actual.^{20, 21} De la misma manera, los mayas de la península sureña —Yucatán y Quintana Roo— siguen creyendo en una o varias inundaciones míticas que acabaron con la existencia de los primeros pobladores de la Tierra,²² compartiendo la certeza de un

¹⁹ *Teogonía e historia...*, 2005, p. 104.

²⁰ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, pp. 509 y 510.

²¹ En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, el primer sol alumbró a la raza primigenia y quienes, asegura la fuente, eran poderosos gigantes conocidos con el nombre de *quinametin* (en plural de la lengua náhuatl) que vieron el fin de sus días bajo las garras de los jaguares (*Teogonía e historia de los mexicanos*, pp. 27, 28 y 30); de la misma manera se menciona en los *Anales de Cuauhtitlán* que los antiguos moradores terrestres de la era de los tigres fueron gigantes —aunque en este caso el ciclo corresponde al segundo sol— (*Códice Chimalpopoca...*, p. 5). Es así que existe una obvia presunción en el hecho de que las representaciones de los ancestros en la iconografía tenocelome sean estampas de estos colosos, lo que incluye como probabilidad al colectivo de personas que abarcan la ofrenda 4 de La Venta.

²² Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, pp. 438 y 439.

catastrófico diluvio con una buena cantidad de etnias mexicanas como son los totonacos,²³ los wirráríkas y los nahuas.

Pero el motivo “nube” es algo más allá de la simple representación del cielo o de la masa de vapor de donde se origina la lluvia;²⁴ es más que eso, representa la piel misma del jaguar y gracias a ello puedo suponer que efectivamente los felinos representados en las estelas de Chalcatzingo son jaguares. La evidencia en la que sustento con firmeza dicha premisa es una vasija antropo-zoomorfa de manufactura tenocelome resguardada en el Museo Nacional de Antropología,²⁵ y proveniente de la Huasteca; en ella se observa la figura de un hombre en transformación a jaguar. El cuerpo corresponde al animal con el rabo representado por la entrada (y salida) del líquido hacia el interior del recipiente —cuello tubular y boca—, pero del torso hacia la cabeza posee elementos humanos característicos del arte tenocelome, que incluye el aditamento bucal en el rostro. Esa pieza parece haber pasado inadvertida por los investigadores y lo que más llama la atención de ella en este momento es la decoración incisa que cubre prácticamente todo el cuerpo y que aparentemente se encuentra constituida por el motivo “nube” de rizos o vírgulas invertidas; ello a mi parecer, indica lo que originalmente eran las manchas o motas del animal, pero que durante el proceso de cambio se fueron distorsionando hasta producir un símbolo relacionado con la cosmogonía, que vinculaba los aspectos terrenales del jaguar con los atributos sobrenaturales representados por el shamán o guardián del conocimiento, y en donde la visión dogmática ligada al referente mitológico se veían finalmente materializados.

Orígenes del relato cosmogónico en la prehistoria: cacería y shamanismo

Es un error pensar que el mito de origen de los jaguares está referido específicamente a la cultura Tenocelome como raza raíz; no hay mayor confusión en ello y eso está claro si entendemos que los tenocelome se consideraban los sucesores ¿directos? de la primera

²³ Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, 1990, pp. 52-55.

²⁴ Vid. Kent Reilly III, “The Lazy-S: A Formative period iconographic loan to Maya hieroglyphic writing”, en Merle Greene Robertson (ed.), *Eighth Palenque Round Table*, 1993, vol. 10, 1996.

²⁵ Vid. la lámina VII en Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca*, 1984.

creación antropomorfa que pisó la faz de la tierra. La importancia del mito radica definitivamente en *la consideración de sentirse parte de un linaje común con los primeros seres que habitaron en una época inmemorial*, lo que repercute de manera significativa en la consolidación cultural de la cosmovisión al interior de una sociedad en particular; en concreto, para los tenocelomes el saberse los herederos de una formidable historia, en la que la fuerza del hombre radica en la fortaleza de animales poderosos, los convierte en una etnia con un alto grado de valor, poder y legitimidad para con sus semejantes y ante los ojos de los extranjeros. Esa reflexión es justo una de las proposiciones más importantes que se derivan de esta investigación.

Lo difícil reside en la búsqueda de los orígenes del mito de creación en América, ya que prácticamente no existe evidencia alguna en la arqueología del Nuevo Mundo antes de los tenocelome que permita establecer un vínculo histórico entre lo que sería el principio del relato y su transmisión ¿oral? a través de los años, hasta llegar a oídos de los tenocelomes. Es muy probable que éstos hayan heredado en forma de patrimonio inmaterial el mito de creación, como a su vez los tlatilquenses fueron los herederos de muchos elementos culturales de sus antecesores (que también fueron sus contemporáneos) tenocelomes.²⁶ Ahora bien, tenemos de este modo dos posibilidades para explicar el nacimiento del mito: 1) la creación del mito en época precerámica a partir de un hecho histórico y 2) la elaboración del relato por grupos anteriores a los tenocelome, también a partir de sucesos que ocurrieron en alguna zona tropical de México, Centro o Suramérica.

El principio de la primera hipótesis se fundamenta en que el origen del mito de la era prehumana aniquilada por felinos se concibió desde la etapa prehistórica, aunque el sostenimiento de tal argumento no tiene prácticamente ningún sustento válido hasta este momento y sólo puede pronunciarse a mero nivel especulativo. Lo lógico sería considerar en primera instancia la evidencia prehistórica en territorio mexicano; sin embargo, existe un gran inconveniente: la falta casi absoluta de restos arqueológicos de índole artístico o relacionados al culto que correspondan a esta cronología. La única pieza de arte mobiliario atribuido a hombres del Pleistoceno mexica-

²⁶ Vid. Edgar Nebot García, "Herencia e intercambio: procesos económicos espaciotemporales ejemplificados en una aldea preclásica de la Cuenca de México", *Dimensión Antropológica*, vol. 56, septiembre-diciembre de 2012.

no del mismo estilo al que se puede observar en las plaquetas del Paleolítico europeo es un hueso grabado proveniente del estado de Puebla —Valsequillo—, muy controvertido, tanto por tratarse de un descubrimiento fortuito como por la interpretación de las supuestas imágenes de animales extintos —varios mastodontes, un tapir y un bisonte— que se logran apreciar a través del complejo entramado de distintas líneas incisas²⁷ que, aun comprobándose su autenticidad, nada aportaría a la discusión. Ciertamente es que, desde hace al menos 10 000 años atrás, en el territorio nacional existieron felinos ya desaparecidos y emparentados con las especies actuales, tales como el “dientes de sable” (*Smilodon fatalis*) y el león americano (*Panthera leo atrox*),²⁸ pero ni remotamente sabemos cuál fue el tipo de contacto, si es que lo hubo, entre el humano y esa clase de fauna, aunque para Suramérica sí existen evidencias que confirman la concordancia temporal entre felinos antiguos y el hombre tal como puede constatarse en la pintura rupestre de la serranía del Parque Nacional del Chiribiquete, en Colombia,²⁹ donde sobresale el “Abriego de los Jaguares”, que fuera bautizado así por la gran cantidad de representaciones pictográficas del *Phantera onca* contenidas en ese espacio y que forman parte de un complejo rupestre que abarca de los 17 000 años de antigüedad a tiempos posteriores a la conquista ibérica.³⁰ Aparte de estas evidencias existen las cuevas del paraje conocido como “El Ceibo”, en la Patagonia meridional, donde fueron trazadas las figuras de cuatro felinos, una sola de las cuales está bien definida: mide 1.50 m de largo y está pintada de color rojo con puntos negros en el cuerpo que indican las motas de la piel del animal, con la adición de figuras de guanacos en color blanco y que, se puen-

²⁷ Vid. Juan Armenta Camacho, *Vestigios de labor humana en huesos de animales extintos de Valsequillo, Puebla México*, 1978, pp. 95-111; José Luis Lorenzo, “Piezas de arte mobiliario en la prehistoria de México”, en José Luis Lorenzo (aut.), Lorena Mirambell Silva y José Antonio Pérez Gollán (comps.), *Prehistoria y arqueología*, 1991, pp. 299-306.

²⁸ Björn Kurtén y Elaine Anderson, *Pleistocene Mammals of North America*, 1980, pp. 186, 187 y 191.

²⁹ Es notable el parecido geomorfológico de esta región suramericana con la Formación Tepoztlán de los estados de Morelos y de México, así como de los cerros Chalcatzingo y Delgado a los pies de los cuales los tenocelome establecieron uno de sus centros ceremoniales más importantes. Es claro que los indígenas americanos de todos los periodos elegían ciertos accidentes topográficos con características específicas por la creencia en el poder energético y la sacralidad de estas elevaciones naturales, para planificar y exhibir su arte basado en las concepciones cosmogónicas, además de ser espacios óptimos para el desarrollo de los rituales de la ideología imperante.

³⁰ Carlos Castaño Uribe, “Tradición cultural chiribiquete”, *Rupestreweb*, 2008.

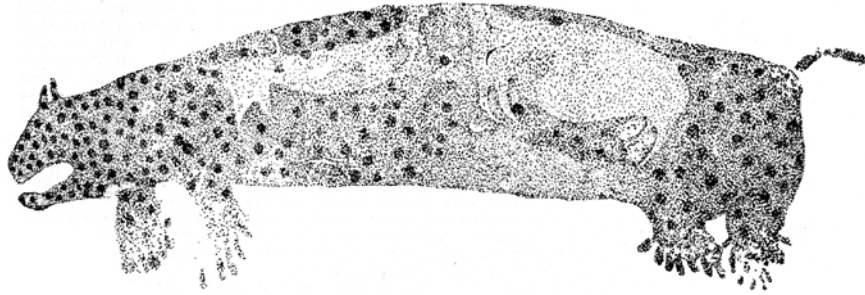


Figura 4. Pintura rupestre de un gran felino, probablemente una representación de la subespecie ya desaparecida *Panthera onca mesembrina*, localizada en la cueva 6b del conjunto prehistórico argentino llamado “El Ceibo”. Tomado de Juan Schobinger, *Arte prehistórico de América*, 1997, fig. 22.

sa, se trata de una variedad de jaguar ya extinta desde el Postglaciar —posterior a los 14 000 años— que tiene por nombre científico *Panthera onca mesembrina* (figura 4) y del que se conoce su anatomía ósea por los restos hallados en la cueva del Milodón en la región austral de Chile.³¹ Por su estilo y la añadidura de más animales, no se descarta que dicha representación pictórica haya tenido connotaciones shamánicas.³²

Además de estas evidencias americanas, los únicos elementos arqueológicos con los que contamos para suponer tal idea son las escasas pinturas rupestres y algunos objetos de arte mobiliario provenientes del Viejo Mundo, y que presentan fuertes connotaciones de prácticas shamánicas. Es interesante la opinión de Joseph Campbell durante las conversaciones que mantuvo con el periodista Bill Moyers acerca del tema del mito, ya que entre diálogo y diálogo se abordó el tema del arte parietal prehistórico, describiéndose la belleza y significado que dichas pinturas poseían para sus mismos creadores, quienes, según Campbell, eran artistas que concibieron y proyectaron los mitos, dando sentido al ambiente inmediato y al mundo entero.³³

³¹ Augusto Cardich, “Arqueología de Los Toldos y El Ceibo (provincia de Santa Cruz, Argentina)”, *Estudios Atacameños*, núm. 8, 1987, p. 107; Juan Schobinger, *Arte prehistórico de América*, 1997, p. 39.

³² Juan Schobinger, *op. cit.*

³³ Joseph Campbell y Bill Moyers, *El poder del mito*, 1996, pp. 126-8 y 133.

Entre las evidencias pictográficas de eventos violentos que involucran agresiones de animales hacia el hombre (seguramente producidas durante alguna cacería no controlada), podemos citar ejemplos ya clásicos, como la escena de la cueva de Lascaux, en la que se observa cómo un furioso bisonte herido embiste a un hombre³⁴ y que de acuerdo con André Leroi-Gourhan, más que tratarse de la representación de un hecho real, presume es una composición de tipo mitográfico;³⁵ o la imagen descubierta hace algunos años en la región norteña de Kimberley, en la punta oeste de Australia, donde se observa a un ser humano arponeando o defendiéndose de un antiguo marsupial carnívoro ya extinto (*Thylacoleo carnifex*).³⁶ Por supuesto, estas escenas sólo reflejan temáticas similares a las representaciones de arremetidas felinas en el arte tenocelome, y tienen como único vínculo precisamente la circunstancia del ataque, pero no son prueba suficiente para apoyarnos y sostener que en estas imágenes se advierten los principios del mito.³⁷

Sin embargo, es posible que el origen del mito de creación que nos ocupa se derive de una circunstancia que tuvo que ver con eventos de caza por grupos tribales. Como dice Tim Ingold,³⁸ el medio

³⁴ En otra sección de la misma cueva, en el “Divertículo de los Felinos” se observan las figuras de algunos de estos mamíferos carnívoros cuando son cazados con la ayuda de flechas, mientras que, de acuerdo a Jean Clottes y David Lewis-Williams, las líneas incisas representadas, y aparentemente fortuitas, localizadas en la misma composición, formaron parte de una práctica ritual sustancial que implicaba la comunicación entre los humanos y el mundo espiritual (Jean Clottes y David Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, 2007, pp. 99-101 y fig. 19).

³⁵ André Leroi-Gourhan, “El lenguaje de las formas”, en María del Pilar Casado (comp.) y Lorena Mirambell (coord.), *El arte rupestre en México*, 1990, p. 49 y fig. 20.

³⁶ Kim Akerman, “Interaction between humans and megafauna depicted in Australian rock art?” *Antiquity*, vol. 83, núm. 322, diciembre de 2009.

³⁷ La cacería, su relación con el ataque a humanos perpetrado por jaguares y su vinculación con el discurso mitológico del México antiguo, se puede apreciar en la página 25 del *Códice Vaticano B* —uno de los testimonios pictóricos tardíos que dan fe de dicho suceso—, en el que claramente observamos una escena que nos recuerda el mítico ataque del jaguar contra un personaje evidentemente humano, ocurrido en el mismo instante en el que la deidad guerrera Mixcóatl le clava un puñado de flechas al animal por la espalda. La escena es muy reveladora en varios sentidos: primero, por el aspecto fantástico más que narrativo del acontecimiento y, segundo, por la relación de esta deidad chichimeca y la caza, lo que nos hace pensar en la posible correspondencia entre la cacería y las prácticas rituales, como se observa desde tiempos prehistóricos; por ello se puede pensar también que el mito de creación tiene cimentados sus principios en la práctica de la caza más que en cualquier otro aspecto ideológico.

³⁸ *Apud* Thomas Dowson y Martin Porr, “Special objects – special creatures: Shamanistic imagery and the Aurignacian art of south-west Germany”, en Neil S. Price (ed.), *The Archaeology of Shamanism*, 2004, pp. 165-177.

ambiente en las comunidades cazadoras-recolectoras se percibe como un lugar habitado por seres no humanos que tienen plena conciencia, un devenir histórico, su propia personalidad, y que poseen poderes espirituales, y es por este hecho que los cazadores-recolectores no denotan diferencias sobresalientes entre las agrupaciones humanas y los seres de la naturaleza.³⁹ Los humanos tomaron de ejemplo las incursiones de cacería de los depredadores contra manadas de animales de diferentes especies (por ejemplo, los leones y las demás especies mamíferas de la cueva Chauvet-Pont d'Arc) como punto de partida para la conceptualización ritual que, aunado a la práctica de la caza habitual de los hombres, se fue transformando hasta llegar a producir una dicotomía en la mente social que incluía la fuerza/valor como complemento del conocimiento/transformación del animal en hombre, y es así que, adicional a la común apreciación de las imágenes de felinos como alegorías elementales que componen el arte rupestre y prehistórico, se trata de piezas esenciales para entender el aspecto ideológico y ritual que emparenta el espíritu del guerrero y del shamán con el alma del animal, mientras que a las representaciones de figuras antropomorfas que exteriorizan atributos tanto humanos como animales, por consenso académico desde los tiempos del abate Breuil, se le atribuyen un significado mágico, shamánico y totémico.

Existen numerosos y muy conocidos ejemplos de esta tradición iconográfica en África, Europa y Asia; para el caso del continente americano, dentro de la llamada "tradición cultural Chiribiquete", de Colombia, resulta de especial interés la estampa de una figura con atributos anatómicos antropomorfos, en la que se observan sus genitales masculinos, y la cual se distingue de distintas representaciones rupestres por tener un rostro de obvia apariencia felina, además de exhibir corporalmente una actitud de exaltación guerrera, como lo indican sus brazos semiflexionados hacia arriba, la mano derecha que sostiene una especie de arpón, lanza o flecha, así como la boca abierta, que sugiere se encuentra en actitud de exclamación (figura 5). A decir de Carlos Castaño Uribe, esta representación, junto con otras, son figuras metamorfizadas que unen al hombre con el jaguar,⁴⁰ propuesta con la que estoy de acuerdo, además de evidenciar el vínculo de la cacería con las prácticas rituales de índole

³⁹ *Ibidem*, p. 172.

⁴⁰ Carlos Castaño, *op. cit.*



Figura 5. Pintura rupestre de la tradición cultural Chiribiquete de Colombia, en la que se aprecia una figura antropomorfa con rasgos faciales felinos en actitud de exaltación guerrera. Tomado de Carlos Castaño Uribe, 2008.

cosmogónico, a su vez derivadas de la concepción del hombre antiguo respecto a las manifestaciones de la naturaleza y su íntima relación con el ser humano.⁴¹

Pero más allá de este notable testimonio arqueológico, las evidencias precerámicas que resultan sorprendentes tanto por su singularidad y su antigüedad son, primeramente, el llamado “Hombre león de Höhlenstein Stadel”, pieza excepcional de 30 cm de altura hallada en un yacimiento prehistórico alemán y fechada aproximadamente en el año 40000 a. C., la cual fue elaborada con un colmillo de mamut y que representa a una figura erguida con rasgos anatómicos antropomorfos, a excepción de la cabeza que corresponde a la de un león (figura 6);⁴² así como la “Máscara del Juyo”, una escultura en roca de poco más de 30 cm de altura, hallada en el interior de una cueva en Igollo de Camargo en Cantabria y con una temporalidad correspondiente al Magdadelense local, fechada hacia el 13920 a. p.

Esa última pieza era parte de un arreglo lítico que asemeja la instalación de un altar y caracterizado por presentar un rostro dual

⁴¹ Es posible que los tenocelome hayan celebrado ceremonias en donde los participantes reproducían el comportamiento de los jaguares, como es el caso etnográfico de los *ndembu*, quienes durante la danza de los circuncisores realizan movimientos parecidos a los de un león agitado, en tanto que los asistentes se alternan al agacharse y levantarse, además de que al cantar, parece que imitan el gruñido y rugido de esos grandes felinos (Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 1999, p. 214). En testimonios etnográficos de México, esa costumbre de imitar a los felinos en ceremonias agrícolas está presente en la pelea de los *tecuanis* de Acatlán, Guerrero, que suben a la cima del cerro Hueyepetl para pedir por las lluvias; durante la ceremonia se colocan en posición arrodillada, además de emitir gemidos con la finalidad de exhortar a los potenciales contrincantes para emprender una contienda a golpes (Rosalba Díaz Vázquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, 2003, pp. 79 y 80) como una clara alusión al jaguar que representan.

⁴² Martin Bailey, “Ice Age Lion Man is world’s earliest figurative sculpture”, *The Art Newspaper* (31 de enero de 2013).



Figura 6. El “Hombre león de Höhlenstein Stadel”. Ilustración de Edgar Nebot García.

tajacu)— (Edgar Nebot García, *op. cit.*, 2004, p. 181), y que muy probablemente sea una manifestación artística/utilitaria de un fenómeno teriantrópico relacionado con la actividad shamánica local.

⁴⁴ Joaquín González Echegaray y Leslie G. Freeman, “Las excavaciones de la cueva del Juyo (Cantabria)”, en *Kobie*, núm. 20, 1992-1993, pp. 31 y 34.

mitad humano-mitad felino.^{43,44} La importancia de los dos hallazgos para nuestro tema radica precisamente en el hecho de que ambos son una fiel recreación de buenos ejemplos de teriantrópos con rasgos felinos; de hecho, el primero de ellos es el más antiguo hasta este momento descubierto, y por lo mismo el que encierra más interrogantes que respuestas; aun así se pueden hacer algunas inferencias con respecto al probable simbolismo de estas obras de arte mobiliario que, de acuerdo a mi juicio, está sustentado en tres principios fundamentales: 1) la duplicidad natural que une al humano con el animal (*alter ego*); 2) la condición sagrada de este vínculo manifestada en los guardianes del conocimiento (shamanes, entre otros), y 3) el poder masculino exhibido especialmente en la efigie de marfil.

Para tiempos mucho más tardíos y en el continente americano, tenemos las soberbias figuras tenocelome del Preclásico inferior/medio, que son las representaciones de los hombres-jaguares en transformación, siendo muy conocidas cuatro pequeñas esculturas de este tipo resguardadas en tres colecciones distintas: 1) en el acervo de la Dumbarton Oaks de la ciudad de Washington, D. C.; 2) en la Constance McCormick Fearing Collection, California,

⁴³ En la aldea nuclear de la cultura Tlatilco se descubrió, en la sepultura 53, exhumada durante la cuarta temporada de campo, una máscara en la que se observa el momento mismo de la transformación de un rostro humano en facciones animales —tal vez las de un jabalí (*Dicotyles*

y 3) en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. De la colección de la Dumbarton Oaks sobresale una pieza excepcional y formidable tanto en su manufactura como en su apariencia; se trata de la pieza fabricada en serpentina de 19 cm de altura supuestamente proveniente de Petlalcingo, Puebla, misma que se muestra en una peculiar postura arrodillada (figura 7).

De acuerdo con el investigador erudito Peter Furst (basado en el análisis etnográfico), respecto de la ideología compartida entre los indígenas sudamericanos y del Caribe actuales, sostiene que dichas representaciones están exteriorizando transformaciones extáticas de shamanes en jaguares,⁴⁵ obtenidas con la ayuda, o sin ella, de psicotrópicos; más específicamente de *Nicotiana rustica* inhalada,⁴⁶ incluyendo como otro posible medio de la alteración de la conciencia el aprovechamiento de la exuda-

ción de las glándulas de la piel del sapo (*Bufo marinus*) que posee importantes propiedades psicofarmacológicas y que presumiblemente los tenocelome consumían por la vía oral como todavía acostumbran en la actualidad los indígenas quichés de los Altos de Guatemala en la bebida fermentada *chicha*, que, entre los ingredien-



Figura 7. Figurilla tenocelome de serpentina proveniente de Petlalcingo, Puebla, y actualmente en posesión de la Dumbarton Oaks, que representa a un guardián de conocimiento en el momento preciso de su transformación en jaguar. Ilustración de Edgar Nebot García.

⁴⁵ Peter Furst, *op. cit.*, 1968, pp. 150 y 151; y *op. cit.*, 1996, p. 70. Ya Miguel Covarrubias había pensado que las esculturas tenocelome podían estar representando a un hombre portando una vestimenta de jaguar, o posiblemente, el momento en que el animal se transmuta en humano. (Miguel Covarrubias, *op. cit.*, p. 55).

⁴⁶ Peter Furst, *op. cit.*, 1968, pp. 162 y 163; y *op. cit.*, 1996, pp. 77-79.

tes mezclados, se añaden sapos venenosos disueltos.⁴⁷ Furst, para darle mayor peso a dicha hipótesis, aporta que entre los grupos autóctonos el jaguar es considerado un ser humano, siendo distinto sólo por su aspecto superficial, aunque en los tiempos antiguos no existía tal diferenciación, equiparándose sólo a un tipo de persona que es precisamente el shamán y que, en resumen, resultan ser lo mismo.⁴⁸

En cuanto a la utilidad de la figurillas ésta puede ser inferida, y es justo Peter Furst quien propone, con base en las analogías que hace con los indios mayas quichés de las tierras altas de Guatemala, que las figurillas en transformación tenocelomes tuvieron dos funciones específicas: servir como “dioses caseros”, así como familiares o espíritus asistentes; reforzar la curación, la adivinación y el ritual religioso, además de que fortalecían el vínculo entre shamanes-sacerdotes con los espíritus animales que servían de compañía y, en particular, con el jaguar, incluyendo en todo ello la recíproca capacidad de transmutar.⁴⁹ Para el caso de las figuras prehistóricas halladas en la serranía de Suabia, en Alemania —que incluyen al hombre-león—, existe una explicación similar propuesta por Thomas Dowson y Martin Porr, quienes señalan que entre este tipo de objetos existen efigies de criaturas singulares que, junto con sus propietarios, guardan una elevada relación individual, y toman en consideración que esas auténticas representaciones materiales de contactos “alucinatorios” y espirituales, junto con los poderes vinculados a ellos, se encuentran en el interior de ciertas personas, y por ello su función primaria es producir una fuerte comunicación con el mundo espiritual basado en la fuerza y el simbolismo del animal.⁵⁰

Por tanto, es posible que el culto al felino pregonado inicialmente por los shamanes y conceptualizado como uno de los *alter ego* de los humanos se haya originado durante el Paleolítico, tal vez desde el periodo Auriñaciense (donde aparecen las primeras representa-

⁴⁷ Peter Furst, “Symbolism and psychopharmacology: The toad as earth mother in Indian America”, en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, 1972, pp. 37-46. La hipótesis de la transformación shamánica tenocelome y su relación con el *Bufo* de Peter Furst fue retomada por Kent Reilly III, a propósito de la divulgación de una imponente escultura antropomorfa tenocelome en la misma postura que las anteriores, pero sin rasgos felinos (Kent Reilly III, “The shaman in transformation pose: A study of the theme of rulership in Olmec art”, *Record of the Art Museum, Princeton University*, vol. 48, núm. 2, 1989).

⁴⁸ Peter Furst, *op. cit.*, 1968, pp. 145 y 148.

⁴⁹ Peter Furst, *op. cit.*, 1996, p. 79.

⁵⁰ Thomas Dowson y Martin Porr, *op. cit.*, p. 174.

ciones artísticas del hombre), tentativamente entre los 38 000 y 27 000 años de antigüedad, y a partir de ese momento se haya difundido en el resto del mundo con sus variantes regionales, dependiendo de las especies autóctonas y del tipo de organización cultural imperante en cada localidad.

En cuanto a la segunda hipótesis, referida a uno o varios eventos reales que dieron origen al mito de creación, se fundamenta en la posibilidad de que tengan lugar ataques de felinos de talla mediana o grande a seres humanos en la selva, y que, en función de la magnitud del acontecimiento, hayan alcanzado niveles míticos. No son raros los relatos de asaltos propiciados por los felinos a los indígenas y el impacto social que de ello se deriva; por tanto, no es inverosímil suponer que las regiones meridionales de Suramérica hayan sido escenario de alguna riña casual, en un fortuito encuentro entre algún protagonista humano o varios integrantes de una comunidad, o bien, como resultado de una incursión de caza que tuvo funestas consecuencias. En todo caso, dicho suceso marcó un hito en la historia de una población y de ahí se fue extendiendo en forma de relato y, al paso de los años, se fue revistiendo como leyenda para, finalmente, alcanzar el grado de mito, lo que le confirió su aspecto sagrado y su implementación en el ritual oficiado, primero, por los shamanes y guardianes del conocimiento y, después por las clases dominantes en culturas teocráticas o militaristas.

La cópula entre el jaguar y la mujer: dominación masculina

Cuando Matthew Stirling sugirió, con base en los hallazgos de algunas esculturas en San Lorenzo, Río Chiquito y Potrero Nuevo, la posibilidad de que los tenocelome habían representado plásticamente la cópula entre el jaguar y la mujer,⁵¹ la comunidad académica se sumó al debate de dicha propuesta, teniendo tanto defensores —uno de ellos Michael Coe—⁵² como detractores, entre ellos Alfonso Medellín, quien describió el monolito 20 de Laguna de los Cerros y

⁵¹ Matthew Stirling, "Stone monuments of the Río Chiquito, Veracruz, Mexico", *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin*, núm. 157, 1955, pp. 19 y 20.

⁵² En Michael Coe y Richard Diehl, *In the Land of the Olmec*. Vol. 1: *The Archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, 1980, pp. 368 y 370.

que junto con las esculturas de San Lorenzo y Potrero Nuevo presume que no son representaciones de cópulas, sino más bien son la representación de la victoria, el sometimiento y la humillación de los ganadores sobre los vencidos.⁵³ Varios años después, la misma idea fue compartida por autores como Whitney Davis⁵⁴ o Karl Taube, quien supone que en el caso del monumento 1 de San Lorenzo, el vencedor es una persona que porta los atavíos propios de un jugador de pelota,^{55, 56} argumento validado por Michael Coe y Richard Diehl para la misma escultura (figura 8), en la que se observa además a una mujer cautiva participando en una escena preparatoria para un acto de copulación con carácter de dominación.⁵⁷ Otras explicaciones alternativas son de igual importancia, como la propuesta por Beatriz de la Fuente, quien argumenta que en el monumento 3 de Potrero Nuevo (figura 9), la figura en la parte inferior, que está a su vez sometida por un jaguar, no se trata de un ser humano, sino de una mona.^{58, 59}

Lo cierto es que el lamentable estado de conservación de las esculturas —fueron “misteriosamente” mutiladas— no permite en lo absoluto determinar el significado y la finalidad de su creación, sobre todo porque es justo la parte superior de las figuras la que desapareció, condición que impide conocer la identidad de los seres y que en la menor de las afectaciones se presenta en forma de una

⁵³ Alfonso Medellín Zenil, “Monolitos inéditos olmecas”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 16, 1960, p. 95.

⁵⁴ Whitney Davis, “So-called jaguar-human copulation scenes in Olmec art”, *American Antiquity*, vol. 43, núm. 3, 1978, p. 455.

⁵⁵ Aún no queda muy claro si los shamanes del Preclásico, en general, adicionalmente se dedicaban al juego de pelota, pero lo que es claro es que el atavío del personaje representado en dicho monumento corresponde a un shamán y por ende a un guardián del conocimiento (Edgar Nebot García, *op. cit.*, 2004, pp. 61-63).

⁵⁶ Karl Taube, “The Rainmakers: The Olmec and their contribution to Mesoamerican belief and ritual”, en *The Olmec World: Ritual and rulership*, 1996, p. 100.

⁵⁷ Michael Coe y Richard Diehl, *op. cit.*, pp. 370 y 372.

⁵⁸ El hecho de que se pueda tratar de una mona no deja a un lado las posibles implicaciones mitológicas del evento con carga notablemente sexual; recordemos que el primate es uno de los protagonistas de mayor importancia en todos los relatos cosmogónicos que aparecen en *Historia de México*, la *Leyenda de los Soles*, y en el *Popol Vuh* y se narra como estos animales fueron el resultado de la extinción de una de las razas raíz, ya fuese por transformación de los antiguos habitantes antropomorfos (*Códice Chimalpopoca...*, p. 119; *Teogonía e historia...*, p. 104), o bien, son descritos como parte de su descendencia que sobrevino a la destrucción de una era (*Popol Vuh...*, p. 32), narraciones que nos hacen cuestionar: ¿no será que el tenocelome, heredero legítimo del jaguar, también lo fue como resultado de la cópula entre este animal y el mono que, al final de cuentas y, de igual manera, fue su antepasado?

⁵⁹ Beatriz de la Fuente, *Los hombres de piedra. Escultura olmeca*, 1977, p. 328.



Figura 8. Monumento 1 de San Lorenzo, Veracruz, escena propia de un evento de dominación masculina, en la que un personaje ataviado con las vestimentas propias de un shamán del Preclásico se encuentra en actitud impositiva sobre un individuo del sexo femenino. Tomado de Michael Coe y Richard Diehl, *In the land of the Olmec. The archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, vol. 1, 1980, fig. 499.



Figura 9. Monumento 3 de Potrero Nuevo, Veracruz, en el que, aparentemente, se escenificó un pasaje mitológico: un jaguar y una figura antropomorfa se muestran en posición coital. Tomado de Michael Coe y Richard Diehl, *op. cit.*, 1980, fig. 497.

decapitación, hecho que en sí resulta muy revelador, simbólicamente hablando, aunque hasta el momento no se ha explicado satisfactoriamente, aunque algunos autores sugieren varias posibles causas al fenómeno de mutilación de monumentos en la época tenocelome.⁶⁰

Sin embargo, tomando en consideración los monumentos que supuestamente exhiben una connotación de naturaleza sexual, junto con los diversos patrones estéticos representados en la inmensa mayoría de las escenificaciones pictóricas y escultóricas tenocelomes, podría pensarse que el ritual y la cosmogonía de esta cultura era particularmente una actividad efectuada por el sexo masculino, a partir del cual se legitimaba el origen, en principio, por vía del hombre. Un caso concreto es el sector urbano, del centro ceremonial de Chalcatzingo, donde se efectuaban las actividades sacras y se encontraron exclu-

⁶⁰ Por ejemplo David Grove, "Olmec monuments: mutilation as a clue to meaning", en Michael Coe (org.), David C. Grove (org.) y Elizabeth P. Benson (ed.), *The Olmecs & Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, 1981; y James Porter, "Las cabezas colosales olmecas como altares reesculpidos: 'mutilación', revolución y reesculpido", *Arqueología*, núm. 3, enero-junio de 1990.

sivamente relieves con representaciones masculinas, con la salvedad del monumento 21, en el que se observa la imagen de una mujer, que en palabras de Ann Cyphers, es una notable excepción.⁶¹ Es cierto, como lo han demostrado los análisis morfológicos y estilísticos realizados por la misma autora a las figurillas C8, que por la frecuencia numérica de las piezas, el área de producción y las zonas de distribución de los ejemplares, están demostrando que se trata de objetos asociados a rituales femeninos, a la vez que otros indicadores, como son los tipos de ojos y los tocados, señalan insignias de estatus y grupos corporativos de orden femenino.⁶² También es notable la presencia de mujeres de alto rango en el monumento 2 de Pijijiapan,⁶³ la estela D de Tres Zapotes y, probablemente, algunas de las estelas de La Venta, como es el caso de la número 3,⁶⁴ aunque los ejemplos tenocelome no se extienden más allá. Caso especial, en el Formativo medio de la Cuenca de México, es la aldea nuclear de la cultura Tlatilco, donde las mujeres gozaban de los mismos privilegios que los hombres, aunque ciertas actividades de subsistencia —de acuerdo con lo que la evidencia arqueológica sugiere— sí parecen estar divididas por sexo;⁶⁵ de cualquier manera, los especialistas encargados de divulgar y dirigir los temas cosmogónicos y rituales a nivel grupal aparentemente fueron, en exclusiva, personas del sexo masculino.

De acuerdo con Mary Douglas, en las que ella denomina culturas “primitivas”, la distinción primaria de su orden social, casi por definición, está determinada por el género de las personas, y también observa que en diferentes sociedades, en las que se admiten las creencias de un poder cósmico, se le da lugar de manera más o menos explícita a la energía sexual, como es el caso de algunas de las culturas de la India o de Nueva Guinea, en las que las propiedades simbólicas del sexo, tanto en la distinción de género como en las características biológicas propias de cada uno (por ejemplo, la mens-

⁶¹ Ann Cyphers Guillén, *Chalcatzingo, Morelos. Estudio de cerámica y sociedad*, 1992, p. 172.

⁶² Ann Cyphers Guillén, “Las figurillas C8 de Chalcatzingo, Morelos”, en Mari Carmen Serra Pucho y Carlos Navarrete (eds.), *Ensayos de alfarería prehispánica e histórica en Mesoamérica. Homenaje a Eduardo Noguera Auza*, 1988, pp. 93 y 94.

⁶³ Carlos Navarrete, *The Olmec Rock Carvings at Pijijiapan, Chiapas, Mexico and Other Olmec Pieces from Chiapas and Guatemala*, 1974, figs. 2 y 3.

⁶⁴ Philip Drucker, Robert Heizer y Robert Squier, *Excavations at La Venta Tabasco, 1955*, 1959, figs. 67 y 68.

⁶⁵ Edgar Nebot García, *op. cit.*, 2004, p. 80.

truación), como en el acto sexual en sí, abarcan un sitio nuclear dentro de su cosmogonía.⁶⁶

Incluso si nos remitimos al *Popol Vuh*, texto sagrado indígena, advertimos que según las creencias de los mayas centroamericanos sobre la creación y destrucción de las eras y de los prístinos seres de la Tierra, en la última época que correspondió a los humanos hechos con maíz, fueron precisamente los pobladores de sexo masculino los primeros en aparecer y eso queda explícito en el texto siguiente:

Se dice que ellos sólo fueron hechos y formados, no tuvieron madre, no tuvieron padre. Solamente se les llamaba varones [...] Y como tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas; eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón.⁶⁷

Para confirmar que no se trata de una traducción imprecisa limitada por el idioma castellano, el cual no tomaba en cuenta el sentido real al asignar un género, más adelante, cuando los dioses deciden privar de las virtudes de la sabiduría a los cuatro antiguos hombres de maíz, se lee:

Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres [...] Y así, durante el sueño, llegaron, verdaderamente hermosas [...] Allí estaban sus mujeres, cuando despertaron, y al instante se llenaron de alegría sus corazones a causa de sus esposas.⁶⁸

Aun cuando el *Popol Vuh* es un texto datado en el siglo XVI, y por lo mismo, mucho más tardío de la época formativa en la que vivieron los tenocelome, su contenido refleja en buena medida tanto las ideas generales que los indígenas prehispánicos tenían y compartían sobre el origen de la humanidad, como las reglas que establece la organización social de cada una de las culturas, al menos desde el Clásico en el Altiplano Central y la región meridional de Norte y Centroamérica.

⁶⁶ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, 2006, pp. 174 y 180.

⁶⁷ *Popol Vuh...*, p. 105.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 107.

En este momento es oportuno mencionar el proceso dialéctico típico del *modelo genético* del mito,⁶⁹ de acuerdo con la propuesta estructuralista de Lévi-Strauss, en la que las series de pares caracterizadas por la doble oposición son elementos integrantes indisociables del sistema de todo relato mitológico. El autor enlista algunas variantes de acuerdo al mito estudiado como pueden ser ejemplificados en las figuras de dos mensajeros divinos, dos dioses de la guerra, una abuela y un nieto, una pareja marido y mujer, o simplemente, *macho/hembra*, dicotomía de género recurrente en los mitos precolombinos del México antiguo.

Pero ¿cuál es la relación del primer mito de creación mencionado en las crónicas con la cuestión de las aparentes escenas sexuales y la autoridad masculina recurrente en el arte tenocelome? Un principio teórico de esta regla social la podemos encontrar en el ya famoso texto de Pierre Bourdieu *La dominación masculina*, en el que hace un estudio de los bereberes de Cabilia —región al norte de Argelia, en la zona septentrional del continente africano—, cultura fuertemente dominada por el orden masculino, poseedora de un mito de creación dentro del cual se relata cómo la pareja primigenia realiza las primeras actividades sexuales, en el que, de acuerdo con el autor, queda afianzado el poder del hombre sobre la mujer, y que lo llevan a concluir lo siguiente:

[...] el mito fundador instituye, en el origen mismo de la cultura entendida como orden social dominado por el principio masculino, la oposición constituyente [...] entre la naturaleza y la cultura, entre la “sexualidad” natural y la “sexualidad” cultural [...] Encima o debajo, activo o pasivo, estas alternativas paralelas describen el acto sexual como una relación de dominación. Poseer sexualmente [...] es dominar en el sentido de someter a su poder [...] Las manifestaciones (legítimas

⁶⁹ Según Lévi-Strauss, todos los relatos mitológicos de las sociedades de Occidente se estructuran de la misma forma: existe un punto de partida y un punto de llegada, y entre ellos una etapa intermedia caracterizada por la ambigüedad, donde operan series (dobles) de pares que se definen por su oposición y que sirven para mediar entre ambos polos. El modelo genético del mito se compone, así, de *cuatro* funciones, a *tres* símbolos, y es un paradigma que, para fines de investigación antropológica, tiene como objetivo identificar las *comprobaciones contradictorias* por medio del aislamiento de *unidades constitutivas mayores*, vinculadas por medio de sus *haces de relaciones*, y todo ello con el último propósito de dotarlas de una función significante (Vid. Señalamientos en los capítulos, “La estructura de los mitos”, pp. 234 y 245, y “Estructura y dialéctica”, p. 259, en la obra de Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1992.

o ilegítimas) de la virilidad se sitúan en la lógica de la proeza, de la hazaña, que glorifica, que enaltece.⁷⁰

Y es que, regresando a nuestro estudio de caso, resulta verdaderamente innegable la potencialidad masculina reflejada en la iconografía tenocelome y lo que el jaguar —protagonista crucial del mito de creación— en sí mismo representa. Ese felino es ante todo un modelo de fuerza, de dominación, y un ser que inspira respeto, un símbolo del hombre, a diferencia de un símbolo femenino, también felino, que en la actualidad está representado en el mundo occidental por el gato —como lo fuera en la época egipcia la diosa Bastis—, y que comparte los mismos rasgos de sus congéneres mayores, pero a diferencia de ellos no representa una seria amenaza alguna para la comunidad humana; sólo basta observar con detenimiento la anatomía muscular de las figuras de los jaguares de Chalcatzingo para apreciar la fuerza y flexión de las extremidades, que bien puede equipararse a la corpulenta y vigorosa escultura del llamado “Luchador”, el más sobresaliente modelo de fortaleza y masculinidad del arte tenocelome. Aunque a ojos del que esto escribe, la dominación del hombre es evidente en la cultura Tenocelome, el hecho es que las esculturas no dejan mucho camino para la interpretación; sin embargo, no es difícil suponer que la representación del jaguar y del shamán colocado(s) arriba de otros cuerpos suponga una exaltación del espíritu masculino durante el acto sexual, que implique la sensación de una momentánea transmutación en energía y hasta en forma de un animal predador, sobre todo en la posición coital del hombre encima de la mujer, y que pudo haberse visto incrementado por un consumo ritual de enteógenos.

