

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Relaciones sociales en un espacio de frontera: un estudio de caso*
- ◆ *Crear el panteón de próceres argentinos: los usos de Manuel Belgrano y Martín Güemes en los textos escolares entre 1880 y 1916*
- ◆ *Las plantas sagradas del cerro. ¿Especies onirógenas en la Sierra Negra de Puebla?*
- ◆ *Reminiscencias de un legado: un recorrido etnohistórico sobre el trabajo del curanderismo en el departamento de Lambayeque, Perú*
- ◆ *Ritual para los Niños Dios entre los nahuas de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala*
- ◆ *Las exiliadas españolas en las imágenes de los hermanos Mayo*

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

SECRETARÍA DE CULTURA

Directora General de la Revista

Delia Salazar Anaya

Secretaria

Claudia Curiel de Icaza

Consejo Editorial

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

Director General

Diego Prieto Hernández

Secretario Técnico

José Luis Perea González

Secretario Administrativo

Pedro Velázquez Beltrán

*Coordinadora Nacional
de Antropología*

Paloma Bonfil Sánchez

Coordinadora Nacional de Difusión
Beatriz Quintanar Hinojosa

Asistente de la directora

Virginia Ramírez

*Encargado
de la Dirección de Publicaciones*
Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo

Consejo de Asesores

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 Hawaii,
Manoa, EUA)

Edición impresa

César Molar

y Javier Ramos

Andrés Izeta (Conicet, Museo de
Antropología, Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina)

Edición electrónica

Norma P. Páez

Roxana Cattaneo (Conicet, Museo de
Antropología, Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina)

Diseño de portada

Efraín Herrera

Foto de cubierta:

*Imagen de un albergue creado por el SERE y la JARE,
para ayudar a los exiliados españoles en la primera época.*

Fondo Hermanos Mayo, sección Cronológico, primera parte.

Archivo General de la Nación.

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.gob.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.gob.mx dimenan_7@yahoo.com.mx dimelogica.4@gmail.com
web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx
www.inah.gob.mx

Dimensión Antropológica, año 29, vol. 85, mayo-agosto de 2022, 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: Insurgentes Sur 1940, planta baja, col. Florida, C.P. 01030, alcaldía Álvaro Obregón, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Los Reyes Culhuacán, C.P. 09800, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 1940, planta baja, col. Florida, C.P. 01030, alcaldía Álvaro Obregón, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2024, con un tiraje de 500 ejemplares.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

Índice

Relaciones sociales en un espacio de frontera: un estudio de caso LEANDRO HAMUD FERNÁNDEZ	7
Crear el panteón de próceres argentinos: los usos de Manuel Belgrano y Martín Güemes en los textos escolares entre 1880 y 1916 GABRIEL HERNÁN FERNÁNDEZ	38
Las plantas sagradas del cerro. ¿Especies onirógenas en la Sierra Negra de Puebla? ANTONELLA FAGETTI / ELIZABETH MATEOS SEGOVIA	59
Reminiscencias de un legado: un recorrido etnohistórico sobre el trabajo del curanderismo en el departamento de Lambayeque, Perú VÍCTOR ALFONSO BENÍTEZ CORONA	88
Ritual para los Niños Dios entre los nahuas de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala SANDRA ACOCAL MORA	123
Cristal bruñido	
Las exiliadas españolas en las imágenes de los hermanos Mayo ENRIQUETA TUÑÓN PABLOS	148

Reseñas

TOMÁS JALPA FLORES

Ayotzingo, su historia y sus textos.

**Una aproximación a la historia local a partir
de sus testimonios pictóricos y documentales**

RAQUEL E. GÜERCA DURÁN

167

DORA PELLICER

México diverso. Sus lenguas y sus hablantes

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ TRIVIÑO

171

Resúmenes/ Abstracts

176

Relaciones sociales en un espacio de frontera: un estudio de caso

LEANDRO HAMUD FERNÁNDEZ*

En las últimas décadas, los estudios sobre las diversas fronteras hispanoamericanas han logrado notables avances, tanto cuantitativos como cualitativos, lo que permitió profundizar nuestra comprensión sobre las formas que adoptó la interacción social en esos espacios. La historiografía tradicional centró su mirada en el aspecto conflictivo de la cuestión: los enfrentamientos armados, los daños que las incursiones indígenas causaban a las estancias, el cautiverio de mujeres, el martirio de los eclesiásticos que buscaban la conversión de los nativos, y varias situaciones más, cuyo fin era justificar la conquista de esos territorios y la “desaparición” de los indígenas.¹ En cierta medida, estos discursos simplemente reproducían la idea de que los pobladores locales eran unos “bárbaros” que obstaculizaban el progreso; un claro ejemplo lo dejó Ramón García Pizarro, gobernador intendente de Salta, quien en 1794, tras fundar la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán, consideraba que el valle de Centa había dejado de ser parte del Chaco Gualamba.²

*Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Conicet, y Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.

¹ Guillermo Wilde define a la conversión como los intentos de imponerle a los indígenas nuevas formas de entender el tiempo, el espacio y hasta sus mismos cuerpos; en otras palabras, se pretendía cambiar completamente su forma de ver y sentir el mundo. *Cfr. Religión y poder en las misiones guaraníes*, 2009, p. 38.

² “Sobre la fundación de Orán en el Valle de Centa”. Véase “Pares. Portal de archivos españoles”, en página electrónica del Ministerio de Cultura y Deporte del Gobierno de España, recuperado de: <<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/67229?nm>>, consultada el 28 de julio de 2014.

Estas interpretaciones han sido superadas por trabajos que se apoyan en nuevas matrices teóricas y que facilitaron la aparición de una mirada más compleja sobre las relaciones que se establecieron en estos lugares de encuentro y reconocimiento del “otro”. En la actualidad, el conflicto no es la única variable a tener en cuenta, ni siquiera la predominante, ya que se amplió el foco hacia otras formas de interacción.

Este cambio coincide con una nueva comprensión del concepto de *frontera*, ya que hoy no se entiende éste como una línea divisoria, sino como un espacio poroso, dinámico, dotado de características propias, en donde se pueden visualizar diferentes formas de contacto y acercamiento pero también de diferenciación.³ Nuestro trabajo se ubica espacialmente en el Chaco Gualamba, región que a lo largo del período colonial no pudo ser conquistada, pero que se caracterizó por el establecimiento de un complejo entramado de relaciones sociales. La demarcación se dividió tradicionalmente en tres áreas: la boreal, que llega hasta el río Pilcomayo; la central, ubicada entre los ríos Pilcomayo y Bermejo, y la austral, que se extiende hasta el río Salado.⁴ Si bien nuestra intención es conformar una mirada amplia, analizando los procesos de interacción que se dieron en toda esta región, lo cierto es que haremos hincapié en lo que sucedió en el Chaco Occidental; es decir, en la frontera este de las actuales provincias argentinas de Salta y Jujuy.

En lo que se refiere al recorte temporal decidimos situarnos entre la segunda mitad del siglo XVIII y la primera década del siglo XIX, cuando el Pronunciamiento de Mayo de 1810 desencadenó una guerra civil que dislocó el sistema defensivo que existía en la frontera salto-jujeña y que se había ido configurado a lo largo de varias décadas. Durante este período identificamos dos etapas, y en cada una de ellas predominó una forma de vinculación interétnica por sobre otras. Pero antes de avanzar en estas cuestiones, consideramos ne-

³ Las definiciones del concepto *frontera* son variadas. Para una profundización de éste véase Nidia Areces, “Regiones y fronteras. Apuntes desde la historia”, *Andes. Antropología e Historia*, núm. 10, 1999; Guillaume Boccara, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euroindígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Wachtel”, *Memoria Americana. Cuadernos de Historia*, núm. 13, 2005; Florencia Roulet, “Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX”, *Tefros*, vol. 4, núm. 2, 2006; Frederik Turner, “El significado de la frontera en la historia americana”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 7, 1987, entre otros.

⁴ Florencia Nesis, *Los grupos mocovíes en el siglo XVIII*, 2005, p. 13, entre otros.



Mapa 1. Mapa da parte setentrional do Gran Chaco destacando os rios Pilcomayo e Vermejo [Cartográfico]". Véase la página de la Biblioteca Nacional Digital de Brasil, recuperada de: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart511691/cart511691.jpg>, consultada el 27 de febrero de 2014. El autor y el año en que se elaboró este mapa son de origen desconocido. Realizamos esta afirmación al ver situada en los márgenes del río Centa a la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán. Nuestra intención es mostrar la situación de cerco del espacio chaqueño, al encontrarse rodeado de ciudades españolas como Asunción, Corrientes, Salta, Jujuy y Tarija.

cesario presentar un breve repaso del contexto en el que se desarrollaron los procesos aquí estudiados.

Las Reformas Borbónicas y la conquista de las periferias

La segunda mitad del siglo XVII estuvo caracterizada por el retroceso del poderío español en Europa y la consecuente pérdida de su hegemonía, proceso que fue acompañado por la fundación de colonias que dependían de Francia e Inglaterra, principalmente. Esto desembocó en el recrudecimiento de las tensiones a lo largo de todo el siglo XVIII, ya que los rivales de España codiciaban algunos territorios que ésta poseía o reclamaba para sí, tales como Florida, Centroamérica y la Patagonia.

La Corona y sus colaboradores se vieron obligados a replantear sus estrategias para defender los dominios americanos, incrementando y reorganizando sus ejércitos, sobre todo tras la conquista de La Habana por parte de los ingleses en 1762.⁵ Como no disponían de amplios recursos debieron recurrir a una estrategia defensiva y a un fuerte aumento de la presión fiscal sobre los súbditos.⁶ Si bien es cierto que gran parte de los hombres con que se contaba para defender a las colonias no eran soldados profesionales sino milicianos, el gasto en la logística necesaria para sostener un hipertrofiado, y aun así insuficiente, aparato militar significó un enorme esfuerzo para la Corona.⁷

En ese sentido, las fronteras cobraron una notable relevancia dentro del esquema defensivo. Algunos territorios que estaban bajo dominio indígena eran frecuentados por mercaderes europeos que les proporcionaban armas de fuego, pólvora, municiones, entre otros bienes, lo que les permitía aumentar su poder e influencia sobre esas comunidades, las que a su vez lograban resistir con mayor éxito el

⁵ Allan Khuete, "Las milicias disciplinadas de América", en Allan J. Khuete y Juan Marchena (eds.), *Soldados del rey. El ejército borbónico en América colonial en vísperas de la Independencia*, 2005, pp. 111-112.

⁶ Scarlett O'Phelan y Cristián L. Guerrero, "De las Reformas Borbónicas a la formación del Estado en Perú y Chile", en Eduardo F. Cavieres y Cristóbal Aljovin de Losada (comps.), *Chile-Perú; Perú-Chile en el siglo XIX*, 2005.

⁷ Se crearon nuevos fuertes; el pago de los sueldos de la tropa veterana y de los milicianos cuando eran movilizados, la alimentación de los soldados, la fabricación y el mantenimiento de las armas, son algunos ejemplos de las dificultades de logísticas que debían superar y de la envergadura de los gastos.

impulso colonizador español, como pasó con los indígenas de Darién entre 1760 y 1810.⁸ En otro sentido, las nuevas exigencias de los mercados internacionales que requerían tejidos, té y azúcar por sobre las especias orientales,⁹ junto con la posibilidad de encontrar minerales en los territorios indígenas, explican la gran cantidad de viajes exploratorios que se realizaron durante el siglo XVIII. Se pretendía recabar la mayor cantidad posible de información sobre las características naturales y su población para idear la mejor forma de dominarlos, poniendo en entredicho la capacidad de las misiones para lograr ese objetivo. Éstas habían tenido un rol fundamental en la recuperación de las comunidades indígenas tras la crisis demográfica del siglo XVI;¹⁰ no obstante, en el siglo XVIII se empezó a considerarlas como obsoletas, una forma anticuada y poco efectiva de colonización. El aislamiento que promovían no era compatible con lo que deseaban los nuevos grupos dirigentes; por lo tanto, el contrapunto entre sus defensores y detractores fue inevitable sin que ninguno pudiera imponerse sobre el otro por un período prolongado; debido a esto, las misiones sobrevivieron hasta el fin de la etapa colonial.

La alternativa que se planteaba para suplantarlo a este método de colonización consistía en liberar las tierras para el cultivo, contar con mano de obra nativa y recaudar impuestos entre ellos; en otras palabras, los indígenas debían vender su fuerza de trabajo a cambio de un sueldo, y la constante interacción con los hispanos criollos debía asegurar su sumisión. Los misioneros no iban a desaparecer, simplemente debían volcar todos sus esfuerzos en la prédica del evangelio y en cuidar la salud espiritual de las comunidades.¹¹ Lo que se pretendía era buscar la amistad de los grupos y obtener su sumisión sin tener que recurrir a métodos violentos y costosos:

De hecho, los encargados de diseñar las políticas españolas en la última parte del período colonial sí buscaron el consentimiento de los nativos. Siguiendo la

⁸ Daniela Vásquez Pino, "Políticas borbónicas en la frontera: el caso de Darién, 1760-1810", *Historia 2.0. Conocimiento Histórico en clave digital*, vol. II, núm. 1, 2012, p. 95.

⁹ Josep Maria Delgado Ribas y Josep Fontana Lázaro, "La política colonial española: 1700-1808", en Jorge Hidalgo Lahuedé y Enrique Tandeter, *Procesos americanos hacia la redefinición colonial*, 2000, p. 17.

¹⁰ Diversos trabajos muestran esto, entre los que destaca el excelente estudio de Steve Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la Conquista española. Huamanga hasta 1640*, 1986. Mucho más acá en el tiempo, David J. Weber lo reafirma en *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, 2007, p. 141.

¹¹ David J. Weber, *op. cit.*, pp. 155-157.

fórmula ilustrada de finales del siglo XVIII, los oficiales militares que gobernaban zonas de frontera con frecuencia cortejaron a los indios autónomos con regalos, términos comerciales generosos y alianzas amistosas, incluso en momentos en los que se preocupaban por fortalecer su posición militar.¹²

Guillaume Boccara, por su parte, considera las mismas cuestiones valiéndose de otros conceptos. Durante el siglo XVII los colonizadores utilizaron el “Diagrama Soberano”, es decir, algunos métodos de conquista que implicaban una intervención directa sobre las comunidades, tales como la encomienda, la maloca, la expedición guerrera, la esclavitud, el establecimiento de fuertes y el requerimiento. Hacia el siglo XVIII, los dispositivos de poder utilizados fueron más sutiles, ya que incluían el comercio, las misiones, las escuelas de indios, los parlamentos y la instauración de caciques y embajadores, entre otros. Boccara denominó a este último conjunto “Diagrama Disciplinario”.¹³

Por otro lado, las comunidades soberanas desarrollaban sus propias estrategias de adaptación y resistencia, lo que les permitía obtener ventajas del nuevo impulso colonizador sin que su autonomía se viera comprometida.

Es en este contexto en el que se enmarca nuestro estudio sobre las relaciones entre los indígenas del Chaco y los hispanos criollos provenientes de las actuales provincias argentinas de Salta y Jujuy.

La frontera y el juego de estrategias

Los habitantes de los territorios que en 1776 se convertirían en el Virreinato del Río de la Plata, dependían, en buena medida, de las relaciones comerciales que habían establecido con las minas argentíferas altoperuanas y su posición estratégica dentro de las rutas que unían a esos territorios con el Tucumán y el río de la Plata.¹⁴ El comercio se centraba en el envío de ganado vacuno y mular, junto con

¹² *Ibidem*, p. 25.

¹³ Guillaume Boccara, “Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuches del Centro-Sur de Chile (XVI-XVIII)”, *Revista de Indias*, vol. 56, núm. 208, 1996, pp. 678-690.

¹⁴ Sobre las producciones regionales y los circuitos comerciales que vinculaban estos territorios, sigue siendo fundamental la lectura de Carlos Sempat Assadourian, *El sistema de la economía colonial. Mercado interior, regiones y espacio económico*, 1983. Si bien su modelo del espacio peruano se remonta al siglo XVII, una parte de sus características se mantuvo vigente durante la centuria posterior.

diversos productos agrícolas y efectos de Castilla, a cambio de los cuales recibían plata. La recuperación de la minería potosina aumentó la demanda de ganado mular y vacuno, mientras que la población también crecía.¹⁵ Todo esto desembocó en una mayor presión por acceder a la tierra, y la posibilidad de colonizar la frontera chaqueña fue una de las soluciones a ese problema.¹⁶ El movimiento hacia la frontera podía ser de carácter espontáneo, como ocurrió en 1799, cuando un teniente veterano que prestaba servicios en la frontera con Brasil, cuyo nombre era Miguel Granda, solicitó ser trasladado al fuerte de Río del Valle y comandarlo, ya que su esposa era salteña.¹⁷ Un ejemplo más de este tipo de movimiento lo brindan dos originarios de Tarija, quienes se incorporaron a la Compañía de Partidarios en 1806.¹⁸ Pero también existía la posibilidad de que fueran los oficiales reales quienes organizaran el asentamiento de la población, tal como lo hizo el gobernador Juan Victoriano Martínez de Tineo en 1751, cuando ordenó el traslado de 18 familias, que sumaban 54 personas, que debían instalarse en las inmediaciones de Balbuena, y que fueron reforzadas con 11 presos destinados a servir en el fuerte homónimo.¹⁹

Ahora bien, tal como sucedió en distintos espacios fronterizos de Hispanoamérica, parte de la conquista del Chaco se asentaba en la negociación con los pueblos indígenas, sobre todo porque el acceso a la tierra no era el único objetivo de los españoles. En 1774, el gobernador de Tucumán, Gerónimo Matorras, lideró una entrada al Chaco con el propósito de entrevistarse con el cacique mocoví Paikín.

¹⁵ La inmigración de población originaria del Alto Perú hacia Salta y Jujuy fue de gran importancia. Véase Sara Mata de López, "Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta del Tucumán (Argentina) entre la colonia y la independencia", *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 33, p. 70.

¹⁶ Los trabajos de Sara Mata muestran que las propiedades rurales de la frontera este quintuplicaron su valor sostenidamente a finales del período colonial. Véase Sara Mata de López, "Estructura agraria. La propiedad de la tierra en el valle de Lerma, valle Calchaquí y la frontera este (1750-1800)", *Andes. Antropología e Historia*, núm. 1, 1990, p. 68.

¹⁷ "Miguel Granada. Empleos". Pares. Portal de archivos españoles, recuperado de: <<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1290389?nm>>, consultada el 10 de agosto de 2017.

¹⁸ Archivo y Biblioteca Históricas de Salta (en adelante ABHS), Caja del Fondo de Gobierno núm. 23, carpeta núm. 1296, año 1806. Cabe destacar que la documentación consultada muestra que varios tarijeños se sumaron a los partidarios, pero por cuestiones de espacio no brindamos más ejemplos.

¹⁹ "Residencia de Juan Martínez de Tineo, gobernador de Tucumán". Pares. Portal de archivos españoles, recuperado de: <<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1313643?nm>>, consultada el 18 de septiembre de 2020.

Matorras no sólo buscaba establecer las paces con las comunidades chaqueñas, sino también obtener una mayor participación en las rutas comerciales que cruzaban esa región y excluir a los portugueses de ese circuito.²⁰ Por su parte, Paikín solicitó el apoyo de las armas tucumanas en sus disputas contra los abipones que poblaban las misiones que se asentaban en el Chaco austral. Esto surge del diario de la expedición, ya que el mismo Matorras confesaba que: “[...] insistían en que los acompañásemos y se les diese auxilio para continuar con sus sangrientas guerras que tenían pendientes con los indios abipones, cuya principal parte se hallaba establecida en las reducciones de las fronteras de Santa Fe y Corrientes [...]”.²¹ Cabe destacar que, al menos desde la segunda mitad del siglo XVIII, este tipo de encuentros no eran improvisados, sino que se pactaban previamente, tal como lo expresaba el padre franciscano Antonio Lapa, quien formó parte de la expedición de Matorras y que negoció una nueva entrada en 1776.²² Esto significa que tanto los hispanos-criollos como los indígenas buscaban entablar alianzas para obtener beneficios de esa amistad, tal como se puede observar con lo ocurrido en 1774.

Una cuestión más para tener en cuenta era el acceso a la mano de obra nativa, la que era utilizada en diferentes tareas a bajo costo. Florian Paucke, un jesuita que administró la misión de San Javier de Mocovíes por varios años,²³ aseguraba que los indios se empleaban en la agricultura, la esquila de ovejas y en la caza de caballos cimarrones, a cambio de lo cual recibían un pago mínimo en especie, cierta cantidad de efectos como lana, cuyo valor apenas llegaba a la mitad de lo que percibían otros peones de origen hispano-criollo.²⁴ El trabajo en las estancias fronterizas fue ganando importancia hasta convertirse en algo esencial para actividades como la producción de azúcar, tal como lo muestra un cadete partidario de nombre José Juárez del Valle,²⁵ quien en el año 1800, cuando la actividad aún no

²⁰ Florencia Nesis, “El camino de Paikín: un acercamiento a los grupos mocoví del Chaco a través del tratado de 1774”, *Ava, Misiones*, núm. 13, 2008.

²¹ Gerónimo Matorras, “Diario de la expedición hecha en 1774 a los países del Gran Chaco desde el Fuerte del Valle”, en Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, vol. 8, 1972, p. 288.

²² “Diario del primer viage del P. Antonio Lapa al Chaco. 1766”, Biblioteca Nacional Digital de Brasil, recuperado de: < <http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>>, consultada el 18 de septiembre de 2018.

²³ Estaba asentada en el actual territorio de la provincia de Santa Fe.

²⁴ Florian Paucke, *Hacia acá y para allá (memorias)*, 2010, p. 168.

²⁵ Bajo la denominación de partidarios se identificó a un cuerpo de soldados veteranos

había alcanzado la importancia de la que gozaría algunas décadas después en las provincias de Salta y Jujuy, manifestaba su preocupación porque los indios no habían concurrido a los cañaverales.²⁶

Gracias a este intercambio de trabajo por bienes, los indígenas trataban de obtener algunos elementos que no producían y que, como resultado del contacto con los europeos, habían adquirido gran importancia para ellos. En la documentación que consultamos se detalla con precisión algunos de esos productos, que se trataba de sombreros, cuchillos, zarcillos, camisas, ponchos y diversos productos textiles, todo lo cual fue entregado en el marco de la primera *mita* de indios y por un valor de 178 pesos con 7 reales.²⁷ La fuente no detalla la cantidad de sujetos que se conchabaron en esa ocasión ni los trabajos que realizaron, pero teniendo en cuenta los antecedentes y los bienes que recibieron, estamos seguros de que la paga que recibieron fue escasa.

Según David Weber, la avidez, la dependencia que los indígenas desarrollaron por las manufacturas de origen europeo, llegaba al extremo de comprometer su independencia.²⁸ En el estado actual de nuestra investigación no podemos asegurar que esta situación se haya repetido en el caso chaqueño, ya que en algunos dispositivos de poder era frecuente el surgimiento de disputas entre algunos caciques y los agentes hispano-criollos por el liderazgo, pero tampoco podemos negar que estos bienes tuvieran gran importancia para las comunidades.²⁹ Una de las formas de obtenerlos era aceptar integrarse a una misión. Se trataba de espacios creados para promover la conversión de los indígenas y que se caracterizaron por una importante permeabilidad, puesto que circulaban indios que vivían en ellas,

creado en 1739 con la exclusiva finalidad de custodiar la frontera, Véase ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 53, 1772-1773, carpeta núm. 53, y Alberto Gullón Abao, *La frontera del Chaco en la gobernación del Tucumán 1750-1810*, 1993, pp. 214-215.

²⁶ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 18, 1800, carpeta núm. 1216.

²⁷ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 8, 1784, carpeta núm. 510. Algunas de los bienes más demandados por los indígenas pudo variar según las características regionales, pero a grandes rasgos esos eran los productos que más deseaban. David Weber, *op. cit.*, pp. 98-118; Sara Mata de López, *op. cit.*, 2005a, pp. 69-90; Carina Lucaioli, "Alianzas y estrategias de los líderes indígenas abipones en un espacio fronterizo colonial (Chaco, siglo XVIII)", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, núm. 1, 2009, p. 82; y de la misma autora, *Los grupos abipones a mediados del siglo XVIII*, 2005, y *Abipones en la frontera del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*, 2011a, entre otros.

²⁸ David Weber, *op. cit.*, p. 131.

²⁹ Las memorias de algunos jesuitas expulsos, como Martín Dobrizhoffer y Florian Paucke, muestran estas desavenencias.

algunos que pertenecían a las parcialidades ubicadas en el interior del Chaco e incluso varios representantes de la sociedad colonial.³⁰

En estos espacios aprendían diferentes saberes como el trabajo de la tierra, el cuidado del ganado, el evangelio e incluso accedían a un tipo de conocimientos diferentes, como las leyes españolas, las que intentaban aprovechar a su favor. En el año 1806, el salteño Pedro Arias y Martínez, un miembro de la élite salto-jujeña, solicitaba al intendente general vender o arrendar las tierras de la antigua misión de Ortega, ya que en ella sólo quedaban unos pocos indígenas, la mayoría de los pobladores de la misión habían retornado al Chaco. La propuesta no implicaba desamparar a los indios sino trasladarlos a la misión de Miraflores.³¹ Lo interesante del caso fue la estrategia seguida por los chaqueños: su líder, un hombre llamado Madeta o Machel, opuso un recurso legal en el que decía:

Dirijo a usted la adjunta petición del Señor Fiscal Protector Gral. De Naturales y Memorial del cacique de la reducción de Macapillo Bernardino Machel sobre la restitución de los terrenos de ella que se le quitaron y adjudicaron a varios españoles, y la consiguiente dispersión, y apostacía, de sus naturales, a fin de que con devolución de todo, y sus respectivos autos [...] A vuestra Señoría pido y suplicó que sirva concederme la merced como llevo pedido que en esto recibirá dicho mi pueblo y sus individuos mercancías y gracia [...].³²

Si bien es cierto que la solicitud de merced fue denegada y los territorios de la misión fueron arrendados a José Francisco Boedo, con excepción del ganado y los edificios,³³ lo interesante es destacar que la interacción constante permitió a los indígenas a que accedieran a mecanismos de defensa y autopreservación del grupo sin re-

³⁰ A modo de ejemplo, podemos mencionar a un delincuente mulato y cuatro homicidas que en tiempos del gobierno de Tineo fueron enviados a cumplir diferentes tareas en la misión de San Gerónimo de Abipones. Martín Dobrizhoffer, *Historia de los abipones*, vol. III, 1970, p. 212. Otro dato interesante lo brindó Antonio Arias Hidalgo, hijo del Francisco Gabino Arias, un exgobernador de Tucumán y protagonista de una entrada al Chaco, quien en 1797 aseguraba que la misión de La Cangayé debía ser trasladada de su asentamiento original a un lugar más útil para servir como defensa ante los indios no sometidos y también como lugar de descanso para los comerciantes que seguían la Carrera del Perú. Véase "Auto Original de una petición del Dr. Aria Hidalgo, para la navegación del Bermejo. 1806. Documento autógrafo con un mapa del Chaco", recuperado de: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0002095/mssp0002095.pdf>, consultada el 18 de agosto de 2018.

³¹ ABHS, Fondo de Gobierno núm. 23, 1806, carpeta núm. 1310.

³² ABHS, Fondo de Gobierno núm. 24a, 1807, carpeta núm. 1336.

³³ ABHS, Fondo de Gobierno núm. 23, 1806, carpeta núm. 1310.

currir a las armas, utilizando los resquicios legales que les brindaba la legislación española, como la posesión de títulos de propiedad de la tierra o alguna otra consideración de carácter estratégico.³⁴ Encontramos así un ejemplo adicional del aprendizaje que resultaba de la interacción en la frontera. Y no sólo en el aspecto legal, en 1796 el gobernador de la Intendencia de Salta, Ramón García Pizarro, en unas instrucciones que dictó para la administración de la Estancia de Centa, en las inmediaciones de la ciudad de Orán, expresaba claramente la prohibición de darles ración a aquellos indios que residían en los montes.³⁵ Probablemente, los chaqueños se acercaban a las estancias y obtenían algunos alimentos sin ofrecer nada a cambio.

En este caso, el planteo de fondo de Pizarro era perfeccionar el control de las relaciones intrafronterizas para evitar el desarrollo de acciones que les resultaran perjudiciales. Esta iniciativa no fue aislada, como lo muestran las acciones del marqués de Avilés, virrey del Río de la Plata entre 1799 y 1801, quien intentó durante su último año de gobierno facilitar la reincorporación de los soldados desertores:

Por quanto son muchos los desertores de los cuerpos de esta provincia que vagan por varios parages de ella y de las inmediaciones sin poderse así proporcionar destino u ocupación estable y útil para su subsistencia por el temor de ser descubiertos y castigados, el cual les detiene en presentarse y las actuales estrechas circunstancias de estar frecuentemente amenazadas las costas de este río por los enemigos de la corona [...].³⁶

Esta cuestión, que a primera vista puede parecer menor, en realidad era muy importante, ya que esos espacios multiétnicos que eran las fronteras, en este caso la del Chaco, servían como refugio a aquellos que escapaban de la ley. Judith Farberman nos muestra claramente cómo estos espacios eran lugares de encuentro: “Un expediente criminal de 1736 nos permite asomarnos a la cotidianeidad de las expediciones al monte a la búsqueda de miel, cera o algarroba

³⁴ Durante el período colonial, los indígenas con frecuencia recurrieron a este tipo de acciones con magros resultados; sólo unas pocas comunidades lograron defender con éxito sus tierras. En el caso de Salta, algunos pueblos de indios, como los chicoanos en el valle de Lerma y los tolombones y colalao ubicados en el valle Calchaquí, lograron proteger sus tierras de la rapacidad de los hispano-criollos, mientras que muchos otros pueblos no corrieron con la misma suerte. Véase Sara Mata de López, *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, 2005b, pp. 60-74.

³⁵ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 16, 1796, carpeta núm. 1181.

³⁶ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 19, 1801, carpeta núm. 1226.

que congregaban a los sujetos de las procedencias y las condiciones más variadas”.³⁷ Este contacto les permitía a las comunidades mejorar su capacidad de resistencia, incorporando agentes hispano-criollos que aportaban nuevos saberes y tácticas, pero también colaboraban con el hilado, la agricultura y formaban sus propias familias en el interior de las parcialidades.³⁸ Que la fuente consultada por Farberman haya sido un expediente criminal es todo un síntoma; en este caso en particular, trata sobre el trabajo en el “monte”, al que debemos entender como un territorio que escapaba del control español.

Todo lo analizado hasta el momento fue el resultado de estrategias diseñadas para obtener el mayor rédito posible: las reuniones que desembocaron en pactos, alianzas y los diferentes tipos de intercambio se habían pactado previamente, algo que ya mostramos en el caso de la entrada de 1774. Pero también existieron algunos encuentros no planificados que permitían el intercambio de unos pocos bienes de consumo, como le ocurrió a Juan Adrián Fernández Cornejo, un miembro de la élite salto-jujeña preocupado particularmente por la conquista del Chaco, que en el marco de una de sus entradas a la provincia citada en 1780 se encontró con algunos indios tobas que le pidieron carne y tabaco y a cambio le ofrecieron algunos cueros de venado.³⁹ Estas situaciones no siempre se daban en buenos términos, sino que en ocasiones los indígenas intentaban atacar a los hispano-criollos por diferentes motivos, entre ellos el de apropiarse de sus caballos, su tabaco o sus armas.⁴⁰

³⁷ Judith Farberman, “Entre intermediarios fronterizos y guardianes del Chaco: la larga historia de los mataraes santiagueños (siglos XVI a XIX)”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, 2011.

³⁸ La bibliografía centrada en los desertores y cautivos, sin ser abundante es bastante extensa; por eso nos limitaremos a citar los trabajos centrados en el Chaco, como el de Carina Lucaioli, “El poder de los cautivos: relaciones sociales entre abipones e hispano-criollos en las fronteras del Chaco austral”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, 2011b; Raúl Fradkin y Silvia Ratto, “Desertores, bandidos e indios en la frontera de Buenos Aires, 1815-1819”. *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 75, 2009; y el tradicional trabajo de Susan Socolow, “Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera argentina”, *Anuario IEHS*, núm. 2, 1987, entre otros.

³⁹ Juan Adrián Fernández Cornejo, “Diario de la primera expedición al Chaco emprendida en 1780 por el coronel Juan Adrián Fernández Cornejo”, en Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, vol. 8, 1972, p. 315.

⁴⁰ Juan Adrián Fernández Cornejo, *op. cit.*, p. 380.

Los enfrentamientos

Las luchas entre españoles e indígenas comenzaron prácticamente con los primeros contactos, pero en este caso sólo mencionaremos algunos antecedentes de importancia para luego adentrarnos en los conflictos principales que se dieron desde la segunda mitad del siglo XVIII y, sobre todo entre 1802 y 1810, cuando la estrategia de pactar alianzas con los líderes indígenas e intentar fundar misiones en el interior del Chaco cedió paso a formas de intervención mucho más agresivas.⁴¹

Hacia la década de 1670, el gobernador de Tucumán, Ángel de Peredo, organizó algunas expediciones cuya finalidad era castigar a los indios por sus constantes ataques sobre las jurisdicciones de Jujuy y Esteco.⁴² Algunas décadas después, el también gobernador de Tucumán, Esteban de Urizar y Arespachaga, organizó y lideró varias entradas que perseguían el mismo objetivo que su antecesor, escarmentar a los chaqueños.⁴³ Ya en la década de 1750, Victoriano Martínez de Tineo retomó esta estrategia ofensiva realizando algunas campañas en el interior del Chaco Gualamba y restableciendo algunos fuertes.⁴⁴ Esta necesidad de responder a las incursiones indígenas con demostraciones de fuerza es un testimonio de que la belicosidad de los nativos no cedía ante las respuestas armadas de los colonizadores, mientras que los pocos recursos disponibles hacían que fuera sumamente difícil llevar a cabo campañas de escarmiento constantes. Juan Carlos Garavaglia afirmaba que los oficiales de la Corona bascularon entre la guerra ofensiva y la guerra defensiva entre 1660 y 1760.⁴⁵ Tanto Peredo como Urizar y como Tineo justificaban sus acciones esgrimiendo como argumentos principales

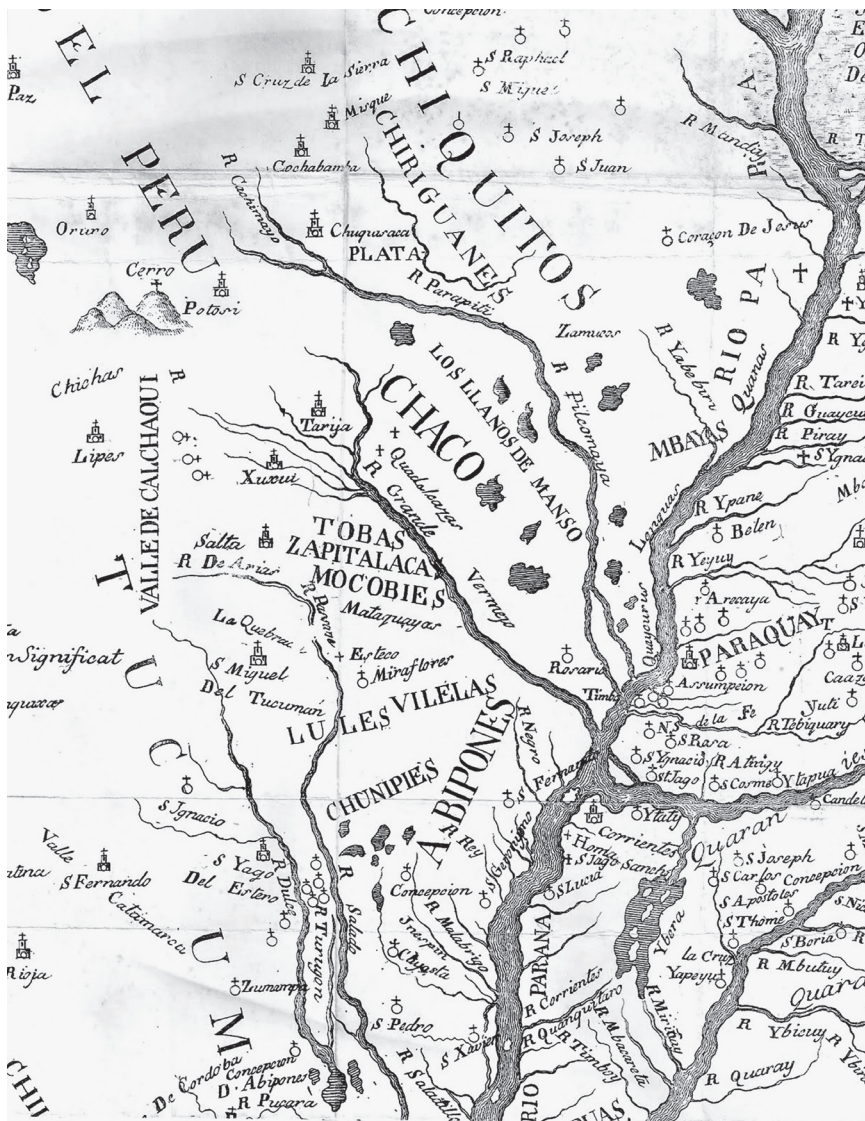
⁴¹ Sobre las estrategias de colonización utilizadas durante la segunda mitad del siglo XVIII y los planes para conquistar el Chaco entre 1767 y 1810, véase Leandro Hamud, "El proceso de poblamiento del Chaco durante el período tardocolonial", *Andes. Antropología e Historia*, vol. II, núm. 31, 2020.

⁴² Gerónimo Matorras, *op. cit.*, p. 214.

⁴³ Un padre de la orden jesuita escribió una crónica de la conquista del Chaco y llenó de comentarios laudatorios a la obra de Urizar, véase Pedro Lozano, *Descripción corográfica del Chaco Gualamba*, 1941.

⁴⁴ "Residencia de Juan Martínez de Tineo, gobernador de Tucumán", Pares. Portal de archivos españoles, recuperado de: <<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1313643?nm>>, consultado el 11 de noviembre de 2020.

⁴⁵ Juan Carlos Garavaglia, "La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)", *HISLA. Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, núm. IV, 1984.



Mapa 2. "Paraquaria". Recorte realizado con base en el mapa elaborado y publicado por Martín Dobrzhizoffer en el segundo tomo de su obra. En el tratamos de mostrar los principales sitios nombrados en este trabajo, se destacan la representación de reducciones, ciudades, ciudades extintas o destruidas, y la ubicación de las principales tribus del Chaco. Lamentablemente, el autor de este mapa hizo caso omiso de los fuertes, los que no fueron dibujados. Véase Martín Dobrzhizoffer, *op. cit.* vol. II, 1968, pp. 108-109.

la protección de los más débiles (es decir, los habitantes de la frontera) y la imposibilidad de que los viajeros y comerciantes circularan por los caminos debido a las constantes irrupciones de las poblaciones locales.⁴⁶

Si bien es cierto que las incursiones de los chaqueños realmente fueron un gran problema para el desarrollo de poblaciones fronterizas, la guerra servía como pretexto para capturar mujeres y niños, convertirlos en botín de guerra y repartirlos entre los soldados y los miembros de las élites, tal como mostraron Roxana Boxaidós y Judith Farberman para los Llanos de La Rioja entre los siglos XVIII y XIX. Estas autoras revelaron cómo algunos de los indígenas capturados en el Chaco se integraron en la sociedad riojana y tuvieron descendencia mestiza, lo que les permitió jugar con las categorías étnicas y “blanquear” u “oscurecer” sus orígenes según los intereses del momento.⁴⁷

A medida que el siglo XVIII avanzaba, los grandes enfrentamientos cedieron lugar a la negociación y a los intentos de una incorporación menos violenta; se trataba de una política que fue aplicada de forma consciente por aquellos a quienes David Weber define como hombres ilustrados.⁴⁸ Ahora bien, las fricciones no desaparecieron completamente, aunque en líneas generales la intensidad de los enfrentamientos fue disminuyendo durante la segunda mitad de la centuria: algunas parcialidades simplemente volcaron su agresividad sobre una determinada jurisdicción mientras mantenían la paz con otras. Martín Dobrizhoffer lo mostraba al referirse a algunos abipones:

⁴⁶ Sobre las posturas y los argumentos que justificaban y respaldaban la lucha contra los indígenas, y aun su reducción a la esclavitud y el exterminio, recomendamos la lectura de G. Bataillon, G. Bienvenu y A. Velasco Gómez (coords.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, 1998. La primera parte del libro se dedica específicamente a los tiempos coloniales.

⁴⁷ Roxana Boxaidós y Judith Farberman, “Clasificaciones mestizas. Una aproximación a la diversidad étnica y social en Los Llanos de riojanos del siglo XVIII”, en Judith Farberman y Silvia Ratto (coords.), *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas* (siglos XVII-XIX), 2009. Asimismo, en las instancias de negociación donde se sellaban paces y alianzas, se pactaba la devolución de cautivos, situación que generaba molestias ya que algunos pagaban por obtener algunas piezas y cuando los perdían no recibían ningún reembolso. Véase “Residencia de Juan Martínez de Tineo, gobernador de Tucumán”, Pares. Portal de archivos españoles, recuperado de: <<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1313643?nm>>, consultado el 11 de noviembre de 2020.

⁴⁸ David Weber, *op. cit.*, p. 25.

La sentencia de muchos era que la amistad debía concederse a los santafesinos, cordobeses y santiagueños; no así a los correntinos y paraguayos. Negaban una paz universal que comprendiera a todos los españoles. Con esa tregua, decían, el uso de las armas y el antiguo deseo de gloria militar languidecerá entre nosotros.⁴⁹

Consideramos que las afirmaciones de este jesuita se aplicaban a pueblos diferentes del Chaco, como tobas y mocovíes, ya que todas estas tribus fueron reputadas por los españoles como las más agresivas de la región.

Ahora bien, la belicosidad de los pueblos del Chaco se veía incrementada por la importancia que adquirieron ciertos bienes, y para obtenerlos no dudaron en atacar las estancias fronterizas, sobre todo cuando algunos trastornos naturales, como la sequía que afectó durante los primeros años del siglo XIX a los territorios del Alto Perú y el Chaco, hacían que fuera más difícil recolectar alimentos.⁵⁰ Ya hemos mostrado que algunas comunidades decidían integrarse a una misión con tal de asegurar cierto flujo de bienes de manufactura europea: el ganado, fundamentalmente vacuno y equino, era uno de esos elementos que había cobrado gran importancia para los locales, quienes en ocasiones recurrieron a las incursiones y el saqueo de las estancias fronterizas para obtenerlo. Es en este punto donde se hace más comprensible el deseo indígena de mantener algún frente de guerra abierto con los hispanos criollos: la estrategia de los abipones les permitía obtener caballos que luego eran vendidos en otras provincias, tal como lo indica la compra de 400 cabezas que algunos oficiales reales estacionados en Salta realizaron en una misión de abipones.⁵¹ Si bien es cierto que en la actualidad se ha matizado la idea de que la economía de los nativos se basaba en el saqueo, puesto que también criaban ganado, atrapaban cimarrones y practicaban una agricultura rudimentaria,⁵² no se puede negar que par-

⁴⁹ Martín Dobrizhoffer, *op. cit.*, vol. 3, 1970, p. 133.

⁵⁰ El problema de la sequía en el Alto Perú ha sido trabajado entre otros por Enrique Tandeter, "La crisis de 1800 a 1805 en el Alto Perú", *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, núm. 1, 1991. En cuanto a sus efectos sobre el Chaco, encontramos algunas referencias en la documentación relevada, véase ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 22, 1805, carpeta núm. 1297.

⁵¹ ABHS, Fondo de Gobierno, Caja núm. 5a, 1782-1783, carpeta núm. 359.

⁵² Sobre la frontera pampeana se puede consultar a Raúl Mandrini, "Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense", *Anuario IEHS*, vol. 2, 1987, pp. 71-98, y Sebastián Alioto, *Indios y ganado en la frontera. La ruta del río Negro (1750-1830)*, 2011. Para el caso chaqueño el tema no está trabajado; sin embargo, algunos aseguraban que los

te de su stock provenía del robo. Dobrizhoffer así lo muestra, aunque los abipones esgrimían una interesante justificación para sus acciones: “Negaron que fueran ladrones. Escucha por qué: afirmaban que todas las cabezas de ganado de los españoles les pertenecían, porque nacieron en sus tierras que en otros tiempos éstos ocuparon a sus mayores sin que nadie los rechazara, y que se las usurparon sin ningún derecho (como les parece verdad)”.⁵³

Más allá de estas elaboraciones discursivas destinadas a justificar los ataques, lo cierto es que las incursiones indígenas cobraron relevancia a fines del período colonial en las fronteras del Chaco. Entre 1802 y 1803, uno de los fuertes creados para defender a la ciudad de Tarija, el de Carapari, fue atacado; el capitán del fuerte, llamado José Valdiviezo, no sólo fue herido en el combate, sino que debió lamentar la pérdida de 200 cabezas de ganado vacuno que le pertenecían y que fueron llevadas al interior del Chaco.⁵⁴ Algunos años después, en 1807, se sucedieron varios ataques sobre los dominios españoles y los chaqueños se llevaron algunos caballos del fuerte de Pitos.⁵⁵ En ese mismo año, algunos caciques de otras parcialidades intentaron atacar las inmediaciones de la ciudad Orán sin que pudieran lograr su cometido.⁵⁶ Paralelamente, diversos grupos más asolaban la jurisdicción de Santiago del Estero. En el transcurso de ese año tan agitado, una expedición punitiva partió desde Salta y logró capturar una cantidad considerable de indígenas, dando lugar al debate sobre qué hacer con ellos; algunos creían que lo mejor era destinarlos a los servicios públicos bajo la custodia de las milicias, mientras que otros consideraban más beneficioso repartirlos entre las diferentes familias de la ciudad. Los cautivos se dividían en 60 hombres de entre 30 y 50 años, 63 mujeres, 23 párvulos de ambos sexos y 29 bebés de pecho.⁵⁷

La frontera santiagueña era defendida por tropa miliciana e indígenas aliados y se encontraba mucho más desguarnecida que los confines de Salta y Jujuy, donde esa responsabilidad recaía sobre los

indios cultivaban algunos alimentos. Véase José Jolís, *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, 1972, pp. 91-95.

⁵³ Martín Dobrizhoffer, op. cit., vol. 2, 1970, pp. 137-138.

⁵⁴ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 21, 1802-1803, carpeta núm. 1251.

⁵⁵ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 24a, 1807, carpeta núm. 1336.

⁵⁶ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 24a, 1807, carpeta sin núm.

⁵⁷ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 24, 1807, carpeta núm. 1323.

soldados partidarios.⁵⁸ Por lo tanto, suena lógico que las parcialidades concentraran buena parte de sus esfuerzos en los espacios más desprotegidos. Mateo Saravia, un miembro de la élite salto-jujeña, fue el encargado de defender a Santiago del Estero de las incursiones indígenas.⁵⁹ Los oficiales reales de Salta, capital de la intendencia homónima, le ordenaron a Saravia contener, castigar y prender a los abipones, incluyendo a los que se encontraban reducidos en Concepción.⁶⁰ En primera instancia Saravia solicitó armas y municiones para el vecindario santiagueño, ya que no contaban con los elementos necesarios para luchar.⁶¹ Los ataques podían ser cruentos, ya que en uno de ellos 22 soldados milicianos y un capitán resultaron muertos.⁶² Por lo tanto, era necesario contar con el armamento adecuado. Solucionada esta cuestión, Saravia y sus milicianos avanzaron sobre el Chaco y lograron reducir a varios indígenas. En virtud del éxito relativo que alcanzó, fue nombrado temporalmente comandante de fronteras por las autoridades de la intendencia, aunque era responsabilidad del virrey confirmar el nombramiento.⁶³ En lo que sí tuvo éxito, y no era una cuestión menor, fue en solicitar y recibir mercedes de tierra en la frontera de los abipones, en donde se planeaba establecer una villa. Lo interesante del caso es que el lugar exacto en el que se iba a ubicar la nueva población era el paraje donde estaba ubicada la misión de Concepción.⁶⁴ Esto habla de una multiplicidad de intereses que se encontraban en pugna y de estrategias de colonización que podían convivir, pero que en ocasiones colisionaban.⁶⁵ En este caso, Saravia aprovechó la agresividad indígena para incrementar su patrimonio e influencias.⁶⁶ Más allá de

⁵⁸ Sobre la estructura militar montada en la frontera chaqueña, véase Leandro Hamud, "El sistema defensivo en el Chaco occidental durante el período tardo-colonial", *Tefros. Taller de Etnohistoria Frontera Sur*, vol. 19, núm. 2, pp. 175-197.

