

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

AÑO 2, VOL. 4, MAYO/AGOSTO, 1995

DIMENSIÓN **N** ANTROPOLÓGICA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

<i>Directora General</i> María Teresa Franco	<i>Directora General de la Revista</i> Susana Cuevas Suárez
<i>Secretario Técnico</i> Enrique Nalda	<i>Consejo Editorial</i> Sergio Bogard Sierra Isabel Lagarriga Attias Sergio López Alonso Lourdes Márquez Morfín Florencia Peña Saint-Martín Leticia Reina Aoyama Arturo Soberón Mora
<i>Secretario Administrativo</i> Carlos Díaz Cuervo	
<i>Coordinador Nacional de Antropología</i> Héctor Tejera Gaona	
<i>Coordinadora Nacional de Difusión</i> Adriana Konzevik	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel José Lameiras Juan M. Lope Blanch Alfredo López Austin Álvaro Matute Aguirre Eduardo Menéndez Spina Margarita Nolasco Arturo Romano Pacheco
<i>Director de Publicaciones</i> Mario Acevedo	
<i>Edición</i> Ángel Miquel	
<i>Diseño</i> Miryam Leticia I. Pérez Méndez	

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 polemizando 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

1. Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 y 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y las noticias de 2. El texto deberá entregarse en cuartillas de 28 renglones por 60 golpes, aproximadamente, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. 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).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas de pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:

- a) nombre y apellido del autor,
- b) título del libro, subrayado,
- c) prologuista, introducción, selección o notas por nombre y apellidos,
- d) traductor por nombres y apellidos,
- e) total de volúmenes o tomos,
- f) número de edición, en caso de no ser la primera,
- g) lugar de edición,
- h) editorial,
- i) colección o serie, entre paréntesis,
- j) año de publicación,
- k) volumen, tomo y páginas,
- l) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.

7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:

- a) nombre y apellidos del autor,
- b) título del artículo, entre comillas y sin subrayar,
- c) nombre de la publicación, subrayado,

- d) volumen y/o número de la misma,
- e) lugar,
- f) fecha,
- g) páginas.

8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas de 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 dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.
9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

<i>op. cit.</i>	obra citada
<i>ibid.</i>	misma obra, diferente página
<i>idem.</i>	misma obra, misma página
p. o pp.	página o páginas
t.	tomo (plural: tomos)
vol., vols.	volumen o volúmenes
trad.	traductor
cf.	compárese
<i>et al.</i>	y otros

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. 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.
12. Teléfono para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para presentación de originales en disquette

- Programa sugerido: Word 5.
- En mayúsculas y minúsculas.
- Los guiones largos para diálogos o abstracciones se harán con doble guión.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP, PICT, PCX, Metafile).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

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.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Delegación Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F.
Teléfonos: 553 0527 y 553 6266 ext. 240. Fax: 208 7282

D.R. INAH, 1995
Revista *Dimensión Antropológica*, AÑO 2, VOL. 3, ENERO/ABRIL, 1995

Registros en trámite. Impreso y hecho en México



Índice

La brujería en el México antiguo: comentario crítico MARÍA TERESA SEPÚLVEDA	7
Caracoles, dioses, santos y tambores. Expresiones musicales de los pueblos mayas MARIO HUMBERTO RUZ	37
Organización religiosa de la villa de Tacuba y sus cofradías rurales en el siglo XVIII EMMA PÉREZ ROCHA	87
Teoría sobre etnia y etnogénesis de León Gumiliov MIJAIL MÁLISHEV y MANOLA SEPÚLVEDA GARZA	113
Antropología, mujeres y teoría social: reflexiones desde la heterodoxia MECHTHILD RUTSCH	133
El protestantismo en la Tarahumara CLAUDIA MOLINARI	159
Reseñas	
Ramón Arzápalo Marín, <i>Calepino de Motul. Diccionario maya-español</i> REBECA BARRIGA VILLANUEVA	173
Luis Reyes García, <i>La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana</i> JESÚS MONJARÁS-RUIZ	177
Ma. Luisa Sánchez-Mejía, <i>Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario</i> ARTURO SOBERÓN MORA	181

La brujería en el México antiguo: comentario crítico

MARÍA TERESA SEPÚLVEDA*

Introducción

Hemos seleccionado para reproducir aquí el artículo de Eduard Seler "La brujería en el México antiguo", al que hicimos esta introducción y un comentario crítico. La selección se debe a que fueron pocos los estudios de carácter etnográfico realizados por Seler. Parece que este tópico llamó poco su atención en la época en que recorrió el país (1888-1910). Y aún en sus estudios sobre la época prehispánica su atención se centró esencialmente en aspectos de la religión, la mitología, las lenguas y los códices indígenas.

Las observaciones etnográficas de Seler, a manera de epístola o de anecdotario, aparecen en sus relaciones y cartas de viaje "Resultados arqueológicos de mi primer viaje a México" (1888), "Viaje arqueológico a México" (1889) y otras. También las encontramos en sus estudios *Las ruinas de Mitla* (1895) y "Las pinturas murales de Mitla" (1897).

De carácter etnográfico son sus estudios "La idolatría entre los indios actuales de México" (1896), "El calendario de fiestas de los zendales y mayas de Yucatán" (1898), *Los indios huicholes de Jalisco* (1901) y *Los antiguos habitantes del país de Michoacán* (1905).

Del interés por la filología y la lingüística amerindias, Seler pasó al estudio del contenido cultural de éstas, a la forma de representación gráfica de los sonidos semánticos o de las ideas, es decir, a los códices; de éstos, al simbolismo de la forma, el color y la posición de los caracteres representados, a su relación con el mundo de las ideas y conceptos de la

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

religión y de los mitos prehispánicos. Para manejar estos instrumentos de análisis de la cultura indígena, Seler recurrió a algunas fuentes de información escritas en el siglo XVI (crónicas) y a los textos nahuas escritos por fray Bernardino de Sahagún, principalmente. Sin embargo, fue el trabajo de campo arqueológico el que lo enfrentó a la vida real de las comunidades indígenas. Y si bien, como antes advertíamos, no fue su interés describir ni analizar los usos y costumbres de éstas, se percató, a través de sus guías y peones, de la sobrevivencia de prácticas y ritos mágicos de reminiscencia prehispánica. Tanto su estancia en Oaxaca (1888) —donde visitó unas cuevas en las que se encontraron restos de ofrendas recientes junto a un *teponaztli* de madera, que Seler creyó que se trataba de un ídolo— como su relación con el presbítero don Eulogio Gillow, quien se había preocupado por reunir expedientes inquisitoriales sobre idolatrías en Oaxaca, motivaron a Seler a escribir su primer artículo etnográfico: “La idolatría entre los indios actuales de México”. En él describe el uso de la magia en ritos contemporáneos. A medida que Seler recorrió el país y entró en mayor contacto con pueblos indígenas, reconoció que éstos eran el remanente y los herederos de una cultura que él trataba de conocer a través de sus vestigios materiales. Advirtió que los distintos aspectos de la magia descritos por Sahagún, además de estar relacionados con los calendarios adivinatorios, continuaban presentes en la vida cotidiana del indígena.

El artículo “La brujería en el México antiguo” está basado en la traducción que Seler hizo, del náhuatl al alemán, de la obra de Sahagún “Libro de hechicería y prestigios”, contenida en *Los primeros memoriales*, es decir, del Manuscrito de Tepepulco (Libro X del *Códice Florentino*). En él, el fraile se refiere a la hechicería o “arte de transmutar la cara” —como dijeran los aztecas—, a las clases de hechiceros, a las técnicas de pronósticos y de curación de las enfermedades, a algunas clases de médicos y a los brujos.