Un notable ejemplo más es el mural 1-d de la cueva de Oxtotitlán, en Guerrero, obra única de hechura tenocelome; en él se aprecian dos figuras: un hombre en posición erguida con ambos brazos flexionados, desnudo, con la representación del miembro viril semierecto y con el cuerpo totalmente pintado de negro, exceptuando la zona de la cadera y del rostro, que pone de manifiesto una solemnidad propia del momento, además de portar un tocado un tanto atípico si se le compara a otros tocados tenocelome; al frente de dicha figura observamos la portentosa imagen de un jaguar, también en posición sedente, aunque con la espalda un tanto arqueada hacia

⁷⁰ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, 2010, pp. 32 y 33.



Figura 10. Pintura 1-d de la cueva de Oxtotitlán, Guerrero, en la que se idealizó el poder masculino legitimado con su *alter ego*, el jaguar. Tomado de David Grove, *Los murales de la cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero*, 1970b, fig. 11.

delante y con la extremidad superior izquierda extendida horizontalmente que, junto con la postura altiva manifiesta del animal, se expresa una actitud de fiereza y de poder, que en conjunto muestra una composición que exalta el dominio masculino (figura 10).

El atributo más revelador de toda la escena es el vínculo entre el humano y el jaguar mediante la unión del área genital del primero con la punta de la cola del segundo, que según la hipótesis de David Grove, se trata de la simulación de un acto sexual entre ambos seres,⁷¹ tesis que no comparto ya que más que representar una escena de coito, considero más plausible que el artista haya querido expresar

⁷¹ David Grove, *The Olmec Paintings of Oxtotitlan Cave Guerrero, Mexico*, 1970a, p. 18.

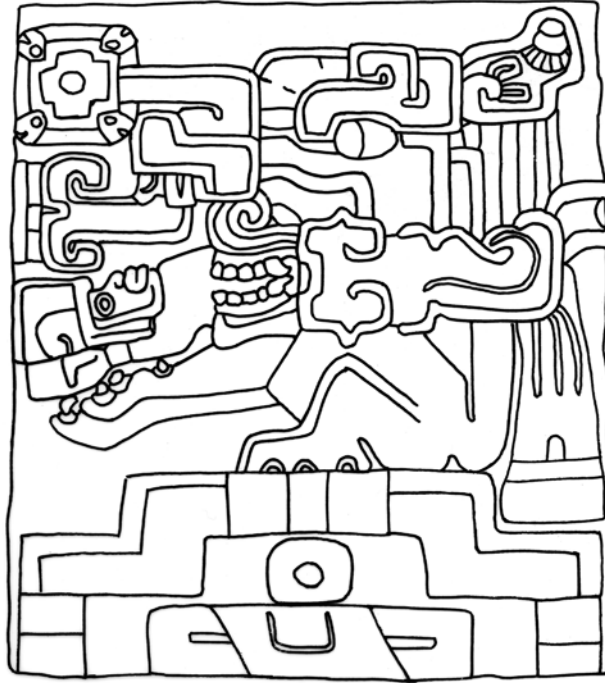


Figura 11. Monumento 2 del Cerro de la Caja, Oaxaca, en donde se plasmó de manera realista a un felino de gran dimensión devorando a un ser humano. Redibujado por Edgar Nebot de Javier Urcid, “El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 2010, p. 120.

la fuerza y autoridad masculina simbolizada por el jaguar como *alter ego* o tonal del guardián del conocimiento. Si analizamos con detalle la composición pictórica, vemos que el jaguar se proyecta a partir de los testículos del hombre —zona anatómica en la que los tenocelome, presumiblemente, consideraban que residía la energía creadora y de la vitalidad—, haciendo de la imagen una alegoría de la legitimación de la capacidad reproductiva del sexo masculino, su indisoluble lazo “familiar” e histórico con el jaguar y sus antepasados, y su capacidad de mantener una comunicación con las fuerzas sobrenaturales, las cuales contienen las propiedades de creación y la fuente de sabiduría de la cultura Tenocelome.

El culto masculino hacia los felinos de talla mediana y grande es una conducta humana sumamente reiterativa, como lo demuestran numerosos casos etnográficos a escala mundial. James Frazer en su

ya “mítico” libro *La rama dorada*, relata varias costumbres de los grupos indígenas del continente africano, de Australia y de la India, entre otros, en donde la ingesta de carne y vísceras de estos animales les proporcionaba el vigor y la valentía propia de la especie autóctona; es así que los miris de Assam tienen en alta estima la carne de los tigres, que consideran son alimento propio de los hombres y no de las féminas, y que, en palabras (y entrecomillado) del autor, “no deben gustarla las mujeres, porque las haría demasiado independientes”;⁷² de igual manera, los hombres *wagobo* cuando cazan leones engullen su corazón para obtener su bravura, como también hacen los *namaquas* —incluyendo la sangre— y los bosquimanos con el leopardo.⁷³

Un caso muy bien documentado es el ritual de circuncisión (*mukanda*) de los *ndembu* del noroeste de Zambia, y que fuera estudiado por Victor Turner, quien hace referencia al león y su importancia en el ceremonial por varios aspectos, pero primordialmente por ser esa especie animal la personificación categórica del valor, la virilidad, así como la astucia para la caza y la representación de la autoridad que se ve reflejada en la jefatura.⁷⁴ Además de este caso tenemos que entre la gente *lele* de la región del Congo en el África Central, la actividad de la caza es desarrollada sólo por el sexo masculino, y son ellos, en su papel de cazadores y adivinos, los que tienen la capacidad de intervenir tanto en el mundo material como en la esfera espiritual, donde habitan las almas de animales —para obtener tanto carne como medicinas—, estableciendo estos últimos un especial vínculo con los pobladores no animales del mundo terrenal, y de los cuales el humano depende para la prosperidad, fertilidad y curación.⁷⁵

En el caso de México, es posible que este mito sí haya existido entre los tenocelome y que el ritual de los *tecuanis*, o guerreros “tigres”, que en la actualidad se celebra en Zitlala, Acatlán, y en la población de Chilapa, estado de Guerrero, documentado por Samuel Villela⁷⁶ —en donde además de asustar niños, los participantes disfrazados (que son hombres) galantean ante las mujeres como en una especie de cortejo—, es evidente que proviene de una tradición muy

⁷² James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, 1996, p. 563.

⁷³ *Ibidem*, p. 562.

⁷⁴ Victor Turner, *op. cit.*, p. 213.

⁷⁵ Mary Douglas, *op. cit.*, p. 207.

⁷⁶ Samuel Villela Flores, *Guerrero: El pueblo del jaguar*, 2006, pp. 36-39.

antigua, posiblemente la reminiscencia de una costumbre común entre los guardianes del conocimiento tenocelome, con fuertes connotaciones de orden sexual e identidad masculina, en la que la figura del jaguar es resultado de una analogía de la fuerza animal con la virilidad masculina; del mismo modo, la “batalla” de los hombres-jaguar simboliza la unión carnal entre los hombres, transformados en el felino y la mujer, acto disimulado en la petición de lluvia y fertilidad;⁷⁷ lo que puede suponerse es que se trate del reflejo de un antiquísimo credo basado en la cópula entre los dos sexos y que, supongo, tuvo su germen en tiempos precerámicos.

La perpetuación del mito en la ideología indígena

Lévi-Strauss, en su definición del mito, analiza los alcances de lo que él llama *sistema temporal*, parte inmanente de la constitución de todo relato legendario y que se entiende como todos aquellos acontecimientos que ocurrieron en una época muy antigua, la etapa de génesis del mundo y de los primeros habitantes, pero sus efectos provocaron una repercusión, un eco definitivo y permanente que permea de manera concluyente para siempre en el doctrinario cultural de una sociedad; es pasado, presente y futuro, y por lo tanto, está conformado por dos estructuras simultáneas: la primera *histórica* y la segunda *ahistórica*.⁷⁸

Los aspectos que se derivan de este estudio son varios; el primordial es el que intenta demostrar que el mito de origen tiene una gran antigüedad, presentándose visualmente por primera vez en el arte tenocelome, en una iconografía en la que queda patente que la noción de masculinidad y su asociación con el liderazgo y lo sacro fue un elemento clave en la ideología reinante. Es claro que la base del orgullo étnico de estas sociedades y culturas urbanas del México antiguo que los sucedieron fue el reconocimiento de los antepasados mestizados, teniendo al jaguar como “abuelo”, siendo protagonistas individuales y no meros animales descaracterizados de personalidad. De acuerdo con el episodio fantástico, propuesto como base del credo preclásico, los antepasados de los tenocelomes fueron al menos una raza-raíz, y la suya fue resultado de la unión entre el jaguar y

⁷⁷ Rosalba Díaz, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁸ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 232.

dicha etnia antropomorfa, que dio como resultado un mestizaje mitad humano-mitad animal.

De vuelta a la proposición del *sistema temporal* de Lévi-Strauss, es indiscutible que el mito de creación de los jaguares apocalípticos, junto con algunas nociones sobre la imposición masculina y la idea de una unión anímica y corporal entre el felino y el humano, fueron parte de las herencias inmateriales legadas por la cultura tenocelome a las sociedades prehispánicas que existieron desde el Formativo hasta el momento de la invasión europea en el siglo XVI, como también lo fueron varios aspectos más de la ideología indígena del México antiguo.⁷⁹ En este aspecto, es en verdad preciso el argumento de Eliade, quien sostiene que la *hierofanía*, hablando propiamente de su estructura, es el resultado que se repite a lo largo de la historia y que puede ser, en palabras del autor, “[...] una hierofanía mil años más vieja o más joven”, e inmediatamente añade: “Esta tendencia del proceso hierofánico a volver a adoptar *ad infinitum* la misma paradójica sacralización de la realidad, nos permite en suma comprender algo del fenómeno religioso y escribir así su ‘historia’”.⁸⁰

A partir de la lógica manejada hasta este momento, se hace evidente concluir que los relatos de las cuatro eras subsecuentes al aniquilamiento racial efectuado por los jaguares se concibieron en tiempos posteriores a la cultura Tenocelome, tal vez en el periodo Clásico,⁸¹ durante el apogeo de la sociedad teotihuacana, la que, a su vez, transfirió sus principios cosmogónicos —con tintes ya reli-

⁷⁹ Caso concreto es la creencia del “árbol sagrado”, un concepto igualmente adoptado desde al menos el Preclásico superior y que de acuerdo con el pensamiento autóctono americano tuvo un papel preponderante en la creación del cosmos al separar al mundo del cielo y funcionó como vía directa con el inframundo a través de sus raíces, por la cual nacieron los primeros pobladores, discurso que aprovecharon algunos de los gobernantes metropolitanos para legitimar su posición privilegiada en la escala social (Edgar Nebot García, “El *Xochitlicacan* y el *Quauitl-xicalli* del recinto sagrado de México-Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo”, *Dimensión Antropológica*, vol. 59, septiembre-diciembre de 2013).

⁸⁰ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2001, p. 14.

⁸¹ En el estado de Oaxaca existen ciertos indicios arqueológicos correspondientes al periodo Clásico, como es el caso de los asombrosos grabados 2 y 22, provenientes de Tequixtepec del Rey y de su sitio arqueológico Cerro de la Caja, en la Mixteca Baja (figura 11), así como también la losa labrada de manufactura zapoteca que se conserva en el Museo de Historia Natural de Nueva York, que hacen suponer que tanto los zapotecas como los mixtecas rescataron algunas ideas de la cosmovisión tenocelome, prevaleciendo el núcleo sustancial del mito de creación y la creencia de una antigua unión entre el jaguar con el humano, adecuándolas según su cultura y su época, pero aparentemente y en todo momento para acreditar el origen divino de los gobernantes y de las clases acomodadas, entre ellas la sacerdotal.

giosos evidentes en el discurso y del que se desprende el concepto “deidades”— a las culturas que los sucedieron, entre ellas la tolteca y por último la mexica, siendo ésta la que posiblemente añadió el periodo correspondiente al Quinto Sol a toda una sorprendente historia mitológica que prevaleció en la mente indígena al menos durante 2000 años.

Bibliografía

- Akerman, Kim, “Interaction between humans and megafauna depicted in Australian rock art?” *Antiquity*, vol. 83, núm. 322, Durham, diciembre de 2009, recuperado de: <<http://antiquity.ac.uk/projgall/akerman322/>> consultada el 27 de junio de 2014.
- Armenta Camacho, Juan, *Vestigios de labor humana en huesos de animales extintos de Valsequillo, Puebla México*, México, Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Puebla, 1978.
- Bailey, Martin, “Ice Age Lion Man is world’s earliest figurative sculpture”, *The Art Newspaper*, 31 de enero de 2013, recuperado de: <<http://www.theartnewspaper.com/articles/Ice-Age-iLion-Mani-is-worlds-earliest-figurative-sculpture/28595>>, consultada el 27 de junio de 2014.
- Bernal, Ignacio, *El mundo olmeca*, México, Editorial Porrúa, 1991.
- Bonifaz Nuño, Rubén, *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*, México, UNAM, 1989.
- Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, España, Editorial Anagrama, (Colección Argumentos núm. 238), 2010.
- Campbell, Joseph y Bill Moyers, *El poder del mito*, Argentina, Emecé Editores (Reflexiones), 1996.
- Cardich, Augusto, “Arqueología de Los Toldos y El Ceibo (provincia de Santa Cruz, Argentina)”, *Estudios Atacameños*, núm. 8, 1987, pp. 95-113.
- Castaño Uribe, Carlos, “Tradición cultural Chiribiquete”, *Rupestreweb*, 2008, recuperado de: <<http://www.rupestreweb.info/chiribiquete2.html>>, consultada el 21 de julio de 2014.
- Clark, John E. “Los olmecas, pueblo del primer sol”, en John E. Clark (coord.), *Los olmecas en Mesoamérica*, México, D.F., El Equilibrista / Turner Libros, 1994, pp. 15-19.
- Clottes, Jean, y David Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, España, Editorial Ariel S.A. (Prehistoria), 2007.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (trad.), México, IIH-UNAM (Primera Serie Prehispánica, 1), 1992.

- Coe, Michael, y Richard Diehl, *In the Land of the Olmec*. Vol. 1: *The archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, Estados Unidos, University of Texas Press, 1980.
- Covarrubias, Miguel, *Arte indígena de México y Centroamérica*, México, D.F., UNAM, 1961.
- Cyphers Guillén, Ann, "Las figurillas C8 de Chalcatzingo, Morelos", en Mari Carmen Serra Puche y Carlos Navarrete (eds.), *Ensayos de alfarería prehispánica e histórica en Mesoamérica. Homenaje a Eduardo Noguera Auza*, México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, 82), 1988, pp. 85-95.
- , *Chalcatzingo, Morelos. Estudio de cerámica y sociedad*, México, IIA-UNAM, 1992.
- Davis, Whitney, "So-called jaguar-human copulation scenes in olmec art", *American Antiquity*, vol. 43, núm. 3, Washington, 1978, pp. 453-457.
- Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, México, Conaculta / Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Gran Bretaña, Routledge (Classics), 2006.
- Dowson, Thomas, y Martin Porr, "Special objects –special creatures: shamanistic imagery and the Aurignacian art of south-west Germany", en Neil S. Price (ed.), *The Archaeology of Shamanism*, Londres, Routledge / Taylor & Francis Group, 2004, pp. 165-177.
- Drucker, Philip, Robert F. Heizer y Robert J. Squier, *Excavations at La Venta Tabasco, 1955*, Estados Unidos, (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin, 170), 1959.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, España, FCE, 2001.
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 1996.
- Fuente, Beatriz de la, *Los hombres de piedra. Escultura olmeca*, México, IIE-UNAM, 1977.
- , "Homocentrism in Olmec monumental art", en Elizabeth Benson y Beatriz de la Fuente (eds.), *Olmec art of Ancient Mexico*, Nueva York, Estados Unidos, National Gallery of Art, Washington / Harry N. Abrams, Inc., 1996, pp. 41-9.
- Furst, Peter T., "The Olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", en Elizabeth Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec: October 28th and 29th 1967*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections / Trustees for Harvard University, 1968, pp. 143-178.
- , "Symbolism and psychopharmacology: The toad as earth mother in Indian America", en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 37-46.

- _____, "Shamanism, transformation, and Olmec art", en *The Olmec World: Ritual and Rulership*, Italia, The Art Museum, Princeton University / Harry N. Abrams, Inc., 1996, pp. 69-81.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, IIA-UNAM / CEMCA / INI, 1990.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, España, Anagrama (Argumentos, 70), 2005.
- González Echegaray, Joaquín, y Leslie G. Freeman, "Las excavaciones de la Cueva del Juyo (Cantabria)", en *Kobie*, (Serie Paleoantropología), núm. 20, 1992-1993, pp. 29-42.
- Grove, David, *The Olmec paintings of Oxtotitlan cave Guerrero, Mexico*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks / Trustees for Harvard University (Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, 6), 1970a.
- _____, *Los murales de la Cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero, México*, INAH (Investigaciones, 23), 1970b.
- _____, "Olmec monuments: mutilation as a clue to meaning", en Michael D. Coe (org.), David C. Grove (org.) y Elizabeth P. Benson (ed.), *The Olmecs & Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections / Trustees for Harvard University, 1981, pp. 49-68.
- _____, "Public monuments and sacred mountains: Observations on three Formative Period sacred landscapes", en David C. Grove y Rosemary A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections / Trustees for Harvard University, 1999, pp. 255-295.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, D.F., Conaculta / INI (Presencias, 24), 1990.
- Kirk, Geoffrey Stephen, *Myth, its meaning & functions in ancient & others cultures*, Gran Bretaña, The Cambridge University Press, University of California Press, 1974.
- Kurtén, Björn, y Elaine Anderson, *Pleistocene Mammals of North America*, Nueva York, Estados Unidos, Columbia University Press, 1980.
- Leroi-Gourhan, André, "El lenguaje de las formas", en María del Pilar Casado (comp.) y Lorena Mirambell (coord.), *El arte rupestre en México*, México, INAH (Antologías/Serie Arqueología), 1990, pp. 17-60.
- Lévi-Strauss, Claude, "La estructura de los mitos", en *Antropología estructural*, Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., (Colección Paidós Básica 41), 1992, pp. 229-252.
- _____, "Estructura y dialéctica", en *Antropología estructural*, Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., (Colección Paidós Básica 41), 1992, pp. 253-260.
- López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, México, 1967, pp. 87-117.

- _____, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta / FCE, 2001, pp. 47-65.
- Lorenzo, José Luis, "Piezas de arte mobiliario en la prehistoria de México", en José Luis Lorenzo (aut.), Lorena Mirambell Silva y José Antonio Pérez Gollán (comps.), *Prehistoria y arqueología*, México, INAH (Antologías/Serie Arqueología), 1991, pp. 291-309.
- May, Rollo, *La necesidad del mito*, España, Paidós, 1992.
- Medellín Zenil, Alfonso, "Monolitos inéditos olmecas", *La palabra y el hombre*, núm. 16, 1960, pp. 75-97.
- Navarrete, Carlos, *The Olmec Rock Carvings at Pijijiapan, Chiapas, Mexico and Other Olmec Pieces from Chiapas and Guatemala*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation / Brigham Young University (Papers of the NWAFA, 35), 1974.
- Nebot García, Edgar, *Tlatilco. Los herederos de la Cultura Tenocelome*, Oxford, Inglaterra, Archaeopress, British Archaeological Reports (International Series, 1280), 2004.
- _____, "Herencia e intercambio: procesos económicos espacio-temporales ejemplificados en una aldea preclásica de la Cuenca de México", *Dimensión Antropológica*, vol. 56, México, septiembre-diciembre de 2012, pp. 7-50.
- _____, "El Xochitlicacan y el Quauitl-xicalli del recinto sagrado de México-Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo", *Dimensión Antropológica*, vol. 59, México, septiembre-diciembre de 2013, pp. 7-50.
- Ochoa, Lorenzo, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, IIA-UNAM (Antropológica, 26), 1984.
- Piña Chán, Román, y Luis Covarrubias, *El pueblo del jaguar (los olmecas arqueológicos)*, México, Consejo para la Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología / SEP, 1964.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Adrián Recinos (vers.), México, FCE (Popular, 11), 1982.
- Porter, James, "Las cabezas colosales olmecas como altares reesculpidos: mutilación, revolución y reesculpido", *Arqueología*, núm. 3, enero-junio de 1990, pp. 91-97.
- Reilly III, Kent, "The shaman in transformation pose: A study of the theme of rulership in Olmec art", *Record of the Art Museum, Princeton University*, vol. 48, núm. 2, 1989, pp. 5-21.
- _____, "The Lazy-S: A Formative period iconographic loan to Maya hieroglyphic writing", en Merle Greene Robertson (ed.), *Eighth Palenque Round Table, 1993*, vol. 10, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1996, pp. 413-424.

- Schobinger, Juan, *Arte prehistórico de América*, Cremona, Italia, Editoriale Jaca Book / Conaculta, 1997.
- Stirling, Matthew W., "Stone monuments of the Rio Chiquito, Veracruz, Mexico", *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin*, 157, Washington (Anthropological Papers, 43), 1955, pp. 1-23.
- Taube, Karl, "The Rainmakers: The Olmec and their contribution to Mesoamerican belief and ritual", en *The Olmec World: Ritual and Rulership*, Italia, The Art Museum, Princeton University / Harry N. Abrams, Inc., 1996, pp. 83-103.
- Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel Ma. Garibay K. (vers.), México, Editorial Porrúa (Sepan Cuantos..., 37), 2005.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI (Antropología), 1999.
- Urcid, Javier, "El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH / IIA-UNAM, 2010, pp. 115-168.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI (Antropología Social, 56), 1987.
- Villela Flores, Samuel, *Guerrero: El pueblo del jaguar*, México, Conaculta / INAH, 2006.
- Zingg, Robert M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, t. II, México, INI (Clásicos de la Antropología, 12), 1982.

Expresiones rituales de la fiesta. La celebración de La Candelaria

JOSÉ ÍÑIGO AGUILAR MEDINA*

La vida ritual es una parte inseparable de cualquier ciclo de vida y se manifiesta en toda sociedad.¹ Se identifica por constituir el conjunto de discursos y prácticas singulares en las que todos participan, como lo señala Rodrigo Díaz Cruz en *Archipiélago de rituales*.² Son puntos de conexión que permiten entender las formas de vida, de pensamiento, de usos del lenguaje y de la convivencia social de un pueblo. Victor Turner la define como una conducta prescrita de manera formal y que está fuera de lo que es la rutina tecnológica, compuesta por símbolos que remiten a lo desconocido.³ Al antropólogo le toca observar el ritual, describirlo, dar cuenta de su interpretación por parte de la comunidad, tanto la de los sabios locales como la de las personas comunes, y por último trata de desentrañar los principios estructurales a los que obedece.

La Fiesta de la Candelaria, con su ritualidad, es una celebración propia de la religión cristiana, en concreto de la Iglesia católica, que se inicia en Occidente a partir del siglo VI. Su complejidad y gran atractivo obedece a que en ella confluyen cuatro acontecimientos

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (jaguilar.deas@inah.gob.mx).

¹ Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002.

² Rodrigo Díaz Cruz, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, 1998.

³ Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 1980.

centrales del credo cristiano y que se consideran en los festejos de este día singular.

El primer suceso se refiere al rito de Purificación de la madre de Jesús. La ley de Moisés mandaba que toda mujer que diera a luz un varón, en el plazo de 40 días, debía acudir al templo para purificarse de la mancha legal, y al mismo tiempo se da el segundo motivo, que consiste en la Presentación del niño Jesús en el templo, ya que en la tradición del pueblo judío, cada familia debía ofrecer su primogénito a Dios. El evangelista Lucas da cuenta de ello.

Cuando se cumplieron los días de la purificación de ellos, según la Ley de Moisés, llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarle al Señor, como está escrito en la Ley del Señor: “Todo varón primogénito será consagrado al Señor” y para ofrecer en sacrificio “un par de tórtolas o dos pichones”, conforme a lo que se dice en la Ley del Señor.⁴

Ése también fue momento en que, una vez cumplido el rito de Presentación, al salir del templo José y María con el niño ocurrió el tercero de los acontecimientos que se conmemoran: la Manifestación de Jesús como luz del mundo, en el encuentro con los ancianos Simeón y Ana; tal suceso se relata en el Evangelio de Lucas:

Movido por el Espíritu, vino (Simeón) al Templo; y cuando los padres introdujeron al niño Jesús, para cumplir lo que la Ley prescribía sobre él, le tomó en brazos y bendijo a Dios diciendo: “Ahora, Señor, puedes, según tu palabra, dejar que tu siervo se vaya en paz; porque han visto mis ojos tu salvación, la que has preparado a la vista de todos los pueblos, *luz para iluminar a los gentiles* y gloria de tu pueblo Israel” [...] Había también una profetisa, Ana, [...] Como se presentase en aquella misma hora, alababa a Dios y hablaba del niño a todos los que esperaban la redención de Jerusalén.⁵

Dicha manifestación también es denominada La Fiesta de la Luz, de la candelaria, de ahí su nombre más popular: la Candelaria, y símbolo de que la luz es Cristo, como lo proclama Simeón. La fiesta es de origen oriental, por lo que sólo se celebraba en esa región del mundo cristiano hasta el siglo VI, a los 40 días de la Epifanía, el 15

⁴ Lucas, 2: 22:24. La Biblia se cita a partir de la edición: *Biblia de la Iglesia de América*, 2015.

⁵ Lucas, 2, 27:39.

de febrero, ya que en Oriente se fija el momento del nacimiento de Jesús el 6 de enero; a partir del siglo referido, en Occidente se conmemora el 2 de febrero, a 40 días de la Navidad, recordada en esta región el 25 de diciembre.

Ese día también se relaciona con la festividad del 6 de enero, fiesta de la Epifanía o manifestación del mesianismo de Jesús, en la adoración de los magos, de los gentiles, al salvador del mundo. El evangelista Mateo describe dicho acontecimiento:

Herodes mandó llamar secretamente a los magos y después de averiguar con precisión la fecha en que había aparecido la estrella, los envió a Belén, diciéndoles: “Vayan e infórmense cuidadosamente acerca del niño, y cuando lo hayan encontrado, avísenme para que yo también vaya a rendirle homenaje”. Después de oír al rey, ellos partieron. La estrella que habían visto en Oriente los precedía, hasta que se detuvo en el lugar donde estaba el niño. Cuando vieron la estrella se llenaron de alegría, y al entrar en la casa, encontraron al niño con María, su madre, y postrándose, le rindieron homenaje. Luego, abriendo sus cofres, le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra. Y como recibieron en sueños la advertencia de no regresar al palacio de Herodes, volvieron a su tierra por otro camino.⁶

La Epifanía también significa su ocultamiento de aquellos que lo rechazan con violencia por su condición mesiánica; por ello, cuando se parte la rosca y uno o varios de los participantes encuentran en su porción la pequeña figura de un niño, representa tanto a Jesús cuando fue escondido en Egipto por sus padres para salvarlo de la persecución tramada por el rey Herodes, como al hecho de que sólo el que lo acepta como mesías puede hallarlo; como lo recuerda el evangelista Mateo: “Después de la partida de los magos, el Ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: ‘Levántate, toma al niño y a su madre, huye a Egipto y permanece allí hasta que yo te avise, porque Herodes va a buscar al niño para matarlo’”.⁷

Así, el rito de reunirse para partir y compartir la rosca permite que aquellos que encuentran el “muñequito” tengan la distinción de ser los padrinos del niño Jesús en el Día de la Candelaria y por tanto deban de ocuparse en “levantar” y vestir su representación, la

⁶ Mateo, 2:7-12.

⁷ Mateo, 2:13.

que se ha colocado el día de Navidad en el nacimiento, llevarla, en compañía de todos los que partieron la rosca, al templo, y preparar o proveer el alimento ritual (tamales) para la reunión de celebración con los familiares y amigos. Es importante señalar que esta “obligación” no siempre se cumple, en ocasiones por la falta de interés del seleccionado y en otras porque se quiere establecer un cierto parentesco ritual con la persona o la pareja a la que se le invita de manera particular a “apadrinar” al “niño”. En cambio, los padrinos del Niño Dios en el templo se eligen de modo diferente, ya que es el sacerdote a su cargo quien invita directamente a los padrinos, que pueden formar una pareja o sólo a un hombre, padrino, o a una mujer, madrina, y son quienes encabezan la procesión al templo portando la imagen de la iglesia. Al término de la misa, puede o no haber consumo de tamales con los feligreses.

El lapso de espera de María entre el nacimiento y la presentación en el templo también ha dado sustento a la práctica de la cuarentena en el mundo cristiano; la que hasta hace algunas décadas guardaban después de cada parto de manera muy rigurosa, al tener que permanecer en cama durante todo ese periodo.⁸

La celebración

La Fiesta de la Candelaria indica en México el día en que se “levanta” al Niño, se le lleva al templo y se quita el nacimiento que con motivo de Navidad montan las familias en su casa. En el templo se lleva a cabo el rito de la bendición de los cirios, costumbre que se inicia en el siglo X, tradición inspirada probablemente, como ya se dijo, en las palabras del viejo Simeón. Por ello, en numerosos templos del país y del mundo los fieles ofrecen las candelas, las velas. Y a la misa que se celebra con dicho motivo, se le llama Misa de la Luz.

En algunos templos se aprovecha dicha bendición para presentar las velas que se usarán en las ceremonias religiosas de todo el año; sin embargo, en diversos lugares, dicha bendición se extiende el último día de diciembre o en el dedicado a la fiesta patronal.

⁸ Como puede observarse en casi todos los estudios sobre embarazo, parto y puerperio, éste se fija en una duración de 40 días, es decir, entre cinco y seis semanas. *Vid.*, por ejemplo: Blanca Pelcastre *et al.*, “Embarazo, parto y puerperio: creencias y prácticas de parteras en San Luis Potosí, México”, *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, vol. 39, núm. 4, 2005.

Las velas que se presentan pueden fabricarse con diferentes materias primas; se utilizan tanto las de la cera que producen las abejas como las de parafina, un derivado del petróleo. Pese a todo, se aprecian más las de cera de abeja porque no producen humo al consumirse, tienen un buen aroma y duran más tiempo ardiendo.

No obstante que aún conservan un lugar importante entre los objetos de la liturgia católica, la presencia de las velas ha disminuido en casas y templos desde la introducción de la luz eléctrica y de la puesta en práctica de las reformas del Concilio Vaticano II, congregado en la década de 1960. Por ello, en ocasiones se ocupan dos o tres fechas diferentes para bendecir las velas que se encenderán en el templo durante el año y de las 12 velas o veladoras que utilizarán las familias para encomendarse a la Divina Providencia, encendiendo una de ellas el día primero de cada mes y rezando una oración propiciatoria, lo que puede suceder, como ya se dijo, tanto en el Día de la Candelaria como en los últimos días del mes de diciembre o durante la fiesta patronal.

En muchos lugares de México y de nuestra ciudad, las personas, además de llevar al Niño, presentan velas y cirios para que les sean bendecidos, con el propósito de que la familia los prenda a lo largo del año en caso de alguna necesidad, que pueda relacionarse con una enfermedad, agonía y muerte, así como con el mal tiempo, con actividades laborales o con la celebración de alguna fiesta. En dichos eventos se enciende la vela bendita para acompañar sus oraciones de petición o de agradecimiento. En algunos pueblos campesinos se les lleva al campo de trabajo, se encienden, se reza y se riega la cera de la candelita bendita en la tierra a manera de ruego, con la intención propiciatoria de levantar una buena cosecha.

En Chile y en el norte de nuestro país se presenta a los niños de los pueblos para que sean bendecidos, algo muy parecido a lo que sucede en la Ciudad de México en el día del *Corpus Christi*. Allá también se bendicen las velas y se hace una procesión con la Virgen por las calles de la población. En la localidad de Puno, en Perú,⁹ también es muy importante la fiesta, pues la Virgen de la Candelaria es la patrona de la ciudad y se le celebra con un novenario. La riqueza de la fiesta se debe a la presencia muy activa de la población in-

⁹ Charo Tito Mamami, "Representaciones de identidad local en la fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno: dos mundos, dos encuentros", *Virajes*, vol. 14, núm. 2, julio-diciembre de 2012, pp. 213-229.

dígena de la región, a sus vistosas danzas, a la procesión y a la gran cantidad de ceras con las que se le acompaña.¹⁰

En el caso de Xochimilco, la Fiesta de la Candelaria marca el inicio del ciclo festivo de mayor importancia para esta población, pues este día se lleva la imagen del Niño pan al templo y después de terminada la misa, en el atrio, se le entrega al nuevo mayordomo, quien es elegido para que se ocupe de la imagen por todo un año. Es tan apreciado este nombramiento que ya se han elegido los mayordomos, o padrinos, del Niño pan, para las próximas décadas, debiendo esperar algunos de ellos varios lustros para que se presente su turno.

El festejo de la Virgen no sólo incluye procesiones, también se emprenden importantes peregrinaciones, como la de la Virgen de San Juan de los Lagos, en el estado de Jalisco, cuyo festejo va acompañado de una vasta procesión compuesta por personas que visitan a la Virgen desde lugares muy distantes.

La Fiesta de la Candelaria se compone de dos vertientes: una comunitaria y otra familiar. La primera se celebra en los templos y reviste significativa importancia para la comunidad cuando el santuario está dedicado a la Purificación de María o a la Virgen de la Candelaria, pues asume el carácter de fiesta patronal, iniciando los festejos, en algunos casos, nueve días antes, que es el lapso conocido como novenario, que representa un periodo de preparación y de espera, evocación de los nueve meses que la Virgen María esperó el nacimiento de Jesús.

Al templo se presentan las familias para celebrar la misa y portan una talla del Niño Jesús para que la bendiga el sacerdote, y después, en la casa, se festeja al Niño en una reunión en la que se consumen

¹⁰ José Íñigo Aguilar Medina, *Archivo de entrevistas. El día de la Candelaria*, 2008. (Para la realización del estudio etnográfico se contó con la ayuda de la Arquidiócesis de México, que nos proporcionó los correos de 148 coordinadores laicos de un grupo de liturgia, quienes al momento de la entrevista colaboraban en algún templo situado a lo largo del mundo de habla hispana. A la invitación respondieron 21, de ellos radicaban 15 en México: Jesús Pablo Saldívar Castellón, de Monterrey; Nereo Andrés González Salazar, de Misantla; Yolanda Reyes Ortiz, de Hacienda Ojo de Agua; Magdalena Barrera García, Tonatiuh Salas Rivera, Ana Margarita Olivos Espinosa y Pedro Holguín Peña, de la Ciudad de México; Rubén Suarez, de Lomas de Rosarito; Ismael Guzmán Valencia, de La Chalmita; Irma Ap, de San Juan de las Huertas; María de Cervantes, de Anáhuac, Nuevo León; Cindy Guadalupe Lagunas Díaz, de Rayón; José Luis Ramírez Alaña, de Tezoyuca; Óscar Miguel Calderón Ortiz, de Ciudad Valles, y Luis Alfonso Zaragoza, de Ciudad Obregón. Y seis vivían en países latinoamericanos: Maximiliano Chade, de Chilecito, Argentina; Diego Jiménez y Liliana Godínez Cervantes, de Paraíso, Costa Rica; Walter Letrán, de Mixco, Guatemala, así como Ismael Chong Li y Paul Popol, de Lima, Perú.)

alimentos rituales, por lo general tamales, aportados por los padrinos del festejado.

Cuando el festejo es además patronal, como sucede por ejemplo en Tlacotalpan, en el estado de Veracruz, es muy importante porque además extiende la realización del Carnaval, pues éste se celebra con mayor frecuencia en febrero que en marzo; así, en 2018, la fiesta que precedió a la Cuaresma tuvo lugar el 13 de febrero, es decir, hubo 11 días de diferencia entre un evento y otro.

En Tlacotalpan, la Fiesta de la Candelaria comienza con un triduo, que inicia el 31 de enero y concluye el 2 de febrero. Fuera del templo se desarrollan diversas actividades, entre ellas una cabalgata, un encuentro de jaraneros, la regata, el traslado de los toros, la mojiganga y la procesión de la Virgen por las calles y por el río Papaloapan, a cuya ribera norte se asienta la población.

En la Ciudad de México son siete los templos consagrados a la Virgen de la Candelaria y, por lo tanto, la fiesta es patronal, es decir, una fiesta central, pues a la Virgen, en su advocación de la Candelaria, se le dedica el oratorio.

Las edificaciones más populares en las que la tradición de la Candelaria está más cimentada son: la ubicada en la alcaldía Venustiano Carranza, dedicada a la Purificación de María, pero que es conocida como Candelaria de los Patos; la del pueblo de La Candelaria, en la alcaldía Coyoacán, y la de Tacubaya, en la alcaldía Miguel Hidalgo. También pueden señalarse los templos dedicados a dicha advocación ubicados en la colonia Ticomán-Candelaria, en Mixcoac, en las proximidades del centro del poblado de Cuajimalpa y en la alcaldía Xochimilco, en el pueblo San Luis Tlaxialtemalco.

Sin duda, en México, el platillo central en esta celebración es el tamal, una aportación de la cultura indígena cuya preparación ha sido modificada por las costumbres españolas. Antes no se mezclaba carne de cerdo o de pollo y no se utilizaba levadura química para hacerlo esponjoso. En el Altiplano y el norte del país, los tamales se envuelven en las hojas que cubren la mazorca de maíz (totomoxtle), mientras que en el sur y en Centroamérica se emplean hojas del plátano o de *papatla*,¹¹ también llamado platanillo, para cocinarlo.

En la elaboración de este alimento se usa siempre masa de maíz, pero algunos ingredientes y la manera de preparar y cocer la masa varían de una región a otra, de manera que su variedad parece in-

¹¹ Arbusto del género *Heliconia*.

numerable, pero en México, debe destacarse, siempre acompaña esta celebración.

En el Día de la Candelaria se acostumbra vestir con nuevos ropones a las representaciones del Niño Dios. Ataviarlo no forma parte de la liturgia de la Iglesia católica; sin embargo, es una tradición muy arraigada entre los fieles; en ocasiones puede verse cómo la gente lleva a su Niño Jesús acostado en una pequeña canasta o sentado en una silla, acción a la que se le conoce como “levantar al Niño”, tanto porque se le sienta y porque se le retira del *nacimiento*, donde ha permanecido desde el día de Navidad.

Para celebrar de manera respetuosa y decorosa el ritual del Día de la Candelaria, los sacerdotes católicos presentan a las familias los siguientes consejos:

- Ser respetuoso con la imagen de Jesucristo Niño.
- La imagen de Cristo no debe ser tratada como un muñeco o un juguete y, por ello, después de ser bendecido debe colocarse en un lugar digno y especial.
- No se debe vestir al Niño con objetos o vestuario relacionado a cosas contrarias a la fe.
- Las imágenes deben ser bellas, dignas y tratadas con decoro.
- Las imágenes son de yeso o madera y no sienten, por lo que es incorrecto decir que la imagen se enoja o tiene frío, por ejemplo.
- No tenemos que invertir cada año en un nuevo vestido, ya que valdría más la pena confeccionar uno bello y digno, y lo que sí podemos hacer es lavarlo o repararlo.
- No es correcto vestir a los Niños Dios de santos, porque éstos son quienes imitan a Cristo con su vida, y no Cristo a ellos.
- Por lo tanto, lo ideal es vestirlo como Niño Dios, por ejemplo, como el Niño de las Palomas, del Sagrado Corazón o del Señor de la Misericordia.
- Es conveniente que cada uno haga el vestido y los adornos al Niño Dios, pues aparte de resultar económico, tienen la sensibilidad para arreglarlo y cuidarlo todos los días del año.
- No siempre todas las normas que se comparte entre la gente son ciertas, como el hecho de que se debe ser padrino por tres años o cosas por el estilo.¹²

¹² Impreso distribuido en algunos templos de la Ciudad de México con motivo de la Fiesta de la Candelaria (2018).

En tanto que personas, familias y comunidades siguen sus propias pautas de conducta, que pueden coincidir o no con las ofrecidas por los especialistas de la Iglesia, los entrevistados para este trabajo describen las peculiaridades a propósito de las celebraciones que se llevan a cabo en comunidades de México y el extranjero, entre ellas las localidades de Chalco, Hacienda Ojo de Agua, San Juan de las Huertas y Tezoyuca, en el Estado de México; Anáhuac y Monterrey en el estado de Nuevo León; la Ciudad de México; Ciudad Obregón, Sonora; Ciudad Valles, San Luis Potosí; La Chalmita, Querétaro; Lomas de Rosarito, Baja California; Misantla, Veracruz y Rayón, Chiapas, así como Chilecito, Argentina; Mixco, Guatemala; Paraíso, Costa Rica, y Lima y su comunidad China, Perú. De los 21 entrevistados, siete son mujeres y 14 varones, en su mayoría individuos de entre 20 y 40 años, quienes durante la conversación se ocupaban de manera voluntaria, en el templo de su comunidad, de la coordinación del grupo de acólitos, todos menores de edad, supervisados por el párroco o sacerdote encargado del templo.