⁵⁹ Para conocer más sobre la trayectoria de este agente, recomendamos la lectura de Marcelo Marchionni, *Política y sociedad en Salta y el norte argentino (1780-1850)*, 2019.

⁶⁰ Archivo General de la Nación Argentina (en adelante AGNA), Sala IX, Documentos de Gobierno (Administrativos y militares), Intendencia de Salta, 1808.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ En el norte de la intendencia, en el valle de Centa coexistían una misión, un fuerte y una ciudad, cada una de ellas cumplía una determinada función en el esquema de colonización ideado por los oficiales de la Corona.

⁶⁶ En ese momento, Saravia acumulaba en su persona los cargos de regidor fiel ejecutor, comandante de fronteras y comandante de milicias urbanas. *Idem.*

esto, la conflictividad en la frontera santiagueña no menguó y dos años después, en 1810, los ataques de los nativos mantenían su virulencia, y Saravia se debatía entre dos acciones: perseguirlos y recuperar el ganado perdido, o bien, custodiar un paraje denominado el "Pozo del novillo".⁶⁷

Un poco más al norte, en San Ignacio de los Tobas, el doctrinero Juan José Ortiz informaba que varios indios habían abandonado la misión comandados por un tal Feliciano, lo que generó temor en la zona, ya que se temía que los indígenas de Centa los imitaran. A modo de prevención se compraron 100 piedras de chispa con la finalidad de impedir la unión de las parcialidades reducidas con las que estaban en el interior del Chaco.⁶⁸

La conflictividad en la frontera fue tan grande que algunos oficiales reales planearon ya en 1808 realizar una entrada general en mayo de 1810:

[...] que si sale una columna de doscientos hombres por la frontera de Santiago del Estero y otras de igual fuerza por la del Rio del Valle y por la ciudad de Orán se logrará escarmentar a los indios por muchos años; pero si hademas de estas saliesen otras de Santa Fe, Corrientes, del Paraguay y de Tarija se conseguiría la conquista del Chaco, transmigrando sus naturales a las provincias convecinas, con lo cual tendrían bastantes brazos auxiliares las labores de las minas, y de los otros ramos de la industria, y que el Chaco poblado de españoles, compondría en pocos años una, o más provincias ricas porque, sacando sequías, sería todo el país regable, y a propósito para todo, especialmente para cría de ganados, para plantíos de algodón, caña dulce, añil y la planta que produce la grana, aprovechando desde luego, la cera, las buenas maderas, los palos de tinte, los medicinales, y las gomas de que abunda [...].⁶⁹

Las consecuencias de la abdicación de Bayona en 1808 y la propagación del movimiento juntista en Hispanoamérica, proceso en el que se enmarca el movimiento ocurrido en Buenos Aires en mayo de 1810, sin duda entorpecieron la reunión de los recursos necesarios para realizar la entrada, ya que la misma nunca se materializó. Más allá de eso, el viraje estratégico y político de los oficiales reales es notorio: de las grandes expediciones organizadas con el propósito de negociar alianzas, como la de Matorras en 1774, se pasó a la po-

⁶⁷ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 27, 1810, carpeta 1373.

⁶⁸ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 25, 1808, carpeta núm. 1344.

⁶⁹ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 25a, 1808, carpeta 1349.

sibilidad de efectuar una conquista militar del territorio chaqueño y al extrañamiento de sus habitantes, quienes serían destinados a trabajar en diferentes actividades y lugares, ya que la alusión al trabajo en las minas se refería a la posibilidad de enviarlos al complejo argentífero altoperuano.

Creemos que hemos mostrado claramente cuáles fueron las dos grandes formas de interacción en la frontera chaqueña. Sin embargo, nos queda un aspecto por analizar, quizá el más difícil en virtud de la gran cantidad de interrogantes que están sin respuesta y que muestran claramente la complejidad de las relaciones intrafronterizas. Su abordaje nos permite ver cómo ciertos presupuestos historiográficos quedan en entredicho por la realidad.

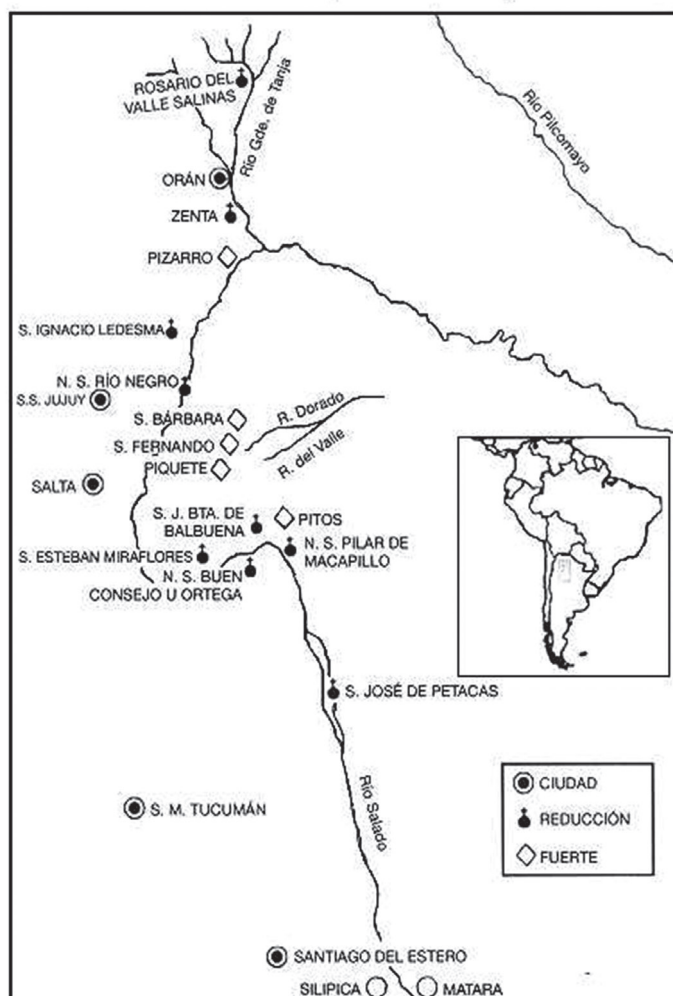
Resultados del contacto

Como fuimos descubriendo en las páginas anteriores, numerosos indios colaboraron con los españoles para someter a distintos grupos indígenas, ya sea por acción directa, como tropas auxiliares o baqueanos, o bien de manera indirecta al ofrecer información sobre posibles ataques, ubicación de las tolderías y delaciones similares. Paralelamente, gran número de españoles se plegaron a los movimientos de resistencia indígena, llegando incluso a compartir el liderazgo con los caciques. Los ejemplos de estas actuaciones pueden multiplicarse: hijos mestizos que defendieron la autonomía de los pueblos indios, mercaderes que proveyeron a los indios de armas de fuego a cambio de cera y miel, y delincuentes que se internaron en los dominios nativos para huir de la ley, son sólo algunos de ellos.

Para el caso de la frontera chaqueña, las fuentes de archivo que hemos consultado no dicen nada al respecto, pero para nuestra fortuna sí lo hacen las fuentes impresas. Una vez más recurrimos a Dobrizhoffer: “¡Cuántos españoles, llevados desde niños entre los abipones, imbuidos de sus ritos, costumbres y artes para matar, se han convertido en verdugos de Paracuaria, su patria!”.⁷⁰ De manera inversa, gran cantidad de indios se desempeñaron como guías para los conquistadores en el territorio chaqueño, otros cumplían el rol de traductores, intermediarios y soldados, como lo muestra Sara Mata, quien ha encontrado que en un pie de lista de la Compañía

⁷⁰ Martín Dobrizhoffer, *op. cit.*, vol. II, 1968, p. 140.

Reducciones y fuertes de la frontera de la intendencia de Salta del Tucumán, finales del siglo XVIII.



Fuente: elaboración de la autora a partir de las obras de José Jolis, *Ensayos sobre la historia natural del Gran Chaco* [1764] 1972 y Beatriz Vitar, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, 1997.

Este mapa, elaborado por Ernesto Maeder y extraído de Sara Mata de López (*op. cit.*, 2005, p. 74) tiene la finalidad de completar y corregir el defecto de la cartografía elaborada por Dobrhizhoffer y que fue citada con anterioridad. En este caso se puede observar claramente cuál es la ubicación de los fuertes erigidos por los hispano-criollos, los que se encuentran representados por un rombo sin color.

de Partidarios, elaborado en 1808, se consignaba la existencia de un natural matak de entre sus filas.⁷¹ Claramente, este agente no sólo actuaba como soldado, sino que desempeñaba sin lugar a dudas la tarea de lenguaraz y baqueano. Ahora bien, también existieron casos en los que algunos hispanos criollos actuaban como intérpretes, tal fue el caso de Félix Cabrera, quien acompañó a Juan Adrián Fernández Cornejo en su primer viaje al Chaco, realizado en 1780.⁷²

Quizás el caso más interesante se dio en 1781. Los movimientos que estallaron un año antes en el Perú y el Alto Perú y que encabezaron Tupac Amaru y los hermanos Catari, respectivamente, generaron una fuerte agitación en los espacios contiguos. La frontera chaqueña no fue ajena a las conmociones que generó la revuelta, sino que allí también se aliaron hispanos-criollos y mestizos pobres con los indígenas del Chaco:

La rebelión ya se ha instalado en los pueblos de la Puna de Jujuy, en el Tucumán, conmoviendo los ánimos de los indios tobas, quienes asesinaron al teniente comandante Francisco Rodríguez. Una carta del comandante militar Gregorio de Zegada informa el levantamiento de núcleos rebeldes en el Chaco a las órdenes del mestizo José Quiroga.⁷³

Los hispano-criollos involucrados no eran pocos; por el contrario, la evidencia disponible muestra que una importante porción de la población fronteriza se involucró directamente:

[...] antes de ayer en la noche, me dieron noticias como se hallaban escondidos en Sapla 60 hombres que se iban juntando de todas estas inmediaciones para unirse con los indios tobas; y ayer a las 8 de la mañana fui a ver si podía tomarlos y solo 27 pude pescar, y dos más se me huyeron cerro arriba, y dieron aviso a otra cuadrilla que se hallaba allí inmediata, la que se me escapó sin poderlo remediar, porque el cerro es tan montuoso que se hace intransitable, y he tenido noticias tiraron para Salcedo, extraviando caminos en busca de los tobas para ampararse con ellos [...].⁷⁴

La cita muestra a las claras que las relaciones interfronterizas eran sumamente importantes y, en algunos momentos, los diferentes

⁷¹ Sara Mata de López, *op. cit.*, 2005a, p. 86.

⁷² Juan Adrián Fernández Cornejo, *op. cit.*, p. 321.

⁷³ Citado por Alicia Poderti, *Palabra e historia en los Andes. La rebelión del inca Tupac Amaru y el noroeste argentino*, 1997, p. 84.

⁷⁴ Citado por Alicia Poderti, *op. cit.*, pp. 104-105.

agentes coloniales, incluyendo a los mismos soldados, compartían algunos objetivos con los indios, como el deseo de redefinir la organización social de la época y de poseer los bienes de las élites locales.

Ahora bien, ¿cómo podemos explicar esta situación? En el caso de los indígenas, la necesidad de obtener ropa, elementos de hierro y bebidas alcohólicas, entre otras cosas, los obligaba a establecer con frecuencia este tipo de relaciones; sobre eso ya hemos avanzado en otra parte de este trabajo; sin embargo, consideramos necesario ahondar sobre la cuestión. Las sociedades nativas actuaban en función de sus intereses coyunturales, tal como lo explica Thierry Saignes: “La belicosidad Ava presenta por ende una doble dinámica: centrípeta en cuanto alienta la solidaridad de los grupos locales y regionales, centrífuga en cuanto acrecienta la libre iniciativa y la escisión de las unidades menores”.⁷⁵ Fue esa dinámica centrífuga la que dio lugar a esos comportamientos individuales que analizamos y que, en definitiva, terminaron favoreciendo la derrota final de las comunidades indígenas en todo el continente. Esto queda claro al observar que durante la conmoción de 1781, ciertos indígenas brindaron información a los españoles sobre los movimientos de los chaqueños hostiles, como afirmaba el comandante de fronteras de Jujuy, Gregorio de Zegada: “[...] han venido acompañados con otros tovas más y tres matacos y éstos dicen que se han quedado otros en la otra banda del Río Grande y que vienen muchos atrás, mezclados con los guaykuros [...]”.⁷⁶

No se trata del único ejemplo: los indígenas del Chaco con frecuencia trabajaron por cuenta del rey, como ocurrió en 1809, cuando 25 de ellos colaboraron con la reedificación de la capilla y el fuerte de San Bernardo.⁷⁷ Si no entendemos el modelo planteado por Saignes, puede resultar extraño que un grupo de indios del Chaco haya colaborado en el arreglo de una edificación creada para contenerlos, para evitar que avanzaran sobre los dominios coloniales, sin embargo, como en otras ocasiones, primaron los intereses individuales.

Lo que llevaba a los hispanos criollos a buscar estos contactos era otra cuestión; los nativos no siempre se conchababan en estancias o haciendas, sino que con frecuencia entraban en tratos con campesinos y hasta trabajaban para los partidarios; al menos eso es lo que

⁷⁵ Thierry Saignes, *Historia del pueblo chiriguano*, 2007, p. 80.

⁷⁶ ABHS, Caja del Fondo de Gobierno núm. 10, 1787, carpeta núm. 0055.

⁷⁷ AGNA, Sala IX, Documentos de Gobierno (Administrativos y militares), Intendencia de Salta, 1809.

expresa Francisco Gabino Arias, quien afirmaba que varios mataguayos servían a los soldados en los fuertes y a sus mujeres en calidad de criados.⁷⁸ Los españoles trataban de aprovecharse del trabajo indígena para obtener un mayor rédito económico, ya que como vimos en la situación relatada por Paucke, el pago que realizaban era mínimo. Esto a su vez permitía fortalecer los vínculos entre los distintos habitantes de la frontera.

Esto no significa que los colonizadores presentaran un frente unido y homogéneo, pues muchos de ellos estaban de acuerdo con avanzar sobre los territorios indígenas a efecto de poder explotarlos en su propio beneficio. En Orán, a comienzos del siglo XIX, los doctrineros franciscanos acusaron a Juan Antonio Moro Díaz, quien era regidor alcalde mayor provincial de la Santa Hermandad con carácter vitalicio, de interferir con las labores de la misión “[...] él [Juan Antonio Moro Díaz] se vive con ellos en los montes, él ofrece gerga, y otras fruslerías a los indios, para que cooperen con sus *obsenidades* e impudicias, y él pasa sus divertidas noches en su compañía, y ya ellos obcecados en este guarismo de desconcierto, ni se acuerdan de la misión”.⁷⁹

El papel que le atribuían a Moro Díaz no era menor, ya que sería un elemento disruptor dentro del proceso de conversión que intentaban llevar adelante los franciscanos.⁸⁰ Silvia Ratto divide a los intermediarios o cultural brokers en oficiales y culturales. Los primeros eran caciques amigos, aliados y autoridades de frontera, mientras que los intermediarios culturales convivían diariamente con las comunidades, interviniendo en ellas para difundir ciertos rasgos culturales.⁸¹ De acuerdo con esta clasificación, podemos afirmar que Moro Díaz era un intermediario oficial que buscaba aprovecharse de su poder para influir en el ánimo de los indios, convirtiéndose así en un intermediario cultural, mientras que los

⁷⁸ Francisco Gabino Arias, “Diario de la expedición reduccional del año 1780 mandada a practicar por el Virrey de Buenos Aires a cargo de su ministro D. Francisco Gabino Arias Coronel del Regimiento de Caballería”, en Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, vol. 8b, p. 742.

⁷⁹ AGNA, Sala IX, Documentos de Gobierno (Administrativos y militares) Intendencia de Salta, 1803. El conflicto entre el alcalde y los franciscanos no se limita a la influencia sobre los indios, sino que era más profundo y abarcaba cuestiones como el fuero eclesiástico y los privilegios que detentaban.

⁸⁰ Moro Díaz buscaba convencer a los indios de que trabajen en sus tierras. AGNA, Sala IX, Intendencia de Salta, 1803.

⁸¹ Silvia Ratto, “Caciques, autoridades fronterizas y lenguareces: intermediarios culturales e interlocutores válidos en Buenos Aires (primera mitad del siglo XIX)”, *Mundo Agrario*, vol. 5, núm. 10.

franciscanos claramente asumían el segundo papel. Lo interesante del caso es que no se apreciaba colaboración entre los diferentes agentes colonizadores, sino por el contrario, competencias y enfrentamientos por el monopolio de la mano de obra indígena.

En otras palabras, muchos estaban de acuerdo en que era necesario conquistar las fronteras y dominar a los indígenas, pero al tratarse de relaciones de poder diferían en las formas y hasta luchaban entre sí para poder obtener los mayores beneficios de la situación.

Conclusiones

La intención de este artículo fue mostrar algunos de los móviles que llevaban a entablar diferentes tipos de relaciones en la frontera del Chaco occidental; no obstante, y a sabiendas de que existen diferencias regionales de importancia, consideramos que estas formas de interacción se repetían en distintos territorios fronterizos.

El trabajo se organizó bajo tres subtemas: los conflictos, las relaciones amistosas y un tercero donde intentamos mostrar cómo incluso ciertos vínculos, que pueden resultar un tanto extraños, en realidad respondían a estrategias de carácter individual o de unidades menores, las que con frecuencia terminaron yendo en detrimento de tribus o parcialidades diversas. La estructura del artículo fue elaborada con el propósito de lograr la mayor claridad expositiva posible, pero todo lo expuesto formó parte de una única y compleja realidad.

Dentro de las variadas respuestas, de hipótesis que se pueden formular al estudiar estos hechos y ubicarlos dentro de un proceso histórico de larga duración, no olvidemos que la conquista del Chaco se extendió por 400 años; las palabras de los protagonistas son de fundamental importancia. Para brindar un ejemplo claro, tomamos el caso de Dobrizhoffer, quien nos permitió comprender que las paces que los abipones establecían con determinada jurisdicción significaba la enemistad con otra, lo cual quiere decir que en un mismo acto los abipones sellaban la amistad con unos hispanos criollos y se planteaban luchar contra otros, por lo que no existía una paz que se pudiera considerar como universal.

Las mismas consideraciones se aplican a los oficiales reales que accedían a aliarse con determinada parcialidad chaqueña, ya que ellos eran sumamente conscientes de que los indígenas canalizaban su agresividad hacia otro lugar y, de hecho, justamente ése era uno

de sus objetivos. La existencia de este tipo de relaciones ha sido comprobada por numerosos investigadores a lo largo de Hispanoamérica.

Tanto las acciones de combate entre indios e hispanos criollos y sus comunicaciones amistosas no fueron más que dos caras de una misma moneda. Lo que puede parecer amistoso tenía la potencialidad de derivar en un hecho de guerra y viceversa; así, la colaboración de indios infieles en la reparación de un fuerte ¿respondía exclusivamente a la necesidad de satisfacer necesidades básicas como la alimentación o la vestimenta? ¿Es posible que estos indígenas hayan actuado como espías? La documentación que resguardan los archivos difícilmente puede brindar una respuesta a estos interrogantes, pero la manifiesta incapacidad de probar que estos aborígenes en realidad estaban evaluando las fortalezas y debilidades de los españoles, los recursos con los que contaban, la cantidad de ganado que podían obtener o los caminos que debían tomar para evitar toparse con las soldados que lo resguardaban, no significa que algunas de estas opciones, o todas ellas, no sean ciertas. Entonces, lo que parece una acción motivada por el hecho de acceder a un poco de carne vacuna, puede en realidad tratarse de algo mucho más complejo, como un trabajo de inteligencia destinado a conocer mejor al “otro” y explotar sus debilidades.

Los conflictos armados también pueden ser vistos como una oportunidad para entablar otro tipo de relaciones ¿Por qué unos pocos indios brindaron información al coronel Zegada de la ubicación de tobas y guaykurus? ¿Esperaban algún tipo de recompensa en carne o elementos de hierros? ¿Deseaban ganar protagonismo y erigirse como intermediarios, y por ende interlocutores obligados entre los indígenas y las autoridades españolas? Las respuestas nuevamente son esquivas gracias al silencio que guarda la documentación al respecto, pero lo interesante es explorar estas posibilidades y otras más, sobre todo cuando se busca obtener resultados favorables dentro de un limitado rango de posibilidades. Seguramente no todas las acciones aquí enumeradas respondían a maniobras definidas previamente, pero tampoco se puede pensar que todos los actos están regidos por el azar. Recordemos que el establecimiento de pactos que sellaban la alianza de determinadas parcialidades con alguna jurisdicción colonial, era el resultado de unas conversaciones que se habían pactado previamente, eso es lo que indica cómo el franciscano Antonio Lapa, quien formó parte de la expedición de

Matorras de 1774, negoció una nueva entrada en 1776 con otros caciques.⁸² Esto significa que tanto los hispano-criollos como los aborígenes habían delimitado perfectamente sus intereses y habían concurrido a las negociaciones con la finalidad de obtener la mayor cantidad de ventajas posibles.

Además, existen problematizaciones de importancia: la redefinición de los presupuestos del análisis socio-histórico implica oponer los criterios de clasificación aceptados a los comportamientos de los grupos interactuantes; que por cierto, tenían identidades dinámicas, y la redefinición de la estrategia social que apuesta a repensar no el resultado, es decir, la estrategia para obtener algo, sino las posibilidades de caminos o recorridos no finalizados por diversas razones.⁸³ Estas problematizaciones y auto-impugnaciones son las que enriquecen las investigaciones y permiten repensar lo sucedido en el pasado.

De forma concomitante, este tipo de estudios nos permite ver en acción a individuos que la historia ha olvidado por mucho tiempo, pero que desempeñaron papeles de enorme importancia en los grandes acontecimientos históricos del momento.

En cuanto a la sequía de 1805, sin lugar a duda sus consecuencias fueron muy importantes para las comunidades chaqueñas: la dificultad de encontrar alimentos en sus lugares tradicionales de aprovisionamiento las volvió más agresivas, lo que se acentuó aún más debido a una peste de viruela que los castigó en 1805 y mató a muchos de la población nativa,⁸⁴ lo que agrega un factor más a tener en cuenta al momento de estudiar las comunidades indígenas. Paralelamente, sabemos que el flujo de bienes hacia las reducciones se redujo e incluso en algunos casos desapareció por completo.⁸⁵ En suma, el conjunto de estas situaciones nos muestra la complejidad de la vida en el interior del Chaco y nos ofrece algunas explicaciones del accionar de los indígenas durante los estadios finales del período colonial.

⁸² "Diario del primer viage del P. Antonio Lapa al Chaco. 1766". Biblioteca Nacional Digital de Brasil, recuperado de: <<http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>>, consultada el 18 de septiembre de 2018.

⁸³ Jacques Revel, *Un momento historiográfico: trece ensayos de historia social*, 2005, pp. 51-53.

⁸⁴ ABHS, Fondo de Gobierno, caja núm. 22a, 1805, carpeta núm. 1306.

⁸⁵ Los administradores de la misión de Concepción de Abipones, en la jurisdicción de Santiago del Estero, se quejaban en 1809 de que no habían recibido ningún tipo de apoyo material durante los últimos dos años.

Bibliografía

- Alioto, Sebastián, *Indios y ganado en la frontera. La ruta del Río Negro (175-1830)*, Rosario, Prohistoria, 2011.
- Areces, Nidia, "Regiones y fronteras. Apuntes desde la historia", *Andes. Antropología e Historia*, núm. 10, Salta, 1999, pp. 19-31.
- Assadourian, Carlos Sempat, *El sistema de la economía colonial. Mercado interior, regiones y espacio económico*, México, Nueva Imagen, 1983.
- Bataillon, Gilles, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco y A. Velazco Gómez (coords.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, México, UNAM, 1998.
- Boccaro, Guillaume, "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euroindígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Wachtel", *Memoria Americana. Cuadernos de Historia*, núm. 13, Buenos Aires, 2005, pp. 21-52.
- , "Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuches del Centro-Sur de Chile (XVI-XVIII)", *Revista de Indias*, vol. 56, núm. 208, 1996, pp. 659-695.
- Boxaidós, Roxana y Judith Farberman, "Clasificaciones mestizas. Una aproximación a la diversidad étnica y social en Los Llanos de riojanos del siglo XVIII", en Judith Farberman y Silvia Ratto (coords.), *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*, Buenos Aires, Biblos, 2009, pp. 79-114.
- Cruz, Luis de la, "Viaje a su costa del Alcalde provincial del muy ilustre cabildo de la Concepción de Chile", en Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, vol. 2, Buenos Aires, Plus Ultra, 1969, pp. 7-390.
- Delgado Ribas, Josep Maria y Josep Fontana Lázaro, "La política colonial española: 1700-1808", en Jorge Hidalgo Lahuedé y Enrique Tandeter, *Procesos americanos hacia la redefinición colonial*, París, Ediciones UNESCO / Trotta, 2000, pp. 17-32.
- Dobrizhoffer, Martín, *Historia de los abipones*, vols. II y III, Chaco, Universidad Nacional del Nordeste, 1968 y Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1970.
- Faberman, Judith, "Entre intermediarios fronterizos y guardianes del Chaco: la larga historia de los mataráes santiagueños (siglos XVI a XIX)", *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, 2011, recuperado de: <<https://dialnet.unirija.es/servlet/articulo?codigo=701292&orden=306768&info=link>>, consultada el 18 de mayo de 2013.
- Fernández Cornejo, Juan Adrián, "Diario de la primera expedición al Chaco emprendida en 1780 por el Coronel Juan Adrián Fernández Cornejo",

- en Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, vol. 8, Buenos Aires, Plus Ultra, 1972, pp. 303-381.
- Fradkin, Raúl y Silvia Ratto, "Desertores, bandidos e indios en la frontera de Buenos Aires, 1815-1819". *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 75, Instituto Mora, 2009, recuperado de: <<http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/1087>>, consultada el 17 de marzo de 2017.
- Gabino Arias, Francisco, "Diario de la expedición reduccional del año 1780 mandada a practicar por el Virrey de Buenos Aires a cargo de su ministro D. Francisco Gabino Arias Coronel del Regimiento de Caballería", en Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, vol. 8b, Buenos Aires, Plus Ultra, 1972, pp. 701-794.
- Garavaglia, Juan Carlos, "La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)", *HISLA. Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, núm. IV, 1984.
- Gullón Abao, Alberto, *La frontera del Chaco en la gobernación del Tucumán 1750-1810*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1993.
- Hamud, Leandro, "El proceso de poblamiento del Chaco durante el período tardocolonial", *Andes. Antropología e Historia*, vol. II, núm. 31, 2020, pp. 1-33.
- _____, "El sistema defensivo en el Chaco occidental durante el período tardo-colonial", *Tefros. Taller de Etnohistoria Frontera Sur*, vol. 19, núm. 2, 2021, pp. 175-197.
- Jolís, José, *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, Chaco, Universidad Nacional del Nordeste, 1972.
- Khuete, Allan J., "Las milicias disciplinadas de América", en Allan J. Khuete y Juan Marchena (eds.), *Soldados del rey. El ejército borbónico en América colonial en vísperas de la Independencia*, Castellón de la Plana, Universidad de Jaume I, 2005.
- Lozano, Pedro, *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Tucumán, Instituto de Antropología, 1941.
- Lucaioli, Carina, *Los grupos abipones a mediados del siglo XVIII*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 2005.
- _____, "Alianzas y estrategias de los líderes indígenas abipones en un espacio fronterizo colonial (Chaco, siglo XVIII)", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, núm. 1, 2009, recuperado de: <<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0909110077A>>, consultada el 18 de mayo de 2013.
- _____, *Abipones en la frontera del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 2011a.

- _____, “El poder de los cautivos: relaciones sociales entre abipones e hispano-criollos en las fronteras del Chaco austral”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, 2011b, pp. 1-25.
- _____, y Florencia Nesis, “Apropiación, distribución e intercambio: el ganado vacuno en el marco de las reducciones de abipones y mocoví (1743-1767)”, *Andes. Antropología e Historia*, núm. 18, Salta, Cepiha-Universidad Nacional de Salta, 2007, pp. 129-152.
- Mandrini, Raúl, “Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense”, *Anuario IEHS*, vol. 2, 1987, pp. 71-98.
- Marchionni Marcelo, *Política y sociedad en Salta y el norte argentino (1780-1850)*, Salta, Ucasal, Fondo Editorial Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta-ICSOH, 2019.
- Mata de López, Sara, “Estructura agraria. La propiedad de la tierra en el valle de Lerma, valle Calchaquí y la frontera este (1750-1800)”, *Andes. Antropología e Historia*, núm. 1, Salta, Cepiha-Universidad Nacional de Salta, 1990.
- _____, “Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta del Tucumán (Argentina) entre la colonia y la independencia”, *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 33, México 2005a, pp. 129-151.
- _____, *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, Salta, Cepiha-Universidad Nacional de Salta, 2005b.
- Matorras, Gerónimo, “Diario de la expedición hecha en 1774 a los países del Gran Chaco desde el Fuerte del Valle”, en Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, vol. 8, Buenos Aires, Plus Ultra, 1972, pp. 239-301.
- Nacuzzi Lidia, *Identidades impuestas*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 1998.
- Nesis, Florencia, *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 2005.
- _____, “El camino de Paikín: un acercamiento a los grupos mocoví del Chaco a través del tratado de 1774”, *Ava, Misiones*, núm. 13, 2008, pp. 97-122.
- O’Phelan, Scarlett y Cristián L. Guerrero, “De las Reformas Borbónicas a la formación del Estado en Perú y Chile”, en Eduardo F. Cavieres, y Cristóbal Aljovin de Losada, (comps.), *Chile-Perú; Perú-Chile en el siglo XIX*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso / Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2005.
- Paucke, Florian, *Hacia acá y para allá (memorias)*, Santa Fe, Argentina, Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, 2010, recuperado de: <http://www.espaciosantafesino.gob.ar/uploads/archivos/ediciones_catalogo/paucke-memorias.pdf>, consultada el 27 de julio de 2017.

- Poderti, Alicia, *Palabra e historia en los Andes. La rebelión del inca Tupac Amaru y el noroeste argentino*, Buenos Aires, Corregidor, 1997.
- Ratto, Silvia, "Caciques, autoridades fronterizas y lenguareces: intermediarios culturales e interlocutores válidos en Buenos Aires (primera mitad del siglo XIX)", *Mundo Agrario*, vol. 5, núm. 10, recuperado de: <<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jpr561I>>, consultada el 13 de septiembre de 2017.
- Revel, Jacques, *Un momento historiográfico: trece ensayos de historia social*, Buenos Aires, Manantial, 2005.
- Roulet, Florencia, "Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX", *Tefros*, vol. 4, núm. 2, 2006.
- Saignes, Thierry, *Historia del pueblo chiriguano*, La Paz, Plural, 2007.
- Socolow, Susan, "Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera argentina", *Anuario IEHS*, núm. 2, 1987, pp. 99-136.
- Stern, Steve, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la Conquista española. Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza, 1986.
- Tandeter, Enrique, "La crisis de 1800 a 1805 en el Alto Perú", *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, núm. 1, 1991.
- Turner, Frederik, "El significado de la frontera en la historia americana", *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 7, México, 1987, pp. 187-207.
- Vásquez Pino, Daniela, "Políticas borbónicas en la frontera: el caso de Darién, 1760-1810", *Historia 2.0. Conocimiento Histórico en clave digital*, vol. II, núm. 1, 2012, pp. 89-103.
- Vitar, Beatriz, "El impacto de la expulsión de los jesuitas en la dinámica fronteriza del Tucumán", recuperado de: <<https://core.ac.uk/download/pdf/71612652.pdf>>, consultada el 28 de marzo de 2013.
- Weber, David J., *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2007.
- Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2009.

Crear el panteón de próceres argentinos: los usos de Manuel Belgrano y Martín Güemes en los textos escolares entre 1880 y 1916

GABRIEL HERNÁN FERNÁNDEZ*

En los tiempos que corren, tanto Manuel Belgrano como Martín Miguel de Güemes ocupan en Argentina, al lado de José de San Martín, el reducido panteón de próceres cuyos aniversarios luctuosos ameritan feriado nacional. Incluso, al cumplirse el bicentenario del deceso de ambas figuras —el del primero en 2020 y el del segundo en 2021—, desde diversos espacios, tanto políticos como científicos y culturales, se efectuaron actividades conmemorativas en honor a sus contribuciones históricas y legados vigentes. Pero, partiendo de las características particulares, ¿qué otros puntos en común tienen los personajes mencionados?

*Docente en Conicet-Instituto de Filosofía (Universidad Nacional de San Juan). Correo electrónico: hernan.fernand86@gmail.com

Para iniciar, cabe destacar las labores cumplidas por Belgrano ¹ y Güemes² en el proceso independentista. Ambos personajes supieron comprometerse en las luchas armadas llevadas a cabo por las provincias que comprendían el Virreinato del Río de la Plata contra la exmetrópoli. Aunque, y aquí haré una breve pausa, también nuestros personajes comparten la cualidad de ser “olvidados” en la historia que escribieron los políticos y letrados de las décadas inmediatas a su muerte. Repasemos brevemente cada caso, empezando por Manuel Belgrano, quien nació y pereció antes que Güemes.

En 1859, Domingo Faustino Sarmiento redactaba el “Corolario” para la *Historia de Belgrano* publicada por Bartolomé Mitre el mismo año.³ El sanjuanino reflexionaba en dichas páginas sobre el creador de la bandera, cuyo objetivo inmediato era exponer en un texto político las problemáticas atravesadas por la embrionaria Argentina, en momentos en que Buenos Aires había optado por separarse de la Confederación liderada por Urquiza.⁴ Aplicando el esquema que ya había utilizado en *Facundo* (1845), Sarmiento comparaba a Belgrano con Mitre para concluir que ambos representaban, en el territorio argentino, a la civilización en lucha contra la barbarie de los caudillos y sus montoneras.

¹ Manuel Belgrano (nació el 3 de junio de 1770 en Buenos Aires, y murió en la misma provincia el 20 de junio de 1820) tuvo amplia y variada participación en el proceso independentista. Dentro del campo militar participó en diversas campañas, como las del norte argentino, a la Banda Oriental y al Paraguay. También, entre otras cosas, intervino en la escena revolucionaria concurriendo al Congreso de Tucumán, donde se declaró la Independencia. Además, publicó en la prensa escritos de tinte político, económico y educativo. En los anales de la historia que se enseña en las escuelas, su legado más recordado es la creación de la bandera argentina.

² Martín Miguel de Güemes (nació y murió en la provincia de Salta, el 8 de febrero de 1785 y el 17 de junio de 1821, respectivamente) cumplió amplias labores militares en la causa de la independencia, custodiando las provincias del norte ante las avanzadas realistas. En esas campañas adquirió fama por comandar fuerzas conformadas por gauchos. De allí que pasaría a la historia como líder de la guerra gaucha. Además, fue gobernador de Salta entre 1815 y 1821.

³ La biografía de Belgrano, compuesta inicialmente en dos tomos, fue concebida para integrar la “Galería de celebridades argentinas” dentro de la *Biblioteca Americana*.

⁴ Luego de la batalla de Caseros (1852), y por la imposibilidad de llegar a un acuerdo constitucional que integrara a todas las provincias de la Confederación Argentina, Buenos Aires decide separarse y continuar como Estado autónomo —sancionando, por ejemplo, su propia Constitución provincial en 1854—. Las diferencias entre ambos espacios serían dirimidas en las batallas de Cepeda (1859) y Pavón (1861). Los principales líderes políticos fueron Urquiza, por la Confederación, y Mitre, quien supo imponerse sobre sus rivales en Buenos Aires luego de Cepeda.

No obstante, a pesar de destacar su importancia en las guerras por la independencia y el progreso del país, para Sarmiento, Belgrano significaba “una figura histórica que no seduce por sus apariencias [...] Belgrano aparece en la escena política sin ostentación, desaparece de ella sin que nadie lo eche menos, y muere olvidado, oscuro-cido y miserable”.⁵ Por estos motivos, parte de la contribución de Mitre consistió en recuperar los valores encarnados en ese personaje histórico fallecido en 1820, ya que “Casi treinta años transcurren sin que se miente su nombre para nada, y la generación presente ignoraba casi que Belgrano fuese otra cosa que el General vencedor de Tristán en Salta, derrotado en Vilcapugio, Ayohuma, Paraguay, y otros lugares”.⁶

¿Qué refleja el planteo de Sarmiento? Más allá de los intereses políticos particulares, lo discutido por el sanjuanino es el lugar que ocupa Manuel Belgrano en la historia argentina. Es decir, el “Corolario” evidencia que a mitad del siglo XIX, una de las principales figuras del actual panteón argentino aún no integraba ese lugar de privilegio. Por ello, si semejante consideración pesaba sobre el *ilustrado* Belgrano, el trato hacia Güemes, personaje emblema de los sectores gauchos, sería menos benévolo.

Indefectiblemente, la principal clave de lectura al momento de historiar a Güemes emerge desde su carácter de caudillo. ¿Qué significaba tal categoría? En sentido neutro, el caudillo era un jefe militar: “en la Edad Media castellana había designado al líder de mesnada”.⁷ Sin embargo, durante las primeras décadas pos independencia surgieron diversos relatos —destacan las producciones de Domingo Faustino Sarmiento, Bartolomé Mitre, Vicente Fidel López⁸— destinados a exponer a los caudillos como líderes populares sostenidos mediante la violencia ejercida por las montoneras.⁹ De ese modo, el fenómeno del caudillismo entramaba la principal

⁵ Domingo Sarmiento, “Corolario”, en Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano*, 1859, t. II, pp. 526-527.

⁶ *Ibidem*, p. 529.

⁷ Tulio Halperín Donghi, “Estudio preliminar”, en Jorge Lafforgue (ed.), *Historia de caudillos argentinos*, 1999, p. 19.

⁸ Para indagar sobre las diferentes lecturas realizadas durante el siglo XIX en torno a caudillos y caudillismos, véase Noemí Goldman y Ricardo Salvatore, “Introducción”, en N. Goldman y R. Salvatore, *Caudillos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*, 1998; Pablo Buchdinder, “Caudillos y caudillismo: una perspectiva historiográfica”, en N. Goldman y R. Salvatore, *op. cit.*; Tulio Halperín Donghi, *op. cit.*

⁹ Las montoneras eran considerados grupos bárbaros que seguían fielmente a los caudillos.

causa de los fracasados intentos por organizar constitucionalmente las provincias de la incipiente Argentina.

En consecuencia, todos los personajes históricos identificados con el caudillismo entraban en la órbita de la barbarie causante del retraso del país. Güemes, por la condición caudillista, no escaparía a esas calificaciones peyorativas.¹⁰ No obstante, el salteño perteneció a la primera camada de caudillos argentinos cuya característica primordial fue haber participado en las luchas por la independencia. Por ello, ciertos pensadores intentaron recuperar su legado despejándolo del linaje bárbaro al cual se le encadenó. Ejemplo de este tipo de lectura es la hecha por Aristóbulo del Valle, para quien Güemes personificaba al “único de los líderes provinciales cuya acción era valorada positivamente”.¹¹

Las citadas referencias a Belgrano y Güemes denotan diferentes valoraciones: uno representaba al patriota civilizado y, el otro, al líder sustentado en la masa bárbara. Empero, respecto a la segunda figura, en algún momento fue rescatado debido a su entrega a la causa patriótica. Ahora, es justo apuntar que Belgrano tampoco resultaba indiscutible, al menos en cuanto a los aciertos en las luchas contra los realistas. Cabe destacar que, por ello, el trato dado en algunas décadas del siglo XIX a ambos personajes no bastaba para sumarlos, como sucede en la actualidad, al panteón de los principales próceres nacionales. ¿Cuándo comenzó entonces el proceso de canonización?

Mi artículo busca responder parte de esa incógnita historiando cómo fueron construidas las figuras de Belgrano y Güemes entre fines del siglo XIX y principios del XX. En particular, me interesa examinar los usos de ambos personajes efectuados en los escritos escolares del periodo 1880-1916.¹² Dicho lapso seleccionado responde a que por esos años, el Estado argentino se encontraba en vías de consolidación y buscaba crear ciudadanos con fuerte impronta nacional. Con tal fin aparecieron textos destinados a las escuelas que contenían directrices morales dirigidas a ejemplificar las conductas

¹⁰ En este sentido, es recomendable observar el modo en que Alicia Poderti reconstruye la trayectoria de Güemes y problematiza las póstumas valoraciones efectuadas en torno a su trayectoria política y militar: Alicia Poderti, “Güemes (1785-1821)”, en Jorge Lafforgue (ed.), *op. cit.*

¹¹ Pablo Buchbinder, *op. cit.*, p. 39.

¹² Dentro de la categoría *escritos escolares* se encuentran, en mi trabajo, los manuales y ensayos destinados a las escuelas comunes de Argentina.

del *buen patriota argentino*. Ello llevó a la insipiente configuración del panteón nacional, con San Martín a la cabeza. Dichos aspectos del corpus permiten entender el límite temporal propuesto.

Lo señalado hasta el momento emergió desde la lógica política diagramada en lo que se denomina historiográficamente *orden conservador*, entre cuyos rasgos puede destacarse la intención de consolidar el poder en pocas manos, en pos de cimentar las bases de un modelo productivo basado principalmente en un capitalismo agroexportador. En esa coyuntura fueron construidas las bases educativas para *argentinizarse* a la población, ineluctablemente reflejadas en los manuales y demás publicaciones destinadas a las escuelas. Llegado a este punto, nos resulta menester sintetizar qué significa *usos del pasado*.

La idea de *usos* refiere a la revisión que se realiza en torno a personas o sucesos históricos con el objetivo de fundamentar acciones en el presente. La utilización del pasado, siguiendo a Cattaruzza, tiene al menos dos características principales. La primera, “es que siempre se trata de una competencia y un debate entre varias lecturas de la historia”.¹³ La segunda, de notable impronta freudiana, sostiene “que esos debates tienen un objeto declamado, y ciertamente auténtico, constituido por las imágenes del pasado, y otro implícito, tan auténtico como el anterior, que se define en el presente y está asociado a los conflictos políticos-sociales del momento”.¹⁴

Justamente, este trabajo pretende explicar, mediante las fuentes escolares seleccionadas, cómo fueron utilizados los personajes en cuestión, dependiendo de las intenciones perseguidas por los fines educativos establecidos dentro del *orden conservador*. Con base en esa premisa, y a modo de hipótesis, mi lectura entiende que para las problemáticas enfrentadas por el grupo gobernante entre 1880 y 1916, tanto Belgrano como Güemes no representaban figuras sustanciales que dieran respuestas efectivas a las necesidades contextuales. Por tal motivo, su canonización como próceres principales del panteón argentino no acaeció en los tiempos decimonónicos ni tampoco en las primeras décadas del xx. El planteo efectuado requiere, en primera instancia, enfocar con mayor precisión la coyuntura seleccionada.

¹³ Alejandro Cattaruzza, *Los usos del pasado*, 2007, p. 19.

¹⁴ *Idem.*

Educar en los tiempos del *orden conservador*

En la historiografía nacional es un hecho conocido que desde 1880 comienza un periodo caracterizado por la progresiva concentración del poder político en manos del gobierno central. Los años de disputa en torno al modelo de país encontraron un cierre luego de la nacionalización de la ciudad de Buenos Aires. A partir de entonces la conflictividad se trasladó a áreas inéditas, propias de la Argentina moderna representada por la configuración y consolidación de un círculo dirigente, el masivo arribo de inmigrantes, el avance del Estado en materia social, por ejemplo, las sanciones de las leyes de educación común y de registro civil, etc., todo esto coronado con la fachada del éxito económico resultante del desarrollo agroexportador.

Ahora bien, si se consiguió cierto consenso en torno al modelo político (republicano y federal), y económico (liberal), estos puntos comunes daban paso a una problemática diferente: ¿qué tipo de sociedad se quería para la Argentina? ¿Una sustentada en *habitantes* productores o, contrariamente, una república basada en *ciudadanos* con derechos civiles? En realidad, la disyuntiva no era innovadora; al contrario, ya desde Sarmiento y Alberdi, y distintos integrantes de la Generación del 37, inició la disputa en torno al modelo de país que se quería, según la aspiración sarmientina basada en el rol de sus pobladores, siendo sujetos activos en la política, o según el propósito alberdiano, sólo de productores. Tal como supo enseñar Natalio Botana, de 1880 a 1916 se impuso la *república del habitante*, en otras palabras, triunfó la idea de *república posible* diseñada por Alberdi.¹⁵ Si bien no es de mi interés el pensamiento político alberdiano, sólo expondré los principios básicos de sus proyectos.

Según sostuvo el tucumano, existían dos tipos de república; la *república posible*, donde la mayoría de los habitantes, principalmente la masa inmigratoria, debía dedicarse a trabajar para generar el bienestar económico del Estado. El complemento de esa sociedad era la élite dedicada a gobernar; es decir, el grupo mayoritario sólo estaba destinado a producir mientras que el de la minoría selecta estaba destinado a administrar.¹⁶ Para Alberdi, la *república posible*, luego de consolidar su éxito debía dar lugar a la *república verdadera*, donde el

¹⁵ Natalio Botana, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, 2012. Véase principalmente el capítulo II, "La república posible".

¹⁶ Si bien existe una amplia bibliografía en torno a la consolidación de la Argentina moderna y de sus características, en esta oportunidad me guío por tres títulos: Tulio Halperín

habitante dejaría de ser mero productor para pasar a tener derechos políticos. Es decir, el *habitante* se convertiría en *ciudadano* con las consiguientes libertades y obligaciones políticas, superando así el sistema de gobierno concentrado en pocas manos.

Si me detengo brevemente en esto es porque la *república posible* fue adoptada por un fuerte núcleo del *orden conservador* en el período que abarca mi estudio. Diversas figuras políticas, con Julio Argentino Roca a la cabeza,¹⁷ operaron para diagramar un sistema donde el poder gubernamental se concentrara en un grupo hermético. Este modelo trajo consecuencias negativas desde la perspectiva de algunos funcionarios y pensadores del momento. Así, por ejemplo, Sarmiento en su senectud desarrollaba críticas profundas a la *república posible*, ya que consideraba que no creaba una población comprometida con la *patria argentina*.¹⁸

El sanjuanino puso el lente en las comunidades de inmigrantes, en particular la de los italianos, que llegaban al país a enriquecerse y no les interesaba arraigarse, ya sea nacionalizándose o educando a sus hijos en las escuelas del país. En pocas palabras, desde temprano Sarmiento —como otros actores del momento— advirtió que el nodo de la cuestión pasaba por crear *ciudadanos argentinos* que estuvieran comprometidos con el suelo que les daba oportunidades para prosperar.

La crítica a la *república del habitante* continuó ahondándose a medida de que las consecuencias sociales y políticas resultaron más preocupantes para los gobernantes. Determinados augurios pocos positivos que Sarmiento pregonaba en 1880 lograrían materializarse en las dos décadas posteriores a su muerte. En 1890 estallaba la revolución política que marcaría el principio del fin del orden oligárquico conservador. Además, la crisis económica desatada durante

Donghi, *Una nación para el desierto argentino*, 2005; Natalio Botana, *op. cit.*; Oscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 2012.

¹⁷ La recepción de Alberdi en la política de Roca, dos veces presidente, particularmente en cuestiones educativas, ha sido estudiada en distintas producciones por Alejandro Herrero: “¿República posible o república verdadera? Sobre un dilema de roquistas y normalistas”, *Épocas*, núm. 2, 2008; “La República Posible y sus problemas en Argentina. Normalistas e industriales debaten el plan educativo alberdiano de las dos gestiones presidenciales de Julio Argentino Roca (1880-1886 y 1898 y 1901)”, *Secuencia. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, núm. 80, mayo-agosto de 2011; “La escuela normalista y la voluntad científica de los nuevos educadores. Argentina, 1880-1900”, *Perspectivas Metodológicas*, núm. 14, noviembre de 2014.