Seler resume en cuatro grupos las numerosas clases de hechiceros descritas por Sahagún: adivinos; médicos y curanderos; prestidigitadores y sugestionadores, y hechiceros y brujos. Seler se refiere además a algunas técnicas de adivinación usadas por éstos, así como a ciertas clases de médicos. De los hechiceros, menciona sobre todo a los *tlatlacatecolo*, es decir, a los “hombres búho”, y finalmente diserta sobre el nagualismo.

En la Colección Antigua de la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia se encuentran los ocho volúmenes (43 al 50) que contienen las traducciones del alemán de los primeros cuatro volúmenes de la obra de Eduard Seler *Gesammelte Abhandlungen*

zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde, de la edición de 1919, realizadas por la señora Erika Kriegger bajo la supervisión del doctor Alfonso Caso. Ahí también se encuentran las traducciones de parte del quinto volumen hechas por la profesora Eulalia Guzmán.

El artículo seleccionado por nosotros apareció en la revista *Globus*, tomo LXXVIII, número 6, en agosto de 1900. La traducción al español se puede consultar en el tomo XLVI de la Colección Antigua.

Comentario crítico

1. *Magia, hechicería y brujería*

Es necesario definir cada uno de estos términos, pues en el artículo de Seiler se usan con frecuencia de manera indistinta provocando confusiones.

Magia y hechicería son conceptos que se han usado a través del tiempo para indicar formas de pensamiento, prácticas, ritos y ceremonias, hechos temidos, odiados o deseados, fenómenos inexplicables, y hasta actos de ilusionismo, prestidigitación y charlatanería.

La magia surgió de la impotencia del hombre para explicarse los fenómenos de la naturaleza. Indefenso y desvalido ante el mundo que lo rodeaba y al que no podía controlar, proyectó su asombro y temor recurriendo a una serie de actos para influir en las fuerzas telúricas de manera simbólica e imaginaria.

Así, la magia se define como el conjunto de acciones que tienen como fin influir en el mundo que nos rodea, usando para ello medios imaginarios y sobrenaturales.

La magia puede actuar por imitación (bajo la creencia de que lo semejante produce lo semejante), o por contacto (en donde los efectos se asemejan a sus causas); ejemplo: se cree que asperjando gotas de agua, luego lloverá. La magia por contacto se produce por medio de hechizos o embrujos, actúa a distancia y a través del tiempo; ejemplo: se cree que dañando una prenda de vestir o el recorte del cabello de una persona, la víctima recibirá el daño.

Hay quienes distinguen entre magia negra y magia blanca. La primera, llamada goetia o brujería en el medievo, es la actividad antisocial que procura el daño y la destrucción del prójimo mediante la enfermedad y la muerte. La segunda es la hechicería sancionada socialmente porque estimula el esfuerzo; es un factor que tiende al incremento de la producción económica; puesta al servicio de la sociedad, protege las actividades

agrícolas, el comercio, la salud, la integridad individual o colectiva, y aun los asuntos relacionados con el amor y las relaciones sociales.

En pueblos ágrafos actuales y en los de cultura de tradición no occidental, magia, ciencia y religión forman una unidad teórica-conceptual y un sistema de prácticas comunes. El sacerdote es, a la vez, el adivino, astrólogo o médium que se pone en contacto con el mundo sacro o con las fuerzas sobrenaturales para implorar su ayuda, o para coercionarlas en la obtención de un fin determinado. Es, además, el depositario de los conocimientos teosóficos, filosóficos y científicos, y guarda la memoria histórica del grupo. Es el conocedor y el conductor de los rituales y ceremoniales místicos. Y es el médico que restablece el bienestar perdido por la ausencia de la salud física o espiritual. Magia, ciencia y religión, en sociedades industriales, son conceptos completamente diferenciados y, en ocasiones, opuestos.

2. La magia en la época prehispánica

La magia en esta época no sólo estuvo presente en la vida cotidiana del indígena mesoamericano, sino que trascendía al mundo numinoso de los dioses, los héroes míticos y los seres sobrenaturales: era el eje de unión e interacción entre el mundo sagrado y el profano.

Magia y religión estaban estrechamente unidas. Los dioses participaban de las mismas emociones, sentimientos y pensamiento mágico que los mortales. Dioses y hombres tenían la obligación conjunta de mantener el ritmo cósmico mediante el rito y las ceremonias mágicas.

Los dioses aztecas, excepto Ometecuhtli (la deidad suprema), no eran seres inmovibles, ni inaccesibles, en los que no se pudiera influir. El indígena, a la vez que suplicaba y solicitaba humildemente, también trataba de manipularlos coercitivamente para guiar su voluntad en el cambio de la naturaleza y asegurar el bienestar de la comunidad o el daño a los adversarios.

Todo acto de culto era un acto mágico para propiciar el éxito de una ceremonia o de cualquier actividad. El sacerdote-hechicero y los participantes previamente aumentaban sus fuerzas mágicas recurriendo a ritos de purificación mediante autosacrificios, penitencias y ofrendas. La ofrenda máxima era la sangre y la vida humana ofrecida a los dioses en el sacrificio, rito que contribuía a mantener el orden cósmico.

La prosperidad, el bienestar físico y espiritual, la fortuna y otros dones eran dádivas de los dioses; la miseria, la enfermedad y la muerte eran los castigos para los transgresores del orden moral y religioso. Sin

embargo, la enfermedad y la muerte no siempre fueron castigos; en ocasiones, se presentaban como un don divino o como el producto de los malos deseos de un ser con poderes sobrenaturales, es decir, de un brujo (*tlatlacatecolo* o *nagual*). Pero también podían ser provocadas por los bajos sentimientos de un semejante, por la envidia, el coraje o el engaño.

El mal de origen mágico se prevenía con ritos de protección y aseguramiento, y se combatía con procedimientos mágicos. Se trataba de conservar la salud y la fortuna mediante la observación de una conducta moral intachable, reforzada con actos mágicos.

La magia en los mitos nahuas se presentaba como una virtud y fuerza poderosa que caracterizaba a los dioses creadores: Tlatlauhqui Tezcatlipoca (Tezcatlipoca Rojo), Yayauhqui Tezcatlipoca (Tezcatlipoca Negro), Quetzalcóatl y Huitzilopochtli.

Estos cuatro dioses hermanos fueron los creadores del universo, del cielo y de la tierra, de las aguas y del fuego. Y también fueron los creadores de otros dioses menores que habrían de regir las esferas mencionadas y tener un contacto más estrecho con los humanos.

La creación suprema de estos cuatro dioses fue la primera pareja humana, la pareja mítica formada por Oxomoco y Cipactónal, su mujer. Ellos fueron los depositarios de las ciencias y las artes que los dioses legaron a la humanidad. A Oxomoco le ordenaron que cultivara la tierra. Y a ella, que hilara y que tejiera; además, le entregaron unos granos de maíz para que adivinara y pronosticara con ellos los días fastos y nefastos, el curso y término de las enfermedades, y el destino de los hombres.

La magia y el arte de la agorería fueron, para los aztecas, dádivas de los dioses a la humanidad. La hechicería y la brujería eran también un don divino. El hechicero más temido era Yayauhqui Tezcatlipoca (El Negro), pues se creía que estaba en todo lugar, que se volvía invisible a voluntad y que tenía el poder de transformarse en animal (jaguar, lobo, coyote, zorrillo), o en espantable fantasma. Además, en la tierra promovía guerras, discordias y enfermedades. Era voluble: daba riqueza a los hombres, pero la quitaba al menor agravio. Tezcatlipoca era el patrono de los brujos. Quetzalcóatl también tuvo fama de gran mago, pero usaba su fuerza y poderes en beneficio de la humanidad. Fue quien bajó al Mictlán (el mundo de los muertos) y robó los huesos de las generaciones pasadas. En Tamoanchan, un lugar mítico, hizo penitencia y se sacrificó, sangrando su miembro viril sobre los huesos; enseguida, con esta masa, hizo a la especie humana que pobló la era del Quinto Sol. Nacidos los hombres, Quetzalcóatl robó el maíz (sustento divino) del Tonacatépetl

(Montaña de los Mantenimientos), para alimentarlos. Era el patrono de los yerbateros y curanderos del mal de aire.