Por ejemplo, en Ciudad Obregón, Sonora, en la iglesia El Señor de los Milagros:

Se prepara el templo con flores, en el altar se ponen velas, y cerca del altar [se escoge] un lugar especial para poner el niño Dios, el cual se queda en la casa de una familia por todo el año, y de esa casa se programan las visitas a otras moradas; la casa principal es a la que se le llama de los padrinos del Niño.

Fuera del templo se reparte un pequeño refrigerio, con aguas de sabor, y alimentos que comer y también para compartir.

Para la celebración se preparan las familias, pues llevan velas y si tiene su Niño Dios, lo llevan para bendecir.

Se bendicen las velas como sigue: que si queremos la luz en nuestras vidas, no es el cirio pascual, se le aclara a la gente, pero *sí* como la vela que se le dio en el bautismo, que se debe buscar siempre la Luz de Dios.

Para la comida en la comunidad se distribuye, por grupos de apostolado, lo que se ofrecerá, y ellos se ponen de acuerdo sobre qué llevar; también hay familias que cooperan llevando un bocadillo para compartir.

En el templo, para bendecir, se llevan primero las velas, y después a los niños que estén presentes, y se entrega el Niño Jesús a la familia que recibirá el encargo de cuidarlo todo el año.

En Monterrey, en la capilla de San Martín Caballero:

Se bendice a todos los niños (por lo general van vestidos de blanco, pero eso no es importante), se bendice el agua y después las velas, y se inicia esta celebración con anticipación, pues van en procesión hasta el templo para comenzar la misa. Las familias llevan a sus hijos para bendecirlos.

Las velas que se bendicen se supone que son para todo el año, para tener velas benditas en el hogar.

Se reparten tamales, a cargo del que se sacó el “monito” el Día de Reyes. Pero en mi casa no hay esa tradición, y no es algo muy usado.

En Anáhuac, Nuevo León:

Aquí el Día de la Candelaria se celebra en la capilla del kilómetro 24, en la cual se hace la fiesta, y es una comunidad fuera del poblado; se celebra misa durante todo el día, rosario y los danzantes acuden a manifestar su amor a la Santísima Virgen; se llevan a bendecir las velas y las semillas, ya sean de grano (maíz, sorgo, frijol), para sembrar en las labores u hortalizas, para siembra en huertos familiares (calabaza, cilantro, chile, tomate, cebolla, etcétera); la comida la ofrecen los integrantes de la comunidad y es gratis durante todo el día; se hace la verbena muy bonita, ya que acude mucha gente de todas las comunidades. Además, si cae en fin de semana, vienen los hermanos que se han ido a los Estados Unidos, ya que esta celebración es muy tradicional de nuestro pueblo.

En Tezoyuca, Estado de México:

En mi capilla, llamada La Encarnación Ocopulco, se hace la celebración de “La Presentación del Señor”, en la cual, la gente de mi comunidad asiste con su Niño Dios vestido de bebé para que lo bendiga el sacerdote al final de la misa; la celebración eucarística es por lo regular en la tarde, ya que mucha gente trabaja y así tienen más oportunidad de asistir en la tarde.

Además, el Niño Dios que pertenece a la iglesia es presentado este día por sus “padrinos”, que son una familia de la comunidad, que se compromete desde el 24 de diciembre a arrullarlo y a vestirlo el 2 de febrero. Cada año los padrinos cambian.

En las familias se acostumbra comer los tradicionales tamales verdes, de dulce, mole, rajas, etcétera. En la casa, además de comer en familia tamales y atole, se viste al Niño Dios con algún ropón para presentarlo en el templo con una vela. Como se acostumbra en muchos lugares, en mi comunidad se preparan ricos tamales que son invitados por los “padrinos” del Niño; es decir, aquellas personas que encontraron al niño en la rosca de Reyes el 6 de enero.

Generalmente, en mi comunidad este día no se bendicen velas ya que esto se hace el 31 de diciembre, cuando se presentan 12 veladoras, una por cada mes. Las velas juegan un papel importante dentro de la fe, ya que representan a Cristo como “Luz de las Naciones”, “Luz del Mundo”. Las veladoras se prenden el primer día de cada mes.

Se presenta al Niño Dios vestido con ropita blanca el 2 de febrero, en compañía de una vela que se enciende durante la misa.

En Ciudad Valles, San Luis Potosí:

Aquí en Ciudad Valles se asiste a misa llevando en brazos al Niño Dios y unas velas, para que al finalizar el oficio se les dé la bendición. Cada familia se reúne en su casa y conviven con tamales (platillo típico de la región) y chocolate o algún atole. Se invita a los vecinos y conocidos. En la iglesia también se hace el convivio entre los sacerdotes y la feligresía.

Como podrán ver, es lo mismo que en otros lugares, bueno, eso creo.

En Rayón, Chiapas:

En el templo se oficia la misa y los “tradicionalistas” tocan música de la región, es decir, sus tambores y flautas. Afuera se reza, se hacen tamales y una gran fiesta. Las familias van a misa y después hacen sus rezos.

Claro que las velas son muy importantes en este día; llevan las imágenes del Niño Dios a bendecir, lo visten de blanco y por supuesto llevan sus velas; según ellos, cuando ocurra algo o exista alguna enfermedad las usarán.

La comida de la fiesta les toca a todos los que sacaron “muñequito” el 6 de enero y por supuesto son tamales. Se preparan porque es tradición: se preparan con hoja de maíz, aquí se le llama de bola, se les pone carne ya sea de pollo, puerco, etcétera.

En Chalco, Estado de México:

Se inicia recogiendo al Niño Dios de la casa de los padrinos; vienen en procesión hasta llegar a la parroquia, echan cohetes y traen chinelos; llegan a la parroquia, los recibe el sacerdote o el obispo, según sea el caso.

La celebración es solemne, participamos en la Eucaristía y afuera del templo, porque asiste mucha gente, se hace la indicación de que vistan al Niño Dios como niño, que no lo disfracen; eso lo van manejando los sacerdotes semanas antes.

Después de la celebración, el párroco invita a los padrinos del Niño Dios a comer con algunos invitados. A las velas se le da importancia, porque son la Luz de Cristo que ilumina nuestro hogar.

En Misantla, Veracruz:

En relación con la Fiesta de la Candelaria, este año se celebró en el templo parroquial junto con la Eucaristía, a la que el pueblo acude llevando velas, la imagen del Niño Dios de pie y vestido de blanco para que sea bendecido por el sacerdote, el que asperja agua bendita a los participantes antes de salir en procesión, llevando en andas la imagen del Niño Dios, imagen que tiene 200 años de antigüedad, por las calles de la ciudad; el retablo principal es adornado con flores y velas; el altar mayor es rodeado también con velas.

En casa se mantiene encendida la vela que se portó en la procesión y se comparten tamales de dulce o de picadillo, envueltos en hoja de maíz, o bien, en hoja de "papatla", que es parecida a la de plátano, pero más pequeña y típica de esta zona del estado de Veracruz. La comida es aportada tradicionalmente por quien encontró el niño en su rosca de Reyes.

En Hacienda Ojo de Agua, Estado de México:

En el templo se oficia una misa solemne con toda la comunidad, que lleva sus imágenes del Niño Dios vestido con ropón (blanco o de manta) y sus velas para ser bendecidas. Nuestro párroco nos hizo ver que los cirios son signo de luz y por lo tanto tienen un gran significado para nosotros; se bendicen y se llevan a casa para ser utilizadas.

La ceremonia en el patio de la iglesia inicia con el rito de bendecir las velas, cantos y la lectura del Evangelio; posteriormente, en procesión solemne con el incensario, naveta, ciriales, cruz alta y monaguillos, se

ingresa a la nave para continuar la celebración de la misa. Después, la familia que lleva al Niño Dios de la parroquia, comparte con la comunidad tamales y atole.

Las familias van a la celebración a la Casa de Dios. En la casa, después de ir a misa, la mayoría de la gente se reúne para recibir al Niño Dios, o para entregarlo a los dueños, si es que fueron padrinos. Se ofrecen tamales y atole por lo general. La persona que ofrece los alimentos es la madrina del Niño Dios. En el caso de la parroquia, se realizó un consenso para saber quién podría ser la madrina, tomando en cuenta los siguientes aspectos: que sea asidua a las celebraciones y a los sacramentos, y que vaya acompañada por su familia. En los casos de la familia, la persona que reparte la comida es la que se sacó el “muñeco” al partir la rosca de Reyes en enero.

En Lomas de Rosarito, Rosarito, Baja California:

El Día de la Candelaria, aquí en mi comunidad, en Rosarito Baja California, es como una tradición de antaño, en la que se celebra la presentación del Niño Jesús en el templo. Y la tradición nos muestra que se celebra el 6 de enero, que es el día de la Epifanía o manifestación de Dios a los hombres. También es conocida la fecha como el Día de Reyes; se comparte la tradicional rosca, la cual se parte y en su interior, como ya lo saben, se encuentran los niños o “monitos”, que al que por suerte le toque uno de ellos, se pondrá de acuerdo con los demás agradados para preparar una comida el Día de la Candelaria, que es el 2 de febrero. Y lo tradicional es que se preparen alimentos como tamal y champurrado o chocolate caliente. Eso es también cuando se levanta el Niño Dios del pesebre y se lleva a presentar al templo, como una remembranza de lo sucedido a la Virgen María y San José, y es cuando se presentan también niños y se traen para que los bendiga el sacerdote. Se bendicen velas y agua, las velas porque es el Día de la Candelaria, de la candela, es decir la luz que es Cristo, que es la luz del mundo. Las velas se utilizan cada primero del mes. Y se visten a los niños.

En la Ciudad de México:

La Festividad de la Candelaria, aquí en la parroquia, se prepara con tiempo, poniéndose de acuerdo con los padrinos del Niño Dios, los cuales se lo llevaron para vestirlo y el mero día la celebración, a las seis de la tarde, con la participación de los monaguillos de la parroquia, se

adorna el lugar en donde se sentará al Niño; previamente los padrinos traen los presentes para la comunidad, en esta ocasión fueron dulces; todos nos preparamos para participar en la Santa Misa, mientras tanto en la calle hay mucha vendimia típica, velas, pan, antojitos, etcétera.

Se prepara la procesión con los Niños para officiar una celebración solemne y emotiva para la comunidad y todos con gran entusiasmo entramos a la misa con velas encendidas para expresar que son la Luz de Dios. Se reparte tamales y atole en sus respectivas casas, ya que los hace la persona a la que le tocó el niño en la rosca.

Las velas son bendecidas por el párroco, el cual explica su significado y así es como lo festejamos aquí, en la comunidad.

En La Chalmita, Querétaro, México:

En mi comunidad se celebra la Candelaria con la santa misa, en donde todas las familias se reúnen, en donde llevan a sus niñitos a bendecir, también se lleva a bendecir la semilla que es el fruto de nuestro trabajo, se bendicen la ceras que es el signo de que Cristo es la luz del mundo y esas ceras se prenden cuando llueve para que no pase nada. También se realiza la tradicional cena como agradecimiento al que fue el padrino del Niño Dios de la iglesia.

En San Juan de las Huertas, Tejalpa, Estado de México:

Se realiza una misa célebre con el motivo de presentar al templo el Niño Dios. Es la Presentación del Niño Dios ante el altar, ante la iglesia y ante Dios.

Afuera lo que se ofrece en varias casas es comida, hay veces que ponen también baile para celebrar este gran día.

En el templo se llevan a misa a los Niños Dios; antes se tenía la costumbre de vestir al Niño Dios representando a diferentes santos; ahora ya no, el párroco de la iglesia ha inculcado que como cualquier recién nacido es como debe presentarse al niño Jesús; es decir, totalmente de blanco; también se llevan a bendecir, semillas, velas.

Las velas son una representación de la luz que ha llegado a nosotros; éstas sí las bendice el párroco, y cada familia las puede prender no sólo cuando se vaya la luz, sino también cuando haya algún tipo de conflicto o problema fuerte en casa: se prende y se reza un poquito; en algunas casas, cuando llueve mucho, y se ve que es una tormenta con

truenos, rayos y granizo, también se acostumbra prender la vela bendita para aljar o calmar la tormenta.

La comida que se ofrece por lo regular es mole rojo o verde, arroz, frijoles, etcétera, y esta comida toca darla a las personas que les tocó “muñeco” en la rosca de Reyes, ya que es una tradición que es al que le toca “muñeco” el que prepara el mole; pero también otras y muchas familias se cooperan; también entre las personas que organizaron las posadas se coopera para realizar esta comida. Se organizan todas las personas involucradas, para que vayan a ayudar a hacer la comida.

En Paraíso, Cartago, Costa Rica:

Al templo, la gente llega con mucha anticipación para escuchar misa; se presentan para que sean bendecidos los Niños Dios, las velas y los niños.

Fuera del templo, los padrinos del Niño Dios de la capilla ofrecen a los vecinos tamales y café, para convivir un ratito en comunidad; a este evento se suman las personas que habitan en las comunidades vecinas.

En el templo se suele ver completas y atentas a misa a algunas familias; algunas otras, la mayoría, sólo van por tradición o costumbre. En casa, algunas familias colocan a su Niño Dios en un lugar especial, el lugar que se merece como representación del Hijo de Dios.

El papel que tienen las velas es el de iluminar el camino, iluminar tu vida con la presencia de Dios; antiguamente, para algunos pueblos indicaba el principio de año y acostumbraban bendecir sus mazorcas y semillas para la futura cosecha.

En nuestra comunidad acostumbran bendecir las velas al final de la misa. En casa suelen usarse cuando toda la familia está reunida, puede ser en el desayuno, comida o cena, prenderla mientras se ora. Y en el templo se prenden cada que hay misa o alguna celebración.

La comida que acostumbramos son tamales y café o atole; algunas familias acostumbran preparar comida, y hacen arroz, mole. La forma de preparación es muy variada y depende de cada familia.

A los que les toca dar la comida son a aquellas personas que participaron partiendo la rosca el Día de Reyes y les salió la figura representativa del niño Jesús y ello significa convertirse en su madrina o padrino y es una obligación que se cumple el día 2 de febrero, Día de la Candelaria.

En la comunidad China de Lima, Perú:

En algunas casas de personas descendientes de Puno, los que no han podido viajar se circunscriben a reunirse para tomar cerveza y comer unos piqueos¹³ y bocaditos; tomar su sopa de mote con cabeza de carnero¹⁴ en la madrugada; acompañando de un mondonguito¹⁵ o cuy picante,¹⁶ al terminar la reunión.

En Lima, a nuestro cardenal no le agrada la extensión de festividades regionales (por el consumo que se hace de bastante cerveza), razón por la cual la Festividad de la Candelaria es celebrada en forma privada en el Club Puno y en los asentamientos humanos donde viven familias puneñas; puesto que las familias de puneños con medios económicos prefieren viajar a su tierra, por tal motivo, en la Comunidad China no se celebra esta festividad.

Las familias en Lima no celebran esta fiesta como en Puno; incluso recuerdo que en provincias del norte (Piura y Chiclayo, que he conocido cuando he trabajado en estas ciudades, cuando tuve entre 14 y 18 años), algunas comunidades llevan sus imágenes a la misa para que el padre les dé su bendición y salen en procesión, acompañados con una banda de pueblo, pero las comidas que comparten son norteñas; en cuanto a las velas no son como los cirios de Puno, son velas simples o cirios que se ofrecen con motivo de la Fiesta del Señor de los Milagros, que en Lima se celebra con bastante devoción y belleza.

En Mixco, Guatemala:

En nuestra parroquia se celebra de forma solemne; nuestra parroquia cuenta con cuatro sectores, cada uno tiene su propia capilla donde se celebra la Eucaristía en distintas horas. Pero estos días de fiesta se celebra ésta de manera conjunta, habiendo una sola celebración en uno de los sectores, donde los demás concurrimos.

En este día se realizan las presentaciones de los niños, tanto recién nacidos como de los Niños Dios adquiridos para los nacimientos, y también la bendición de las candelas: se les da a conocer el significado

¹³ En Perú se nombra así al momento del aperitivo.

¹⁴ Caldo de cabeza de carnero, con maíz desgranado (mote), papa y tunta (papa amarga).

¹⁵ Platillo peruano a base de maíz desgranado (mote), vísceras de vaca o carnero, hierbas aromáticas y verduras.

¹⁶ Alimento peruano a base de carne de cuyo (*Cavia porcellus*) frito y enchilado con salsa de jitomate, acompañado con tortitas de papa.

de la luz que Cristo nos brinda, y éstas sirven en las casas cuando uno quiere rezar o hacer algunas peticiones. En la tradición de comidas, los platos para este tipo de fiestas son los buñuelos en miel, los que se venden en las afueras del templo. En las casas no se hace nada en especial.

En Chilecito, provincia de la Rioja, Argentina:

Bueno, les cuento: en mi parroquia se hace la procesión con las candelas desde el atrio del templo hasta el altar mayor; no es nada fuera de lo común; cerca de mi pueblo está la iglesia de la Virgen de la Candelaria, ahí se realizan procesiones nocturnas con velas y los ritos propios de ese día.

Conclusiones

El conjunto de prácticas establecidas por la religión católica para la celebración del Día de la Candelaria se arreglan, en la vida cotidiana de las personas y de sus comunidades, conforme a dos aspectos: el primero tiene lugar en el ámbito sacro, espacio delimitado por el templo y por las expresiones de la liturgia, y el segundo se lleva a cabo en el territorio de lo secularizado, como son plazas, calles y viviendas, y donde se introduce y celebra la presencia de los signos de lo sagrado que llegan a dicho ambiente. Cada espacio conserva sus discursos y prácticas específicas, a los que se reconocen al mismo tiempo como expresiones de la misma festividad, pues lo sacro irrumpe e interrumpe la cotidianidad de los actos seculares.

La importancia de esta celebración para las distintas comunidades, tanto de México como de otros países latinoamericanos, tiene como base su complejidad simbólica, por la que logra atraer a un elevado número de seguidores desde distintos ángulos: 1) Presentación del Niño Jesús al templo, 2) Jesús, Luz del Mundo, 3) Fiesta de la Luz, 4) Fiesta de la Candela, 5) Purificación de María, 6) conexión con la cuarentena de María después del parto, 7) Epifanía de Jesús y 8) rechazo a su mesianismo. Resalta de manera singular el amplio simbolismo de la misma cuarentena, que es clave en la historia de los pueblos judío y cristiano, ya que son copiosas en la Biblia las referencias a dicho número: cuarenta años duró el *éxodo* de los israelitas que vagaron en el desierto, cuarenta días duró la lluvia del diluvio, al igual que duró cuarenta días el viaje de Elías al monte Horeb,

cuarenta días se retiró Jesús al desierto y cuarenta días tiene de duración la cuaresma. La cuarentena siempre irrumpe en dichos pueblos, como el tiempo que es dedicado al acercamiento a lo sagrado, y su acción se manifiesta como un gran cambio en la vida de aquellos que lo guardan.

Por la gran cantidad de símbolos que se congregan en dicho día, es que numerosos y distintos grupos de individuos se sienten identificados en mayor o menor grado con algunas de las características de la festividad de La Candelaria; no obstante, aunque todos ellos son convocados a la celebración en la misma fecha, no todos buscan, recuerdan y actualizan los mismos motivos simbólicos.

De la misma manera que desde la liturgia de la Iglesia se contemplan una variedad de expresiones, lo mismo sucede desde el terreno de lo secular, que resalta uno u otro de los signos que desde lo sagrado le son ofrecidos: niños y semillas, velas y luz protectora, flores y rezos, procesiones y danzas, música y cohetes, cera bendita y sembradíos, padrinos y vestidos, pero también alimentos y bebidas, entre los cuales sobresale el tamal, pero no falta el atole, el chocolate, el café, el mole, los buñuelos. También se advierten las tensiones que lo profano provoca entre los especialistas de lo sagrado, lo que los lleva a “corregir” y “purificar” los extravíos sentimentalistas, que desde su punto de vista amenazan la liturgia racional de la conmemoración. Los que proceden de las prácticas que se originan no sólo del espacio de lo profano, sino también en la liturgia que elabora el pueblo desde sus propias experiencias cotidianas. Sin embargo, no se presentan en contraposición, entre lo que podría ser por un lado lo cristiano y por el otro lo pagano, sino como expresiones continuas de las distintas dinámicas cotidianas que surgen y confluyen en una misma celebración. Las que sin duda dan forma a las identidades colectivas en las variadas regiones de Latinoamérica, que se basan en una dinámica muy distinta a las que se van produciendo en los muy amplios sectores de las sociedades que han ido cediendo sus identidades, sus diversidades, ante las fuerzas uniformadoras de la razón instrumental,¹⁷ que alienta el avance del capitalismo globalizador.

El ritual condensa un sistema de rasgos que se caracterizan porque unos son orales y otros son sensoriales, pero en ambos casos son siempre vehículos llenos de significados que hacen presente lo que

¹⁷ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, 1973.

se encuentra inmediatamente ausente. Como se advirtió en la descripción etnográfica, los orales tienen que ver con el rezo, la música y el canto, tanto en casa como durante la procesión y en el templo; con la invitación y agradecimiento a los padrinos del “niño” y con la conversación con los parientes, amigos, vecinos y feligreses en el festejo comunitario. Los sensoriales presentes en el movimiento y en el tacto, se manifiestan durante la procesión al caminar de casa al domicilio de los padrinos y de este último al templo; con portar al Niño, las velas, las semillas y el recibir el calor de las velas, la aspersión del agua bendita y los movimientos del baile. Las que son visuales se dirigen a la indumentaria blanca del “niño” y de los niños, a la luz de las velas, al colorido de las flores, a la presencia del agua bendita, al humo del incienso y a los alimentos de la fiesta. Las sensaciones olfativas giran en torno a la cera de las velas, al ropón del “niño”, a las flores, al incienso y a los aromas de los víveres a consumir durante el festejo. Por último, las que se dirigen al gusto se centran en el sabor de los alimentos propios del rito, en el recuerdo del pan de la rosca compartida en la Epifanía, en el ingerir café, atole, chocolate, tamales, buñuelos, arroz y mole.

Hablan de la necesidad perenne del ser humano por dar sentido a su vida, por protegerla y por prolongarla, incluso más allá de la muerte. Por tanto, los rituales no se mezclan, es decir, que las visiones, por un lado, de lo que dicen de ellos los especialistas y, por el otro, de lo que de ellos piensan los del pueblo, para unos y otros lo importante es que se viven, siempre de una manera distinta, al mismo tiempo que consideran que gracias a la tradición y al rito se mantienen igual en su aquí y en su ahora, a lo que han sido desde el principio. No son ni acciones sincréticas ni siempre exactamente iguales en su forma, lo son, en cambio, perennemente simbólicas.

No son aquellas liturgias de poder social, económico o político presentes en las descripciones de los “sistemas de cargos”, que durante un tiempo acapararon la atención de la antropología y de los antropólogos en México,¹⁸ sino relatos expresivos de la interminable búsqueda del sentido vital de lo simbólico expresado en los signos de las formas, de las luces y colores, de los sonidos, de los olores, de los movimientos y de los sabores del ritual, que disponen a todo

¹⁸ Andrés Oseguera, “De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México”, *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42, enero-abril de 2008, pp. 99-118.

participante, aunque sea sólo por algunas horas, a sentir su gozo en el contacto festivo con la trascendencia. Pues la vida cotidiana y lo que la trasciende sólo pueden encontrarse y convivir en el desarrollo del ritual y de la tradición.

Bibliografía

- Aguilar Medina, José Íñigo, Archivo de entrevistas. El Día de la Candelaria, México, DEAS-INAH, 2008.
- Biblia de América*, Madrid, PPC, 2015.
- Díaz Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Antropos / UAM, 1998.
- Duch, Lluís, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002.
- Horkheimer, Max, *Crítica a la razón instrumental*, abril de 1973, recuperado de: <http://www.olimon.org/uan/horkheimer-critica_de_la_razon_instrumental.pdf>, consultada el 26 de agosto de 2015.
- Mardones, José María, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae, 2003.
- Oseguera, Andrés, "De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México", *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42, México, enero-abril 2008, pp. 99-118.
- Pelcastre, Blanca *et al.*, "Embarazo, parto y puerperio: creencias y prácticas de parteras en San Luis Potosí, México", *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, núm. 39, São Paulo, 2005, recuperado de: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361033283002>>.
- Tito Mamami, Charo, "Representaciones de identidad local en la fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno: dos mundos, dos encuentros", *Virajes*, julio-diciembre, vol. 14, 2012, pp. 213-229.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo XXI, 1980.

Acercamiento a los musulmanes en México: conversión, asimilación cultural y diálogo interreligioso

BEATRIZ GUTIÉRREZ MÜLLER*

GABRIELA PULIDO LLANO**

LOUISE M. GREATHOUSE AMADOR***

Los musulmanes son una minoría apenas visible en México; puede vérselos los viernes en la periferia de la calle Euclides de la capital mexicana, por lo común hacia las 3 de la tarde para el zalá comunitario (*Ṣalāt al-ḡumā*).¹ En otras ciudades del país se verifican de forma simultánea² en modestas mezquitas, departa-

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

** Dirección de Estudios Históricos, INAH.

*** Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

¹ La transliteración se ha resuelto de la siguiente manera: las palabras castellanizadas del árabe clásico serán tomadas del *Diccionario de la Real Academia Española* (2014), y cuando no sea posible me apegaré al esquema propuesto por el Grupo de Investigación de Estudios Árabes Contemporáneos de la Universidad de Granada, España, expuesto en Mercedes del Amo, "Sistema de transliteración de Estudios Árabes Contemporáneos", *MEAH (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos)*, Sección Árabe-Islam, vol. 51, 2002; en tal resta importancia a la transcripción fonética. Cuando lo amerite nos apoyaremos en la transliteración empleada por Montserrat Abumalham. *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, 2005, y, por último, en el *Arabic Visual Interactive Syntax Learning (Arabvisl)*, sistema de gramática árabe popularizado en internet, elaborado en Dinamarca en 1999, más bien empleado para el inglés.

² Simultánea al huso horario del país de cuya escuela se sigue. Las cinco oraciones diarias (el zalá) se fijan con relación al calendario musulmán y los horarios no son siempre los mismos, pero se consultan para ser exactos, y son: "fajr" (antes del amanecer), "dhudr" (poco después del medio día), "asr" (hacia la tarde), "maghrib" (cuando se pone el sol) e "isa" (de noche). Por

mentos o casas adaptadas como centros de culto, como la de colonia Tepepote en Guadalajara, Jalisco.³ Casi todos pueden distinguirse por su forma de vestir: ellos usan turbantes, barbas largas, pantalones sueltos; ellas, a veces con túnicas largas o “abayas” (*abāyah*) o con el distintivo *hijāb* o pañuelo que cada una acomoda según la tradición del grupo al que pertenece. Una minoría no se cubre la cabeza y no hay coincidencia en torno a si es obligatorio hacerlo o no, y cuál es la fuente canónica que lo permite o prohíbe.

El censo poblacional de 2010 informaba que 3760 mexicanos se declararon musulmanes aunque, como sucede con el cristianismo o el judaísmo, no significa que formen parte de la misma raigambre o jurisdicción. Casi todos los entrevistados afirmaban pertenecer a la norma “islámica” (en general), pero otros especificaron que eran miembros de la chiita, de la sunita, de la “jariy” (*jāriyī*) o del sufismo.⁴ Entre 1994 y 1998, cuando proliferaron las primeras comunidades, no había un “claro reconocimiento del islam”, y los “recién revertidos se definían únicamente como musulmanes”, “no se distinguía o se distinguía poco entre sus ramas y sectas, escuelas jurídicas y teológicas”.⁵ Pero, como revela el estudio *Clasificación de religiones*, el horizonte comienza a ser distinto: al 17 de septiembre de 2017, la Secretaría de Gobernación tenía registradas tres asociaciones⁶ y

ejemplo, para Torreón, el día consultado quedaba de la siguiente manera: 6:17, 13:54, 5:24, 20:12 y 21:26 horas, respectivamente, recuperado de: <<http://www.islamicfinder.org/prayerDetail.php?country=mexico&city=Torreon&state=07&id=101672&month=&year=&email=&home=2015-9-3&lang=&aversion=&athan=>>, consultada el 3 de septiembre de 2015.

³ La mayoría de las mezquitas y *musalas* en América Latina, según Camila Pastor (“Ser un musulmán nuevo en México. La economía política de la fe”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, año 12, núm. 45, 2011, p. 57), “han sido construidas en los últimos años noventa”.

⁴ *Clasificación de religiones*, México, INEGI, 2010, pero para ampliar esto, *vid.* Luis Mesa Delmonte (comp.), *Medio Oriente. Perspectivas sobre su cultura e historia*, 2007.

⁵ Felipe Cobos Alfaro, “Los musulmanes de México en la umma”, *Diario de Campo*, núm. 96, enero-febrero de 2008, pp. 10-22.

⁶ Recuperado de: <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/MC_por_tradicion.pdf>, consultada el 6 de octubre de 2016. Se trata de Comunidad Islámica de la Laguna (con sede en Torreón, clave SGAR: 255), Sociedad Islámica Masjid el Noor de Rosarito, Baja California Norte (clave 4120) y Orden Sufí Jalveti Yerraji de México (con sede en el Distrito Federal, SGAR: 2100). Muchas otras no están registradas en la Secretaría que, incluso, tienen páginas en internet como el Centro Salafí de México, el Centro Islámico Ahl-ul Bayt (México), la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas, A. C., el Instituto de Lengua y Cultura Árabe Al Hikmah A. C. y el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, A. C., entre otras.

26 ministros de culto.⁷ Pero hay muchas más, incluso dirigidas por ministros no acreditados ante la autoridad legal y que con relativa facilidad se les puede hallar a través de internet y de las redes sociales.⁸ De manera general comentamos aquí que el islam se ha diversificado, tejiendo ramificaciones como los suníes, chiíes y sufíes. La rama sunita es la predominante en los países musulmanes, mientras que la chiita es mayoría en Irán, y el sufismo, herencia turca. Los “jariyíes”, considerados por los musulmanes tradicionales parte de una secta, provienen de Marruecos.

Cuántos musulmanes son en realidad, no es posible saberlo. El ingeniero paquistaní radicado en México, Moddod Ahmad Khan (2015), presumía el 21 de marzo de 2015 la reciente afiliación de 70 musulmanes chiapanecos y 70 yucatecos a la corriente “ahmadí”, a la que él pertenece,⁹ como si hubiese conversiones masivas. Lindley-Highfield¹⁰ estimaba, hacia 2008, la existencia de unos treinta y nueve mil musulmanes en México, de los cuales entre mil y dos mil serían conversos mexicanos. El británico Mark Omar Weston, pionero de la difusión del islam en México, calculó entre diez y veinte mil, y considera que la cifra es “muy flotante. También se convierten por oleadas y luego se van”. Por tanto, es difícil saber cuántas escuelas tienen seguidores en México y cuál es su membresía, pues como observamos en la presente investigación, algunos iniciaron en el islam y luego se decantaron por una escuela o desertaron. El censo del Instituto Nacional de Estadística (INEGI) tampoco distingue entre nacionales y extranjeros. Este mismo organismo, en el estudio *Panorama de las religiones en México*, con base en el censo poblacional, reportaba que los núcleos más numerosos se encuentran en la Ciudad de México (31.32%) y el Estado de México (11.09%). El resto de las entidades no sobrepasa los 300 musulmanes, y llama la atención que

⁷ De los registrados, 21 son de la Comunidad Islámica de la Laguna, 4 de la Orden Sufí Jalveti Yerraji y una ministra de Rosarito.

⁸ Beatriz Gutiérrez Müller, “Facebook e internet: ¿para qué los usan los musulmanes en México?”, *Trajectorias*, año 18, núm. 42, enero-junio de 2016, pp. 28-58.

⁹ La variante “ahmadí” surgió de un movimiento encabezado en India por Mirza Ghulam Ahmad, el “mesías prometido”. En la actualidad (desde 2003) dirige a la comunidad internacional el califa Hazrat Mirza Masrur Ahmad, quinto sucesor del fundador Mirza. Sólo serán referidas a pie de página la primera cita del entrevistado y se podrá localizar la relación de todas, por orden alfabético, en la bibliografía.

¹⁰ Mark Lindley-Highfield, “Muslimization, mission and modernity in Morelos: The problem of a combined hotel and prayer hall for the Muslims of Mexico”, *Tourism, Culture & Communication*, vol. 8, núm. 2, 2008, pp. 85-96.

haya casi nula presencia en Tlaxcala (0.55%), Nayarit y Colima (0.45%), Tabasco (0.34%) y Zacatecas (0.31%).¹¹ Las entrevistas tienden a confirmar estos datos: la mayor parte de los fieles se concentra en la zona metropolitana de la capital. Como mencionamos, la población total de musulmanes en México era de 3760 fieles.

El presente artículo es una mirada a la comunidad islámica en México en un periodo determinado. Uno de los hallazgos más notorios es que durante el lapso de 2014 a 2015 se apreció que casi todos son jóvenes mexicanos convertidos, quienes no siempre conviven con musulmanes de nacimiento, ya que estos últimos radican de forma temporal o permanente en el país. En dichos años llevamos a cabo el trabajo de campo y recuperamos a través de entrevistas las experiencias y percepciones individuales. Observamos que, junto con la religión, es común la adopción de estilos y hábitos de países musulmanes, en particular de los árabes, y —salvo excepciones—, son bien tratados por sus paisanos, quienes suelen respetar su idiosincrasia; que las mayores diferencias se dan por interpretaciones entre las diferentes ramas islámicas, y que es común el roce con sus correligionarios musulmanes de cuna, quienes, según argumentan, saben más de su religión que los conversos. También notamos que el conocimiento teológico suele ser elemental y que sus prácticas religiosas emulan las aprendidas por su líder, imán o maestro (*shêij*). Porque hay consenso en aceptar que en el país no hay presencia de imanes, ayatolás o muftíes, es decir, dirigentes clericales a la manera de Irán, Emiratos Árabes u otras naciones. Además de otros aspectos culturales y sociales, el lector podrá conocer cuáles son sus fuentes de formación religiosa, la importancia que conceden a internet, su postura en torno a asuntos internacionales como el terrorismo y la *islamofobia* y el diálogo interreligioso. Para la mayoría de los musulmanes entrevistados, la cultura de origen es la inscrita bajo los cánones de la religión católica.

Nota metodológica

De diciembre de 2014 a junio de 2015 aplicamos 35 entrevistas, todas cara a cara excepto tres que fueron vía Facebook. Los objetivos del estudio se fueron definiendo de acuerdo con los resultados de las

¹¹ *Panorama de las religiones en México*, 2011.

mismas. El formato libre o no estructurado de la entrevista permitió que los temas fueran elegidos por los propios entrevistados; sin embargo, a todos formulamos preguntas básicas como edad, profesión o empleo, tiempo de converso, nacionalidad, educación religiosa y, sin excepción, si han padecido o no discriminación por su credo. La mitad de las entrevistas fueron personalizadas y las demás colectivas, como en las mezquitas de San Juan de Aragón (Ciudad de México), dirigidas por Isa Rojas; la de Guadalajara (Jalisco), por Francisco Javier García Rojo, o la de Tequesquitengo (Morelos), por Omar Weston.¹² Todas ellas fueron transcritas a la letra y, cuando hubo necesidad de ampliar alguna información, volvimos a reunirnos una siguiente vez con algunos de ellos, o bien, los contactamos vía telefónica o por correo electrónico. Cuando concluyó el periodo de acopio de información, clasificamos los contenidos en torno a los siguientes bloques temáticos que serán analizados en las siguientes páginas: 1) asimilación cultural (vestimenta, alimentos, hábitos, la mujer, la familia); 2) orígenes religiosos, búsqueda de fe, deserción, entornos familiares plurirreligiosos y diálogo interreligioso; 3) discriminación religiosa, racial o étnica, islamofobia, recelo entre ellos, medios de comunicación, terrorismo y política internacional; 4) opinión de musulmanes extranjeros sobre la comunidad mexicana, y 5) dogmatismo y diálogo interreligioso.

*Asimilación cultural (vestimenta, alimentos, hábitos,
la mujer, la familia)*

Quienes adoptan la nueva religión quieren transmitir la alegría y la paz que han encontrado. En mayor o menor medida ha significado un paso decisivo que requirió búsqueda y discernimiento pues, como lo explicó más de uno, en la religión originaria (por lo común, el cristianismo católico) no se indaga mucho, se acepta. Por ello, después del escrutinio y la aceptación, el Juramento de Fe (*Shahāda*) los inserta en la comunidad (umma) y los invita también, en menor o mayor medida, a inculcarse nuevas palabras, nociones, valores, patrones de conducta, hábitos y hasta formas de vestir. Un elemento notorio del cambio que registran los conversos al islam es el nom-

¹² Concertada una cita con la comunidad chif de Torreón, Coahuila, fue cancelada de último momento.

bre: el original es suprimido o bien le añaden uno, por ejemplo: Maryaam, Omar, Abdul, Wali. Ángel Horacio Molina (2015), musulmán argentino radicado en México de la orden chiita, considera que el intento de “arabizar hasta el nombre con el que nos relacionamos todos los días” hace que se pierda el sentido original de este intento, que es que el converso lo adopte con base en “ciertas condiciones espirituales” y trabaje con él para volverse “virtuoso”. Entendemos la asimilación cultural como el proceso de integración de una comunidad cultural a otra, lo que hace posible la adopción de nuevos patrones de comportamiento y la rearticulación de la convivencia entre grupos sociales. Esto es muy notorio en la temática de las asimilaciones religiosas.¹³

Un segundo elemento no generalizado es la vestimenta. Donde mejor se aprecia es en las mujeres, al menos en la incorporación del pañuelo a su cabeza, sujeto o armado según la tradición que su líder religioso enseña; por ejemplo, quienes tienen la influencia del islam marroquí colocan una banda elástica sobre la cabeza y encima el pañuelo que la deja ver y que, para no deslizarse, prenden a la altura de la barbilla con un alfiler o un broche. Las que siguen la escuela saudí elaboran más el atado del pañuelo y lo rematan a un lado sobre la oreja, con una intrincada forma de respuntar alfileres, varios, o broches coquetos con forma de rosa. En las entrevistas realizadas no recogimos una opinión homóloga sobre si el uso de túnicas, kaftanes, *abāyah* o *hijāb* sea un mandato cuyo origen está en El Corán. Montserrat Pimentel Andrade (2015) afirma que sigue a la letra el libro sagrado y que allí dice que “quitarse el velo está prohibido”. Para Jorge Wali Naude (2015), por el contrario, El Corán es un libro hermético que admite, como todos los libros sagrados, muchas interpretaciones: “No te hablan una vez sino otra y otra y otra” y el místico tiene la obligación de estudiar el libro:

Algunos piensan que los místicos tratamos de hallarle tres pies al gato. Pero no, no hay nada claramente dicho. ¿De qué habla El Corán? ¿De Dios? ¿La Biblia habla de Dios? Muy pocas veces. ¿De quién se habla? ¡Del hombre! El Corán menciona una vez La Meca y ni siquiera directamente, con su nombre. Entonces, ¿qué es La Meca? Es el hombre, que tiene que construir su templo (Naude, 2015).

¹³ Vid. Alian Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, 1997; y Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, 1997.

Para Grecia (2015) ha sido difícil por momentos asumir las “prohibiciones” del nuevo credo, pero le conforta porque es “una religión que me dice cómo debo vivir”. Yaísa Marrugo (2015) reflexiona que el islam es considerado una religión, “aunque, en realidad, es una forma de vida”. Raúl (2015), de la mezquita de San Juan de Aragón, asume que él se ha comprometido a seguir un “código de vestimenta”; las mujeres tienen que “cubrir el aura, el pudor” y “nosotros también tenemos esa regla: lo que se tiene que cubrir es arriba del ombligo hasta debajo de la rodilla, pero de preferencia, lo mejor, es cubrirnos con una camisa”. Fernando Zaid (2015) afirma que en El Corán “en la suna de la Luz”, queda establecido “que la mujer debe mantener descubiertas las manos y la cara”, pero explica que la cultura preislámica hablaba de la necesidad de usar el *mekab*: la mujer cubierta “hasta las manos y tapar su mirada con una pequeña malla”. Se pregunta, por tanto:

¿En qué punto están desviando el islam [quienes ello afirman]? Una cosa es la cultura árabe. La burka afgana hace que prácticamente la mujer esté ciega como los caballos, que siga la mano del hombre o la lapidación [que proponen] los *wahabistas*, quienes ponen este detalle como parte de las enseñanzas (Zaid, 2015).