¹⁸ Lilia Ana Bertoní, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, 2007.

la presidencia de Juárez Celman (1886-1890) caldearía el tono de los reclamos.¹⁹ En esos años también comenzaba a gestarse el movimiento obrero para denunciar mediante huelgas y medios de acción diversos la precariedad laboral.

El régimen exhibía fracturas en su estructura, desde el Partido Autonomista Nacional (PAN) surgieron voces disidentes —como las de Felipe Yofre, Roque Sáenz Peña, Manuel Quintana, Carlos Pellegrini, Joaquín González— que pretendían ampliar el círculo dirigente, pero sin romper con la idea de que sólo los *notables* podían ejercer el mando político.²⁰ En cuanto a la situación que desencadenó el arribo de inmigrantes y los reclamos obreros, emergía la *cuestión social* frente a un gobierno que optaba por reprimir²¹ porque interpretaba que la falla residía en la presencia de los *indeseables* extranjeros y no en el sistema. Ante esta reacción de la élite gobernante, cabe interrogarse ¿cuál fue el marco de ideas que les permitió entender y definir las respuestas a las problemáticas coyunturales?

Para delinear tanto el programa instaurado desde 1880 como las herramientas necesarias para su consolidación, la ideología positivista constituyó la principal matriz intelectual. La adhesión a este sistema de ideas se debió a que ofrecía claridad en cuanto a los pasos a seguir para instaurar un Estado centralizado que de una vez por todas diera inicio “a un periodo estable en el cual la ‘estática’ del orden y la ‘dinámica’ del progreso pudieran convivir armónicamente”.²² Si bien el pensamiento positivista tuvo fuerte impacto en Latinoamérica, en la Argentina adquirió particularidades inusitadas.

En el territorio del país, la escuela inaugurada por Augusto Comte logró introducir un fuerte tono racional y cientificista en diferentes áreas del conocimiento, tales como la histórica, jurídica, psicológica, psiquiátrica, médica, pedagógica, etcétera. En estos heterogéneos campos del saber se desarrollaron diferentes figuras de la elite intelectual y dirigente, entre ellas podemos mencionar a Pedro Scalabrini, José María Ramos Mejía, Florentino Ameghino, Agustín Álvarez,

¹⁹ Vale recordar que Juárez Celman no concluyó su mandato, producto de las problemáticas económico-políticas.

²⁰ Martín Castro, *El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral 1898-1912*, 2012, p. 113.

²¹ Un grupo menor, donde destacaba Joaquín V. González, proponía intervenir para atender los reclamos de los obreros. Juan Suriano, “El Estado argentino frente a los trabajadores urbanos: política social y represión, 1880-1890”, en Juan Suriano (comp.), *La cuestión social en Argentina 1870-1943*, 2000, p. 110.

²² Oscar Terán, *Positivismo y nación en la Argentina*, 1987, p. 13.

Joaquín González, Juan B. Justo, Carlos O. Bunge, José Ingenieros, etc.²³ No obstante, si bien el positivismo dominó la escena intelectual, también influyeron las vertientes metafísica y espiritualista.²⁴ Incluso, dentro del campo artístico-literario, el modernismo emergió como una réplica a la extrema racionalidad positivista.²⁵

Según indica Terán, el esquema positivista proyectó en la *república del habitante* una *república fenicia* condenada a superarse.²⁶ Es así que, principalmente bajo dicha impronta ideológica, los esfuerzos intelectuales apuntaron a repensar la *nacionalidad argentina diluida* entre la marea inmigrante preocupada sólo por enriquecerse. Uno de los puntos donde comenzaron a replantear el sistema de gobierno estribó en criticar la copia de modelos políticos externos; ergo, parte de la solución consistió en reinterpretar el pasado: “Esa relectura debía consistir en la búsqueda de los rasgos permanentes de la propia cultura con los que enfrentar el cosmopolitismo. No los rasgos inciertos de algo que se habrá de construir en el futuro sino aquellos ya definidos, que se conservan inmodificados en el fondo de la historia”.²⁷

En síntesis, este ejercicio derivó en la búsqueda por configurar una nacionalidad recurriendo a lo que en clave positivista “se llamaban ‘las fuerzas morales’”.²⁸ La cuestión residía en seleccionar los

²³ Para indagar sobre el impacto del positivismo en las diferentes áreas del conocimiento, se puede consultar la primera parte de Hugo Biagini (comp.), *El movimiento positivista argentino*, 1985.

²⁴ Hugo Biagini, “Presentación”, en *ibidem*, p. 10.

²⁵ Oscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 2012, p. 155.

²⁶ Oscar Terán, *op. cit.*, 1987, p. 15.

²⁷ Liana Ana Bertoni, *op. cit.*, p. 165.

²⁸ Oscar Terán, “El pensamiento finisecular (1880-1916)”, en Mirta Zaida Lobato (dir.), *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. *Nueva historia argentina*, 2000, t. V, p. 339. Lilia Bertoni distingue dos grupos autoproclamados “patriotas”: los cosmopolitas y los nacionalistas. Los primeros delinearon “una idea de nacionalidad concebida como producto de la mezcla, del crisol de razas, cuya resultante futura incluiría rasgos provenientes de los diferentes pueblos y de las distintas culturas que la iban formando; se trataba de una singularidad aún no definida, una virtualidad que sólo con el tiempo y la convivencia cobraría la propia forma”. Lilia Ana Bertoni, *op. cit.*, p. 171. En cuanto a los segundos, optaban por la “idea de una nacionalidad ya existente, establecida en el pasado, de rasgos definidos y permanentes: algunos los encontraban en la raza española, y otros en el criollo. Este núcleo de nacionalidad podía absorber los variados aportes de los grupos inmigratorios sin perder su esencia, a condición de realizar una política definida para mantenerlo puro y neutralizar los contaminantes extranjeros”. Lilia Ana Bertoni, *op. cit.*, p. 171. Según indica Biagini, a pesar de existir ciertos antagonismos al momento de pensar la nacionalidad argentina, entre los positivistas lo que no se discutía era “la necesidad de dirigirse al pasado para

métodos para instaurar esa moralidad capaz de guiar a la patria, y la respuesta se halló en el mecanismo ya concebido por las generaciones liberales antecesoras: “la educación pública y ahora animada de un núcleo fuertemente patriótico”.²⁹ La educación común con carácter patriótico surgía como “un proyecto positivista de ingeniería cultural que buscaba generar una nación a través de un Estado artificial”.³⁰ Para decirlo de una vez, los grupos de poder pretendían imponer una moralidad por la cual debía regirse la sociedad.

¿En qué radicaba la estrategia para enseñar que era lo moral? En *El Monitor de la Educación Común*, órgano oficial del gobierno nacional, el pedagogo Pablo Pizzurno, por entonces inspector general del Consejo Nacional de Educación, dictaminaba las instrucciones dadas a los docentes encargados de impartir la enseñanza patriótica. De la siguiente manera se definía la “Moral é Instrucción Cívica y Economía Social”:

En estos ramos como en los demás, en la parte en que la enseñanza reposa sobre ejemplos, el maestro presentará otra vez con frecuencia, para ilustrar las distintas virtudes, los modelos que en nuestro país y en su historia se encuentran. Hará sentir cómo, desde la escuela, el niño se prepara para servir a la patria como á sí mismo, por el sólo hecho de esforzarse en adquirir las cualidades y aptitudes que lo harán buen padre, buen ciudadano, buen hombre; hará comprobar constantemente cómo los hábitos de trabajar con perseverancia, de respetar la verdad y la justicia, cumplir la ley (que practica el niño por el hecho de cumplir los reglamentos de la escuela), etc., son los que determina el bienestar y el progreso.³¹

Al buscar implantar semejante moralidad se publicarán libros y ensayos escolares donde los autores apelarán, entre otras cuestiones, al uso de hechos pasados y de figuras históricas que sirvan para ejemplificar al *buen patriota*. Dentro de semejante lógica, las figuras de Manuel Belgrano y Martín Güemes serán recuperadas de mane-

establecer nuestras claves psicológicas y espirituales”. Hugo Biagini, “Acerca del carácter nacional”, en Hugo Biagini (comp.), *op. cit.*, 1985, p. 27.

²⁹ Oscar Terán, *op. cit.*, 2000, p. 342.

³⁰ Carlos Escudé, *El fracaso del proyecto argentino. Educación e ideología*, 1990, p. 12. Si bien el positivismo influirá fuertemente en el sistema educativo nacional, cabe destacar que no fue la única tendencia en disputar dicho campo; por entonces, desde el krausismo también se buscó intervenir en las prácticas pedagógicas. Juan Carlos Tedesco, “La instancia educativa”, en Hugo Biagini (comp.), *op. cit.*, 1985, pp. 343-344.

³¹ Pablo Pizzurno, “Moral é instrucción cívica y economía social”, *El Monitor de la Educación Común*, junio de 1908, pp. 346-348.

ra indistinta para dar respuestas a las diversas problemáticas del momento. Pero, ¿por qué es relevante conocer qué usos se hicieron de dichos personajes en las publicaciones destinadas a las escuelas?

Las variantes que influyeron en la elección del corpus documental para examinar el objeto apuntado, toman una cualidad: los libros de textos escolares fueron aprobados por el Consejo Nacional de Educación para impartir la educación común, y por ello, en cuanto al fenómeno histórico, representan la visión difundida por el Estado argentino.³² En otras palabras, en las publicaciones consultadas puede advertirse cómo entendía y, sobre todo, qué quería dar a conocer el gobierno nacional sobre Belgrano y Güemes. Ya planteadas las cuestiones históricas básicas que explican la naturaleza de las fuentes, resta avanzar sobre los usos de las figuras seleccionadas. Comencemos por Belgrano.

Formar *patriotas* con Belgrano y Güemes

Actualmente, en la formación impartida en las escuelas argentinas se tiende a destacar los aportes de Belgrano a la independencia nacional, y se toman múltiples facetas, por ejemplo, su contribución desde la prensa, como líder del ejército criollo y, principalmente, como creador de la bandera argentina. Sin embargo, tal y como se señaló en la introducción, esta imagen resulta de una construcción que, como veremos en las fuentes examinadas, poco tuvo en común con el Belgrano pensado durante el periodo transcurrido entre 1890 y 1912.

Desde 1884 regía la Ley de Educación Común (número 1420), donde primaban los principios de la obligatoriedad educativa, la gratuidad de la enseñanza y la libertad en cuanto a la sujeción religiosa de los contenidos. No obstante, vale destacar que esta norma no regía de forma directa en todas las provincias argentinas, producto de la autonomía educativa fijada por la Constitución Nacional.³³

³² En el caso de *Patria*, de Joaquín González, si bien no fue aprobada por el Consejo Nacional de Educación debido a que era un ensayo y no un manual, la decisión de incorporarlo responde a que fue escrito por un funcionario del gobierno. Es decir, dicha fuente no deja de reflejar el pensamiento de los hombres del *orden conservador*.

³³ De ese modo, según señala Alejandro Herrero, al no tener la Ley 1420 injerencia en las provincias, en materia educativa, se producía la convivencia entre más de un modelo de república: “La política de una república de habitantes, tan claramente visible en la economía bonaerense y en la economía del litoral, convivía con otras políticas de repúblicas del ciudadano. La dirigencia laica logró dictar leyes, a comienzos de 1880, para formar, obviamente,

Sin embargo, la Ley 1420 señalaba al Consejo Nacional de Educación como el organismo superior para articular las escuelas comunes del país.³⁴ Una de sus principales funciones fue el control de los contenidos mediante, entre otras cosas, la aprobación de textos destinados a las aulas.

Bajo la última prerrogativa señalada, el Consejo Nacional de Educación procedió, a través de la fijación de ciertas temáticas obligatorias, a dar cumplimiento a la configuración de una educación ideada para formar *ciudadanía argentina*.³⁵ De ese modo, la tendencia de los funcionarios educativos consistió en admitir textos que consideraban esenciales para homogeneizar la *identidad patria*.³⁶ Veamos entonces el rol asignado a Belgrano en el marco descripto.

En 1897 salía al público *Lecturas geográficas e históricas*, obra que integraba textos de diversos autores con la finalidad de mostrar la particularidad geográfica e histórica argentina. Dentro de estas páginas, la única alusión a Belgrano es en su faceta de general, pero para relatar la participación del soldado Juan Borda, quien había formado parte del ejército criollo por voluntad propia y sin ningún

ciudadanos laicos, mientras que la dirigencia liberal católica, por el contrario, impuso por ejemplo, en la provincia de Santa Fe, a partir de una ley educativa de 1886, una educación primaria católica con el objeto de formar ciudadanos argentinos bajo ese credo religioso [...] Vale decir, conviven a fines del siglo XIX una política de la *república del habitante*, nítidamente visible en las colonias agrícolas santafesinas, una *república del ciudadano* laico, en la escuela normal de la ciudad de Santa Fe, y una *república de ciudadanos* católicos en las escuelas primarias fiscales de la misma provincia". Alejandro Herrero, "Leopoldo Lugones y José Ingenieros: su homenaje a Domingo", *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, núm. 2, diciembre de 2012, p. 58. Cabe mencionar que esta clave de lectura aplicada por Herrero me sirvió también para efectuar estudios sobre la educación en la provincia de San Juan. Para conocer la articulación entre reglamentación nacional y las leyes provinciales sanjuaninas, véase Hernán Fernández, "Sarmiento y el estado de la educación en San Juan. Repensar los usos efectuados en torno a la figura del sanjuanino durante el 'I Congreso Pedagógico Nacional de Instrucción Primaria' (1911)", *Perspectivas Metodológicas*, núm. 20, 2020; "San Juan: entre las normativas de la ley 1420 y la particularidad local", *Todo es Historia*, núm. 639, 2021a; "Construir la educación común en Argentina: una aproximación desde el caso sanjuanino (1884-1887)", *Temas de Historia Argentina y Americana*, núm. 29, 2021b.

³⁴ Al respecto, el inciso 1 del artículo 57 fijaba que una de las atribuciones del Consejo Nacional de Educación era "Dirigir la instrucción dada en todas las escuelas primarias con arreglo a las prescripciones de esta ley y demás reglamentos que en prosecución de ellas dictare, según la respectiva enseñanza".

³⁵ Por ello, parte del "mínimum de instrucción obligatoria" comprendía materias como "Geografía particular de la República y nociones de Geografía Universal; Historia particular de la República y nociones de Historia General". Artículo 6, Ley de Educación Común.

³⁶ Tal como indica Bertoni, para un sector de los funcionarios interesados en implantar un modelo de nacionalidad, "la unidad moral de la nación consistía en la unicidad moral de la nación, y en consecuencia, la diversidad resultaba inmoral". Liana Ana Bertoni, *op. cit.*, p. 194.

otro tipo de interés más que defender la patria.³⁷ La referencia a dicho párrafo posiblemente respondió a la coyuntura caracterizada por la escalada bélica con Chile. Además, es clave resaltar que el vínculo con otros países también contribuyó a repensar la *argentinidad* ante posibles amenazas externas.³⁸

De ahí que en estos años, la élite dirigente advirtiera que “la preparación militar de los ciudadanos era un aspecto central de la formación de la nacionalidad”.³⁹ Por este motivo se discutió la posibilidad de dictar instrucción castrense en los colegios con el propósito de crear “batallones escolares”.⁴⁰ Incluso, es preciso apuntar, el altercado con el país trasandino llevaría a los *notables* a optar nuevamente por el general Julio Argentino Roca como el mejor candidato para presidir el país entre 1898 y 1904.⁴¹

En consonancia con ese contexto, Joaquín González ponía en relieve al Belgrano militar, enfatizaba la estoicidad del carácter del general ante las complicaciones de las guerras y lo comparaba en este rasgo con San Martín.⁴² Una perspectiva similar la presenta Berrutti en *Lecturas morales é instructivas* (1902), donde cita a Mitre para hablar de Belgrano. Esas líneas definían al prócer de la siguiente manera: “no ha sido ni un genio político del vuelo atrevido de Moreno ni un genio militar de la altura de San Martín”.⁴³ No obs-

³⁷ José Aubin, *Lecturas geográficas e históricas*, 1897, pp. 148-151.

³⁸ Incluso, desde el pensamiento positivista, la manera en que se concibió la relación con los demás Estados americanos tuvo cierto sesgo expansionista; por ejemplo, Carlos Octavio Bunge expresaba orgullosamente lo que representaba la particularidad del país dentro del continente para promover “el imperialismo argentino”. Marcelo Monserrat, “La presencia del evolucionismo”, en Hugo Biagini (comp.), *op. cit.*, 1985, p. 217. Respecto a la influencia positivista en las producciones interesadas por abordar la cuestión de la nación, es necesario precisar que su impronta se verá sobre todo en ensayos y trabajos historiográficos, ya que tanto historiadores como ensayistas pertenecientes a dicho movimiento “Demasiado celosos de su posición científica, no colocaban en su horizonte de expectativas intelectuales el descender a la tarea de producir los materiales necesarios para una pedagogía escolar. En este sentido, a diferencia de sus predecesores y de sus sucesores, solo muy raramente algunos de ellos condescendieron en realizar manuales para uso escolar”. Fernando Devoto y Nora Pagano, *Historia de la historiografía argentina*, 2010, p. 76.

³⁹ Liana Ana Bertoni, *op. cit.*, p. 216.

⁴⁰ Para indagar sobre el debate en torno a los “batallones escolares”, véase Lilia Ana Bertoni, *op. cit.*, especialmente el capítulo VII “Soldados, gimnastas y escolares: defender la nación”.

⁴¹ Martín Castro, *op. cit.*, p. 59.

⁴² Afirmaba González: “Belgrano no se había resignado a los reveses y contrariedades de la lucha, que inicia como pensador y continúa como general, hasta caer rendido por sus intensas amarguras”. Joaquín González, *Patria*, 1900, p. 17. Además, destacaba la gloriosa entrega militar de San Martín, Belgrano, Alvear y Las Heras. *Ibidem*, p. 15.

⁴³ José Berrutti, *Lecturas morales é instructivas*, 1902, p. 70.

tante, lo distinguía por el férreo mando que supo forjar y por aportar desde la educación la construcción democrática, concluyendo que junto a San Martín “pueden llamarse padres y autores de la independencia de su país”.⁴⁴

En otro apartado de su libro, el autor recurre a un texto de Marcos Avellaneda para homenajear a la bandera argentina. Curiosamente, las palabras de Avellaneda mencionan a diferentes militares —San Martín, Lavalle, Pringles, etc.— que defendieron el pabellón nacional, pero omite el nombre de su creador. En suma, *Lecturas morales é instructivas* presenta cierta ambigüedad en torno a Belgrano, lo toma como pilar de la Independencia, pero exhibe cierta falta de aptitudes que le permitieran convertirse en protagonista excepcional de la historia argentina.

Algo semejante ocurre en *Lecturas argentinas* (1908), donde se dedican subtítulos a San Martín, Sarmiento e incluso a Facundo Quiroga, pero no a Belgrano. En el resto de la publicación nuestro personaje sólo aparece en dos momentos: en el primero valoran su “pureza”;⁴⁵ en el segundo lo catalogan como gloria militar junto a varios colegas de armas; sin embargo, en este relato son destacadas múltiples batallas de la guerra de independencia sin referir a ninguna en la cual Belgrano participó.

Por su parte, Ricardo Rojas fundamenta en la *Restauración nacionalista* (1909) la necesidad de educar mediante el ejemplo. Para ello resultaba necesario recuperar la vida de los “héroes” como Belgrano, quien había “fundando con sus haberes de la guerra ‘las escuelas de la Patria’”.⁴⁶ Ricardo Levene, en sintonía con la propuesta de Rojas, rescata al Belgrano militar, el creador de la bandera, el impulsor de un régimen monárquico⁴⁷ o el periodista en defensa del libre comercio.⁴⁸

Además, el historiador enfatiza que Belgrano representa, junto a personalidades de la talla de San Martín y Rivadavia, un ejemplo de virtud cívica por constituir “un patriota generoso y abnegado”.⁴⁹ Al

⁴⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁵ Tomás Estrada, *Lecturas argentinas*, 1908, p. 188.

⁴⁶ Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista. Informe sobre educación*, 1909, p. 301.

⁴⁷ Levene aclara que Belgrano, en afinidad con San Martín y Pueyrredón, entendió que la Monarquía significaba la mejor forma de gobierno para superar la crisis política desatada por las guerras. Ricardo Levene, *Cómo se ama a la patria*, 1912, pp. 114-115.

⁴⁸ En este punto, Levene distinguía a Belgrano porque “fué quien más hizo por el triunfo de las nuevas ideas”. *Ibidem*, p. 212.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 128. También Levene menciona en esa lista de ejemplos cívicos a Moreno, Pueyrredón, Dorrego, Mitre, Urquiza, Sarmiento, Alberdi y Avellaneda. *Ibidem*, p. 127.

parecer, el clima de época, caracterizado por el Centenario de la Revolución de Mayo y las reformas en materia electoral, influyó tanto en Rojas como en Levene para recuperar las virtudes educativas y cívicas del líder que supo comandar las tropas criollas desde el inicio de la revolución argentina. De ese modo, en los albores del siglo XX la educación de *patriotas* enfatizaba en brindar contenidos a la altura de los nuevos requerimientos demandados por el modelo republicano en vías de cambios estructurales. ¿Sucedio algo similar con Martín Güemes? Indaguemos al respecto.

Tal como lo he señalado en las páginas introductorias, al momento de hablar de Güemes es ineluctable referir su condición de caudillo. Por ello resulta imprescindible partir del modo en que se trató la temática para, consiguientemente, avanzar sobre la influencia ejercida en los usos del líder salteño. La cuestión caudillos / caudillismo en los diversos manuales consultados fue tratada de manera fluctuante, incluso algunos autores no abordaron el tema de manera directa. Sin embargo, en las publicaciones de Enrique de Vedia y, sobre todo, de Ricardo Levene, existió marcada predilección por trabajar el asunto.

En primer lugar, vale destacar que para ambos estudiosos el caudillismo representó una expresión de autonomía por parte de las provincias y sus respectivos dirigentes. Bajo esa línea de pensamiento, De Vedia explicaba el surgimiento del federalismo como la tendencia de gobierno estimulada por los jefes “más representativos de esas agrupaciones, á las cuales dominaban por el terror y por el carácter que se adjudicaban ellos mismos de defensores de los derechos populares amenazados por la política ‘absorbente y conculcadora’ de los hombres de Buenos Aires”.⁵⁰

Por su parte, Levene trata el tema del caudillismo en diversas publicaciones; por ejemplo, en *Lecciones de historia argentina* lo define como “el triunfo del sentimiento y del instinto democrático de las masas”.⁵¹ Además dotaba al fenómeno de tintes feudales⁵² y lo consideraba una “democracia bárbara” sostenida por las montoneras “o bandas de gauchos que asaltaban los hogares y vivían del pillaje”.⁵³

⁵⁰ Enrique de Vedia, *Lecciones argentinas*, 1913, p. 191.

⁵¹ Ricardo Levene, *Lecciones de historia argentina*, 1913, t. II, p. 207.

⁵² “[...] eran reyezuelos en los territorios de su mando; hubo algunos que fueron mas poderosos que Directores y Presidentes. Los caudillos López y Ramírez vencieron al Director Rondeau; Quiroga y Bustos desobedecieron al presidente Rivadavia”. *Ibidem*, p. 281.

⁵³ Carlos Imhoff y Ricardo Levene, *La historia argentina de los niños en cuadros*, 1910, p. 127.

No obstante, Levene, a pesar de lo negativo de los caudillos, advertía que figuras de la talla de Bustos, Quiroga, López e, incluso, el mismo Rosas, no dejaron de pensar en la organización nacional.⁵⁴ ¿Qué significaban las citadas lecturas en torno a los caudillos y el caudillismo?

Al ser el periodo en el cual se discutió y llevó a cabo la sanción de la reforma electoral (1912) impulsada durante el gobierno de Sáenz Peña —destinada a garantizar la participación masiva de votantes—, resultan mayormente comprensibles los objetivos subyacentes en De Vedia y principalmente en Levene. Ambos valoraban la importancia del sustento popular de las democracias, pero también enfatizaban el peligro de no contar con una masa educada en los preceptos de la civilidad política. Los caudillos eran bárbaros, pero populares; las montoneras equivalían a anarquía, pero a la vez implicaban formas de expresión democrática. Entonces, el inminente paso de la *república posible* a la *república verdadera* debía atender esas variantes, y dentro de tal marco lograría consolidarse la función de la escuela como agente creador de ciudadanía.

Partiendo de ese esquema interpretativo, la figura de Güemes será la que mayormente encarne las cualidades tanto negativas como positivas de los caudillos. Para José Berrutti, si bien el líder salteño “como caudillo, fue funesto, contribuyendo a la desorganización política y social”,⁵⁵ no podía negarse su loable accionar por ser “siempre fiel a la idea de unidad nacional”.⁵⁶ Incluso, Levene, quien señalaba lo rudimentario de la política y las tácticas guerreras de Güemes,⁵⁷ no dejaba de apreciar la contribución del salteño a la independencia en la zona norte del país.⁵⁸ Por esta razón dicho historiador catalogaba a Güemes como “abnegado servidor de la patria y la figura más pura del caudillismo”.⁵⁹

⁵⁴ Según sostenía Levene, caudillos como “Bustos, Quiroga y López, también se habían propuesto organizar el país y darle una constitución. El propio Rosas decía que ésa era también su intención, pero que no era el momento indicado”. Ricardo Levene, *op. cit.*, 1912, p. 116.

⁵⁵ José Berrutti, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 144.

⁵⁷ “[...] su gobierno era tan elemental como su táctica”. Ricardo Levene, *op. cit.*, 1913, p. 97.

⁵⁸ “De este modo, conjurado el peligro por el norte, San Martín pudo dedicarse y consagrar todos sus esfuerzos, a la organización del ejército de los Andes, que debía realizar el vasto plan de llegar a Chile, pasar al Perú, y ahogar en su foco la poderosa resistencia española”. *Ibidem*, p. 98.

⁵⁹ Carlos Imhoff y Ricardo Levene, *op. cit.*, p. 115. También De Vedia compartía la valoración en torno a Güemes catalogándolo como “celebérrimo caudillo y general”. De Vedia, *op. cit.*, p. 55.

Pero si en algo coinciden la mayoría de los autores es en reivindicar la labor de Güemes en el acaudillamiento de los gauchos. Levene destacaba que luego de las derrotas de Belgrano en el norte, “la frontera peruana quedó defendida por los famosos gauchos salteños, a cuyo frente estaba el caudillo Güemes”.⁶⁰ Por su parte, citando a Bartolomé Mitre, De Vedia vanagloriaba la “defensa del suelo patrio, organizada y mantenida por Güemes y que pasó a la historia con el nombre de *Guerra de los gauchos*, fue o es ‘la más extraordinaria guerra defensiva-ofensiva; la más completa como resultado militar’”.⁶¹

La utilización de Güemes en los manuales escolares operó entonces bajo dos aspectos: como defensor de la patria y como líder gaucho. Su condición de caudillo fue opacada por ciertos méritos que, coyunturalmente, recobraron valor debido a la amenaza prevaeciente a la identidad argentina que era representada por el numeroso arribo de inmigrantes y la creciente conflictividad social.⁶² Volver a Güemes significaba recuperar una figura popular comprometida en la lucha por la emancipación y unificación de la nación y, sobre todo, entramaba la representación del gaucho, personaje señalado desde comienzos del siglo XX como emblema de la *argentinidad*.⁶³ En ese sentido, el salteño era el único caudillo que podía ser introducido en las aulas para servir de ejemplo según los parámetros educativos diagramados para la Argentina *conservadora*, en pos de cambios hacia la república verdadera.⁶⁴

Consideraciones finales

¿Cuál fue el lugar ocupado por Manuel Belgrano y Martín Güemes en el panteón argentino de fines del siglo XIX e inicios del XX? Antes de ensayar posibles respuestas es preciso partir de una cuestión problemática, y en cierta medida paradójica, presentada en

⁶⁰ Carlos Imhoff y Ricardo Levene, *op. cit.*, p. 81.

⁶¹ De Vedia, *op. cit.*, p. 174.

⁶² Para ver lo usos de la figura del gaucho, de la gauchesca, etc., consúltese Ezequiel Adamovsky, *El gaucho indómito*, 2019.

⁶³ En este punto es necesario destacar la intención iniciada por Leopoldo Lugones en *La guerra gaucha* (1905) con el objetivo de consagrar al gaucho como emblema del ser nacional.

⁶⁴ Otro caudillo citado fue Facundo Quiroga, pero desde una perspectiva diferente. Así, por ejemplo, Berrutti, apelando al relato sarmientino, refería al riojano con el fin de aludir a sus rasgos gauchescos. Mientras que en las obras de Levene y De Vedia, Quiroga emerge como ejemplo de caudillo bárbaro.

el seno del *orden conservador*. Según lo apuntado, dentro del grupo prevalecía la tendencia a instaurar la *república del habitante*, en pos de consolidar simultáneamente el modelo económico agroexportador y la concentración política en pocas manos. Sin embargo, desde las tendencias educativas emergerán voces alternativas y, en determinado punto, contrarias a la *república posible*.

Las fuentes indagadas y el marco intelectual abordado exhiben objetivos opuestos a los definidos por parte de algunos *conservadores*. La recurrencia al pasado para crear, desde la moral, ciudadanos comprometidos con la patria y las instituciones republicanas, pone de manifiesto posturas alternativas a las predominantes fuera del ámbito educativo. El *orden conservador* no constituía un régimen monolítico, al contrario, en las escuelas comenzaban a diagramarse paulatinamente los principios de la *república verdadera*, destinados a dar por tierra con la *república posible* —algo finalmente acaecido a partir de la sanción de la Ley Sáenz Peña (1912)—. Dentro de ese esquema, las funciones asignadas a Belgrano y Güemes fueron variadas.

En el caso de Belgrano, este breve recorrido permite evidenciar su pertenencia al panteón nacional. En los libros escolares y en los ensayos irrumpe como figura clave de la Independencia, promotor de la democracia civilizada, a partir de la iniciativa para fundar escuelas, o periodista difusor del pensamiento liberal. Semejante panorama lleva a otra pregunta: ¿siempre fue Manuel Belgrano uno de los próceres inmaculados de la historia argentina?

Contestar dicho punto requiere de mayores precisiones. Si aparece en múltiples escenas descritas en los relatos, los mismos enseñan que no simboliza el clásico héroe que se impone con victorias, sino por su perseverancia ante las derrotas. Bajo esta óptica no hay un legado claro de Belgrano que amerite acompañar a San Martín, máximo exponente patrio. Es decir, el creador de la bandera nacional no lograba cumplir totalmente con los requisitos fundamentales para la instrucción educativa de *patriotas argentinos*. Esta situación será más evidente en su par salteño.

Al historiar la utilización de Güemes puede percibirse, en las postrimerías decimonónicas y el naciente siglo XX, el rescate del personaje en los libros escolares. Pero los matices de las operaciones educativas facultan marcar notables disimilitudes con la concepción actual del caudillo norteco. Actualmente observamos a Güemes junto a San Martín, pero durante el *régimen conservador* no era posible una postal similar, debiéndose esto a distintos factores.

En primer lugar, vale destacar que Güemes no dejaba de ser caudillo. Si bien había luchado por la unidad nacional y servía de arquetipo para enfrentar la supuesta crisis de identidad divisada por los pensadores del momento, su contribución era considerada parte del pasado. En este sentido, el salteño constituía los gloriosos tiempos remotos, pero no el presente ni el futuro anhelado por la elite dirigente. En esa clave temporal también fueron recuperados los gauchos. En los libros consultados logra inferirse que las añoranzas al gaucho cuidaban de encapsularlo dentro de una especie en vías de extinción.⁶⁵

El aporte del gauchaje a la identidad nacional estaba cumplido; no obstante, el mismo tiempo lo sepultó en aras del progreso. En resumidas palabras: Güemes, los gauchos y además los caudillos formaban parte y ayudaban a diagramar la Argentina pasada. Sin embargo, a diferencia de otros próceres y hechos históricos nacionales, no valían como modelo para los proyectos de república ideados por los integrantes del *orden conservador*.

Sintetizando, y volviendo al planteo hipotético que guio el presente artículo, las canonizaciones de Belgrano y Güemes en el panteón argentino resultan una construcción efectuada en las primeras décadas del siglo XX. Al respecto, historiar los usos del pasado nos brinda mínimamente dos líneas interpretativas: en primer lugar, problematizar las apelaciones a la historia argentina permiten develar los intereses subyacentes en cada intervención; en segundo lugar, siguiendo esa línea, en los futuros trabajos resta indagar en cuál coyuntura los usos de Belgrano y Güemes bastaron para responder a las principales apetencias de los grupos dirigentes.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel, *El gaucho indómito*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
Aubin, José, *Lecturas geográficas e históricas*, Buenos Aires, Estrada, 1897.
Bertoni, Lilia Ana, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 2007.

⁶⁵ Bajo esa perspectiva, Tomás Estrada cita el poema de Rafael Fragueiro donde afirma: "El noble gaucho, se va / Mañana... de él quedará / Sólo un fantasma sin vida, / Una sombra desvaída". Tomás Estrada, *Lecturas argentinas*, op. cit., p. 224. Por su parte, al referirse a la literatura gauchesca, Figueira considera que la misma "va desapareciendo a medida que desaparece el tipo del verdadero gaucho que le dio origen". José Figueira, *Lectura expresiva*, 1904, p. 282.

- Berrutti, José, *Lecturas morales é instructivas*, Buenos Aires, Estrada, 1902.
- Biagini, Hugo, "Acerca del carácter nacional", en Hugo Biagini, (comp.), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Belgrano, 1985a.
- Botana, Natalio, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.
- Buchbinder, Pablo, "Caudillos y caudillismo: una perspectiva historiográfica", en N. Goldman, R. Salvatore, *Caudillos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- Castro, Martín, *El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral 1898-1912*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.
- Cattaruzza, Alejandro, *Los usos del pasado*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007.
- De Vedia, Enrique, *Lecciones argentinas*, Buenos Aires, Ángel Estrada, 1913.
- Devoto, Fernando y Nora Pagano, *Historia de la historiografía argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.
- Escudé, Carlos, *El fracaso del proyecto argentino. Educación e ideología*, Buenos Aires, Tesis/Norma 1990.
- Estrada, Tomás, *Lecturas argentinas*, Buenos Aires, Ángel Estrada, 1908.
- Fernandez, Hernán, "Sarmiento y el estado de la educación en San Juan. Repensar los usos efectuados en torno a la figura del sanjuanino durante el 'I Congreso Pedagógico Nacional de Instrucción Primaria' (1911)", *Perspectivas Metodológicas*, núm. 20, 2020.
- _____, "San Juan: entre las normativas de la ley 1420 y la particularidad local", *Todo es Historia*, núm. 639, 2021a.
- _____, "Construir la educación común en Argentina: una aproximación desde el caso sanjuanino (1884-1887)", *Temas de Historia Argentina y Americana*, núm. 29, 2021b.
- Figueira, José, *Lectura expresiva*, Buenos Aires, Cabaut, 1904.
- Goldman, Noemí y Ricardo Salvatore, "Introducción", en N. Goldman y R. Salvatore, *Caudillos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- González, Joaquín, *Patria*, Buenos Aires, Félix Lajuane, 1900.
- Halperín Donghi, Tulio, "Estudio preliminar", en Jorge Lafforgue (ed.), *Historia de caudillos argentinos*, Buenos Aires, Punto de Lectura, 1999.
- _____, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- Herrero, Alejandro, "¿República posible o república verdadera? Sobre un dilema de roquistas y normalistas", *Épocas, Revista de la Escuela de Historia-USAL*, núm. 2, Buenos Aires, 2008, pp. 147-175.
- _____, "La República Posible y sus problemas en Argentina. Normalistas e industriales debaten el plan educativo alberdiano de las dos gestiones presidenciales de Julio Argentino Roca (1880-1886 y 1898 y 1901)", *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 80, mayo-agosto de 2011.

- _____, "Leopoldo Lugones y José Ingenieros: su homenaje a Domingo", *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, núm. 2, diciembre de 2012.
- _____, "La escuela normalista y la voluntad científica de los nuevos educadores. Argentina, 1880-1900", *Perspectivas Metodológicas*, núm. 14, noviembre de 2014.
- Imhoff, Carlos y Ricardo Levene, *La historia argentina de los niños en cuadros*, Buenos Aires, Lajuane, 1910.
- Levene, Ricardo, *Cómo se ama a la patria*, Buenos Aires, Aquilino Fernández, 1912.
- _____, *Lecciones de historia argentina*, Buenos Aires, Lajuane, 1913, t. II.
- Lugones, Leopoldo, *La guerra gaucha*, Buenos Aires, Arnoldo Moen y Hermano,, 1905.
- Montserrat, Marcelo, "La presencia del evolucionismo", en Hugo Biagini (comp.), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Belgrano, 1985.
- Pizzurno, Pablo, "Moral é instrucción cívica y economía social", *El Monitor de la Educación Común*, Buenos Aires, junio de 1908.
- Poderti, Alicia, "Güemes (1785-1821)", en Jorge Lafforgue (ed.), *Historia de caudillos argentinos*, Buenos Aires, Punto de Lectura, 1999.
- Rojas, Ricardo, *La restauración nacionalista. Informe sobre educación*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia é Instrucción Pública, 1909.
- Sarmiento, Domingo, "Corolario", en Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano*, Buenos Aires, Imprenta de Mayo, 1859, t. II.
- Suriano, Juan, "El Estado argentino frente a los trabajadores urbanos: política social y represión, 1880-1890", en Juan Suriano (comp.), *La cuestión social en Argentina 1870-1943*, Buenos Aires, La Colmena, 2000.
- Tedesco, Juan Carlos, "La instancia educativa", en Hugo Biagini (comp.), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Belgrano, 1985.
- Terán, Oscar, *Positivismo y nación en la Argentina*, Buenos Aires, Punto Sur, 1987.
- _____, "El pensamiento finisecular (1880-1916)", en Mirta Zaida Lobato (dir.), *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916). Nueva historia argentina*, t. V, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.
- _____, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

Las plantas sagradas del cerro. ¿Especies onirógenas en la Sierra Negra de Puebla?¹

ANTONELLA FAGETTI*

ELIZABETH MATEOS SEGOVIA**

Las *matlactli ivan ome tepexivime* “doce hierbas del cerro”, son un conjunto de plantas que, como su nombre lo indica, crecen en cerros y montañas que conforman el paisaje del municipio de San Sebastián Tlacotepec en la porción de la Sierra Negra que colinda con los estados de Oaxaca y Veracruz. Son consideradas sagradas por el vínculo que existe entre ellas y los “Dueños de los cerros donde crecen”, hecho que les confiere el calificativo de “plantas sagradas del cerro”. Su principal virtud es ser el remedio para las personas que han perdido cualquier esperanza de vida, y su importancia reside en su uso terapéutico en el ritual llamado *timoxi-valtia* “baño de hierbas”. La terapia consiste en que el enfermo se bañe con el agua donde han sido maceradas las hierbas, las cuales fueron recolectadas previamente por una persona designada para esta tarea debido a que sabe identificarlas y dónde encontrarlas.

La importancia de las plantas medicinales empleadas para la recuperación del *tonal*, palabra con la cual los nahuas nombran el principio vital que todo ser humano posee, ha sido documentada en

* Profesora-investigadora de la Maestría en Antropología Sociocultural, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo electrónico: antonellafagetti@yahoo.com.mx

** Estancia posdoctoral Conacyt en la Maestría en Antropología Sociocultural, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Correo electrónico: elizabethmateossegovia@gmail.com

¹ El artículo es resultado del Proyecto de Investigación Conacyt “Procesos de adivinación/sanación/reparación/propiciación en el contexto del conocimiento y la práctica del chamamismo de los pueblos indígenas” (CB-2008-01-106399 continuación).

diversas investigaciones etnográficas.² Sin embargo, la particularidad que distingue a las *tepexivime* es su capacidad de inducir los sueños en el paciente y sus acompañantes, pero sobre todo en el especialista ritual. El *ixtlamatqui* (“el o la que sabe”) puede ver por medio de los sueños dónde se encuentra el *tonal*, y entonces se enfrenta a quienes lo tienen prisionero, siendo auxiliado por los espíritus de las “hierbas del cerro”. Esta peculiaridad de las *tepexivime* nos indujo a preguntarnos si el conjunto de estas plantas, o sólo algunas de ellas, poseen ciertos componentes que pueden inducir experiencias oníricas en quien las usa, por lo cual podrían ser consideradas onirógenas.

En su tesis doctoral y en su libro *Saber ver, saber soñar...*,³ Laura Romero hace referencia a las hierbas del cerro y presenta los datos recabados tanto en Tlacotepec de Porfirio Díaz, donde las conocen como “las hijas del Señor del Monte”, como en San Martín Mazateopan, donde las nombran “las doce plantas del Costumbre”, e identifica las mismas funciones en el uso terapéutico por parte del *ixtlamatqui*.

En este artículo presentamos la descripción etnobotánica de dichas plantas y, a partir de los datos etnográficos recabados durante el trabajo de campo, analizamos la información que concierne a la recolección por parte de un especialista y el ritual del baño al enfermo que lleva a cabo el *ixtlamatqui*.

Entre 2011 y 2016 realizamos trabajos de campo en cinco localidades nahuas del municipio de San Sebastián Tlacotepec: Tlacotepec de Porfirio Díaz (cabecera municipal), Cuaxuchpa, San Martín Mazateopan, Tepetla y Tlaquechpa (figura 1). Programamos varias “caminatas etnobotánicas”⁴ guiadas por el *ixtlamatqui* y personas de

² Antonella Fagetti, *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, 2003; *id.*, “El tabaco en el ritual de recuperación del espíritu”, en Beatriz Albores Zárate (ed.), *Flor-flora: su uso ritual en Mesoamérica*, 2015, pp. 606. Laura E. Romero López, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, 2006; *id.*, *Saber ver, saber soñar. El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec*, 2020. Elizabeth Mateos Segovia, “Las hierbas mágicas del tonal. El uso de herbolaria y animales con fines curativos en Cuaxuchpa, Sierra Negra de Puebla”, 2009; *id.*, “Entre lo divino y lo mundano. Los remedios sagrados de Teresa”, en Antonella Fagetti (ed.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, 2010, pp. 329-347.

³ Laura E. Romero López, “Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla”, tesis de Doctorado en Antropología, 2011; *id.*, *Saber ver, saber soñar...*, *op. cit.*

⁴ Paul Hersch-Martínez y Lilián González Chévez, “Investigación participativa en etnobotánica. Algunos procedimientos coadyuvantes en ella”, *Dimensión Antropológica*, vol. 8, núm. 3, 1996.

las comunidades, algunas de ellas expertas en la recolección de las plantas, con el propósito de conocer las *tepexivime* y hacer un registro fotográfico y de video para su posterior identificación. Con ellos visitamos una cueva cercana a Tlacotepec de Porfirio Díaz y recorrimos las laderas del Covatepetl y del Afaztepetl. Asimismo, se logró la colecta de un ejemplar, que fue obsequiado por un *ixtlamatqui*, mismo que se envió a laboratorio para su correcta identificación y obtención de información botánica. De las demás plantas se respetó no colectarlas debido al carácter sagrado que los pobladores les otorgan, con lo cual concordamos plenamente. Asimismo, levantamos entrevistas semiestructuradas a especialistas rituales, a recolectores de las “hierbas del cerro” y a personas que tienen conocimiento de su uso ritual.

La región de estudio

La Sierra Negra se encuentra en la región sureste del estado de Puebla, forma parte de la Sierra Madre del Sur, donde se ubican los municipios de Coxcatlán, Coyomeapan, Eloxochitlán, San Sebastián Tlacotepec y Zoquitlán; al noroeste y suroeste colinda con la subregión de Tehuacán, al norte con la Sierra de Zongolica (Veracruz) y al sur con la Sierra Mazateca (Oaxaca) (figura 2).

Nuestra área de estudio se ubica en el municipio de San Sebastián Tlacotepec, donde se concentran 75 pueblos y rancherías habitados por nahuas y mazatecos. Se caracteriza por su peculiar orografía: cerros y montañas cubiertos por una vegetación pródiga, nutrida por abundantes precipitaciones pluviales generadas por un clima subtropical cálido-húmedo, donde crecen árboles majestuosos y hierbas medicinales, existen cuevas ocultas e innumerables riachuelos fluyen por sus escarpadas laderas. El territorio comprende una extensión de 241.1 km², una altitud de entre 60 y 1580 msnm, y sus coordenadas corresponden a los paralelos 18° 14' 12", 18° 31' 00" latitud norte, y meridianos 96° 43' 00", 96° 55' 24" longitud occidental.⁵

El municipio se encuentra delimitado por tres grandes ríos que recorren la cuenca del Papaloapan: el río Tonto proveniente de la Sierra de Zongolica fluye por todo el noroeste, recorriendo más de 15 km del municipio; el río Coyolapa, que nace en la Sierra de

⁵ INEGI, "Informe 2012. Actividades y resultados".

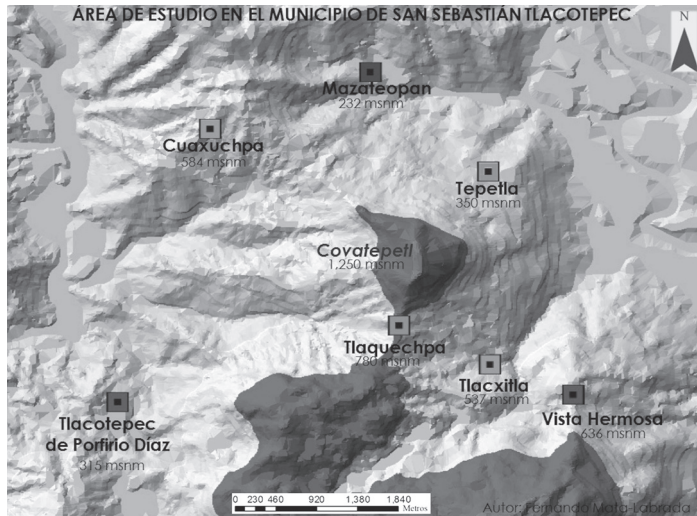


Figura 1. El Covatepetl y las siete localidades que lo rodean.
Imagen de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.

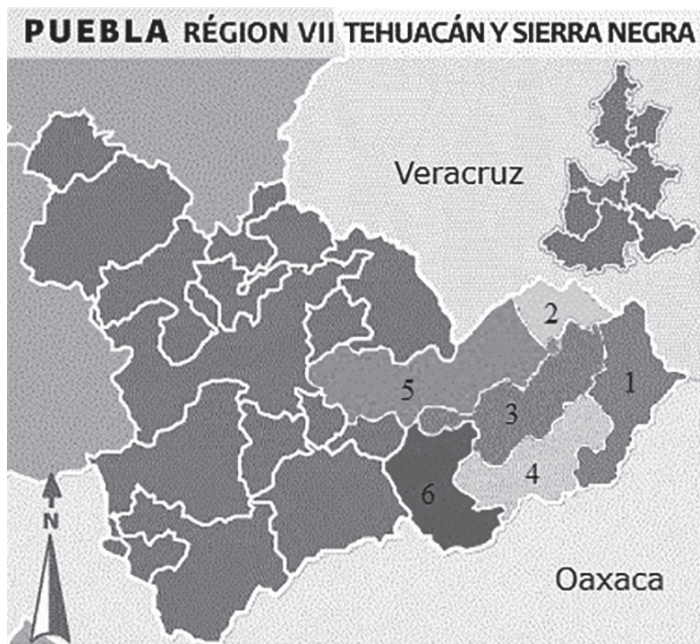


Figura 2. Municipios de San Sebastián Tlaxiaco (1), Eloxochitlán (2), Zoquitán (3), Coyomeapan (4), Ajalpan (5) y Cozcatlán (6).
Fuente: INEGI, 2009.