La hechicería, dice Seler, era el *teixcuepaliztli*, el engaño, la superchería, el artificio, la hipocresía y el arte de engañar a otros. Sin embargo, este término se usaba por los nahuas para calificar a los médicos y curanderos charlatanes, a los falsos agoreros y a los engañadores, y no a los hechiceros y curanderos aceptados socialmente, a los que llamaban *tlamatini*, es decir, sabios.

Seler compara a Quetzalcóatl, creador de la humanidad en la mitología nahua, con el dios K'ucúmatz de la mitología maya, y dice que el segundo es sólo una traducción o reinterpretación del primero hecha por los mayas: *gug* = quetzal, *Cumatz* = culebra, serpiente, es decir, serpiente cubierta de plumas de quetzal.

También hace notar la semejanza en la relación de Oxomoco y Cipactónal con Quetzalcóatl, y la de los dos viejos adivinos del *Popol Vuh*, Xipayococ y Xmucane, con K'ucúmatz. Éstos, como los adivinos de la mitología nahua, pronosticaban arrojando granos de maíz al suelo, y curaban usando plantas medicinales. Además, componían los huesos rotos y curaban los dientes enfermos. Eran conocidos con los nombres de "Señores del signo del día" y "Señores del maíz y del frijol". El primer nombre provenía tal vez de los 20 signos que formaban las trecenas del *tonalpohualli* o calendario de augurios, y el segundo, del uso de granos de maíz o de colorín para adivinar.

En su artículo "Origen de algunas formas de los mitos quichés y cachiquiles" (1898: 573-577), Seler afirma que gran parte de los mitos de la región maya fue tomada de sus vecinos cercanos y que, probablemente, fue de aquéllos de donde provenía el nombre de Tollan y el complejo de mitos ligados a él, es decir, de los grupos nahuas de Tabasco, Chiapas y Guatemala; de allí la semejanza entre héroes culturales y sus hazañas en ambos grupos.

3. Brujos y hechiceros

La amplitud y la complejidad de la magia y la brujería en la época prehispánica dio como resultado el surgimiento de un gran número de personas especializadas en el manejo y procedimientos de las fuerzas sobrenaturales.

Pero no cualquiera podía ser hechicero o brujo. Los que lo eran estaban predestinados, o bien habían sido elegidos por las deidades reputadas como hechiceras: Tezcatlipoca Negro, Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Tláloc y Ehécatl, principalmente.

Los nacidos en el día Ce quiahuitl —Uno lluvia— estaban predestinados: éstos serían los *tlatlacatecolo*, es decir, brujos, nigromantes, hechiceros y engañadores. Los nacidos en Ce ehécatl —Uno viento—, si eran nobles, serían nigromantes, hechiceros, engañadores y *naguales*, es decir, tendrían el poder de transformarse en animales. Pero si se trataba de hombres del pueblo, estaba pronosticado que serían encantadores y engañadores de los llamados *temacpalitotique*. Y si la infeliz era mujer, sería bruja de las llamadas *mometzcopinqui*, es decir, aquellas que de noche se arrancaban las piernas y se ponían alas de petate para volar y que, en la época colonial, fueron confundidas con las brujas europeas. Los predestinados desde antes de nacer daban muestras de sus fuerzas sobrenaturales, apareciendo y desapareciendo del vientre de la madre. Desde temprana edad observaban una conducta especial, soñaban con frecuencia y adivinaban en sueños. Eran de carácter taciturno, de constitución débil; vivían alejados de su familia y del resto de la comunidad.

Los elegidos por las deidades eran los tocados por los rayos y que no habían muerto; esta era la señal de Tláloc, Señor de las Aguas, para que el indígena cambiara el curso normal de su vida y se dedicara al arte de la agorería y a la curación.

Se consideraba con poderes especiales a los mellizos, pues se les comparaba con Xólotl, la deidad de lo monstruoso y lo sobrenatural. Éstos, como los anteriores, se dedicaban a la agorería y a la medicina.

De la gran variedad de brujos y hechiceros de la época prehispánica, Seler menciona que Sahagún registró no menos de quince clases de hechiceros y seis de hechiceras, que se podían agrupar en adivinos, médicos y curanderos, prestidigitadores, y hechiceros y brujos.

Consideramos esta clasificación un tanto inadecuada ya que, si nos atenemos a las técnicas de diagnóstico y pronóstico usadas por los manipuladores de lo sobrenatural, tanto brujos como hechiceros y médicos usaron la adivinación. De esta manera, casi todos eran adivinos o augures y no cabría una clase especial de adivinos. Por otra parte, ya hemos caracterizado al brujo y al hechicero, cuyas acciones mágicas tenían una finalidad diferente.

Alfredo López Austin, en su obra "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl" (1967: 87-117), dice que no era éste el número total de clases de magos que existían en la época prehispánica, pero sí eran los más importantes, atendiendo a sus técnicas mágicas de acción. Los nombres que proporciona corresponden, pues, al tipo de actividad y no a las funciones que ejercía la persona. Así, un médico o *ticitl* podía ser también un *nahualli*, o bien un *nahualli* podía ser un *tlatlacatecolo*. Este autor cla-

sifica a los hechiceros en cinco grupos y pone aparte a los magos no profesionales. Enseguida, sintetizamos esta clasificación:

I. *Tlatlacatecolo*. Eran los hombres buho que aprovechaban sus poderes maléficos en perjuicio de los demás. Eran los nacidos en los días Ce quiahuitl y Ce ehécatl. Desde pequeños podían transformarse a voluntad en diversos animales: lobo, coyote y lechuza, principalmente. Se les conoció con muchos otros nombres: *teitpitzani*, el que sopla sobre la gente; *tetlachahuiani*, el que embruja a la gente; *tepoloani*, el que pierde a la gente, etc. López Austin da el nombre de trece magos que pertenecían a este primer grupo. Resumimos:

1. Tepanmizoni, el que se sangra sobre la gente.
2. Tlatztini, el que ve fijamente las cosas.
3. Tlamatocani, el que toca las cosas.
4. Caltechtlacuiloani, el que pinta las paredes de las casas.
5. Tetlapanquetzqui, el que prepara el fuego para la gente.
6. Teyollocuani, tecotzcuani, el que come el corazón de la gente.
7. Mometzcopinqui, la que se arranca las piernas.
8. Tlahuipuchtli, el sahumador.
9. Monotzale, pixe, teyolpachoani, el poseedor de conjuros, el que oprime el corazón de la gente.
10. Temacpalitoti, momacpalitoti, tepopotza cuahuique, el que danza con la palma de la mano, es decir, el que usa el brazo derecho de una mujer muerta en el parto para embrujar.
11. Moyohualitoani, el que ataca sexualmente a sus víctimas.
12. Cihuanotzqui, xoxhíhua, cihuatlatole, la que poseía embrujos para seducir.
13. Sin nombre en náhuatl, pero era el que trocaba los sentimientos con medios mágicos que influían en el corazón de la gente.

II. Los hombres con personalidad sobrenatural, los *nahualli*, tenían el poder de transformarse en otro ser. Sus acciones sobre la comunidad y los individuos podían ser benéficas o maléficadas. Entre éstos estaban los *teutlipan moquetzani*, personajes que representaban a una deidad; se creía que tenían los dones y el poder de ésta.