María Eugenia Gantús (2015), argentina y candidata a doctora por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), de 39 años, cuenta cómo Luis Vítor, uno de sus maestros, intentaba abrirle los ojos con El Corán en la mano: “Me decía: ‘Señala dónde dice que te tienes que vestir así, a ver. ¿Quieres hablar de la vestimenta? ¿De la poligamia? ¿De que el hombre le pega a la mujer? Charlemos, ¿no quieres leer, querida? Anda para tu casa’”. Aarón Sajjad Pérez (2015) no adopta la vestimenta que mandaría El Corán y de forma severa declara: “He detectado a gente que posa, se disfraza de musulmán y luego sale corriendo. No dudaría de su fe, pero sí pensaría para mí: ‘contigo no salgo’”. Sin embargo, señala que la barba dejada crecer es obligatoria, aunque admite que en torno a ella, y a la vestimenta religiosa en general, “hay toda una polémica”. Para Jorge Wali Naude (2015), aceptar como único lo que otros interpretan de la religión es “determinismo”, cavila: “Eso es lo que ha llevado a que el islam moderno sea como es. Los rituales también se tienen que trascender. Si ya entendiste para qué es el ayuno o la oración, pues

entonces hay que trascenderlos pues, de lo contrario, has perdido tu tiempo”.

Claudia Khaled Waly (2015) observa la “arabización” de algunos correligionarios pero distingue dos horizontes: “Una cosa es la religión y otra, la cultura árabe. Hay cosas que nada tienen que ver con la religión como la circuncisión femenina, el machismo y la misoginia”. Abdul Malik (2015), de 64 años, opina del mismo modo, pero reconoce que “es difícil separar la cultura de la religión”. Ángel Horacio Molina (2015) es, por el contrario, tajante: no hay nada en el libro sagrado que indique maneras de vestir. Opina que el musulmán latinoamericano, en general, “se disfraza. Hay una pose porque eso no está acompañado de una formación seria del musulmán”. La también argentina María Eugenia Gantús coincide con él: “No hay en El Corán una especificación acerca de cómo nos tenemos que vestir”.

—¿Qué me dices de la vestimenta, sobre todo de las mujeres?

—Me parece que hay un problema que no se aborda, cuando se habla del islam en América Latina, y que tiene que ver con la identidad. Hay muchos hombres y mujeres que se visten de Aladino y de Scherezada [que], al día siguiente de su *Shahāda* no tienen idea de por qué lo hicieron. Igual pudieron haber entrado en un “ashram” hindú y perderse para siempre. Esto tiene que ver con una mentalidad que busca instancias superiores que justifiquen su accionar [...] Hay estudios hechos sobre el tiempo que permanecen en el islam: ¡más de un año y no quedan! [...].

—Se quieren arabizar [...].

—En el mejor de los casos entienden que se están arabizando pero, en general, ni siquiera cuestionan eso. Entonces, veamos: el islam tiene la intención [...] de sacralizar todas las acciones humanas; así, se tiene una explicación religiosa hasta de por qué te cortas las uñas. Lo puedes entender así o vivir pensando que todo es *ḥarām*.¹⁴ “¡Ay, esto es *ḥarām*, no!” [...] Y vivir gritando que nada se puede hacer, en nombre del islam. Como mujer, a mí me molesta muchísimo encontrarme como musulmana [con otras mujeres] ¡que son brutas! ¡Perdón! Pero no se forman, no aprenden árabe, se aprenden las tres suras más cortas de El Corán

¹⁴ Literalmente, *ḥalāl* es “permisible”, opuesto a *ḥarām*, lo “prohibido”. “En el islam, el marco de lo lícito (la carne procedente de una inmolación en toda regla) y de lo ilícito (carne impura, algunas prácticas sexuales) está escrupulosamente codificado” (Malek Chebel, *El islam. Historia y modernidad*, 2011, p. 166).

y allí quedaron. Yo digo que se las deben saber de memoria, sí, pero “¡lee El Corán!”.

Yamalaudin Contreras, de 29 años, defiende su vestimenta a la manera de un derviche: con un gorro verde olivo y un turbante de color verde limón, sujetado a él, comprado en Chipre que, asegura, sólo emplea para orar o para interpretar cantos *suffies*. Pasó de desestimar la vestimenta musulmana a enfatizarla, como miembro de la orden *Naqshbandi*, en donde el papel del maestro es fundamental, ya que es un guía espiritual:

Mi maestro nos alertaba de que, a veces, a través de las acciones, es difícil imitar a quien amas, en este caso al Profeta. Si es tan difícil imitarlo a través de las acciones, nos decía, lo mínimo que podemos hacer es emularlo en la apariencia externa; no pensando que esa imitación externa es lo que nos hace lo que queremos ser, creyentes, pero sí que, mediante ella, se pueda crear una energía que, poco a poco, nos ayude a lograr lo que queremos ser: un discípulo.

Pero arabizarse en el modo de vestir debe ser visto como algo común; para el sirio Aymane (2015), radicado desde hace 20 años en México, a los conversos “les gustan estas cosas, en México. Los mexicanos se ponen un sombrero y yo [igual] me [lo] pongo. Igual, [el] árabe hace así”.

Orígenes religiosos, búsqueda de fe, deserción, entornos familiares plurirreligiosos y diálogo interreligioso

Llegar al islam, entre los mexicanos convertidos, obedece a circunstancias múltiples, ya que no hay un patrón. Cassandra Tafo (2015) considera que “la forma más común de llegar a la religión es a través de un amigo que conoce a algún musulmán; primero por curiosidad, luego por interés, el futuro converso se va involucrando, aprendiendo, y un día hace su Juramento de Fe”. La historiadora Claudia Khaled Waly (2015) se casó con un kuwaití de origen palestino y se convirtió mucho después; comenta que su padre “cayó en pánico”; sin embargo, “de inmediato se dio cuenta de que los árabes son entregados a su familia” y tuvieron que ceder: “Mi familia fue abierta y sincera, me dijeron que estaba bien que creyera en algo”. Isa

Rojas (2015), de 34 años, comenzó con dudas hacia el catolicismo de sus padres; primero buscó en el judaísmo, luego entre los Testigos de Jehová y los mormones. A la par de ello, un vecino “esotérico”, de su casa, en San Juan de Aragón, le prestó un ejemplar de El Corán mientras cursaba la preparatoria; como fue de su interés, comenzó a acudir como observadora a la mezquita de Polanco, luego comenzó a participar más hasta que un día, tras escuchar cómo rezaban en la ceremonia de los viernes (*Salat al-Yumu'ah*), se dijo: “de aquí soy”; pertenece a la rama suní wahabí. Yaísa Marrugo (2015), colombiana sunita de 38 años, se encontró con el islam de otro modo: en aquel tiempo daba asesorías en administración y fue contratada por una comunidad de musulmanes emigrantes establecidos en el norte de su país. Ocurrió que un día, en plena clase, se fue la luz en la universidad y “el único lugar donde habría era en la mezquita de ellos, que contaba con su propia planta de luz”:

He sido una apasionada de la política, de la filosofía. Siempre había pensado en que tiene que haber una sociedad diferente [...] Estando ahí, lo primero que vi fue un libro sobre economía islámica, de los que editaba el complejo de Gadafi, en Libia [...] Lo pedí prestado y me llamó tanto la atención que hubiese una filosofía de vida que pudiese soportar una sociedad utópica. Hablé con un hermano, le hice preguntas y así empecé a estudiar.

Dado que la mayor parte de los entrevistados proviene de la religión católica, cuando se da este proceso de arabización provoca reacciones positivas o negativas en el seno de la familia. Jorge Naude, poblano de 47 años, es sufí, hace más de 25 años se incorporó a la cofradía Naqshbandi de Puebla y sus padres se opusieron desde el inicio: “No querían lo que hacía. Nadie quiere que seas musulmán”.

María Inés Pasos (2015), argentina, narra que fue difícil para su familia católica registrar un cambio de religión: “En mi familia, de entre las primeras cosas que me empezaron a decir es que no podría salir con eso [el velo] a la calle, que no saliera con ridiculeces. Otra cosa que no les gustó es que rece. Mi mamá, que es de quien más lo acepta, me pedía que no rezara en la casa sino en mi pieza, a puerta cerrada”.

Vanessa Flores Osorno (2015), por su parte, cuenta que su matrimonio con un musulmán dificultó la relación con sus padres. La situación empeoró cuando ella se convirtió, sin embargo, al percibir

que era feliz y que el esposo la trataba bien, cedieron; sobre todo, mejoró la relación cuando “mi mamá se dio cuenta de que mis hermanos, aunque respetuosos, me atacaban. Comenzó después a defenderme”. Por el contrario, la familia de Maryaam Fátima Cancino (2015) respetó su decisión desde el principio: hace años, cuenta, un tío suyo (hermano de su padre) pasó frente a la sinagoga que está en Polanco, por curiosidad se detuvo y preguntó al encargado si podía pasar, y en la plática salió la posibilidad de que el apellido “Cancino” fuese de origen judío. Juntos consultaron un libro y resultó que sí; “así comenzó todo”, expresa contenta, así inició la historia que transformó a la familia. Todos comenzaron a buscar: su padre, Jorge Cancino, se volvió judío aunque no es un practicante ortodoxo, pero sí su hermano Abraham, quien no sólo se casó con una judía argentina (de origen marroquí), sino que se fue a vivir a Israel, donde radica desde hace 24 años, y ahora es rabino, padre de seis hijos. La hermana de Maryaam, Socorrito, se volvió budista y se casó, a su vez, con un australiano. Mientras la madre, también de nombre Socorrito, conservó el cristianismo católico y vive en Comitán.

Discriminación religiosa, racial o étnica, islamofobia, recelo entre ellos, medios de comunicación, terrorismo y política internacional

Yaísa Marrugo (2015) es, por cierto, la única entrevistada que declara haber sido discriminada por su religión:

—¿Crees que México es un país tolerante hacia las diferencias religiosas?

—No. Hay mucha discriminación por ser mujer, extranjero, musulmán, discapacitado. Ha sido el primer país en donde he estado, en donde he tenido problemas de discriminación. Cuando llegué, intenté conseguir trabajo de inmediato y en una entrevista a la que fui, el entrevistador ni siquiera me dejó pasar por la recepción porque, según él, yo venía disfrazada. Llevaba chaqueta, pantalón y mi pañuelo en la cabeza.

—¿El entrevistador te dijo eso porque él piensa así o porque es la política de su compañía o la característica de este país?

—Me pareció ignorante él. Y se ha repetido varias veces. A este señor lo demandé, pero la sanción fue casi nada. No hay una política

aquí efectiva en contra de la discriminación. Yo tengo una discapacidad, cuando me entrevisto la informo y eso ha sido causa de negarme un trabajo.

Por su parte, el paquistaní Moddod Ahmad Khan (2015) lo niega. “Desde que llegué a México le he dicho a todo mundo que soy musulmán y no he tenido ningún problema”. No fue así cuando residió en Siria, donde “me preguntaban que de qué secta [soy] y, enseguida, de dónde; por ser “ahmadí”, la comunidad siria que no es muy abierta, me interpelaba. Por ejemplo, por este anillo que llevo y esta capa”.

Adriana Yael Kharat (2015), psicóloga de 33 años, sostiene que: “Todo mundo sabe [que soy musulmana], todo mundo lo respeta y me gusta decirlo así. ¿Sabes lo que pasa? Hay mucha ignorancia acerca del islam. Entonces, más que discriminación es ignorancia al ver, y su mirada, pensando ‘¿por qué va vestida así?’. No me han agredido nunca, no, al contrario, les causa curiosidad”.

Y justo para no llamar la atención, Adriana coloca su pañuelo, que suele ser en colores claros o negro, discretos, “de forma casual sobre mi cabeza porque, para mí, y es personal, el *hijāb* no te hace musulmán sino las acciones, tus creencias y tu fe”. Al igual que ella, Francisco Javier García Rojo (2015), quien dirige la mezquita de Guadalajara, en la colonia Tepepote, no ha sido víctima de ninguna discriminación: “Todo el mundo sabe [que me convertí al islam]. Tengo buena relación con funcionarios [...], con gente de la ciudad. El sentirse inferior es un problema personal. Los problemas hay en todas partes”.

Fuera de éste y otros episodios reportados, como cuando se les exige quitarse turbantes y velos para tomarse la fotografía del pasaporte, son esporádicas las situaciones donde se presenta una abierta discriminación por su religión.¹⁵ Los entrevistados afirmaron en general que México es un país que los ha tratado bien, en algunos casos “excelente”, como Claudia Khaled Waly. También Aarón Sajjad

¹⁵ Recuperado de: <<http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper>>, consultada el 5 de septiembre de 2015. El Bureau of Democracy, Human Rights and Labor Department of State, de Estados Unidos, resume que los “incidentes” sobre el tema de discriminación religiosa son 12 (a 2013). El más destacado es el cautiverio de 30 indígenas protestantes a manos de 200 católicos en la población de Santa María Yohueche, Chiapas, el 8 de febrero de 2011. De ellos, dos se resolvieron y 10 más se turnaron a las autoridades locales.

(2015), quien a pesar de la aceptación recibida, al principio no dejó de escuchar bromas de sus cercanos tales como: “Ah, ya te vas porque vas a poner bombas”, o “te volverás compañero de Bin Laden”. Para Vanessa Flores (2015), esposa de Omar Weston, “ha sido agradable. La actitud de los hombres es de respeto, de tranquilidad, condescendencia. No se meten conmigo”.

Por su parte, Jorge Wali Naude (2015), investigador de la UNAM, analiza la discriminación religiosa en México:

[Rechazar] es la reacción natural a todo lo que no es normal. [México] es un país conservador, racista y clasista pero islamofobia como tal, no. En otros países, sí. Vas a la mezquita de Londres y te abre la puerta un *bangladesho* analfabeta, o a la de París, un analfabeto argelino, y vas a la mezquita de México y te abre un mexicano analfabeta. El mexicano se pone de tapete ante los extranjeros, agacha la cabeza y da mucho coraje.

También, hay consenso en afirmar que la islamofobia es un hecho internacional. Los orígenes son variados, según analizan los entrevistados: Noé (2015), un joven veinteañero de reciente conversión, opina que la difamación del islam se proclama en los medios de comunicación como parte de “una conspiración mundial. Detrás está el demonio”. Ángel Horacio Molina (2015) admite que hay una campaña sistemática en contra del islam mundial pero también hace una autocrítica: “También hay que ver qué islam estamos difundiendo: la versión más tosca, más pobre, literalizada hasta el extremo”. El problema no es sencillo de analizar, pues, por un lado, están las “interpretaciones toscas de aspectos musulmanes, como el *takfirismo*”, que desconoce “como musulmanes a los que no pertenecen a la escuela de uno” y, por otro, el espacio sociogeográfico: “Arabia Saudita, Qatar, Kuwait son los principales difusores”, pero a la vez son socios comerciales de Estados Unidos. Caso distinto al de Irak, invadido, afirma, para poseer su petróleo.

Yáisa Marrugo (2015), por su parte, piensa que “después de un largo tiempo viviendo en terrenos del islam” (estudió en Siria, vivió en Turquía y ahora, en México), hay “intereses políticos y económicos muy fuertes [que] sirven como excusa para incentivar a gente fanática, porque no vamos a decir que no hay fanatismo que es la base de la ignorancia, a quien le pagan de fuera”. Por el conflicto en Siria con el “Estado Islámico” mataron a uno de sus profesores, el

shêij Mohamed al-Bouti¹⁶ y, luego de que comenzaran a cerrar escuelas y mezquitas, tuvo que exiliarse en Turquía.

Omar Mark Weston (2015), uno de los primeros musulmanes en fundar mezquitas y casas de oración en México, señala que para el islam no hay discriminación religiosa pero que México sí es un país discriminatorio. Y recuerda:

Mis padres nunca me enseñaron a discriminar, a pesar de que vivíamos en una élite (mis escuelas fueron el Edron y el Colegio Británico) y tenía compañeros y amigos ricos. Pero yo vivía en Tequesquitengo o pasaba una buena parte de mi tiempo aquí, y me iba al cine de Jojutla y convivía con mis cuates del pueblo. Pero si llegaba con ellos a La Bota, una cerrada aquí de gente *nice*, a jugar tenis, al día siguiente me recriminaban haber llevado a “esos nacos” [...] Mis amigos más sinceros eran los del pueblo, con los que me la pasaba mejor, relajos limpios, pescar, ir por garapiñados en moto al pueblo [...].

Después de casi 30 años de converso, Omar acepta que “ha habido incidentes” por la falta de respeto a su religión, pero “no hay nada qué alegrar”. El problema, como señalan otros, se verifica en otras latitudes y él lo percibe, sobre todo, en internet, porque tiene derechos de varios dominios de la web¹⁷ y le toca revisar correos electrónicos. Le llama “islamofobia cibernética”:

Los correos más severos anti-islámicos que he recibido, más de 100, a lo largo de más de veintitantos años, han venido de latinos de Estados Unidos que ya han tenido alguna experiencia contra el islam, o bien, que pertenecen a una iglesia gringa en donde se promueve el sionismo [...] Ingresan a corrientes o iglesias sionistas y leen, pues, las traducciones de Scofield de la Biblia¹⁸ (metodistas, bautistas) [...] y le dan una connotación o cambian el sentido de la Biblia, promueven esto de que Israel debe de existir para que vuelva Jesús.

¹⁶ Mohamed al-Bouti, máxima autoridad suní en Siria, de 84 años, falleció en un ataque suicida en la mezquita Al Iman, de Damasco, junto con otras 40 personas en marzo de 2013. Según el periódico *ABC* de España, el imán había emitido una *fatwa* en contra de los rebeldes, opositores al gobierno de Assad.

¹⁷ Entre otros, véase las páginas recuperadas de: <www.elsalat.net, www.elcoran.net> y <www.industriahalal.com>.

¹⁸ La *Biblia de Referencia Scofield* fue editada por el pastor Cyrus I. Scofield y publicada en 1917, emplea la versión *King James* de la Iglesia protestante, como Biblia anotada, con explicaciones y comentarios.

A propósito del tema de la discriminación, hay que señalar que la mayor parte de los mexicanos conversos coinciden en afirmar que los musulmanes de nacimiento no acostumbran formar comunidad con ellos. Omar Weston, nacido británico, pero mexicano por adopción, opina que los “de Arabia Saudita tienen algo de actitud farisea: [creen] que han obtenido una comprensión muy pura del islam y se enorgullecen de ello, aunque también [entre] los persas brota el asunto”. En ello coincide Aarón Sajjad Pérez: los de la península (Qatar, Arabia Saudita o los Emiratos Árabes Unidos) “no nos consideran auténticos u originales, ni nos convidan a sus reuniones religiosas como las que hacen en el Club Egipcio”. Pero otros inmigrantes islámicos no se comportan así, y si lo hacen, explica Weston, es porque estos últimos “no están muy preparados ni en el sentido islámico ni en el secular (escolar). Vienen al país en busca de trabajo, por medio de un paisano que le dijo que había posibilidades, y llegan a vender artesanías también, hacen sus grupos (por ejemplo, los paquistaníes)”. Y agrega: “El mexicano converso podría tomarlo como un desprecio, pero creo más bien que ellos están haciendo su conexión, como los británicos reuniéndose en Paseo de la Reforma para jugar cricket, revivir el *pub*; no integran al extranjero. Pero si los ves trabajando en sus vidas diarias no discriminan al mexicano”.

Un análisis similar lo hace Francisco Javier Rojo García (2015), quien ha sido apuntalado por su comunidad para prepararse teológicamente en países islámicos: los extranjeros tienen su temperamento y el mexicano es más abierto y espera reciprocidad. Es verdad que “a veces, quieren imponer sus normas. Se ha dado el caso de un pakistání que me dice: en Pakistán, en Emiratos, en Egipto, en India, le hacen de esta manera, ¿por qué aquí diferente? Yo le respondo: implementa esa metodología en tu comercio, en tu negocio y lógico que no tendrá éxito. La nuestra es una cultura muy fuerte”.

Vanessa Flores Osorno (2015), psicóloga de 47 años, admite que hay segregación, pero “es una condición humana. No lo he vivido en lo personal porque he sido la esposa de alguien [Omar Weston] que llevó la comunidad en cierto periodo. Sí aprendí a detectar a las personas que sonríen porque hay interés, y a cuidarme en ese aspecto. Algunas hermanas me han dicho que así les ha pasado”. Por su parte, María Inés Pasos, convertida de modo solitario hace cinco años, ha percibido que “en el islam todo mundo cree que sabe; sobre todo, los que son de nacimiento [y así, suponen que] pueden juzgar

a los demás. Pero en el islam no hay autoridad, por eso no sé quién diga que esa profesión de fe debe ser pública o privada”.

Todos los entrevistados coinciden en afirmar sin excepción que los actos terroristas en nombre del islam afectan su día a día. Sin embargo, como dato curioso, cada vez que ha habido uno (como el de las Torres Gemelas de Nueva York, o el asesinato de los periodistas de Charlie Hebdo, en París) surge una nueva oleada de conversos, como afirman Isa Rojas y Omar Weston. Abdul Malik (2015), también con una larga trayectoria en el sufismo bajo la dirección de la *shêij* Amina Teslima, se queja de que usen el nombre “islam” para atacar “y lo importante que a mí me gustaría transmitir es que eso no es islam; eso es terrorismo”. Isa Rojas (2015) concluye: “Somos gente pacífica”.

Opinión de musulmanes extranjeros sobre la comunidad mexicana. La umma¹⁹ mexicana

Desde que empezaron a formarse las primeras comunidades islámicas en México, como ya han señalado algunos estudiosos del fenómeno y de su historia, como Castro Flores, Cobos Alfaro, Pastor de Maria y Campos, y Zeraoui,²⁰ la religión nacida en Oriente era entendida de modo genérico, como decir, el cristianismo, sin reparar en que existen denominaciones diferentes cuyas posturas varían, se

¹⁹ El concepto coránico (en los versos de Medina y de Meca) que, de manera simple, no significa nada más que la comunidad de musulmanes en el mundo, ha sido debatido por sus propios miembros. En el presente trabajo no se puede abordar a fondo la polémica, sólo se señala que por la diversidad de escuelas y creyentes no todos refieren una misma umma. Un investigador que se ocupó del complejo asunto es George Decasa (*The Qu'ranic Conception of Umma and its Function in Philippine Muslim Society*, 1999), desde la perspectiva actual de los musulmanes filipinos. El Gregorian Research Centre on Cultures and Religions concluye, entre otras, que la umma para muchos es un espacio geográfico en donde política y religión van juntas; para otros, dicha postura es fundamentalista; también hay quien habla de que es, antes bien, una “realidad espiritual o una “misión” y hasta proselitismo en lugares donde no ha habido, históricamente hablando, presencia significativa del islam, como Latinoamérica.

²⁰ Claudia Castro Flores, “Allah en masculino y femenino: formas diferenciadas de interpretar y practicar el islam en México”, tesis, 2012; Felipe Cobos Alfaro, *op. cit.*, Camila Pastor de Maria y Campos, “Ser un musulmán nuevo en México. La economía política de la fe”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, año 12, núm. 45, 2011, pp. 54-75; Zidane, Zeraoui, “La comunidad musulmana en México: diversidad e integración”, *Relaciones Internacionales*, núm. 40, 2011, pp. 337-359.

parecen, pero tienen matices distintos, o bien, se oponen.²¹ Por ejemplo, entre los entrevistados para este trabajo que hicieron distinciones del islam fueron, por lo común, chiítas, ‘ahmadíes’ y sufíes, y dentro de estos últimos, distinguieron sus cofradías o maestros.

La incipiente comunidad, hacia la década de 1980 y en las décadas siguientes, comenzó a reunirse en casas o departamentos rentados o prestados que fungían como lugares de oración y mezquitas, o bien, se trataba de donaciones de algún familiar. El Club Egipcio, por ejemplo, comenzó a servir en un departamento prestado por la embajada de ese país para atender las necesidades espirituales de sus diplomáticos. Un caso especial fue Torreón, donde desde 1986 empezaron a fincar “Suriya”. Es arquitectónicamente la más semejante a cualquier mezquita turca, iraní o saudí. Sin embargo, no hay una en todas las entidades federativas del país, y es común reunirse con fines devotos en el domicilio de alguien.

Sean los 3 670 del censo poblacional o los entre diez y veinte mil musulmanes que estiman otros, en México esta cifra es flotante por dos razones básicas: muchos son extranjeros (en su mayoría hombres) que se establecen de forma temporal, ya sea como funcionarios diplomáticos, representantes de empresas extranjeras o como estudiantes. No es posible saber cuántos sean mexicanos, pero por estimaciones de los entrevistados, la mitad. La otra razón es la desertión. Como declaró Weston: “se convierten por oleadas y luego se van”. De cualquier manera, algunas mezquitas permiten la interacción de nacionales y extranjeros, y más de una allí conoció a su esposo, como Cassandra Tafo (2014). En otras, la participación de inmigrantes es nula o escasa, por ejemplo, en la de San Juan de Aragón sólo asiste un turco casado con una mexicana. La de Guadalajara, la cual se visitó para la presente investigación, es multicultural: rezan, mezclados con mexicanos, egipcios, hindúes, sirios, marroquíes, pakistaníes, estadounidenses o sudaneses.

En los últimos años, países ricos del Medio Oriente han ofrecido becas para estudiar teología islámica. El lugar más ofertado es la Universidad de Medina, en Arabia Saudita. Y un buen ejemplo de ello es Isa Rojas, de los primeros mexicanos que radicaron en esa ciudad por motivos escolares. Los primeros años, de ocho que estuvo, debió aprender árabe para luego entrar de lleno en el equivalen-

²¹ Vid. la *Clasificación de religiones*, 2010: en credo, grupo y subgrupo, el cristianismo tiene centenas. Catolicismo aparte, por ejemplo, la Iglesia metodista tiene 13 diferentes nombres.

te a una licenciatura. A cambio, toda su formación fue gratuita, incluida la estancia.²²

De acuerdo con la colombiana Yaísa Marrugo (2015), con “formación académica en ciencias islámicas”, en México sólo hay cuatro personas, además de ella: “Un hermano egresado de la Universidad de Lasar; Mahmud, de la Facultad de Dawa; una hermana egresada de Damasco, de la misma universidad que yo, e Isa Rojas, un hermano egresado de la Universidad de Medina”.

Una formación teológica más sólida, entonces, es una necesidad. Yadira Muñoz García explica que, al no contar con un imán en Guadalajara, “tenemos que ser autodidactas. Isa Rojas tiene su comunidad [en el Distrito Federal, pero sólo] viene una o dos veces al año, y tiene tanta gente que le pregunta cosas, que no tiene tiempo”. En la capital de Jalisco, por ejemplo, inmigrantes musulmanes tomaron la iniciativa de financiar a mexicanos para que estudien diplomados. Quien ya ha cursado varios es Francisco Javier García Rojo (2015), a quien auspician para que dirija la umma jalisciense. Al día de la entrevista, informaba que había 25 mexicanos en la prestigiada Universidad de al-Azhar (sunita), en El Cairo, 16 de los cuales son de Guadalajara y una hermana de Puebla: “Familias o particulares pagan estos cursos. La inversión de cada uno de ellos es de 5 500 a 6 000 dólares por el curso de un mes, el cual incluye el avión, hospedaje, transporte a la universidad y alimentos. En el día libre, los llevan a pasear. Estos viajes uno se los gana a través de recomendaciones, méritos”.

Pero él también opina que “cuando hay dudas, nada mejor que el internet”. “Se supone que yo estoy para eso”, agrega. Sin embargo, para contrarrestar, resume que “el islam es muy sencillo y no se trata de complicarse la existencia y buscar dificultades. Es un modo de vida”. El internet:

Es una herramienta muy útil pero en México no han sabido aprovecharlo. En Estados Unidos, una persona hace su red social, sube videos

²² Él la traduce como licenciatura en Ley Islámica, que comprende tres ramas, según explica: Adoración, Juicio y Jurisprudencia, y Leyes Económicas. Al llegar a México logró a través de un “dictamen técnico” (la otra opción es “revalidación”) que la Secretaría de Educación Pública (SEP) validara sus estudios en Arabia Saudita. Cuenta que un compañero suyo, de Argentina, hizo el mismo procedimiento y su carrera fue llamada por las autoridades de su país “licenciado en Teología”. Sus estudios fueron llamados en México, “licenciatura en Derecho Islámico”.

y material, lo siguen y avisa cuándo va a tal auditorio, en tal ciudad. Aquí no. Si yo aviso a través de una red social, nadie va a llegar [...] [Por otra parte] suben muchos artículos de escuelas, para preparar imanes, pero se requiere de una explicación muy amplia [y siempre es] de acuerdo con la interpretación del autor del artículo (Francisco J. García Rojo, 2015).

Como “en el islam no hay un teórico”, en el balance de Isa Rojas —quien, por cierto, no se considera un imán— ser autodidactas los conecta de forma inmediata con el internet y las redes sociales. “Para esta religión” es vital, resume Yadira Muñoz (2015). Adriana Yael Kharat (2015), a quien le “gusta mucho leer”, internet “es como un santo, ¿sabes? Gratis o con costo, dependiendo. Afortunadamente, he encontrado la manera de aprender. Si algo no me queda claro, lo investigo por internet o con amigos que conozco y que saben más”. Maryaam Fátima Cancino (2015) es, más bien, ecléctica, pues conversa por internet con muchos “salafíes”, chiitas y sunitas, también con *shêij* o imanes. “Cada día que conozco más el islam, llena todo mi ser. Hago mis cinco zalá del día, lloro siempre. Por ejemplo, con Isa Rojas a quien pregunto cualquier duda, es mi líder espiritual, tiene mucha preparación”. Aarón Sajjad Pérez estima que 80% de la información adquirida proviene de esa fuente, pero, a la vez, con los años, al crecer el número de publicaciones en castellano ha ido optando por consultar bibliotecas o pedir libros por internet. Las redes sociales las utiliza a menudo y administra, junto con otros jóvenes, la página de Facebook Islam en México.

La conversión de Montserrat Aceves Aguirre (2015), licenciada en Letras Hispánicas, ocurrió a través de internet.

—¿Qué porcentaje de tus amistades hechas por un vínculo religioso son de internet?

—Mitad y mitad. Hermandad es alguien con quien puedes contar; te habla del islam realmente, está ahí contigo en la fe. Hay gente con la que puedes compartir la fe, pero no tener un acercamiento como con mis amigas, mis hermanitas de Arabia Saudita. Aquí tengo a mis hermanas.

Empero, las respuestas que se pretenden obtener por esa vía, primero deben agotar El Corán. Si ahí no queda claro, “ya viene el internet”, explica, pero resulta que las respuestas siempre estarán

“de acuerdo con las diferentes escuelas”. Al pedir un ejemplo de qué ha consultado, viene a su memoria el tema de los intereses derivados de la adquisición de un bien. “Si alguien no tiene dinero suficiente para pagar una casa, tiene que recurrir a un crédito. Entonces, la pregunta que hacíamos era si es válido en el islam”. Con miembros de la umma revisaron qué dicen las diferentes escuelas: unas ya “tienen ciertos veredictos, hay quienes ya han logrado un consenso sobre el tema; por ejemplo, si vivir allí [en esa casa] es para tu beneficio, está bien que pagues intereses. Otros pueden afirmar que ninguna clase de interés es permitido. Depende qué escuela se siga y qué bases ofrezca [es lo que tomamos en cuenta] para afirmar lo que debemos seguir” (Montserrat Aceves Aguirre, 2015). En la misma línea responde Yadira Muñoz (2015): para evitar el rendimiento ajeno, incluso se puede recurrir con “hermanos que tienen tarjetas de crédito, pero las usan así, a meses sin intereses y pagan antes del corte, para que no los genere. De hecho, si alguien tiene una cuenta bancaria y le da intereses al año, se tiene que tomar esa cantidad y darla al necesitado”.

Y siendo el internet un “santo”, otros musulmanes lo emplean para difundir ideas y pensamientos a través de redes sociales, intercambiar información, polemizar y hasta vender. Una joven mazatleca, Alhelí, lanzó su propia marca de *hijāb*, túnicas, kaftanes y *abāyah* que vende en su propio sitio web bajo la marca *Alhelí Sg*. Ella aceptó responder una sola pregunta, hecha vía Facebook, sobre los orígenes de su negocio:

Noté la falta de diseños modestos, principalmente dirigidos a las musulmanas, además de que, gran parte de las marcas para nosotras, son extremadamente caras (cuando son de buena calidad), y las que son accesibles son de pésima calidad y manufactura [...] Mi idea fue crear ropa modesta, además de bonita y con un toque mexicano moderno [...] Al principio, el proyecto fue pequeño y dirigido a México pero, gracias al interés de las musulmanas en el extranjero, decidimos expandirlo a todo el mundo.

Pero a este *santo* no lo veneran todos los musulmanes. María Eugenia Gantús (2015) afirma que su formación teológica ha sido sólo a través de libros que solicita por internet: “No necesitas dinero pues lo envían de forma gratuita de la Fundación Oriente u otras, si tienes una pregunta sobre la mujer, Fátima, qué se yo”.

Para los sufíes, en particular, el estudio de El Corán es más disciplinado. Jorge Wali Naude (2015) se queja de que a lo largo de 24 años hubo mejores épocas en sus círculos de estudio; “Ahora sólo viene una persona a quien considero íntegra, quizá no es un místico, pero hemos deducido juntos muchas cosas”. El desánimo se esfuma cuando recuerda que Rumi (Celaleddin Mehmet Rumi) sólo tenía un discípulo, Usamudín, “que ni iba a la comunidad”, y es quien escribió el *“Masnavi-ye Manavi*, ni siquiera los hijos”.

Abdul Malik (2015) piensa que el islam es tan diverso que las diferencias en la interpretación generan “una discusión muy fuerte entre las comunidades. No hay una umma, como pretenden imponer”. Por ejemplo, la teóloga Yaísa Marrugo (2015) rechaza el sufismo: Y explica:

“Al-Tasajud” es una de las 12 ciencias islámicas. Trata lo relacionado con fenómenos paranormales y los estados del alma; incluso, va más allá y habla de la influencia de los estados del alma en el comportamiento humano. Todo eso va relacionado. Es una ciencia respetable [Pero] en ninguna parte de la ciencia islámica se habla de hacer ritos raros, que nacieron por la influencia del chamanismo centroasiático sobre las comunidades musulmanas de aquel entonces.

Ante la pregunta de cómo percibe, siendo extranjera, a la comunidad islámica de México, Marrugo responde: “Muy pobre, desafortunadamente”. Percibe mucha influencia económica de “algunas corrientes de países del golfo [pérsico]; por otro, Turquía y algunas naciones como Pakistán, las cuales estimulan mucho otras, un poco dudosas, de sufismo u otras. Por otro, está el “chiismo” que, aunque pequeña, es donde veo menos división”. En síntesis: “Hay poco conocimiento real. La información está tergiversada y eso provoca mucha fragmentación. En algún momento, comentaba con alguien que, comunidad como tal, aquí [en México] no existe. Algunos somos musulmanes reales, otros son musulmanes a su manera y unos más, ni siquiera saben qué es el islam”.

Un balance parecido es el de Ángel Horacio Molina (2015):

Son comunidades nuevas. Falta mucho proceso de consolidación institucional. Sobre todo en ciertos personalismos, en interés permanente por liderazgos. Pesan más las referencias personales, y se exacerban más las disputas internas, lo que atenta contra la formación de los

nuevos miembros. Jóvenes los más, de entre 20 y 30 años, mayoritariamente mujeres, como en la comunidad chíí y suní. Poca formación teológica o nula.

Dogmatismo y diálogo interreligioso

El panorama religioso del país ha cambiado de forma sensible en las últimas décadas. Cuando comenzó a censarse la población, desde 1895, el credo católico mostró un “evidente predominio” (99.1%), mismo que durante el siglo XX disminuyó de manera constante hasta situarse en 88% de la población general en el XII Censo General de Población y Vivienda.²³ Los estados que registran en la actualidad una multirreligiosidad palpable son, en orden, Chiapas (21.9% contestó no ser católico), Tabasco (18.7%) y Quintana Roo (16.1%). También ha crecido el número de “no creyentes” o “sin religión”, en los que Chiapas está a la cabeza con 13.1% y le sigue Tabasco con 10 por ciento.

Derivado del mismo censo, el INEGI afirma que el país ya tiene una “composición plural” en el campo religioso,²⁴ a decir de sus datos estadísticos: aunque el cristianismo, en sus diferentes denominaciones, es mayoritario (de 112 336 538 millones de habitantes, 103 848 592 se declaró cristiano en 2010), llama la atención que los declarados ateos o sin religión sean la segunda respuesta con 5 262 546.

Para los musulmanes de México, entonces, es común enfrentarse al mundo cristiano, sea en el matrimonio o vida de pareja, la familia, en el trabajo y la sociedad. Con frecuencia, por tanto, refieren el gran respeto que tienen por Jesús y su madre, María, y muchas veces escuché de ellos referencias a la sura de Maryaam. El sirio Aymane (2015), por ejemplo, se casó con una mexicana y cada uno conserva su credo: “Si quieres Jesús, está bien, si el profeta Musa (Moisés), está bien. El musulmán es todo paz”:

—¿Las diferentes religiones que hay entre tú y tu esposa causan conflicto?

—No. Tú casada y tienes problemas con el esposo, ¿verdad? Pues yo casado con cristiana, y no tengo. A veces, sí, un poquito, así [...] No

²³ *La diversidad religiosa en México*, 2005, p. 3

²⁴ *Panorama de las religiones en México*, 2011, p. VII.

hay muchos pleitos. Yo tengo una buena esposa, y yo buena gente marido.

Los más formados en aspectos religiosos suelen rechazar dogmas cristianos considerándolos carentes de base científica, pero al mismo tiempo aceptan convivir pacíficamente en medio de la abrumadora mayoría cristiana. Ninguno rechazó, por ejemplo, la necesidad de sostener un diálogo interreligioso para establecer una sana convivencia. Sí, de respeto, incluso con los ateos.

Abdul Malik (2015), de los pioneros sufíes en México, ha pertenecido al Consejo Interreligioso de México desde su fundación, en 1992, porque, afirma, el mensaje de El Corán es claro: “respetar a ‘la gente del Libro’”; es decir, a judíos y cristianos:

En El Corán se habla de 124000 profetas; es decir, que a toda cultura le ha llegado un mensaje proveniente de la única fuente que es Dios. En ese sentido, la diversidad ha sido una prerrogativa divina, una misericordia. Dios mismo, al final del tiempo, explicará estas diferencias. Cada gente se acerca por su camino a Alá y si ese camino es distinto [no importa pues] al final, todos llegaremos a Alá. Si alguien no cree también se le respeta. El islam acepta la diversidad, no sólo es tolerante con las otras religiones.

Isa Rojas (2015) coopera en el Comisión Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), de la Secretaría de Gobernación, con el funcionario Ignacio Cuevas, para tratar la diversidad religiosa. Refiere, con otras palabras, el mismo pasaje coránico: “Mahoma ya realizaba diálogo interreligioso cuando pedía a sus seguidores: ‘hablen con la gente del Libro’”. Para Yammalaudin Contreras, los sufíes “estamos en diálogo permanente” porque “somos una minoría”.

María Inés Pasos (2015) responde:

—*¿Nace de ti el diálogo interreligioso o tu religión te condiciona a ello?*

—Yo me considero musulmana solitaria porque no convivo con personas de aquí. Amigos virtuales tengo, pero los he conocido y he tratado con ellos. No busco a alguien de esta religión para casarme, aunque mi esposo anterior era converso.

Por último, de los 35 entrevistados (1% de lo que reporta el último censo poblacional), Angélica (2015), luego de seis meses de haber

jurado su fe, el día de la entrevista aceptó haberse percatado de que en la nueva religión también hay dogmatismo. Muchos interrogados al respecto, respondieron que no sabrían explicar de qué se tratan los dogmas. Al ahondar un poco más en la idea de que son enunciados que se dan por verdaderos, aceptan que son así porque vienen revelados a Mahoma en El Corán y ésa es la verdad.

Jorge Wali Naude (2015) apunta que los dogmas existen “porque la gente tiene miedo de pensar por sí misma. Las cosas tienen un orden y la gente lo tiene que seguir. Por eso existen Estados nacionales, el partido en el poder, etcétera”. Refiere que tiene divergencias con el dogmatismo islámico “oficial”, aunque admite que muchos dogmas surgieron como costumbres “propias de la época” y que otros se impusieron. Por ejemplo, el estudio le ha permitido saber que durante “los primeros años del islam los grupos eran mixtos”, pues la religión “no habría tenido éxito si no se le hubiera dado la misma información a las mujeres”. Pero dos siglos más tarde “se pone una barrera y se justifica la separación entre sexos”. Por ello, hay dogmas que sólo pueden creerlos “una mente infantil”. Reflexiona:

El último muftí de Arabia Saudita, Mohamed Abdulá Bimbáz, quien se dedicó a matar a todos los perros del país, decía que la Tierra no era redonda, que era una herejía creerlo [...] El tipo decía estas cosas y te encuentras a los jóvenes del siglo XXI, en el Zócalo de la Ciudad de México, proclamando que la Tierra no es redonda [...] Eso no es ser un maestro sino un teólogo esquizofrénico.

Por el contrario, Yaísa Marrugo (2015) acepta que los dogmas son propios de las religiones, pero que el islam es ante todo una ciencia porque, a diferencia de los dogmas, sí se puede comprobar. Moddod Ahmad Khan (2015) niega de igual modo que el “ahmadismo” sea dogmático.