Zongolica y se une al río Tonto en la confluencia de los municipios de Eloxochitlán, San Sebastián Tlacotepec y el estado de Veracruz, recorre el centro-oeste y noroeste por más de 17 kilómetros; el río Petlapa, proveniente de las sierras Mazateca y Zongolica, que transita por el sur y el oriente del municipio por más de veintisiete kilómetros, y que en algunos tramos sirve como límite con el estado de Oaxaca.⁶

El clima subtropical de San Sebastián Tlacotepec, con abundante lluvia en verano y una temperatura media anual mayor a 22° C, permite el crecimiento de una gran variedad de especies de flora y fauna silvestres. La vegetación está clasificada como bosque tropical perennifolio e incluye la selva alta perennifolia y la selva alta o mediana subperennifolia. Este ecosistema es considerado “el más exuberante de todos los que existen en la Tierra, pues corresponde al clima en el cual ni la falta de agua ni la de calor constituyen factores limitantes del desarrollo de las plantas a lo largo de todo el año. Es la más rica y compleja de todas las comunidades vegetales”.⁷

Los lugares más escarpados y de difícil acceso orográfico, como son paredes rocosas, formaciones pétreas en cascadas y manantiales, barrancas, peñascos, entradas de sótanos (cuevas de tiro vertical) y cavernas, resguardan las *tepexivime*. Debido a sus características morfológicas captan la humedad del aire, absorben y almacenan el agua de lluvia, así como la que se deposita sobre rocas y grandes y viejos árboles, de los cuales también obtienen apoyo físico. En su gran mayoría pertenecen a especies epífitas: piperáceas, aracáceas, helechos, bromelias, begonias, heliconias, líquenes y orquídeas.

Herbolaria nahua: limpia y protección de la persona

En la selva, en los potreros, en la milpa y alrededor de los asentamientos que rodean el Covatepetl, crecen especies endémicas de hierbas medicinales. Algunas de éstas se cultivan en el traspatio, donde también se siembran algunas de origen europeo, como la albahaca (*Ocimum micranthum*), la ruda (*Ruta graveolens*) y la manzanilla (*Chamaemelum nobile*). Cada una cuenta con una función pre-

⁶ Gobierno de Puebla, *Programa regional de desarrollo 2011-2017. Región Tehuacán y Sierra Negra*, 2011, p. 14.

⁷ Jerzy Rzedowski, *Vegetación de México*, 2006.

cisa y todas se pueden considerar poderosas auxiliares del *ixtlamatqui*, el especialista ritual, quien las emplea para la limpia (*nepopoviliztli*), procedimiento curativo que consiste en pasar por todo el cuerpo un par de huevos y determinadas hierbas, dependiendo del padecimiento. Al huevo, considerado un elemento vivo y homólogo a la persona “porque también contiene sangre”, se le atribuye la facultad de absorber la energía negativa contenida en el cuerpo del enfermo, entre ellos malos aires (*mach cuahcualti ehecame*) o el aire de un difunto (*miccahecatl*) —elementos ajenos a la persona y cuya presencia altera sus funciones vitales—, así como puede retirar cualquier daño ocasionado por un brujo o *nahualli*.

Todos los padecimientos que amenazan la salud de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, que requieren de un ritual de limpia para ser curados, tienen un denominador común: afectan el *tonal* de la persona, su espíritu, es decir, el principio vital que le da fuerza y energía para vivir, que lo dota de raciocinio, volición y de todos los atributos que le permiten desempeñarse como ser humano; el *tonal* es el cuerpo sutil, el *alter ego*, que sale durante la noche, y puede extraviarse a consecuencia de un susto o puede ser capturado por un brujo.

Las hierbas olorosas —como el estafiate (*Artemisia ludoviciana*), la ruda (*Ruta graveolens*), el *itzcuinquilitl* “quelite de perro” (*Cestrum thyrsoideum*) y el *xometl* sauco (*Sambucus nigra*)— cumplen la misma función: los aromas penetrantes de sus aceites esenciales, a veces su hedor, ahuyentan a las fuerzas nocivas al impregnárseles, como ocurre con el huevo. Pero estos últimos también dan cuenta del padecimiento o del problema que afecta a la persona, porque cuando el *ixtlamatqui* los vacía en un vaso con agua, puede “ver” en las figuras que se forman el origen del mal y ofrecerle a su paciente un diagnóstico, que por lo general remite a un susto (*omomohti* “se espantó”), un mal aire o un maleficio (*nexicoliztli* “envidia”).

De estos padecimientos, el primero puede ser ocasionado por una caída, la aparición inesperada de un animal peligroso o por cualquier impresión que provoque que *itonal* “su espíritu”, abandone el cuerpo y “se quede” en el lugar del suceso: un río, manantial, cueva o barranca, donde el “Dueño” lo toma prisionero. Por ello, cuando el curandero le explica al paciente que padece un susto, le dice: *momohcayotl* “estás quedado”. En este caso, a la limpia se suma un ritual de reintegración llamado *quitonalnotza* “llaman la sombra”; el *ixtlamatqui* debe llamar a *itonal* pronunciando el nombre del en-

fermo y le exhorta a regresar al cuerpo, donde le corresponde estar. Para ello, toma siete hojas (o tres veces siete si el paciente está grave) del *mohcaxivítl* “hierba del susto” (*Euphorbia* sp.) o *tonalxivítl* “hierba del espíritu”, las estruja y las coloca en una jícara o en una botella con agua; les “habla” pidiéndoles que busquen al espíritu: “¡lo vas a llamar donde se quedó!”, les ordena; además, nombra a la persona y el lugar donde se asustó. Toma un sorbo del líquido en la boca, sopla y lo asperje sobre el enfermo, el cual tiene que acostarse a dormir, mientras la planta —que tiene ella misma un espíritu— auxiliará al curandero yendo en busca del *tonal* extraviado. Una vez dormido, el paciente sueña un pajarito, un niño o una niña que le dice: “ya vine, ¡aquí estoy!”. Si durante la noche la persona suda mucho, es la señal de que la hierba ha hecho bien su trabajo, mientras que si no logra conciliar el sueño, su estado va a empeorar. A veces es el especialista ritual quien sueña y las plantas “le dan la señal” de dónde se encuentra el *tonal* de su paciente.

La limpia se repite durante tres días y al final el *ixtlamatqui* toma un huevo, lo perfora, extrae con un palillo un poco de su contenido y marca el signo de la cruz en cada uno de los pulsos del enfermo llamados *matlactli ivan ome totlalnamiquilliz* “nuestros doce recordatorios aquí en la tierra”, los centros anímicos donde se concentra *tochicabaliz* “nuestra fuerza vital”: coronilla, garganta, pecho, ombliigo, muñecas, interior del brazo, corvas y tobillos. Hecho esto, pone encima del agujero una bolita de copal, lo prende, coloca el huevo sobre la cabeza del paciente y reza pidiéndole que traiga el *tonal* de regreso, donde sea que esté. Una persona de confianza, que tenga un espíritu fuerte, se encarga de ir al lugar donde aconteció el susto a enterrar de tres a siete huevos con aguardiente y tabaco, procedimiento que se conoce como *quitlapatcayotilia* “dan algo a cambio”. Los huevos, y a veces también una gallina, son alimento para la entidad que tiene atrapado el espíritu del enfermo y son el pago que se le debe hacer para que suelte al espíritu.⁸

Algunos *ixtlamatque* utilizan también el tabaco (*Nicotiana rustica* o *N. tabacum*) mezclado con cal, llamado *picietl*, que desde la palma de la mano se sopla en dirección al lugar donde la persona “está quedada”. La importancia del tabaco reside en que también está vivo, tiene espíritu, es lumbre y protege al huevo para que cumpla su

⁸ Véase Laura Elena Romero López, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, 2006.

cometido. El *picietl* mezclado con aguardiente también se unta en los pulsos como protección al enfermo de los malos aires, como explica Germán, habitante de Tlaquechpa, quien comenta que el tabaco “es hierba de fuego, es caliente, y por eso te protege del mal aire, porque espanta a los malos, los quema”.⁹

Una planta muy peculiar es la llamada *miccatlancochvitztl* (*Solanum myriacanthum*), palabra que se traduce como “colmillo que castiga al muerto” o “espinas del diente del muerto”. La palabra *tlan-coch* “colmillo” se relaciona con las espinas de hierba y que tienen la función de “castigar” al difunto. De hecho, dicha especie tiene una doble aplicación: se emplea para alejar el mal aire provocado por un difunto y también para curar al enfermo que ha sido víctima de una maldad. Cuando una persona “envidiosa” visita una casa y no le es convidada la carne que los comensales están comiendo, suele ocurrir que se vengue por la ofensa recibida introduciendo en uno de ellos, “espiritualmente”, un pedazo de la carne que no pudo probar. Doña Carmen, una anciana *ixtlamatqui* ahora difunta, una vez que había diagnosticado el mal, preparaba un emplasto de esta hierba, conocida también como *tlapatl*,¹⁰ y la untaba en la parte dolorida. Al día siguiente desaparecía el dolor porque la planta había “desbaratado” el daño.

Los difuntos son peligrosos para el ser humano. La sombra de quienes mueren por un accidente o víctimas de homicidio también “se queda” y se convierte en un mal aire que puede introducirse al cuerpo de alguien que pase por el lugar. Asimismo, cuando una persona demuestra demasiado apego hacia un pariente fallecido comenzará a soñar con él de manera reiterada, lo que puede afectar su equilibrio anímico. Significa que el difunto se lo quiere llevar, y la persona, víctima de la persecución que el muerto emprende, va paulatinamente perdiendo su fuerza; por lo general, se piensa que

⁹ Véase Antonella Fagetti, “El tabaco en el ritual de recuperación del espíritu”, en Beatriz Albores Zárate (ed.), *Flor-flora: su uso ritual en Mesoamérica*, 2015.

¹⁰ Nombre genérico con el que se designa a varias plantas de la familia Solanaceae. “Entre otras plantas de efectos estupeficientes y de uso ritual de la Nueva España se halla el *tlápatl*, del género *Datura* —Vid. Sánchez-Mongue, *Plantas*, Núm. 1298: *Datura stramonium* L., esp. *tapa*, *tapate* y esp. Amér.— [...] Según Vetancurt (Méjico 1697) la forma *tlápatl* era sinónimo de *tolatzin* y *nacazcol* ‘cardón espinoso con una semilla negra que llaman chamico’. Procede de *tlapa* (y sus soluciones modernas *tapa* y *tapate*) del náhuatl *tlápatl* o *tápatl* (a su vez derivado de *pahl*li ‘brebaje medicinal’), empleado por Francisco Hernández en su *Historia natural de la Nueva España*” (Manuel Galeote, “Nombres indígenas de plantas americanas en los tratados científicos de fray Agustín Farfán”, *Boletín de Filología*, vol. 36, 1997, p. 150).

cuando un individuo fallece, está triste, no acepta su condición, siente envidia por quienes se quedan y quiere ir a su nueva morada acompañado.

Don Mario, *ixtlamatqui* de Tlacotepec de Porfirio Díaz, narró el caso de una niña que todas las noches soñaba con su madrina, cuando estaba próximo a cumplirse un año de su defunción. No podía dormir porque le angustiaba verla amortajada. El especialista ritual descubrió en el huevo con que hizo la limpia el panteón, y la madre de la niña le contó que un día habían ido a visitar su tumba y que la pequeña se había sentado encima. Allí, seguramente, había “recogido” el aire de la difunta. Como la madrina ya era un “espíritu”, su presencia en los sueños de la niña estaba perjudicando a su ahijada. El *ixtlamatqui* preparó siete granos de maíz rojo como protección, que la niña colocó debajo de su almohada. Rezó y habló con la difunta pidiéndole que la dejara crecer. Preparó una veladora, un huevo de guajolota y siete flores de *cempoalxochitl* (*Tagetes erecta*) amarrados con un listón negro que la madre de la niña enterró cerca de la tumba. Además, llevó consigo una rama de *miccatlancochoitzi* con la cual azotó la sepultura de la comadre, como le indicó el *ixtlamatqui*. Los golpes propinados, y sobre todo las espigas de la planta, hicieron desistir a la difunta de la persecución en contra de la niña, y ésta, después de recibir tres limpias, recuperó su tranquilidad.

Otra especie relacionada con los difuntos es el árbol llamado *amizquitl* (no identificado), cuyas hojas son utilizadas para contrarrestar el “aire de muerto”, es decir, los efluvios perniciosos que desprende el cadáver y que son sumamente peligrosos para los vivos. Durante las exequias un personaje clave se encarga del rito; es conocido como “el o la que presenta la flor”, un hombre o una mujer que sabe cómo “hablarle” al difunto para comunicarle al oído el nombre de quienes llegan a despedirse y hacerle saber qué le trajeron a ofrecer: ya sea unas velas, flores, azúcar, café, maíz o frijol. Después del sepelio, durante siete días, la familia del difunto se reúne con parientes y vecinos para rezar el rosario. Al octavo día se levanta la cruz, recostada en el lugar donde yació el difunto y se lleva al panteón. En todo momento, el especialista es el responsable de limpiar a los miembros de la familia con siete hojas de *amizquitl* con el propósito de despojar a cada uno de la energía que han absorbido por estar en contacto con el muerto, cuyo espíritu, con la levantara de la cruz, debe alejarse poco a poco de la casa para no perturbar a los que allí viven.

Las plantas medicinales que hemos descrito son empleadas en rituales de expurgación y purificación del cuerpo de fuerzas nocivas, así como de reintegración del espíritu. Todas tienen la particularidad de despojar al cuerpo de energías que le son ajenas, o de alejarlas, pero también ayudan a la persona a recobrar *ichicabaliz* “su fuerza vital” y recuperar así su plenitud al reintegrar *itonal*. Estas cualidades que las caracterizan son compartidas por un conjunto de 12 plantas nombradas *tepexivime* “hierbas del cerro”, las cuales se distinguen de las demás por su peculiar capacidad de devolverle la vida a un enfermo con poca esperanza de vida.

Las *tepexivime* “las doce hierbas del cerro”

Manantiales, cascadas, barrancas, “sótanos” y cavernas en los cerros esconden “lugares encantados”, “lugares sagrados”, “pesados” y “de respeto”, porque allí moran espíritus y entidades que son sus “Dueños”. “Un lugar de lo más profundo debajo de la tierra” es morada de Tlalohcan Teta y Tlalohcan Tena, el Señor y la Señora del Tlalohcan, sitio ubicado en el interior de los cerros, ya que a pesar de su elevación se considera que entrar a sus profundidades siempre implica un descenso.¹¹ Los señores del Tlalohcan —que también se nombran Tepechane, el Dueño del Cerro, y Achane, la Dueña del Agua— habitan montañas y cerros que destacan por su belleza: Covatepetl, “Cerro de la Serpiente”; Tzitzintepetl, “Cerro del Demonio”; Afaztepetl, “Cerro donde crecen muchas hierbas”, y Cuixtepetl, “Cerro del Águila Real”, entre los más importantes.

En estos lugares, escondidos y de difícil acceso, crecen las *tepexivime*, nombradas así porque le pertenecen al “Dueño del Cerro”; se conocen también como *ehexivime* “plantas del aire”, lo cual quiere decir que son “sagradas”, que comparten con su dueño su propia esencia. Esta peculiar condición hace que sean peligrosas para quienes las desconocen, y no cualquier individuo pueda cortarlas. De hecho, lo que caracteriza a las *tepexivime* es su doble poder: enferman y curan.

La importancia que tuvieron las “hierbas del cerro” hace varias décadas se debe principalmente, como hemos dicho, a su potencial

¹¹ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, 2009.

para sanar a personas al borde de la muerte. No obstante, a diferencia de las plantas medicinales que hemos mencionado con anterioridad, de las *tepexivime* no se habla abiertamente y el conocimiento de cuáles son y cómo se usan es para la mayoría de la gente un misterio. De hecho, el secreto que las envuelve también se debe a que crecen lejos de la mirada de las personas, que difícilmente las conocen y las distinguen entre tantas otras. El perjuicio que suelen causar también se atribuye a que mucha gente ya “les ha perdido el respeto” y “ya no cree” en su poder.

Por desconocerlas, las arrancan al limpiar un manatial o el cafetal; otras, que atraen por su belleza, las cortan y las llevan a casa. A quien las corta indebidamente “lo agarra la misma fuerza del cerro”. Las *tepexivime* atacan al espíritu del transgresor, quien desde ese momento experimentará hormigueo, dolor de todo el cuerpo o de la mitad del cuerpo, a veces “calentura”; otras veces sentirá que “se quema por dentro”, o por la noche tendrá sueños terroríficos que gradualmente trastornarán su mente: “un paciente va a ver que lo llevan al cerro, que grita, lo arrastran, ya lo están echando a un sótano”, como explica don Mario, a quien le ha tocado atender a varios pacientes.

Uno de ellos fue un hombre que llegó a buscarlo a su casa aquejado por un dolor de cabeza muy agudo: “—No sé qué tengo, tengo fiebre y la cabeza no la aguanto: ¡límpiame!”, le dijo. El especialista ritual, después de haber observado el huevo en un vaso con agua, afirmó: “—No sé adónde fuiste a dar la vuelta ayer. Aquí se ve que algo arrancaste en el cerro”. El hombre le contó a don Mario que había limpiado el lugar donde se encontraba la manguera que lleva el agua del manatial hasta su casa. Allí había trozado un maguey de rayas verdes y azules. Al día siguiente había regresado al sitio y junto a la manguera había aparecido “un zopilote, ¡pero grande como un guajolote!”, que se le venía encima y lo quería atrapar. Fueron suficientes dos limpias para que el enfermo se recuperara, y también fue necesario que un familiar fuera a dejar en el manatial un huevo como pago al “Dueño de las plantas” para resarcirlo del daño causado, para que a cambio soltara *itonal* que estaba “quedado” en el lugar.

La flor de un maguey atrajo la atención de un curandero; era blanca y muy aromática; no la había visto antes. Le gustó y la llevó con el maguey a su casa. En unas cuantas horas la diarrea y el vómito “se lo estaban llevando”. Un familiar tuvo que devolverle al

cerro lo suyo y pagar la afrenta con dos huevos. Desde ese día el incauto aprendió que “hay un poder del cerro”.

A veces las mismas hierbas “llaman” a los *ixtlamatque* para que las conozcan, para que se den cuenta de que “son *pahtli*” “medicina”, como le sucedió a doña Leónides, de Tlaquechpa, cuando era pequeña. En una ocasión acompañaba a su papá, quien era *ixtlamatqui*, al monte para cortar *tepexilotl*, los brotes comestibles de una palmera (*Chamaedorea tepejilote*); ella arrancó una hierba que “estaba pegada en la piedra” y se enfermó en la noche; su padre la limpió y vio en el huevo que su espíritu se había quedado en la planta. Después, él tuvo un sueño en el que curaba a un hombre con esa hierba y otras que crecían en la misma piedra; en ese mismo sueño “le dijo *Tepechane* que eran esas sus hierbas *tepexivime*”. Al día siguiente mandó cortar la hierba para curar a su hija.

Como decíamos, las *tepexivime* no sólo enferman, también curan, y son muy poderosas. Tienen la peculiaridad de aliviar a las personas cuando los tratamientos a base de limpias y el entierro de la ofrenda no han dado resultado; esto puede ocurrir cuando el *tonal* del paciente está extraviado y el *ixtlamatqui* no puede encontrarlo y regresarlo al cuerpo del enfermo, o porque el “Dueño” o el *nahualli* que lo tiene cautivo es muy fuerte y no lo quiere soltar.

Las “hierbas del cerro” constituyen el último recurso para un moribundo. La afectación de *itonal*, su entidad anímica, es la que determina la gravedad del caso. Cuando el enfermo ha perdido *ichicabaliz* “su fuerza” y tiene un daño espiritual porque *itonal* está extraviado, rehén del “Dueño del Cerro” o víctima de un *nahualli*, el especialista del mal, la persona “sueña feo”. Sueña que “lo arrastran, que lo llevan, que lo están echando a un sótano”, que “lo tienen acorralado”, que es atacado por *cuixime*, águilas de gran tamaño, o que “se meten *tzinacame* (“murciélagos”) a su casa y lo muerden”. Cuando la persona no es atendida a tiempo, su estado de salud se agrava y comienza a padecer alucinaciones en estado de vigilia: ve arañas, víboras y diferentes animales venenosos o “ve sombras que pasan por la puerta” y “escucha ruidos que no existen”; paulatinamente se debilita aquejado por la fiebre, el vómito y la diarrea; experimenta “sensaciones raras en el cuerpo” o “le salen granos”; es entonces cuando el *ixtlamatqui* dispone que alguien que conoce las *tepexivime* vaya por ellas.

El conocimiento de las “hierbas del cerro” es muy antiguo, “de los abuelos”, y se está perdiendo debido a que ya quedan pocas

personas en las localidades del municipio que las conozcan y sepan dónde encontrarlas. Quienes las recolectan no son necesariamente especialistas rituales; por lo general son hombres de “corazón fuerte” (*yolchicavac*) que se consideran poseedores de la fuerza anímica que les permite cortarlas sin verse afectados por la energía que éstas encierran, porque se afirma que es sumamente “delicado” tan sólo tocarlas. De hecho, se cuenta que un curandero se atrevió a ir por ellas al monte y “se encontró con los espíritus de las hierbas y lo tronaron: ¡*jomotlalcavi!* (“no aguantó su sombra”); porque las sombras de las hierbas son más fuertes y se lo llevaron”. Por lo tanto, el que las conoce debe ir acompañado por una persona más, porque si va solo podría extraviarse y ya no encontrar el camino de regreso: “la sombra del mismo Cerro te hace perder”, porque a él no le gusta que “toquen sus cosas” sin permiso. Para protegerse, quienes las conocen deben untarse tabaco en los pulsos y llevarlo consigo para soplarlo y repeler así a los “gobernantes del cerro”; las *tepexivime*, en palabras de don Claudio: “son como una legión de espíritus”, que don Mario considera un “grupo poderoso”, como si se tratara de un “ayuntamiento”. En una analogía, el “Dueño del Cerro” sería entonces el presidente y las plantas sus regidores, personas encargadas de auxiliar al *ixtlamatqui* en los momentos en que la vida de alguno de sus pacientes está en peligro.

Los especialistas saben en qué cerros deben buscarlas; han aprendido las palabras que se deben pronunciar para pedir permiso y cortar cada una de las plantas que conformarán el conjunto de 12, cuidando que éstas apunten hacia el sitio donde se encuentra el enfermo, siguiendo al pie de la letra las indicaciones recibidas del propio *ixtlamatqui*. Esta búsqueda no es rápida, como afirma don Demetrio, de Tepetla: “hay que ir preparado porque no sabes cuántos días te vas a tardar, a veces cuesta para encontrar las que son, las que van a servir”; por ello, deben prevenirse con comida en caso de que la expedición se prolongue. Durante la recolección puede ocurrir que una de las *tepexivime* se marchite una vez cortada, lo cual es interpretado como una señal de que el enfermo no se recuperará.

Por lo general se hace referencia a 12 plantas; sin embargo, por la información recabada con algunos curanderos en diversas localidades del municipio y con un hombre que las conoce y que hace unos años todavía las colectaba cuando alguien se lo encargaba, hemos constatado que las especies catalogadas como *tepexivime* podrían alcanzar más de tres docenas. Por otra parte, es importante

mencionar que el número 12 está relacionado con los 12 pulsos (*mat-lactli ivan ome totlalnamiquiliz*) donde se concentra la fuerza vital, que las plantas del cerro —en virtud de sus propiedades— ayudan a devolver al enfermo.

En la tabla “Taxonomía de las *tepexivime*” presentamos a las plantas identificadas y la traducción que nos proporcionaron los *ixtlamatque* y diversas personas de Tlacotepec de Porfirio Díaz,¹² Tlaquechpa, Cuaxuchpa, Mazateopan y Tepetla. El significado del nombre náhuatl hace referencia a los animales, fenómenos meteorológicos, partes del cuerpo y cosas que le pertenecen al “Dueño del Cerro”. Asimismo, se refiere a alguna de sus advocaciones, como la de su contraparte femenina Atlapanchane o Achane, “la Dueña del Agua”, o el Covoquichtli, “Joven del Árbol”, entre otros. Los nombres también aluden al hábitat de las hierbas o a sus características morfológicas más sobresalientes, y al uso que se les da. Sin olvidar que en cada planta yace un profundo simbolismo que se debe analizar en conjunto con las demás *tepexivime*, además de la mitología, la concepción del cuerpo humano y la enfermedad; entre otros aspectos de la visión del mundo nahua¹³ que nos llevan a comprender en particular el nombre de cada *tepexivitl*. Lo anterior, debido a su extensión, es materia para el desarrollo de otro trabajo.

Timoxivaltia “el baño purificador”

Cuando anochece y las hierbas han sido recolectadas, el enfermo se prepara para recibir el baño, como narra don Claudio, de San Martín Mazateopan:

¹² Laura E. Romero registró en este pueblo algunas de las diferentes plantas del cerro: Ahkototome “Pájaros de lo alto”, Atlapanchane istac “Blanco dueño/habitante del agua”, Atlapanchane kobokichtli “Joven del árbol dueño/habitante del agua”, Atlapanchane tlatlabik “Rojo dueño/habitante del agua”, Atlapanchane xoxobik “Verde dueño/habitante del agua”, Istac tototl “Pájaro blanco”, Kobose “Tigrillo”, Kobokichtli ololtik “Joven del árbol redondo”, Makuilitotome “Pájaros cinco”, Tekwani ianima “Alma de tekwani”, Tlatlatsinilistli “Trueno”, Tliiltototl “Pájaro negro”, Wewetepetsala “Entre el cerro viejo”. Romero López, “Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla”, 2011, p. 192.

¹³ Antonella Fagetti, “Periplos por el ‘otro mundo’: el chamanismo nahua”, en Silvia Limón Olvera y Luis Millones, (coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, 2014; Elizabeth Mateos Segovia, “Flora mítica entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, México: el Covoquichtli, ‘joven del árbol’”, en Miroslav Horák (ed.), *Etnobotánica y fitoterapia en América*, 2015.

Era muy famoso el *timoxivaltia* porque se curaban muchos. Cuando ya de plano no se cura el enfermo: ya le pusieron su tabaco; ya lo limpiaron; ya le fueron a enterrar huevos (*oquitlatoquito*); ya le fueron a levantar sus espíritus a lugares donde se espantó en su trabajo, en el camino donde les indica el curandero, ya no encuentran la forma, entonces, el último recurso es el *timoxivaltia*, el baño de purificación con esas hierbas.

Algunos *ixtlamatque* mallugan con las manos las 12 plantas, en ocasiones cortadas en pequeños trozos, a propósito, por el propio colector para que nadie las reconozca, y diluyen la mezcla en un poco de agua. El mismo don Claudio explica cómo se prepara:

Esa hierba se tiene que moler a mano, mientras le va hablando el curandero cuál es la acción que debe hacer esa hoja, lo va batiendo, para que lo bañe al paciente, le unta toda esa hierba con agua, pero poquita. Ya le acaba de llamar los espíritus y tienen los demás que dormir alrededor para que lo estén cuidando, si no *tlaomehecaviz*, en vez de que se cure agarra otro mal aire.

Los familiares bañan al enfermo con el agua que contiene la esencia de las hojas y le colocan un poco de la mezcla en los 12 pulsos; al terminar lo arropan, lo acuestan y lo velan durante la noche para que nada le pase. Es un momento crucial porque de ese cuidado depende su vida, y con el propósito de protegerlo encienden un cuerno de toro, porque el hedor que desprende al quemarse ahuyenta a los malos espíritus.

A las personas que acompañan al paciente, según don Demetrio, también “se les untan de esas hojas, pero sólo poquitito en los sentidos (las sienes), en la mollera y en el pecho, en la panza, en los pulsos pa’ que no pueda traspasar el espíritu malo si viene”. De esa manera todos están protegidos y forman una barrera alrededor del enfermo: “un corral de fuego”; dentro de ese “corral” también están los espíritus de las *tepexivime*, las que rescatarán y regresarán *itonal* al cuerpo del paciente: “puede que esté un *tecuaní* ‘tigrillo de monte’, unos *totome* ‘aves’, o los que lo van a sacar del sótano: los *tzinacame* ‘murciélagos’, ellos lo van a cuidar *nochi yuvali* ‘toda la noche’”.

Las 12 plantas del cerro pertenecen al “otro mundo” y cada una posee una entidad que la habita. A ellas se les dirige una plegaria exhortándolas a que busquen el *tonal* del paciente “arriba y abajo”, es decir, en el cielo y en la tierra. Cada una se encarga de recorrer ya sea el espacio de arriba, como la *ahco xiviti* *ivan ianima* “la hoja allá

Tabla. Taxonomía de las *tepexivime*

Nombre náhuatl	Traducción	Nombre científico	Localidad donde se conoce
<i>Ahco xivítl ivan ianima</i>	“La hoja allá arriba con su corazón”	<i>Peperomia parastrata</i>	Tlacotepec de Porfirio Díaz y Tepetla
<i>Atlapanchane</i>	“Dueña del nacimiento de agua”	<i>Bromelia sp.</i>	Tlaquechpa y Tepetla
<i>Chane</i>	“Dueño”	Algunas especies de bromelias y agaves	Tepetla
<i>Chane olochtic</i>	“Varios jefes juntos”	Varias especies arborícolas o rupícolas que crecen juntas	Tlacotepec de Porfirio Díaz
<i>Chicome ehecatl</i>	“Siete aires”, “siete espíritus”	<i>Begonia heracleifolia</i> Schltdl.	San Martín Mazateopan
<i>Chicomexivítl</i>	“Siete hierbas”	<i>Begonia heracleifolia</i> Schltdl.	Tlaquechpa, San Martín Mazateopan y Tepetla
<i>Covoce</i>	“Uno árbol”	—	Tepetla y Tlacotepec de Porfirio Díaz
<i>Ehecaxivítl</i>	“Hierba de aire”, “hierba con espíritu”	<i>Begonia heracleifolia</i>	San Martín Mazateopan
<i>Huehue chane</i>	“Patrón o Rey del Cerro”	<i>Bromelia sp.</i>	Tlacotepec de Porfirio Díaz
<i>Huehue cuahme</i>	“Águilas grandes”	—	Tlacotepec de Porfirio Díaz
<i>Huey totome</i>	“Pájaros grandes, la fuerza del cerro”	<i>Begonia sp.</i>	Tlacotepec de Porfirio Díaz
<i>Ianima</i>	“Su espíritu”	<i>Bromelia o agave</i>	Tepetla
<i>Imatecuani</i>	“Manita de tigre” (de ocelote <i>Leopardus pardalis</i>)	<i>Asplenium sp.</i>	Tlaquechpa, Tepetla, Cuaxuchpa y Tlacotepec de Porfirio Díaz

<i>Izapatoxivitl</i>	“Hoja de su zapato” (del <i>Covoquichtli</i>)	Especies que crecen entre las raíces de <i>Ficus</i> sp.	Tlaquechpa
<i>Iztacchane</i>	“Rey blanco / Dueño blanco”	<i>Begonia</i> sp.	Tlacotepec de Porfirio Díaz
<i>Iztacpapaloxivitl</i>	“Hierba de la mariposa blanca”	<i>Begonia plebeja</i>	Tlaquechpa
<i>Nematexivitl</i>	“Hierbas de agua de manos”	—	Tepetla y Cuaxuchpa
<i>Pachtle covochtle</i>	“Que pertenece allá”, “Heno del joven del árbol”	<i>Tillandsia usneoides</i>	Tlacotepec de Porfirio Díaz
<i>Popochane</i>	“Dueño del humo”	—	Tlacotepec de Porfirio Díaz
<i>Sosombreroxivitl</i> , <i>Sosombreroxochitl</i>	“Hoja de sombrero” (del <i>Tepechane</i>), “Flor de sombrero” (del <i>Tepechane</i>)	<i>Philodendron smithii</i> y <i>Monstera deliciosa</i>	Tlaquechpa
<i>Tlatlaxivitl</i>	“Hierba del rayo”	<i>Pilea irrorata</i> Donn.	Cuaxuchpa
<i>Tlazamavaxivitl</i> , <i>Tlazamavaxochitl</i>	“Flor de los granos”, “Hoja de los granos”	<i>Heliconia latispatha</i>	Tlaquechpa y Tepetla
<i>Tlilivic</i> <i>Covoquichtli</i>	“Joven del árbol negro”	<i>Ficus</i> sp., o alguna hierba que crece entre las raíces de este árbol	Tlacotepec de Porfirio Díaz y Tepetla
<i>Totolxivitl</i>	“Hierba del pájaro”	<i>Begonia nelumbonifolia</i>	Tlaquechpa
<i>Tzinacaxivitl</i>	“Hierba del murcié- lago”	<i>Begonia semperflorens</i>	Tlaquechpa y Tepetla
<i>Xantil ixicyo</i>	“Hoja del gentil”, “hoja del mal”	<i>Asplenium</i> sp.	Tlaquechpa
<i>Xitototl</i>	“Ave del fuego”, “pájaro de fuego”	<i>Epidendrum radicans</i> Pav. y <i>Begonia</i> sp.	Tlaquechpa y Tlacotepec de Porfirio Díaz
Fuente: elaboración de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos Segovia.			



Figura 3. *Ahco xivitl ivan ianima*
(La hoja allá arriba con su corazón).
Foto de Antonella Fagetti y
Elizabeth Mateos.



Figura 4. *Atlapanchane* (Dueña del nacimiento de agua). Foto de Antonella
Fagetti y Elizabeth Mateos.



Figura 5. *Chicomexivtl* (Siete hierbas). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.



Figura 6. *Ehecaxivtl* (Hierba de aire). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.



Figura 7. *Huehue chane* (Dueño viejo). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.



Figura 8. *Imatecuani* (Manita de ocelote). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.



Figura 9. *Iztacchane* (Dueño blanco). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.



Figura 10. *Iztacpapaloxiuitl* (Hierba de la mariposa blanca). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.



Figura 11. *Tlatlaxiviti* (Hierba del rayo). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.



Figura 12. *Tlilivic Covoquichtli* (Joven del árbol negro). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.



Figura 13. *Totolxiviŋl* (Hierba del pájaro). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.

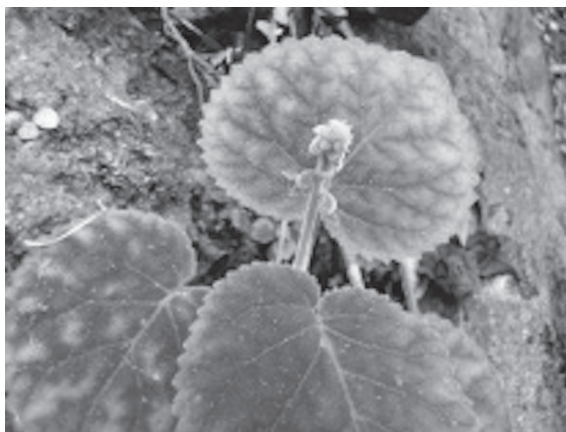


Figura 14. *Tzinacaxiviŋl* (Hierba del murciélago). Foto de Antonella Fagetti y Elizabeth Mateos.

arriba con su corazón”, la *iztacpapaloxiviŋl* “hierba de la mariposa blanca” y la *totolxiviŋl* “hierba del pájaro”; el espacio de abajo, como la *imatecuani* “manita de tigre”; o buscar en el fuego, como la *xitototl* “ave del fuego” y la *popochane* “dueño del humo”, o en el agua, como la *atlapanchane* “dueña del manantial”. Una vez hallado el espíritu, las *tepexivime* deben levantarlo y traerlo de donde lo resguardan los *ehecame*, los aires malos que lo tienen atrapado. Según don Mario, el especialista ritual “con la oración le acompleta el poder a las hojas”,

es decir, que con su aliento les transfiere su fuerza vital y potencia, así, su efecto terapéutico.

Mientras el enfermo descansa, “las plantas van a trabajar”. De regreso a su casa, el *ixtlamatqui* se acuesta y se duerme. Don Mario explica que esa misma noche, durante el sueño, el especialista ritual se va a “conectar” con “los espíritus buenos de las hojas” y de ellos recibe el “apoyo” que necesita: son ellos quienes lo guían en la oscuridad.

El *tonal* del *ixtlamatqui*, acompañado y dirigido por los espíritus de las 12 plantas del cerro, recorre el otro mundo donde emprende una batalla campal contra los *ehecame* con la finalidad de arrebatarles el espíritu que tienen prisionero. Lo auxilian algunos familiares del enfermo, cuyos espíritus sujetan el *tonal* del paciente para impedir que “los malos” se lo lleven. Si bien éste también sueña y se percata de lo que ocurre, su espíritu es demasiado débil para luchar. Don Claudio describe claramente lo que ocurre durante la noche:



Figura 15. *Xitototl* (Ave del fuego). Foto de Fernando Mata.

Dicen que el curandero, cuando va a rescatarlo donde lo están embrujando, donde lo tienen, donde lo dejaron el espíritu del enfermo, entonces los malos espíritus ven que ahí viene una legión de soldados. Unas hojas se convierten en lumbre, viene una quemazón y corren los malos. Entonces el curandero bueno va y lo rescata al espíritu del enfermo.

Según lo dicho por don Claudio, las “doce hierbas del cerro” se caracterizan por su calidad ígnea, y como huestes implacables se enfrentan y vencen a los malos espíritus. Si al despertar el enfermo tiene hambre y pide de comer, es señal de que vivirá. Pero no siempre se gana la batalla. Según don Mario, puede ocurrir que el *ixtlatmatqui* sueñe que el enfermo no tiene remedio porque ve cómo los espíritus malos “lo están agarrando y no lo van a dejar salir de donde está metido: ¡las hojas no van a servir!”.

Queremos evidenciar un rasgo peculiar de las 12 *tepexivime*: el poder abrasador del fuego que comparten con el *picietl* (tabaco con cal) y con una hierba conocida como *tlatlaxivitl* “hierba del rayo”; sin embargo, esta última no solamente se distingue por detentar el poder del fuego, sino que también posee los atributos de los otros elementos de la naturaleza: tierra, aire y agua, por lo cual auxilia a los especialistas rituales llamados *xicovatonaltin* “los del tonal de serpiente de fuego” en la recuperación del espíritu de cualquier lugar en donde éste se encuentre.

El rayo y el fuego son fenómenos que conceden la facultad de volar a los *xicovatonaltin*; de esta manera se pueden transformar en *xicovame* “serpientes de fuego” para ir hacia los manantiales de las cuevas y los cerros donde se encuentran las hierbas medicinales con las que curan. Los nahuas tlaqueños consideran que el rayo es portador de un “fuego frío”, relacionado con el agua, porque anuncia la lluvia y se manifiesta constantemente cuando hay tormentas, además de diversos elementos míticos que denotan el vínculo entre el agua y el fuego.

La *tlatlaxivitl* es una hierba que crece en lugares de mucha humedad, en las cascadas y entre las rocas de manantiales, y se emplea para curar a quien se ha asustado en el agua, que ha sido “tocado” por un rayo, que se ha espantado al pasar junto a un árbol donde hay una *mazacovatl* “serpiente venado” (*Boa constrictor mexicana*) o ha sido mordido por algún ofidio venenoso; a quien ha entrado a una cueva sin permiso; a quien regresa después de haberse perdido en el monte y no recuerda lo que sucedió; a quien se ha enfermado

por “molestar al río” o por haber visto a una *xicovatl* volando en la noche. Su efectividad depende, como en el caso de todas las “hierbas del cerro”, del contexto ritual en el que se utiliza. Citlalli, especialista ritual de Cuaxuchpa, quien se asume como *xicovatonalli*, la noche anterior a realizar una curación de susto macera la *tlatlaxivítl* en una jícara con agua colectada en la cascada donde la cortó; masca unas hojas y devuelve la pulpa al agua, se coloca *picietl* en las coyunturas de los brazos y en las sienes y se va a dormir. En el sueño vuela hacia el lugar donde le ocurrió el percance al paciente para buscar su espíritu. Al día siguiente, en presencia del enfermo, vuelve a mascar la *tlatlaxivítl* mientras, hincada frente a su altar, repite mentalmente siete veces una plegaria. Al terminar escupe en la cabeza del paciente aquella maceración, después da unos sorbos al agua para asperjarle en los brazos, el pecho, la cara, el ombligo, la espalda y las rodillas, puntos del cuerpo donde se encuentran los *tlatnamiquiliz*, los 12 pulsos. Después limpia al enfermo con un ramillete de *xometl* y *tlatlaxivítl* y observa en las hojas su estado de salud para luego proceder a la limpia con el huevo, nombrando y llamando al espíritu de la persona para que regrese al cuerpo.¹⁴

Conclusiones

Hace varios años, en el contexto del estudio del conocimiento y la práctica del chamanismo en el municipio de San Sebastián Tlacotepec, que continúa hasta la fecha, hicimos largos recorridos por la selva donde a menudo nos encontrábamos con unas plantas que nuestro guía señalaba como parte del conjunto de las *matlactli ivan ome tepexivime* “las doce hierbas del cerro”. Nuestra curiosidad fue creciendo y decidimos organizar varias excursiones a una cueva y a los cerros Covatepetl y Afaztepetl para conocerlas y hacer el registro fotográfico y audiovisual, lo que nos ha permitido identificar algunas de ellas.

Lo que más nos llamó la atención fue que algunas personas mencionaron que el *timoxivaltia*, el baño ritual con las hierbas del cerro se acostumbraba como último recurso para aquellos enfermos cuyo *tonal* estaba perdido a causa de un “espanto” o víctima del ataque

¹⁴ Elizabeth Mateos Segovia, “El especialista ritual *xicovatl* y el territorio mítico del Covatepetl. Municipio de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla”, 2012.

perpetrado por un *nahualli*. La ausencia prolongada del espíritu lleva inexorablemente a la muerte, dicen los nahuas. Si el *ixtlamatqui* ha intentado liberar al *tonal* de la prisión donde un brujo lo tiene encerrado, lo ha buscado en el otro mundo, al cual accede a través de los sueños, o se ha valido de algunas plantas para regresarlo al lugar donde le corresponde estar, pero todo ese esfuerzo ha sido vano, entonces, la última esperanza para devolverle la vida son las *tepexivime*. Ellas auxiliarán al *ixtlamatqui* gracias a sus cualidades intrínsecas, puesto que tienen el poder de desplazarse por el aire, buscar al *tonal* arriba y abajo, en el cielo y sobre la tierra, así como en las profundidades de las cuevas. Cuando los malos espíritus lo tienen prisionero, las hierbas se enfrentan a ellos gracias a su poder abrasador, como un ejército de soldados al servicio del especialista ritual.

Algunas personas, entre ellos unos *ixtlamatque*, nos reportaron que el conocimiento de las *tepexivime*, como tantos otros en los pueblos de la Sierra Negra, está siendo olvidado. Es un problema que atañe en general a los saberes que se han transmitido de manera oral en las familias. Su colecta depende de personas dotadas de un espíritu fuerte, que conocen las oraciones para pedir permiso al “Dueño del Cerro” para cortarlas, además saben identificarlas y tienen el valor de enfrentar todo tipo de obstáculos para encontrarlas.

El elemento central sobre el cual queremos detenernos es la capacidad de los pueblos indígenas de “descubrir” las propiedades curativas de las especies vegetales que crecen en su hábitat y en cómo los nahuas que habitan la región sureste de la Sierra Negra detectaron, con base en la observación y la experimentación, que las “doce hierbas del cerro” poseen ciertas cualidades que ayudan a un enfermo a recuperar la salud. No nos cabe la menor duda de que los componentes activos de las plantas, magulladas y disueltas en agua, los absorben de manera tópica los *matlactli ivan ome totlalnamiquilliz* “los doce pulsos” y entran directamente a través de la piel a las terminaciones nerviosas. Sobresale en los relatos de los especialistas rituales y de quienes conocen sus características peculiares, que éstas inducen las ensoñaciones que permiten localizar al *tonal* extraviado. Los nahuas del municipio estudiado confieren gran relevancia a los sueños, puesto que por medio de ellos por ejemplo, el soñante puede “ver” y darse cuenta de las andanzas de su *alter ego*. Asimismo, durante sus ensoñaciones el mismo *ixtlamatqui* guía su espíritu para que desempeñe su labor de búsqueda y rescate a quie-

nes están perdidos. Desde el punto de vista de los nahuas, si el curandero logra recuperar el *tonal* extraviado y traerlo de regreso, el enfermo sanará. Al despertar habrá recuperado su fuerza (*ichicabaliz*) porque ya tiene lo que le hacía falta.

Las hierbas del cerro propician ensoñaciones y experiencias oníricas tanto del especialista ritual como del paciente y sus familiares que, presumiblemente, coadyuvan al proceso de sanación. Una de las características sobresalientes de las *tepexivime* es su potencial para inducir los sueños en personas que no están facultadas, como el curandero, para soñar.

Inferimos que éstas podrían favorecer la conexión entre el *ixtlatmatqui*, el paciente y sus familiares por vía onírica, y que por lo tanto podrían considerarse plantas onirógenas. La función de inducir los sueños se debe probablemente a la presencia de alcaloides en bajas cantidades, como los hallados en la *tlatlaxivítl* (*Pilea irrorata* Donn.¹⁵), “hierba del rayo”, que contiene cristolitos de carbonato de calcio y cristales de oxalato de calcio en las células epidémicas, los cuales, según la literatura consultada,¹⁶ se encuentran también presentes en el género *Cannabis*; de hecho, la familia de las Cannabáceas está emparentada con la familia de las Urticáceas, a la que pertenece la planta mencionada. No tenemos información acerca de los principios activos de las especies estudiadas debido a la dificultad de obtener algún ejemplar, pues la gente recomienda no cortarlas. Pero aun disponiendo de una de ellas, resulta difícil encontrar quien se encargue de su estudio fitoquímico. No obstante, el hallazgo de alcaloides en la *tlatlaxivítl* nos permite pensar que, quizás, otras *tepexivime* contengan este tipo de sustancias y que la combinación de las “doce hierbas del cerro” logre una sinergia que potencia el efecto de cada una. Por lo tanto, podríamos coleccionar que en el baño ritual se conjugan tanto aspectos simbólicos, que posibilitan el proceso de sanación, como las propiedades específicas de las “doce hierbas del cerro”, que facilitan experiencias oníricas regeneradoras.

Por último, queremos destacar que las *tepexivime* son un ejemplo de cómo el conocimiento botánico en torno a las propiedades de algunas especies vegetales, como parte de una “verdadera ciencia” derivada del pensamiento empírico/racional/lógico, se fusiona con

¹⁵ La planta fue identificada por la bióloga Martha Olvera García, investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México.

¹⁶ A.M. Salama, *Notas de clase. Manual de farmacognosia. Análisis microscópico y fitoquímico, y usos de plantas medicinales*, 2016.

la praxis ritual, expresión del pensamiento simbólico/mitológico/mágico,¹⁷ y cómo de ambos se originó el “baño de purificación” del enfermo. El saber vinculado a las “hierbas del cerro” forma parte del patrimonio cultural que los nahuas han preservado a lo largo del tiempo, pero que hoy día está a merced del olvido, como muchos otros conocimientos y saberes de los pueblos indígenas.

Bibliografía

- Fagetti, Antonella, *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán, Puebla*, México, BUAP, 2003.
- _____, "Periplos por el 'otro mundo': el chamanismo nahua", en Silvia Limón Olvera y Luis Millones (coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, UNAM, 2014, pp. 121-164.
- _____, "El tabaco en el ritual de recuperación del espíritu", en Beatriz Albores Zárate (ed.), *Flor-flora: su uso ritual en Mesoamérica*, México, Fondo Editorial Estado de México, 2015, pp. 606.
- Galeote, Manuel "Nombres indígenas de plantas americanas en los tratados científicos de fray Agustín Farfán", *Boletín de Filología*, vol. 36, México, 1997, pp. 119-161.
- Gobierno de Puebla, *Programa regional de desarrollo 2011-2017. Región Tehuacán y Sierra Negra*, Puebla, México, 2011.
- Hersch-Martínez, Paul y Lilián González Chévez, "Investigación participativa en etnobotánica. Algunos procedimientos coadyuvantes en ella", *Dimensión Antropológica*, vol. 8, núm. 3, México, 1996.
- INEGI, "Informe 2012. Actividades y resultados", recuperado de: <<https://www.inegi.org.mx/contenidos/transparencia/contenidos/doc/inf2012.pdf>>, consultada el 11 de agosto de 2021.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, 2009.
- Mateos Segovia, Elizabeth "Las hierbas mágicas del tonal. El uso de herbolaria y animales con fines curativos en Cuaxuchpa, Sierra Negra de Puebla", tesis de Licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México, 2009.
- _____, "Entre lo divino y lo mundano. Los remedios sagrados de Teresa", en Antonella Fagetti (ed.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Plaza y Valdés / ICSH-BUAP, 2010, pp. 329-347.