III. Los dominadores de meteoros eran los encargados de controlar las fuerzas naturales en beneficio de las labores agrícolas. Tenían una verdadera organización que se encargaba de recoger el tributo como pago por sus servicios a la comunidad. Actuaban en conjunto, de diez a doce. En este grupo se encontraban los *teciuhthlazqui*, es decir, los ahuyentadores del granizo y de las nubes, y los arrojadores de vientos y de nubes.

IV. Los *tlaciuhque* eran los adivinos propiamente dichos. López Austin señala (1967: 101):

...sus poderes consistían en el conocimiento de lo distante, de lo presente oculto y de lo futuro, y llegaban a él por cuatro diferentes caminos: la observación e interpretación de las señales manifiestas, por ejemplo los eclipses, el viaje a un mundo sobrenatural (...), la práctica de ciertos sortilegios (...) y la interpretación de los libros sagrados.

Los *tlaciuhque* eran respetados y queridos por el pueblo. Los gobernantes solicitaban su consejo. Algunas veces fungían como curanderos. A este grupo pertenecían los *tlachixqui*, especialistas en descubrir las calamidades futuras como hambres, sequía y enfermedades y que daban aviso a las comunidades para que se previnieran. También estaba el *paini*, quien mediante un viaje al mundo subterráneo —y ayudado por la ingestión de sustancias psicotrópicas: *ololiuhqui*, peyote, hongos—, buscaba la respuesta a sus interrogantes. El *matlapouhqui* adivinaba midiendo el antebrazo del paciente con la palma de su mano derecha. El *tlaolxiniani* adivinaba arrojando granos de maíz o de frijol. El *macatlapouhqui* era el adivino que leía, en el *tonalámatl*, el destino de los hombres. Y finalmente estaban los *temiquiximati*, que adivinaban por medio de la interpretación de los sueños.

V. Los *titici* o *tepatiani* eran los médicos. Había varias clases de ellos que usaban diferentes técnicas de curación, pero entre los que recurrían a las técnicas mágicas estaban el *tetolnalmacani*, encargado de devolver el *tonalli* perdido a la gente y el *teapahtiani*, que curaba arrojando el hechizo y extrayendo el *tonalli* nocivo al niño. También en este grupo estaban los *tetlacuicuilique* y los *techichiani*, que extraían el mal chupando; los que curaban las fracturas de los huesos y los piquetes de alacrán; los que curaban con las plantas de los pies calientes; los que curaban con su aliento, etcétera.

VI. Magos no profesionales. En la vida cotidiana, los indígenas recurrían a los medios mágicos al inicio de cada tarea. El cazador, el pescador y los viajeros se purificaban con plantas de poderes mágicos, tabaco e iztafiate, entre otras, y recurrían también al poder mágico de la palabra, es decir, a los conjuros y a las oraciones.

VII. Los pseudomagos eran los saltimbamquis e ilusionistas. López Austin menciona (1967: 103) al que hacía arder las casas, al *motetequi* —que aparentemente se cortaba algunos miembros de su cuerpo y luego se los restituía—, al que transformaba las cosas y otros más.

Del grupo de los médicos, *titici* o *tepatiani*, no considerados por López Austin, además de los que usaban técnicas terapéuticas mágicas, estaban los yerbateros (*xiuhiximatqui*), que conocían empíricamente las propiedades reales o míticas de las plantas, animales y minerales. Y agregaríamos los mencionados por Seler: los chupadores (*techiniani*), los sangradores, los secadores, los que curaban los dientes extrayendo gusanos (*tetlacuicuilique*). Pero además también estaban los cirujanos (*cuatlapanque*), las comadronas (*temixihuitiani*), los que curaban la esterilidad femenina (*tepillalique*) y otros.

No sólo los *cuexteca*, que menciona Seler, eran un pueblo conocido por sus artes de agorería y brujería; hubo otros, que gozaron de gran fama dentro de la región donde estaban enclavados. Uno de ellos fue Malinalco, en el Estado de México, fundado míticamente por Malinalxóchitl, reputada como gran hechicera. Otros pueblos que compartieron esta fama fueron: Atlatauhca, en el Estado de México y Tepoztlán, en Morelos.

También algunos señores gozaron de fama de poseer dones sobrenaturales; entre ellos estuvieron Moctezuma II y Netzahualcóyotl, rey de Texcoco.

Ante un número tan elevado de brujos y hechiceros que provocaban malestar en las comunidades, la gente del pueblo recurrió a la magia para contrarrestar los hechizos y maleficios, como el uso de amuletos y los ritos purificadores y expiatorios.

Como amuletos se usaron una gran variedad de objetos: pedazos de navaja de obsidiana, tabaco, iztafiate, plumas de aves, piedras, crótalos de serpiente de cascabel, colmillos de ocelote, patas de venado, colibríes, etc. Todos ellos se llevaban sobre el pecho.

Un remedio sencillo para protegerse de los nagueles y de los malos espíritus era poner en la casa, detrás de la puerta o en el patio, una escudilla de agua con una navaja de pedernal dentro. Creían que el brujo, al ver reflejada la imagen de su rostro en el agua, de inmediato huiría. Pero la forma más eficaz de desarmar a un brujo era cortarle los cabellos de la coronilla, ya que de esta manera perdía su *tonalli* o fuerza vital. La luz del día era el enemigo mayor de estos seres nocturnos.

4. Técnicas de diagnóstico

Cada brujo o hechicero, como hemos dicho en páginas anteriores, poseía y usaba técnicas específicas para realizar el diagnóstico y el pronóstico de las enfermedades o para conocer la duración de la vida y sino del so-

licitante, males de amores y otros muchos menesteres, desde los que concernían a la alta política y a la estrategia militar hasta los asuntos domésticos y cotidianos.

Los procedimientos mágicos incluían actos simbólicos, reforzados casi siempre por la oración y el conjuro. Jamás dejaba el hechicero de invocar a los cuatro puntos cardinales: al fuego, a la tierra, al sol y al agua, los cuatro elementos esenciales de la creación y para la vida del indígena.

La técnica de diagnóstico más usada y extendida en los pueblos mesoamericanos fue la adivinación por medio de granos de maíz, y tal vez fue la más antigua. La técnica tenía muchas variantes. Unas veces los granos de maíz se arrojaban al aire y según la posición que tomaban al caer era el presagio. Otras veces, los granos se arrojaban sobre un lienzo blanco y, en otras, dentro de una escudilla con agua.

Seler da el nombre de *tlaolchayauhqui*, *tlaolteuani* y *tlolliquitequi* a esta técnica de adivinación. Y a continuación transcribe el texto del folio 77, anverso, correspondiente a la lámina 94 del *Códice Magliabechi*; en ella aparece la hechicera arrojando los granos de maíz al aire. Se advierte que usa una concha para este efecto y que son dos las clases de maíz. En el suelo también aparece el lienzo sobre el cual deberán caer los granos para interpretar su posición. Frente a ella, sentado y lloroso, se encuentra el solicitante. En la parte superior izquierda de la lámina aparece el símbolo de la noche, lo que indica que el rito debía realizarse al filo de la media noche. En la parte superior, se advierte la figura de Tezcatlipoca, deidad protectora de los brujos hechiceros.

Analizando los términos dados por Seler, tenemos que: *Tlaolchayauhqui* se forma de: *tlaol-tlaolli* = maíz desgranado; *chayauhqui-chayaua* = echar suertes. Echar suertes con maíz desgranado.

Tlaolteuani de: *tlaol-tlaolli* = maíz desgranado; *teuani* = hacer caer. Hacer caer el maíz.