Quizá por su formación filosófica, María Inés Pasos (2015) afirma que “la religión no puede buscar verdades históricas o científicas porque se va a equivocar”, pues “cuando hay un conflicto entre algo que uno cree por fe y algo que es racional creer, termina mal”. A la pregunta de cuáles dogmas islámicos no puede entender pero los acepta, responde:

Bueno..., pues es que... ¡yo no acepto nada! Por eso, nadie diría que yo soy musulmana. Ni siquiera diría que estoy segura de que existe Dios. Rezo, hablo con Dios, es una práctica. Ojalá exista. Vivo como si existiera pero no tengo conocimiento de Dios. Por eso no soy una buena representante del islam [...] pareciera apostasía y bien me podrían apedrear (*rié*). No estoy comprometida con creencias.

Conclusiones

Hay tantos musulmanes como cabezas tiene el mundo. Se quejan de la falta de jerarquía, lo que da pie a interpretaciones variadas, pero a la vez reconocen la importancia de que su religión les haga acceder al texto sagrado, leerlo e interpretarlo sin intermediarios. Su formación por lo común echa mano de internet en sitios en inglés, en su mayoría. Los líderes religiosos con formación teológica son escasos, así que se registra un alto caso de autodidactas.

A los musulmanes mexicanos entrevistados les ha influenciado el mundo árabe o el islámico de distinta manera. La mayor parte, sin embargo, quiere incorporar la mexicanidad a la religión, incluso en temas polémicos como la comida; eso sí, para todos, el cerdo es un alimento prohibido. Como ciudadanos han solicitado cosas sencillas, por ejemplo que las identificaciones oficiales puedan tener una fotografía con su velo o turbante y que, en los días festivos de su religión, puedan contar con asueto. Para el proceso electoral de 2018, los electores musulmanes pudieron tramitar su credencial para votar con turbante o *hijāb*.

Todos proclaman que su religión es pacífica y que la convivencia con los mexicanos ha sido por lo general bien llevada. Aunque haya cordialidad, también reconocen, cuando profundizan en temas religiosos sucede lo mismo que en la política: se encienden los ánimos y surgen las hondas diferencias. La mayoría proviene del catolicismo.

De las entrevistas se desprende la necesidad de los musulmanes conversos de apegarse a la nueva religión, emulando las enseñanzas que van desde el dirigente de la mezquita hasta líderes conocidos como los ayatolás, los muftíes o imanes famosos, algunos de ellos hace no mucho fallecidos, como Ruhollah Jomeini. Los musulmanes con una más dilatada antigüedad, quienes son los menos, incluso

han abandonado esta vía y por su cuenta han formado grupos menos ortodoxos.²⁵

En México, cuando menos por cuanto hace al islam, no hay una discriminación que pueda ser señalada como grave de acuerdo con los testimonios de los entrevistados.

En la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México levantada en 2010, ante la pregunta; “¿Ha sentido que sus derechos no han sido respetados por su religión?”. El 25.5% respondió que sí, y 68.3% que no. Las minorías religiosas consideran, a su vez, que es “muy positivo” en 74.4% que haya pluralidad religiosa, aunque las minorías piensan que para los de su misma religión, el principal problema con el resto de las religiones es la falta de aceptación o rechazo (28.7%).

Por último, desde 1992 fue fundado el Consejo Interreligioso de México, en el que el islam tiene una representación, pero sólo de una corriente: la rama sufí de Amina Teslima. Además, sólo tres organizaciones musulmanas están registradas ante la Secretaría de Gobernación.

Todos los musulmanes entrevistados accedieron con gusto a dar su testimonio a fin de que otras confesiones religiosas conozcan lo que piensan y sus creencias sean respetadas y no estereotipadas.

Fuentes

Entrevistas

Abdul, Malik, México, 21 de marzo de 2015.

Aceves Aguirre, Montserrat, Guadalajara, 8 de mayo de 2015.

Alhelí, Mazatlán (vía Facebook), 3 de mayo de 2015.

Ayman, Guadalajara, 8 de mayo de 2015.

Cansino, Maryaam Fátima, Puebla (vía Facebook), 13 de abril de 2015.

Contreras, Yamalaudin, México, 21 de marzo de 2015.

Flores Osorno, Vanessa, Tequesquitengo, 22 de junio de 2015.

²⁵ Aunque sea menor, el siguiente detalle refleja la importancia del liderazgo que por lo común forma la conciencia religiosa de la grey mexicana: dentro del baño, en la mezquita de San Juan de Aragón, un cartel persuade a las damas a reducir el consumo de agua para la ablución: el aviso señala que ellas, en promedio, utilizan seis litros pero “la *Sunnah*”, a través del libro *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* indica que debe ser un “mudd”, esto es, 775 mililitros, pues así fue narrado por “Annas [...] [quien] solía tomar un baño con un *Sa'* o hasta 5 mudd (1 *Sa'* = 4 mudd)”. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* es uno de los seis “hádices” más importantes para el islam. Contiene como los demás dichos del Profeta, las “palabras santas” (Malek Chebel, *op. cit.*, p. 166).

Gantús, María Eugenia, México, 15 de febrero de 2015.
 García Rojo, Francisco Javier, Guadalajara, 8 de mayo de 2015.
 Grecia, México, 23 de enero de 2015.
 Kharat, Adriana Yael, Guadalajara, 8 de mayo de 2015.
 Marrugo, Yaísa, México, 21 de marzo de 2015.
 Molina, Ángel Horacio, México, 15 de febrero de 2015.
 Moddod Ahmad Khun, México, 21 de marzo de 2015.
 Muñoz García, Yadira, Guadalajara, 8 de mayo de 2015.
 Naude, Jorge Wali, México, 1 de junio de 2015.
 Noé, México, 23 de enero de 2015.
 Pasos, María Inés, México, 1 de junio de 2015.
 Pérez, Aarón Sajjad, México, 7 de febrero de 2015.
 Pimentel Andrade, Montserrat, México, 23 de enero de 2015.
 Raúl, México, 23 de enero de 2015.
 Waly, Claudia Khaled, Monterrey (vía Facebook), 13 de febrero de 2015.
 Tafo, Cassandra, México, 17 de diciembre de 2014.
 Weston, Omar, Tequesquitengo, 22 de junio de 2015.
 Zaid, Fernando, México, 30 de enero de 2015.

Bibliografía

Abumalham, Montserrat (coord.), *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Madrid / Barcelona, Trotta / Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2005.
 Amo, Mercedes del, "Sistema de transliteración de Estudios Árabes Contemporáneos", *MEAH (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos)*, Sección Árabe-Islam, vol. 51, Granada, 2002, pp. 355-359.
 Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997.
 Castro Flores, Claudia, "Allah en masculino y femenino: formas diferenciadas de interpretar y practicar el islam en México", Tesis de maestría en Estudios de Género, El Colegio de México, Ciudad de México, 2012.
 Chebel, Malek, *El islam. Historia y modernidad*, Ana Millán Risco (trad.), Madrid, Paidós, 2011.
Clasificación de religiones, México, INEGI, 2010.
 Cobos Alfaro, Felipe A., "Los musulmanes de México en la umma", *Diario de Campo*, núm. 96, México, enero-febrero de 2008, pp.10-22.
 Decasa, George, *The Qu'ranic Conception of Umma and Its Function in Philippine Muslim Society*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1999.
Diccionario de la Real Academia Española, Madrid, Asociación de Academias de Lengua Española / Espasa-Calpe, 2014.
 El Corán, Isa Rojas (trad.), Bogotá [s. p. i.], 2013.

- Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, 2010*, México, Conapred, 2012.
- Gutiérrez Müller, Beatriz, "Facebook e internet: ¿para qué los usan los musulmanes en México?", *Trayectorias*, año 18, núm. 42, México, enero-junio de 2016, pp. 28-58.
- La diversidad religiosa en México*, México, INEGI, 2005.
- Lara Klahr, Marco, "El islam en Chiapas: El EZLN y el Movimiento Mundial Marabutin", *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, t. IV, México, 2002, pp. 79-91.
- Lindley-Highfield, Mark, "Muslimization, Mission and Modernity in Morelos: The Problem of a Combined Hotel and Prayer Hall for the Muslims of Mexico", *Tourism, Culture & Communication*, vol. 8, núm. 2, Putnam Valley, 2008, pp. 85-96.
- Mesa Delmonte, Luis (comp.), *Medio Oriente. Perspectivas sobre su cultura e historia*, México, El Colegio de México, 2007.
- Panorama de las religiones en México*, México, INEGI, 2011.
- Pastor de María y Campos, Camila, "Ser un musulmán nuevo en México. La economía política de la fe", *Istor. Revista de Historia Internacional*, año 12, núm. 45, México, 2011, pp. 54-75.
- Touraine, Alian, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, FCE, 1997
- Zeraoui, Zidane, "La comunidad musulmana en México: diversidad e integración", *Relaciones Internacionales*, núm. 40, México, 2011, pp. 337-359.

Páginas electrónicas

www.islamicfinder.org
<http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx>
www.conapred.org.mx
<http://www.portal.unesco.org/es/>
<http://www.rae.es/diccionario-de-la-lengua-espanola/la-23a-edicion-2014>.

El fin de la utopía: una aproximación al simbolismo del zombi en los imaginarios posapocalípticos del siglo XXI

ROBERTO MARTÍNEZ*

ERIKA ARAIZA**

Durante las primeras décadas del siglo XXI, las crisis ocasionadas por la interdependencia de las economías globales han provocado en el mundo un sentimiento de vulnerabilidad creciente frente a eventos catastróficos cuyas causas parecen difíciles de establecer.¹ Los gobiernos pierden credibilidad al mostrarse incapaces de contrarrestar los efectos de tales percances y se ha ido abandonando poco a poco la fe en las instituciones. Más aún, ante la incumplida promesa de un bienestar generalizado, los modelos impulsados por las revoluciones han comenzado a decaer al estatus de ideologías sin fundamento.² Ante el vacío dejado por las doctrinas políticas, el consumo se nos presenta ahora como fuente indispensable para la construcción identitaria y la satisfacción de necesidades.³ El consumismo da la ilusión de que la acumulación

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

** Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

¹ Jean Comaroff y John Comaroff, "Alien-nation: Zombies, immigrants and millennial capitalism", *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, p. 780.

² Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Joan Vinyoli y Michèle Pédanx (trads.), 2000, pp. 9-10.

³ Richard Falk, *La globalización depredadora. Una crítica*, Herminia Bavia y Antonio Resines (trads.), 2002, p. 223.

conlleva la felicidad y, al hacerlo, otras formas de actividad social pierden validez.⁴

Progresan un individualismo consumidor, factor de desocialización y de anomia [...] El individualismo consumidor sustituye la complejidad de las relaciones sociales imponiendo la sumisión de todos al poder de un mercado que se disfraza de defensor del individualismo liberador, mientras reduce al consumidor a la expresión más directa del poder sin límite del dinero y el deseo.⁵

Es en este mundo de personas pobremente sociales donde se desencadena el dispendio casi obsesivo de productos mediáticos ligados al zombi; ese muerto viviente, carente de volición, que amenaza con provocar el colapso de la civilización.⁶ La pregunta que entonces nos hacemos es: ¿por qué? ¿Por qué en este tiempo se tiene necesidad de replicar al infinito esas tramas? ¿Por qué la gente se siente atraída por este personaje? Y ¿qué relación existe entre el zombi y las situaciones que hoy deben enfrentar los individuos?

Las respuestas seguramente son múltiples y complejas, pero creemos que una primera aproximación habría de partir de la exploración de la dimensión mítica del discurso zombi; es decir, del análisis de aquellos sentidos que sólo se tornan perceptibles a través de una lectura en la que por asociación se devela aquello que sólo se expresa implícitamente.⁷

⁴ Taitu Heron, "Globalization, neoliberalism and the exercise of human agency", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2008, vol. 20, núms. 1-4, p. 87.

⁵ Alain Touraine, *La Fin des sociétés*, 2013, pp. 38, 43.

⁶ Una búsqueda en Google Trends realizada el 13 de septiembre de 2017 arrojó para la palabra inglesa *zombie* la increíble cantidad de 291 millones de resultados —50 millones más que para "Donald Trump" y 264 millones más que para "papa Francisco" o "Pope Francis"—. Más allá de los filmes y videojuegos, hoy en día no resulta extraño encontrar el uso temático del zombi en las más variadas manifestaciones culturales, desde marchas, carreras y campamentos, hasta los más diversos productos y campañas publicitarias. *Vid.* WRG World Real Games, "Bienvenido a Survival Zombie", 2015; Opelpaintball, "PRZ Paintball's Zombie Nation", 2012; Gino Asecas, "Corre por tu vida. Carrera de zombies", 2013; Gabriel Huerta Ruiz, "Marcha zombie Mexico 2015", 2015; Dans Ta Pub "Audi Commercial Mechanics-Zombies", 2015; Lyn, "Empaque: helados Zombís", *El Poder de las Ideas*, 2014; Liliانا Castro, "Zombies con gripe", 2014.

⁷ Según Roland Barthes, "el mito es un sistema particular por cuanto se edifica a partir de una cadena semiológica que existe previamente: es un sistema semiológico segundo. Lo que constituye el signo (es decir el total asociativo de un concepto y de una imagen) en el primer sistema, se vuelve simple significante en el segundo" (*Mitologías*, Héctor Schmucler (trad.), 1999, pp. 111-112).

A través de un recorrido por la genealogía zombi, desde sus orígenes en Haití hasta el actual cine de Hollywood, mostraremos el modo en que ésta terminó por convertirse en símbolo de la desocialización —sea porque abstrae a la víctima de la colectividad o porque produce el colapso total de las instituciones y los vínculos—. Argumentaremos que, en este proceso de transformación, el muerto viviente, visto como una suerte de plaga, ha comenzado a asemejarse a las figuras del marginado y el inmigrante; de suerte que, más que devenir su sinónimo, evoca aquello que se teme que éstas devengan. Y, analizando las cualidades de los juegos de zombis, concluiremos que su función es la de facilitar la acción en el ámbito de la posibilidad.

So I know that there are zombies in Haiti: del zombi antillano visto por Occidente

En el culto vudú, el término “zombi” remite a un conjunto de nociones relativas a la composición de las personas y sus destinos *post mortem*. Se llama zombi a una entidad que habita el cuerpo durante la vida; es ésta la que junto con el “espíritu” produce tanto la actividad intelectual como el temperamento. Se dice que, al término de la existencia mundana, dicho elemento abandona el organismo para morar en el cementerio como una mariposa o un pájaro, y posteriormente migrar hacia su mítica morada final.⁸ Por arte de brujería, el zombi puede ser capturado y convertido en una suerte de esclavo al servicio de su captor; se suele distinguir, entonces, entre espíritus-zombi (espíritus sin cuerpo) y zombis de carne y hueso (cuerpos sin espíritu).⁹ La primera de dichas versiones es más frecuentemente evocada en las más tempranas menciones del siglo XIX¹⁰ y la segunda parece ser preferida por aquéllos más tardíos viajeros que sólo

⁸ Hans W. Ackermann y Jeanine Gauthier, “The ways and nature of the zombi”, *The Journal of American Folklore*, vol. 104, núm. 414, 1991; Elizabeth McAlister, “Slaves, cannibals, and infected hyper-whites: The race and religion of zombies”, *Anthropological Quarterly*, vol. 85, núm. 2, 2012, p. 462.

⁹ Louis P. Mars, “The story of zombi in Haiti”, *Man: A Record of Anthropological Science*, vol. 45, núm. 22, 1945, p. 2; Hans W. Ackermann y Jeanine Gauthier, *op. cit.*; Laënnec Hurbon, *El bárbaro imaginario*, Jorge Padilla Videla (trad.), p. 62.

¹⁰ Edgar la Selve, *Le pays des Nègres. Voyage à Haiti, ancienne partie française de Saint Domingue*, 1881, pp. 52, 60-62; Elsie Clews Parsons, “Spirit cult in Hayti”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 20, 1928, pp. 178-179.

conocieron los cultos haitianos de manera superficial.¹¹ Resulta llamativo el hecho de que sólo el zombi material haya capturado la atención de los extranjeros y las élites afro-caribeñas.¹²

En tiempos coloniales, la ritualidad negra no siempre era descrita en términos de religión;¹³ todos sus cultos solían ser tratados como adoración al demonio¹⁴ y, como conventículos, relegados a la ilegalidad.¹⁵ Por su parte, los esclavos eran definidos como bienes muebles cuyo devenir dependía casi exclusivamente de la voluntad de sus amos.¹⁶ En buena medida, dicha condición suponía explicarse por su natural falta de civilidad; el *Règlement de discipline pour les nègres adressé aux curés des îles françaises de l'Amérique*, de 1777, describe a los afrodescendientes como "hombres nacidos en el seno de la ignorancia y la barbarie, que han vivido sin culto, sin leyes y sin costumbres, abandonados a toda corrupción de la naturaleza embrutecida".¹⁷

Estos prejuicios no hicieron más que acentuarse desde el momento en que Haití se convirtió en la primera nación negra independiente, en 1804.¹⁸ Los occidentales que recorrieron la isla en el siglo XIX parecen interesarse sobre todo por mostrar la incapacidad de sus miembros para gobernarse por sí mismos. Lo relevante es que la mayoría de las veces la práctica del vudú fue justamente la que se usó para denostar a sus gobiernos. Gustave D'Alaux señalaba:

¹¹ William B. Seabrook, *The Magic Island*, 1929, pp. 93-103; Zora Neale Hurston, *Tell my Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*, 1990, pp. 179-196.

¹² A mediados del siglo XX, Louis P. Mars (*op. cit.*, p. 38) ya señalaba la fascinación de los turistas por la figura del zombi de carne y hueso: "los turistas creen que serán capaces de ver zombis rondando los alrededores de las aldeas".

¹³ Jean Baptiste DuTertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, 1667, p. 502.

¹⁴ Laënnec Hurbon, *op. cit.*

¹⁵ Louis XIV, rey de Francia, "Le code noir. Édit du roi sur les esclaves des îles de l'Amérique", en Lucien Peytraud (ed.), *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789: d'après des documents inédits des archives coloniales*, 1997, pp. 158-166 (artículo 3).

¹⁶ *Ibidem*, artículo 44.

¹⁷ *Apud* Laënnec Hurbon, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸ Louis-Joseph Janvier, *Les Constitutions d'Haïti*, 1886, artículo 14. Los relatos que los extranjeros produjeron respecto a la Guerra de Independencia (1791-1803) suelen mostrar a sus caudillos como sanguinarios: "Jeannot violaba a las jóvenes doncellas blancas en presencia de sus familias y las degollaba enseguida. Su estandarte era el cadáver de un pequeño blanco portado en la punta de una pica. Su tienda estaba rodeada por un cerco de lanzas de las que cada una portaba la cabeza de un blanco [...] Jeannot decía con sencillez: 'Tengo sed'. Cortaba una nueva cabeza, exprimiendo la sangre en un vaso, añadía tafia y bebía"; *vid.* Gustave D'Alaux, *L'empereur Soulouque et son empire*, 1860, p. 16; y Edgar la Selve, *op. cit.*, p. 153.

He de hablar de un país que tiene periódicos y brujos, un tercer partido y fetiches [...] Soulouque [el emperador] pagaba a su brujo para alejar los malos presagios [...] Su Majestad Imperial participaba en una formidable partida, visto el poder que tienen estos brujos para hacer daño aun a distancia [...] Haití será próspero en diez años o antropófago en veinte.¹⁹

Las descripciones del vudú que se produjeron no derivan en su mayoría de un conocimiento profundo sino de rumores en torno a prácticas de excesiva crueldad; fue durante este proceso que, sobre la calca del aquelarre europeo,²⁰ comenzó a dibujarse la ritualidad haitiana como un remedo de ceremonial adornado con orgías y actos de canibalismo. Sin duda, la obra de Spenser St. John es la más prolífica al respecto, pues dedica un capítulo entero, de más 27 páginas, a la descripción de sacrificios humanos y prácticas caníbales. “Ella [la víctima] fue arrojada al suelo, sujetándola su tía por la cintura, mientras el papaloi presionaba su garganta, y otros sujetaban sus piernas y brazos [...] Él [el papaloi] cortó la cabeza de Claircine, recogiendo los asistentes la sangre en una jarra [...] La carne fue cortada de los huesos y colocada en anchos platos de madera”.²¹

La antropofagia ha sido desde hace tiempo una cualidad atribuida con frecuencia a las alteridades construidas por Occidente—desde los judíos de la Reconquista hasta los nativos americanos—; y es que el tropo del caníbal “funciona como estigma del salvajismo y de la barbarie”.²² Mientras el ser sin cultura devora, el civilizado “domina”, reduciendo a sus otredades a la esclavitud.²³ St. John no vincula directamente al zombi con el consumo de carne humana, pero recuenta un caso en el mismo capítulo que a ello dedicó:

[Los policías] encontraron una tumba perturbada, y junto a ésta un féretro abierto, y yaciendo sobre su costado el cuerpo de una doncella que había sido sepultada el día anterior [una de las acusadas testificó que] ella recibió una pócima del sueño la cual se había continuado administrando a la doncella durante su primer confinamiento, y ella

¹⁹ Gustave D’Alaux, *op. cit.*, pp. 1, 180, 257; y Edgar la Selve, *op. cit.*, p. 23.

²⁰ Carmelo Lison-Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, 1992.

²¹ Spenser St. John, *Hayti, or, the Black Republic*, 1889, pp. 187, 212.

²² Carlos A. Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, 2008, pp. 15, 47-119.

²³ *Ibidem*, p. 19.

fue apresuradamente enterrada para ser restaurada a la conciencia en el cementerio durante la noche de los muertos.²⁴

El tema del zombi, sin embargo, no ocuparía un lugar relevante sino hasta la época de la invasión estadounidense (1915-1934). Es en este contexto que William Seabrook consiguió dar verdadera difusión al fenómeno, pues mientras solía tratar el resto del vudú en términos de superstición, se esforzaba en demostrar la realidad del zombi.

El zombi, dicen ellos, es un cuerpo humano sin alma, aún muerto pero extraído de la tumba y dotado por brujería de una mecánica semejanza de vida [...] Le aseguro que eso de lo que habla [dice su informante] no es tema de superstición [...] Todo el rostro, para el caso, era igualmente malo [asegura el autor tras encontrarse con zombis] Era vacío, como si no hubiera nada tras él. No sólo se veía inexpresivo sino incapaz de [toda] expresión.²⁵

Escéptico, el estadounidense decidió confrontar sus observaciones con “la mente más científicamente entrenada” de Haití, el doctor Antoine Villiers. El objetivo médico declaró al respecto: “Yo no creo que nadie se haya levantado nunca de la muerte”,²⁶ pero intentó demostrar la realidad del fenómeno mostrándole el Código Penal:

Se califica también de atentado a la vida de una persona, por envenenamiento, el uso que sea hecho contra ella de sustancias que, sin dar la muerte, hayan producido un estado letárgico más o menos prolongado, de cualquier manera que esas sustancias hayan sido empleadas y cualesquiera que hayan sido los resultados. Si, a consecuencia de este estado letárgico, la persona ha sido inhumada, el atentado será calificado de asesinato.²⁷

Destacan aquí el eclipsamiento de la figura del espíritu zombi y la idea de que lo descrito por el otro es real pero su interpretación es errónea —no existen muertos vivientes, pero sí vivos que parecen

²⁴ Spenser St. John, *op. cit.*, pp. 235-236; Gustave D'Alaux, *op. cit.*, p. 69; Edgar la Selve, *op. cit.*, pp. 60-62.

²⁵ William B. Seabrook, *op. cit.*, pp. 93, 94, 101.

²⁶ *Ibidem*, p. 102.

²⁷ *Code Penale*, 1835, artículo 246, *apud* Laënnec Hurbon, *op. cit.*, p. 80.

serlo por obra de métodos empíricos desconocidos—. Éste sería, unos años más tarde, el argumento que habría de esgrimir la intelectual afroamericana Zora Neale Hurston, la primera persona en fotografiar a un supuesto zombi, la presunta Félicia Felix-Mentor, quien habría reaparecido 29 años después de su funeral.

En 1936, el doctor Rulx Léon, director general del Service d'Hygiene, me contó que se había encontrado un zombi en el camino y que estaba resguardado en el hospital de Gonaive [...] Encontramos al zombi en el patio del hospital [...] Discutimos largo rato las teorías sobre lo que los zombis habrían de ser. Se concluyó que no es un caso de resurrección de muertos, sino un asunto de apariencia de muerte inducido por alguna droga sólo conocida por unos cuantos.²⁸

La hipótesis de la droga que induce catatonía cobraría su mayor fuerza cuando, en la década de 1980, se diera a conocer el caso de Clairvius Narcisse, un hombre que alegaba haber fallecido en 1962 y haber sido revivido como zombi para ser esclavo en una plantación. Dicho crimen había sido intelectualmente cometido por su hermano a causa de una disputa por tierras, se habría liberado de sus captores tras la muerte del brujo-zombi, pero no habría regresado a su poblado hasta constatar el deceso de su fraterno enemigo.²⁹ A partir de este evento, Wade Davis,³⁰ el último gran exponente de esta hipótesis, se dirige a Haití para tratar de descubrir la composición del veneno, cuyo agente activo suponía ser la tetrodotoxina, llevarlo a Occidente y facilitar su uso científico.³¹

²⁸ Zora Neale Hurston, *op. cit.*, pp. 182, 195-196.

²⁹ Wade Davis, *The Serpent and the Rainbow: A Harvard Scientist's Uncovers the Startling Truth about the Secret World of Haitian Voodoo and Zombis*, 1985, p. 17.

³⁰ *Idem*; Wade Davis, *Passage of Darkness: The Ethnobiology of Haitian Zombie*, 1988.

³¹ Wade Davis, *op. cit.*, 1985, p. 23. La excesiva mediatización de tales investigaciones dio pie a la filmación de *The Serpent and the Rainbow* (Wes Craven, 1988), un largometraje de suspenso inspirado en Davis. Estudios posteriores mostraron que no todas las pócimas contenían tetrodotoxina y que muchas de las que la tenían la presentaban en dosis demasiado pequeñas como para ser eficaces (William Booth, "Voodoo Science", *Science*, new series, vol. 240, núm. 4850, 1988). Esto fue reconocido por el etnobotanista en un capítulo de la serie *Hamilton's Pharmacopœia* (Santiago Stelley, *Hamilton's Pharmacopœia: Investigating the Haitian Zombie*, 2012). Es interesante notar que quienes en un principio se opusieron a la tesis toxicológica, compartían la idea de la realidad del zombi y su errónea interpretación haitiana; estos fueron los seguidores de la etnopsiquiatría. *Vid.* Louis P. Mars, *op. cit.*, p. 39; Erika Bourguignon, "The Persistence of Folk Belief: Some Notes on Cannibalism and Zombis in Haiti", *The Journal of American Folklore*, vol. 72, núm. 283, 1959, p. 40.

El primer filme conocido sobre este tema, *White Zombie*, de Victor Halperin,³² recupera parte de las experiencias norteamericanas en Haití y, en buena medida, se vio inspirado por Seabrook y la tesis del veneno zombi.

Abre la película con un grupo de afroamericanos participando en una danza funeraria. Una pareja estadounidense blanca, compuesta por Neil Parker y Madeleine Short, llega a Haití para contraer matrimonio en casa de un hombre, igualmente caucásico, que recién conocieron en el barco, Charles Beaumont. En el camino se encuentran con un grupo de muertos vivientes y su cochero negro les advierte de lo terrible de esa maldición. Su anfitrión se encuentra secretamente enamorado de la chica y contrata a un brujo, blanco, para que la convierta en zombi y, creyéndola muerta, su prometido deje la isla. Supuestamente, Madeleine muere durante el banquete nupcial. Neil se encuentra con un médico-misionero, también blanco, el doctor Bruner, que habiendo pasado 30 años en la isla conoce los secretos del vudú y sus drogas. El sabio le muestra lo dicho respecto de los zombis en el Código Penal y, después de varias peripecias, logran juntos derrotar al brujo y salvar a la doncella.

Lo primero que llama la atención es que, tratándose de una trama que supuestamente se desarrolla en Haití, casi no haya personajes negros; sin embargo, se nota que los pocos episodios en los que éstos figuran muestran un tratamiento muy distinto al de los blancos. Casi ninguno de los negros tiene nombre, muy pocos dialogan, en la mayoría de los casos, aparecen actuando de manera colectiva. Mientras los blancos se entristecen, aman, odian y luchan, los negros se limitan a replicar temerosamente sus supercherías —es por miedo a los ladrones de cuerpos que se celebra la ceremonia mortuoria inicial y por miedo a un “espíritu maligno” que un “médico-brujo” reparte amuletos—; la narrativa deja en claro que dicha situación se encuentra generalizada en el país al momento en que Neil sugiere a Bruner que recurran a las autoridades para rescatar a su novia. El médico responde: “¿Las autoridades? Por favor, Neil... Usted no conoce esta isla. ¡Las autoridades nativas temen involucrarse! Pero yo no”. Incluso, entre los zombis se muestran contrastes importantes, pues mientras los blancos son antiguos enemigos de brujo —dotados de un nombre y una historia personal—, los negros sólo figuran como un grupo indiferenciado de esclavos obligado a laborar en un

³² Victor Halperin, *White Zombie*, 1932.

ingenio. La visión del negro antillano se expresa en voz del médico: “Haití está lleno de tonterías y supersticiones [...] Donde quiera que haya superstición encontrará algo de verdad [...] Su cochero creyó que había visto muertos caminando pero no es así. Lo que vio son seres completamente vivos”. El blanco tiene ciencia, el negro sólo tiene supercherías.

La zombificación del negro parece formar parte de la normalidad —los zombis son haitianos y al doctor Bruner no parece haberle interesado liberarlos en los más de 30 años que llevaba predicando en la isla—; la zombificación del blanco, por el contrario, aparece como una perturbación que debe ser reparada con toda urgencia. La esclavitud de los afroamericanos por parte del brujo se explica por la posibilidad de explotar su mano de obra, mientras que la de los blancos responde a una relación específica entre la víctima y su captor, sea por enemistad o por un vínculo contractual con un tercero. Diríase, entonces, que parte del horror a ser transformado en zombi radica en la posibilidad de ser tratado como negro siendo blanco.³³

Llama la atención el hecho de que, aun cuando este primer filme recoja muchos prejuicios occidentales, el asunto del canibalismo se encuentre del todo ausente. Vale, sin embargo, señalar que a pesar de que la antropofagia no figure en las narrativas zombis más tempranas, ésta no dejó de estar presente en el discurso mediático sobre la negritud y los pueblos no occidentales —la encontramos abundantemente representada desde Tarzán,³⁴ que también se origina en tiempos de la ocupación estadounidense, hasta el cine de caníbales de las décadas de 1970 y 1980—. ³⁵ Lo relevante, en todo caso, es la temprana disociación del zombi respecto de sus orígenes culturales, pues al plantearse la zombificación como un procedimiento empírico, se abre la posibilidad de que cualquier ser malévolo, en cualquier parte y por cualquier medio, transforme a los individuos en seres sin voluntad.

³³ Elizabeth McAlister (*op. cit.*, p. 461) y Henry Powell (*One Generation Consuming the Next: The Racial Critique of Consumerism in George Romero's Zombie Films*, [Honors Theses], 2009, p. 7) señalan que en la mayoría de las películas de las décadas de 1930 y 1940 se presenta a ricas mujeres blancas transformadas en zombis por brujos negros; esto, sin embargo, está lejos de ser el caso. Las víctimas ciertamente suelen ser potentadas caucásicas, pero, salvo en *I Walked with a Zombie*, la mayoría de los hacedores de zombis por nosotros conocidos son blancos (Jacques Tourneur, *I Walked with a Zombie*, 1943).

³⁴ Edgar R. Burroughs, *The Beasts of Tarzan*, 1916; Scott Sidney, *Tarzan of the Apes*, 1918.

³⁵ Vid. Umberto Lenzi, *Il paese del sesso selvaggio*, 1972.

The Walking Dead: la reinención hollywoodense del zombi

En los numerosos filmes anglosajones que se produjeron a lo largo de las tres décadas siguientes se nota el distanciamiento del zombi en relación con su *locus originis*; algunos, como *King of the Zombies* (1941) y *I Walked with a Zombie* (1943) se sitúan en islas antillanas mayoritariamente habitadas por afroamericanos, pero otros, como *Revenge of the Zombies* (1943) y *Teenage Zombies* (1958) más bien se desarrollan en el propio Estados Unidos.³⁶ El foco continúa centrándose en el hacedor de zombis; la diferencia radica en que, en lugar de presentársele como brujo, ahora también figura como científico —algo que hubo de inspirarse en *Frankenstein*—. ³⁷ No es extraño que, en las películas producidas durante la Segunda Guerra Mundial y los inicios de la Guerra fría, el amo de los zombis sirva los intereses de un país enemigo —se trata de un médico nazi en *Revenge of the Zombies* y de un investigador del Este en *Teenage Zombies*—. De manera recurrente se plantea la posibilidad de que los zombis se vuelquen contra su captor, como sucede al final de *Revenge of the Zombies* y *The Plague of the Zombies*.³⁸ *Valley of the Zombies*, sin embargo, se distingue por postular la existencia de un zombi autónomo, uno que carece de amo y actúa bajo su propia voluntad.³⁹

La imagen del brujo o científico que controla la mente dejó de ser frecuente en los relatos de zombis de la década de 1970, pero continuó desarrollándose paralelamente desde *Das Cabinet des Dr. Caligari* (1920) hasta *Kingsman: The Secret Service* (2015).⁴⁰

El verdadero cambio de paradigma, sin embargo, no tendría lugar sino hasta el final de la década de 1960. Conocemos, no obstante, dos tempranos antecedentes que de alguna manera ya prefiguraban la imagen moderna del zombi.

The Earth Dies Screaming cuenta la historia de un grupo de personas que tras un ataque extraterrestre con gas letal se atrincheran en un hotel para repeler los embates de robots alienígenas y zombis

³⁶ Jean Yarbrough, *King of the Zombies*, 1941; Steve Sekely, *Revenge of the Zombies*, 1943; Jerry Warren, *Teenage Zombies*, 1958.

³⁷ Mary W. Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, 2013.

³⁸ John Gilling, *The Plague of the Zombies*, 1966.

³⁹ Philip Ford, *Valley of the Zombies*, 1946.

⁴⁰ Robert Wiene, *Das Cabinet des Dr. Caligari*, 1920; Mattheu Vaughn, *Kingsman: The Secret Service*, 2015.

esclavos de los invasores. En cambio, *The Last Man on Earth* plantea la casi total extinción de la humanidad a causa de un germen que provoca su muerte y transformación en “vampiros” o zombis —seres lentos y de reducidas capacidades intelectuales—. ⁴¹ Tres años más tarde, el supuesto único sobreviviente se resguarda en su vivienda para destruir muertos vivientes por el día y protegerse durante la noche. ⁴² Ambos filmes plantean escenarios apocalípticos, pero concluyen abriendo la posibilidad de la renovación del orden existente.

El gran clásico *Night of the Living Dead*, de George A. Romero (1968), conjuga de manera original buena parte estos factores para dar forma a una sencilla trama en la que la crisis desatada por la amenaza de los muertos vivientes tiene como trasfondo los problemas que se despiertan en la sociedad en los momentos de riesgo. ⁴³ Se relata que la radiación producida por un artefacto procedente de Venus produjo el retorno a la vida de difuntos recientes; estos seres se alimentan de carne humana y conforman anárquicas hordas para conseguirla. Distintos personajes se refugian en una granja, pero pronto los liderazgos emergentes causan conflictos que terminan por ocasionar la muerte de todos. Como en *White Zombie* (1932), aquí se expresa una marcada oposición entre negros y blancos, pero a diferencia del filme previo, en este caso los valores positivos favorecen lo afroamericano. Barbara se paraliza ante el peligro, Judy es temerosa e imprudente, y Harry es cobarde y oportunista; sólo Ben, el único “de color”, logra mantener la cabeza lo suficientemente fría como para organizar la resistencia. Los zombis al fin logran entrar a la casa y acaban con la vida de los que aún no habían sucumbido; Ben se refugia en el sótano, pero al salir, es ultimado por un grupo de voluntarios blancos que ya se ha hecho cargo de la situación.

El tiempo en que se difundió *Night of the Living Dead* está marcado por convulsivos conflictos interraciales —el asesinato de Luther King—, ⁴⁴ y cualesquiera que hayan sido las intenciones de Romero,

⁴¹ Terence Fisher, *The Earth Dies Screaming*, 1964; Ubaldo Ragona y Sidney Salkow, *The Last Man on Earth*, 1964.

⁴² Se trata de una película basada en una novela de Richard Matheson (Jaime Bellavista [trad.], 1971), con una tardía versión estelarizada por Will Smith (Francis Lawrence, *I Am Legend*, 2007).

⁴³ George A. Romero, *Night of the Living Dead*, 1968; Zombiblogia, “Entrevista a George Romero”, 2009.

⁴⁴ Patricia de los Ríos, “Los movimientos sociales de los años sesentas en Estados Unidos: un legado contradictorio”, *Sociológica*, vol. 13, núm. 38, 1998, pp. 13-30.

su filme fue leído como una crítica a la sociedad norteamericana. Powell sostiene que en toda la trilogía del cineasta —completada con *Dawn of the Dead* (1978) y *Land of the Dead* (2005), que también exhibe héroes afroamericanos—, se unen “representaciones de racismo y consumo para retratar jerarquías sociales inmorales que perpetúan la pobreza y los bajos estándares de vida de personas dignas, muy seguido afroamericanos pobres”.⁴⁵ Y, tras advertir que en otros filmes, como *I Am Legend* (2007), también se presentan paladines afrodescendientes, McAlister sostiene que mientras el zombi caucásico representa las letales actitudes consumistas de la población estadounidense, la negritud de sus protagonistas aparece como una alternativa cultural.⁴⁶ Boluk y Lenz, por último, concluyen que las películas de zombis “sirven como vehículos para la expresión de la cada vez más acelerada naturaleza viral del capitalismo”.⁴⁷

La crítica a la sociedad capitalista se hace también patente en *28 Days Later*, de Danny Boyle (2002).⁴⁸ Después de mostrar una serie de escenas violentas, se nos cuenta sobre unos defensores de animales que, tras irrumpir en un laboratorio, terminan contagiándose con una cepa del virus de la rabia que transforma a las personas en zombis al contacto con la sangre. Cuatro semanas más tarde, Jim, el protagonista, despierta solo en un hospital y descubre que todo Londres se encuentra desierto; luego, es atacado por un gran número de infectados y rescatado por Selena y Mark. Tras haber asesinado a Mark por haberse zombificado, Jim y Selena se encuentran con un hombre y su hija, Hannah, atrincherados en un departamento. Ahí escuchan un mensaje del ejército en el que se anuncia la existencia de una cura y se invita a los sobrevivientes a reunirse con ellos a las afueras de la capital; los cuatro emprenden el camino, pero en el transcurso el padre termina contagiado y es asesinado por un soldado. El filme alcanza su clímax cuando Selena, Jim y Hannah descubren que los militares pretenden secuestrar a las dos jóvenes para volverlas esclavas sexuales. En el desenlace, Jim libera a Selena

⁴⁵ Henry Powell, *op. cit.*, p. 3; George A. Romero, *Dawn of the Dead*, 1978 y *Land of the Dead*, 2005.

⁴⁶ Elizabeth McAlister, *op. cit.*

⁴⁷ Stephanie Boluk y Wylie Lenz, “Infection, media and capitalism: From early modern plagues to postmodern zombies”, *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 10, núm. 2, 2010, p. 127.

⁴⁸ Danny Boyle, *28 Days Later*, 2002.

y Hannah y, después de una compleja huida, terminan viviendo apaciblemente en el campo.

Es el abuso en la manipulación de la vida lo que produce el virus, el agente de su propagación es un animal con el que se ha experimentado y es en las zonas urbanas donde se encuentra el mayor número de infectados. El dinero es inútil, el único alimento disponible es la chatarra y la propiedad privada ha dejado de existir; todas las escenas citadinas están marcadas por la inseguridad, las pocas secuencias en el campo, en cambio, remiten a un estado de tranquilidad. Peor aún, el encuentro con lo más parecido a un remanente del Estado sólo devela que éste es peor que los zombis. El mensaje es claro: son las formas de vida de la sociedad moderna —no sólo el racismo o el consumismo— las que producen depredadores carentes de inteligencia y el Estado es el que se encarga de explotar a las personas.

Lo que se plantea en la más reciente trilogía de *Maze runner* es en esencia lo mismo, pues ahí quienes resultan triunfantes son un grupo de adolescentes rebeldes que deben enfrentar simultáneamente tanto a los reductos de un Estado opresor, llamado C.R.U.E.L., como a las hordas de enloquecidos enfermos de “la llamada”, conocidos como *cranks*, que actúan de la misma forma que los muertos vivientes de otros filmes.⁴⁹ Idéntico es también el argumento de la nueva saga de *El planeta de los simios*,⁵⁰ ya que además de referirse también a la explotación animal, a la propagación de un virus que mengua las intelectualidad de la gente y a cuerpos armados que esclavizan a los disidentes, aquellos que logran sobrevivir, los primates, se caracterizan por una existencia más armónica.