¹⁷ Edgar Morin, *El método III. El conocimiento del conocimiento*, 1994.

- _____, "El especialista ritual *xicovatl* y el territorio mítico del Covatepetl. Municipio de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla", tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México, 2012.
- _____, "Flora mítica entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, México: el Covoquichtli, 'joven del árbol'", en Miroslav Horák (ed.), *Etnobotánica y fitoterapia en América*, Brno, República Checa, Mendel University in Brno, 2015, pp. 290-305.
- Morin, Edgar, *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Romero López, Laura E., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH, 2006.
- _____, "Ser humano y hacer el mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla", tesis de Doctorado en Antropología, FFyL-IIA-UNAM, México, 2011.
- _____, *Saber ver, saber soñar. El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*, Puebla, México, Fundación Universidad de las Américas, 2020.
- Rzedowski, Jerzy, *Vegetación de México*, México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2006.
- Salama, Ahmed M. *Notas de clase. Manual de farmacognosia. Análisis microscópico y fitoquímico, y usos de plantas medicinales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.

Reminiscencias de un legado: un recorrido etnohistórico sobre el trabajo del curanderismo en el departamento de Lambayeque, Perú

VÍCTOR ALFONSO BENÍTEZ CORONA*

Una preocupación constante del ser humano es perpetuarse en el mundo al que pertenece de cualquier forma, tratando de entender, confrontar e interactuar en un espacio difícil de asimilar debido a la multiplicidad de eventos naturales que ocurren constantemente a su alrededor. Para ello elabora todo un corpus ideológico, religioso, cultural, fonético y lingüístico, que le ayuda a definir lo que ante sí parece tener un significado más allá de lo natural o material. Esta percepción cambia según el lugar donde se manifieste, ya sea en lugares montañosos, selváticos, desérticos o costeros, porque las formas de ver y entender el mundo que tienen los seres humanos son múltiples y difieren en mucho en cada una de las sociedades y por las condiciones ecológicas en que habiten, lo que genera distintas formas de sociabilizar con una multiplicidad de entidades subjetivas que permean su espacio.

*Dirección de Etnohistoria, INAH. Doctor en Historia y Etnohistoria por la ENAH.

En el presente trabajo abordo lo que significa ser curandero en la costa norte del Perú en los albores del siglo XXI y también el por qué gozan de una gran fama tanto a nivel nacional como internacional. El fenómeno no es nada nuevo, como lo demuestran las investigaciones arqueológicas; esta popularidad tiene sus antecedentes en las culturas Moche, la Chimú o Chimur (que data de 1000 a 1400 d.C.),¹ en la denominada Lambayeque (que va de 700 a 1600 d.C.)² o la Sican (que corre del 700 al 1350 d.C.).³ Es necesario mencionar que se trata de sociedades con una concepción múltiple del cosmos y del orden social, una concepción que ha sido estudiada en varias partes del Perú, siendo la más cercana la del departamento de Piura, donde los cerros, las lagunas y el mar son seres o entidades capaces de involucrarse en asuntos humanos: disputas por el territorio, emparentarse con mujeres y hombres, robarse el ganado, “el sistema de organización de los encantos del cerro evidencia la modalidad andina de estructurar y administrar el espacio de Huancabamba”.⁴

Se considera que en la costa norte del Perú se localizan los mejores maestros curanderos de todo el país; reiteramos que es un fenómeno nada nuevo; prueba de ello lo atestiguan los diferentes complejos arqueológicos donde existen indicios de estas prácticas mágico-rituales-religiosas, ejecutadas por los diversos grupos cul-

¹ “El término *chimú* se refiere a los procesos culturales, históricos, sociales, religiosos y políticos que caracterizaron esa época (siglo IX al XV). El término *Chimor* se aplica a la dinastía que conquistó la costa norte y noroccidental del Perú. El valle Chimú se localizaba al norte del valle de Moche, donde se encuentra el asentamiento arqueológico Chan Chan y los sectores Mansiche, Huanchaco, Pampa, Esperanza y la Cumbre”. Víctor Piminchumu Hurtado, “La cultura Chimú: prólogo a nuevos datos”, en Luis Valle Álvarez (ed.), *Desarrollo arqueológico Costa Norte de Perú*, vol. 1, 2004, p. 10.

² La cultura Lambayeque se desarrolló entre los siglos VIII al XI d.C., en gran parte de lo que hoy es la municipalidad de Lambayeque; se origina con el arribo de Naylamp, personaje mítico que pobló el valle del desierto lambayecano, poniendo como primer lugar de vivienda la Huaca Chotuna, localizada en el caserío de San José. Para más información sobre el tema de Naylamp, véase Luis Alfredo Narváez Vargas, “Introducción a la mitología Lambayeque”, en Julio César Fernández Alvarado y Carlos Eduardo Wester La Torre (eds.), *Cultura Lambayeque. En el contexto de la costa norte del Perú*, 2014, pp. 19-29. Y para el caso de la historia del complejo arqueológico Chotuna, véase Carlos Eduardo Wester, “Investigaciones arqueológicas en el complejo monumental Chotuna-Chornancap, Lambayeque”, en Julio César Fernández Alvarado y Carlos Eduardo Wester La Torre (eds.), *Cultura Lambayeque. En el contexto de la costa norte del Perú*, 2014, pp. 33-48.

³ El arqueólogo Izumi Shimada propone que la cultura Sican, “Sicani o Cani” se desarrolló en tres etapas cronológicas, “Sican temprano (700-900 d.C.), Sican medio (900-1100 d.C.), Sican tardío (1100-1350 d.C.)”. Carlos Eduardo Wester, *ibidem*, p. 38.

⁴ Sabino Arroyo Aguilar, *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba. Cosmología y curanderismo en la sierra de Piura*, 2004, p. 23.

turales asentados en la costa semidesértica del norte peruano. Para aproximarnos a este fenómeno se entrevistó a seis maestros curanderos que oscilan entre 50 y 70 años de edad: algunos iniciaron su oficio desde hacía 30 años y los más longevos llevaban ya 50 años de practicar el arte de la curandería.

Utilizando la arqueología, las fuentes escritas y basados en nuestras notas de campo, mostramos el actuar y la lucha constante de los maestros curanderos que durante sesiones nocturnas, denominadas *mesadas*, median las tensiones entre los humanos y los no humanos, que derivan en enfermedades que transforman el cuerpo humano y el sistema ontológico del afectado; para ello se valen de una múltiple parafernalia ritual, de remedios basados en cactus y hierbas traídas de diferentes nichos ecológicos; hacen uso de diferentes objetos arqueológicos, osamentas y cráneos humanos, así como de cantos, oraciones y de una numerología propia que utilizan en su tarea curativa. Se debe agregar que su trabajo está plagado de técnicas médicas y rituales diferentes, así como del uso de diferentes amuletos y brebajes hechos con los productos obtenidos de diversos lugares y tiempos, lo que denota la cualidad de adaptación y transformación de los curanderos lambayecanos.

En el curandero lambayecano se localiza una polisemia de saberes que debe aplicarse para solucionar los problemas materiales y espirituales que presenta la mayoría de los habitantes de sus comunidades: se asume como el encargado de revalorizar, reactualizar y representar la tradición en su persona, al grado de que la gran mayoría de curanderos han podido insertarse en las líneas de la globalización con bastante éxito.⁵

⁵ A diferencia de la opinión de Elisa Cairati, quien propone que: “De todas formas el curanderismo, aun siendo aceptado y reconocido por la mayor parte de la población, permanece alejado de la masificación globalizada de la cultura [...]”. Elisa Cairati, “Los curanderos de Lambayeque y de Pómac” (extracto del texto “Colisiones y confluencias culturales: un encuentro con los curanderos de Lambayeque”, en Elera C. Aimi A. y E Perassi. [eds.], *La herencia muchik en el Bosque de Pomac*, 2015, p. 5). Nosotros creemos todo lo contrario, que si los curanderos lambayecanos tienen una enorme popularidad es gracias a que han sabido “negociar” con las autoridades religiosas y políticas para llevar a cabo sus actividades al margen de lo establecido, llegando a vender muy bien su oficio a nivel regional, nacional e internacional. Durante nuestra estancia de investigación observamos que llegaba gente de diferentes partes a solicitar los trabajos de los maestros lambayecanos; había desde campesinos, pescadores, profesionistas, empresarios, bastantes extranjeros suramericanos y europeos, sacristanes; en fin, una amplia gama de personas acudía en su auxilio todos los martes y viernes. Incluso, llegamos a ver que los curanderos hacían terapia a larga distancia, es decir, atendían clientes localizados en Estados Unidos y en Europa. Es gracias a esta negociación

A través del tiempo y de los múltiples eventos históricos, encontramos a estos personajes inmersos en las nuevas formas sociales, económicas y culturales que demanda y exige el discurso de la modernidad. En este sentido, los especialistas rituales lambayecanos conservan las estrechas relaciones —con múltiples existentes— que tienen lugar, tanto a nivel individual como colectivo, creando mecanismos memoriales comunicativos⁶ que le ayudan en su arduo trabajo curanderil.

Apreciamos que hay toda una gama de existentes que pueden definirse en tres grupos: *no humanos*, entre los que se encuentran encantos, gentiles, espíritus, moros e ingas;⁷ *ex humanos*, donde están los espíritus, almas, ánimas, muertos, ancestros, y finalmente, seres *extra humanos*, entre los que se encuentran santos, vírgenes, ángeles, el diablo y sus ayudantes, estos últimos duendes y animales como borregos, vacas, zorros, caballos y burros.

Un valle en el desierto

El departamento de Lambayeque cuenta con tres municipalidades provinciales, 25 municipales distritales y 24 centros poblados menores; dentro del Perú, la localidad goza de un gran prestigio porque la mayoría de la gente coincide en que ahí se encuentran los mejores curanderos del país, como lo corroboran los programas de radio y

que los maestros curanderos siguen vigentes, fenómeno nada nuevo; sabemos gracias a los trabajos de Luis Millones que los curanderos eran ambulantes durante los siglos XVII y XVIII, ofreciendo sus servicios a la gente de manera velada, incluso las élites locales hacían uso de sus servicios.

⁶ “Dicha memoria [*la memoria comunicativa*] pertenece al ámbito intermedio que se da entre los individuos, y surge en el contacto entre los humanos. Las emociones juegan un papel decisivo. Amor, interés, simpatía, sentimientos de solidaridad, deseos de pertenencia, pero también de odio, enemistad, desconfianza, dolor, culpa y vergüenza: ellos les dan precisión y horizontes a nuestros recuerdos. Sin precisión, éstos no se grabarían, sin horizonte no tendrían relevancia y significado dentro de un determinado mundo cultural. Para una memoria comunicativa en actividad, el olvido es tan importante como el recuerdo [...] sólo mediante las formas de la comunicación que están efectivamente plenas es que la estructura, la perspectiva, la relevancia, la precisión y el horizonte entran en la memoria”, Jan Assman, *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, 2008, pp. 19-20. [Las cursivas son del autor del presente artículo.]

⁷ Estas categorías de personajes pertenecen al ámbito de los mitos, donde los moros y los ingas fueron gigantes que alguna vez poblaron la Tierra, pero no tiene una localización temporal, sólo aparecen en las narraciones como seres que de tiempo en tiempo ayudan o perjudican a los humanos, pero que son muy importantes para el funcionamiento del cosmos.

los afiches que circulan a lo largo y ancho del país. Se puede afirmar que la mayoría de los maestros curanderos, para ostentar su poder y prestigio, se autodenominan “norteños”. En otras palabras, la costa norte de Perú es un colegio o universidad donde se estudia para ser un buen curandero.⁸ En el departamento destacan algunas localidades donde consideramos se aprende a ser curandero, como los poblados de Salas, Tucume, Morrope, Illimo, Mochumi, Jayanca, Monsefú, Chiclayo, Ferreñafe, por mencionar algunos; en esos lugares se dice que se encuentran los mejores maestros curanderos y los más temidos maleros⁹ y compactados¹⁰ del Perú.

[...] “hacedor de males”. Llamado también *magicero*; *brujo*; *hechicero*; *diablero* (en la conciencia popular el diablo es su *compacto* mayor); *ganadero* (por su costumbre de cobrar fuertes cantidades de dinero); *contrario*. En la categoría de los *maleros* hay que considerar también los oracioneros (v.) y *espirituistas* (v.). En la opinión del hombre andino el *malero* queda netamente diferenciado del *curandero* y considerado su natural antagonista. La existencia del *malero* justifica y hace indispensable la función social de protección, curación desarrollada por su antagonista, el *curandero*. Eso queda manifiesto especialmente en los contextos sociales donde la conflictualidad, la precariedad, la marginación, la sobrepoblación alimenta la agresividad interpersonal: la *envidia* cuyo éxito “natural” es el recurso a la obra profesional del *malero*.¹¹

Lambayeque está compuesto geográficamente por grandes pampas desérticas que de tiempo en tiempo se revisten de verde por el fenómeno meteorológico de El Niño. Los cerros y pampas áridas albergan un sinfín de cactáceas, árboles de algarrobo, de pirul y

⁸ Entrevista a Ramón Fernández Julca de la serie “El curandero de Ferreñafe”, realizada por Víctor Alfonso Benítez.

⁹ Por lo regular, todos los maestros curanderos cuentan con las dos partes, la del bien y la del mal, sólo que muy pocos lo aceptan; sin embargo, es muy común verlos actuando en “ambos campos” de acción cuando trabajan sus mesas curanderas. Esto permite que ambos tipos de especialistas rituales existan, pues son opuestos complementarios que permiten su continuidad y un amplio campo económico.

¹⁰ El maestro compactado es aquel que ha hecho un pacto con el diablo para entregarle una víctima mes con mes a cambio de su éxito profesional y económico. Por lo regular, este pacto incluye tener relaciones sexuales para cerrar el trato y asegurar el poder que les permite transformarse en animal durante la noche; se transforman generalmente en burro o en cerdo, y quien se lo llegue a encontrar morirá al instante de la impresión, lo que asegura cumplir cada mes con su pago. Para leer más sobre el complejo social del “compactado”, véase Takahiro Kato, “Representación simbólica de lo marginado en el mundo andino”, 2005.

¹¹ Mario Polia Meconni, “Glosario del curanderismo andino en el departamento de Piura, Perú”, *Anthropologica*, vol. 6, núm. 6, p. 209.

grandes rocas. Sin embargo, a pesar de su aspecto desértico, la geografía lambayecana está cortada por los ríos Chancay o Lambayeque, y los ríos La Leche y Zaña, que bajan de la sierra Cajamarquina haciendo que las tierras se vuelvan propicias para el cultivo de azúcar, arroz, maíz y la crianza de animales como chivos, reses, chanchos, toros, vacas y gallinas.

Los pueblos norteños y el lenguaje de arcilla

Los datos arqueológicos encontrados en diferentes huacas dan testimonio de la profesión de hombres y mujeres capaces de detectar y curar enfermedades mediante pactos o alianzas; está bien documentado por los arqueólogos en el “oasis cultural” que se desarrolló en la franja desértica norteña entre el océano Pacífico y las montañas peruanas.

Entre los años 100 a.C. y 600 d.C. se asentó el grupo cultural denominado Moche, que dominó el paisaje mediante el desarrollo de grandes canales de irrigación de la más alta tecnología. Esto les permitió a los moches dominar el paisaje agreste y desértico de la costa norte, creando grandes obras de arte y cerámicas donde se plasmó la vida diaria, ritual y medicinal, así como diferentes “huacoretratos” de diversos señores, animales acuáticos y terrestres, aves, conchas del género *Spondilus*, cactus y de una variedad de plantas comestibles, lo que entre los arqueólogos le ha valido el mote del “lenguaje de la arcilla”.

Una gran parte de las cerámicas encontradas en los complejos arqueológicos muestra a individuos curando o diagnosticando pacientes con diferentes dolencias que yacen sobre una manta o en estado cataléptico. Es interesante observar que los practicantes llevan consigo una caja donde posiblemente guardaban los objetos rituales, hierbas y objetos medicinales a emplear; hay otros que fueron modelados con su indumentaria característica como el *chullu* (sombbrero) y sus *chunganas* (sonajas).

Las cerámicas femeninas eran representadas iconográficamente como conocedoras de las “artes mágicas”, pues ellas eran capaces de adivinar las suertes por medio del lanzamiento de granos de maíz y de semillas de pallar.¹² Es importante mencionar que los mochicas

¹² Al igual que en Mesoamérica, el empleo de semillas para la adivinación fue una prác-



Figura 1. El departamento de Lambayeque, al norte del territorio peruano. Imagen tomada de Google Earth.

respetaban el principio de la dualidad: hombre-mujer, arriba-abajo, mar-tierra, sol-luna; es decir, eran “sociedades de espejo”, como lo menciona María Rostrowsky.¹³

El curanderismo en la época colonial

Entre los siglos XVI y XVIII se organizaron ciertas campañas para erradicar las antiguas prácticas religiosas populares en el Perú; existió un absoluto rechazo a los practicantes y a las actividades que tenían reminiscencias de un pasado no muy lejano, por lo que comenzaron a realizarse ejercicios para “extirpar las idolatrías” vigen-

tica común del área andina central del Perú; los datos arqueológicos arrojan información del uso del pallar (*Phaseolus Lunatus L.*) entre 6500-6000 a.C. Los moches contaron con un pallar de dos colores, blanco y negro, que fue domesticado por ellos; según los arqueólogos, la semilla crecía de manera salvaje. Al sedentarizarse los moches, domesticaron varias especies agrícolas, entre ellas el pallar, que fue representado en vasijas y en los textiles de diversas culturas desértico-costeñas, que además servía como una especie de matemáticas variables que, por medio del lanzamiento de las semillas y dependiendo de la combinación de los colores, así como del número de los granos, obtenían información sobre la calidad y cantidad de las cosechas, de las exigencias y peticiones de los ancestros y de los dioses. Para saber más sobre esta semilla, véase Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía mochica*, 1987; Maritza Villavicencio, “El oráculo de los pallares sagrados”, en Maritza Villavicencio (comp.), *Perú mágico*, 2009, pp. 91-104.

¹³ María Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, 1988, p. 22.

tes en el terreno recién conquistado.¹⁴ Circularon algunos escritos que narraban la vida social, política, religiosa, filosófica y el origen mítico o sagrado de los recién sometidos. Dentro de este corpus documental guardan un papel importante aquellos que han sido clasificados bajo la categoría de ministros de idolatrías, hechiceros o ministros del diablo.¹⁵ “Dichas categorías eran múltiples, diferenciadas y notablemente variadas —incluyendo el recurso a distintos tipos de técnicas adivinatorias— al punto que podemos hablar propiamente de auténticos especialistas precolombinos”.¹⁶

Los especialistas fueron identificados según su actividad, especialidad o cualidad mágica, así como por su iniciación y el tipo de instrumentos que empleaban. Hay que considerar que numerosos categorías y términos empleados por los cristianos de la época eran los utilizados en la retórica católica española de aquellos siglos, por lo que la persecución de ministros se hacía en uno y otro lado del continente.¹⁷ Uno de los objetivos de los extirpadores era localizar

¹⁴ “[...] el periodo de extirpación de idolatrías del Perú coincide con el gobierno de los prelados Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622), Gonzalo de Campo (1625-1626) y Pedro de Villagómez (1641-1671), destacando por su crudeza la actuación del primero, que fuera inquisidor en Nueva Granada, en donde ya realizó ciertas visitas de extirpación de idolatrías en la ciudad de San Fe”. Juan Carlos García Cabrera, “Algunas reflexiones sobre el inicio de las campañas de extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima (1607-1610)”, en R. Izquierdo y F. Martínez, (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispano. Siglos XIV-XVIII*, 2011, p. 1740. Por su parte, Pierce Duviols propone que existieron otras campañas de “extirpación” que anteceden a las oficiales, “se dieron en el siglo XVI otras iniciativas extirpadoras acorde a los tres concilios celebrados [1551], [1567], [1582-1583], cuyas directrices aparecen reflejadas en los cronistas. Incluso el virrey Toledo asume la extirpación de idolatrías como cuestión de Estado, especialmente en relación con el recóndito de Vilcabamba e introduciendo incluso criterios de censura en algunos procedimientos realizados y en las obras de autores afines a la investigación religiosa de los Andes”. Pierce Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, 1976.

¹⁵ “Hechiceros y Ministros del diablo” constituye la denominación más usada entre los padres doctrineros y los extirpadores de idolatría, una vez celebrado el Tercer Concilio Limense (1582-1583), tras el cual los jesuitas serán los que tomen especial celo y empeño en las campañas de extirpación idolátrica en la Sierra de Lima y Andes sur. Gerardo Fernández Juárez, *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes* (siglos XVI-XXI), 2012, p. 10.

¹⁶ Mario Meconni Polía, “Shamanismo andino: un perfil cultural”, en Luis Hurtado (ed.), *Shamán. La búsqueda*, s.f., p. 286.

¹⁷ El movimiento extirpador en el Viejo Mundo se extiende a América y coincide en los Andes, años más años menos, con la ofensiva desatada en la arquidiócesis de Lima, en el siglo XVII, que no hay que confundir con la totalidad del territorio andino y sin con ello olvidar que la difusión de la doctrina cristiana siempre fue por su propia naturaleza y definición “extirpación de idolatrías”. Enrique Urbano, “Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico”, en Gabriela Ramos y Enrique Urbano (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, 1993, p. 15.



Figura 2. Don Víctor, curandero del Cerro la Raya en Tucume. Mostrando los aires y remolinos que hay en su mesa. Fotografía de Víctor Alfonso Benítez C.

los lugares de culto donde se llevaban a cabo las ceremonias, llevándose la sorpresa de que eran múltiples y que los ritos eran dedicados a elementos de la naturaleza.

Y en lo que toca a la veneración de fuentes, manantiales, ríos, cerros, quebradas, angosturas, collados, cumbre de montes, encrucijadas de caminos, piedra, peñas, cuevas y en lo alto del arco del cielo [...] tenía mucha diversidad de mocaderos y ahora se han deshecho los ydolos, piedras e instrumentos de sacrificio para sus ritos con todo están en pie de los cerros, collados, fuentes, manantiales, ríos, lagunas, mar, angostura, peñas, cuya veneración dura todavía hoy y es necesario que aya mucha vigilancia para desterrar de sus corazones.¹⁸

¹⁸ Juan Polo de Ondegardo, "Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los indios", en Laura González Pujana y Juan Polo de Ondegardo, *Un cronista vallisoletano en el Perú*, 1999 [1559], p. 99.

Junto con los lugares de culto se encontraba a los practicantes, los cuales siempre eran enjuiciados y castigados de diferentes formas, en las que destaca el corte o rapado de cabello, latigazos, exposición pública, así como la reclusión en cárceles, “[...] las penas propuestas eran la expuesta del ‘dogmatizador’ sobre un llama de tocado con la coraza [...] al parecer existían cárceles para hechiceros en las inmediaciones del Lago Titicaca”.¹⁹ Con el paso del tiempo, los extirpadores se dieron cuenta de que las *huacas* ya no se encontraban en el medio ambiente ni aludían a templos antiguos, sino que ahora eran representadas en las personas que practicaban la curandería, por lo que pusieron atención en las formas en que eran iniciados y en el tipo de sustancias que manejaban y utilizaban.

De una de estas tres maneras entran en estos oficios de sacerdotes de huacas. La primera es por sucesión, que el hijo lo hereda del padre, y si el heredero no tiene uso de razón, entra en su lugar el pariente más cercano. La segunda manera es por elección [...] los otros ministros eligen al que juzgan que será más a propósito, con parecer de los curacas y caciques. Y cuando acontece que algún herido del rayo quede vivo, aunque quede lastimado, está ya como divinamente elegido para el ministro de las huacas. El tercer modo es que ellos mismos se toman el oficio y se introducen en él, especialmente de los oficios menores de adivinos, curanderos, por su sola su voluntad y autoridad.²⁰

Algunos cronistas más, además de aludir a las tres formas de elección identificadas por el padre Arriaga, argumentan que parte de las cualidades y actitudes de un curandero era ser viejo y vivir en la pobreza, así como llevar una dieta rigurosa basada en ayunos, sin el consumo de chile y ajo, y que sus actividades se hacían durante la noche.²¹ Es interesante considerar que es posible que existieran muchos más tipos de especialistas rituales de lo que se cree, ya que la práctica, de cierta manera, estaba popularizada en todo el territorio peruano.²²

¹⁹ Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, p. 34.

²⁰ Pablo Joseph De Arriaga, “La extirpación de idolatrías en el Piru”, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, 1968 [1621], p. 207.

²¹ “[...] y como son muchos los pobres y viejos, assi son muchos los hechizeros [...] se constituían también con ceremonias de hazer ayunar al que auia de ser hechicero por tiempo de vn año, ó más ó menos, haciendo que se abstuiiese de axi, sal o otras cosas, particulares comidas y actos [...]”, *ibidem*, p. 92.

²² El diagnóstico predictivo de lo venidero, el resultado de cualquier tipo de empresa o iniciativa futurible era motivo habitual de consulta en las poblaciones andinas de la Colonia,

A pesar de la dura persecución a los hechiceros narrada en los documentos, también existían ciertas inconsistencias en la extirpación de idolatrías, al grado de que muchos curanderos eran errantes y llegaban a la ciudad de Lima, o de Trujillo, o a cualquier población donde ofrecían sus servicios y/o eran solicitados por sus habitantes, que en su mayoría era de origen indígena. Así lo ha hecho notar Luis Millones respecto del curandero Juan Vázquez, de origen cajamarquino, que en el siglo XVIII fue sentenciado por Gregorio Loaysa, provisor y vicario general del arzobispado y tesorero de la catedral de Lima,²³ quien junto con dos presbíteros de la Orden de Predicadores acusaban a don Juan por usar palabras malas, adivinar y curar.

No es extraño entonces que algunos de los antiguos centros de religiosidad precolombina retomen importancia a lo largo de la Colonia. Tal es el caso del Norte del Perú, tan agresivamente castigado por los inkas cuando, tras mucho esfuerzo, lograron conquistar la ciudad de Chan Chan. Los maestros curanderos de Piura, Lambayeque, Cajamarca y la Libertad, volvieron a resurgir con rituales que, siendo diferentes a los de la sierra (del Centro del Sur), se infiltraron en ciudades como Trujillo y Lima, incrementando el universo mágico urbano.²⁴

Los maestros curanderos contemporáneos

Entre los habitantes de la costa norte del Perú es muy común que la gente hable del poder que poseen ciertos seres humanos, ya que son capaces de curar todo tipo de enfermedades de índole mágica-psicológica que les afecta en su vida diaria. Actualmente, los maestros curanderos son denominados *shamanes*, *hierberos*, *hueseros*, *espiritistas*, *maleros*, *compactados* y *brujos*. Realizan diferentes trabajos y persiguen intereses distintos; en este sentido, los hay de tres tipos: “los que hacen el bien”, curando bajo la protección de Dios Padre, llamados maestros curanderos; el segundo tipo es denominado “malero”, ya que se dedica a causar daño a los seres humanos mediante la bruje-

tal y como sucede en la actualidad. El abanico de especialistas en predicción y diagnóstico era ostensiblemente más amplio que hoy día. Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, p. 52.

²³ Luis Millones, *Las confesiones de don Juan Vázquez: con el apéndice documental*, 2002, p. 1

²⁴ *Ibidem*, p. 9.

ría y trabaja especialmente con “las artes del diablo”, y el último tipo es una combinación de ambos que denominan “curanderos-brujos”.

Por lo regular, los “maestros curanderos” pasan por una primera parte de formación; es un proceso de iniciación un tanto largo que comienza entre los 8 y 14 años de edad. La mayoría de ellos han sido iniciados por alguien cercano, ya sean los tíos, los abuelos o los padres, quienes solicitan sus favores para que los auxilien en su actividad curanderil. Usualmente comienzan su trabajo ayudando en la preparación de las hierbas que se emplearan en los enfermos, autodenominándose hierbateros,²⁵ aprenderá el lenguaje de las hierbas y se comunicará con ellas por medio de canciones y oraciones; cabe mencionar que entre las primeras técnicas que deben conocer para el trabajo que van a emprender es el uso, manejo, preparación y conocimiento del cactus San Pedro,²⁶ quien se les presentará y auxiliará en su trabajo. A esta cualidad de comunicarse con seres no humanos la designan como tener alcance o tener vista en virtud, o ambas.²⁷

²⁵ En el siglo XVII, el padre Alonso de la Peña menciona cómo algunos de los hechiceros se iniciaban como maestros de las hierbas, “Otros hay embusteros que, sin saber cosas, prometen maravillas, dando a entender que conocen a los enfermos, que sus achaques son porque están hechizados de sus enemigos y que ellos saben la contrahierba, y cogiendo las primeras que topan, las aplican y hacen otros embustes sin fundamento a fin de ganar para pasar la vida”. Jesús M. García Añoveros, “Características del cristianismo indígena”, en Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, libros I-II, 1995 p. 46.

²⁶ Su nombre científico es *Echinopsis pachanoi*, se trata de un cactus que ha sido utilizado por los peruanos desde por los menos 2 000 años y ha recibido diferentes nombres, entre los que destaca *huando hermoso*, *yatur*, *cardo santo*, *giganton*, *huachumo*, *wachuma*, *achuma*, *sampedrito*, *bastón*; algunos vocablos aún existen en la época actual. Como su vocablo cristiano indica, se hace alusión a San Pedro porque trae las llaves que abren el cielo, “[...] en el tiempo que nuestro Señor Jesús Cristo [...] andaba con sus apóstoles el San Pedro, él fue l, por decir, el guardián, el cuidador de las puertas del ciclo. Entonces Jesús le hizo un juego a San Pedro: le robó las llaves, las transpuso a otro sitio [...] ya las robó las llaves [...] Entonces, el San Pedro andó buscando sus llaves y no las encontró [...] no sabía que 'onde estaban. 'Tonce ¿qué lo que pasaba? [...] 'Tonce le dice pues Jesús [...] ¿Por qué no tomas tu tocayo, tu bastón [...] ¿por qué no lo tomas? Tómallo a tu tocayo. Entonces él agarró: 'Tonces eres mi tocayo, tú te vas a llamar Pedro, te vas a llamar San Pedro. 'Tonce él lo cocinó el San Pedro y tomó. Formó su mesa y alcanzó a ver que Jesús le había escondido las llaves. 'Tonces allí [...] le encontró. Esa era una prueba, una revelación. 'Tonces Jesús vino [...] lo bendició con la mano derecha, así dijo: con este San Pedro se curarán, alcanzarán a ver muchas cosas. Y con la mano izquierda lo bendició y dijo: algunos hablarán la verdad y otros mintiran. Ya, así es, la efectiva es la derecha por eso que hay muchos [...] hay unos verdaderos y otros mentirosos”. Mario Meconni Polía, “Apuntes de campo: cinco mitos huacabambinos”, *Perú Indígena*, vol. 12, núm. 28, p. 97.

²⁷ Mario Meconni Polía, “‘Contagio’ y ‘pérdida de la sombra’ en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú septentrional: provincias de Ayabaca y Huancabamba”,

[...] yo de chiquillo de 11 años yo ya dominaba mesas, sí, mi finada abuela Teófila Nime en Tucume, ella era curandera, ella hacia las mesas y curaba y ya, o sea que yo era el “rey de hierbas”, era el principal hierbatero ‘pa darle a la gente yo ya sabía, se le iba dando a la gente [...] yo ya de chiquillo día con día con mi alforja llena de remedio, pasaba casa por casa, iba repartiendo hierbas para ver si una persona iba a dar a luz yo me iba allá con la señora, yo la tenía, la sacudía, antes las señoras daban a luz arrodilladas, no había hospitales, le ponías un saquito abajo, arenita y ahí ya mi finada abuela ya los recibía, al otro día iba ya con mi gaseosita de remedio y ya les daba 8 días, ya la sangre salía bote y bote, quedaba limpiecita.²⁸

Una forma más de llegar a ser curandero es por medio de una enfermedad predadora que esté relacionada con los seres extrahumanos (seres subjetivos como plantas, rocas, ríos, dueños del monte, lagunas, entre otros) que habitan el desierto; en algunas ocasiones los peones que trabajan en las chacras caen enfermos por cortar un árbol o por escarbar en algún sitio que ha sido encantado sin pedir permiso o pactar por medio de una perorata y una alianza traducida en depósitos rituales.²⁹

El depósito contiene chicha de ora, azúcar, piedra azufre, flores blancas, principalmente claveles, dulces, frutas de temporada; todos ellos se asperjan y soplan con agua florida y finalmente se entierra. A él se suman sacudidas corporales en dirección a los cuatro rumbos del universo, acompañadas con silbidos, lenguaje con el que se comunican con los gentiles que habitan las huacas; además se ofrece el humo de resinas aromáticas entre las que destaca el palo santo y el humo del tabaco. A esta alianza de permiso la llaman comúnmente *pago a la tierra* y es solicitada por el dueño del campo de cultivo a

Anthropologica, vol. 7, núm. 7, 1989, p. 199. Cabe mencionar que utilizamos términos que se usan en la sierra norperuana porque muchos habitantes de estas zonas emigran a la ciudad de Chiclayo en busca de trabajo; se sabe que desde el siglo XVIII, los curanderos han sido migrantes en las ciudades cercanas para ofrecer sus servicios entre la gente; actualmente sucede un fenómeno similar, ya que de muchos curanderos de Jayanca, Chiclayo, Illimo, Lambayeque, entre otros poblados, sus maestros proceden de esta sierra, por lo que ellos deben de ir a terminar de iniciarse en la sierra, y es por eso que frecuentemente utilizan algunos vocablos de origen serrano.

²⁸ Diario de campo, “Pajas que curan”, entrevista a Víctor Flores, agosto de 2013, realizada por Víctor Alfonso Benítez.

²⁹ Un depósito ritual es cuando “varias personas se han reunido en un espacio sagrado, depositan en el suelo una multitud de objetos ceremoniales de distinta clase, añaden flores, sacrifican un animal, y exponen comida preparada, frutos y bebidas. Luego, abandonan o entierran el montón así realizado”. Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, 2015, p. 15.

un curandero local y de prestigio para que realice los pactos necesarios y puedan trabajar sin percance.

Trasgredir los espacios que contienen a estos seres propicia que los trabajadores caigan enfermos y tengan ciertos sueños que no comprenden, tal y como le sucedió a don Carlitos, maestro curandero ya retirado de 87 años de edad.

[...] un día en el fundo de mi tío se me aparecía un bulto, una sombra me seguía, entonces me fui a escarbar ahí para cortar un árbol y cercar la chacra y me encuentro con un hoyo de cuatro metros de donde salían polvos como de color salmón, negros y plomo y bueno me tumbó eso, caí mal, me salía espuma por la boca, tenía frío y estaba enfermo y no me daban conocimiento de que cosa tenía; para esto ya tenía 22 años, ya tenía mi esposa y dos hijas y mi suegra me decía que tenía que ir al campo de un curandero, pero yo no quería, no quería y en tanto y tanto convencieron a mi señora y me llevaron a curar con un maestro de Jayanca porque ya estaba bien jodido y ya de ahí me solicitó para que trabajara con el de rambla (ayudante) y ahí comencé a curar.³⁰

Algunos son iniciados como levantadores o ramblas, personajes que ayudan al especialista ritual en las mesas, quienes aprenden el trabajo curandero mediante la oralidad, expresada en una memoria comunicativa y de las alegorías corporales enunciadas en fórmulas matemáticas curativas. Por lo regular, este tipo de iniciación tiene lugar porque un ser extrahumano de alguna chacra, huaca, río o montaña intentan comer o devorar el alma de alguien que desafortunadamente pasó a su lado, o porque algún curandero, mediante sus palabras, puso a trabajar a los espíritus de manera negativa y con efectos poderosos, lo que se traduce en doble ganancia para su persona, porque además de cobrarle para quitarle la enfermedad, también puede adquirir un ayudante potencial.

El finado mi abuelo, el papá de mi finado padre fue el brujo, entonces yo desde chibolo, de edad de 12 años yo andaba con mi abuelito, paseábamos, nos íbamos [...] donde él se iba yo iba, le preparaba yo el tabaco, le preparaba el San Pedro, las hierbas que él necesitaba, él me enseñaba y yo aprendía, entonces prácticamente, donde iba mi abuelo, iba yo de ayudante, entonces transcurrieron tiempos, fui yo ya un medio hombre, de 15 años ya seguí con mi abuelito, cuando ya tenía yo 18 años mi abuelito murió, murió mi abuelito!!!

³⁰ Diario de campo, "Hombre de voz baja", entrevista a Carlos Orellana, mayo de 2013, realizada por Víctor Alfonso Benítez.

pero ya me dejó recomendado en Huancabamba en propio las hierbas, me dejó recomendado [...] los huancabambinos me conocían.³¹

A muchos no les gusta este trabajo de levantadores ya que son quienes se encargan de preparar los remedios (el San Pedro y el tabaco que se consumirá y aspirará durante la sesión) y de limpiar a la persona, actividad peligrosa porque muchas de las veces contraen las enfermedades de la gente y la paga que reciben es muy baja.

La segunda parte de su formación se da en el corazón de la sierra Piurana, atestada de cerros encantados y lagunas a las que se les atribuyen poderes, así como de la capacidad de actuar sobre la suerte y el futuro de la gente; en ellas se depositan las fotografías de personas, mechones de cabello,³² prendas de vestir y, en el mejor de los casos, se deja la sombra.³³ Entre las lagunas que destacan se encuentran la laguna negra, la laguna de Shimbe, la laguna los patos, la laguna el toro, la laguna las palanganas, la laguna de los 7 colores, la laguna blanca, entre otras;³⁴ antes de llegar a ellas se localiza el pueblo de Huancabamba, que funciona como centro administrativo, lugar de origen y lugar mítico dedicado completamente a la curandería y donde la gran mayoría de los curanderos costeños se descuenta de todos los trabajos realizados. En estos escenarios serranos es donde por fin los practicantes se habilitarán como maestros curanderos capaces de entablar pactos y alianzas con los diversos exis-

³¹ Diario de campo, “El guardián de chotuna”, entrevista a José Lázaro Mores Zapata, agosto de 2013, realizada por Víctor Alfonso Benítez.

³² La práctica de utilizar objetos y partes del cuerpo de una persona a la que se desea tener como amante o en su poder es una práctica que también ha sido documentada por los cronistas de los siglos XVI, XVII y XVIII, una actividad que sigue vigente en la magia amorosa contemporánea. “Item acuden a los hechizeros para que les den remedio para alcanzar vna mujer o aficionarla, o para que no los dexe la manceba y las muxeres acuden a los mismos para lo mismo. Y para este efecto les suelen dar ropa, mantas, coca, y de sus propios cabellos, o pelos, o de los cabellos y ropa del cómplice, y a veces de la misma sangre”. Juan Polo de Ondegardo, *op. cit.*, p. 79.

³³ Algunos curanderos argumentan que al ir hacia las lagunas, *uno muchas veces entra calato* y tiene relaciones con la laguna, en un acto de aparentarse con ella y obtener las cualidades narrativas y suplicativas, para pedir el auxilio y el poder de la laguna cuando se encuentre en su mesa.

³⁴ Estas lagunas forman parte de un corredor curativo que la investigadora Lupe Camino ha denominado como “ruta de la salud”, porque en estas coordenadas también se cultivan y localizan plantas medicinales que se utilizan antiguamente desde Ecuador, pasando por la Amazonía, hasta llegar al mercado de Chiclayo; según esta investigadora, “[...] la distribución llegaba más lejos hasta el complejo arqueológico de Sechín, en el departamento de Ancash”. Lupe Camino, “Lagunas mágicas al norte del Perú”, en Maritza Villavicencio (comp.), *Perú mágico*, 2009a, pp. 47-61.

tentes que viven en los cerros, las huacas, las lagunas, el mar y en las mesas.³⁵

Este lugar llamado las Huaringas, podríamos decir, es la universidad de los curanderos, ya que ahí son puestas a prueba las actitudes, cualidades y capacidades curanderiles del iniciado; ahí se observará, en una curación de exhibición,³⁶ si podrán realizar y pactar con éxito o no este trabajo. En este preciso lugar es también donde se definirán si serán curanderos o maleros, al tener contacto con la humanización de los cerros que se metamorfosean en la figura ambivalente de san Cipriano.

Cuando vas para las Huaringas hay un camino donde un cerro divide el camino [...] el único que habla es San Cipriano, él es el que está en el cerro de volcán, él si te habla [...] es piedra y tiene una boca y ya te explica, te dice, ¿a dónde te vas hijo a curandero o a malhería? a curanderismo, ya; ¡tú camino está para acá y si tú estás en malhería, dice a ya por acá; es una piedra, es como un cerro, no es grandote, como nosotros tiene su boca, el habla y una vez que habla nada es piedra.³⁷

Una vez recibido de manera satisfactoria por los encantos de las lagunas y por sus maestros, el curandero tiene la difícil misión de contener en su persona una polisemia de saberes curanderiles que garanticen el equilibrio espiritual de los lambayecanos, que son altamente dependientes del entorno que los rodea, y de los rumores que genera su aspecto entre los habitantes de su comunidad. También adquirirá en su persona la difícil misión de negociar mediante pactos, alianzas, oraciones y peticiones con la variedad de existentes que van mermando la vida y salud física de los norperuanos, que

³⁵ Huancabamba, como capital, es la principal ciudad administrativa de la actual provincia. Geográficamente es el punto medio entre Huancabamba alta y baja (norte/sur) y entre los lados saliente y poniente (este/oeste); poblacionalmente es el centro de acción permanente para la inmigración de curanderos de los cuatro rumbos. Como ciudad mítica es el pueblo del “rey Inca”, que se encantó en el cerro Pariaqaqa para oponerse a su rival el “Rey Blanco”, convertido en el cerro Witoligun; como “pueblo encantado” se convierte en la “gran paqarina” de la población de Huancabamba, y como centro de origen, fundamenta un acto mítico inicial consagrado que se vincula con los hechos históricos para conferirles un valor propio de existencia y un sentido de identidad cultural. Sabino Arroyo Aguilar, *op. cit.*, p. 72.

³⁶ Tres curanderos fueron los que mencionaron que previo a dedicarse por completo al trabajo de la curandería, tuvieron que hacer una mesa de curación de exhibición frente de las Huaringas y con maestros curanderos, quienes siempre estuvieron evaluando su desempeño y destreza ante la situación; en ello fueron muy reiterativos.

³⁷ Diario de campo, “El guardián de chotuna”, entrevista a José Lázaro Mores Zapata realizada por Víctor Alfonso Benítez.

buscan a toda costa adquirir mayor poder, prestigio e intercambiar su sitio por medio de la cacería del otro.³⁸

La mesa

Las mesas sirven como vínculo de comunicación entre el enfermo, el curandero y los no humanos que habitan en los cerros, las lagunas y en las artes. Es una *tridialéctica* que tiene lugar en la mayoría de los especialistas rituales del norte peruano; el curandero es el intermediario, el vocero entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, el de los ancestros, el de los espíritus; posee la capacidad de negociar, pactar, manipular y manejar la energía emanada de ellos; los objetos rituales, y la mesa en general, son activados y dotados de humanidad³⁹ para que obedezcan y sirvan como un oráculo, donde se pueden descifrar las enfermedades, así como los remedios o la localización de alguien atrapado en el desierto, selva o costa; qué tipo de mal tiene, si se trata de un mal puesto por humano o por un ser no humano (gentiles, huacas, muertos). Para activar la humanidad de las artes es necesario que el especialista se valga

³⁸ Entre algunos enfermos que entrevisté en las mesas me encontré el relato de un militar que se había ido a trabajar al poblado de Bagua Grande, en la Alta Selva amazónica peruana, en donde fue dañado por parte de un ser no humano, de apariencia femenina. Comentaba que cuando recién llegó al pueblo conoció a una mujer en el mercado, que todos los días al punto de las 4 de la tarde aparecía en su cuarto; con ella tenía sexo por algún rato e inmediatamente la mujer se iba; así estuvo, narra, como cuatro meses; no tenía ganas de probar bocado, lo que lo tenía ya sumido en una delgadez, que sus compañeros ya comentaban que siempre que daban las 4 de la tarde el señor desaparecía para encerrarse en su cuarto y tener relaciones sexuales con la mujer, la cual no era un ser humano legítimo, sino el espíritu de un muerto que quería cambiar su lugar con el muchacho, al cabo de un número determinado de relaciones sexuales. Afortunadamente, el hombre fue puesto en alerta y llevado a la fuerza a ver un curandero, quien le reveló que en verdad ese espíritu no humano se lo estaba devorando para convertirlo en muerto.

³⁹ “En los sistemas anímicos, humanos y no-humanos son igualmente reputados por poseer una interioridad de la misma naturaleza: no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permita comunicarse con los humanos, y es en razón de esa esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres [...] en los sistemas anímicos humanos y no humanos se reparten separadamente en el seno de colectividades múltiples, cada una definida por una corporalidad de especie, conjuntos sociales formalmente isomorfos y ligados por relaciones de reciprocidad, de prelación o dependencia, [es decir] en el animismo la naturaleza está especificada o englobada por la cultura”. Phillipe Descola, “Más allá de la naturaleza y de la cultura”, en Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, 2011, pp. 70-71.

de diferentes técnicas para despertarlas de su letargo. El especialista ritual se apoya de cantos, música de sonaja y guitarra, de la oración y algunas danzas para entablar esta comunicación.

Una mesada es prácticamente que tú llevas a un enfermo, ya tú tienes una prenda que entonces eso te guía como una brújula, esa te guía, por ejemplo, un enfermo grave bien grave, una vez que lo ves, prácticamente éste te está dirigiendo, si es maldad al toque sale y si es para médico se le dice francamente que se ande al doctor, para que le miente uno [...] entonces ¡¡¡pum!!! Viene el contrario, un enemigo y te hace un daño, te enferma te mata prácticamente con maldades, entonces tú te guías e inmediatamente tú te diriges ya, ¿cuál es la hierba que lo va a curar? Es que tú tienes tus hierbas, esta hierba te va a curar el enfermo, entonces tú lo preparas, lo trabajas y lo alcanza a ver [...] síguelo trabajando, síguelo hasta que lo vences, una vez que lo has vencido, ahora si dale su remedio, dale ¡¡¡carajo!!! sus hierbas.⁴⁰

En otras palabras, se le denomina *mesa* a un espacio donde son colocados diversos objetos que ayudan al maestro curandero en su trabajo, colocados a manera de un rectángulo sobre el piso para proteger y curar a los enfermos que se presenten ante él. Los objetos que componen la mesa se distribuyen en tres apartados: un lado negativo, un lado positivo y un espacio intermedio. Estos objetos suelen llamarse artes y están compuestos por sables o espadas de metal, chontas (varas de árboles de la selva), piedras, caracoles, conchas, cráneos humanos, imágenes de santos católicos, cuchillos, estatuas o bustos de vírgenes, cuarzos, imanes, espejos, huacos prehispánicos y otros objetos más que se van sumando durante su actividad curandera. Cada uno de estos objetos tiene una intencionalidad y un espíritu que los hace propicios para el trabajo curanderil; la manera de activar su *agentividad* es por medio de la rociada de agua florida, agua cananga, el zumo de San Pedro con tabaco (*Nicotiana tabacum*), acompañados de suplicas rituales denominadas *tarjos*, que utiliza el curandero para ponerse en comunicación con ellos.

Douglas Sharon menciona que la organización de las mesas responde a criterios específicos, dependiendo de los espacios y los campos de distribución de la mesa curanderil de la siguiente manera:

⁴⁰ Diario de campo, “El guardián de chotuna”, entrevista a José Lázaro Mores Zapata realizada por Víctor Alfonso Benítez.