Tlaolliquitepehua de: *tlaol-tlaolli* = maíz desgranado, *qui* = venir a; *tepeua* = caer, estar esparcido por el suelo. Maíz que se esparce por el suelo.

El *Vocabulario* de Molina nos proporciona otro término más (1977: 245): *tlaolchayaualiztli* = acción de echar suertes esparciendo maíz.

Algunos adivinos usaban la semilla del colorín en lugar de granos de maíz. Esta forma recibía el nombre de *etlchayaua*, de: *etl* = frijol; *chayaua* = echar suertes. Echar suertes esparciendo frijoles.

La superficie del agua usada como espejo fue otro medio de adivinar. Los *atlanteitlaque* eran los adivinos que echaban agua dentro de una escudilla pintada de verde oscuro por dentro. Luego miraban en la su-

perficie inquiriendo por la salud del infante. Si el rostro del niño se reflejaba de manera clara, decía que sanaría pronto, pero si el reflejo era oscuro, significaba que el niño había perdido su *tonalli*, padecimiento que podía llevarlo hasta la muerte.

Otros hechiceros, para adivinar, ponían el agua al fuego e interpretaban por las burbujas que se formaban al calentarse el agua.

Había los que adivinaban atando cordeles. Si al estirarlos con fuerza se desataban los nudos, indicaba que el enfermo sanaría. Unos medían al enfermo con una paja desde la sangría al dedo cordial. Otros más lo hacían con la palma de la mano.

El pronóstico realizado por medio de la interpretación de los sueños también fue una práctica común, pero sólo los sueños con valor cultural eran importantes.

Otro medio de adivinación fue mediante el sueño o estado cataléptico inducido del hechicero y, en ocasiones, del paciente. Esto se lograba mediante la ingestión de sustancias psicotrópicas contenidas en algunos vegetales como el peyote (*Lophophora williamsii*), el *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*), o cierta clase de hongos que los nahuas llamaban *teonanácatl*. Creían que, mediante la ingestión de estas sustancias, el hechicero realizaba un viaje al mundo de los muertos, donde encontraba la respuesta a sus interrogantes.

Un curioso método para descubrir a los ladrones se encuentra en el Libro X de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún (1956, IV: 311). Refiere que cuando alguien sospechaba de alguno de sus vecinos, o de la misma casa, como autor del robo, acudía al adivino. Éste los reunía y pedía que confesaran la falta, de lo contrario, usaría la serpiente. Cuando nadie se declaraba culpable, destapaba un cesto donde llevaba una víbora. Ésta salía de su receptáculo y miraba fijamente a todos, pero se dirigía y se enroscaba en el cuerpo del culpable.

5. La magia en las actividades económicas

Al tener los pueblos mesoamericanos una economía agrícola —cuyos cultivos básicos fueron maíz, frijol, chile y calabaza—, las actividades y preocupaciones cotidianas de los indígenas se centraban en torno al ciclo de la siembra, el cuidado y la recolección de los frutos.

La mayor parte de los cultivos eran de temporal y dependían absolutamente de la estación de las lluvias; se realizaban en terrenos áridos, extremadamente pobres, con técnicas rudimentarias y dependiendo de

las condiciones atmosféricas. Estas circunstancias obligaban a los indígenas a realizar arduas labores y, ante la inseguridad de recoger el fruto de su trabajo, volcaban sus esperanzas en los seres sobrenaturales y en los personajes mediadores entre éstos y la vida terrena.

El indígena realizaba numerosos ritos de aseguramiento para ver crecida su milpa. Éstos se efectuaban durante la preparación de la tierra, a la hora de la siembra, para proteger la semilla de los animales depredadores, para pedir lluvias y para el caso crítico de la sequía. Continuaban con las ceremonias de acción de gracias al aparecer los primeros elotes y las del tiempo de la cosecha. Y finalmente estaba la bendición de las semillas que se usarían en el ciclo siguiente.

Las ceremonias de petición de lluvias fueron las más importantes de este ciclo. De ellas, había las oficiales, auspiciadas por el Estado, durante las cuales se ofrendaba y se sacrificaba a Tláloc, a Chalchiuhtlicue, a los Tlaloques, a Ehécatl, deidades todas relacionadas con las aguas. Las ceremonias se hacían en los lugares que se pensaba eran la morada de estos dioses: ojos de agua, ríos, arroyos, lagunas, montes altos (donde se creía que se formaban las nubes) cuevas y cañadas. La ofrenda suprema a estas deidades era el sacrificio de niños, ya que se pensaba que las lágrimas de éstos llamarían a la lluvia. También se sacrificaban codornices y se ofrecían bolas de caucho, paquetes de papel amate chorreados de hule y copal.

Había otras ceremonias en las que la gente del pueblo participaba de manera más activa; por ejemplo, durante la quinta veintena del calendario ritual (*tonalpohualli*), los campesinos llevaban a purificar sus instrumentos de labranza en las aguas de los manantiales.

A nivel privado y familiar, cada campesino trataba de reforzar mágicamente la producción de su parcela; para ello, acudía al *tonalpouhque* (adivino) para conocer los días propicios de inicio de las labores del campo. Ofrendaba a la tierra, a los dioses de la lluvia y al fuego para obtener una buena cosecha. Estas actividades iban acompañadas de conjuros y del uso de plantas a las que se atribuían poderes mágicos: entre otras, estaban el tabaco y el iztafiate.

Cuando la sequía, la tormenta, las heladas o alguna otra calamidad se cernía sobre la milpa, se recurría a los *tlaciuhque* o a los *teciuhpeuhque*. En no pocas ocasiones las situaciones críticas fueron consideradas como asuntos de Estado en los que participaban gobernantes, sacerdotes, militares y pueblo en general, para ofrendar y aplacar la furia de las deidades ofendidas.

En la caza, la pesca y la recolección de frutos y animales que com-

plementaban la economía y la dieta del indígena, nunca faltaron los ritos mágicos propiciatorios al inicio de cada actividad. Los cazadores ofrendaban a Tepeyólotl, Señor del Monte, dueño de los animales salvajes, para tener éxito en la empresa y para que éstos se reprodujeran. Los cazadores creían que portando la piedra bezoar, encontrada en el hígado de los venados, aumentaba su fortuna.

La partida, el viaje y el retorno de una caravana de comerciantes (*pochtecas*) se realizaban con gran fasto, en una serie de ceremonias propiciatorias en honor de Yacatecuhtli, su dios tutelar. Antes de partir, consultaban con el *tonalpouhque* para determinar el día propicio de partida. Lo mismo hacían al regreso del viaje. Iniciada la marcha, los mercaderes jamás debían volver el rostro al punto de partida, ni cortarse el cabello o bañarse, pues lo creían de mal agüero para la caravana. Los mercaderes que vendían mantas acostumbraban tener consigo una mano de mono disecada, pues creían que con esto aumentaba su fortuna; otros frotaban sus manos con chile para vender rápido su mercancía.

6. La magia, la salud, la enfermedad y la muerte

Los conceptos de salud, enfermedad y muerte estuvieron estrechamente ligados en la cosmovisión indígena prehispánica. Algunas enfermedades, y en ocasiones la muerte, se consideraban como una elección de las divinidades. En otras, era un castigo enviado por éstas cuando el hombre rompía los tabúes y las normas religiosas y sociales. En otras más, la enfermedad era producida por personajes con poderes sobrenaturales (brujos), o bien por los deseos hostiles de algún semejante.