Lo llamativo es que, más que fijarse en los aspectos críticos de su obra, lo que parecen haber retenido los seguidores de George A. Romero es la formación de un nuevo estereotipo zombi; su carácter de cuasicosa antropófaga, producida por accidente que, carente de lenguaje o cultura, se limita a satisfacer su única necesidad: alimentarse.

La fuerza de este monstruo no radica en su superioridad, puesto que sólo es un humano disminuido por la enfermedad o la muer-

⁴⁹ Wes Ball, *The Maze Runner*, 2014; *The Maze Runner. Scorch Trials*, 2015; y *The Maze Runner. The Death Cure*, 2018.

⁵⁰ Rupert Wyatt, *Rise of the Planet of the Apes*, 2011; y Matt Reeves, *Dawn of the Planet of the Apes*, 2014, y *War for the Planet of the Apes*, 2017.

te, sino en su capacidad de multiplicarse exponencialmente transformando en zombis a los que consume. El zombi es ante todo un ser asocial y su sola existencia implica una ruptura respecto a la colectividad de origen. Esto es lo que queda plasmado en *I, Zombie: The Chronicles of Pain* (1998), donde la transformación en muerto viviente del protagonista es tratada como el gradual alejamiento de la sociedad.⁵¹ Así, el problema de la zombificación no se reduce a la producción de muerte, sino sobre todo a la posibilidad de que, al propagarse, ello termine por derivar en el eventual remplazo de una especie por la otra, como lo enuncia de manera explícita un soldado en *28 Days Later*: “Si la infección acaba con todos, eso será la vuelta a la normalidad”. Es por ello que, en más de una ocasión, se ha tipificado a los muertos vivientes como una plaga.⁵²

El zombi es algo con lo que no es posible socializar y cualquier vínculo emocional que con él se hubiera mantenido habrá de convertirse en un lastre para la supervivencia.

Todos los de la granja de *Night of the Living Dead* que terminan siendo devorados por los muertos vivientes fallecen a consecuencia de los vínculos que mantienen con otras personas: Barbara muere a manos de su hermano, Tom cae al intentar sacar a su novia de una camioneta en llamas y Karen es asesinada por su propia hija cuando se ve incapacitada para destruirla transformada en zombi. En cambio, Ben, el único sobreviviente temporal, carece de relaciones emocionales y se muestra capaz de matar a quien sea. La cuestión de tener que ejecutar a un ser querido zombificado aparece tanto en filmes previos a la ópera prima de Romero como en los posteriores. Robert mata a su pareja en *The Last Man on Earth* (1964); sir James decapita a la esposa de su discípulo en *The Plague of the Zombies* (1966); Ash asesina a su hermana, su novia y sus amigos en *The Evil Dead* (1981), Matt ultima a su compañera Rain en *Resident Evil* (2002) y Shaun mata a su madre en *Shaun of the Dead* (2004).⁵³

Es tan sólo como si, ante la crisis, todas las normas y vínculos sociales hubieran de perder su pertinencia. Lo llamativo es que dicha desocialización no sólo concierne a los muertos vivientes, sino que, en ocasiones también los vivos terminan enfrentándose entre sí,

⁵¹ Andrew Parkinson, *I, Zombie: The Chronicles of Pain*, 1998.

⁵² Max Brooks, en Tim Prokop, *Deadliest Warrior*, temporada 3, capítulo 32: *Vampires vs Zombies*, 2011.

⁵³ Sam Raimi, *The Evil Dead*, 1981; Paul W. S. Anderson, *Resident Evil*, 2002; y Edgar Wright, *Shaun of the Dead*, 2004.

como sucede en *The Earth Dies Screaming* (1964), *Night of the Living Dead* (1968) y *28 Days Later* (2002); es una actualización del clásico tema de “la plaga”, en el que una situación de crisis termina por develar la corrupción de la sociedad.⁵⁴ Ahora, si consideramos que los zombis no son malignos —puesto que sólo buscan satisfacer una necesidad— y los sobrevivientes no son evidentemente buenos, podemos pensar que el conflicto entre ellos no puede ser entendido como una lucha del bien contra el mal, sino tan sólo como nosotros contra los otros. Y, si pensamos en el zombi como un otro, habremos de considerarlo como un otro entre nosotros.

The Walking Dead (2010-2017) va aún más lejos, pues, a diferencia de lo que se observa en *Resident Evil* (2002) y *Shaun of the Dead* (2004), aquí no se plantea la restauración del orden y, contrario a lo descrito en *The Last Man on the Earth* (1964) y *World War Z* (2013), tampoco parece posible la instauración de uno nuevo.⁵⁵ Como en todas las demás producciones, los miembros del grupo de sobrevivientes, liderado por el expolicía Rick Grimes, se ven obligados a combatir con muertos vivos, pero en lugar de unirse con los otros humanos, se constituyen como pequeñas comunidades —entre las que se cuentan las de Woodbury, Terminus y Alejandría— que compiten por el poder y los recursos. Es más, se observa que las relaciones entre colectivos son más violentas que las que involucran a los zombis, pues mientras a los infectados los asesinan, los conflictos entre humanos también llegan a involucrar el secuestro, la tortura e incluso el canibalismo. Lo mismo sucede en *Game of Thrones* (2011-2017), sólo que, en lugar de comunidades, ahí la sociedad se fisiona en reinos medievales.⁵⁶

Los grandes conflictos no son los que involucran a humanos y muertos vivos, sino los que sostienen los sobrevivientes entre sí; de forma que mientras se busca prevalecer ante los iguales, basta con alejar a quienes se postulan como inferiores. Esta situación es similar a las batallas que desarrollan los vampiros y hombres lobo de *The Twilight Saga* (2008-2012) y *Underworld* (2003) frente a los hombres comunes.⁵⁷

⁵⁴ René Girard, “The plague in literature and myth”, *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 15, núm. 5: *A Special Classics Issue on Myth and Interpretation*, 1974, pp. 833-850; Stephanie Boluk y Wylie Lenz, *op. cit.*

⁵⁵ Frank Darabont, *The Walking Dead*, 2010-2017; Marc Forster, *World War Z*, 2013.

⁵⁶ David Nutter *et al.*, *Game of Thrones*, 2011-2017.

⁵⁷ Catherine Hardwicke, *Twilight*, 2008; Chris Weitz, *The Twilight Saga: New Moon*, 2009;

Así, parece posible pensar que más allá de sus cualidades esenciales, el zombi se define por un tipo específico de acción, y, si el zombi es descrito como una plaga, es zombi aquel que actúa como plaga para alguien más.

Esto es justo lo que se plantea de forma humorística en el cortometraje *Soy un zombi* (2013), en el que, aunque el protagonista se siente realizado al advertir que en su nueva condición escapa a las convenciones sociales, termina asesinado por una heroína que lo percibe como amenazante.⁵⁸ Las posiciones de zombi-sobreviviente también son expresamente relativizadas por Richard Matheson cuando, por la carta de la cuasivampiro Ruth, Robert Neville se da cuenta de que los infectados constituyen una comunidad, con afectos y relaciones, y que para ellos, él es la amenaza: “Yo sé que tú no elegiste este modo de vida, como nosotros no elegimos el nuestro. Estamos infectados. Pero a pesar de tus descubrimientos, seguiremos vivos. Descubriremos el modo y vamos a crear una nueva sociedad [...] Hemos decidido matarte a ti y a tus semejantes”.⁵⁹

Un planteamiento parecido se deduce en el momento en que, en *The Girl with All the Gifts* (2016), Melanie, la niña prodigio zombi, pregunta a la doctora Caldwell: “¿Por qué nosotros [los zombis] debemos morir para que ustedes [los humanos] puedan vivir?”.⁶⁰ Y aparece de manera más explícita en aquel episodio de *Black Mirror* (2016) en el que un soldado encargado de exterminar a unos seres parecidos a zombis, llamados “cucarachas”, descubre, al atrofiarse su dispositivo de realidad aumentada, que lo que persigue no son más que un grupo de marginados a los que se le ha hecho ver como monstruosos. La explicación que dan al respecto sus superiores Medina y Arquette resulta esclarecedora:

—No es culpa suya que sean como son. No pidieron ser así. Lo entendido. Todos lo entendemos [...] Si no paramos a las “cucarachas” en cinco, diez, veinte años, seguirán naciendo niños así y después procrearán [...] Por cada cucaracha que salva hoy, condena a Dios sabe cuántas personas a la desesperación y la miseria mañana. No puede seguir viéndolas como humanos.

David Slade, *The Twilight Saga: Eclipse*, 2010; Bill Condon, *The Twilight Saga: Breaking Dawn*, parte 1, 2011, y parte 2, 2012; Len Wiseman, *Underworld*, 2003.

⁵⁸ Jorge Ulloa, Christian Moya y Orlando Herrero, *Soy un zombi*, 2013.

⁵⁹ Richard Matheson, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁰ Colm McCarthy, *The Girl with All the Gifts*, 2016.

—En realidad no queremos matarnos los unos a los otros. Lo cual es bueno. Hasta que tu futuro depende de eliminar al enemigo [...] Es más fácil apretar el gatillo cuando apuntas al Bogeyman [un personaje que asusta a los niños].⁶¹

El zombi aparece así como un producto de la modernidad que, al mismo tiempo, es la antítesis más radical del hombre moderno; un hombre reducido a sus instintos más primarios. Es, en esencia, un ser asocial que tan sólo se guía por la necesidad, y es su necesidad la que implica un riesgo para la preservación del orden. No es un enemigo digno sino un casi objeto que amenaza con contaminarlo todo. Y es justo por el riesgo de la indiferenciación que nuestros filmes subrayan una y otra vez la importancia de distinguir entre lo verdaderamente humano y aquello que sólo lo asemeja; dicho de otro modo, la herramienta básica para la pervivencia en un apocalipsis zombi es la discriminación.

A zombie survival game: el zombi en tiempos de la globalización

En la economía global, el desarrollo industrial diferenciado dividió al mundo en dos bloques de países: los que comercian con materias primas y los que desarrollan productos sofisticados. Los primeros, al estar más sujetos a las fluctuaciones de los mercados internacionales, se encuentran en desventaja; y para garantizar sus exportaciones se han visto obligados a aceptar tratados desventajosos. Esta forma de intercambio inequitativo ha provocado entre los países del Primer y Tercer Mundo diferencias tan grandes que hoy “las disparidades en los ingresos (así como la salud y otros indicadores de bienestar) son mucho mayores entre naciones que dentro de cada nación”.⁶² Con la colaboración de autoridades complacientes y élites locales, las corporaciones transnacionales se instalan en los países pobres para extraer sus recursos y aprovechar su poco costosa mano de obra; de modo que aun cuando se generen empleos, siempre será

⁶¹ Jakob Verbruggen, *Black Mirror*, temporada 3, capítulo 5: “Men against Fire”, 2016.

⁶² Dani Rodrick, *La paradoja de la globalización. Democracia y el futuro de la economía mundial*, María Dolores Crispín Sanchis (trad.), 2011, p. 156.

a cambio de salarios inferiores a los que se pagarían en Europa o Estados Unidos.

En este contexto, “muchos han sido empobrecidos y desplazados por políticas económicas neoliberales que incluyen la presión hacia la privatización, la desregulación, la liberalización de mercados y el recortes de impuestos para los ricos”.⁶³ Dichas situaciones han provocado el incremento exponencial de las migraciones laborales de los países del Tercer Mundo a los del Primero; de suerte que, si en el año 2000 se contabilizaban 173 millones de migrantes internacionales, para 2015 ya se habían alcanzado 244 millones.⁶⁴ “el resultado es una economía bifurcada en la que la población de las ciudades globales, como Nueva York, Londres y Tokio, se encuentra dividida entre una élite rica y un amplio número de trabajadores mal pagados —camareros, cocineros, choferes de autobús, niñeras, jardineros— que luchan por sobrevivir en la economía global”.⁶⁵

Se ha observado que “muchos inmigrantes se muestran dispuestos a vivir en condiciones de incomodidad extrema y a desempeñar trabajos indeseables que no aceptarían en sus propios países”.⁶⁶ En tales condiciones, los trabajadores indocumentados constituyen para los ciudadanos de más bajos ingresos una competencia desleal. Lo cual, asociado al creciente riesgo de deslocalización de las empresas nacionales,⁶⁷ motivada por el bajo costo de la mano de obra y la falta de regulación en el Tercer Mundo, ha hecho que en muchas regiones se comience a ver con más que desconfianza a los llegados del exterior.⁶⁸

El rechazo hacia el inmigrante habría de convertirse en franco miedo cuando el atentado del 11 de septiembre de 2001 dio una nueva dimensión a la posibilidad de una agresión desde el interior; los ataques sucesivos —como los de Madrid (2004), Londres (2005, 2017), Boston (2013), París (2015), Berlín (2016), Mánchester (2017) y Cataluña (2017)— no han hecho más que magnificar la situación. El

⁶³ Eliot Dickinson, *Globalization and Migration: A World in Motion*, 2017, p. 7.

⁶⁴ Department of Economic and Social Affairs, *International Migration. Highlights 2015*, 2016, p. 1. “Las características esenciales de la relación centro-periferia son explotación e inequidad de poder y riqueza; ya que los países del centro han subyugado por largo tiempo a los países periféricos, colonizándolos, extrayendo recursos y tomando ventaja de términos inequitativos de intercambio” (Eliot Dickinson, *op. cit.*, p. 17).

⁶⁵ Eliot Dickinson, *op. cit.*, pp. 7, 15.

⁶⁶ Saskia Sassen, *Una sociología de la globalización*, María Victoria Rodil (trad.), 2007, p. 168.

⁶⁷ Jean Comaroff y John Comaroff, *op. cit.*, pp. 780-781.

⁶⁸ Richard Falk, *op. cit.*, p. 224; Eliot Dickinson, *op. cit.*, pp. 75-76.

desarrollo de las tecnologías de la comunicación ha logrado que personas ubicadas a miles de kilómetros se sientan preocupadas por los detalles de los acontecimientos más funestos.⁶⁹ Las medidas que tomaron los países del Primer Mundo, sobre todo Estados Unidos, implicaron tanto la intensificación del combate a los grupos terroristas en territorios extranjeros —lo que incluyó la permisividad de la tortura—,⁷⁰ como “un cierre cada vez mayor para la inmigración de mano de obra de bajo salario”.⁷¹ Vale, así, decir que de los 30 “muros de la vergüenza” que se han construido, o se encuentran en proceso, 20 han sido edificados en lo que va del siglo XXI.⁷²

La nueva ola de filmes de muertos vivientes arranca un año después del atentado de las Torres Gemelas con *Resident Evil* (2002) y *28 Days Later* (2002); más de 60% de las 461 películas que registramos se produjeron en fechas posteriores a este evento y el máximo número de búsquedas en internet de la palabra “zombie”, según Google Trends (véase la nota 6 de este artículo), ocurrió entre 2010 y 2014, el periodo en que se desató la guerra siria, que ya produjo cuatro millones de refugiados.⁷³

La imagen del zombi como mal que procede del exterior aparece claramente en *World War Z* (2013) y *Game of Thrones* (2011-2017). En la primera, se trata de una pandemia procedente de India que termina siendo controlada por un agente estadounidense y un soldado israelí; en la segunda, los muertos vivientes provienen del lugar de los bárbaros y, tras una serie de guerras internas, acaban siendo confrontados por un grupo de nobles de sangre. En ambos casos, destaca el motivo del muro fronterizo como un medio para la contención de los zombis.⁷⁴ Éste mismo fue igualmente vinculado a lo extranjero en el escenario ficticio planteado por el protocolo de entrenamiento que el ejército estadounidense publicó bajo el título de “CONPLAN 8888”: “Hay fuerzas inductoras de la zombificación

⁶⁹ Eliot Dickinson, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁰ John Dover, *Culturas de guerra. Pearl Harbor, Hiroshima, 11S, Iraq*, David León (trad.), 2012, p. 111.

⁷¹ Saskia Sassen, *op. cit.*, p. 267.

⁷² *Vid.* en Wikipedia “Muro de seguridad”; Eliot Dickinson, *op. cit.*, p. 10.

⁷³ Eliot Dickinson, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁴ Llama la atención el hecho de que en *Shaun of the Dead* (2004), *The Girl with All the Gifts* (2016) y *The Rezort* (Steve Barker, 2015) se opte por esclavizar a los zombis, algo semejante a lo que llega a suceder con los migrantes subsaharianos cuando, camino a Europa, atraviesan por países del norte de África (Ignacio Carretero y Alfons Rodríguez, “Subastas de esclavos a las puertas de Europa”, *El País*, 2 de julio de 2017).

que pueden ser disuadidas de promover acciones. Estas fuerzas incluyen, pero no se limitan, a Estados y grupos terroristas”.⁷⁵

Una falsa noticia divulgada en internet ubicó el inicio de un brote zombi en un lugar pobre de África. Lo que se argumentaba era el reporte, por parte de un “conocido diario africano”, de dos mujeres que habiendo sido declaradas muertas por ébola en Liberia habían vuelto a la vida para perseguir a las personas.⁷⁶ El origen negro o africano de los zombis no fue muy recurrente en los cuestionarios que se aplicaron en 12 países —tan sólo registrado en 26% de las respuestas—; lo que sí notamos, sin embargo, es su caracterización como extranjero en más de 55% de los casos.⁷⁷ A ello se suma el hecho de que dos de los informantes, un mexicano y un guatemalteco, establecieron espontáneamente analogías entre el zombi y el migrante laboral internacional: “[Los zombis] son como las personas que van para los Estados Unidos y andan buscando qué comer; algunos son negros de Honduras [o] Belice”, “se ven como los migrantes que tratan de cruzar el Mediterráneo todos amontonados en balsas”. Aun cuando se trate de un fenómeno más parecido al haitiano que al hollywoodense, no deja de llamar la atención el hecho de que también en Sudáfrica tienda a vincularse al zombi con los trabajadores ilegales que arriban de las regiones más pobres del continente.⁷⁸

Nuestra encuesta, no obstante, revela que las más de las veces los zombis no se encuentran específicamente asociados a los migrantes sino, más genéricamente, a la pobreza; pues, al pedirse que eligieran entre caracterizar a los muertos vivientes como ricos o pobres, 71% optó por lo segundo. Al respecto, uno de los interrogados gua-

⁷⁵ United States Strategic Command, “CONPLAN 8888-11, Counter-Zombie Dominance”, 30 de abril de 2011, p. 12. Cabe destacar que el Departamento de Salud y Servicios Humanos del mismo país haya seguido una estrategia semejante en los manuales que se difundieron para el control de epidemias. *Vid.* Maggie Silver, *Preparedness 101: Zombie Apocalypse*, 2011.

⁷⁶ Periodismoviral.net, “Muertos de ébola reviven. ¿Llega el apocalipsis zombie?”, 2014.

⁷⁷ Durante octubre y noviembre de 2017 se aplicó un cuestionario de seis preguntas a 127 personas de entre 11 y 70 años de edad, siendo las mujeres la mayor proporción (60.8%) e individuos de entre 20 y 35 años. Los países en los que realizaron indagaciones fueron Francia (28 encuestados), México (20), Noruega (20), Estados Unidos (12), Guatemala (12), Argentina (12), Australia (8), Italia (5), Bélgica (5), Polonia (3) y Canadá y Perú (1), respectivamente. Las variaciones en los resultados según las nacionalidades parecen mínimas, lo cual sugiere que el zombi forma parte de una cultura global. Agradecemos el apoyo de Caroline Cunill, Elena Mazzetto, Udayana Lugo, Lise Ulvestrand, Gabriel Entín, Antonia Gamboa, Rocío Maza, Julián González, Olek Trojanowski y Alexia Alexander.

⁷⁸ Jean Comaroff y John Comaroff, *op. cit.*, p. 783.

temaltecos añadió: “Parecen los pobrecitos que andan por ahí viendo qué encuentran”. El vínculo entre zombificación y marginalidad también se observa en aquellas páginas de internet que, en 2017, propagaron notas afirmando que personas desfavorecidas habían terminado por volverse zombis por el consumo de una droga conocida como *flakka* o “sales de baño”.⁷⁹ Según *Vraiment.ca*, dichas sustancias “pueden provocar una sensación de relajación extrema, de ataques de pánico, apoplejía o, incluso, convertir a su usuario en un caníbal”.⁸⁰

El establecimiento de dichas analogías no parece implicar, sin embargo, que en las personas consultadas haya confusión, pues, por más que el zombi se asemeje a los marginados, la gran mayoría de nuestros cuestionarios —93%— deja en claro que los muertos vivientes no existen. Lo relevante es que, aun cuando se niegue su realidad actual, más de un tercio de nuestros interlocutores —41%— consideró que dicho fenómeno era factible. De sobra está decir que la idea de la zombificación como posibilidad ha sido ampliamente difundida en internet; un comentarista argumentaba frente a la “noticia” de los zombis de Liberia: “Esto podría ser; ya que el virus del ébola, como todos, evoluciona y podría [suceder] que algo como esto sea así, sin conciencia [el humano zombificado] busca alimento para sobrevivir”.⁸¹ El riesgo de una pandemia de muertos vivientes llevó incluso a la *Zombie Research Society* a crear la campaña de *Zombie Awareness Month*, cuyo objetivo es educar a las personas sobre las causas, la prevención y la preparación ante lo que se califica como un “inminente peligro inevitable”.⁸² Reconocemos una intención semejante en *The Zombie Survival Guide*, de Max Brooks;⁸³ la información “histórica” presentada en este documento no pretende ser del todo real, pero la intención de la obra sí es adiestrar a la población civil para enfrentar el verdadero riesgo.

⁷⁹ HypnosMorfeo, “FLAKKA, la aterradora droga zombi que sorprendió el mundo”, 2017.

⁸⁰ *Vraiment.ca*, “Alerte! La drogue du zombie. Ces images en provenance du Brésil peuvent choquer”, 2017.

⁸¹ *Periodismoviral.net*, *op. cit.*

⁸² *Zombie Research Society*, “Zombie Awareness Month! What are you doing for #ZAM17?”, 2016.

⁸³ Max Brooks, *The Zombie Survival Guide. Complete Protection from the Living Dead*, 2003.

Hay cosas verdaderamente aterradoras que están ocurriendo —9/11, [las guerras de] Irak, Afganistán, [el huracán] Katrina, [los ataques terroristas con] cartas [impregnadas] de ántrax, el francotirador de [Washington] D. C., el calentamiento global, la crisis financiera mundial, la gripe aviar, la gripe porcina, el SARS [síndrome respiratorio agudo y grave]—. Creo que la gente realmente siente como que el sistema se está colapsando [...] Los zombis no son comedia. Eso tiene que ver con la supervivencia entre la vida y la muerte, del *modus operandi* que se necesita para sobrevivir. No para ser feliz —eso es otra cosa—. ⁸⁴

El *modus operandi* al que se refiere Brooks básicamente puede resumirse en cómo estar preparado para repeler la violencia o ejercerla a discreción. La guía describe a detalle las cualidades de diferentes armas, la forma en que se atrincheran las viviendas, las características de los terrenos en los que se puede desarrollar un combate, las provisiones necesarias y las situaciones que podrían llegar a presentarse en un ataque. En síntesis, lo que se pretende enseñar es a “reconocer al enemigo [...] elegir las armas adecuadas [y] matar”. Lo llamativo aquí es que dicha preparación no se limita al encuentro de muertos vivientes, sino que también se contempla la posibilidad de que ante el colapso del orden afloren bandidos y saqueadores: “Estos bárbaros modernos devinieron tales por su falta de respeto a la ley, su odio a la organización, su elección por la destrucción sobre la creación. Su existencia nihilista [y] parásita se alimenta de la riqueza de los otros en lugar de producir la propia”. ⁸⁵ Entonces, si el zombi se parece al marginado y la disolución del sistema institucional supone el riesgo de que ambos atenten contra la vida privada, bien podemos deducir que uno y otro son equivalentes; no iguales pero sí sustituibles, distintos en su naturaleza pero semejantes en su accionar.

Lo que tenemos, entonces, es un discurso que hace eco al propagado por la National Rifle Association (NRA) a través de *American Rifleman*. ⁸⁶ En ambos casos se postula que compete a la sociedad civil encargarse de su defensa —algo que también opinó 42.6% de los encuestados—; la diferencia radica en que mientras los defenso-

⁸⁴ Taffy Brodesser-Akner, “Max Brooks is not kidding about the zombie apocalypse”, *The New York Times Magazine*, 23 de julio de 2013.

⁸⁵ Max Brooks, *op. cit.*, pp. xiv, 156.

⁸⁶ John R. Zent (ed.), “The armed citizen”, *American Rifleman*, octubre de 2017, p. 10.

res de la Segunda Enmienda acuden a experiencias pasadas, los promotores del zombi actúan en la posibilidad.⁸⁷ Y, si la NRA imparte cursos de tiro y defensa personal,⁸⁸ los adeptos a los zombis optan por el juego: videojuegos, marchas, carreras, campamentos y campañas de *paintball* (véase la nota 6 en el presente artículo).

Los videojuegos de zombis se caracterizan por presentar mundos abiertos que se exploran para conseguir los recursos que han de permitir la supervivencia. Los escenarios no suelen ser mundos fantásticos sino espacios muy similares a los ocupados por los propios jugadores y, salvo en algunos casos, como *The House of the Dead* (2005), *Resident Evil 7* (2017) y la opción *zombie* de *Call of Duty: Black Ops* (2010) —donde se encarna a soldados o agentes especiales—,⁸⁹ es frecuente que los protagonistas sean personas comunes —un periodista en *Dead Rising* (2016), un vacacionista en *Dead Island* (2011) y un veterano de Vietnam, una estudiante, un analista y un motociclista en *Left 4 Dead* (2008)— que se valen de medios y armas ordinarios para actuar.⁹⁰ Todo esto, ligado a que los juegos se desarrollan en primera persona —como lo vería el propio jugador—, sugiere que lo que se busca es la experiencia de que es uno mismo el que combate muertos vivientes.⁹¹ Sería burdo considerar que el videojuego no tiene más finalidad que preparar a sus usuarios para una eventual catástrofe —aunque esto no siempre fue descartado por los entrevistados—, pues como en todo acto lúdico, lo que se busca no es incidir directamente sobre la vida corriente, sino “escaparse de ella a una esfera temporal de actividad” en la que otras cosas son factibles.⁹²

⁸⁷ La Segunda Enmienda estadounidense establece que “siendo necesaria una milicia bien ordenada para la seguridad de un Estado libre, el derecho del pueblo a poseer y portar armas no será infringido” (Meghan Totten, *The Constitution of the United States of America*, ed. legal, 2016, pp. 1367-1371).

⁸⁸ John R. Zent, *op. cit.*, p. 102.

⁸⁹ Susumu Tsukagoshi y Makito Nomiyama, *The House of the Dead*, 2005; Koushi Nakanishi, *Resident Evil 7: Biohazard*, 2017; Dave Anthony, *Call of Duty: Black Ops*, 2010.

⁹⁰ Joe Nickolls, *Dead Rising*, 2016; Pawel Blaszcak y Giles Lamb, *Dead Island*, 2011; Mike Booth y Chris Ashton, *Left 4 Dead*, 2008.

⁹¹ *Vid.* *Call of Duty: Black Ops; Dead Island; Left 4 Dead; Resident Evil 7: Biohazard; Dead Rising; The House of the Dead*, y Jean Philippe Caro y Florent Sacré, *ZombieU*, 2012.

⁹² Johan Huizinga, *Homo ludens*, Eugenio Imaz (trad.), 2007, p. 21. “Aunque sabemos que es fantasía [gracias a los juegos] puedes estar preparado para saber más o menos qué es lo que tienes que hacer [...] Cuando estamos mi hijo y yo juntos, luego vamos en el metro, estamos en el centro, estamos en el cine, y le digo: imagínate que ahorita hubiera una invasión zombi, ¿qué haríamos?” (entrevista con fotógrafo de 33 años de edad, noviembre 2017).

Lo juegos de rol van más lejos, pues en lugar de encarnarse un personaje ficticio, son los propios participantes los que con su cuerpo y mente se encargan de cumplir con las misiones que el escenario establece. No se juega a ser algo distinto sino a ponerse a sí mismo en situaciones hipotéticas que se desarrollan en tiempos y espacios reales. Es más, la propia propaganda de *Survival Zombi* apela a las cualidades y situaciones de los potenciales jugadores para exhortarlos a transformar su rol y convertirse en los héroes salvadores de la civilización.

Tus padres quieren controlarte. Tus jefes, la sociedad y los medios de comunicación quieren controlarte. La búsqueda del bien común resultó ser un mito. Todo está fuera de control. Ha llegado la hora de poner las cosas en su sitio [...] Todo lo que has pensado, todo lo que te han enseñado formará parte del recuerdo [...] sólo podrás fiarte de tu instinto [...] Tú tienes la gloria, tú tienes poder [...] El Estado de derecho se ha ido por la tasa del *water* [...] Ésta es tu oportunidad de demostrar que no te volverán a pisar, que no te volverán a ignorar [...] porque tú eres libre, porque tú vas a vivir, porque tú vas a construir un mundo mejor.⁹³

En síntesis, lo que se sugiere en el presente artículo es que el reciente éxito de la figura del zombi en los medios se encuentra ligado a su simbolismo como encarnación potencial de aquel marginado que, movido por la necesidad más apremiante, amenazaría con provocar el colapso del sistema durante una situación de crisis. La amenaza procede del interior mismo de la sociedad y, por ello, más que apelarse a la solidaridad nacional frente al enemigo, se postula su fragmentación en pequeñas unidades dispuestas a ejercer la violencia contra las demás con la finalidad de sobrevivir. Dichas respuestas guardan un paralelismo con la postura individualista enajenante que promueve el consumismo ante el vacío ideológico de la actualidad; y, si bien el zombi no se encuentra plenamente identificado con un grupo social concreto, no resulta descabellado pensar que su imaginario remite genéricamente a todas aquellas formas de alteridad que pudieran poner en riesgo a los individuos.

En dicho contexto, la función de los filmes es la de plantear escenarios posibles, las noticias falsas transforman la ficción en posibilidad y los juegos proporcionan los medios imaginados para

⁹³ WRG World Real Games, *op. cit.*

repeler a aquellos que pudieran atentar contra los individuos, sus bienes o sus derechos.

At the end zombies win: síntesis y reflexión final

Hemos visto que muchas de las propiedades atribuidas al zombi contemporáneo ya estaban presentes en figuras tan clásicas como la bruja, el salvaje y el judío. Diríamos, así, que el muerto viviente no es sino una reformulación de las cualidades empleadas habitualmente por Occidente para la construcción de sus alteridades, pero presentadas de manera original.

Procedente de Haití, el zombi fue recuperado por Occidente como parte de una serie de textos que pretendían demostrar el carácter caótico de una nación a la que se juzgaba como incivilizada. Rápidamente, este personaje se distinguió del resto del vudú al ser tratado como un trozo de realidad en medio de la superchería; lo llamativo en este proceso es que, en lugar de retomarse la totalidad de las ideas relativas a este ente, toda la atención se centró en la posibilidad de despojar de su subjetividad a un individuo racional y transformarlo en esclavo. Así, lo que describen los primeros filmes de Hollywood, que pronto se apartaron del mundo afroantillano, son diversos escenarios en los que personajes pérfidos buscan hacer uso de un saber excepcional para abusar de personas concretas; por lo común, los afectados son mujeres caucásicas, y los héroes, varones blancos que mantienen con ellas un vínculo emocional. Dicho de otro modo, en el imaginario temprano, el zombi caracteriza a una colectividad sin civilidad, el brujo opera abstrayendo a sus víctimas de la sociedad moderna, y sus rescatadores, preocupados por los afectos, actúan resocializándolas.

El gran cambio que se produjo hacia el final de la década de 1960, un tiempo en el que afloraron las críticas al estilo de vida occidental, no sólo incumbe a la figura del zombi sino sobre todo a la imagen que se proyecta de la sociedad. El muerto viviente ahora aparece como producto de nuestras propias formas de vida, y la única manera en que se puede garantizar la pervivencia es rompiendo cualquier clase de vínculo que se hubiera podido mantener antes de la zombificación; el riesgo que ahora se enuncia es, en síntesis, la posibilidad de que la sociedad, por el ejercicio de sus prácticas habituales, termine por devenir un peligro para el individuo.

Más allá de sus cualidades esenciales, lo que define a la zombiedad es una acción depredadora motivada por la más básica necesidad. Lo que caracteriza, sin embargo, a las tramas del siglo XXI, es que no sólo hacen intervenir a humanos y zombis sino también a humanos que actúan como zombis, sobreviviendo a costa de los demás; de suerte que, en ausencia de un régimen institucional eficiente, todo aquel que se encuentre extremadamente necesitado puede ser visto como zombi potencial. Las posiciones humano-zombi hoy aparecen como relativas, y así como el otro puede fungir como zombi respecto a mí, yo mismo puedo ser el muerto viviente de alguien más. Los sistemas políticos ya no lucen tan opresores como en la centuria pasada y, debido a su incapacidad de actuar certeramente frente a las crisis, ahora se les percibe en toda su debilidad; el discurso zombi, entonces, se adapta para plantear la necesidad de que todo individuo se encuentre capacitado para reaccionar ante la adversidad.

Vivimos en una sociedad global en la que el consumo tiende a dar forma a una buena parte de las relaciones que se construyen; es el consumo el que hoy aparece como principal satisfactor de necesidades y es el deseo de maximizarlo el que ha provocado el aumento en las diferencias sociales tanto en el Tercer Mundo como en el Primero. Lo que plantea al respecto el discurso mediático zombi es el riesgo de que aquellos que, por las prácticas consumistas, se han visto empobrecidos, terminen eventualmente por convertir a los ciudadanos “civilizados” en objetos de consumo; se trata, en breve, de una fantasía clasista en la que en lugar de postularse la inversión de posiciones —en una revolución— se argumenta en torno al peligro de que la necesidad del otro acabe por consumir a toda la sociedad.

Fuentes

Bibliografía

- Ackermann, Hans W., y Jeanine Gauthier, “The ways and nature of the zombi”, *The Journal of American Folklore*, vol. 104, núm. 414, Bloomington, 1991, pp. 466-494.
- Barthes, Roland, *Mitologías*, Héctor Schmucler (trad.), México, Siglo XXI, 1999.

- Boluk, Stephanie, y Wylie Lenz, "Infection, media and capitalism: From early modern plagues to postmodern zombies", *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 10, núm. 2, Filadelfia, 2010, pp. 126-147.
- Booth, William, "Voodoo science", *Science*, new series, vol. 240, núm. 4850, Washington, 1988, pp. 274-277.
- Bourguignon, Erika, "The persistence of folk belief: Some notes on cannibalism and zombis in Haiti", *The Journal of American Folklore*, vol. 72, núm. 283, Bloomington, 1959, pp. 36-46.
- Brooks, Max, *The Zombie Survival Guide. Complete Protection from the Living Dead*, Nueva York, Three Rivers Press, 2003.
- Burroughs, Edgar R., *The Beasts of Tarzan*, Chicago, A. C. McClurg, 1916.
- Comaroff, Jean, y John Comaroff, "Alien-Nation: Zombies, immigrants and millennial capitalism", *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, Durham, 2002, pp. 779-805.
- Davis, Wade, *The Serpent and the Rainbow: A Harvard Scientist's Uncovers the Startling Thruth about the Secret World of Haitian Voodoo and Zombis*, Nueva York, Werner Books, 1985.
- , *Passage of Darkness: The Ethnobiology of Haitian Zombie*, Chapel Hill / Londres, The University of North Carolina Press, 1988.
- Department of Economic and Social Affairs, *International Migration. Highlights 2015*, Nueva York, United Nations, 2016.
- Dickinson, Eliot, *Globalization and Migration: A World in Motion*, Londres, Rowman and Littlefield, 2017.
- D'Alaux, Gustave, *L'empereur Soulouque et son empire*, París, Imprimerie de Édouard Blot, 1860.
- Dover, John, *Culturas de guerra. Pearl Harbor, Hiroshima, 11S, Iraq*, David León (trad.), Barcelona, Ediciones Pasado y Presente, 2012.
- DuTertre, Jean Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, París, Thomas Iolly, 1667.
- Falk, Richard, *La globalización depredadora. Una crítica*, Herminia Bavia y Antonio Resines (trads.), Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Girard, René, "The plague in literature and myth", *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 15, núm. 5: *A Special Classics Issue on Myth and Interpretation*, Austin, 1974, pp. 833-850.
- Heron, Taitu, "Globalization, neoliberalism and the exercise of human agency", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 20, núms. 1-4, Nueva York, 2008, pp. 85-101.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Eugenio Imaz (trad.), Madrid, Alianza / Emecé, 2007.
- Hurbon, Laënnec, *El bárbaro imaginario*, Jorge Padilla Videla (trad.), México, FCE, 1993.
- Hurston, Zora Neale, *Tell my Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*, Nueva York, Harper and Row Publishers, 1990.

- Janvier, Louis-Joseph, *Les Constitutions d'Haïti (1801-1885)*, París, Marpon et Flammarion, 1886.
- Jáuregui, Carlos A., *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2008.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Joan Vinyoli y Michèle Pédanx (trads.), Barcelona, Anagrama, 2000.
- Lison-Tolosana, Carmelo, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Editorial Temas de Hoy, 1992.
- Louis XIV, rey de Francia, "Le code noir. Édité du roi sur les esclaves des îles de l'Amérique", en Lucien Peytraud (ed.), *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789: d'après des documents inédits des archives coloniales*, París, Hachette, 1977, pp. 158-166, recuperado de: http://classiques.uqac.ca/collection_documents/louis_XIV_roi_de_France/code_noir/code_noir.pdf.
- Mars, Louis P., "The story of zombi in Haiti", *Man: A Monthly Record of Anthropological Science*, vol. 45, núm. 22, Londres, 1945, pp. 38-40.
- Matheson, Richard, *Soy leyenda*, Jaime Bellavista (trad.), Buenos Aires, Minotauro, 1971.
- McAlister, Elizabeth, "Slaves, cannibals, and infected hyper-whites: The race and religion of zombies", *Anthropological Quarterly*, vol. 85, núm. 2, Baltimore, 2012, pp. 457-486.
- Parsons, Elsie Clews, "Spirit cult in Hayti", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 20, París, 1928, pp. 157-179.
- Powell, Henry, *One Generation Consuming the Next: The Racial Critique of Consumerism in George Romero's Zombie Films*, Waterville, Colby College (Honors Theses), 2009, recuperado de: <http://digitalcommons.colby.edu/honortheses/462>, consultada el 17 de octubre de 2017.
- Ríos, Patricia de los, "Los movimientos sociales de los años sesentas en Estados Unidos: un legado contradictorio", *Sociológica*, vol. 13, núm. 38, México, 1998, pp. 13-30.
- Rodríguez, Dani, *La paradoja de la globalización. Democracia y el futuro de la economía mundial*, María Dolores Crispín Sanchis (trad.), Barcelona, Antoni Bosch, 2011.
- Sassen, Saskia, *Una sociología de la globalización*, María Victoria Rodil (trad.), Buenos Aires / Madrid, Katz Editores, 2007.
- Seabrook, William B., *The Magic Island*, Nueva York, The Literary Guild of America, 1929.
- Selve, Edgar la, *Le pays des Nègres. Voyage à Haïti, ancienne partie française de Saint Domingue*, París, Librairie Hachette, 1881.
- Shelley, Mary W., *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Madrid, Valdemar, 2013.

- Silver, Maggie, *Preparedness 101: Zombie Apocalypse*, Atlanta, U.S. Department of Health and Human Services, 2011.
- St. John, Spenser: *Hayti, or, the Black Republic*, Nueva York, Scribner and Welford, 1889.
- Totten, Meghan, *The Constitution of the United States of America*, ed. legal, Washington, Congressional Research Service, U.S. Government Publishing Office, 2016.
- Touraine, Alain, *La Fin des sociétés*, París, Éditions du Seuil, 2013.
- Zent, John R. (ed.), "The armed citizen", *American Rifleman*, Nueva York, octubre de 2017, p. 10.

Filmografía

- Anderson, Paul W. S. (dir.), *Resident Evil*, Culver City, Columbia Pictures, 2002.
- Ball, Wes (dir.), *The Maze Runner*, Los Ángeles, 20th Century Fox, 2014.
- , *The Maze Runner. Scorch Trials*, Los Ángeles, 20th Century Fox, 2015.
- , *The Maze Runner. The Death Cure*, Los Ángeles, 20th Century Fox, 2018.
- Barker, Steve (dir.), *The Rezort*, Londres, Ascot Elite Entertainment Group, Alfa Pictures, Axinite Digicinema, 2015.
- Boyle, Danny (dir.), *28 Days Later*, Los Ángeles, 20th Century Fox, 2002.
- Condon, Bill (dir.), *The Twilight Saga: Breaking Dawn, part 1*, Santa Mónica, Summit Entertainment, 2011.
- , *The Twilight Saga: Breaking Dawn, part 2*, Santa Mónica, Summit Entertainment, 2012.
- Craven, Wes (dir.), *The Serpent and the Rainbow*, Los Ángeles, Universal Pictures, 1988.
- Darabont, Frank, *The Walking Dead*, serie de televisión, Nueva York, AMC Network, 2010-2017.
- Fisher, Terence (dir.), *The Earth Dies Screaming*, Los Ángeles, 20th Century Fox, 1964.
- Ford, Philip (dir.), *Valley of the Zombies*, Los Ángeles, Republic Pictures, 1946.
- Forster, Marc (dir.), *World War Z*, Los Ángeles, Paramount Pictures, 2013.
- Gilling, John (dir.), *The Plague of the Zombies*, Londres / Los Ángeles, Warner-Pathé / 20th Century Fox, 1966.
- Halperin, Victor (dir.), *White Zombie*, Los Ángeles, United Artists, 1932.
- Hardwicke, Catherine (dir.), *Twilight*, Santa Mónica, Summit Entertainment, 2008-2012.