1) El justiciero, o positivo a la derecha; representado siempre por elementos de la cristiandad, el sincretismo religioso.

2) El ganadero, o negativo a la izquierda; aquí se busca el mal, la enfermedad.

3) El campo medio, representado por las yerbas y demás pócimas curativas; busca el equilibrio entre los campos anteriores.⁴¹

El inciso 1) representa el lado benévolo de la mesa que está plagada de seres no humanos localizados en el cielo, donde vive el creador, y son representados por santos católicos y vírgenes; se conforma de cristales, conchas, sonajas, frascos, perfumes, tabacos y el recipiente con varios litros de San Pedro; el inciso 2) es el mundo de los seres nefastos, el inframundo donde manda y gobierna el diablo que se alimentan de la animidad de los humanos, es decir, representa el lugar donde se encuentra la víctima; ahí se colocan piedras, piezas arqueológicas, una pata de venado; el inciso 3) es la tierra, lugar donde se localiza la medicina; ahí manda y gobierna san Cipriano; piedras que simbolizan el mar, el sol, espejos, cartas de baraja, es decir, fuerzas neutras que permiten pactar una alianza entre lo positivo y lo negativo.

Por lo regular, las mesas se hacen durante la noche, ya que en esta parte del día los curanderos pueden manejar mejor y de manera discreta sus artes y trabajar adecuadamente las diversas enfermedades, así como las curaciones y la manipulación de los seres extra humanos. Algunos curanderos de mayor prestigio y poder realizan sus ceremonias durante la tarde, como es el caso del curandero de Ferreñafe, quien lleva acabo sus sesiones a las 12 horas. Las sesiones se efectúan los días martes y viernes, pero algunos curanderos las realizan los sábados y domingos. Las sesiones duran entre 8 y 9 horas, tiempo en que se navega por el mundo de los seres lunares que se activan cuando cae el sol.

La mesa de varios maestros se conecta con algunas estrellas y cerros mediante las canciones-oraciones que se rezan; estas relaciones se traducen en ofrendas rituales que son depositadas en diferentes puntos del espacio, creando y reactualizando un paisaje curandero.

⁴¹ Douglas Sharon, *El chamán de los cuatro vientos*, 1980, p. 200.



Figura 3. Mesa de Carlos Orrellana, donde se pueden ver los diferentes elementos que componen su mesa. Fotografía de Víctor Alfonso Benítez C.

Con todos los cerros se conecta mi mesa, con el cerro Chaparri, cerro Cojudo, cerro el Duro, cerro Simodi, cerro Mulato y otros tantos [...] y año con año se va y se les deja su ofrenda, principalmente en Semana Santa, se le avienta un pollo negro, vivo [...] ahí no se les hace mesa, porque son muy fuertes los cerros, tienen encanto.⁴²

Esta geografía curandera permite manejar y tratar diversas enfermedades que matan a los habitantes del norte del Perú. En otras palabras, la geografía poblada de subjetividades animadas y humanizadas que respaldan y dan fuerza a la mesa del curandero, garantiza la salud y el *status* económico, político y social de su comunidad.

En otras partes del territorio norte del Perú, los cerros conforman una diáda que demuestran el plano bidimensional en el que viven los huancabambinos, siendo dos cerros antagónicos los que organizan y distribuyen a la sociedad, así como su posición en el cuadrante

⁴² Diario de campo, "Costa norte de Perú", entrevista a Ramón Fernández Julca realizada por Víctor Alfonso Benítez. A esta geografía se agregan otros cerros como Jotoro, Ventarrón, Huaca Chotuna, La Raya, Huaca de Illimo, entre otros puntos geográficos que respaldan y dan fuerza al maestro curandero que los invoque.

te espacial; contienen aspectos míticos-rituales que definen las actividades de los curanderos:

Pariaqaqa, dios tutelar que se adjunta toda la banda oriental, y Witiligun, toda la occidental. Los dos encantos son de igual jerarquía, aunque Pariaqaqa goza de mayor reputación por ser identificado con la conversión del “Rey inca” y de la opulenta ciudad antigua de Huancabamba, mientras Witiligun es desacreditado y repudiado, al ser identificado simbólicamente como expresión del conquistador español o con la codicia y avaricia de Occidente.⁴³

En nuestra área de estudio, las elevaciones montañosas son escasas; en ellas no se traduce una bidimensional del cosmos, sino elementos más comunes, como, por ejemplo, todos los curanderos coinciden en que los rituales positivos se realizaban en la noche, al punto de las 11 o 12 de la noche; mencionan que los rituales efectuados durante el día son ejecutados por maleros, que por lo regular tienen la intención de hacer algún mal; otro ejemplo es que los curanderos siempre deben dirigir su mesa hacia las huacas y nunca hacia el mar, ya que se considera que el mar se encuentra del lado negativo, aunque ha habido casos en que éste es utilizado para respaldarse y combatir a contrarios, como el de don Eduardo Calderón “el Tuno”, quien además de ser curandero era pescador y conocía muy bien el lenguaje marino.⁴⁴

⁴³ Sabino Arroyo Aguilar, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁴ Una vez mi papa “el Tuno” estaba haciendo una mesada para curar a unos pescadores que habían enfermado al viajar a Cañarís y no podían pescar nada de cachema, ni de toyo en el mar; te digo cholo que tenía al mar detrás y empezó a trabajar como siempre a las 11 de la noche; tomó su remedio (San Pedro), chunganeo y mi hermano Víctor y yo le ayudábamos de alzadores; todo iba bien hasta que empezó a toser mucho, no paraba y se ahogaba, se ahogaba y era porque con el malero que estaba luchando estaba asperjando ají por la nariz, por lo que se ahogaba mi viejo; pucha entonces con una señal me pidió me sentara en su banco, mientras mi hermano luchaba con una espada en el banco ganadero, se fue hacia el mar a asperjar el agua por la nariz, estuvo así como 15 minutos hasta que pudo estar más o menos y terminar la mesada muy cansado y debilitado. Tres días después cuando fui a Trujillo compré el periódico y se lo llevé a mi padre; él al revisar el periódico vio una noticia de que un curandero de Cañarís se había ahogado durante una mesa e inmediatamente mi padre me dijo que ése era el curandero con el que estaba peleando hace unos días y él lo había derrotado con la fuerza del mar. Entrevista Ignacio Calderón, de la serie “Los hijos del Tuno”, realizada por Víctor Alfonso Benítez.

Elementos que componen la mesa

La distribución de los objetos en el espacio difiere en cada uno de los especialistas rituales. Mientras unos hacen sus mesas en lugares rentados, otros la hacen en el interior de sus casas o en el patio trasero de su propiedad; lo que es un hecho es que se elaboran durante la discreción de la noche.

A la muerte de algún maestro, la mayoría de sus objetos rituales son heredados a su iniciado, a quien cederá sus artes; ellos fueron adquiridos por él durante toda su vida curanderil; así, algunos fueron encontrados en los parajes desérticos de una huaca o de alguna hacienda azucarera mediante una revelación onírica, o porque alguna parte de la naturaleza desprende una especie de humo de colores, lo que delata que ahí se encuentra un objeto que intenta llamarlo y pactar una relación que beneficiará a ambos.

[...] cuando me encuentro con las piedras algunas tienen mucha hambre, pucha como si no comieran en años, tienen un hambre de curar, un hambre tremenda, pero para ello uno debe de curarlas antes de usarlas y ¿cómo se hace eso? Se prepara cuando uno hace un trabajo, las hace trabajar primero (se refiere a tirarles música de chungana o de sonaja, acompañados de cantos y salpicarlos por medio de escupitajos de agua cananga y agua florida) [...] y entonces ahí comienzan a salir de un lado a otro en forma de pajaritos, de plantas, porque las piedras tienen vida, porque son seres así como nosotros, lo que les hace falta es hablar y las hago hablar por medio de las curaciones que hago, ellos me ayudan.⁴⁵

Las artes poseen la capacidad del lenguaje del hombre, lo que las hace susceptibles de entrar en diálogo con los seres humanos para exigir, comer y servir en lo que requiera el maestro curandero que las haya activado; los objetos cobran vida mediante súplicas realizadas con perfumes asperjados y salpicados en ellos, y le ayudan en su arduo trabajo de curandero.

Yo trabajaba desde las 7 de la tarde, ya cada uno en su sitio, porque eran contratos que uno hacía con las haciendas cañeras; todo por aquí y nosotros íbamos haciendo el desagüe, entonces me encontraba los huacos, los iba agarrando y *bum*; se desmoronaban [...] de ahí los iba juntando y juntando, aquí mismo los he encontrado pero quebrados y así los encontraba en distintos sitios que iba

⁴⁵ Diario de campo, "Hombre de voz baja", entrevista a Carlos Orellana realizada por Víctor Alfonso Benítez.

a trabajar, ahí se me aparecían cuando escarbaba ahí me los encontraba, por Chepén, Pacasmayo, todos esos lugares [...] donde se ve como rojo ésos son huacos hay que rascar para sacarlos [...] también muchas de las veces se silba y tiene que aparecer una mariposa, un pajarito o una luz [...] una vez andaba en caballo ahí de las 9 de la noche y vi una luz que se movía y movía de un lado a otro y zum que se mete, al otro día he ido y me he encontrado con la piedra y me la traje y es bien poderosa.⁴⁶

El aspecto de los artes, como se observa en la narración anterior, es de animales como aves y mariposas y poseen un color específico, como el rojo. Algo que es necesario resaltar es que los espíritus de las mesas siempre son dirigidos por un espíritu mayor, que por lo regular es una figura femenina, ya que los maestros curanderos coinciden en que la que gobierna la mesa es una *china* (niña en muchic) confeccionada por lo regular con madera de mezquite de algarrobo⁴⁷ y que muchas de las veces denominan *rey Colambo*, lo que muestra la ambivalencia y la bisexualidad de la potencia.

La que esta allá, ella es la “china” dueña de los encantos, ella es la que da poder, abre los encantos y da el poder; dice hay que curar, así como dijo Jesucristo; para curarla, nosotros no somos maleros, sino somos curanderos. Ésos son los que ellos tienen su poder [...] Ellos están en su labor sosegando no hay trabajo, hasta que viene su gente recién empezamos a moverlos. Por ejemplo, tú los mientas tus cerros, tus encantos, todo y comienzan a trabajar [...] El rey Colambo, ése es su nombre de ella, rey Colambo.⁴⁸

Para algunos curanderos la mesa es vista como un gran cuerpo humano capaz de desarticularse o desmembrarse para que cada uno de los objetos salga a localizar o a rastrear el alma o el espíritu, o ambos, de quien se solicite. Es muy común observar que las mesas cuentan con una vara en forma de mano, “[...] esa manito, es la mano de Jesucristo prácticamente; ella es la que nos da el alcance para poder curar, para poder tener un poder; él es el jefe prácticamente que nos alumbraba en el momento que ya estamos en trabajo; él es el que nos da el poder”.⁴⁹

⁴⁶ Diario de campo, “Hombre de voz baja”, entrevista a Carlos Orellana realizada por Víctor Alfonso Benítez.

⁴⁷ *Prosopis palida*. Este mezquite es de gran ayuda para los lambayecanos, ya que de él se extrae una miel que denominan *algarrobina* y es altamente nutricional.

⁴⁸ Diario de campo, “el guardián de chotuna”, entrevista a José Lázaro Mores Zapata, realizada por Víctor Alfonso Benítez.

⁴⁹ Diario de campo, “El guardián de chotuna”, entrevista a José Lázaro Mores Zapata realizada por Víctor Alfonso Benítez.

Es interesante notar que en esta perspectiva de ver la mesa como un cuerpo humano, cada una de las articulaciones que la componen (artes, varas, sables, cráneos, etc.) es ontológicamente capaz de pedir y exigir tanto comida como enfermedades, remedios e incluso hasta piden sangre humana, todo dependiendo de la inclinación del especialista.⁵⁰

También hay piedras que simbolizan los pies o rodillas, los genitales masculinos y femeninos, sirviendo para curar las enfermedades venéreas; también las hay en forma de los cerros, como el Corbacho, de energía ambivalente, muy nombrado y temido por los maestros curanderos. Hay otras piedras que han sido colectadas en diversos cerros o huacas encantadas y muchas veces son maquetas a escala de los cerros, incluso del inmenso mar. Éstos responden y auxilian al curandero porque *están vivas, comen, sienten frío y deben ser vestidas*.

Las piedras son artes; aquí tiene su nombre ellos; mire éstos son remolinos blancos, remolinos negros, y son los aires que los vuelan al aire; éste es el cerro el mar, el rey del mar, es el que trabaja en conjuntamente; ellos son los que ayudan a este trabajo [...] Sí, ellos existen en el cerro grande de Huancabamba, ellos son venidos de allá, porque fueron los que dejó el finado mi abuelo, que de allá los trajo de allá vino; él vino de allá a mesurarse; esas piedras vienen de las Huaringas.⁵¹

Las artes que vienen de las Huaringas tienen aspecto de remolinos y aires de color negro y blanco; pero no sólo los cerros, lagunas y mares ayudan o integran esta cosmología curanderil; también algunos astros forman parte de la geografía curanderil.

⁵⁰ Por lo regular son los “maleros” quienes establecen pactos con sus artes; como su apelativo lo indica, han sellado un trato con el diablo o el contrario, con la intención de adquirir más poder y recurso económico en su beneficio; para ello el malero debe retribuir con sangre humana o almas al contrario que se alimenta de sangre, al igual que la mesa y cada una de sus artes. “El *malero* debe enseñarle poco a poco a matar, con el riesgo latente de que en algún momento se volteará en su contra y se alimentará de él. —Hermano, la *mesa* aprende, y hambrienta se voltea contigo. Ha habido muchos *maestros* a los cuales se los ha comido su propia *mesa*. Hubo un brujo, un tal Adrián Lara (de Naranjo), a él su *mesa* se lo tragó... ¡Por la cruz! —dijo con un rostro pasmado”. Samyr Bazán, *Benjamín Silva, El relato de una vida con poder*, 2020, p. 72.

⁵¹ Diario de campo, “El guardián de chotuna”, entrevista a José Lázaro Mores Zapata realizada por Víctor Alfonso Benítez.



Figura 4. Carlos Orellana con la “dueña” o “china” de su mesa.
Fotografía de Víctor Alfonso Benítez C.

[...] si estrellas, ellas cuando comienzas, cuando estás trabajando, ellas comienzan a caer a caer a caer a caer y están cayéndote en tu cuerpo, pero efectivamente las estrellas bajan; es un repleto nada más; te sacuden y tú como no más eres el maestro sacudes y sacudes, te da frío, te tiemblas, síguelo trabajando, síguelo trabajando porque te están dando vida, te están dando vida, ayudo entonces exactamente ahí va la cosa [...] Si el lucero blanco, es un lucero grandote es el más grande de toditos, él está vivo, es un ángel, un ángel porque él está en el cielo y ese ángel es un ángel que trabaja prácticamente; no ha pecado como decir no ha mamado teta; no hecho ningún acto sexual, no ha condenado su vida, entonces, ése es el que te da poder, es el que te baja a alumbrar.⁵²

⁵² *Idem.*

Dentro de la parafernalia de la mesa se encuentran imágenes de santos católicos, como el señor cautivo de Ayabaca, la Santísima Cruz de Motupe, san Juan y el señor san Cipriano,⁵³ éste último, argumentan los curanderos, fue, al igual que ellos, un curandero que después de trabajar para el diablo decidió volverse bueno y trabajar junto a Dios. “Ése es don Cipriano; san Cipriano era brujo; Dios dejó a san Cipriano que es brujo pues, es el brujo que manejaba pues la baraja”.⁵⁴

⁵³ “San Cipriano jué también un hombre curandero [...] San Cipriano él jué un hombre malero, malero porque él curó siempre haciendo daño, él hacía mucho daño, pero san Juan —jueron dos imágenes san Cipriano y san Juan—, san Juan él curaba con la bendición del Padre; él no necesitaba de tabaco ni huachuma ni nada; él cuando iba a muchos sitios, él con su bendición curaba, con la bendición de su Padre, y sanaba muchas cosas: a los ciegos los hacía ver, a los sordos los hacía escuchar. a los mancos los hacía andar, yá, y muchas cosas. Y san Cipriano él necesitaba de su encanto que eran los diablos, llamaba todos los espíritus, los diablos; entonces el curaba. Entonces nació una envidia de san Cipriano, ya, nació una envidia de san Cipriano de matarlo a san Juan [...] entonces dijo: Mira —le dijo a su señora que le preparara la mejor comida, el mejor plato y en el plato le echó veneno— llévelo. Entonces lo mandó con un empleado que lo diera a san Juan: díle a san Juan que lo coma. Entonces san Juan por temer su Padre él conversaba, él tenía la mente, por entremedio del Espíritu Santo le conversaba. Entonces él dijo: en el nombre del Padre, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Echó la cruz y se desvaneció el veneno. Y él comió y no se murió. ‘Ntonce le preguntó al empleado: ¿qué cosa es eso?, le echó la cruz. Otro día le volvió a mandar en un plato floreado la comida: díle a san Juan que no le vaya a echar la cruz, que lo coma así no más. ‘Ntonce el empleado cumplió con su obligación, le dice: mira, este, san Juan, me dijo mi patrón que no le echara la cruz, que lo comiera así. Ah, ya, muy bien. ‘Ntonce él agarró dijo: qué linda esta florcita, ésta también es bonita, ésta también, pero ésta es más bonita, dijo (traza con las manos una cruz) e hizo la cruz. Entonces otra vez se volvió a desvanecer el veneno y no se murió. Entonces dijo en la Huarinja lo matamos, en la Huarinja lo matamos a san Juan. Entonces jué san Cipriano con su mesa, con sus varas, encantó, los puso allí, los paró en las Guarinjas. ‘Ntonces el 24 de junio era el día que iba a bendecir las Guarinjas, ya, bendeció todas las aguas del mundo; entonces dijo... san Juan entró por la derecha, san Juan nunca entró por la izquierda, bendició. Llegó donde estaba la mesa, entonces le dijo: en el nombre de mi Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, estas varas, san Cipriano, tú me has querido matar, pero con tus mismas varas serás enredado, cuando él llegó con sus mismas varas seas apresado. Ya, entonces [...] cuando él llegó con sus mismas varas lo enredaron y lo voltearon a la laguna; se cayó, con sus mismas varas lo enredaron y lo aprisionó. ‘Ntonce andan las imágenes, iban a dar cuenta a su Padre, ‘ntonce su Padre le dijo: vuélvete que san Cipriano sus mismas varas lo han enredado y con su misma vara de membrillo lo vas a curar hueso por hueso. Entonces san Juan se volvió: san Cipriano, por qué estás aquí preso, con tu misma mala intención, pero con tus mismas varas te vas a curar. Lo bendició la vara de membrillo, pues la vara de membrillo es muy bendito, muy bendito la vara, pues tiene mucho poder. Entonces el principio a desenredar. De cada vetazo iba soltando, de cada vetazo iba alargando de cada vetazo, de hecho, que le dio como 12 vetazos. A los 12 vetazos le soltó todo el cuerpo y pudo caminar [...]”. Mario Mecconi Polia, *op. cit.*, 1990, p. 105. Es interesante observar que san Juan, para poder curar a san Cipriano de su propia maldad, fue necesario dar 12 varazos para que estuviera aliviado; número que se usa actualmente en las curaciones como más adelante mencionaremos.

⁵⁴ Diario de campo, “Pajas que curan”, entrevista a Víctor Flores realizada por Víctor Alfonso Benítez.

En él se representa la ambivalencia de los curanderos que deben manejar las fuerzas del mal y del bien para su beneficio.

Entre las varas de chonta se encuentran bastones y báculos con figuras de animales, como delfines, tapires, jaguares, iguanas, entre otros, con las cuales el curandero dialoga y le pide a cualquier animal —dependiendo de la maldad, el trabajo o espacio geográfico— que salga a buscar el espíritu de alguien extraviado y capturado; otras veces se tornan los guardianes que cuidan al maestro junto con el espíritu del cactus san Pedro, mientras navega por los diferentes avatares de la noche, dialogando con entidades peligrosas que se transforman en enemigos en potencia que buscan derrotar al maestro y adquirir su poder y el de sus artes.

Para entablar esta comunicación, el maestro se apoya de cantos, silbidos, música de sonaja y guitarra, de la oración y algunas danzas que le permitirán escuchar bien los mensajes de los diferentes existentes, principalmente la voz del San Pedro. Cabe mencionar que el lenguaje de Wachuma es por medio de silbidos; es por ello que los maestros cuentan con pequeñas flautas que han sido encontradas en las huacas y que en algún tiempo también sirvieron como instrumento de comunicación de algún especialista pretérito para atraer a los gentiles de las huacas. Tal parece que la forma de convocar a los entes no humanos es por medio del sonido que emite un silbato de barro, apareciendo de una manera singular, “son chinitos, son huaquitos, con ellos silbo y es como si dijeras ven encanto, ven ayúdame”.

Coincidimos con algunos investigadores de que la forma de convocar a los seres no humanos en la costa norte del Perú, al igual que en la Sierra Norte, es por medio del silbido de flautas y silbatos. Juan Rivera menciona, para el área de Cañaris, que una flauta transversa genera el lenguaje que convoca los encantos de los cerros de Cañaris, que pertenecen a otro tiempo, es decir, es el lenguaje que entienden los cerros y sus lugares encantados.⁵⁵

Para el caso de la costa norte, el silbato sirve como enlace de comunicación directa con las lagunas, las huacas y con el mar, pues mediante el sonido del aire se logran entender curandero y los no humanos y ex humanos que lo auxilian en su trabajo; se traspasa del tiempo humano presente al tiempo pasado y futuro en el que viven

⁵⁵ Juan Javier Rivera Andina, “El arte de hablar con los cerros: instrumentos musicales, entidades no humanas, cuerpos y géneros en los Andes peruanos septentrionales”, en Bernd Brabec de Mori, Mathias Lewy y Miguel A. García (eds.), *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*, 2015, p. 264.

encantos, gentiles, huacas, cerros, así como el espíritu de las lagunas, del río y del mar.

Números que curan

Durante la asistencia a las mesas pudimos percatarnos que varios maestros curanderos hacían una serie de cuentas para curar, desenredar y pactar, existiendo una constante en el número 3 y en el número 12 para curar a las personas. Desde la mesa que está dividida en tres partes hasta el número de sesiones que deben curar. Cuando en la mesa llega la hora de “shingar” o aspirar el tabaco por la nariz, el maestro utiliza una numerología para empezar el ritual: pide que se aspire dos veces por el orificio nasal izquierdo y una vez por el lado nasal derecho. “Se pide que la gente aspire el tabaco por el lado izquierdo 2 veces para sacar o botar toda la enfermedad, porque por ese lado sale todo el mal, las maldiciones, envidias, desprecios [...] y por el lado derecho entra todo lo positivo, todo lo que te va ayudar en tu vida, tus negocios, tus proyectos, tu escuela [...]”.⁵⁶

Es necesario mencionar que el número 3 funciona como una forma de ir aliviando el mal que aqueja los cuerpos y que a su vez es una herramienta para combatir al contrario. Asimismo, cuando llega la hora de “descontar”, “floreecer” o curar de manera espiritual al individuo, los levantadores ponen en su cabeza un imán, una piedra, una vara o una espada, según haya pedido el maestro y su mesa curandera —en este caso el abuelo o padre del curandero— frotando de arriba hacia abajo el cuerpo del paciente, rezando un Padre Nuestro y algunas oraciones ya consagradas por ellos mismos.

Una vez realizado lo anterior piden que la persona sacuda tres veces su brazo derecho, después tres veces su brazo izquierdo, lo mismo con su pierna derecha y su pierna izquierda por los cuatro rumbos cardinales, lo que da un total de 12 sacudidas corporales por rumbo, es decir, 48 sacudidas corporales que forman sólo el principio de la “descontada”; funcionando el número 48 como una especie de purgante matemático para despojar al cuerpo de toda maldad. El siguiente paso lo dan los levantadores que vuelven a limpiar el cuerpo del paciente, pidiendo que tenga fuerza, fe y confianza de sus

⁵⁶ Diario de campo, “El loco chichayo”, entrevista a Ricardo Ramos realizada por Víctor Alfonso Benítez C.

actos ante los demás y hacia sí mismo y vuelve a entonar la triada de rezos. Para finalizar, vuelven a pedir que la persona salte tres veces por cada rumbo, a lo que se añaden 12 saltos más a la cuenta. Figurando el 12 como un número comodín que representa la totalidad del mundo y a la que obedecen las enfermedades y las curaciones.

Por tanto, $12 \times 4 = 48$ son las sacudidas corporales que marcan el inicio de la (descontada) curación.

Lo anterior nos da un total de 60 sacudidas corporales; hay que agregar que para que una persona esté completamente libre del daño es necesario realizar tres mesas curativas, lo que da un total de 180 sacudidas corporales que podrían equivaler a la mitad del año, días más días menos; es lo que en el lenguaje de los curanderos se denomina “florecer”, vocablo que evoca volver a estar totalmente equilibrado, por lo menos una parte del año.

Así, $60 \times 3 = 180$ es el número de sacudidas totales que conforman un florecimiento. Es necesario insistir que para los curanderos hacer tres mesas de curación es más que suficiente para diagnosticar a una persona como sana, fuera de daño y fuera del alcance de cualquier facineroso, argumentando que si el maestro hace más de tres mesas es “malero” y está trabajando para el contrario.

Consideraciones finales

En algunos pueblos de la costa norte del Perú existe una gran raigambre cultural de la medicina tradicional que ahí se practica y en sus maestros curanderos. Como hemos demostrado en estas páginas, la práctica curanderil no sólo se limita a la época contemporánea, sino que ha existido en la sociedad en los diferentes tiempos históricos, y lo sabemos gracias a la gran cantidad de piezas arqueológicas, así como de la iconografía que hace referencia a estos personajes y a su manera tan particular de ejecutar la medicina. De igual manera, la documentación virreinal contiene información sobre la práctica curandera, que se conserva en algunos archivos sobre idolatrías en el Perú.

En la actualidad justifican su presencia porque los padecimientos que sufren los peruanos van más allá de las dolencias físicas que un médico científico puede curar, pues los chismes, los rumores, las maldiciones y los malos pensamientos hacia sus personas los afectan

en demasía, al grado de dejarlos en la muerte. A pesar de saber esto, la medicina occidental sigue empeñándose en nulificar y descartar sus prácticas; sin embargo, existen muchos casos de médicos que no sólo recomiendan a sus pacientes acudir a un curandero, sino que ellos mismos también asisten a las mesas para tener éxito profesional o para curar un malestar, que bien saben no es competencia de la medicina occidental, sino de diversas fuerzas. Como delineamos en estas páginas, los curanderos se valen de sus artes, así como de los astros, para poder dirigirse en la oscuridad de la noche a entablar un diálogo con ellos y pactar mediante perfumes, alegorías corporales, numerología y oraciones con los diferentes seres que habitan el desierto y el cosmos del norte peruano; es decir, generan relaciones simétricas y asimétricas, según sean los padecimientos o trabajos a ejecutar.

Cabe mencionar que, últimamente, el prestigio de los maestros curanderos ha estado en tela de juicio, pues muchos charlatanes se han hecho pasar por ellos con tal de ganar plata, asaltando, abusando y engañando a la gente. Dejando en muy mala reputación a los galenos tradicionales, quienes tienen que luchar día a día contra ellos y contra la prensa local que publica un sinnúmero de anuncios de estos maestros charlatanes y mediante los que la gente venida de la sierra o de alguna comunidad de la selva amazónica cae en sus redes por ignorancia o por la desesperación de curarse de algún padecimiento mortal o por querer atraer el amor de alguna persona. Sin embargo, no todo está perdido; el trabajo de un buen maestro siempre es reconocido y recomendado por todo el departamento, por lo que la existencia de charlatanes es tolerada, ya que necesitan demostrar su poder ante gárrulos que se suman al sistema mundo en curso, y satisfacer las necesidades que el mundo moderno exige.

En otras palabras, los maestros curanderos de la costa norte del Perú siguen recreando algunas antiguas prácticas médicas que les fueron heredadas por sus familiares a través de una memoria familiar o comunicativa que genera particularidades en la medicina tradicional lambayecana, ya que cada familia o “linaje de curanderos” posee una forma única y exclusiva de ejecutar las mesas, así como sus técnicas terapéuticas traducidas en cuentas o tarjos.⁵⁷ A pesar

⁵⁷ Estos vocablos significan en el *argot* curanderil una especie de fórmulas matemáticas que le permiten al curandero “desenredar el tiempo” para entrar al *mundo otro* a conveniencia, como palancas de Arquímedes; en otras palabras, son fórmulas memoriales que también son heredadas a los demás practicantes para conservar algunas puertas de entrada y de navega-

de estas diferencias, comparten algunos elementos en común: como el ser iniciados como ayudantes o expertos de hierbatería, iniciarse por medio de un sueño o enfermedad, ir a iniciarse al nicho ecológico de las Huaringas, coincidir con algunos santos cristianos en sus liturgias, consumir el cacto San Pedro y emplear hierbas traídas de las Huaringas y de la selva amazónica en sus remedios; creando redes de intercambio económico y cultural desde hace miles de años. Lo que nos ha permitido observar una continuidad histórica que algunos investigadores han denominado en otras latitudes del orbe *el núcleo duro*⁵⁸ de la cultura, que permite a las sociedades pretéritas adaptarse y transformarse a las exigencias del sistema mundo en curso, corroborando su continuidad en este siglo XXI.

Bibliografía

- Alva, Walter, Mario Polía, Fabiola Chávez y Luis Hurtado, *Shaman. La búsqueda...*, Madrid, UNESCO Comité Nacional de España / Comité Español del Programa Hombre y Biosfera y de la Red IberoMab de la UNESCO / Ministerio de Medio Ambiente Perú / Ministerio de Asuntos Exteriores Perú, s.f.
- Arroyo Aguilar, Sabino, *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba. Cosmología y curanderismo en la sierra de Piura*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- Assman, Jan, *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires, Limod / Libros de la Araucaria (Colecciones Estudios y Reflexiones), 2008.
- Bazán, Samyr, *Benjamín Silva, El relato de una vida con poder*, Madrid, Santos seminario, 2020.
- Benítez Corona, Víctor Alfonso, "El uso del San Pedro en la costa norte del Perú. Un acercamiento etnohistórico", *Textos Antropológicos*, vol. 18,

ción por el caótico e inesperado mundo de la noche, que tiene la particularidad de cada familia o de cada maestro haciéndolas únicas. Para otros especialistas son las palabras que permiten comunicarse con los espíritus de las plantas para que sanen los espíritus de los que van a su auxilio, logrando comunicarse con los órganos internos del paciente. Así, cada curandero en cada tiempo histórico ha ido agregando y quitando elementos que le permiten tener presencia en estos tiempos.

⁵⁸ Entendido éste como "Un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actúan como estructurantes del acervo tradicional y permiten que los nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo es denominado núcleo duro." 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*, 2011, p. 58.

- núm. 1, La Paz, Bolivia, Instituto de Investigaciones Arqueológicas-Universidad Mayor de San Andrés, 2017, pp. 25-36.
- Cabieses, Fernando y Hugo Delgado Súmar, "El susto", en *Medicina Tradicional. Conocimiento milenario*, Trujillo, Museo de Arqueología, Antropología e Historia (Antropología, 1), 2009.
- Cairati, Elisa, "Los curanderos de Lambayeque y Pomac", en página Web del Proyecto Propomac (extracto del texto "Colisiones y confluencias culturales: un encuentro con los curanderos de Lambayeque", en Elera C. Aimi A. y E Perassi. (eds.), *La herencia muchik en el Bosque de Pomac*, Lima, Peru, Impactum, 2015, pp. 1-12.
- Calderón, Eduardo y Douglas Sharon, *Terapia de la curandería*, Trujillo, Edigraf, 1978.
- Camino, Lupe, "Lagunas mágicas al norte del Perú", en Maritza Villavicencio (comp.), *Perú mágico*, Perú, Centro Cultural de España / Mesa Redonda, 2009.
- Carr Vanwagenen, Bradford, "The Shaman's Mesa: A Model of Individuation", tesis de Doctorado en Filosofía y Estudios Mitológicos, Pacifica Graduate Institute, Santa Barbara, California, 2012.
- De Arriaga, Pablo Joseph, "La extirpación de idolatrías en el Piru", en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, BAE, 1968 [1621].
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero / CEMCA / INAH / Plaza y Valdés, 2015.
- Descola, Phillipe, "Más allá de la naturaleza y de la cultura", en Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011, pp. 75-98.
- , "The Difficult Art of Composing Worlds (and of Replying to Objections)", *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, núm. 3, 2014, pp. 431-443.
- De Sousa, Boaventura, *El milenio huérfano*, Madrid, Trotta, 1999.
- De Valboa, Miguel Cabello, *Miscelánea antártica*, Lima, UNMSM-Instituto de Etnología, 1951 [1586].
- Duviols, Pierce, *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, México, UNAM, 1976.
- Fernández Juárez, Gerardo, *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos XVI-XXI)*, Quito, Abya Yala, 2012.
- García Añoveros, Jesús M., "Características del cristianismo indígena", en Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, libros I-II, Madrid, CSIC, 1995, pp. 35-56.
- García Cabrera, Juan Carlos, "Algunas reflexiones sobre el inicio de las campañas de extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima (1607-

- 1610)", en R. Izquierdo y F. Martínez, (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispano. Siglos XIV-XVIII*, Madrid, Silex, 2011, pp. 7-39.
- Hocquenghem, Anne Marie, *Iconografía mochica*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987.
- Kato, Takahiro, "Representación simbólica de lo marginado en el mundo andino", tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, México, 2005.
- López Austin, Alfredo, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Felix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001, pp. 47-66.
- Maestrías tradicionales y símbolos sagrados en el norte de Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- Meconni Polía, Mario, "Shamanismo andino: un perfil cultural", en Luis Hurtado (ed.), *Shamán. La búsqueda*, Madrid, UNESCO Comité Nacional de España / Comité Español del Programa Hombre y Biosfera y de la Red IberoMab de la UNESCO / Ministerio de Medio Ambiente Perú / Ministerio de Asuntos Exteriores Perú, s.f., pp. 45-134.
- _____, "Glosario del curanderismo andino en el departamento de Piura, Perú", *Anthropologica*, vol. 6, núm. 6, 1988, pp. 177-238.
- _____, "'Contagio' y 'pérdida de la sombra' en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú septentrional: provincias de Ayabaca y Huancabamba", *Anthropologica*, vol. 7, núm. 7, 1989, pp. 195-231.
- _____, "Apuntes de campo: cinco mitos huacabambinos", *Perú Indígena*, vol. 12, núm. 28, 1990, pp. 95-109.
- Millones, Luis, *Las confesiones de don Juan Vázquez: con el apéndice documental*, nueva edición [en línea], Lima, Institut Francais D'études Andines, 2002.
- Millones, Luis, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii (eds.), *Tradición popular, arte y religión de los pueblos del norte del Perú*, Osaka, National Museum of Ethnology (Senri Ethnological Reports, 43), 2003.
- Museo Larco, "Catálogo en línea", recuperado de: <<http://www.museolarco.org/catalogo/buscador.php?flg=0>>.
- _____, "Página electrónica", recuperada de: <<http://www.museolarco.org/wp-content/uploads/2015/09/CANTAGALLO-ML016161.pdf>>.
- Narváez Vargas, Luis Alfredo, "Introducción a la mitología Lambayeque", en Julio César Fernández Alvarado y Carlos Eduardo Wester La Torre (eds.), *Cultura Lambayeque. En el contexto de la costa norte del Perú*, Chiclayo, Perú, Emdecosege, 2014, pp. 19-29.
- Pérez, Ana María, "Marco Mosquera y su ceremonia del huachuma", en Maritza Villavicencio (comp.), *Perú mágico*, Perú, Centro Cultural de España / Mesa Redonda, 2009, pp. 35-50.

- Piminchumu Hurtado, Víctor, "La cultura Chimú: prólogo a nuevos datos", en Luis Valle Álvarez (ed.), *Desarrollo arqueológico Costa Norte de Perú*, vol. 1, Trujillo, Ediciones SIAN, 2004, pp. 9-30.
- Polo de Ondegardo, Juan, "Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los indios", en Laura González Pujana y Juan Polo de Ondegardo, *Un cronista vallisoletano en el Perú*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999 [1559].
- Rivera Andina, Juan Javier, "El arte de hablar con los cerros: instrumentos musicales, entidades no humanas, cuerpos y géneros en los Andes peruanos septentrionales", en Bernd Brabec de Mori, Mathias Lewy y Miguel A. García (eds.), *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y practicas sonoras de los pueblos indígenas*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 2015.
- Rostworowski de Diez Canseco, María, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988.
- Segura Vásquez, Nyler, "Curanderismo del complejo cultural costa norte: un itinerario para reflexión", *Revista Medicina Tradicional. Conocimiento milenario*, Trujillo, Museo de Arqueología, (Antropología, 1), 2009, pp. 34-56.
- Sharon, Douglas, *El chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI, 1980.
- _____, *Shamanism & the Sacred Cactus. Ethnoarchaeological Evidence for San Pedro Use in Northern Peru*, San Diego, San Diego Museum of Man (San Diego Museum Papers, 37), 2000.
- _____, "El vuelo mágico extático, marca de calidad del chamán. Culturas sostenibles desde la Periferia". *Plantas maestras de Chavin, Wachuma y Willka*, año 5, núm. 15, 2013, pp. 4-10.
- Urbano, Henrique, "Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico", en Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, pp. 7-30.
- Vergara Montero, Enrique y Manuel Sánchez Vera, *Mitografía mochica*, Trujillo, Universidad Nacional de Trujillo-Facultad de Ciencias Sociales / Museo de Arqueología, Antropología e Historia, 1996.
- Villavicencio, Maritza, "El oráculo de los pallares sagrados", en Maritza Villavicencio (comp.), *Perú mágico*, Perú, Centro Cultural de España / Mesa Redonda, 2009.
- Wallersten, Immanuel, *Análisis de sistemas mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI, 2005.
- Wester, Carlos Eduardo, "Investigaciones arqueológicas en el complejo monumental Chotuna-Chornancap, Lambayeque", en Julio César Fernández Alvarado y Carlos Eduardo Wester La Torre (eds.), *Cultura Lambayeque. En el contexto de la costa norte del Perú*, Chiclayo, Perú, Emdecosege, 2014, pp. 33-48.

Zevallos Ortiz, Raúl, *Maestrías tradicionales y símbolos sagrados en el norte de Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

Ritual para los Niños Dios entre los nahuas de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala

SANDRA ACOCAL MORA*

El artículo que presento forma parte de una investigación más amplia que desarrollé como parte de mi tesis de maestría en el año 2016, sustentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Ciudad de México). En tal investigación me concentré en estudiar la infancia y la muerte infantil entre los nahuas del centro de México en el siglo XVI, y entre los nahuas del pueblo de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala, en el presente. Trabajo realizado desde la disciplina de la Etnohistoria.

En el presente artículo no ahondaré más en el tema de la muerte, sino en su contraparte, la vida, a través de uno de los rituales que la celebran y de sus protagonistas: los infantes y los jóvenes nahuas de Cuauhtotoatla. Entiendo el ritual como una práctica cultural que congregan a las sociedades, donde se expresan y se pueden observar las ideas en torno al mundo social, natural, sobrenatural y sagrado, todo íntimamente relacionado.¹

El ritual que expongo se efectúa alrededor de la imagen del Niño Dios y de su desdoblamiento femenino, la Niña Dios, el cual se lleva a cabo del 25 de diciembre al 6 de enero y lo organizan los miembros del sistema de cargos. Éstos son mujeres y hombres que integran el

*Doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH. Actualmente estudia un segundo doctorado en la Rutgers University de New Jersey.

¹ Véase Catharine Good, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, pp. 239-297.

sistema cívico-religioso jerarquizado, quienes tienen el compromiso por un año del cuidado de la imagen —y la fiesta— de un santo, la iglesia y demás inmuebles y muebles pertenecientes a la comunidad, ya sea del barrio o del pueblo en su conjunto.

El ciclo ritual de los nahuas está marcado por una serie de fiestas que se celebran tanto en las iglesias como en los hogares. Los nahuas son integrados en todo el ciclo desde la infancia, ya sea como acompañantes de sus padres, como sus representantes o también como protagonistas. Tanto su integración como su participación son de fundamental importancia para la reproducción cultural. Por ejemplo, el hijo de un mayordomo empieza por ser cargador de los santos y termina incluso siendo fiscal, la jerarquía más alta. La hija de la curandera sustituye a su madre, siempre que ser tocada por el rayo no sea el requisito. Y a propósito de la reproducción cultural, una ancianita me compartió lo siguiente: “[...] y cuando nosotros ya no estemos, una parte nuestra permanece en nuestros hijos y nuestros nietos, morimos, pero no dejamos de existir”.

En este artículo me planteo llevar a cabo un análisis, aunque no extenso, del ritual de los Niños Dios entre los nahuas de Cuauhtotoatla. Considero que en él se expresa la importancia social que tienen los infantes y los jóvenes nahuas en su cultura y se evidencia aquella reproducción cultural. Al mismo tiempo, en el ritual se manifiesta el “sistema coherente y estructurado de ideas, conceptos y valores en torno al mundo natural y social con referencia a la sacralidad”:² la religión nahua. El método que utilizo es el trabajo de campo.

San Pablo del Monte Cuauhtotoatla es uno de los 60 municipios que forma parte del estado de Tlaxcala. Se sitúa al sureste de la entidad, en la falda occidental del volcán Matlalcueyetl o Malinche (cumbre de 4 461 msnm), que al norte colinda con el municipio de San Luis Teolocholco, al noroeste con Acuamanala y con San Cosme Mazatecochco; al oeste con Papalotla y con San Miguel Tenancingo (todos pertenecientes al estado de Tlaxcala), y al sur y este con el estado de Puebla (figura 1).

San Pablo se extiende en una superficie de 63 760 km². Cuenta con una población de 82 688 habitantes, de acuerdo con el censo del año 2020. Debido a lo reciente del conteo todavía no se conoce el

² Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado, simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, 2001, p. 26.

número de hablantes de una lengua indígena, siendo el náhuatl la lengua materna. En el conteo del año 2010, de un total de 69 615 personas, 9 764 eran hablantes de una lengua indígena.

El municipio está integrado por 12 barrios y cinco colonias. Los barrios son San Sebastián, San Cosme, San Bartolomé, San Miguel, Jesús, San Nicolás, Santiago, Cristo, San Pedro, Santísima, Tlaltepango y San Isidro Buen Suceso. Las colonias —de reciente creación— son Divino Salvador Tepexco, Lomas de San Salvador Tepexco y Real de Guadalupe, al sur; y La Josefina y Santiago de los Leones al este.

Pese a que es poco frecuente nombrar al pueblo con el topónimo náhuatl, Cuauhtotoatla significa “en el monte donde abundan las aves y el agua”, interpretación propia de la forma como hoy se escribe; en el siglo XVI se registró como Quauhtotoatlan, siendo su traducción “lugar de los que tienen aves del monte”.³

Los Niños Dios

Los infantes nahuas son la representación de la continuidad de su grupo doméstico, de su pueblo y de su cultura, transformándose en antepasados cuando mueren. La etapa de la infancia es un asunto muy importante para el pueblo de San Pablo, que la expresan en las imágenes de los Niños Dios, y han cargado con atributos infantiles algunas imágenes de santos, pese a no ser reconocidos como tales por la hagiografía.

Las efigies de Jesucristo en su advocación de Niño Dios, de Niño de Reyes (perteneciente al barrio de San Pedro) y de Niño Doctor de Tepeaca (Puebla), son las principales devociones infantiles a quienes los nahuas rinden culto. Además de ofrendarles flores y veladoras, les ofrecen dulces y juguetes; a ellos se les pide por los niños enfermos y por la fertilidad de las mujeres.

Las imágenes de san Miguel Arcángel, de los tres Niños Mártires de Tlaxcala, de san Diego de Alcalá, de san Antonio de Padua y de Santo Angelito (un ángel custodio) guardadas en la parroquia de San Pablo Apóstol, son concebidas por los nahuas también como niños. Excepto por los tres Niños Mártires, el resto no guarda atributos in-

³ Fabiola Carrillo Tieco, *San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, una historia a través de los estratos de la toponimia náhuatl*, 2012, pp. 114-115.



Figura 1. Las áreas oscuras a la derecha representan el área poblada, el resto son campos de cultivo y bosque. Elaborado por Sandra Acocal Mora.

fantiles acordes con la hagiografía; a san Miguel y a Santo Angelito se les concibe más como muchachos, entre la pubertad y la adolescencia.

Una imagen más pensada como niño, aunque no es reconocida como sagrada por los curas, es Nachito, un esqueleto blanco de madera. Los nahuas lo reconocen como figura sagrada, pero no como santo, y le atribuyen poderes sobrenaturales para el control de la naturaleza y el cuidado de la salud. Empero, Nachito tiene más relación con la muerte que con la vida, por lo que no abundaré aquí en él.

El culto a Jesús Niño es en la actualidad algo bien conocido en México; posiblemente la celebración de mayor envergadura es la del 2 de febrero, día en que se bendicen las imágenes familiares y se festeja a las comunitarias. Como es el caso del Niño Doctor de Tepeaca, cuyo santuario es lugar de peregrinación para pobladores de Puebla, Tlaxcala, Estado de México, Ciudad de México e Hidalgo.

Un caso adicional es el del Niño de Xochimilco, Ciudad de México, que a diferencia del Niño Doctor, no “reside” en la iglesia sino en la casa de su mayordomo, integrado totalmente a su comunidad por ser un visitante asiduo de enfermos, invitado a los hogares con motivo de fiestas familiares, a bendiciones de casa y pago de mandas, prácticamente sin limitaciones.⁴

⁴ Hilda Rodríguez y Marina Anguiano, “Introducción al audiovisual ‘El Niño de Xochimilco’”, en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, 1990, pp. 159-165.

Regresando a Cuauhtotoatla, los nahuas tratan con suma delicadeza y le hablan a Jesús Niño y a las demás imágenes pensadas como niños, como si se tratara de sus propios hijos. En el caso de los mayordomos que los resguardan, éstos se impregnan de aquella infancia y son tratados como tales. Son llamados “niños” por los mayordomos y fiscales, no se les permite beber alcohol y se les exime de ciertas tareas (servir alimentos y cocinar) pensando que podrían enfermar y lastimarse.

El trabajo de campo para desarrollar esta investigación lo hice en diciembre del año 2015, pero desde julio de ese año estuve en contacto con doña Clementina Juárez, vecina del barrio de San Nicolás, quien, junto con su esposo, don Claudio Atlatenco, tenían la mayordomía de la virgen de los Remedios, la madre de los Niños Dios. Siendo a ellos a quienes concernía organizar las posadas, el recorrido del Niño Dios y, por supuesto, la fiesta de la virgen.

El 25 de diciembre de 2015 llegué a la casa de los mayordomos a las 5 de la mañana. En la medianoche habían arrullado a los Niños Dios, dos esculturas de madera de aproximadamente 20 centímetros de largo. Bajo las ideas nahuas uno es masculino y el segundo es femenino. La diferencia se percibe físicamente en el rostro tallado y en la ropa interior pintada de azul y rosa.

El conocimiento del dogma que concibe a Jesús como varón es bien claro para los nahuas y no hay duda en ello; sin embargo, en algún momento pensaron y manifestaron el desdoblamiento; hasta ahora no tengo elementos para explicarlo, y tampoco lo hacen ellos.⁵ La idea de los pares y complementos la hacen también con los santos, concibiéndolos como gemelos, como a san Sebastián y a san Fabián.

Regresando al día 25 de diciembre. Después de que los padrinos arrullaron a los Niños Dios a la medianoche, los mayordomos ofrecieron una cena. Alrededor de las 4 de la mañana llegaron los jóvenes cargadores. Enseguida los padrinos vistieron solo a la Niña, entregándola a los muchachos, quienes la colocaron en una caja de tres cristales y tres tapas de madera de aproximadamente 50 centímetros de largo, asegurándola con una llave. En la parte inferior de la caja se colocó un cajón alcancía, afianzado con una segunda llave.