Tezcatlipoca, al menor agravio, enviaba enfermedades incurables y contagiosas como lepra, gota, tullimiento de los miembros y enfermedades venéreas para llevar hombres al Tlalocan, el paraíso acuático. Xipe castigaba con apostemas, sarna y enfermedades de los ojos. Y Xochiquétzal, deidad del amor erótico, con sarna y enfermedades venéreas. En cambio, Huitzilopochtli y Tonatiuh, deidades solares, premiaban a los guerreros muertos en batalla y a las mujeres muertas durante el primer parto, llevando su alma junto al Sol. El alma de las *cihuateteo* (mujeres muertas durante el parto) se creía que bajaba a la Tierra, en ciertos días, convertida en temible fantasma: provocaba enfermedades a quienes se topaban con ella; a los niños, el susto; a las paridas, eclampsia, y a los hombres, ataques y epilepsia. Amimitl y Atlahua, deidades menores protectoras de los que trabajaban en el lago y las acequias, al sentirse agraviadas enviaban deposiciones, diarrea, parasitosis y bronquitis.

Los *tlacatecolo* y los *naguales*, hombres con poderes sobrenaturales, también eran agentes provocadores de enfermedad y de muerte. Por lo general, recurrían a hechizos. Uno de ellos era pintar las paredes de la casa de la víctima, o soplar sobre ésta y quemar su efigie, introducir en su cuerpo semillas, piedrecillas o sabandijas. Pero la forma más grave de producir daño era provocar la pérdida del *tonalli* mediante un susto, o sustrayéndolo cuando el indígena estaba en un estado semiinconciente, como el sueño o el coito.

Se consideraba con poderes sobrenaturales temporales a las mujeres menstruantes y a las embarazadas; su simple mirada podía provocar el mal. Los gemelos también estaban cargados de fuerzas negativas.

La envidia, el coraje, el susto, las discordias en el seno familiar y otros sentimientos bajos provocaban enfermedades. También influían en la disposición hacia la salud o hacia la enfermedad la hora, el signo del día y la trecena bajo la cual se había nacido. Además, cada una de las diversas partes del cuerpo humano estaba subordinada a un signo y sujeta, por tanto, a la fortuna o desgracia que éste acarrea.

Una de las enfermedades que más temían los indígenas era el susto o pérdida del *tonalli*, el aliento vital que creían residía en la fontanela. La pérdida del *tonalli*, accidental, voluntaria o provocada, era causa de gran inquietud, ya que podía acarrear una enfermedad o la muerte.

Los niños estaban más expuestos a perder su *tonalli*. Cuando un niño lo perdía, los padres de inmediato acudían al *tetenoalmacani*, especialista en restituir el hado perdido. Éste procedía de diversas maneras; la más común era mirar, en una escudilla con agua, el rostro del paciente. Si éste aparecía claro, el niño sanaría; cuando el resultado era contrario, el pequeño moriría.

Los médicos, *titici*, participaron de los atributos sagrados de los sacerdotes. Eran médicos y agoreros a la vez. Conocían las propiedades terapéuticas y místicas de las plantas y aumentaban su fuerza con la acción mágica de la oración y del conjuro.

El peyote (*Lophophora williamsii*), la semilla del *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*) y la mariguana (*Datura inoxia*), entre otras plantas, además de sus propiedades psicotrópicas, tuvieron otras medicinales. El tabaco o *picietl* (*Nicotina rústica* L) y el iztafiate (*Artemisa mexicana*) fueron muy solicitados por sus propiedades profilácticas contra hechizos y situaciones maléficas. Se usaban para ahuyentar a los brujos. El tabaco siempre estuvo presente al inicio de todo rito como un elemento purificador. En cambio, el iztafiate se usó en las ceremonias de petición de lluvias. El poder mágico del nombre de la planta, agua de la deidad de la sal, creían

que bastaba para atraer las gotas de lluvia. Además, se usaba para prevenir maleficios portándola sobre el pecho y con ella se curaban las dolencias del oído, de los pies y la debilidad de las manos.

Enfermedad y terapia constituían, en la medicina indígena, una unidad indisoluble. La adecuación del medicamento se iniciaba a partir del conocimiento de la etiología del mal. Los medios religiosos, mágicos y el suministro de sustancias medicamentosas y aún las intervenciones quirúrgicas eran los medios que el médico indígena ponía en juego para devolver la salud a sus pacientes.

7. Nagualismo y tonalismo

Éstos son dos conceptos indígenas diferentes a menudo confundidos. Seler los englobó en uno solo. Gonzalo Aguirre Beltrán discutió y aclaró éstos y otros conceptos (chamanismo y sombra) en su artículo "Nagualismo y complejos afines en el México colonial" (1978: 1-28).

En cuanto al primero, es decir, el nagualismo, ya hemos mencionado, sus características principales: el nagual (*naualli*) era el hombre que poseía el poder sobrenatural para transformarse, a voluntad, en un animal, una estrella o una bola de fuego; de naturaleza ambivalente, podía utilizar este poder para bien o mal de las personas y de las comunidades.

El tonalismo (*tona*) es la creencia de los indígenas de que, desde el nacimiento, su destino está ligado místicamente al de un animal, su *tona* o animal compañero. El daño sufrido por el animal repercute en la salud y en la vida del individuo y viceversa.

Todos los indígenas tenían su *tona*, pero no todos podían transformarse en naguales.

Seler se inclina a pensar que el concepto de *tona*, al que llama nagualismo, surgió en la época colonial, pues afirma que no se encuentra mención de él en las fuentes del siglo XVI. Esto se debe, tal vez, a que se registró de manera explícita en los siglos XVII y XVIII, en los procesos inquisitoriales seguidos a los indígenas por prácticas idolátricas. Sin embargo, para Seler pasaron inadvertidas las menciones que de la creencia hacen Sahagún, de la Serna y Ruiz de Alarcón. Este último anotaba (1953: 133):

Colijo que cuando el niño nasce, el demonio por el pacto expreso o tácito de sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal que el niño ha de tener por nagual, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, a lo que los gentiles llaman hado, y en virtud de este pacto queda el

niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padesciere el animal hasta la muerte y al contrario hace el demonio que el animal obedezca siempre al mando del niño, o bien el mismo demonio, usando del animal como de instrumento lo executa.

8. Conclusiones

Seler no definió con claridad en su artículo algunos de los conceptos manejados. En primer lugar, no aclaró qué es la magia; no distinguió entre brujería y hechicería. Consideró a los adivinos como una clase especial de hombres con poderes sobrenaturales, cuando la adivinación era una técnica usada por todos ellos. Unió a los médicos y curanderos con los manejadores de lo sobrenatural, cuando los *titici* o *tepetiani* tenían funciones diferentes a las de los brujos y hechiceros dentro de la comunidad; y si bien usaron la magia y la adivinación como una técnica en el diagnóstico y el pronóstico del origen, el curso y el fin de las enfermedades, aunaron a ellas el conocimiento empírico de las propiedades curativas de plantas, animales y minerales. Por otra parte, Seler consideró como un solo concepto *tona* y *nahual*, y supuso que este último fue una creencia que se desarrolló durante la época colonial.