- Lawrence, Francis (dir.), *I Am Legend*, Burbank, Warner Bros. / Roadshow Entertainment, 2007.
- Lenzi, Umberto (dir.), *Il paese del sesso selvaggio*, Roma / Gainesville, Roas Productions / Medusa, 1972.
- McCarthy, Colm (dir.), *The Girl with All the Gifts*, Los Ángeles, Warner Bros. / Saban Films, 2016.
- Nutter, David, Alan Taylor, Alex Graves, Miguel Sapochnik, Mark Mylod, Jeremy Podeswa, Daniel Minahan, Alik Sakharov, Michelle MacLaren, Brian Kirk, Timothy Van Patten, Neil Marshall, David Petrarca, David Benioff, D. B. Weiss, Michael Slovis, Jack Bender, Daniel Sackheim y Matt Shakman (dirs.), *Game of Thrones*, serie de televisión, Los Ángeles, HBO / Warner Bros., 2011-2017.
- Parkinson, Andrew (dir.), *I, Zombie: The Chronicles of Pain*, Londres, Fangoria Films / The Asylum, 1998.
- Prokop, Tim, *Deadliest Warrior: Vampires vs Zombies*, serie de televisión, temporada 3, capítulo 32, Burbank, Morningstar Entertainment, 2011.
- Ragona, Ubaldo, y Sidney Salkow (dirs.), *The Last Man on Earth*, Los Ángeles, American International Pictures / 20th Century Fox, 1964.
- Raimi, Sam (dir.), *The Evil Dead*, Nueva York, New Line Cinema, 1981.
- Reeves, Matt (dir.), *Dawn of the Planet of the Apes*, Los Ángeles, 20th Century Fox, 2014.
- , *War for the Planet of the Apes*, Los Ángeles, 20th Century Fox, 2017.
- Romero, George A. (dir.), *Night of the Living Dead*, Nueva Jersey, The Walter Reade Organization, 1968.
- , *The Crazies*, Nueva York, Cambist Films, 1973.
- , *Dawn of the Dead*, Los Ángeles, United Film Distribution Company, 1978.
- , *Land of the Dead*, Los Ángeles, Universal Studios, 2005.
- Sekely, Steve (dir.), *Revenge of the Zombies*, Los Ángeles, Monogram Pictures, 1943.
- Sidney, Scott (dir.), *Tarzan of the Apes*, Nueva York, National Film Corporation of America, 1918.
- Slade, David (dir.), *The Twilight Saga: Eclipse*, Santa Mónica, Summit Entertainment, 2010.
- Stelley, Santiago (dir.), *Hamilton's Pharmacopeia: Investigating the Haitian Zombie*, serie de televisión, Nueva York, Vice Media LLC, 2012.
- Tourneur, Jacques (dir.), *I Walked with a Zombie*, Los Ángeles, RKO Pictures, 1943.
- Ulloa, Jorge, Christian Moya y Orlando Herrer (dirs.), *Soy un zombi*, Quito, Enchufe TV / Touché Films, 2013.
- Vaughn, Mattheu (dir.), *Kingsman: The Secret Service*, serie de televisión, Los Ángeles, 20th Century Fox, 2015.

- Verbruggen, Jakob (dir.), *Black Mirror*, temporada 3, capítulo 5: *Men against Fire*, Londres, Zeppotron, 2016.
- Warren, Jerry (dir.), *Teenage Zombies*, Los Ángeles, Governor Films, 1958.
- Weitz, Chris (dir.), *The Twilight Saga: New Moon*, Santa Mónica, Summit Entertainment, 2009.
- Wiene, Robert (dir.), *Das Cabinet des Dr. Caligari*, Berlín, Decla-Bioscop, 1920.
- Wiseman, Len (dir.), *Underworld*, Culver City, Screen Gems, 2003.
- Wright, Edgar (dir.), *Shaun of the Dead*, Los Ángeles, Universal Pictures, 2004.
- Wyatt, Rupert (dir.), *Rise of the Planet of the Apes*, Los Ángeles, 20th Century Fox, 2011.
- Yarborough, Jean (dir.), *King of the Zombies*, Los Ángeles, Monogram Pictures, 1941.

Internet

- Brodesser-Akner, Taffy, "Max Brooks Is not Kidding about the Zombie Apocalypse", *The New York Times Magazine*, 23 de julio de 2013, recuperado de: <<http://www.nytimes.com/2013/06/23/magazine/max-brooks-is-not-kidding-about-the-zombie-apocalypse.html?mcubz=1>>, consultada el 14 de septiembre de 2017.
- Carretero, Ignacio, y Alfons Rodríguez, "Subastas de esclavos a las puertas de Europa", *El País*, 2 de julio de 2017, recuperado de: <https://elpais.com/internacional/2017/06/29/actualidad/1498753080_705940.html>, consultada el 24 de noviembre de 2017.
- Castro, Liliana, "Zombies con gripe", 2014, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=lgPfdx9fdZ8>>, consultada el 20 de febrero de 2017.
- Dans Ta Pub, "Audi Commercial Mechanics-Zombies", 2015, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=HUS0rQkRxMQ>>, consultado el 20 de febrero de 2017.
- Asecas, Gino, "Corre por tu vida. Carrera de zombies", 2013, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=-JYDuq6WXBo>>, consultada el 11 de septiembre de 2017.
- Huerta Ruiz, Gabriel, "Marcha zombie Mexico 2015", 2015, recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=7RxslHwmn_Q>, consultada el 11 de septiembre de 2017.
- HypnosMorfeo, "FLAKKA, la aterradora droga zombi que sorprendió el mundo", 2017, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=WGwfe1DVCvw>>, consultada el 24 de noviembre de 2017.

- Lyn, "Empaque: helados Zombís", *El Poder de las Ideas*, 2014, recuperado de: <<http://www.elpoderdelasideas.com/packaging/empaque-helados-zombis/>>, consultada el 20 de febrero de 2017.
- Opelpaintball, "PRZ Paintball's Zombie Nation", 2012, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=Qp8Zdec7PPY>>, consultado el 11 de septiembre de 2017.
- Periodismoviral.net, "Muertos de ébola reviven. ¿Llega el apocalipsis zombie?", 2014, recuperado de: <<http://www.youtube.com/watch?v=Q5qbOJffrR4>>, consultado el 23 de noviembre de 2017.
- United States Strategic Command, "CONPLAN 8888-11, Counter-Zombie Dominance", 30 de abril de 2011, recuperado de: <<http://www.cubadebate.cu/wp-content/uploads/2014/05/CONPLAN-8888.pdf>>, consultada el 13 de septiembre de 2017.
- Vraiment.ca, "Alerte! La drogue du zombie. Ces images en provenance du Brésil peuvent choquer", 2017, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=5WwiGhdh22E>>, consultada el 24 de noviembre de 2017.
- WRG World Real Games, "Bienvenido a Survival Zombie", 2015, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=bIESOZVwC3s>>, consultada el 20 de febrero de 2017.
- Wikipedia, "Muro de seguridad", recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Muro_de_seguridad>, consultada el 20 de octubre de 2017.
- Zombiblogia, "Entrevista a George Romero", 2009, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=hU23L6mKXSM>>, consultada el 17 de octubre de 2017.
- Zombie Research Society, "Zombie Awareness Month! What are you doing for #ZAM17?", 2016, recuperado de: <<http://zombieresearchsociety.com/about-us/zombie-awareness>>, consultada el 24 de noviembre de 2017.

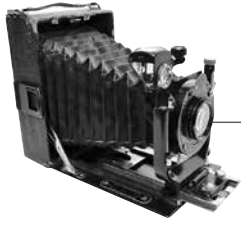
Videojuegos

- Anthony, Dave, *Call of Duty: Black Ops*, Santa Mónica / Orlando, Treyarch-N-Space, 2010.
- Blaszczak, Pawel, y Giles Lamb, *Dead Island*, Varsovia, Techland, 2011.
- Booth, Mike, y Chris Ashton, *Left 4 Dead*, Kirkland, Valve Corporation, 2008.
- Caro, Jean Philippe, y Florent Sacré, *ZombieU*, Montpellier, Ubisoft, 2012.
- Nakanishi, Koushi, *Resident Evil 7: Biohazard*, Osaka, Capcom, 2017.
- Nickolls, Joe, *Dead Rising*, Vancouver, Capcom, 2016.
- Tsukagoshi, Susumu, y Makito Nomiya, *The House of the Dead*, Tokio, Sega Wow, 2005.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





1914-1918 VISITA A MUSEOS Y SITIOS NATURALES

Thalía Montes Recinas*

Durante las primeras décadas del siglo XX estuvo presente el proyecto que buscaba establecer museos en varias ciudades del país, iniciativa que en algunos casos tuvo éxito, y en otros tardó varios años en consolidarse. Al respecto destacó la formación del Museo de Guadalupe (1917), Zacatecas, y el hoy Museo Regional de Guadalajara (1918), y como propuestas postergadas quedaron las de un museo del Segundo Imperio, a instalarse en la planta baja del Alcázar de Chapultepec, un museo regional en la Casa del Alfeñique, en Puebla, y un museo de arte virreinal en el convento de La Merced, en la Ciudad de México. Parte del interés puesto en ese proyecto fue registrado por los fotógrafos y periodistas Carlos Quiroz, Pedro y José Mendoza F., Jesús Gómez, Agustín Casasola, Rafael Rentería, Patricio Ahealy, Ernesto Hidalgo y J. Rafael F. Sosa, quienes al registrar el movimiento constitucionalista, dejaron constancia de las visitas de Venustiano Carranza y su comitiva a la Zona Arqueológica y Museo de Teotihuacán, a las casas del cura Miguel Hidalgo y de José María Morelos, al Castillo de Chapultepec y al convento de La Merced, las cuales formaron parte de la agenda de trabajo del gobierno en turno, en las que se incluyeron además de lugares históricos, sitios de interés por sus paisajes y riqueza naturales.¹

El material fotográfico seleccionado para estas líneas forma parte del acervo de la Fototeca Constantino Reyes-Valerio de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CNMH-INAH), que se compone de una serie de álbumes dedicados al movimiento constitucionalista encabezado por Venustiano Carranza. El registro fotográfico abarca el periodo de 1913 a 1963, e inicia con el desconocimiento al gobierno de Victoriano Huerta por parte de la Legislatura del

* Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, INAH.

¹ Fototeca Constantino Reyes-Valerio, CNMH-INAH: Fondo Carranza, Historia Gráfica del gobierno constituyente. Querétaro.

estado de Coahuila, formalizado el 26 de marzo de 1913 en el Plan de Guadalupe, nombre que hace referencia a la hacienda donde se firmó el documento, y culmina en mayo de 1963 con la ceremonia de exhumación de los restos de Venustiano Carranza, encabezada por el ministro de Gobernación, licenciado Gustavo Díaz Ordaz, y el regente de la Ciudad de México, Ernesto P. Uru-churtu.

Como reacción al asesinato de Francisco I. Madero y José María Pino Suárez, el gobernador del estado de Coahuila, Venustiano Carranza, proclamó el Plan de Guadalupe el 26 de marzo de 1913 que desconoce a Victoriano Huerta como presidente, a los miembros de los poderes Legislativo y Judicial, así como a varios gobernadores. Carranza, después de haber logrado la salida del país de los responsables del asesinato de Madero y la rendición del Ejército Federal, ocupó la Ciudad de México según lo estipulado en los tratados de Teoloyucan; y luego de asumir la Presidencia en forma interina, convocó a una reunión con los grupos revolucionarios a celebrarse en la Ciudad de México, con fecha 1 de octubre de 1914. Semanas después realizó un recorrido por el Desierto de los Leones, con su familia, acompañado de los miembros de su gabinete y algunos generales.

Vale mencionar que el Desierto de los Leones, una de las vertientes del Ajusco, contó con numerosos manantiales y una vegetación importante de oyameles, pinos y cipreses. Al iniciar el siglo XX, la superficie total del bosque era de 1 529 hectáreas.² El convento y demás construcciones levantadas en el sitio fueron abandonadas en 1814 por la congregación religiosa Carmelita, posteriormente tuvo varios dueños hasta que en 1876 el gobierno la adquirió para utilidad pública, considerando mantener el buen estado de los manantiales que surtían a la Ciudad de México y sus alrededores. Durante el gobierno del general Victoriano Huerta se trató de conceder a un restaurante la parte suroeste del bosque y más tarde se dieron permisos para establecer garitos y hoteles. No obstante, durante el gobierno de Venustiano Carranza se le declaró parque nacional y monte de reserva.³

² Agustín Tornel Olvera, *Desierto de los Leones*, México, Talleres de la Dirección de Estudios Geográficos y Climatológicos, 1922, p. 49.

³ *Ibidem*, pp. 47-48.

En las fotografías de aquel evento se identifica a la esposa del político de Cuatro Ciénegas, Virginia Salinas, a dos de sus hijas, Virginia y Julia Carranza Salinas, así como a Félix Fulgencio Pavavicini, oficial mayor encargado en aquel entonces de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes (fotografías 1 y 2). En septiembre de 1917 se repitió el recorrido. En las imágenes es posible apreciar el estado de deterioro en que se encontraba el convento, donde también se hicieron fotografiar los miembros del ejército carrancista (fotografías 3, 4 y 5).

A modo de antecedente habría que recordar que mientras se libraban enfrentamientos entre las tropas constitucionalistas y el Ejército Federal, Nemesio García Naranjo⁴ promovió la promulgación de la Ley sobre Conservación de Monumentos Históricos y Artísticos y Bellezas Naturales, que entró en vigor el 6 de abril de 1914, y contemplaba la creación de la Inspección Nacional de Monumentos Artísticos e Históricos y Bellezas Naturales. La atención a las llamadas bellezas naturales fue un elemento central, y un primer señalamiento no se hizo esperar para atender el eminente peligro de destrucción del Desierto de los Leones, del arbolado de la Fábrica de Belén —en ese entonces ocupado por una fábrica de explosivos de la Secretaría de Guerra— y las Fuentes de Tlalpan.⁵

En octubre de 1914, Carranza recorrió el Museo y la Zona Arqueológica de Teotihuacán. Como parte de la celebración de los cien años del inicio de la lucha por la Independencia de México, el 13 de septiembre de 1910 fue inaugurado Teotihuacán como el primer sitio arqueológico en toda América. En aquellos años se podía visitar la Pirámide del Sol y el Museo de Sitio, cuyo acervo se conformó con las piezas encontradas en las exploraciones emprendidas por Leopoldo Batres en los edificios cercanos a la llamada Calzada de los Muertos, donde encontró murales y esculturas, trabajos que contaron con el apoyo del gobierno de Porfirio Díaz. En las tomas se identifica en primer plano a Venustiano Carranza (fotografías 6 y 7). A mediados de 1915, la avanzada del

⁴ El licenciado Nemesio García Naranjo se encargó de la Secretaría Instrucción Pública y Bellas Artes del 21 de septiembre al 5 de octubre de 1913, como subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, y como encargado del despacho del 6 de octubre de 1913 al 15 de julio de 1914, todo bajo el gobierno del general Victoriano Huerta.

⁵ UNAM-CESU, Fondo Ezequiel A. Chávez, c. 26, exp. 18, doc. 5, f. 4, 9 de junio de 1914.

Ejército Constitucionalista al mando de los generales Juan Lechuga, Pablo González y Francisco Cosío Robelo, se hicieron retratar en el Museo de Teotihuacán y en la gruta de San Juan Teotihuacán (fotografías 8, 9, 10). Las imágenes de enero de 1918 corresponden al ascenso a la Pirámide del Sol (fotografías 11 y 12).

La Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas en 1905 solicitó al licenciado Genaro García, en su carácter de profesor de Historia del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía (en adelante Museo Nacional), se hiciera cargo de las llamadas casas históricas, entre ellas las de Hidalgo, en Dolores y Guanajuato; las de Morelos, en Morelia y San Cristóbal Ecatepec, así como la capilla del cerro de las Campanas, en Querétaro (fotografías 13 y 14).⁶ Durante el periodo del gobierno constitucionalista, estos lugares fueron visitados por Carranza: en 1915 la casa del cura Miguel Hidalgo, y en una de las tomas se retrató el momento en que asienta en el libro de autógrafos: “La Patria que tu creaste sabremos conservarla Independiente”, apareciendo como parte de su comitiva el pintor Gerardo Murillo, *Dr. Atl* (fotografías 15, 16 y 17).

En 1884 se destinó el Alcázar de Chapultepec para que fungiera como residencia oficial de los presidentes, correspondiendo al periodo de Carranza la reconstrucción de la escalera de honor y la propuesta de instalar en la parte baja del inmueble un museo dedicado al Segundo Imperio Mexicano. Las adecuaciones contemplaron el traslado de parte del mobiliario de Palacio Nacional y del Museo Nacional para estar en condiciones de mostrar la recámara de la emperatriz Carlota, un baño de la época, el Salón Chino, la Sala del Consejo, el Salón Fumador, y los salones de billar y boliche (fotografía 18).⁷ La imagen de los *boys scouts* después de una sesión de práctica en el bosque de Chapultepec se inserta en el proceso de formación de la Asociación de Exploradores de México, dependiente del Departamento de Militarización a cargo del general Jesús Garza, y como responsable de las actividades, Federico Clarck, este último autor del libro *El explorador, manual de principios y organización* (fotografía 19).

A partir de un acuerdo expedido por el Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, en noviembre de 1915, el convento de La Mer-

⁶ Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (AHMNA), vol. 20, exp. 1, f. 1.

⁷ Archivo General de la Nación (AGN), Dirección General de las Bellas Artes, Museo del Imperio Mexicano, caja. 161, exp. 3, 1916.

ced fue adscrito de la Secretaría de Instrucción Pública con el objetivo de establecer en el inmueble un museo con piezas de la época virreinal que fueran seleccionadas de las colecciones del Museo de Historia, Arqueología y Etnología y de la Escuela Nacional de Bellas Artes. El proyecto contó con una larga vigencia, ejemplo de ello fue el nombramiento de un conserje y un arquitecto para supervisar dichas obras en 1922; sin embargo, nunca se llegó a concretar (fotografía 20).

El año de 1917 fue crucial para las propuestas de formación de museos: hubo cambios en el sector educativo, dando cabida a la formación de museos en todo el país, buscándose el modo de promover ciudades como centros de cultura, desde los cuales se atenderían las tareas de registro y cuidado de los inmuebles considerados en ese momento como artísticos o históricos. Así, un número importante de los repositorios que se formaron fueron instalados en inmuebles vinculados con un personaje o un hecho históricos. Por tal razón, la supervisión de las adecuaciones a los inmuebles, así como la organización de sus acervos, se llevó a cabo en estrecha relación con el Museo Nacional y la Inspección General de Monumentos Artísticos e Históricos, esta última creada con el objetivo de conservar todos los muebles e inmuebles posteriores a la Conquista, ya fueran de propiedad nacional o privada. En ese año se estableció una comisión para estudiar la posibilidad de establecer un museo regional en la ciudad de Puebla, la cual estuvo a cargo de Jorge Enciso Alatorre, inspector general de Monumentos Artísticos de la República, y Rafael Cabrera, jefe del Departamento de Propaganda de la Dirección General de las Bellas Artes.⁸

Entre las tareas a cubrir por parte de Enciso y Cabrera estuvieron la de conocer la colección de Gómez de Presno, dar cuenta del estado en que se encontraba la torre de la iglesia de San Francisco y poner en relación la Biblioteca Nacional con las bibliotecas del Estado para intercambio y actualización de sus obras. La propuesta dada por la comisión fue establecer el museo en la casa conocida como el Alfeñique; se argumentó que se rescataría el inmueble hallado en malas condiciones, y con ello no “se pierde un ejemplar de los más interesantes y representativos de nuestra

⁸ Archivo General de la Nación-Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes (AGN-SIPyBA), c. 119, exp. 31.

arquitectura nacional".⁹ Para formar el primer acervo del museo se aprovecharía la colección de cuadros de la Academia del estado, los objetos interesantes de propiedad nacional existentes en las iglesias de la región, las donaciones de particulares y una selección de duplicados y vaciados del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, así como de la Escuela Nacional de Bellas Artes.¹⁰

La propuesta estuvo acompañada de una iniciativa de apoyo a la industria de la cerámica del estado de Puebla, la cual, señalaron, estaba a punto de desaparecer, y con ello desaparecería una fuente de riqueza y una gloriosa tradición de arte; por ello, le propusieron al gobernador del estado la instalación en la Academia de una clase de cerámica, la cual serviría de base para más adelante establecer un museo dedicado a dichos objetos. De igual forma, se aprobó la formación de un cuerpo consultivo de bellas artes.¹¹ Los planes de organización de las colecciones de la Academia de Bellas Artes fue un asunto que estuvo sobre la mesa durante el gobierno de Carranza. En una de sus visitas a la institución, se hizo retratar al lado del director José Natividad Macías, quien se unió al constitucionalismo y apoyó de manera contundente el proyecto de reforma a la Constitución mexicana, en el que participó significativamente en la redacción del artículo 123 (fotografía 21).

La última de las imágenes corresponde a la enseña del batallón de San Blas, la cual se abanderó para recibir a Carranza en el Teatro Iturbide, y con ello dar inicio a los trabajos de redacción de la Constitución de 1917. Dicho lábaro corresponde al Cuerpo de Guardacostas del Pacífico, que durante el conflicto con Estados Unidos fue reorganizado por el teniente coronel Santiago Felipe Xicoténcatl, quien durante la batalla de 1847 cubrió la parte oriental del cerro de Chapultepec, hasta caer en combate con casi todos sus soldados. Los sobrevivientes envolvieron a su comandan-

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Los integrantes de la comisión fueron Rafael Serrano, Ernesto Solís, Rafael B. García, Leopoldo González, Rodolfo Bello, Carlos Bellos, Mariano Bello, Adolfo Pérez Velasco, Adrián Revilla, J. M. Carreto, Miguel Sarmiento, Enrique L. Ventosa, Daniel Dávila y Felipe N. Castillo. Igualmente se establecería una Junta de Embellecimiento para la ciudad.

te con la bandera, la cual, a partir de tal episodio heroico,¹² es la insignia del Museo Nacional de Historia (fotografía 22).

A la par del movimiento revolucionario y del proceso de reforma de la Constitución mexicana, siempre estuvo la preocupación por impulsar la creación de museos y el cuidado a las llamadas bellezas naturales. Las fotografías muestran cómo algunos de los sitios formaban parte de los recorridos cotidianos de la gente, además de que llevar y mostrar al presidente los avances en su cuidado, formaba parte de la labor que se hizo para contar con su apoyo.



Fotografía 1. Venustiano Carranza con su familia y comitiva. Desierto de los Leones, octubre de 1914 (Sn-26, Carranza CRV-CNMH, Fondo Carranza, Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril 30 de 1917, t. II).

¹² Archivo Histórico del Museo Nacional de Historia (AHMNH), Sección Documentos: 10-477180.



Fotografía 2. Venustiano Carranza con su familia y Félix Fulgencio Palavicini. Desierto de los Leones, octubre de 1914 (Sn-27, Carranza CRV-CNMH, Fondo Carranza, Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril 30 de 1917, t. II).



Fotografía 3. Venustiano Carranza, Manuel Aguirre Berlanga, Pastor Rouaix y Manuel Rodríguez Gutiérrez. Desierto de los Leones, septiembre de 1917 (P5V, Fotos Fondo Negro Carranza, CRV-CNMH, t. II, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril de 1917).



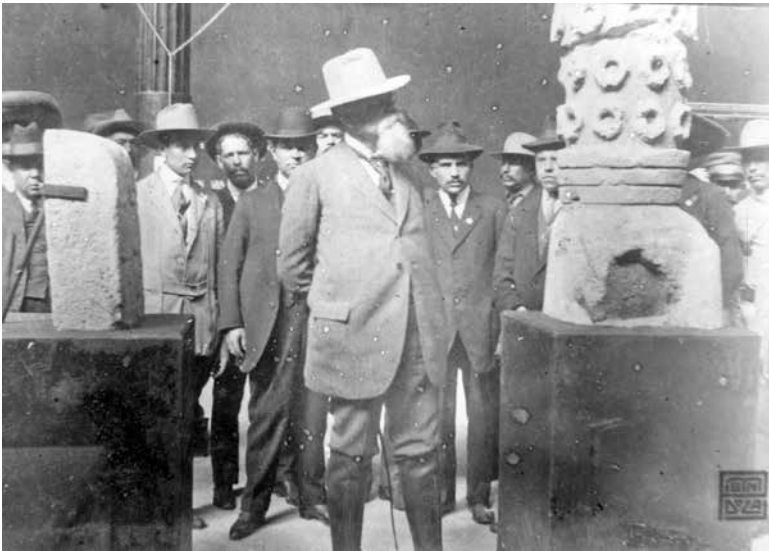
Fotografía 4. Desierto de los Leones, septiembre de 1917 (P6, Fotos Fondo Negro Carranza, CRV-CNMH, t. II, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril de 1917).



Fotografía 5. Escolta del presidente en el Desierto de los Leones, septiembre de 1917 (P7v, Fotos Carranza, CRV-CNMH, Fotos Fondo Negro Carranza, CRV-CNMH, t. II, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril de 1917).



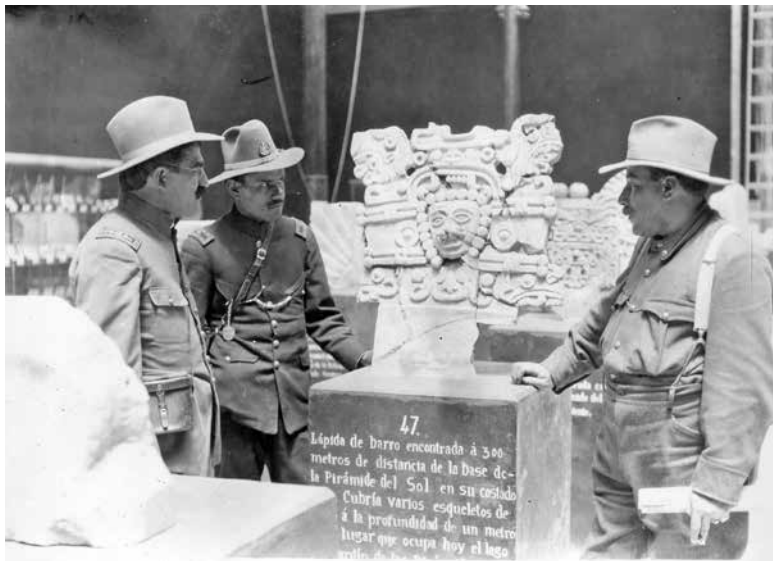
Fotografía 6. Teotihuacán, octubre de 1914 (Sn_38, Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril 30 de 1917, t. II).



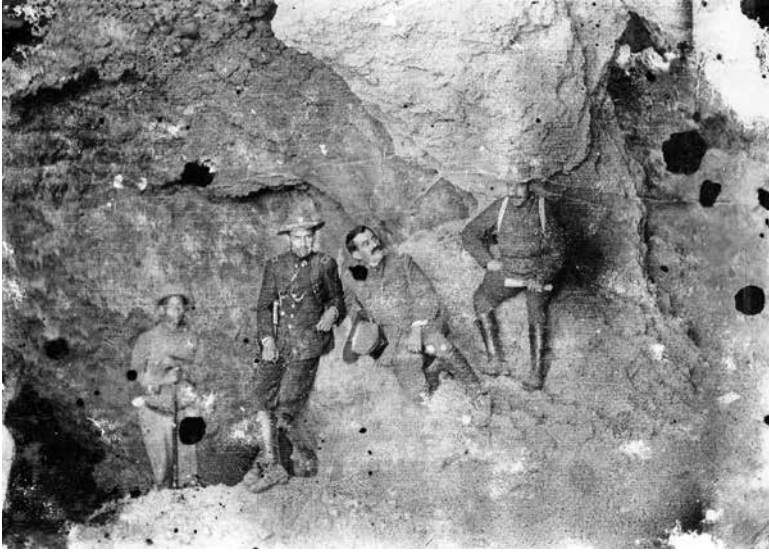
Fotografía 7. Museo de Teotihuacán, octubre de 1914 (Sn_39, Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril 30 de 1917, t. II).



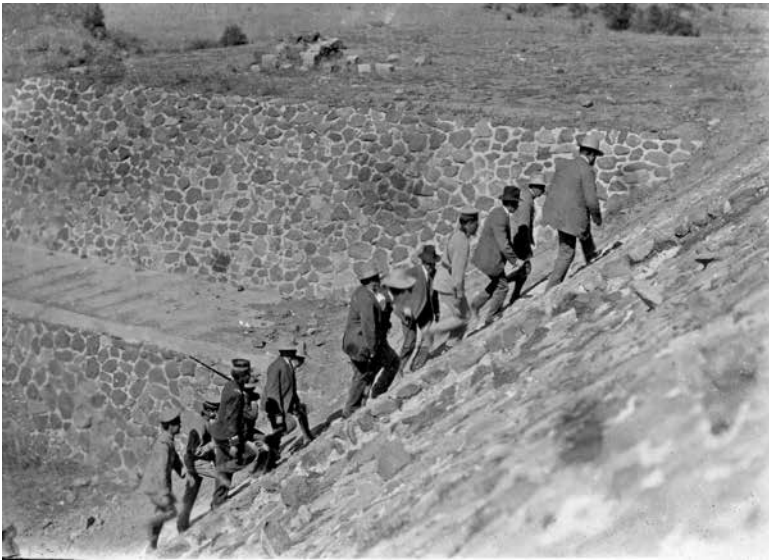
Fotografía 8. Avanzada del Ejército Constitucionalista, Teotihuacán, junio de 1915 (Sn-133, Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril 30 de 1917, t. II).



Fotografía 9. Museo de Teotihuacán, junio de 1915 (Sn_134, Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril 30 de 1917, t. II).



Fotografía 10. Gruta de San Juan Teotihuacán, junio de 1915 (Sn-136, Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril 30 de 1917, t. II).



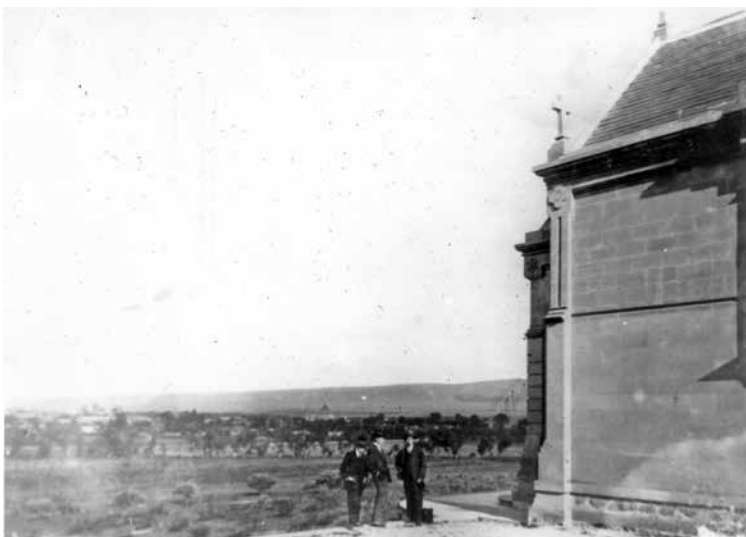
Fotografía 11. Pirámide del Sol, Teotihuacán, enero de 1918 (P36, Fotos Carranza, CRV-CNMH, Fotos Fondo Negro Carranza CRV-CNMH, t. II, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril de 1917).



Fotografía 12. Pirámide del Sol, Teotihuacán, enero de 1918 (P36, Fotos Carranza, CRV-CNMH, Fotos Fondo Negro Carranza CRV-CNMH, t. II, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril de 1917).



Fotografía 13. Venustiano Carranza, sargento Francisco de la Rosa y generales Benjamín Hill, Pablo González, Agustín Millán y Jesús Agustín Castro, Casa de Morelos en San Cristóbal Ecatepec, diciembre de 1917 (P21V, Fotos Carranza, CRV-CNMH, Fotos Fondo Negro Carranza CRV-CNMH, t. II, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril de 1917).



Fotografía 14. Fotógrafos Sosa, Mendoza y Muña, cerro de Las Campanas, Querétaro, agosto de 1917 (Sn_126, Fotos Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, Fotografías del gobierno constitucional del C. Venustiano Carranza. 1 de mayo de 1917 a 25 de mayo de 1920, t. I).



Fotografía 15. Casa del cura Miguel Hidalgo, Dolores Hidalgo, Guanajuato, diciembre de 1915 (Sn_15, Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, Fotografías de la Revolución Constitucionalista. febrero 19 de 1913 a abril 30 de 1917, t. IV).



Fotografía 16. Casa del cura Miguel Hidalgo, Dolores Hidalgo, Guanajuato, diciembre de 1915 (P4v, Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, Fotos Fondo Negro Carranza CRV-CNMH, t. IV, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Mayo de 1917 a mayo de 1920).



Fotografía 17. Firma en el cuaderno de visitas en la Casa del cura Miguel Hidalgo, Dolores Hidalgo, Guanajuato, diciembre de 1915 (P6, Fotos Carranza, CRV-CNMH, Fotos Fondo Negro Carranza CRV-CNMH, t. IV, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Mayo de 1917 a mayo de 1920).



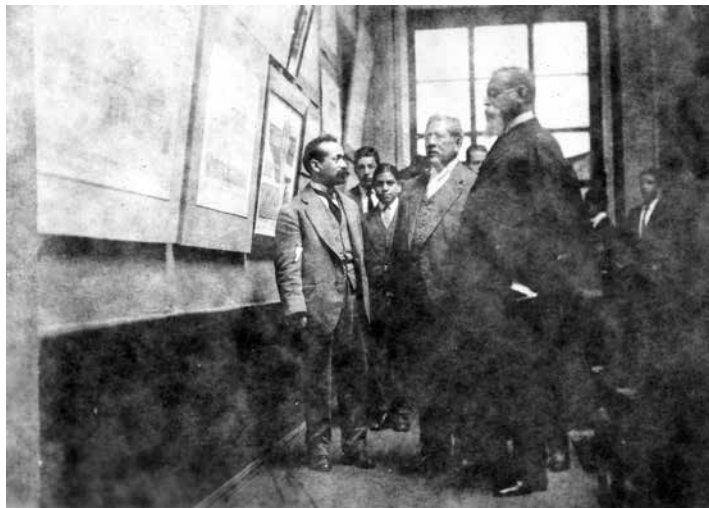
Fotografía 18. Congreso Nacional de Comerciantes, Alcázar de Chapultepec, junio de 1917 (Sn_85, Fotos Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, serie Fotografías del gobierno constitucional del C. Venustiano Carranza. 1 de mayo de 1917 - 25 de mayo de 1920\Tomo I).



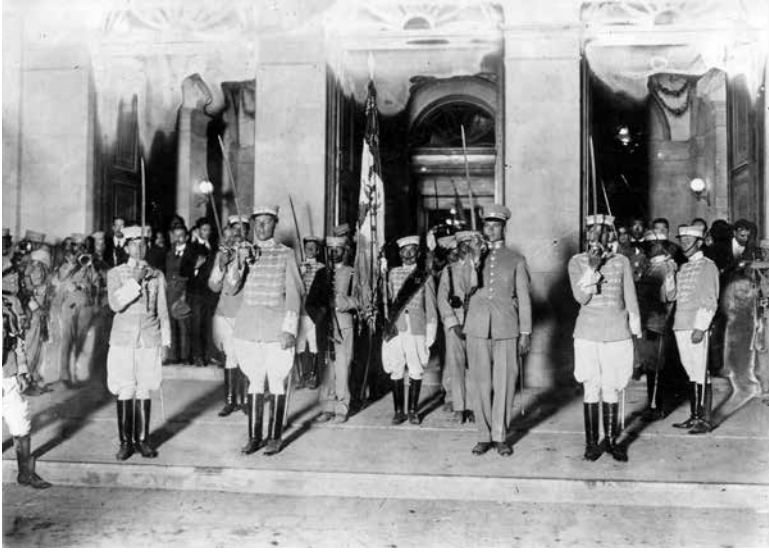
Fotografía 19. El general J. Garza y *boys scouts*, bosque de Chapultepec, mayo de 1917 (Sn_53, Fotos Carranza, CRV-CNMH, Fondo Carranza, Fotografías del gobierno constitucional del C. Venustiano Carranza. 1 de mayo de 1917 a 25 de mayo de 1920, t. I).



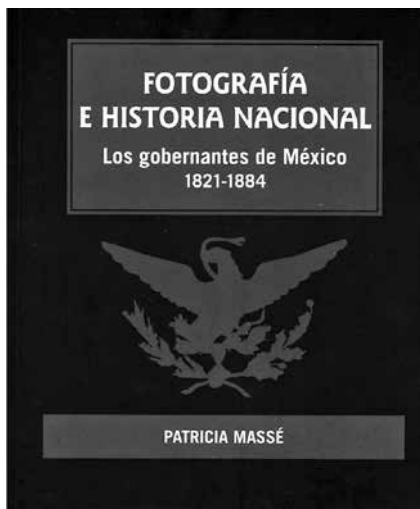
Fotografía 20. Venustiano Carranza y Luis Manuel Rojas en el convento de La Merced, Ciudad de México, agosto de 1917 (60V, FOTOS CARRANZA CRV CNMH\FOTOS Fondo Negro Carranza CRV CNMH\Tomo I serie fotografías del gobierno constitucionalista. 1 de mayo 1920).



Fotografía 21. Carranza y el rector José N. Macías en la Academia de Bellas Artes. Junio de 1918 (P62v, Fotos Carranza, CRV-CNMH, Fotos Fondo Negro Carranza CRV-CNMH, t. II, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Febrero 19 de 1913 a abril de 1917).



Fotografía 22. Honores a Venustiano Carranza en el Teato Iturbide, Querétaro, 1917 (Sn_23, t. II, serie Fotografías de la Revolución Constitucionalista. Mayo de 1917-1920).



Patricia Massé,
Fotografía e historia nacional. Los gobernantes de México 1821-1884,
 México, INAH, 2017, 290 pp.

El complejo, contradictorio y significativo siglo XIX mexicano tuvo imágenes de sus gobernantes. Complejo, por los vaivenes políticos que tanto marcaron sus tiempos e identidades. La aparente división entre liberales y conservadores nos llevó a configurar un panorama poco común en la historia del país, aunque fue frecuente en Latinoamérica, donde se padeció de lo mismo una vez independizada de los españoles. Hoy no quieren que se señale ese periodo como coloniaje, pero sí lo fue; quieren

que se hable de virreinato, pero en la vida cotidiana fuimos colonizados por siglos, con las secuelas que significó eludir un pasado prehispánico y entronizar un presente hispánico. Después, con el interés de recuperar una identidad, un mestizaje, un presente más claro, se fue haciendo más y más contradictorio y complejo este país. Por ello, estudiarlo no es cosa fácil, vivirlo tampoco debió serlo.

Ese vaivén político que se vivió posterior a la Independencia fue captado por la litografía, el grabado, la pintura, el dibujo y la fotografía, con los retratos de sus gobernantes en diversos momentos de sus gestiones. La comprensión y visualización de ellos es un elemento significativo para lo que ahora somos, ya que se muestra que desde el siglo XIX pusimos en juego esa visualidad de manera más clara con el retrato fotográfico, el cual ya no fue exclusivo de los aristócratas y la pintura, como bien lo señala Gisèle Freund en su ya clásico libro. Esto facilitó que las clases alta, media, y luego la de menos recursos, tuvieran acceso a los retratos de identidad. Entre ellos, los gobernantes hicieron su apuesta icónica, pues la difusión de cierto tipo de imagen realzaba su presencia en la esfera política, social y también ante el pueblo, por lo cual pusieron sus empeños en obtener una fotografía de su "mismidad", en un país con un índice sumamente alto de analfabetismo en el siglo XIX y principios del XX. Mientras, empezaban a

circular imágenes capturadas en grabados al hueco, al buril, al azúcar, o bien, las famosas litografías que introdujo Claudio Linati al país, las cuales tuvieron un éxito rotundo en ese antepasado siglo.

Por ello, el siglo XIX improntó con los grabados, litografías y xilografía, pero la fotografía vino a hacer masivo el uso de la imagen, ya que permitió su conocimiento y difusión inmediata, preciso, gracias a su ojo mecánico, justo producto de su época evocativa, productiva y reproductiva de las mercancías que empezaban a circular.