⁵ La idea de la dualidad es algo bien conocida en el México anterior a la Conquista; recuérdese a los dioses creadores Ometecuhtli y Omecihuatl. Esta idea es compartida en el presente por algunos pueblos indígenas y campesinos de México, como en Cuauhtotoatla, lo que no significa, necesariamente, que provengan en forma directa de ese pasado tan remoto; téngase presente todas las reelaboraciones culturales.

De acuerdo con los mayordomos, se pone en marcha en el recorrido a la Niña porque si el Niño saliera, algún o algunos vecinos infantes podrían enfermar e incluso morir. Y es que al Niño le gustan demasiado los pequeños, ya que al mirarlos le causan tanto amor que los enferma o los lleva a la muerte; se dice que los lleva consigo. Siendo la Niña más cauta, pero incluso se recomienda a las madres no acercarse demasiado a los infantes.

Se distinguía a los cargadores por el traje deportivo que portaban: pants azul marino, playera blanca y chamarra roja; las edades de los 29 muchachos oscilaban entre los 9 y 26 años. Todos solteros, el principal requisito, y pertenecientes a alguno de los 10 barrios; se exceptúa a San Isidro y a Tlaltepango, que celebran un ritual independiente. Una vez dispuesto todo, cada cargador prendió su cera frente al altar familiar del mayordomo, esto como parte del “juramento”, que consistió en prometer cumplir el compromiso y respetar las reglas impuestas por el sistema de cargos.⁶

Prestado el juramento, se dispuso el desayuno, pero no fue consumido por nadie; se debía estar puntual para la misa, programada a las 6 de la mañana en la parroquia de San Pablo Apóstol, barrio de San Bartolomé. El cargador primero (todos poseen una jerarquía), Miguel Flores de 17 años, del barrio de San Nicolás, tomó la cajita que guardaba a la Niña, pasó el ceñidor rojo y blanco (que sostenía la parte baja del frente de la caja, metido por los herrajes pegados a los costados) por su hombro izquierdo y bajo su brazo derecho, quedando la caja a mitad de su pecho.

Los mayordomos extendieron el palio (cuatro varillas que sostienen una tela en lo alto) y salieron a la calle. Bajo el palio caminaba Miguel cargando a la Niña, un segundo muchacho caminaba a su lado sosteniendo una sombrilla de tela. Tanto el palio como la sombrilla eran de esa tela brillante y de colores con la que se hace el ropaje de los santos. En ese instante empezaron a estallar los cohetes, y los cuatro fiscales del pueblo caminaban frente a los cargadores portando sus varas de mando y chicotes tejidos de ixtle. Detrás de

⁶ El sistema de cargos se compone por los fiscales y los mayordomos, siendo los primeros (cuatro en total) los de mayor jerarquía y por lo tanto de autoridad. Cada uno de los 12 barrios cuenta con su propia iglesia y su particular sistema de cargos; sin embargo, los fiscales y mayordomos “del pueblo”, que se concentran en la parroquia de San Pablo Apóstol, y se coordinan con 10 de los barrios, son considerados los de más alta jerarquía.

los muchachos iba otro joven, Edgar Romero, el rezandero, dirigiendo las plegarias con un altavoz.

Caminábamos apresuradamente bajo la obscuridad, tanto que a algunas personas se les dificultaba seguir el paso. En el trayecto, varias de las madres de los cargadores mencionaron su preparación previa: correr todas las mañanas desde hacía semanas para resistir los 12 días. No había muchachas como cargadoras; todavía hace 15 años las jóvenes solteras participaban. Ignoro en qué momento sucedió, pero los mayordomos y fiscales decidieron no permitirles intervenir, alegando que el esfuerzo físico era excesivo para ellas.

Habían pasado 23 minutos después de las 5 de la mañana cuando llegamos a la parroquia; caminando no tan deprisa habiéramos tardado 40 o más minutos; varios llegamos sudando. La iglesia estaba abierta y en las bancas ya había varias personas que aguardaban la misa; nos detuvimos en la entrada para esperar a que el sacerdote saliera a recibirnos; la ceremonia estaba programada para las 6 de la mañana, así que la espera fue silenciosa y larga. Los cargadores no se movieron de la puerta: Miguel nunca descansó a la Niña y su compañero jamás bajó la sombrilla. Exactamente a la hora establecida, el cura salió a dar la bendición.

Durante la eucaristía, que duró una hora, el sacerdote tomó un juramento más a los cargadores, pero además a los ayudantes de los fiscales. Cada uno de éstos solicitó la ayuda de uno o varios de sus hijos, sobrinos o ahijados, todos jóvenes, quienes durante el recorrido los representaron portando la vara de fiscal. Y es que los fiscales tienen la obligación de estar presentes en todas y cada una de las casas que visita la Niña, lo que se complica por la edad madura, los problemas de salud o la falta de resistencia física.

Al final de la misa nos trasladamos a la fiscalía, ubicada a un costado de la parroquia. Frente al altar, el primer fiscal, don Sergio Méndez, hizo un llamado a cumplir los compromisos y responsabilidades de los cargadores, los fiscales, los mayordomos y los niños y jóvenes que fungen como "pastores", nombre que reciben los acompañantes (en alusión a los pastores que visitaron al Niño Jesús).

En algunas parroquias de los 11 barrios (exceptuando a San Isidro) se hicieron misas a la misma hora para después comenzar el recorrido de sus Niños Dios de barrio, que tienen duración de entre uno y hasta tres días. En otra parroquia, a falta de sacerdotes, los integrantes del sistema de cargos habían hecho plegarias dirigidas por un rezandero. Quienes debían prepararse con antelación eran los

miembros del sistema de cargos, los cargadores y los pastorcitos del barrio de San Sebastián, donde inicia el recorrido.

Salimos de la fiscalía y corrimos tres largas cuadras; nunca en mi vida había corrido tan velozmente. Eran las 7:20 horas, la gente que encontrábamos a nuestro paso se apartaba y los autos se detenían. Llegamos a los límites de los barrios de San Bartolomé y San Sebastián, calle Río Bravo, que hace 30 años era una barranca larga, pero no profunda. Al salir de la casa del mayordomo nos contábamos alrededor de 60 personas; con los mayordomos y pastorcitos que ya se nos habían unido, sumábamos alrededor de 150 personas.

Algunos de los pastorcitos, mayordomos, rezanderos y cargadores llevaban un sombrero de palma. De él colgaban listones de colores, evitando el negro, el café y el morado, por ser colores de luto propios de Semana Santa, dijeron las mayordomas, así que se tomaron la libertad de cortarlos. Puesto el sombrero, los listones colgaban a mitad o debajo de la espalda. El segundo aditamento distintivo era un bastón de caña con cascabeles.

Al llegar a los límites de los barrios, los mayordomos y fiscales de San Sebastián nos esperaban para marcarnos el recorrido. En cada barrio su sistema de cargos es quien recibe a la Niña y a sus iguales del pueblo. Ellos se visitan con semanas de antelación para acordar las facilidades y el acompañamiento. Y aunque los compromisos se aseguran, no están exentos de conflictos.

En ocasiones ha acontecido que los integrantes del sistema de cargos de algún barrio se niegan a recibir y a acompañar a la Niña en el recorrido, principalmente por la oposición a que el dinero y las especies (maíz, principalmente) que recibe la Niña se lleven a las arcas del pueblo. Aunque esto no es para beneficio personal de la jerarquía del sistema de cargos, sino para costear las necesidades de la parroquia; empero, es cierto que se han presentado robos. Cabe recalcar que cada barrio hace su coleta de manera independiente durante el recorrido del Niño Dios de barrio.

Cuando estuvieron de frente ambos sistemas de cargos se saludaron respetuosamente; todos y cada una de las autoridades del barrio pasó a besar la imagen de la Niña y a persignarse. Enseguida, el primer fiscal del barrio enunció lo que los nahuas llaman “palabras de respeto”: “Como cada año vamos a acompañarlos fiscales, mayordomos y pastorcitos en el recorrido del Niño, para cumplir con nuestra tradición. Los fiscales y los mayordomos que estamos presentes somos los nuevos, los que estamos por entrar. Los fiscales y

los mayordomos actuales están haciendo el recorrido con nuestro Niño”.

Los tres fiscales de barrio se arrodillaron frente a la imagen de la Niña; el primer fiscal del pueblo desmontó la cruz de su vara de mando (símbolo de su autoridad) que portaba su hijo, la dio a besar a cada uno de los nuevos fiscales, en reconocimiento del cargo que asumirían, y a tomarles el juramento, es decir, la promesa del buen cumplimiento.

El primer fiscal del pueblo agradeció la disposición e indicó que nos marcaran el camino. Corriendo llegamos hasta la iglesia de San Sebastián, entramos y el joven rezandero empezó a entonar la oración cantado *Paloma blanca*, que saluda y da la bienvenida a Dios en su advocación de Espíritu Santo. Sin dar la espalda, salimos de la iglesia y otra vez corriendo regresamos a la calle Río Bravo.

El primer cargador todavía sostenía a la Niña; a la señal del fiscal todos corrimos, iniciaba entonces el recorrido. Edgar, el rezandero, empezó con los cantos de alabanzas y todos lo acompañamos. Uno de los fiscales del barrio, el representante del fiscal del pueblo y algunos mayordomos se habían adelantado a llamar a las puertas de los vecinos y preguntar “¿va a pasar el Niño?” Solo negándose los no católicos. Pese a que los nahuas saben que la Niña es quien sale a realizar el recorrido, todos se refieren a ella como el Niño.

Llegamos a la primera casa; la familia hizo pasar a la Niña a la habitación donde guardaban su altar familiar. Una de las mujeres del grupo doméstico⁷ sostuvo la cajita, mientras el cargador pasaba por su cabeza el ceñidor para descansarla. Dos varas de fiscal, una del barrio y otra del pueblo, se entregaron a la mujer (las otras dos las portaban los representantes de los fiscales que se adelantaban a tocar las puertas); los fiscales también cedieron los chicotes de ixtle, una campanita que hacía sonar un niño cargador y cuatro sombrillas, porque todos los objetos debían “descansarse”.

Nos detuvimos en aquella primera casa porque el grupo doméstico había solicitado “un descanso”. Cada familia puede pedirlo si lo desea, con la intención de que la Niña permanezca unos minutos en la casa, entregando a cambio una o varias botellas de licor al primer fiscal del pueblo, para convidarla a los miembros del sistema

⁷ Empleo el concepto “grupo doméstico” porque con ello estoy abordando no solo a la familia nuclear, los padres y los hijos, sino a una parentela más amplia que puede vivir o no en una misma casa. Cuando no habitan juntos, suelen congregarse para ocasiones como ésta.

de cargos de la localidad y del barrio. Asimismo, donan frutas, cacahuates, refrescos, jugos, agua, dulces, frituras o piñatas para los pastorcitos. Esos presentes también son convidados a los mayordomos y a los acompañantes adultos de los pastorcitos.

Sólo hasta que terminan de repartirse los presentes, el primer fiscal puede devolver al grupo doméstico las botellas, los chiquihuites (canastas de palma), costales (sacos) o bolsas vacías, para agradecer y hacer la despedida. Si sobran alimentos, el mayordomo de la Niña los guarda. Los descansos duran entre 10 y 15 minutos.

El grupo doméstico que solicitó el descanso lo agradeció y entregó medio costal de maíz (50 kg aproximadamente), el don máspreciado que puede ofrecerse. La mujer que lo cedió recalcó que era la entrega de cada año, tal y como su difunto padre lo había hecho “por muchos años”. Cerró con la invitación de la cena que ofrecerían. Con semanas de antelación, el mayordomo de los Niños busca y hace el compromiso con algunos grupos domésticos para que donen el desayuno, la comida, la cena y o el hospedaje. A quienes así lo hacen se les llama “padrinos de comida”.

Cuando finalizaron los intercambios, la mujer que había pronunciado las “palabras de respeto” tomó la caja que guardaba a la Niña y la entregó al cargador, lo mismo hizo con las sombrillas, las varas de fiscal, la campanita y los chicotes. Frente a los cargadores salió corriendo el niño que hacía sonar la campanita (nombrado “la campanita”) y sonaba un silbato cada vez que la Niña salía y entraba a una vivienda. El cargador que protegía a la Niña con la sombrilla también llevaba un silbato que soplaba al mismo tiempo.

Detrás de la “campanita” corrían el cargador de la Niña y junto a él su compañero que portaba la sombrilla, soplaba el silbato y sostenía con la otra mano el ceñidor que cruzaba por la espalda del cargador. A sus costados corrían dos jóvenes sujetando las varas de fiscales (o el fiscal mismo), detrás le seguían el resto de los cargadores y al final los integrantes del sistema de cargos y los pastorcitos. Corriendo pasábamos de casa en casa.

En cada vivienda solo entraban “la campanita”, los cargadores, los portadores de las varas de fiscal, el mayordomo de los Niños y algunos otros mayordomos. Los pastorcitos, el resto de los fiscales y los mayordomos no ingresábamos a las viviendas para no obstaculizar el tránsito; las mayordomas nos organizaban para hacer una valla a lo ancho de la calle. Los representantes del fiscal saludaban a las familias, agradecían el recibimiento y nos despedían.

Don Claudio Atlatenco, el mayordomo de la Niña, con auxilio de sus hijos y componentes (sus ayudantes), recibía el presente más grande: el maíz y la mazorca en costales, chiquihuites o cubetas. Las ceras, las veladoras, el copal, las bolsas de arroz y de frijol, botellas de aceite acompañaban o sustituían el maíz. El dinero que las familias ofrecían lo depositaban en la alcancía. Los 24 integrantes del sistema de cargos del pueblo fueron divididos en grupos de seis para ayudar a recoger los presentes.

En algunas viviendas nos recibieron únicamente las mujeres y los niños, ya que los varones dormían o preferían no salir para evitar ser vistos alcoholizados con motivo de la Nochebuena. Las familias tendían petates, telas o trozos de alfombra para que sobre ellos se posara el cargador que portaba a la Niña. Casi siempre la mujer de mayor edad sostenía un sahumerio que desprendía humo por el copal que quemaba, y soplabla ese humo para envolver la imagen sagrada (figura 2).

En ningún momento los cantos de alabanza se interrumpieron, dirigidos en distintos momentos por cinco rezanderos y seguidas por todos los pastorcitos. Los miembros del sistema de cargos vigilaban la entonación de las estrofas, al mismo tiempo que tanto ellos como los niños golpeaban sus bastones contra el piso para hacer sonar los cascabeles. Algunos de los cantos fueron los siguientes:

¡Señora Santana, por qué llora el Niño!	¡María lavaba, san José tendía!
¡Señora Santana, por qué llora el Niño!	¡María lavaba, san José tendía!
¡Por una manzana, que se le ha perdido!	¡El Niño lloraba, san Juan lo mecía!
¡Por una manzana, que se le ha perdido!	¡El Niño lloraba, san Juan lo mecía!

Los pastorcitos respondían después de cada estrofa solo con dos cantos:

¡Humildes aldeanas, humildes pastores!	¡Vámonos pastores, vamos a Belén, que ha nacido el Niño y es por nuestro bien!
¡Humildes aldeanas, humildes pastores!	

¡Vamos a ver al Niño y a ofrecerle flores!	
¡Vamos a ver al Niño y a ofrecerle flores!	

Por supuesto, los pastorcitos no se limitaban a sus dos estrofas, pues intervenían en la segunda línea de cada una de las que entonaban los rezanderos. Cuando hacíamos los descansos y entrábamos a las iglesias de los barrios cambiábamos de cantos al tiempo que bajábamos los sombreros. Por el espacio del que dispongo sólo presento una parte de los cantos. Iniciaban con la voz del rezandero y le contestaban los pastorcitos:



Figura 2. Recibimiento del Niño Dios el 26 de diciembre de 2015 en el barrio de San Bartolomé. Foto: Sandra Acocal Mora.

Rezandero. (1) Entre niños y humildes pastores reciban este rincón, aunque pobre sea la morada Señor de mi corazón.	Pastorcitos. (1) Entre niños y humildes pastores reciban este rincón, aunque pobre sea la morada Señor de mi corazón.
Rezandero. (2) Aroma se quema de paz y de olores, delante del Niño derrámese flores.	Pastorcitos. (2) Adoren los Reyes los pobres pastores. Adoren los Reyes los pobres pastores. Con cantos y flores a Dios Salvador. Con cantos y flores a Dios Salvador.
Rezandero. (3) Niña linda, Niña Santa, Niña Santa, tu dulce nombre alabamos, porque eres tan sacrosanta, tan sacrosanta, hoy te vengo a saludar.	Pastorcitos. (3) Buenos días Paloma Blanca, Paloma Blanca, hoy te vengo a saludar, saludar en tu belleza, en tu belleza, y en tu reino celestial.

A las 9 de la mañana nos cruzamos con el Niño del barrio, el número de pastorcitos que lo acompañaban eran la mitad de los que para entonces ya nos contábamos, cerca de 250. Enseguida, los mayordomos consideraron que a partir de ese momento empezaríamos a avanzar más lento, ya que los vecinos nos irían deteniendo para evitar que alcanzáramos al Niño del barrio, solicitando más descansos. La razón por la que se detiene a la Niña es porque si ella pasa primero a las viviendas, se lleva más dinero y mazorca.

Y seguimos avanzando. Las fiscalas y las mayordomas vigilaban que los pastorcitos no se retrasaran, que corrieran, que cantaran, que no se adelantaran demasiado, que no obstaculizaran el paso de los cargadores, que no interrumpieran el sonido de los cascabeles o bajaran los sombreros cuando se les indicaba, y recibieran su dotación de frutas, dulces, refresco y agua.

Para las 10 de la mañana, los fiscales y mayordomos ya habían consumido seis botellas de licor, pero sabían que tenían que beber con medida, de lo contrario serían multados económicamente al final del recorrido, así que las mayordomas habían ideado una trampa. Todas llevaban dentro de su bolsa una botella vacía de plástico y cada vez que les ofrecían su vaso de tequila lo vaciaban en su botellita, lejos de la vista de las familias.

En varios momentos del trayecto se oyeron gritos de “conteo”. Si bien la caja de madera pesa más que la Niña, el peso no es tan grande como el que se siente cuando la alcancía se llena. Entonces los mayordomos solicitan, al grupo doméstico que los recibe, el permiso para contar el dinero. Inmediatamente, el mayordomo de la Niña desmonta a la vista de todos el cajón y deposita monedas y

billetes. Un cajón de repuesto es colocado y los cargadores siguen la ruta, mientras un grupo de mayordomos hace el conteo.

Pese a que era temporada invernal, al mediodía la temperatura ambiente era de 25° centígrados; aun con ello, el ánimo de los pastorcitos y de los cargadores no decreció. Corríamos detrás de los cargadores y del rezandero lo más que podíamos —casi siempre “cortando camino” —, pero pocas veces logramos seguir su paso, y en una de esas ocasiones, cuando ellos ya regresaban mientras nosotros apenas íbamos, sucedió un accidente.

Uno de los cargadores resbaló. A todos se nos congeló el rostro del susto, y el primer fiscal gritó: “¡Abajo los sombreros!” Entonces los cantos se cambiaron por los rezos. El cargador estaba muy apenado, pero creo que si su vida hubiera estado en riesgo, hubiese preferido salvar a la Niña antes que a él mismo.

La caída tuvo varias interpretaciones. La primera fue sospechar de la disposición del muchacho, quizá estaba enojado, y la Niña lo había sentido; probablemente hubo o habría problemas entre los cargadores; o era el anuncio de peleas entre mayordomos. Inmediatamente después del desplome, el muchacho fue reemplazado por otro cargador. Dado que el brazo izquierdo sufrió grandes raspones, el mayordomo de la Virgen de la Soledad lo atendió. La jerarquía del sistema de cargos había previsto todas las complicaciones, y entre ellas los malestares y accidentes, designando para esta ocasión a ese mayordomo como responsable del botiquín. Aunque los cargadores llevaban el suyo.

Además de analgésicos, alcohol, vendas y pomadas, el mayordomo llevaba un preparado de *chichicascle* (*Urtica urens*), una planta que al más ligero contacto con la piel provoca sarpullido, comezón y un gran dolor por las toxinas que desprende. Existen dos especies en San Pablo: una de hojas ovaladas de hasta 3 centímetros de ancho y una segunda de hojas de hasta 12 centímetros. Es utilizada para combatir enfermedades provocadas por el frío. En esta ocasión, el uso que se le dio fue el de analgésico para mitigar el cansancio. En un frasco de alcohol el mayordomo sumergió hojas del *chichicascle* de las dos especies.

Cuando los cargadores, pastorcitos y mayordomos lo solicitaron, el mayordomo de “La Soledad”, auxiliado por algunas mayordomas, talló las hojas a mitad de sus piernas y hasta sus tobillos. El mayordomo de la Niña también llevaba su dotación de *chichicascle* de medio costal.

A las 2 de la tarde los mayordomos extendieron nuevamente el palio para proteger a la Niña y dirigirnos a la vivienda donde se ofrecería la comida. Dos cuadras antes de llegar a la casa, los “padrinos de comida” salieron a nuestro encuentro portando el sahumerio. La madrina sopló el humo del copal alrededor de la imagen sagrada, se persignó y la besó; lo mismo hizo su marido, y juntos nos condujeron a su casa. Sólo la Niña y los cargadores entraron a la habitación principal, los demás nos quedamos en el patio cantando.

Algunas mesas estaban tendidas: el grupo doméstico se preocupó por conseguir más sillas con los vecinos, pero para entonces seríamos cerca de 300 personas; muchos se quedaron de pie y otros nos sentamos en la tierra. El rezandero cambió los cantos por un “Padre Nuestro” y un “Ave María”, solicitó bienestar para el grupo doméstico, nos persignamos y fuimos servidos. La comida fue arroz rojo, tortillas, salsa verde, agua de Jamaica, nopales y carnitas de puerco, ¡una delicia! La mayoría habíamos consumido nuestra última comida en la medianoche. Las mayordomas ayudaron a servir. Apenas 20 minutos después, don Sergio Méndez, el primer fiscal, indicó que teníamos que irnos.

Hace apenas 20 años, el mayor número de comidas las ofrecía el mayordomo de los Niños, ahora cada día las dona alguna familia diferente. El trabajo que implica ofrecer una comida, la inversión en dinero y la movilización de las redes de ayuda se ven materializados en el ofrecimiento de los alimentos. Ser padrinos de la Niña, tenerla algunos minutos en el altar doméstico, alimentar a los pastorcitos, el que su casa se vea llena de gente, son las más grandes satisfacciones que consiguen las familias. Lo que por supuesto les genera reconocimiento y respeto.

El padrino cargó a la Niña, los integrantes del sistema de cargos del barrio extendieron el palio y los padrinos nos acompañaron hasta el lugar donde nos habían alcanzado antes. Enseguida, los fiscales del barrio y del pueblo acordaron la mejor manera de recorrer los límites de San Sebastián, para hacerlo de prisa, aceptando que no sería posible abarcarlo todo. El barrio es uno de los más grandes del municipio, se extiende hasta los linderos con el municipio de Tenancingo, Tlaxcala. Comprende tierras de cultivo y casas dispersas. Por tal motivo, los mayordomos del barrio han dispuesto dos Niños Dios, uno de los cuales recorre las periferias.

La decisión de los miembros del sistema de cargos fue la de transportar en una camioneta a los cargadores y algunos pastorcitos,

y en otra a los fiscales y varios mayordomos. A los demás se nos indicó quedarnos, para que las mayordomas nos condujeran hasta el punto donde los cargadores nos encontrarían, cruzando la carretera Puebla-Santa Ana Chiahutempan, Tlaxcala, la principal vía de comunicación del municipio. Por cerca de una hora esperamos; a lo lejos vimos venir corriendo al grupo de cargadores, al rezandero y a los dos representantes de los fiscales. Los pastorcitos, mayordomos y fiscales habían cortado el camino o se habían subido a las camionetas. Para ese momento los acompañantes éramos más de 300 (figura 3).

En la primera casa que visitamos, ya todos juntos, solicitaron el descanso. Se dispuso en el amplio patio una mesa donde descansó la Niña. Al frente del grupo doméstico figuraban dos mujeres, una de ellas ancianita, nos regalaron cacahuates, cañas y refrescos. De manera discreta ambas mujeres pidieron “la disciplina”. Después de repartidos los alimentos, los mayordomos enviaron a los pastorcitos al frente de la casa, quedando sólo los cargadores y algunas personas.

Enseguida que la mujer más joven cedió los objetos descansados, menos a la Niña, con seriedad el primer fiscal tomó su chicote de ixtle y preguntó a las mujeres: “¿Están seguras de lo que piden?”, llorando ambas respondieron que sí. El fiscal interrogó también al representante del primer fiscal de barrio, un joven que apenas alcanzaba la mayoría de edad: “¿Fiscal está de acuerdo con lo que solicita la familia?” Él respondió: “Sí estoy de acuerdo porque ellos lo piden”. La misma pregunta se dirigió a un muchacho de aproximadamente 17 años.

Ese joven delgado se paró frente a la imagen de la Niña, se quitó sus lentes y playera y se hincó. El fiscal hizo la señal de la cruz con el chicote frente a la Niña, persignó con el mismo chicote al muchacho y se persignó él. Parándose a su costado derecho soltó un golpe en la espalda del muchacho, se movió al otro costado y soltó otro, regresó a donde había iniciado y dio un golpe más.

Desde el primer chicotazo la cara del muchacho reflejó una expresión de profundo dolor, y cada golpe lo hizo moverse sin quererlo él de un lado hacia otro. Las mujeres lloraban todavía más. El fiscal se paró frente al joven y tomándolo por debajo de los brazos lo levantó, él llorando se acercó a la Niña y le habló, pero nadie pudo escuchar lo que decía. Cuando el joven se apartó, el fiscal expuso: “Señoras muchas gracias, tenemos que irnos”. El cargador tomó a

la Niña y salió corriendo. “El disciplinado”, con marcas en su espalda, llorando abrazó a su madre. Solo el grupo doméstico sabía los motivos de “la disciplina” y al fiscal no le tocaba preguntar.

“La disciplina” son esos tres golpes que da el fiscal en la espalda del solicitante, mujeres y hombres, para marcar la señal de la cruz por las desobediencias, actitudes irrespetuosas, alcoholismo o drogadicción en los que se ha incurrido en ese año, pero que se está dispuesto a reparar. “La disciplina” es una manera de pagar las fal-



Figura 3. Recorrido del Niño Dios el día 25 de diciembre de 2015 en el barrio de San Sebastián. Foto: Sandra Acocal Mora.

tas, pero quien las comete y su grupo doméstico debe estar de acuerdo en que se aplique; asimismo, el fiscal del barrio debe aprobarla; si no lo hace, porque no hay condiciones, entonces no hay forma de ponerla en práctica.

Antes de presenciar “la disciplina” de este joven, ya se habían hecho dos anteriores, pero como no comprendía del todo la dinámica, no había podido observarlas. Apenas entra la Niña a la casa, la familia debe solicitar “la disciplina”, los pastorcitos son sacados a la calle y los niños de la familia son encerrados en las habitaciones. Se le pide al rezandero que deje de cantar, guardando todos silencio y seriedad.

En ésa y posteriores “disciplinas” que observé, el fiscal nunca dio los golpes con saña, pero sí lo hacía de manera firme, tanto que al caer en las espaldas desnudas dejaban marcas. Algunas mujeres

acompañantes de los pastorcitos expusieron que en ocasiones a “los disciplinados” les da fiebre por toda la noche, más que por los golpes recibidos, por el efecto emocional que causa.

Don Sergio Méndez, el fiscal, tras haber aplicado “la disciplina”, me explicó que ésta era una gran responsabilidad para él, porque los grupos domésticos confían en su mano para redimir a sus hijos, cuando ellos no han podido lograrlo, siendo su trabajo una ayuda para la comunidad. El fiscal me platicó además que en el barrio de San Nicolás, los padres suelen pedir una limpia, con una veladora, para sus hijos pequeños, y curarlos así del mal aire. Estos dos puntos dejan en claro que la responsabilidad sobre los hijos es tan importante que tiene que ser algo compartido, socializado.

Y continuamos corriendo. Cada vez que pasábamos frente a la imagen de algún santo, cuyos altares ponen en la calle los vecinos, los cargadores se detenían para entonar algunos cantos. Pese a que no se llevaba música, los cargadores, los rezanderos, los pastorcitos y los mayordomos bailaban suavemente, al tiempo que cantaban, acompañados solamente por el sonido de los cascabeles.

Oscureció y no nos detuvimos porque sólo teníamos ese día para hacer el recorrido. Se sacaron lámparas y eran las 9:45 de la noche cuando dejamos de correr. Los fiscales del barrio anunciaron el final y fuimos conducidos a su iglesia, mientras sonaba intensamente una de las campanas de la pequeña torre. En total registré cuatro “disciplinas”, 12 descansos y nueve conteos.

En la iglesia permanecieron los mayordomos de los Niños y el tesorero. El sistema del pueblo reconoce el trabajo y el compromiso de los mayordomos del barrio, así que 10% del dinero y del maíz que se logra reunir lo entregan al barrio. Fueron recolectados ocho costales de maíz en total y 14 647.70 pesos. Nuevamente el palio se extendió y fuimos conducidos a la primera casa que visitamos en la mañana. Entonces hicimos el último canto de arrullo a la Niña.

Los papás de los cargadores los esperaban con maletas y colchonetes porque desde ese momento y hasta el día 6 de enero no se apartarían de la Niña. Por turnos, los muchachos se trasladaron a la casa del primer cargador para bañarse en el temazcal. La jerarquía del sistema de cargos acordó reunirse el siguiente día a las 6:45 de la mañana. A las 7, la Niña tenía que estar en las puertas de la iglesia del barrio de San Bartolomé, donde continuaría el trayecto.

De los 12 días del trayecto sólo acompañé a la Niña en seis: tres al principio y tres al final. La tabla que presento registra los días que

se invirtieron en la procesión en cada barrio. Se inició en San Sebastián y se terminó en el barrio de San Cosme, trazando un recorrido circular (cuadro 1).

Y el recorrido continuó por el resto de los barrios. Se sumaron entonces los jóvenes cargadores de los mismos barrios. En una ocasión nos tocó llegar a un hogar donde una anciana era velada. Parados los cargadores frente al ataúd, hicimos rezos en lugar de cantos. En el Centro de Salud y clínica del Seguro Social (ambas dependencias de salud pública) se permitió la entrada únicamente de dos cargadores para que la Niña “visitara a los enfermos”, siendo empático el personal médico.

El recorrido no estuvo exento de disgustos entre los sistemas de cargos de los barrios y del pueblo, por situaciones como marcar la hora final de la procesión, el que no aceptaran los miembros del sistema de cargos de barrio sólo 10% de lo recaudado o disgustos atrasados. En algún momento casi se llegaron a los golpes, pero siempre de ambos lados se llamó a la prudencia.

Se tiene plena conciencia de que lo colectado, tanto en dinero como en especie, son contribuciones que deben respetarse como algo prácticamente sagrado, tomándolo sólo para invertir en la parroquia y en construcciones dependientes; no es una contribución para las fiestas de los santos, ello recae en cada mayordomo.

Los mayordomos encargados del conteo de dinero son quienes tienen bajo su cuidado a los santos concebidos como niños: Santo Angelito (un ángel custodio), san Miguel Arcángel, los tres Niños Mártires de Tlaxcala, san Diego de Alcalá y san Antonio de Padua; y claro, se incluye al mayordomo de la Niña. En esa ocasión, el tesorero fue el mayordomo que tenía bajo su cuidado a san Pablo Apóstol, el santo patrón.

Dejé el recorrido el 27 de diciembre y me incorporé el 4 de enero, alcanzando a la Niña en el barrio de Jesús. El desayuno se sirvió a las 6 de la mañana: pozole con carne de puerco, tostadas, pan dulce, pan salado y té de limón. Aunque las comidas no fueron una limitante, las desveladas, el cansancio, el correr todo el día bajo el sol o el frío y el dormir cada día en una vivienda distinta, hacían ya sus efectos en los cargadores. Los muchachos habían bajado de peso alarmantemente y bajo sus ojos se observaban marcas verdes y moradas por la falta de sueño. Pero su ánimo seguía intacto.

Varias de las cosas que no pude observar en los días que estuve ausente me las platicaron las mayordomas y pastorcitos con mucho

entusiasmo. Los “padrinos de cena” del barrio de San Nicolás habían tenido “mucho gusto” en recibir a la Niña, por lo que contrataron un mariachi en su honor y “bailaron la estrella”. “La estrella” es un

Recorrido de la Niña Dios del 25 de diciembre de 2015 al 5 de enero de 2016	
<i>Barrios</i>	<i>Días de recorrido</i>
San Sebastián	25 de diciembre
San Bartolomé	26-27 de diciembre
San Pedro	27-28 de diciembre
Santísima	28-29 de diciembre
San Nicolás	29-31 de diciembre
Cristo	31 diciembre y 1 de enero
San Miguel	1-2 de enero
Santiago	2-3 enero
Jesús	3-4 de enero
San Cosme	4-5 de enero
Fuente: Elaborado por Sandra Acocal Mora.	

adorno de flores frescas incrustadas en un círculo de cartón o madera de más de un metro de diámetro, ajustado sobre un palo de 1.90 metros o más de alto, el cual debe golpearse contra el suelo, bailando, hasta que todas las flores caigan; es una tarea realmente agotadora. Los nahuas de San Isidro “la bailan” en sus bodas y los nahuas del resto de los barrios, en las fiestas de los santos.

En el barrio del Cristo estuvo a punto de no hacerse la procesión. El sistema del barrio tomó la decisión de derribar la capilla en el año 2015, construida hacia el fin del siglo XIX, lo que les generó problemas legales con el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Los fiscales y mayordomos del pueblo optaron por no hacer el recorrido para no generar más tensiones. Por tanto, pasarían al barrio siguiente, pero un grupo de vecinos les pidió quedarse y estuvieron dispuestos a acompañarlos y a enfrentar las consecuencias. Al final, uno de los abuelitos que “conoce de las tradiciones” agradeció en nombre del barrio y se disculpó por la actitud de sus fiscales y mayordomos debido a que “no han trabajado bien para el barrio”.

Desafortunadamente me falta espacio para continuar explicando el ritual, lo que hace que me reserve muchas de mis notas para una oportunidad distinta. El último día de recorrido fue el 5 de enero: avanzamos lento, prácticamente caminado ese día, pues nos quedaba bastante tiempo. Se les dio la posibilidad a varias jóvenes de cargar a la Niña. Para la noche éramos más de 500 personas y los cantos se escuchaban a cuerdas de distancia.

El 6 de enero en punto del mediodía inició la misa en la parroquia de San Pablo Apóstol, marcando el fin del ritual. Terminada la misa se hizo el cambio de fiscales en la fiscalía. Los salientes agradecieron la colaboración de todos los integrantes del sistema de cargos, el cumplimiento del trayecto y se despidieron. Los nuevos fiscales tomaron sus varas de mando e iniciaron enseguida sus funciones, consistiendo la primera en conducir la procesión con los Niños Dios, la virgen y san José hasta la casa del mayordomo. De San Bartolomé nos trasladamos a San Nicolás, donde don Claudio Atlatenco ofreció la comida: mole de res, arroz y aguas de sabores.

Todo vecino de los 12 barrios podía ir a comer si le apetecía; llegaban con flores y veladoras para los Niños. Desde el mediodía y hasta la noche se sirvió la comida. El mayordomo regaló juguetes a los pastorcitos y cargadores. Después del alimento, los 23 mayordomos restantes, integrantes del sistema de cargos, comenzaron a retirarse y solamente los nuevos fiscales se quedaron. En la noche los cargadores de la Niña regresarían llevando presentes y “agradecerse” (dar las gracias); para cerrar la fiesta habían hecho la contratación de un grupo de baile. Concluyó la fiesta a las 3 de la mañana.

Conclusiones

En el siglo XVI, el franciscano Pedro de Gante introdujo la celebración de la Natividad de Jesucristo en la Ciudad de México. Los indios conocieron bien pronto el dogma católico del nacimiento del hijo de Dios en un pesebre, en Belén (en Cisjordania, Palestina) —otros afirman que fue en Nazaret, Israel—. Se explica que los ángeles avisaron a los pastores del nacimiento de Dios para que fueran a adorarlo, y en su camino se toparon con demonios que intentaron obstaculizar-

los, pero fueron ayudados por el arcángel san Miguel para llegar a su destino.⁸

Los nahuas de San Pablo han readaptado tal dogma a su contexto cultural. Para ellos, Dios es tanto masculino como femenino y lo proyectan en sus imágenes sagradas infantiles. El ritual expresa, al mismo tiempo, el cuidado, el respeto y la importancia que tienen por los niños y los jóvenes. La preocupación de los integrantes del sistema de cargos por su bienestar estuvo latente en cada momento, nunca fueron tratados con desdén o indiferencia. En algunas ocasiones, niños y jóvenes fueron regañados por los señores, en otras se les acercaron y les consultaron tal como lo hacen con sus padres.

A los muchachos que les tocó portar la vara de fiscal, los mismos fiscales se dirigieron a ellos como si fueran sus iguales, hablándoles con prudencia y reverencia. Y es porque se reconoce que niños y jóvenes representan a su grupo doméstico, colaboran y hasta trabajan por el bien común, por el bien del pueblo.

El ritual del recorrido, el más extenso de todos los del ciclo, es toda una gama cultural donde se expresa y se observa, además de lo ya consignado, la preferencia gastronómica, el trabajo comunitario, la ayuda mutua, la reciprocidad, la entrega de *done*s, la toma de responsabilidades por parte de niños y jóvenes, la práctica de la medicina, la reparación de problemas a través de “la disciplina” y la cooperación, entre otros aspectos.

Este ritual refleja la enorme importancia que los infantes tienen para los nahuas como sus descendientes y como reproductores de su cultura. Construyen esa cultura desde una temprana edad. Esto explica precisamente la fuerza y la fortaleza de la continuidad cultural.

Bibliografía

Acocal Mora, Sandra, *La muerte infantil: crónicas coloniales y prácticas culturales. San Pablo del Monte Cuauhtotlatla, Tlaxcala*, tesis para optar por el grado de Maestra en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, México, 2016.

Carrillo Tieco, Fabiola, *San Pablo del Monte Cuauhtotlatla, una historia a través de los estratos de la toponimia náhuatl*, México, Instituto Tlaxcalteca

⁸ Judith Katia Perdigón, *Mi Niño Dios. Un acercamiento al concepto, historia, significado y celebración del Niño Jesús para el Día de la Candelaria*, 2015, pp. 60-63.

- de Cultura (Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias), 2012.
- Good Eshelman, Catharine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE / Conaculta, 2001, pp. 239-297.
- Limón Olvera, Silvia, *El fuego sagrado, simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Conaculta / INAH, 2001.
- Perdigón Castañeda, Judith Katia, *Mi Niño Dios. Un acercamiento al concepto, historia, significado y celebración del Niño Jesús para el Día de la Candelaria*, México, INAH, 2015.
- Rodríguez Hilda y Marina Anguiano, "Introducción al audiovisual 'El Niño de Xochimilco'", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México, IIA-UNAM, 1990, pp. 159-165.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





LAS EXILIADAS ESPAÑOLAS EN LAS IMÁGENES DE LOS HERMANOS MAYO¹

Enriqueta Tuñón Pablos*

En este texto abordaremos algunos aspectos de la vida de las exiliadas españolas en México tomando como referencia fotografías del Archivo Hermanos Mayo, que se encuentra en el Archivo General de la Nación, y que constituye la principal fuente gráfica del exilio español en México.

Los Hermanos Mayo fueron cinco fotoperiodistas originarios de Galicia, tres de la familia Souza Hernández y dos de Del Castillo Cubillo, que comenzaron a trabajar desde la época de la Segunda República y la Guerra Civil, y cuando ésta terminó, se exiliaron en México. Su agencia se llamó Foto Hermanos Mayo y, sobre la elección del nombre nos encontramos con tres versiones: la primera dice que fue porque Francisco, el mayor de todos, era anarquista y con ese nombre quiso rememorar los frecuentes registros que hacía la policía en su casa desde que trabajaron haciendo fotos durante la Revolución de Asturias, en 1934. La segunda versión dice que se quiso recordar los llamados Hechos de Mayo, cuando en 1937, en plena guerra, se enfrentaron anarquistas y comunistas en Barcelona y, una tercera, afirma, que el nombre se lo puso en honor al 1 de mayo, día que se celebra a los trabajadores.

Viajaron a México en el primer barco que salió de Francia en mayo de 1939, el *Sinaia*, y al llegar a nuestro país, en el mes de junio, les ofrecieron sacar las fotografías de todos los

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Para este artículo me baso en tres textos escritos sobre el tema: dos son de mi autoría junto con Concepción Ruiz-Funes: "Este es nuestro relato... Mujeres españolas exiliadas en México", en *Médulas que han gloriosamente ardido. El papel de la mujer en el exilio español. Certamen literario Juana Santacruz*, México, Claves Latinoamericanas / Ateneo Español de México, 1992, y "Nosotras fuimos la Unión de Mujeres Españolas Antifascistas", en *Política y Cultura*, núm. 1, México, UAM-Xochimilco, 1992. El tercero es el artículo "La vida en México de las exiliadas españolas", publicado en *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, año 5, núm. 10, enero-junio de 2021, pp. 82-94.

pasajeros para integrar los expedientes de migración, y, no fue sólo a los pasajeros de la embarcación en la que llegaron, sino también a los de los siguientes que llegaron en el mismo año: el *Ipanema* y el *Mexique*.

Después trabajaron en periódicos y revistas como *El Popular*, *La Prensa*, *El Nacional*, *El Día*, *Tiempo*, *Siempre!*, entre otros; sus fotos aparecieron también en la portada de *París Match* y en páginas interiores de *Life* y *Time*.

Su labor en México fue muy importante, revolucionaron el fotoperiodismo; como eran cinco los integrantes del equipo, tenían capacidad para registrar todo lo que pasaba diariamente en la ciudad, desde actividades políticas, sociales, hasta personajes conocidos en los medios, corridas de toros, juegos de fútbol, manifestaciones, protestas sindicales y de todo tipo, etc. Nunca vendían los negativos, sólo las fotos, y por eso su archivo cuenta con más de 8 millones de imágenes y, de ellas, más de 4 000 están relacionadas con el tema de la guerra de España y el exilio en México, convirtiéndose, de esta forma, en el colectivo de periodistas gráficos que más publicó en América Latina entre 1939 y 1992.²

Las mujeres del exilio español, como las de cualquier otro, tienen su propia historia, que es distinta a la general del grupo, pero que, al mismo tiempo, es parte de ella, por lo que hay que integrarla para formarse una visión global del tema. Si el exilio significa un salir sin querer, un huir para salvar la vida, un quedar pendiente, un vivir entre dos realidades: la que se deja y a la que llega, para las mujeres significó todo eso y, además, la pérdida del espacio femenino por excelencia: el hogar.

Los republicanos españoles que llegaron a México en 1939 conformaban un grupo heterogéneo de individuos. Eran anarquistas, comunistas, socialistas, de diferentes regiones de España; eran obreros, intelectuales, profesionistas, empleados.

Sin embargo, todos tuvieron en común el exilio, que los unió por sus ideales republicanos: el amor a la libertad, a la democracia, a la cultura, a la participación ciudadana, al respeto por las ideas diferentes; también los unió la educación que dieron a sus hijos, la comida, la forma de vestir, el lenguaje, la unidad familiar,

² María Luisa Hernández Ríos y Guadalupe Tolosa Sánchez, "Evocaciones gráficas de la guerra civil española y el exilio mexicano", *Clio*, núm. 39, 2013.

es decir, todo aquello que estaba bajo la custodia de las mujeres. Estos refugiados creyeron que el exilio iba a ser pasajero, dejando un pasado inmóvil que pensaron que lo recuperarían pronto; por lo tanto, había que reproducir, al interior de sus casas, esas costumbres que se habían quedado en España. Y esto lo hicieron las mujeres que, desde la invisibilidad de esa presencia, formaron la estructura de este exilio, lo mantuvieron vivo, le dieron unidad a la familia y aglutinaron al grupo. Fueron, en suma, el poder de la cultura del destierro que se forjó en los espacios privados para salir luego a los públicos.

Algunos números: Pilar Domínguez Prats³ calcula unas cifras de la población femenina exiliada en México con base en la documentación del Archivo de la JARE⁴ y en el texto de Avel·li Artís-Gener,⁵ quien asegura Pilar, es el único que hace una división por género en su análisis cuantitativo y establece que, entre 1939 y 1949, llegaron a México 8 108 españolas (de un total de 19 267 exiliados), es decir, 41.2%. El grupo de edad más numeroso era el comprendido entre 25 y 40 años de edad, de manera que se deduce que era una población de jóvenes, llenas de vitalidad para dedicarse a la actividad laboral y al cuidado de sus hijos; la edad promedio de 36.9 años.

Respecto al estado civil, consideró a las solteras, casadas y viudas, además de las separadas, entre las que cuenta no sólo a las divorciadas, sino también a las que habían venido solas, dejando en Francia, en el norte de África o en la España franquista a sus parejas. El 59% eran casadas, las solteras 14.5%, las viudas 23.2% y las separadas 3.3 por ciento.

En cuanto a su origen vemos que 22.9% procede de Cataluña, 20.7% de Castilla la Nueva y 11.2% de Andalucía, las tres zonas más pobladas de la España de esa época.

En relación con los datos profesionales, sólo nos los da del 75% de la muestra. La mayoría, esto es 51.3%, eran amas de

³ Pilar Domínguez Prats, *Voces del exilio. Mujeres españolas en México, 1939-1950*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense de Madrid / Consejería de la Presidencia-Dirección General de la Mujer, 1994, pp. 99-107.

⁴ Junta de Auxilio a Republicanos Españoles, organismo dirigido por el socialista Indalecio Prieto, y que junto con el SERE (Servicio de Evacuación de Republicanos Españoles), presidido por el comunista Juan Negrín, ayudaron a los exiliados para llegar a México y durante los primeros años de su estancia en el país.

⁵ Avel·li Artís-Gener, *La diáspora republicana*, Barcelona, Plaza & Janés, 1978.



Foto 1. Joven pasajera del primer barco que llegó a México: el *Sinaia*, el 13 de junio de 1939. Fondo Hermanos Mayo, sección Cronológico, primera parte. Archivo General de la Nación. Estado civil y ocupación, entre otros. Fondo Secretaría de Migración, sección Migración, serie Españoles, exp. 109, f. 2, año 1939, c. 145. Archivo General de la Nación.

ASILADO POLITICO
Visa especial #1429

SERVICIO DE MIGRACION
REGISTRO DE EXTRANJEROS

NUM. 123149

SE EXPIRA EL 16 de Junio DE 1939

A MANZANARES GIMEN DE BERNAL, Rita.

CUYA LEGAL ESTANCIA EN MEXICO QUEDA COMPROBADA CON ESTA T

ESTA T

IDENTIFICACION DEL INTERESADO

CONSTITUCION fuerte

ESTADUS fuerte

PAIS fuerte

OJOS castaños

MENTON saliente

BARBA

SEÑAS PARTICULARES

DATOS COMPLEMENTARIOS

EDAD 19 AÑOS fecha en que nació 8 de Marzo 1920.

ESTADO CIVIL casada

OCCUPACION elaboradora de ropa (funcionaria)

IDIOMA NATIVO español

QUE HABLA ninguno

LUGAR Y PAIS EN QUE NACIO Santiago de Cuba, Rep. de Cuba.

NACIONALIDAD por nacimiento por sus padres.

RELIGION ninguna

LUGAR DE RESIDENCIA

NOMBRE Y DOMICILIO EN MEXICO

REFERENCIAS DEL INTERESADO.

JUN 13 1939

QUIEN ENTRO EN MEXICO POR Veracruz, Ver. el 13 de Junio de 1939 en el vapor SINALOA

qk

Oscar R. Peralta.

SELO

Foto 2. Los expedientes del Servicio de Migración con la foto que hacían los Hermanos Mayo y con datos como el nombre completo, rasgos físicos, señas particulares, edad, estado civil y ocupación, entre otros. Fondo Secretaria de Migración, sección Migración, serie Españoles, exp. 109, f. 2, año 1939, c. 145. Archivo General de la Nación.