El no profundizar en el tema de la magia en la época prehispánica nos afirma en la idea de que éste no fue un tema de interés particular de Seler; vio la magia en relación directa con el estudio de los códices calendárico-rituales. Por otra parte, tal vez no tuvo a su alcance escritos de los siglos XVI y XVII en los que se registraron muchos de los conceptos que trata en su artículo.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Magia y medicina*, INI, México, 1963 (Colección Antropología Social, 1.)
- , "Nagualismo y complejos afines en el México colonial", en *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz*, La Habana, 1955, pp. 1-28.
- Bonilla, Luis, *Historia de la hechicería y de las brujas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1962.
- Burgoa, Francisco, *Palestra historial*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1934.
- Códice Chimalpopoca, *Leyenda de los Soles*, UNAM, Instituto de Historia, México, 1962.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, I y II, Porrúa, México, 1976.
- Evans-Pritchard, Edward, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, México, 1976.
- Gillow, Eulogio, *Apuntes históricos*, Imprenta Sagrado Corazón, México, 1889.
- López Austin, Alfredo, "Los temacpalitotique. Brujos profanadores, ladrones y violadores", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 6, 1966, pp. 97-117.
- , "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 7, 1967, pp. 87-117.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Gobierno del estado de Puebla, Puebla, 1977.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, Ed. Fuente Cultural, México, 1953.
- Sahagún, fray Bernardino, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, I-IV, Porrúa, México, 1956.
- , *Los primeros memoriales*, traducción y prólogo de Wigberto Jiménez Moreno, INAH, México, 1974.
- , *Códice Florentino*, I-III, Archivo General de la Nación, México, 1980.
- Seler, Eduardo, "Resultados arqueológicos de mi primer viaje a México", en *VII Congreso Internacional de Americanistas*, Berlín, 1888, pp. 111-185. (Colección Antigua, XLVI, pp. 259-292.)
- , "Viaje arqueológico a México", en *Ztschr Geselle für Erdkunde*, Berlín, 1889, pp. 107-127. (Colección Antigua, XLVI, pp. 106-121.)
- , *Las ruinas de Mitla*, Berlín, 1895, 55 ilustraciones, 58 pp. (Colección Antigua, L, pp. 97-115.)
- , "Idolatrías entre los actuales indígenas mexicanos", en *Globus*, LXIX, 1896, pp. 367-370. (Colección Antigua, XLVI, pp. 88-93.)
- , "El calendario de los días de fiesta de los zendales y mayas de Yuca-

- tán", en *Ztschr für Ethnologie*, XXX, 1898, pp. 410-416. (Colección Antigua, XLV, pp. 179-185.)
- , "El origen de algunas formas de los mitos quichés y cachiueles", *Arch. für Relig. Wiss.*, I, 1898, pp. 91-97. (Colección Antigua, L, pp. 200-206.)
- , "La brujería en el México antiguo", en *Globus*, LXXVIII, núm. 6, 1900, pp. 89-91. (Colección Antigua, XLVI, pp. 80-87.)
- , "Los indios huicholes de Jalisco", en *Mitteil des Anthropologie*, Viena, 1901, pp. 33-156. (Colección Antigua, L, pp. 1-42.)
- , "Los antiguos habitantes del país de Michoacán", en *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachund Altertumskunde*, III, 1905, 33-156. (Colección Antigua, XLVIII, pp. 40-163.)
- , "Pinturas murales de Mitla", en *Colección de Disertaciones sobre Filología y Arqueología Americanas*, IV-L, 8, BNAH, Archivo Histórico, México, 1906. (Colección Antigua.)
- , *Los cantares de los dioses, la orfebrería, el arte de trabajar las piedras preciosas y hacer ornamentos de los antiguos mexicanos*, Ed. Robredo, México, 1938.
- Sepúlveda y H., Ma. Teresa, "Ritos y ceremonias paganas en el ciclo agrícola: la petición de lluvias", en *Sociedad Mexicana de Antropología. XII Mesa Redonda*, Cholula, Pue., 1972, pp. 537-541.
- , "Sobrevivencia de ritos prehispánicos en el ciclo agrícola", *Sociedad Mexicana de Antropología. XIII Mesa Redonda*, Jalapa, Ver., 1974, pp. 357-369.
- Serna, Jacinto de la, *Tratado de Idolatrías, Hechicerías y Otras Costumbres de las Razas Aborígenes de México*, Ed. Fuente Cultural, México, 1953.
- Zilbermann, Ma. Cristina, "Idolatrías en Oaxaca en el siglo xvii", en *Congreso Internacional de Americanistas*, Madrid, 1964, pp. 111-123.

Apéndice

LA BRUJERÍA EN EL MÉXICO ANTIGUO

Eduard Seler

Hechicería

Que la hechicería, y especialmente el arte de la sugestión —el *teixcuepaliztli*, el “transmutar la cara”, como los mexicanos lo llamaron, fue conocido en el México antiguo y reconocido como un hecho, se puede probar con innumerables documentos. Hay un capítulo en el principal manuscrito azteca de Sahagún que yo he publicado con traducción en la segunda parte de mis *Estudios sobre los antiguos mexicanos*,¹ en el cual están descritas las diversas clases de hechicería conocida y su arte. No se mencionan aquí menos de quince clases de hechiceros y seis de hechicerías, los cuales se pueden refundir en cuatro clases: adivinos, médicos y curanderos, prestidigitadores o sugestionadores y verdaderos hechiceros o brujos.

Técnicas de adivinación

Para decir la buena fortuna, desempeñaba un papel principal el echar la suerte con granos de maíz (*tlaolchayauhqui*, *tlaolteouani* o *tlaolli quitepeua*) y con frijoles, principalmente con los colorines, que los quiché llamaban *tzité* y los mexicanos *tzompanquáuitl*, fruto del árbol *Erythrina corallo-dendron*.

En la lámina 1 reproduzco una figura de los hieroglifos mexicanos, que la señora Nuttall encontró en la Biblioteca Nacional de Florencia y que ella misma va a publicar. La descripción que acompaña la lámina dice:

Si alguno está enfermo, llaman a un médico, mujer u hombre, y dicho médico, para saber qué resultado tendrá la enfermedad, pone adelante de él y delante del enfermo una imagen del dios Quetzalcóatl y en medio de la choza se extiende un tapete y sobre éste un mantel blanco de algodón, y el médico toma 20 granos de maíz en una mano y los arroja sobre el mantel, como si fueran dados. Y si caen los granos dejando un espacio vacío en medio y se distribuyen alrededor, será esto un signo de que ahí se tendrá que enterrar al enfermo, es decir, que morirá de la enfermedad. Y si un grano cae sobre otro se decía

¹ Publicaciones del Museo Real de Etnología, VI, T 2-4, ps. 29-57. Berlín, 1899.



Lámina 1. La hechicera. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Florencia. *Códice Magliabecchi*.

entonces que él había contraído la enfermedad por sodomía. Y si los granos se dividían de manera que la mitad cayese a un lado y la otra mitad al otro, de modo de que uno pudiera tirar una línea recta entre ellos sin tocar un solo grano, entonces era señal de que la enfermedad dejaría al enfermo y este sanaría.

Algo distinta es la interpretación en el capítulo de Sahagún. Ahí se dice:

Si al aventar los granos de maíz se dispersan al caer (separados en varios lugares), entonces morirá el enfermo. Si al contrario, se amontonan los granos unos sobre otros, el enfermo sanará.

Adivinación con maíz

Aun hoy se encuentra entre los indios de México esta manera de interrogar al porvenir. El doctor Wilhelm Bauer² refiere de los mazatecas, un pueblo de idioma particular que habita las montañas al este de Teotitlán del Camino, en el estado de Oaxaca:

Si un enfermo no recupera la salud por sí solo y rehúsa el baño de sudor y al "curandero", entonces llaman al hechicero para que averigüe el resultado de la enfermedad. Se sienta éste enfrente del enfermo, en un escabel que usan las mujeres, y enciende un poco de goma de copal en una vasija de barro, y mur-

² *Deutsche Zeitung von México*, año XI, núm. 11 (abril 25, 1903).

mura máximas, las cuales dirige a Los Señores de la Montaña. Delante de él extiende una camisa de mujer, y sobre de ella arroja 33 granos de maíz, como se arrojan los dados en el suelo. Si caen los granos de maíz con la punta en dirección de éste, entonces sanará el enfermo. Por el contrario, morirá si cayeron uno en medio y los demás alrededor con las puntas dirigidas hacia el de en medio.