Los retratos de los gobernantes del siglo XIX se convirtieron, con el tiempo, en una forma de conocer y reconocer a la *Galería de personas que han ejercido el mandato supremo de México con título legal o por medio de la usurpación*, aunado a su circulación como meras mercancías. Las tarjetas de visita fueron el furor de la década de 1860 en adelante, y la compañía más famosa de esos años finiseculares fue la de Luis Cruces y Antíocho Campa.

Tal como lo documentó Patricia Massé desde aquella su primigenia "solo" publicación en 1998, producto de su tesis de maestría al lado del doctor Aurelio de los Reyes, descubrió ella a un par de fotógrafos que laboraban incansablemente desde su estudio; mostró sus identidades, aprendimos que eran dos, cuando pensábamos que era un solo "Cruces y Campa". Así, los encontró en la Academia de San Carlos, los colocó en su estudio a un lado de la Catedral Metropolitana, los mostró cambiando las ropas de los indígenas para hacer sus retratos de indios "bonitos", que sí lo eran. Nos enseñó que un

jefe *kikapoo* fue a retratarse cuando vino a ver a Maximiliano bajo su imperio. Todo ello lo hizo con la gran minuciosidad que la caracteriza, con documentos de primera mano, con fuentes impecables, con un sabor a historia de las mentalidades, como cuando analiza el retrato de la esposa de Miramón, doña Concha, y el retrato que se hizo con aquellos fotógrafos de estudio tan famosos. Todo ello que incluyó la separación de los socios y la presencia de Campa como profesor de Estampa y grabado en la Academia de San Carlos, quedando Luis Cruces solo al frente de su estudio fotográfico. Ciertamente es que la historiadora se alejó un poco de sus personajes para trabajar a Juan Antonio Azurmendi, un fotógrafo "aficionado" con un gran equipo profesional, que mostró sus virtudes masonas en la arquitectura de su hogar, pero Patricia Massé, en su trabajo doctoral, nos mostró un aspecto distinto de la fotografía decimonónica. Y luego de dos décadas, ahora en un festín fotográfico nos muestra este cúmulo de retratos de la *Galería de gobernantes*, "en una sucesión cronológica que cubrió poco más de medio siglo" (p. 31), como ella señala.

Una galería que trabajaron los fotógrafos como una oferta visual según documentó la autora, pero además que le dieron rostros a la política del momento, de esos gobernantes del "diecinueve", que para muchos pobladores han de haber sido un mero nombre. Al ver el rostro de Iturbide, que proviene no de una foto sino de un fisionotrazo, o bien, de un Santa Anna, aquel conservador-liberal. O del republicano Benito Juárez, ese indígena que llegó a presidente en una época de gran desprecio a

las etnias nativas —aun ahora—. Todo ello, junto a 50 gobernantes más, debió constituir una novedad de la época, para propios y ajenos. Y lo es ahora, con mayor vigor, por ser parte de un proyecto cívico, como señala la investigadora en su texto. Los gobernantes sabían de la importancia de su imagen. Lo supo Maximiliano, quien mandó distribuir sus retratos antes de llegar al país, creyendo que era proclamado popularmente y para que los mexicanos supieran quién era y cómo se veía, como lo ha estudiado Arturo Aguilar.

Es Patricia Massé una de las más dedicadas estudiosas de la fotografía de esa época, especializada en Cruces y Campa, haciendo casi obligado que rescatara ella esta serie de tomas de gobernantes. Impresionante toda por el contenido, ya que no mostraba una exclusión particular de ninguno de ellos, sin marcas de liberales o conservadores; eso sí, sin extranjeros, recreada desde 1821 hasta 1884, y luego vuelta a editar ya sólo por Cruces, quien añadió algunos personajes más. La cronología *per se* de los gobernantes de México es compleja por la inestabilidad política del país durante los primeros 56 años de vida independiente, y durante la segunda década y parte de la tercera del siglo xx. Más aún si tiene como finalidad un proyecto visual.

La historia nacional oficial: este trabajo se convierte en una especie de libro fotográfico de texto, que permite conocer a cada gobernante, con un referente que añadieron los mismos fotógrafos en el dorso de la tarjeta de visita —que al parecer fue producto del conocimiento y memoria de Basilio Pérez Gallardo—, a modo de un ingrediente

testimonial. Desde el primero de ellos, que es don Agustín de Iturbide y Aramburu, hasta el último, que será Porfirio Díaz. Sea como fuere, éstos son el antecedente perfecto de las “estampitas” que se adquieren en la papelería desde antes de la llegada de la era digital. Era la manera de conocer o darnos cuenta de cómo era el rostro del personaje, las ropas, los condecorados, el bastón de mando, las medallas, los gestos adustos, la pose de pie, sentados o recargados, con libros en caso de ser abogados, con plumillas como los escritores, con blasones, con la banda presidencial. En ese caso, el mero rostro frente a la cámara habla mucho del personaje, pues aquél posaba y vivía los instantes que requería la realización de la *carte-de-viste* o tarjeta de visita. Hubo otros antecedentes visuales en la época que se crearon con fotocomposiciones, que retomaron los elementos creados por la sociedad de Cruces y Campa, que al parecer realizó Joaquín Polo, probablemente hermano de Miguel Polo, fotógrafo de fines del siglo xix.

Otro fotomosaico que circuló por 1910, según documenta la autora, y que parece concretar al anhelo de la Patria, coloca en el centro de la composición a don Miguel Hidalgo, rodeado de los personajes que forjaron la Independencia nacional y de los presidentes hasta el año de 1910, donde aparecen tanto Benito Juárez, como eje rector, y Porfirio Díaz, como colofón. También retomados de litografías o grabados anteriores a 1840 —pues aún no se descubría la fotografía—, aunado a los retratos fotográficos de Campa y Cruces. Hay que subrayar que la evocación de Miguel Hidalgo era una modalidad de la épo-

ca, heredera de las presencias litúrgicas y religiosas, esos hombres liberales que sustituyeron a las deidades monoteístas. Algo que podría analizar a profundidad la autora, con sus presencias político-emblemáticas, una tarea que le dejo para que la trabaje como suele hacerlo ella, desde la historia de la visualidad.

Fotógrafos-editores que pensaron en dejar un testimonio histórico, lo que ahora elegantemente llamamos “metadatos”, que no son más que información puesta en el reverso o anverso de la foto, con lo que se busca dar a conocer la historia y reconstruirla. Para comparar, me permito citar el *metadato* que acompaña la tarjeta de vista de Santanna, en la que se aprecia a un hombre maduro de rostro adusto, aunque no viejo, sí encanecido, con medallas al pecho y uniforme militar, que mira a lontananza en un retrato oval. En el dorso se lee:

19. Gral. D. Antonio López de Santa Anna. *Primera época*. De 16 de mayo a 3 de julio de 1833. De 18 de junio a 5 de julio. De 27 de octubre a 15 de diciembre. Y de 24 de abril de 1834 a 28 de enero de 1835. *Segunda época*. De 20 de marzo a 10 de julio de 1839. *Tercera época*. De octubre 10 de 1841 a octubre 26 de 1842. De marzo 4 a octubre 4 de 1843. De junio 4 a septiembre 12 de 1844. *Cuarta época*. De 21 de marzo a 2 de abril de 1847. De 20 de mayo a 16 de septiembre del mismo. *Quinta época*. De 20 de abril de 1853 a 12 de agosto de 1855.

Por su parte, en la estampa de Benito Juárez se escribió:

42. Lic. Don Benito Juárez. Como presidente de la Suprema Corte establece el

gobierno en Guanajuato el 18 de enero de 58. Allí permanece hasta que regresa a México donde hace su entrada el 11 de enero de 61; el 31 de mayo de 63 sale rumbo al interior por la aproximación del ejército francés. De S. Luis se dirigió a Saltillo y otras poblaciones hasta Paso del Norte regresando por Zacatecas a fines de 66, y llegando a México en [sic] 15 de julio de 67. En virtud de otras dos reelecciones permanece en el poder hasta la noche del 18 de julio de 72 que muere casi repentinamente.

Y, por último, podemos saciar la necesidad de representación de los jefes, héroes y caudillos conservadores y liberales decimonónicos, algunos que dirigieron la vida nacional por días o aquel que cierra el episodio fotográfico, que apenas bocetaba sus negras intenciones de estacionarse en el puesto por 30 años o más, que a la letra dice en el anverso:

2. General Don Porfirio Díaz. Ocupó la capital el 21 de junio de 67 y como general en jefe del ejército republicano tuvo el mando hasta el 15 de julio en que llegó a Ciudad Juárez. Después del triunfo de Tuxtepec en 76 (El 28 de noviembre) se encargó del Poder Ejecutivo hasta el 1° de diciembre del propio año en que fue electo presidente desempeñando este puesto hasta el 30 de noviembre de 80. En [sic] 1 de noviembre de 84 tomo nuevamente posesión de la presidencia de la República cuyo cargo desempeña actualmente.

La *Galería de los retratos*, creada en 1874 y que 10 años más tarde la recreó solo Antíoco Cruces, pues Luis Campa llevaba seis años de haberse retirado de

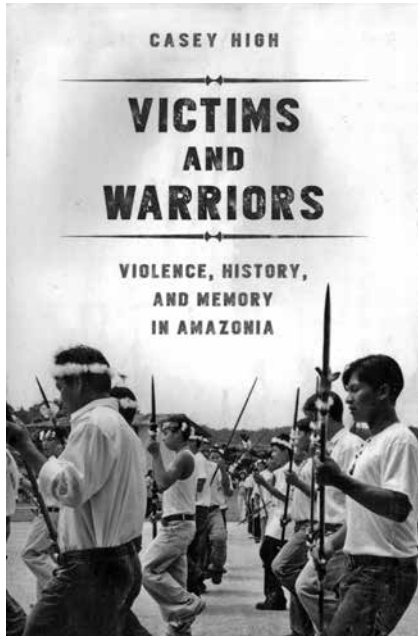
la fotografía, según las indagaciones de la misma autora, que para ese momento llamó *Colección de 53 gobernantes de México o presidentes de la República Mexicana*, tiene una parte sustancial resuelta, y una más por definir: el juego visual y político de la época señala sus ritmos propios y sus controversias y vaivenes políticos, religiosos, moderados, jacobinos y contradictorios. En los textos se refleja así. Esta última estampa pareciera predecir el futuro de una nación para los siguientes 26 años, hasta 1910, cuando concluyó la presencia de Díaz en la presidencia.

Así observamos la recuperación propuesta por Patricia Massé, que nos habla de uno de los usos sociales del que apenas nos percatamos, es decir, de la propaganda clara o encubierta de un Estado-nación, con una formación muy compleja y demandante, con intereses ocultos ahora muy evidentes. De sus barbaridades, ascensos, detrimentos y avances, entre momentos de despegue de la Iglesia católica y sus mórbidos intereses, que desplegaron sus alas cuando Juárez desamortizó sus bienes, o con la Ley Lerdo, o con los vaivenes de gobernantes posteriores, aunados a un Imperio que llegó allende del mar pleno de esperanzas y engaños, que acabaron en un paredón en Querétaro, así como a una República restaurada y a la búsqueda de integrar su mismidad. Eran los intereses de los criollos, o de los mestizos, o de los indígenas blancos; no era cosa menor. Pero todo ello se fue construyendo en el día a día para generar una "identidad" que, como

dice Fausto Ramírez, se construía y se construye todos los días. El análisis del siglo XIX no tiene desperdicio alguno, más aún al seguirlo a partir de imágenes, de retratos de gabinete, que tenían intenciones de llegar a la posteridad y hacer propaganda, de memoria y conservación de un coleccionismo incipiente, de la albanía de la época, lo que reconstruye uno de los pedazos de esa historia con todos sus vaivenes. Es lo que necesitamos hoy más que nunca, pues estamos obligados a recordar, porque seguimos segmentados y reflejados en esa República que aún pelea sus límites y sus propuestas. Ahí, desde este horizonte del presente, es de donde debemos asomarnos para dimensionar el pasado y convertirlo en un futuro mejor.

Esta historiadora del arte, especialista en fotografía, mira la fotohistoria desde el andamio de la historia de las mentalidades, en conjunto con un vestigio de la evolución política. Gracias a esta investigadora recuperamos la memoria de dos fotógrafos que iniciaron una galería de gobernantes que abarca más de seis décadas de historia, la cual nos provee de una mirada novísima a nuestro pasado, ya de por sí inusual, y ahora muy lejano para los jóvenes, pero los interesados podrán acercarse a esa ventana y mirar, observar o simplemente ver, gracias a la mirada profunda, aguda y documentada de Patricia Massé.

REBECA MONROY NASR
Dirección de Estudios Históricos, INAH



Casey High,
**Victims and Warriors:
Violence, History,
and Memory in Amazonia,**
Champaign, University of Illinois
Press, 2015.

En su libro, Casey High, profesor de Antropología de la Universidad de Edimburgo, presenta una excelente etnografía de los guaraníes contemporáneos de la Amazonia ecuatoriana, que resulta muy reveladora de los problemas que en la actualidad enfrenta este grupo en sus articulaciones con el Estado, con las empresas petroleras y con los imaginarios creados alrededor de los mitos sobre la violencia de las sociedades amazónicas persistentes en la literatura académica y en el imaginario popular.

En palabras del autor, este libro presenta una “etnografía de la violencia y de la memoria social que conecta la cosmología indígena con relaciones interculturales más amplias” (p. 14); además, High analiza las representaciones populares de la violencia amazónica que se han vuelto parte de la experiencia vivida por la gente guaraní.

Así, este libro es una etnografía de la manera como esa etnia, de diferentes géneros y generaciones, recuerda la violencia del pasado, y muestra el papel de la intimidación en los cambios políticos, económicos y sociales que se presentan hoy en día (p. 9); al mismo tiempo es un recuento del modo como los guaraníes reflexionan sobre e interactúan con los *korwori* (no guaraníes): grupos indígenas distintos, funcionarios, mestizos y diversas personas no indígenas en su mundo vívido.

La obra, dividida en siete capítulos, una introducción y las conclusiones, aborda con claridad temas que el autor enumera en su introducción y que son relevantes a lo largo del libro: violencia, imaginario social, memoria, historia, masculinidad, parentesco y el bien vivir en la actualidad, para lo cual utiliza como trasfondo la historia de los encuentros entre guaraníes, con grupos indígenas distintos y no guaraníes, así como la cronología de los contactos. Para ello, High desarrolla un marco analítico que sobrepasa a la violencia como único elemento para estudiar a los grupos amazónicos, que él señala los ha marcado en el imaginario social, tanto nacional como mundial, a través de etnografías, academias y misioneras, libros y hasta filmes que parecen deter-

minar el imaginario social acerca de lo agreste de este grupo.

El primer capítulo, “Civilized Victims”, explora los vínculos entre representaciones históricas de los guaraníes y formas indígenas de memoria social que definen a ese grupo como presas o víctimas de la violencia desde el punto de vista de las generaciones mayores.

El segundo capítulo, “Becoming Warriors”, explora las formas en que los jóvenes guaraníes evocan el pasado y sus relaciones con los extranjeros, sobre todo enfocándose en la violencia y en las imágenes glorificadas de ésta. El tercer capítulo, “Like the Ancient Ones”, examina las fantasías de poder alrededor de la agencia masculina, cómo se produce, y la inhabilidad de los hombres jóvenes para ajustarse a éstas, lo que les ocasiona una especie de crisis de identidad. En adición a esto, el autor explora cómo las imágenes en los medios, sobre todo las películas de artes marciales, influyen en los jóvenes guaraníes.

En el cuarto capítulo, “Lost People and Distant Kin”, explora las dinámicas entre los guaraníes asentados y los que se resisten al contacto, analizando para ello la matanza de un grupo —hasta cierto punto relacionado con los guaraníes— a manos de un grupo con intereses cercanos a compañías petroleras, hecho ocurrido en el 2003. Por su parte, el quinto y sexto capítulos, “Intimate Others” y “Shamans and Enemies”, respectivamente, exploran las relaciones entre los guaraníes y los quichua, quienes han pasado de ser enemigos a mostrar afinidad debido a procesos de cohabitación y matrimonios interculturales. Por último, el séptimo capítulo,

“Victims and Warriors”, aborda el contexto contemporáneo relatando los sucesos más recientes en Ecuador.

Uno de los grandes logros de este libro es cómo High analiza las formas en que los guaraníes invierten en el presente la perspectiva de víctima en sus tradiciones guaraníes sobre la historia (p. 68), que a su vez es muy diferente a las concepciones occidentales tradicionales de ésta (p. 9), y cómo pasado y presente están ligados a imperativos morales: explica cómo los guaraníes de las generaciones pasadas se reconocen a sí mismos como víctimas de la violencia en lugar de depredadores (p. 17). Vivir bien se contrasta con vivir mal, que son análogos al presente y el pasado; vivir bien es un valor y propósito moral e incluye una variedad de prácticas, de hoy, orientadas a establecer una sociabilidad pacífica y evitar posibles conflictos, mientras que vivir mal, es decir, el pasado, está asociado con los *kowori*. Sin embargo, la violencia y asesinatos por venganza no desaparecen del todo y siguen teniendo un lugar prominente en la visión guaraní del mundo (p. 17).

Victims and Warriors... contiene el vasto conocimiento del autor y su experiencia en campo a propósito de la región y la gente que describe; por ello constituye un análisis destacado de los aspectos más importantes relativos a la memoria, imaginario social y experiencias de los indígenas contemporáneos en el contexto actual. Llega a conclusiones muy interesantes a lo largo del texto, por ejemplo, la afirmación que formula sobre el cuestionamiento correcto respecto de si ellos —los guaraníes— son parte de un mundo global moder-

no, o hasta qué punto serán capaces de mantener relaciones con la globalidad y en qué términos (p. 170).

A pesar de las ocasionales redundancias que High expresamente advierte como estrategias para presentar su argumento, este libro es una gran etnografía sobre los temas de violencia y

guerra, historia y memoria para los estudiosos e interesados en los grupos indígenas de la Amazonia contemporánea.

JUAN MANUEL RIVERA ACOSTA
Instituto de Investigaciones
Antropológicas, UNAM



Inés Arroyo-Quiroz
y Tanya Wyatt (eds.),
*Criminología verde
en México*,
México, CRIM-UNAM, 2018, 239 pp.

Desde la década de 1970, diversos científicos, intelectuales y activistas sociales han manifestado su preocupación por las problemáticas que las actividades humanas han causado en el ambiente, situación que ha incentivado la organización de varias cumbres mundiales y la firma de tratados diversos con el objetivo de proponer soluciones para detener el deterioro ambiental. De hecho, en algunos portales de internet se pueden encontrar estadísticas de los principales problemas que afectan a las distintas regiones del planeta. Por ejemplo, en el caso de Latinoamérica, Carlos Fermín escribe en la página Ecoportal, que en esta parte del mundo se

enfrentan graves problemas como la contaminación acústica, el tráfico ilegal de fauna exótica, la contaminación del aire, la minería clandestina, los alimentos transgénicos, la fractura hidráulica o *fracking*, el abuso del consumo eléctrico, la contaminación del agua, la deforestación y la ausencia de una cultura del reciclaje.¹ Algunos de los problemas mencionados por Fermín son abordados en el libro *Criminología verde en México*. Sus editoras, Inés Arroyo-Quiroz y Tanya Wyatt, explican que la obra busca contribuir a la formación de una conciencia pública informada sobre la degradación ambiental, asunto que, por lo menos hasta este momento, es la preocupación-interés de tan sólo un reducido sector de la población mundial.

En el caso de México, domina la percepción de que la falta de agua potable y la deforestación constituyen los principales problemas ambientales. De hecho, se les ha llegado a catalogar como temas de seguridad nacional. Las editoras advierten sobre la escasez de agua, su inaccesibilidad, su mala calidad y contaminación provocada por las aguas residuales sin tratar y por los desechos industriales que se descargan en los ríos de las áreas urbanas. Respecto a la deforestación, afirman que ésta trae consigo la erosión de la superficie de la tierra, contribuyendo al deterioro de las tierras agrícolas y a la desertificación, lo cual ocasiona, entre otras cosas, un pro-

¹ Carlos Fermín, "Los 10 problemas socioambientales de Latinoamérica", Ecoportal.Net., recuperado de: <<https://www.ecoportal.net/temas-especiales/desarrollo-sustentable/los-10-problemas-socio-ambientales-de-latinoamerica/>>, consultada el 9 de octubre de 2018.

ceso de migración de las poblaciones de áreas rurales hacia los centros urbanos. Al no pensar a la naturaleza como un sujeto, no se toma en consideración los crímenes y daños ambientales que se le causan, aspectos que son estudiados por una disciplina llamada *criminología verde*, cuyos fundamentos, de acuerdo con Arroyo-Quiroz y Wyatt, son desconocidos en el medio académico mexicano, pues así lo pudieron comprobar cuando investigaron el tráfico legal e ilegal de animales silvestres entre México y la Unión Europea.²

Para llevar a cabo su indagación, ellas buscaron información en diversas bases de datos y entrevistaron a expertos y autoridades mexicanas. A raíz de las conversaciones mantenidas con estas últimas, se llegó a la conclusión de que no se conocía la criminología verde, pero como existía interés en aprender su metodología, se organizó un curso para todos aquellos interesados. Así, en el libro que se reseña se recuperan 14 textos de los participantes, los cuales están agrupados en cuatro apartados, en los que confluyen temas como: justicia ambiental, crímenes cometidos por empresas poderosas, corrupción, y resistencia ante los crímenes ecológicos

² Las autoras señalan que existen pocas investigaciones sobre el comercio legal e ilegal de vida silvestre tanto en México como en la Unión Europea, asunto que ha sido estudiado principalmente por biólogos y conservacionistas, quienes centran su atención en la dimensión ecológica de la venta de ciertas especies clave, pero se soslaya la investigación social para tratar de entender por qué sucede y qué soluciones se pueden implementar.

que afectan a las personas de espacios rurales y urbanos.

En ese sentido, vale la pena rescatar lo que se dice de la justicia ambiental, la cual se entiende como el acceso discriminatorio a los recursos ambientales y la victimización diferencial que ocurre respecto de la degradación ambiental. Un ejemplo de esto último son las comunidades pobres e indígenas que sufren de manera directa las consecuencias de una política neoliberal destructiva, pues en aras de fomentar el desarrollo económico se pasan por alto las regulaciones ambientales, ignorando las voces de las personas que viven de esos recursos o cerca de ellos. Lo anterior se puede observar en tres de los casos estudiados. Uno de ellos lo expone Sofía Valeria Cortés, quien refiere las acciones que la comunidad de Cherán, en Michoacán, ha desarrollado para detener la tala clandestina de sus bosques. La autora recuerda que aquella zona ha sido objeto de disputa entre el Estado, las empresas y las comunidades campesinas e indígenas, circunstancia que ha generado la deforestación excesiva de esa parte del territorio nacional. En el caso particular de Cherán, sus bosques han sufrido una explotación desmedida, ya que las corporaciones madereras se coludieron con el crimen organizado, generando con ello la pérdida de más de 9000 hectáreas, entre 2006 y 2012, cifra que resulta alarmante si se tiene en cuenta que durante el lapso de 1876 a 2005 se talaron 20000 hectáreas.

La presencia de grupos delictivos ocasionó que la deforestación clandestina comercial se convirtiera en una deforestación clandestina paramilitarizada,

pues se ofrecía protección a los taladores y se quemaba superficies devastadas con el objetivo de dar una “cobertura falsa a sus acciones”. Como esos actos criminales constituían un despojo de los recursos de las comunidades, éstas buscaron desarrollar estrategias de seguridad tendentes a lograr la reapropiación y control de su territorio, pues dicha comunidad carece de partidos políticos, es autónoma en lo político y en lo administrativo, y se rige por usos y costumbres. Lo relevante en el caso de Cherán es que un movimiento de autodefensa se convirtió en un proyecto de autogestión comunal. Sin embargo, lo sucedido en aquella localidad no se puede considerar excepcional, pues, como lo indica la autora, en algunas regiones del país han aparecido grupos de autodefensa que reflejan el hartazgo que se siente por la corrupción, la ausencia del Estado y la voluntad de proteger sus recursos naturales.

Por otro lado, los pueblos ubicados en las inmediaciones de la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca, a decir de Wilber Anibal Huerta, conformaron comités de inspección y vigilancia para detener la tala clandestina, la sobreexplotación forestal y la frontera agrícola descontrolada; además de contar con el apoyo de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa), la cual organiza operativos en los que participan dependencias federales, estatales y municipales. Atender la problemática de la tala ilegal resulta de particular importancia, ya que es la causante de 8% de la deforestación anual; pero, según el autor, se debe diferenciar la de pequeña escala con la de mayor escala, pues en la primera sólo

participa un número limitado de personas para obtener recursos; en cambio, la segunda es ejercida por la delincuencia organizada, que se beneficia de la explotación forestal, y en la que están involucrados cuerpos de seguridad e inspectores corruptos.

En cuanto a los problemas generados por el manejo no consensado de los recursos naturales, Yajaira García afirma que si bien es cierto que el empleo de las energías renovables constituye una alternativa para reducir el uso de los combustibles fósiles, uno de los principales causantes del cambio de la temperatura del planeta, no se podía pasar por alto que también tiene consecuencias en la biodiversidad, tal como ocurre en el istmo de Tehuantepec, donde diversas empresas “verdes” instalaron plantas de energía eólica para generar electricidad. La construcción de los aerogeneradores comenzó en 1994, pero creció de un modo acelerado entre 2003 y 2006 a raíz de la llegada de compañías transnacionales españolas, italianas y francesas, las cuales comenzaron a vender la electricidad obtenida por este medio a distintas empresas.

De hecho, en esta región se produce 76% de la electricidad generada por este sistema. Aunque podría parecer que el principal problema ambiental es el establecimiento de aerogeneradores en una de las zonas de mayor diversidad cultural y biológica, lo cierto es que las dificultades residen, más bien, en las compañías que operan el sistema, porque sus prácticas no son sostenibles y además buscan evitar que exista competencia local, tal como ocurrió con el parque eólico comunitario Ixtepec, cuyo proyecto fue rechazado

por la Comisión Federal de Electricidad (CFE) bajo el argumento de que en los procesos de licitación no fue contemplado lo comunitario. En la mayoría de los casos, las empresas para lograr sus objetivos presentan manifiestos de impacto ambiental (MIA), que muestran notables omisiones, pues no se evalúa de manera integral cuál es su impacto en el ecosistema, situación que resulta grave porque esa zona es un corredor de especies migratorias y endémicas neotropicales.

A lo anterior debe sumarse que las negociaciones con las comunidades se caracterizan por la corrupción de las autoridades, la inequidad y las discordancias, irregularidades que han ocasionado que algunos grupos defiendan sus derechos, tal como ocurrió en el caso de la Barra de Santa Teresa, donde se logró cancelar el proyecto de construcción de lo que sería el mayor parque eólico de América Latina, pues las comunidades consideraban que los beneficios económicos no se distribuían de manera equitativa entre los propietarios de la tierra. De acuerdo con la autora, los parques eólicos constituyen un ejemplo de la manera en que las transnacionales provocan daños ambientales y crean conflictos sociales. Para lograr que la justicia ambiental prevalezca en estos casos, se deben establecer mecanismos de negociación en los que las empresas y el gobierno asuman sus responsabilidades, lo cual garantizará que se eliminen las desigualdades sociales y económicas. Y que de esta manera exista equidad entre las generaciones y que se reconozcan los daños ambientales como crímenes. Inés Arroyo y Tania Wyatt advierten que la fina-

lidad última de la justicia ambiental es reducir la degradación ambiental, con el propósito de establecer un planeta saludable y seguro para la humanidad.

En este sentido, resulta interesante someter al escrutinio público a las corporaciones, que en su afán de maximizar sus ganancias no observan ningún tipo de respeto por la naturaleza; de igual manera, se debe cuestionar al Estado que no sólo oculta información sobre los crímenes verdes, sino que permite que las empresas obtengan grandes extensiones de tierra, ignoren las medidas de protección ambiental, accedan a recursos naturales que son comunitarios o están protegidos, y que cuenten con el amparo de funcionarios corruptos que las ayudan a eludir la ley.

Un ejemplo de esta situación es descrito por Misael Morales, quien se ocupa del caso de la empresa Buenavista del Cobre, la cual por una "falla" en su sistema de tuberías derramó 40000 metros cúbicos de sulfato de cobre en el arroyo Las Tinajas, en Cananea, Sonora; ello causó daños al suelo y subsuelo, así como en la calidad del agua. Si la minería es una de las actividades más dañinas para el medio ambiente por la alteración del entorno, resulta más perjudicial cuando se manejan y almacenan líquidos lixiviados de manera ilegal, pues en este caso la empresa no siguió los requerimientos expuestos en la Norma Oficial Mexicana. Aunque la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) tomó el asunto en sus manos para determinar las responsabilidades, lo cierto es que no se revocó el permiso de funcionamiento y se escuchan rumores de que se ha cerrado el proceso.

Una situación similar es presentada por Laura Paulina Díaz, quien señala que en el Área Natural Protegida de Cuatro Ciénegas, Coahuila, se han cometido crímenes verdes como extraer yeso, turismo irresponsable, introducción de especies invasivas, saqueo de especies endémicas, desmontes y sobre todo la sustracción de agua por empresas como Lala, Alpura y Nestlé, que ha provocado la desecación de pozos y lagunas del área protegida debido al incremento de la demanda del recurso para el riego de los campos de alfalfa, así como la desaparición de peces, bacterias y caracoles de un ecosistema prehistórico que sobrevivió varios millones de años, pero que se perdió en menos de uno a causa de los intereses comerciales.

Por su parte, la directora del Área Natural Protegida negó las afectaciones, pero las investigaciones realizadas en la zona demostraron lo contrario. Aunque el presidente del país, el gobernador del estado y la Comisión Nacional del Agua (Conagua) prometieron que se buscaría la recuperación del acuífero, lo cierto es que no se concretó acción alguna desde el sector público. Con la intención de reparar el daño causado, Lala, una de las empresas involucradas en la problemática, decidió cambiar la dieta de sus vacas con la intención de disminuir el consumo de agua, pero esta decisión no modificó la situación y aún persiste la posibilidad de que se pierda la biodiversidad que existe en el humedal. En este caso, se podía observar la colusión de los intereses políticos y comerciales para hacer más flexible el marco regulatorio, y de esa manera, se produce un daño ambiental irreversible.

En otro caso, Adriana González advierte sobre la posibilidad de que diversas áreas naturales protegidas sean afectadas por la extracción de gas de lutitas, pues muchos yacimientos se encuentran localizados en ellas, y la técnica para obtenerlo, conocida como *fracking*, provoca diversos problemas en los ecosistemas, además de que aumenta las emisiones de gases de efecto invernadero y contamina los recursos hídricos.

El resto de los trabajos incluidos en el libro versan sobre asuntos como las afectaciones causadas por los megaproyectos urbanos (Carla Martínez Trejo), los cambios en la legislación para tratar de evitar la deforestación (Lucila Corral), los castigos impuestos por infracciones cometidas (Saulo Augusto Martínez), el tráfico ilegal de la vida silvestre (Carolina Citlalli Carillo, Diego Jiménez y Laura Paulina Díaz, así como Israel Alvarado y Eliz Regina Martínez) así como la reivindicación de la venta tradicional de pájaros (Blanca Roldán). Las experiencias plasmadas revelan que los crímenes verdes son consecuencia tanto de la negligencia de las autoridades como de las acciones de las organizaciones delictivas y de las empresas transnacionales que sólo buscan obtener enormes ganancias, sin importarles las consecuencias que generan en su entorno. Para encontrar soluciones a las problemáticas ambientales, Arroyo y Wyatt mencionan que debe involucrarse a la sociedad en todos los niveles; por ejemplo: los científicos deben estudiar los hechos y exponer los resultados a los políticos y líderes de las empresas, quienes determinarán una resolución satisfactoria, cuyas formulaciones y regulaciones tienen que estar sustentadas

por los economistas y criminólogos. En esta cruzada, las corporaciones y el Estado deben tener una participación determinante, pues las soluciones no deben cimentarse en la prohibición, sino en la regulación y en el trabajo en equipo, pues las políticas públicas deben armonizar los aspectos económicos, políticos, urbanos y ambientales.

Para concluir no me queda la menor duda de que *Criminología verde en México* constituye una relevante aportación para los estudios sobre temas

ambientales en México y, seguramente, ayudará a incentivar el interés en estos asuntos, lo cual resulta prioritario pues, como lo indican las editoras, se necesita desarrollar teorías que ayuden a explicar la situación en la que se encuentra el país en materia ambiental y proponer soluciones que permitan disminuir los crímenes ecológicos.

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ
Dirección de Estudios Históricos, INAH

La dinámica demográfica de Monte Albán durante el Clásico: fecundidad, mortalidad y esperanza de vida

Lourdes Márquez Morfín / Ernesto González Licón / Patricia Olga Hernández Espinoza / Geraldine Guadalupe Granados Vázquez

Resumen: Este estudio propone escenarios demográficos distintos para los pobladores de Monte Albán durante el periodo Clásico, a partir de la realización de simulaciones estadísticas, para inferir algunos indicadores de mortalidad, fecundidad y esperanza de vida. La muestra consta de 406 esqueletos procedentes de diversas unidades domésticas excavadas en varios proyectos arqueológicos, desde la década de 1970 hasta el 2014. Los resultados muestran diferencias entre los distintos periodos cronológicos; de manera general podemos mencionar que durante el Clásico la estructura por grupos de edad y sexo corresponde a una población muy joven. La esperanza de vida al nacer promedió 25 años durante los periodos MA II y IIIa, y disminuyó a 23.6 años en el periodo siguiente. La mayor mortalidad infantil se registró durante el periodo MA II, y durante el MA IIIb-IV se identificó la tasa bruta de natalidad más alta, lo que es consistente con la época de mayor crecimiento demográfico registrada para Monte Albán.

Palabras clave: paleodemografía, mortalidad, fecundidad, bioarqueología, Oaxaca.

Abstract: The main objective of this study was to reconstruct different demographic scenarios based on estimates of mortality, fertility, and life expectancy for the population of Monte Albán during the Classic period. We used a sample of 406 skeletons from domestic contexts excavated by diverse archaeological projects from the 1970s to 2014. The results reveal differences among the chronological periods; in general during the Classic period the structure by age and gender groups correspond to a very young population. Life expectancy at birth decreased from an average of 25 years of age during MA II and IIIa to 23.6 in the next period. The highest infant mortality was in MA II and the highest crude birth rate was identified during during MA IIIb-IV, which is consistent with the period of highest demographic growth recorded for Monte Albán.

Keywords: paleodemography, mortality, fertility, bioarchaeology, Oaxaca.

“Cuando los jaguares devoraron a nuestros antepasados”, el primer mito de creación en el México antiguo, teriantropía y el culto a la masculinidad

Edgar Nebot García

Resumen: Una buena parte de las ideas cosmogónicas que compartían las distintas culturas indígenas del México antiguo se derivaron de relatos mitológicos complejos y muy antiguos, heredados a lo largo de los siglos, con la finalidad de comprender el origen de la humanidad y justificar su propósito práctico y existencial dentro de la sociedad. En este ensayo se analiza lo que se considera el primer mito de creación registrado en las fuentes históricas del siglo XVI, contrastando la información escrita con la evidencia arqueológica Tenocelome del Preclásico medio y relacionando los principios elementales del relato con los fundamentos de dominación masculina y shamanismo, comunes desde el periodo prehistórico hasta la actualidad, en comunidades aborígenes del Viejo y Nuevo Mundo.

Palabras clave: Tenocelome, shamanismo, jaguar, Chalcatzingo, mitología.

Abstract: Many of the cosmological ideas shared by various indigenous cultures in ancient Mexico were derived from complex and ancient mythological accounts, passed down over centuries to understand the origin of humanity and to justify its practical and existential purpose within society. This essay examines what is considered the first creation myth recorded in sixteenth-century historical sources, contrasting the written information with Tenocelome archaeological evidence from the Middle Preclassic, and comparing the elementary principles of the story with the social foundations of male dominance and shamanism, common from the prehistoric period to the present in aboriginal communities in the Old and New World.

Keywords: Tenocelome, shamanism, jaguar, Chalcatzingo, mythology.

Expresiones rituales de la fiesta. La celebración de La Candelaria

José Íñigo Aguilar Medina

Resumen: El artículo analiza ciertas características generales que dan sustento a la Fiesta de la Candelaria en algunas poblaciones de Latinoamérica, en particular de México, Guatemala, Costa Rica, Perú y Argentina, a partir de la información etnográfica recolectada entre personas que coordinan grupos de liturgia en sus respectivas comunidades parroquiales. Esta celebración, que manifiesta profundos elementos simbólicos, atrae a numerosos seguidores, cuando lo sacro irrumpe e interrumpe la cotidianidad de los actos seculares con un ritual que propicia la entrega incondicional, el sustento y el amor a la vida. Al tiempo que actualiza algunos de los símbolos religiosos que son tradicionales en el nutrir de las identidades colectivas a lo largo de todo el subcontinente.

Palabras clave: religión, ritualidad, identidad, cotidianidad, sacralidad.

Abstract: This article analyzes certain general characteristics concerning the feast day celebrating the Virgin of Candelaria (Candlemas) in some communities in Latin America, in particular in Mexico, Guatemala, Costa Rica, Peru, and Argentina, based on ethnographic information collected among people who coordinate liturgy groups in their respective parish communities. This celebration, which expresses profound symbolic elements, attracts a large following, when sacred acts interrupt the secular nature of ordinary life with a ritual that encourages unconditional surrender, support, and love for life. At the same time the text updates some of the religious symbols that are traditional in nurturing collective identities throughout the subcontinent.

Keywords: religion, rituality, identity, daily life, sacredness.

Acercamiento a los musulmanes en México: conversión, asimilación cultural y diálogo interreligioso

Beatriz Gutiérrez Müller / Gabriela Pulido Llano /
Louise M. Greathouse Amador

Resumen: Los musulmanes son una minoría en México. El censo de población de 2010 informó que 3760 mexicanos afirmaban que el islam era su religión. A partir de 2017 se presenta un nuevo panorama, ya que ahora existen diferentes grupos islámicos oficiales, no oficiales, y otros accesibles a través de las redes sociales. ¿Cómo viven los musulmanes mexicanos día a día? ¿Cuáles son los problemas que enfrentan? ¿Se sienten discriminados? Éstas son algunas de las preguntas que se abordaron en esta investigación. Desde una mirada más cercana a la vida cotidiana, los puntos de vista y los procesos de aculturación que han experimentado los musulmanes mexicanos, se arroja nueva luz sobre muchas de las dificultades que enfrentan.

Palabras clave: musulmanes en México, vida cotidiana, cultura, diálogo interreligioso.

Abstract: Muslims are a minority in Mexico. The 2010 census reported that 3,760 Mexicans claimed Islam as their religion. As of 2017 a new panorama has come into view, as different Islamic groups now exist, officially, unofficially, or accessible via social media. How do Mexican Muslims live on a day-to-day basis? What kinds of problems do they face? Do they feel they are discriminated against? These are some of the questions that are addressed in this investigation. Through a closer look at their everyday life, their points of views and the acculturation processes Mexican Muslims have experienced, new light is shed on many of the difficulties they face.

Keywords: Muslims in Mexico, everyday life, acculturation, interreligious dialogue.

El fin de la utopía: una aproximación al simbolismo del zombi en los imaginarios posapocalípticos del siglo XXI

Roberto Martínez / Erika Araiza

Resumen: El zombi es una de las figuras míticas más emblemáticas del siglo XXI, y en este trabajo se exploran algunos de los principales contenidos de los que ha sido dotada su imagen en los medios de comunicación masiva. Se explican las diferentes transformaciones por las que dicha figura ha pasado desde sus orígenes en Haití hasta la fecha, y por medio de la analogía con el contexto sociohistórico actual se propone su función como encarnación de una sociedad en riesgo de disolución. La apuesta es que ante una situación globalmente percibida como crecientemente insegura, el imaginario zombi actúa proporcionando medios virtuales para la gestión individual de la crisis.

Palabras clave: zombi, mitología moderna, filmes de Hollywood, globalización, sociedad de consumo.

Abstract: The zombie is one of the most emblematic mythical figures of the twenty-first century and this paper explores some of the main attributes that the mass media has given to this character. This paper explores the different transformations that zombies have undergone from their origin in Haiti to the present. By means of an analogy with the contemporary sociohistorical context, their function is proposed as an incarnation of a society at risk of dissolution. The article suggests that faced with a situation globally perceived as increasingly unsafe, zombie imagery acts by providing virtual means for individual crisis management.

Keywords: zombie, modern mythology, Hollywood films, globalization, consumer society.

Año 26, vol. 77, septiembre-diciembre, 2019

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *“El hombre no ha nacido para divertirse, sino para ocuparse útilmente”.
Un recorrido en torno al gobierno del ocio en el Buenos Aires tardo-colonial*
- ◆ *El estructuralismo británico pierde su inocencia*
- ◆ *De muñecas otomíes y bordados teenek. Dos estudios de caso sobre
el extractivismo epistémico en comunidades indígenas*
- ◆ *Representaciones nabuas sobre los “otros” indígenas en el municipio
de Pabuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla*
- ◆ *El mito de Sol y Luna entre los na savi de la Montaña de Guerrero*
- ◆ *La seducción de la tragedia: fotografías de Maximiliano de Habsburgo*