Fotos 3 y 4. Dos imágenes que contrastan las diferencias entre las mujeres exiliadas.
Fondo Hermanos Mayo, sección Cronológico, primera parte. Archivo General de la Nación.

casa. Del resto, 46.7% declararon tener una profesión y 2% estar estudiando en España. Las que muestran mayor dedicación al trabajo remunerado son las más jóvenes y solteras, menores de 25 años. Las profesiones remuneradas se centran en los sectores tradicionalmente ocupados por mujeres: el sector industrial con 16.9%, dedicadas fundamentalmente a la industria textil, tanto fabril como artesanal, y el sector servicios con 29.9% de mujeres ocupadas en otras profesiones; de éstas últimas, 15.7% eran maestras, 8.3% intelectuales y 4.7% profesionistas.

Durante los primeros años de su vida en México,⁶ el SERE y la JARE jugaron un papel muy importante, porque además de costear los viajes para venir, una vez aquí, los ayudaban a sufragar los gastos más inminentes: los alojaron en hoteles, albergues o en departamentos; organizaron unos comedores en los que les proporcionaban las comidas; les daban subsidios para emprender algún negocio, para algún problema de salud o la colegiatura de los niños; crearon empresas para darles trabajo como la editorial Séneca, Productos Químico Farmacéuticos Americanos (IQFA), Vulcano S.A., la Hacienda Santa Clara en Chihuahua, y también, varios colegios, como la Academia Hispano Mexicana, el Instituto Luis Vives y el Colegio Madrid, entre otros, que tuvieron un éxito rotundo.

También fueron importantes en su vida, de los primeros tiempos del exilio, los llamados antiguos residentes, que era una emigración de carácter económico que había llegado a México desde los inicios del siglo XIX, buscando un mejor modo de vida. Ellos, a pesar de no comulgar con la ideología de los refugiados, los apoyaron dándoles trabajo y, con el tiempo, se estableció otro tipo de uniones, como matrimonios y alianzas empresariales. Estos antiguos residentes habían creado asociaciones re-

⁶ Fernando Serrano Migallón en *El exilio español y su vida cotidiana en México*, México, Bonilla Artigas Editores, 2021, afirma que el exilio español tuvo tres etapas: la primera, de 1937 a 1944, cuando creían que el exilio sería pasajero porque Franco caería cuando los aliados ganaran la Segunda Guerra Mundial. La segunda, de 1944 a 1953, cuando van perdiendo la esperanza de que caiga el dictador en plena Guerra Fría, y la tercera, de 1953 a 1975, en que se desilusionan cuando Franco fue admitido en la Sociedad de Naciones y se dan cuenta de que mientras viva no hay retorno posible; hacen su vida en México, tienen hijos y España será su bandera moral y añoranza de otros tiempos. Después, entre 1975 y 1978, sufrieron una nueva derrota al no ser tomados en cuenta en el "nuevo" país surgido después de la muerte del dictador (p. 30).

gionales en las que se reunían y organizaban bailes folclóricos o coros, entre otras cosas, como el Orfeó Catalá, el Centro Vasco, el Centro Asturiano y otras; a ellas, llegaron los exiliados, lo mismo que a asociaciones de recreo como el Club Mundet o médicas, como el Sanatorio Español, que, junto con algunas más que crearon los recién llegados, como el Centro Republicano Español y el Ateneo Español de México, hicieron que su vida en nuestro país fuera agradable, lo que influyó, sobre todo los primeros años, para que hubiera poco acercamiento con la sociedad mexicana.

Las mujeres fueron las primeras que salieron a trabajar fuera de casa: desplegaron sus conocimientos de costura, de tejido, de cocina, etc., y así, muchas veces antes que sus compañeros, comenzaron a llevar el dinero al hogar y, además, sin necesidad de salir de casa, pues allí montaban sus pequeñísimos talleres de costura, en cuanto podían se compraban una máquina de coser y así se les facilitaba el trabajo. También comenzaron a tejer y bordar para tiendas de ropa de niños y, sobre todo las más jóvenes, trabajaban como obreras, secretarias, dependientas o cajeras en diversos comercios; también hubo algunas traductoras y hasta amas de llaves. Por no detenernos en aquellas que llegaron ya con una profesión, como doctoras o escritoras.

Mención aparte merecen las maestras, no sólo por el gran número que había en el grupo exiliado, sino por su papel fundamental en la transmisión de las costumbres, valores, la añoranza por España, el sentido de responsabilidad, de puntualidad, por citar algunas; ellas continuaban en la escuela el rol que en la casa jugaban las madres. Los centros educativos que crearon los refugiados fueron el pilar fundamental en la cultura del exilio, y a la vez, dificultó la integración de los niños al país al que habían llegado.

Para las mujeres exiliadas su casa era fundamental: no sólo era donde realizaban todas sus labores domésticas y remuneradas, sino también en donde llevaban a cabo su tarea fundamental en el exilio: mantener las costumbres y la identidad del grupo. Al principio no compraban más que lo indispensable por dos razones: una, porque no había recursos y la otra, porque pensaban que el exilio duraría unos cuantos años, como mucho, pero eso sí, procuraban mantener sus moradas muy arregladas y lim-



Fotos 5 y 6. Imágenes de uno de los albergues y de un comedor comunitario, ambos creados por el SERE y la JARE, para ayudar a los exiliados en la primera época. Fondo Hermanos Mayo, sección Cronológico, primera parte. Archivo General de la Nación.



Fotos 7 y 8. En las asociaciones regionales organizaban bailes folclóricos que rememoraban su lugar de origen. Fondo Hermanos Mayo, sección Cronológico, primera parte. Archivo General de la Nación.

pías; algunas no estaban acostumbradas al trabajo doméstico, pero pronto se adaptaron y, por lo general, lo hacían bien; ellas mismas cosían y tejían la ropa de los hijos y la suya, sus cortinas, los cojines para las sillas, los tapetes de crochet, y de este modo, cada día, se iban sintiendo más cómodas en sus hogares. Habían creado, y así, recuperado el espacio que era de ellas; lo compartían con la familia, pero en realidad, les pertenecía; era una casa en la que ellas y sus familias se sentían seguros; sus vidas giraban alrededor de ella en función de hacerle la vida agradable a los otros: al marido, a los hijos, a los padres, a los hermanos.

En muchos casos, el marido no podía ni tomar iniciativas, se le regañaba porque molestaba o rompía algo, o se había manchado la ropa; se puede decir que él entraba a casa de su mujer, por eso a los hombres les gustaba ir al café a reunirse con sus amigos, a hablar de sus cosas, de política y aunque algunas veces ellas los acompañaban, no participaban en las discusiones, aunque también fueran militantes; en esto iban a la zaga de ellos: sus convicciones las hacían suyas, además de que las reuniones en el café eran de ellos.

La comida era uno de los elementos para mantener su identidad española: las mujeres acostumbraban a ir todos los días al mercado y, en general, todas ellas cocinaban bien. Su gusto era por la cocina mediterránea con aceite de oliva, el pescado frito, el ajo, el arroz en sus distintas formas, o los potajes, las alubias asturianas, los garbanzos murcianos, las butifarras y la escalibada catalanas, las empanadas de pescado y, por supuesto, el cocido madrileño y la tortilla de patatas. En sus casas se comía siempre comida española aunque, con el tiempo, se fue introduciendo algo de comida mexicana y fueron aprendiendo los nombres de las frutas y verduras que se usan aquí. Al respecto Josefa Plallá nos cuenta:

En el mercado me decían la marchantita, la marchantita, y pues, sí nos entendíamos. Nomás me acuerdo de una cosa que no sabía cómo pedir, porque yo estaba muy acostumbrada a tomar té de cedrón que es una hierba, viene a ser como la hierbabuena o una cosa así: cedrón en España, en Cataluña le llamábamos marialuisa y yo preguntaba: ¿no tienen marialuisa? ¡Ay señora!, no sabemos marialuisa,



Fotos 9, 10 y 11. Las mujeres fueron las primeras en salir a trabajar o hacerlo dentro de sus casas. Muchas se dedicaron a coser, a trabajar como obreras en fábricas, sobre todo textiles, y algunas de la que llegaron con una profesión la ejercieron, como médicas o escritoras. Fondo Hermanos Mayo, sección Cronológico, primera parte. Archivo General de la Nación.



Foto 12. Las maestras jugaron un papel importante en la transmisión de valores y la añoranza por España a los niños exiliados. Fondo Hermanos Mayo, sección Cronológico, primera parte. Archivo General de la Nación.

no sabemos marialuisa, qué quiere decir. Yo vigilaba, buscaba, buscaba y nunca la veía hasta que un día la encontré, el cedrón, me lo apunté para que no se me olvidara. En casa todo lo que podíamos lo hacíamos como en nuestra tierra; a mí me gusta mucho la comida mexicana, me gustan las enchiladas, me gusta el mole, todo, todo, lo picoso también me gusta, las tortillas también pero el señor⁷ no, no, que no le gustan, nunca, yo creo que nunca las ha probado, él nunca se ha acostumbrado a la comida de aquí, yo sí, muchas cosas, hasta las frutas, toda la fruta que veía así, que me parecía que yo no conocía la compraba y le decía: ¿quieres comer? No. Precisamente el zapote negro, que a mí me gusta mucho, y él... no lo he podido hacer probar ni una vez, ¡pero si no lo has probado, no sabes si te gusta!⁸

⁷ Se refiere a su esposo.

⁸ Entrevista a Josefa Plallá Torrens realizada por Concepción Ruíz-Funes los días 24 y 29 de enero y 19 de febrero de 1980. Véase Enriqueta Tuñón Pablos, *Varias voces, una historia... 2. El otro exilio*, México, INAH, 2019, p. 134.





Fotos 13, 14 y 15. Les gustaba tener sus casas muy arregladas y limpias, a pesar de que, algunas, no estaban acostumbradas a realizar el trabajo doméstico. Ellas mismas cosían y tejían su ropa y de sus hijos, las cortinas, cojines de sus casas y los tapetes de crochet. Fondo Hermanos Mayo, sección cronológico, primera parte. Archivo General de la Nación.

Así como en general, las mujeres aceptaron más la comida mexicana, también entendieron mejor el exilio que sus maridos que, si bien lo sintieron y les afectó mucho, no lo comprendieron del todo; ellas enfrentaron el trastierro doméstico y cotidiano, ellas fueron el soporte del exilio, lo hicieron vivible y lo hicieron posible; ellos se dedicaban a su trabajo, iban a sus reuniones de carácter político para mantener sus organizaciones vivas y ellas, en sus casas, sacaron adelante a la familia.

En cuanto a sus relaciones sociales, ellas se acercaban más a sus paisanas, es decir, hacían amistad con exiliadas con quienes compartían la experiencia tan fuerte y trascendental en sus vidas: la guerra y la salida de su país; con ellas tenían más cosas en común que con las señoras de aquí. Se encontraban en los parques, adonde acostumbraban a llevar a sus hijos, en el mercado, en las organizaciones regionales y políticas. Llevar a los niños al parque fue una costumbre que trajeron de España; allí identificaban a sus coterráneas y hacían amistad, se contaban sus historias, intercambiaban recetas de cocina, tejidos y bordados; les gustaba ir, pasaban un rato agradable; el parque era para ellas, lo que el café era para sus maridos.

Los domingos cambiaban el parque por algún sitio diferente con la familia, como Xochimilco o Chapultepec, o salían fuera de la ciudad: al Desierto de los Leones, a Las Truchas, las Lagunas de Zempoala o a Contreras. En el campo compartían con distintos españoles su día libre: llevaban tortilla de patatas, croquetas y ensalada, o preparaban ahí mismo una paella. No faltaba, por supuesto, el vino y las tradicionales botas⁹ para beberlo.

Una de las condiciones que puso Lázaro Cárdenas al abrir las puertas del país a los exiliados fue que no participaran en política mexicana y así lo hicieron ellos, y ellas también. Ellos reorganizaron aquí los partidos a los que pertenecían en España y ellas, cuando los acompañaban a sus reuniones y les encargaban algunas tareas, éstas siempre eran secundarias, como organizar comidas, fiestas o colaborar en las campañas económicas; por ejemplo, fue por eso que decidieron revivir la

⁹ Recipiente de piel utilizado para contener cualquier clase de líquido, lo más común es usarla para beber vino.

Asociación de Mujeres Antifascistas (AMA), creada durante la República, y que en México se llamó Unión de Mujeres Españolas (UME).

El grupo se encargó de ayudar a las mujeres que se quedaron en España presas o viudas y, en general, a todas las que estuvieran sufriendo la represión franquista. Era un trabajo dirigido al antifascismo y que les permitía no sólo participar, de alguna manera, en aquello que habían dejado sin querer, participar de lejos de cara a España, sino también seguir haciendo su labor tradicional de mujeres: ayudar a los otros.

Organizaban fiestas, rifas y, muchas veces, ponían de su bolsillo para comprar medicinas y alimentos para enviar; también colectaban ropa de casa en casa o tejían cosas para mandarlas. El grupo subsistió hasta el final de la dictadura de Franco, convirtiéndose, de esta manera, en una de las instituciones del exilio español que duró más tiempo.

Como una especie de conclusión, podemos decir que las mujeres exiliadas trasladaron a México las costumbres españolas y lucharon para que no se perdieran. Cocinaban como en España, amueblaron sus casas con un estilo propio, vestían a sus hijos a la moda hispana, los niños con pantalón corto hasta los quince años... Si bien los hijos las anclaron a México, ellas hicieron todo para inculcarles los valores que traían de su patria: la necesidad del estudio, el respeto a los mayores, la responsabilidad, la honradez; al interior de sus hogares crearon un ambiente español; así, cuando regresaran, todo sería más fácil.

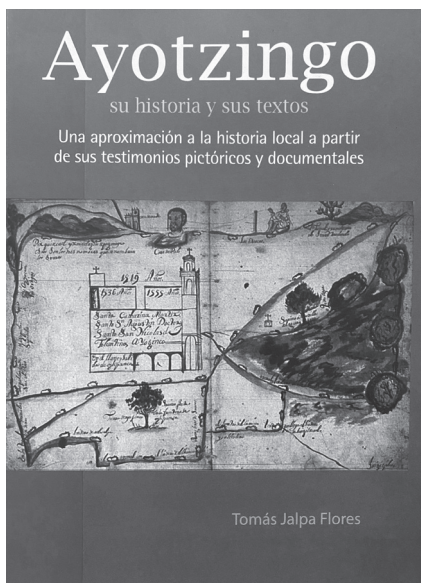
Pero los años pasaron, Franco no cayó y, casi sin darse cuenta, fueron haciendo su vida aquí, en las escuelas que fundaron se continuó la labor que ellas hacían en sus casas, reproduciendo la cultura y los valores de su país en los alumnos y, a la hora de casarse, muchos lo hicieron con hijos de amigos de sus padres, exiliados también, creándose de esta manera una especie de exilio permanente, un rincón en México de la República Española.



Fotos 16 y 17. Una reunión de la UME con las que llevaban la sesión en le mesa, frente a las que escuchaban. Fondo Hermanos Mayo, sección Cronológico, primera parte. Archivo General de la Nación



Fotos 18, 19 y 20. Organizaban fiestas y rifas para obtener dinero y comprar medicinas para enviar a España; lo mismo que ropa que hacían y recolectaban para mandar a los presos de España. Fondo Hermanos Mayo, sección Cronológico, primera parte. Archivo General de la Nación.



**Tomás Jalpa Flores,
Ayotzingo, su historia y sus
textos. Una aproximación a
la historia local a partir de
sus testimonios pictóricos
y documentales,**

México, Secretaría de Cultura /
INAH, 2019, 349 pp.

Tomás Jalpa ha dedicado buena parte de su ya larga carrera de investigador al rescate de la historia de la región que lo vio nacer: Chalco. Así lo atestiguan sus diversos libros y artículos en los que ha empleado fuentes de tradición indígena y documentos elaborados por la administración colonial, así como mapas y re-

gistros cartográficos, para desentrañar la historia prehispánica y colonial del señorío asentado entre los bordes del sistema lacustre de la Cuenca de México y las primeras elevaciones de la Sierra Nevada. El nuevo libro que ahora sale a la luz combina, entonces, sus dos pasiones y constituye una pieza más para armar el rompecabezas de la historia de esta rica y compleja región, construido con base en una sólida investigación en archivos y bibliotecas.

Hay que destacar que el autor echó mano de fuentes muy diversas en su origen y características, lo que obliga a hacer uso de un amplio repertorio de herramientas metodológicas para dar a cada una el tratamiento adecuado. Por ello, Jalpa demuestra que se mueve con soltura entre los documentos de tradición indígena, las fuentes hispanas y los registros cartográficos, a los que suma la valiosa información que procede del trabajo de campo. Así pues, estamos frente a un texto que resulta atractivo para una diversidad de público, por la riqueza y variedad de sus fuentes, de su temática y del abordaje elegido por su autor.

Uno de los objetivos centrales es dar a conocer a un público amplio un corpus documental formado tanto por documentos pictográficos —que Jalpa denomina “el Códice de Ayotzingo”— como por un manuscrito, los “Anales del pueblo de Ayotzingo”. Ambos pertenecen al acervo de la Biblioteca Nacional de Francia y, hasta ahora, ningún

estudioso se había acercado a ellos con verdadero interés. Resulta de gran importancia publicar estos documentos debido a que, por encontrarse en el extranjero, no tenemos acceso a ellos tan fácilmente. Es, por otra parte, una manera de acercar este corpus a los actuales pobladores de Ayotzingo que, como bien señala Tomás, en muchos casos ignoran su existencia misma, ya que salieron de Ayotzingo en tiempos ya remotos y de forma “sospechosa” o, por lo menos, cuestionable. Es bien sabido que a lo largo de los siglos XIX y XX, diversos coleccionistas nacionales y extranjeros solían recorrer los pueblos indígenas para adquirir “antigüedades”, lo mismo máscaras de uso ritual, piezas arqueológicas prehispánicas o, como en este caso, códices y manuscritos antiguos. En ocasiones los compraban por módicos precios a quienes estaban en obligación de resguardarlos. Se trató casi siempre de transacciones clandestinas, pues un pueblo difícilmente aceptaría deshacerse de textos que formaran parte de su identidad y de su historia. En otros casos, los coleccionistas de antigüedades simplemente los “sustrajían” ilegalmente, es decir, los robaban. Joseph Aubin fue uno de los mayores coleccionistas de documentos del siglo XIX. Durante su larga estancia en México (entre 1830 y 1840), pudo reunir una vasta colección de manuscritos y códices, muchos de los cuales pertenecieron a personajes como Lorenzo Boturini o Antonio León y Gama, mientras que otros los obtuvo comprándolos a particulares. En 1840, de forma clandestina y sin autorización del gobierno mexicano, sacó del país esos documentos que tras su muerte fueron a dar por suerte a la

Biblioteca Nacional de Francia (BNF), y en la actualidad son parte principal del Fondo Mexicano de esa institución. Justamente, los documentos de Ayotzingo analizados por Tomás Jalpa en este libro pertenecen a la Colección Aubin-Goupil de esta biblioteca europea.

Ahora bien, no sabemos la vía por la que estos manuscritos fueron a parar a las manos de Aubin, ¡vamos, no se trata de acusarlo sin fundamento!, y Jalpa tampoco abunda al respecto. Lo que sí es cierto es que no podemos sino lamentar el hecho de que este acervo haya sido extraído de su lugar de origen, pues con ello los pueblos pierden parte de su historia, más aún, se quedan sin los instrumentos legales que, dado el caso, pudieran servirles para sustentar su ancestral posesión de la tierra y sus derechos sobre aguas y montes. En este sentido, hacerlo público es una manera simbólica de regresarla a su país de origen y hacerla accesible a los que debieran ser los principales interesados en ella: los habitantes del Ayotzingo del siglo XXI. Con este acto recuperan una parte de su memoria histórica que había sido mutilada. Aprovecho aquí para pedir encarecidamente al INAH que gestione una edición facsimilar de los documentos, a tamaño real y a color, que nos permita apreciarlos en todo su esplendor.

Así, los primeros interesados en el libro que señalamos serían los habitantes de Ayotzingo y su región, pero por supuesto no son los únicos. Decía yo al inicio que este es un texto para un público muy variado. Y es que el autor lleva a cabo un análisis iconográfico de los elementos presentes en el corpus pictórico de Ayotzingo: la manera en que se repre-

sentan los cerros, los árboles, la tierra y las parcelas, los ríos, la flora y fauna local, así como el “paisaje cultural”, esto es, las casas, los caminos, los linderos y, por supuesto, los personajes y sus insignias de rango. En este análisis es evidente la presencia de elementos procedentes de la tradición pictórica indígena que se combinan con otros más de origen europeo; estamos entonces ante un código culturalmente híbrido que nos muestra la evolución de la tradición nativa en el contexto colonial. Todo ello hace que esta publicación sea sumamente atractiva para los estudiosos del arte de la población originaria. También para los “codiceros”: los estudiosos de los códices y manuscritos de tradición indígena que, por suerte, en México tienen una larga tradición. Asimismo, la lectura de los glifos y sus elementos, así como las glosas o textos alfabéticos presentes en los documentos pictográficos, hacen que la obra sea también de sumo interés para los filólogos y los estudiosos de la lengua náhuatl. Además, este análisis viene a acrecentar un gran corpus como el Compendio Enciclopédico del Náhuatl, que a la fecha es el mayor instrumento para el estudio de los textos antiguos en lengua náhuatl escritos con glifos o con caracteres latinos. El CEN es un trabajo impresionante en el que Tomás Jalpa participa junto con diversos investigadores desde hace años, y el análisis del *Código de Ayotzingo* y sus glifos y glosas sirve también para enriquecer ese otro proyecto en el que el autor labora en paralelo.

Pero Tomás Jalpa no sólo nos presenta estos manuscritos —lo cual es ya en sí mismo meritorio—, sino que utilizando la información contenida en ellos

y la que obtuvo de diferentes fuentes de archivo, así como de los recorridos en campo, nos ofrece una historia detallada de Ayotzingo, un pueblo, nos dice, “como muchos otros” de la Cuenca de México, y a la vez excepcional por la actividad económica que lo distinguió desde la época prehispánica y durante buena parte del periodo colonial: ser el sitio donde se ubicaba el embarcadero más importante de la provincia de Chalco.

He de confesar que esta historia de Ayotzingo fue la parte que más disfruté del libro, pues se refiere a un tema que desde hace años me ha intrigado, aunque hasta hoy no pasa de ser una mera afición: la historia del complejo lacustre formado por las lagunas de Xaltocan, Zumpango, Texcoco, México, Xochimilco y Chalco. Una historia que implica la desecación de una superficie aproximada de 115 000 hectáreas. Dicho así parece una locura, pero no está de más recordar que estamos prontos a consumir esta desecación: la construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México quizá sea la última estocada que el ser humano asestará a un lago que agoniza. Y es que, observando la mancha urbana de la Ciudad de México, esta enorme plancha grisácea de cemento y asfalto, apenas moteada por el verde pálido de los árboles que, valientes, sobreviven bajo capas y capas de polvo y smog, cuesta trabajo imaginar esa otra ciudad, la que un día se erigió en el lago. Se nos olvida con frecuencia que estamos, no en el Valle de México, sino en la Cuenca de México, aunque cada temporada de lluvias las inundaciones y encharcamientos se encargan de recordarnos que nuestras casas y avenidas siguen siendo intrusos

que usurpan un espacio que el agua lucha por recuperar.

Ahora bien, Tomás Jalpa no nos narra la historia de la Ciudad de México con sus acequias, canales y albardones, una historia que es más o menos conocida. El autor nos transporta a un pueblo situado en los límites al sur del complejo lacustre, para hablarnos de su importancia como sitio de reunión para productores y comerciantes que buscaban transportar sus mercancías en canoas hasta la Ciudad de México, capital de virreinato, en un viaje que duraba alrededor de ocho horas, dependiendo, supongo, del brío y experiencia del remero de turno. A Ayotzingo llegaban numerosos productos procedentes de la región poblano-tlaxcalteca, del valle de Cuernavaca-Cuautla y de sitios más lejanos, como la región Mixteca y La Montaña de Guerrero, pues era “la puerta de acceso a la Cuenca de México”. Sus pobladores se especializaron, entonces, en el oficio de remeros, y de su fuerza y pericia en la navegación lacustre dependía una parte importante del abasto a la capital del virreinato. A ellos también les tocaba hacerse cargo de limpiar la maleza, de limpiar los canales de navegación y desazolvarlos, a más de mantener en buen estado sus canoas, algunas de las cuales eran especiales para el transporte de grandes volúmenes, como la madera. En ocasiones, la demanda de transporte era tal que los comerciantes debían esperar días hasta que hubiera embarcaciones disponibles, de ahí que surgieran mesones y hospederías para atender al viajero, seguramente comedores, almuerцерías, así como bodegas y almacenes para resguardar los productos en tanto se lograba su embarque.

A través de la narración de Jalpa es posible imaginar la bulliciosa vida de Ayotzingo, con españoles asentados en el pueblo a pesar incluso de las prohibiciones, el ir y venir de arrieros y comerciantes, las fiestas religiosas y de las cofradías del pueblo —entre ellos la hermandad de los remeros—, el tañer de las campanas del convento dominico y sus frailes, tratando de meter un poco de orden en ese mundo y buscando evitar que los fuereños perturbaran la paz de su parroquia. Toda una dinámica cotidiana fincada en torno a las actividades lacustres que vio su fin cuando, como acertadamente ha señalado Norma Angélica Castillo Palma, las aguas se retiraron y “la ciudad llegó a la puerta” de los habitantes de Ayotzingo.

Así, a todos los que hacen historia urbana y en particular estudian la forma en que se extendió este monstruo que hoy llamamos Ciudad de México y su enorme área metropolitana; a los historiadores del paisaje; a los que hacen historia ambiental, una especialidad cada vez más en boga (signo de los tiempos que vivimos); a los etnohistoriadores que conjugan, como nuestro autor, trabajo de campo con investigación documental; al historiador tradicional amante del “dato duro” que procede de los archivos, y a quienes, como yo, gustamos de recorrer la Ciudad de México y sus pueblos aledaños buscando, con nostalgia, rastros de lo que un día fue uno de los complejos lacustres más grandes del mundo; a todos nosotros, este libro tiene mucho que decirnos.

RAQUEL E. GÜERCA DURÁN
Biblioteca Nacional
de Antropología e Historia, INAH



Dora Pellicer,
**México diverso. Sus lenguas
y sus hablantes,**
México, ENAH-INAH, 2021, 417 pp.

El libro de Dora Pellicer *México diverso* se centra en una de las grandes preocupaciones de nuestro tiempo: la batalla por las lenguas. Esta batalla tiene lugar en todos o casi todos los países, no sólo en los que registran pluralidad lingüística, sino también en aquellos que poseen una sola lengua, pues, por razones económicas, históricas o geopolíticas, siempre está presente la amenaza de una vecina o una lejana más hablada, que se va haciendo más fuerte en detrimento de otras que desaparecen o son minorizadas. Esto es una realidad a lo largo de la historia y es una de las preocupaciones para quienes se interesan por la vitalidad de las lenguas, entre los

que está Dora. Prueba de ello es este libro con 19 ensayos elaborados a lo largo de una vida dedicada a reflexionar sobre ellas en países plurilingües y los peligros que las amenazan, en un contexto histórico cambiante y cada vez más globalizado, como es el caso de México.

Su título es muy elocuente: *México diverso, sus lenguas y sus hablantes*. En él está contenida la esencia del libro, que es la de conocer no sólo las diversas lenguas, sino también la actitud de sus hablantes a través de un tiempo largo, un tiempo de milenios, que se hace presente en nuestros días en varias docenas de ellas, pertenecientes a varios troncos o *philum*, y que hace miles de años surgieron de una lengua matriz. Un paraíso para los lingüistas que les gusta explorar la capacidad humana de crearlas y con ellas nombrar la realidad y comunicarse con el mundo.

El México plurilingüe comparte una cultura común y un espacio llamado Mesoamérica, en un tiempo que hoy estudiamos dividido en etapas bien establecidas; una etapa antigua en la que se forma un pensamiento propio, tanto sagrado como profano, un calendario común y grandes centros de poder; sigue una etapa novohispana en la que persisten lenguas y culturas con grandes cambios cualitativos en el pensamiento y en el acontecer político social; y, un pasado reciente, el de México independiente, en el que las lenguas de Mesoamérica vuelven a ser protagonistas del proyecto de nación. Éste es el tiempo en el que Dora va y viene, con el propósito de mirar el presente con el trasfondo multilingüe que lo sustenta. En él viven los hablantes, se comunican y establecen relaciones de poder, algunas lenguas se

imponen y llegan a ser muy habladas y otras persisten en su territorio y dan color a este espacio que es una verdadera babel en la gran babel americana.

Centrados en el espacio y en el tiempo, volvemos los ojos al libro en el que se han reunido trabajos de casi treinta años “del cubículo y de la calle”, dice la autora. Los 19 artículos están agrupados en tres partes que corresponden a las etapas históricas ya referidas. Difícil es en una presentación hablar de todos ellos y además sería ocioso e inapropiado, porque una vez comentado todo el contenido del libro, nadie lo compraría. Pero sí podemos acercarnos a él y detenernos en algunos artículos que, espero, despierten interés y sean el atractivo para leer los demás.

En el prólogo, la autora da a conocer la materia contenida y explica el porqué de su trabajo. Justifica su interés en el estudio de las lenguas en contacto, en especial el español-mazahua, y avisa de que el libro está hecho desde una amplia perspectiva sociocultural. Describe el contenido de las tres partes en las que está estructurada la obra y de cada artículo ofrece un breve pero completo comentario que ayuda mucho al lector para andar por el texto. Me parece importante destacar que en los últimos capítulos, Dora trata de temas de última hora, como son los acuerdos de San Andrés Sacan Ch'en y los que atañen al Tratado de Libre Comercio de América del Norte

“Lenguas y hablantes en la Nueva España y en el México independiente” es la primera parte. Difícil es decidirse por alguno de los seis artículos, pues en ellos se abordan temas como la escritura y la oralidad, el contenido de una doc-

trina mazahua del siglo XVII y las miradas de los mexicanistas del siglo XIX hacia las lenguas y su pasado. Me decidí por el primero, “Lenguas y relaciones de poder”, porque la autora es sabia en políticas del lenguaje y ha enseñado a muchos alumnos esta materia. También me gustó por ser tema un poco universal, pues en él se trata del valor de la lengua y de la escritura a través de los siglos. Dora toma como punto de partida la Biblia para explicar cómo las lenguas van ganando poder cuando se extienden en el espacio.

El artículo comienza con un apartado, “De Babel a Pentecostés”, un periodo largo y en él domina primero la lengua hebrea, después la griega y finalmente la latina, hasta que en el Renacimiento las lenguas vulgares europeas se apoderan de la Biblia. Este conjunto de libros canónicos guarda un pensamiento compartido por muchos, el del pueblo judeocristiano, y Dora lo analiza junto con la lengua, porque todos sabemos que lengua y pensamiento son como las dos caras de una hoja de papel, decía Ferdinand de Saussure. En la lectura de Dora, la torre de Babel es el momento en el que se consolida el hebreo y Pentecostés es el milagro del pluralismo lingüístico que ella siempre defiende en sus clases y en sus escritos,

En su recorrido histórico, la investigadora se detiene en varios momentos; uno de ellos es “El descubrimiento de la tierra continental y de sus civilizaciones”. En este momento entran muchas lenguas en la historia universal y destaca el encuentro del náhuatl, que era la lengua general, con el español. Puntos importantes de esta parte son el cultivo de la lengua en la corte de Moctezuma,

la escritura pictográfica en Mesoamérica, la lengua en los códices, y la escritura mixta que surgió en el siglo XVI.

La parte más novedosa, tal vez, es la que incursiona en el papel de las lenguas indígenas en el periodo virreinal y en ella hay tres protagonistas: los intérpretes, los escribanos y los declarantes. Son ellos los que dan vida a las lenguas en el nuevo orden y la autora reconstruye esta etapa con apego a las fuentes históricas. Parte de una dualidad en la empresa lingüística en la Nueva España, tarea no fácil y que implicaba la convivencia de muchas lenguas. Se logró, afirma Dora, en dos niveles: uno, en un espacio dedicado a la vida académica en el Colegio de Tlatelolco, y otro, en la vida cotidiana, en el gobierno civil, de la mano del escribano y el intérprete, en el cabildo y en el juzgado. El papel y la función de los intérpretes cobra vida en el libro; eran ellos el vínculo en el que se sustentaba la red administrativa de la Corona, y por ello la lingüista hace un análisis profundo de las obligaciones que implicaba el oficio de los intérpretes, no sólo del náhuatl sino también de otras lenguas, basado en fuentes primarias. En suma, todo un sistema bilingüe tan actual para nosotros. Finalmente, esta política lingüística acaba con los decretos del cardenal Francisco Antonio de Lorenzana, amante del neoclasicismo, pero ejecutor de los decretos de Nueva Planta adoptados en todos los reinos de España por los Borbones a partir de 1715.

Pasemos a la segunda parte del libro, titulada "Las lenguas objeto de estudio e instrumento político", que también consta de seis capítulos. En ésta se centran los problemas de nuestros días,

como es el de la supervivencia de las lenguas amerindias frente a las tres "lenguas de Estado", inglés, francés y español, que se han impuesto como consecuencia del proceso histórico de conquista y de intercambio intercontinental. En este espacio americano existen multitud de lenguas, algunas con vitalidad, algunas debilitadas y otras con muy poca presencia, pero todas se hablan en esta parte del mundo desde hace milenios y se resisten a morir.

De los seis ensayos de esta segunda parte voy a comentar el dedicado a la "Supervivencia de las lenguas indígenas", tópico que interesa mucho a los lingüistas, pero también a los historiadores, antropólogos, filólogos y a todos aquellos que se preocupan por las creaciones del hombre, ya que la lengua es la primera y mayor ellas, ya que todas iluminan el conocimiento del universo.

Comienza Dora su ensayo con una frase muy bonita: "La diversidad lingüística es testimonio de formas múltiples de transformar, explicar y comunicar el conocimiento". Tal frase justifica su preocupación por la debilidad de las lenguas indígenas ante un monolingüismo arrollador, a pesar de la legislación existente sobre derechos lingüísticos generados en las últimas décadas. Para argumentar su tesis parte de la lucha política en pro de las lenguas a partir del Congreso de Viena de 1815, en el que se rehízo la Europa desbaratada por Napoleón. En aquel congreso, firmado por cinco potencias europeas, se buscó la protección de las lenguas minoritarias habladas en Europa y se delinearón los primeros derechos lingüísticos. Entre paréntesis recordaré que los representantes de las potencias firman-

tes, entre los cuales se encontraban tres emperadores y figuras como Charles M. de Talleyrand, Alexander von Humboldt y Clemente de Metternich, no necesitaron intérpretes, todos se comunicaron en francés, aunque reconocieron derechos de las minorías. Poco a poco se abrieron paso los derechos lingüísticos y se fueron consolidando y ampliando a lo largo del siglo XIX hasta que, en el siglo XX, fueron incluidos en las constituciones y en entidades internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas.

Fue igualmente en el siglo XX cuando se fueron generando principios y derechos forjados en el seno del indigenismo y en las propias comunidades, apoyados en las reflexiones de los especialistas de la antropología. Surgió así lo que Dora llama “La polémica de los principios”, que ella analiza en dos planos: el individual y el colectivo. En el plano individual, son muchos los teóricos que ella reconoce, especialmente lingüistas y antropólogos, pero también filósofos como Jürgen Habermas, todos ellos ocupados en dar al ser humano la mayor libertad que existe, que es la de hablar su lengua, porque en ella se guarda el yo, el ser, la identidad.

Ya en el nivel colectivo, la autora se detiene en el periodo de las reivindicaciones lingüísticas, cuando se ha suscitado un gran debate en los países que cuentan con lenguas amerindias, y lo hace desde dos perspectivas, la de la educación y la de la oralidad. Como lingüista de nuestro tiempo, dedica mucha atención al tema de la oralidad, pensando tal vez en Saussure, que en su famoso *Curso de lingüística general* privilegia la lengua hablada para cons-

truir un modelo de estudio de cualquier de ellas en un momento concreto, es decir, en sincronía. La oralidad para la autora es fundamental en el gran debate de los derechos lingüísticos y en la toma de decisiones en la política lingüística. Y sobre el tema hace un recorrido histórico recordando que la escritura en Mesoamérica se sustentaba en el arte de la oralidad y que los escritores en lenguas indígenas actuales, también se sustentan en ella.

Este principio, afirma ella, se logró en uno de los acuerdos de San Andrés Sacan Ch'en, en el que se propone “elevar a rango constitucional la educación pluricultural, es decir, que se difunda la cultura de los pueblos indígenas como parte de la identidad nacional”. Como vemos, el discurso de la autora nos lleva al gran debate de fin del milenio y se abre, dice ella, “a dos asignaturas pendientes: la ausencia de las oralidades indígenas —lengua y cultura— en la educación y la ausencia de una educación indígena para la sociedad mestiza”. El tema es ancho y profundo y Dora navega en él desde hace muchos años, como se manifiesta en sus escritos, que ahora podemos leer y releer.

Pasemos a la tercera parte del libro, “Los hablantes: creatividad del español-mazahua”. Esta sección incluye siete capítulos y en ellos se tocan temas relacionados con el contacto de lenguas y el bilingüismo. Es un apartado rico en conceptos teóricos extraídos de pensadores reconocidos que han aportado numerosas reflexiones sobre los hablantes de lenguas en contacto y bilingüismo. Y es también donde se incluyen varios apartados dedicados a analizar el contacto entre el español y el mazahua en

boca de ocho mujeres que van y vienen de sus comunidades a la Ciudad de México. Precisamente, uno de ellos me llamó la atención y lo voy a comentar. "Bilingüismo sustractivo: el uso del español en dos comunidades mazahuas", es un texto interesante desde diversos puntos de vista: geográfico, histórico, antropológico y, sobre todo, lingüístico, con un fuerte contenido social. Está sostenido en bases teóricas firmes, repito, y Dora analiza el proceso histórico del pueblo mazahua en las pocas fuentes que quedan, pues dice ella que sólo existe un impreso de época virreinal, a diferencia de algunas otras lenguas de México que cuentan con gramáticas y vocabularios; "los mazahuas tuvieron un rol modesto en el conjunto de los pueblos mesoamericanos".

El estudio consiste en el análisis de múltiples conversaciones que la autora dedicó a ocho mujeres mazahuas de dos comunidades, San Ildefonso y San Juan de las Manzanas, municipio de Ixtlahuaca, que trabajan en esta la capital del país y que conservan el contacto con su mundo rural y familiar. Para analizar el habla de las conversaciones, Dora aplica los nuevos métodos de la sociolingüística, como es la escala de GIDS propuesta por Joshua Fishman en 1991; con ella y con sus propias reflexiones elabora un análisis cuantitativo de la diglosia y del vigor de la lengua mazahua. En la escala se distinguen ocho etapas en el proceso de bilingüismo y

diglosia y, con base en ella, la investigadora logra especificar en una tabla los grados de lo que llama "situaciones comunicativas", en las que se refleja el proceso de estas hablantes de mazahua que pueden comunicarse igualmente en español, aunque, afirma ella, se observa un proceso de disminución de hablantes de la lengua nativa. Son ocho conversaciones de mujeres protagonistas del comienzo de un cambio de lenguas y en este trabajo queda un testimonio de lo que es una en peligro. Destaca la lealtad lingüística de las mujeres mayores que sostienen la vida de la lengua, así como su capacidad para dar soluciones pragmáticas cuando hablan español.

En fin, el libro contiene diferentes capítulos y en cada uno de ellos se presenta un motivo que llena un espacio de reflexión sobre la vida y destino de las lenguas, un destino que nos preocupa, pues todos sabemos que son sistemas de pensamiento y de comunicación y el conocimiento de alguna de ellas nos lleva a conocer mejor la propia. Al explorarlas, podemos detectar las analogías y las anomalías y ese proceso enriquece nuestro saber y amplía nuestra percepción del mundo y del universo de las culturas. Felicidades por este libro que penetra y nos acerca a ese México diverso que habitamos.

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ TRIVIÑO
Instituto de Investigaciones
Filológicas, UNAM

Relaciones sociales en un espacio de frontera: un estudio de caso

Leandro Hamud Fernández

Resumen: El propósito de esta comunicación es analizar las razones por las que indígenas y españoles buscaban establecer relaciones entre sí, tomando como caso testigo lo ocurrido en el Chaco entre 1750 y 1810. Si bien es cierto que esto se daba en el marco de un proceso de conquista, detrás de las alianzas o del enfrentamiento armado existían estrategias y necesidades que guiaban las acciones de los protagonistas. Para llevar adelante esta tarea consultamos documentación disponible en el Fondo de Gobierno del Archivo Histórico de Salta, en la Sala IX del Archivo General de la Nación, y a través de diferentes testimonios que nos legaron algunos de los principales interesados de la conquista, principalmente los padres jesuitas que administraron varias misiones en la región y dejaron excelentes descripciones de las prácticas nativas.

Palabras clave: región, frontera, interacción social, poder, circulación.

Abstract: The purpose of this communication is to analyze the reasons why both the natives and the Spaniards sought to establish relationships with each other, taking as a witness case what happened in the Chaco between 1750 and 1810. Although it is true, this occurred within the framework after a process of conquest, behind the establishment of alliances or the armed confrontation, there were strategies and needs that guided the actions of the protagonists. To carry out this task, we consulted part of the documentation available in the Government Fund of the Historical Archive of Salta, Room IX of the General Archive of the Nation, and different testimonies that were left to us by some of the main stakeholders of the conquest, mainly the Jesuit fathers who administered various reductions in the region and left excellent descriptions of indigenous practices.

Keywords: region, border, social interaction, power, circulation.

Crear el panteón de próceres argentinos: los usos de Manuel Belgrano y Martín Güemes en los textos escolares entre 1880 y 1916

Gabriel Hernán Fernandez

Resumen: En la actualidad, Manuel Belgrano y Martín Miguel de Güemes son dos de los principales personajes insignes del panteón argentino. No obstante, en el presente artículo me propongo historiar los usos de ambas figuras para mostrar que no siempre ocuparon dicho escalafón. Para desarrollar mi objetivo me basaré en un tipo de fuente: los textos escolares publicados entre 1880 y 1916, es decir, materiales que aparecieron durante el denominado *orden conservador*. En este artículo busco exponer que, al no representar Belgrano y Güemes personajes sustanciales que dieran respuestas efectivas a las necesidades coyunturales de la élite dirigente, sus canonizaciones como próceres no sucederían en el siglo XIX ni en las primeras décadas del XX.

Palabras claves: Belgrano, Güemes, usos del pasado, próceres, panteón.

Abstract: At present, Manuel Belgrano and Martin Miguel de Güemes constitute two of the main distinguished men within the Argentine pantheon. However, in this article I intend to record the uses of both figures in order to show that they did not always occupy that rank. To develop my objective, I will fundamentally take one type of source: school textbooks that appeared between 1880 and 1916, that is, published during the so-called *conservative order*. As I seek to expose in the course of the work, since Belgrano and Güemes did not represent substantial characters to give effective responses to the temporary needs of the ruling elite, their canonizations as heroes would not happen in the 19th century or in the first decades of the 20th.

Keywords: Belgrano, Güemes, uses of the past, heroes, pantheon.

Las plantas sagradas del cerro. ¿Especies onirógenas en la Sierra Negra de Puebla?

Antonella Fagetti / Elizabeth Mateos Segovia

Resumen: Los nahuas del municipio de San Sebastián Tlacotepec conocen un conjunto de plantas que crecen en las laderas de las montañas, a las que nombran *matlactli ivan ome tepexivime* ("las doce hierbas del cerro") porque le pertenecen al Tepechane ("Dueño del Cerro"). A ellas, que en su mayoría son epífitas, les atribuyen el poder de sanar a enfermos graves que el *ixtlamatqui* ("el o la que sabe") no ha podido curar por medio de "limpias". En este artículo analizamos el uso ritual de las *tepexivime*, su colecta, y la preparación del *timoxivaltia*, el baño de hierbas para el enfermo. Asimismo, planteamos que por los efectos que producen, es decir, por sus propiedades específicas de inducir experiencias oníricas en el enfermo y en el especialista ritual, las podemos considerar onirógenas.

Palabras clave: hierbas sagradas, *ixtlamatqui*, nahuas, San Sebastián Tlacotepec, plantas onirógenas.

Abstract: The Nahuas of the municipality of San Sebastián Tlacotepec know a group of plants that grow on the slopes of the mountains, which they name *matlactli ivan ome tepexivime* ("the 12 herbs of the mountain"), because they belong to *Tepechane* ("Owner of the Mountain"). Nahuas attribute to these plants, most of them epiphytes, the power to heal seriously ill patients that the *ixtlamatqui* ("he/she who knows") has not been able to cure by the ritual known as "limpia". This article analyzes the ritual use of *tepexivime*, their collection and the preparation of the *timoxivaltia*, the bath of the patient. Likewise, we propose that due to the effects they produce, that is, due to their specific properties of inducing dream experiences in the patient and in the ritual specialist, we can consider them onyrogen plants.

Keywords: Sacred herbs, *ixtlamatqui*, Nahuas, San Sebastián Tlacotepec, onyrogen plants.

Reminiscencias de un legado: un recorrido etnohistórico sobre el trabajo del curanderismo en el departamento de Lambayeque, Perú

Víctor Alfonso Benítez Corona

Resumen: La costa norte del Perú goza de un gran prestigio por sus especialistas rituales llamados *curanderos*, quienes albergan una tradición chamánica desde tiempos antiguos y que pueden ser perfectamente rastreados por los restos arqueológicos de las tierras semidesérticas del departamento de Lambayeque. Los testimonios de dichos curanderos han sido plasmados en la documentación virreinal a través de la persecución de idolatrías, donde se registran qué tipos existían, y los objetos rituales para curar o hacer maldad a alguna persona. Hoy estos sujetos tienen bastante presencia todavía y sus formas de iniciación y trabajo son tan vigentes como en la época colonial, ya que han sabido acomodarse al sistema mundo en curso. Por ello, se aborda lo que significa ser un curandero en el norte del Perú en los albores del siglo XXI.

Palabras clave: Lambayeque, curanderismo, iniciación, chamanismo, mesas, artes, numerología.

Abstract: The north coast of Peru enjoys great prestige over its ritual specialists called *curanderos*, they harbor a shamanic tradition that exists since ancient times and that can be perfectly traced by the archaeological remains located in the semi-desert lands of the Lambayeque department. The testimonies of great healers have also been captured in viceregal documentation through the persecution of idolatries, where the types of healers that existed are contained as well as the use of their ritual objects to heal or do evil towards someone. Currently these characters have quite a presence and their forms of initiation and work are as current as in colonial times, since day have been able to accommodate very well the current world system. That is why this work addresses what it means to be a healer in northern Peru at the dawn of the 21st century.

Keywords: Lambayeque, quackery, initiation, tables, arts, numerology.

Ritual para los Niños Dios entre los nahuas de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala

Sandra Acocal Mora

Resumen: En ocasiones, los investigadores damos poca importancia a la niñez y la juventud de las sociedades que estudiamos, aun siendo conscientes de que son la continuidad de tales sociedades. Entre los nahuas de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, su participación activa en la vida de su pueblo se expresa en el ritual dedicado a los Niños Dios. El más largo de todos, con una duración de 12 días, involucra a 10 de sus 12 barrios y recorre los hogares nahuas.

Palabras clave: ritual, niños y jóvenes, Niños Dios, sistemas de cargos, nahuas.

Abstract: Sometimes researchers give little importance to the children and young people of the societies we study, even bearing in mind that they are the continuity of such societies. Among the Nahuas of San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala (Mexico), their active participation in the life of their town is expressed in the ritual dedicated to the Children of God. The longest of all -with a duration of twelve days-, which involves ten of its twelve neighborhoods and runs through Nahua homes.

Keywords: rituals, children and young people, God Children, charging systems, nahuas.



www.dimensionantropologica.inah.com.mx



Cultura
Secretaría de Cultura