Adivinación con cuerdas

Un segundo modo de adivinar la suerte era el de hacer nudos en una cuerda (*mecatlapuhqui*). El adivino hacía en una cuerda cierta clase de nudos y en seguida se la ponía. Si se deshacían los nudos fácilmente, decía que el enfermo sanaba. Pero si se afirmaban más, aumentaría la enfermedad o el enfermo moriría. Es de suponer, sin duda, que en ambos casos el médico diestro sabía hasta cierto punto el resultado de la consulta y que dirigía la operación de cierto modo, según juzgaba la gravedad del caso.

Adivinación con maíz

También había una especie de segunda prueba en la forma de arrojar granos de maíz, cuando la primera era desafortunada, pues todavía el destino podía inclinarse en favor del enfermo. En este caso no se aventaban los granos al suelo, sino se masticaban y esparcían en una jícara con agua, conservándola tapada un momento. Si entonces los granos no aparecían en la superficie del agua como al esparcirlos en el suelo, es decir, distribuidos en varios lugares, se tranquilizaban y creían que la enfermedad tendría un fin feliz. Se concibe que una prueba semejante que predecía buen éxito, obraba por medio de sugestión para el alivio y podía determinar una crisis en la enfermedad.

Adivinación mirando en el agua

Muy usual era también “el mirar en el agua” (*atlan teittani*) pues Jacinto de la Serna nos refiere que en casos de enfermedades graves de niños, cuando se tenía la sospecha de que se perdería el *tonalli* (la fortuna del niño, como lo traduce el autor, su buen espíritu, o como también quizá podría traducirse, el alma del niño), ponían la cara del niño sobre una jícara con agua, y si la cara se veía oscura en el agua era un mal signo y se temía lo peor; pero si se veía con claridad, era una prueba de que la enfermedad no era de consecuencias.

Adivinar lo perdido o lo robado

No sólo se llamaba a los adivinos en caso de enfermedad, sino también, por ejemplo, en caso de algo perdido o robado, para poderlo encontrar. En el capítulo de Sahagún se describe un procedimiento en el cual juegan un papel las culebras vivas.

El robado reunía a los vecinos de los cuales tenía alguna sospecha. Todos tenían que sentarse en el suelo, y entonces venía el médico, como también se le llamaba, y tomaba la tapa de la escudilla que contenía la culebra. La culebra salía arrastrándose. Si el ladrón no estaba entre los presentes, la culebra volvía a meterse en la vasija; pero si la culebra reconocía al ladrón, se arrastraba hacia él levantando la cabeza; el ladrón era cogido y atado, reconociéndose su delito. En este caso puede ser que la conciencia del crimen determinase algún movimiento del ladrón y el movimiento atrajese a la culebra o motivase que el hechicero se la dirigiese. Pero con frecuencia debe haber sucedido que se juzgara así a un inocente.

Clases de médicos

Por medio de la sugestión curan directamente los "secadores" (*tetlacuicuiliqui*) y los "chupadores" (*techichina*), que practicaron su arte entre los antiguos mexicanos exactamente de la misma manera que lo practican los curanderos en todo el mundo. El médico de los antiguos mexicanos frotaba al enfermo primero con una mezcla de plantas aromáticas masticadas, entre ellas la yerba que se llama ajeno (*yauhtli*), que probablemente aquí tomaba el lugar del tabaco que se usaba en otros lugares. Después lo tocaba en varios lugares.

Cuando tocaba un lugar que dolía, sacaba de ahí, por ejemplo, un guijarro o un cuchillo de obsidiana, o un rollo de papel, o una astilla de pino, o una cosa semejante. Y cuando se lo había sacado al enfermo, algunas veces sanaba y otras no. Si un niño estaba enfermo del pecho, con la yerba de ajeno lo chupaba y sacaba sangre o pus. Algunos sanaban y otros no.

Como variedad especial, había entre los antiguos mexicanos "los que sacaban un gusano de los dientes" (*tetlacuinocuilaque*) y "los que sacaban un gusano de la cara (o de los ojos)" (*teixocuilanque*). Esto es especialmente interesante porque el mismo procedimiento medicinal desempeña un papel en el libro de los mitos de los quiché de Guatemala, el *Popol Vuh*.

Origen divino de la magia

Los antiguos mexicanos consideraban a los ancianos Oxomoco y Cipactónal como prototipo de los adivinos y médicos, y al mismo tiempo los inventores del calendario, porque el calendario daba las condiciones para las predicciones y las profecías. Estaban en íntima relación con Quetzalcóatl, que como dios de los sacerdotes también era dios de los hechiceros. Ya hemos visto que su imagen se ponía en la choza mientras el médico averiguaba el resultado de alguna enfermedad echando la suerte. En la lámina 2 reproduzco una imagen de estos dos viejos, según el manuscrito de Sahagún de la Biblioteca Laurenziana de Florencia, y en la lámina 3, otra imagen de los mismos, tomada del hermoso *Códice Borbónico* recientemente dado a luz. En la lámina 2, el hombre está representado echando las suertes, y la mujer con la cuerda en la mano amarrando los nudos.

En la lámina 3 aparecen ambos como sacerdotes, con la calabaza de tabaco en la espalda. Sin embargo, sólo el hombre está provisto de los instrumentos sacerdotales, con el hueso puntiagudo, la bola de goma de



Lámina 2. Oxomoco y Cipactónal. Manuscrito de la Biblioteca Laurenziana. *Códice Florentino*.



Lámina 3. Oxomoco y Cipactónal. Códice Florentino.

copal y la cuchara para incienso. La mujer está representada como adivina arrojando granos de maíz que toma de la jícara, como la mujer de la lámina 1. Los dos objetos que tienen cabeza de venado y que se ven sobresaliendo por arriba, representan probablemente instrumentos quirúrgicos, como lancetas. Porque los dos primeros adivinos naturalmente eran también los primeros médicos.

Hay que comparar los primeros adivinos, designados por los mexicanos con los nombres Oxomoco y Cipactónal, con los dos viejos del mito quiché, que son Xpiyácoc y Xmucane. Del mismo que Oxomoco y Cipactónal estaban en relación con Quetzalcoátl, así estaban en estrecha relación también Xpiyácoc y Xmucane con el dios K'ucúmatz, que corresponde al Quetzalcóatl de los mexicanos, y cuyo nombre no es sino

una traducción del nombre Quetzalcóatl al idioma quiché. El *Popol Vuh* designa a estos dos viejos como *ah k'ih ah bit*, "señores del signo del día", "señores del nacimiento", y como *ah ixim ah tzité*, "señores del maíz y del frijol paternóster" (usados para echar suertes), es decir, como adivinos del calendario y los que echan suertes.

Se refiere también otra historia maravillosa de estos dos viejos en el capítulo sexto del primer libro del *Popol Vuh*. Este capítulo se ocupa de una personalidad llamada Yukub Cakix, es decir, "Siete aras". En el tiempo en que todavía todo era oscuro, cuando la tierra y el cielo existían, pero todavía estaban velados el sol y la luna, se presentó Yukub Cakix y dijo: "yo soy el sol, yo soy la luna. Grande es mi brillo. Yo soy el principio vivificante de la humanidad. Porque de plata son mis mejillas, de piedras preciosas deslumbrantes, y de mis dientes brillan azules por sus piedras incrustadas, como el rostro del cielo". Contra el fanfarrón se sublevan los dos hermanos Hunahpu y Xbalanque, lo cogen cuando va a subirse al tapal, es decir, al árbol del nanche o *nantzinxócotl*,³ en busca de su alimento, y le rompen las quijadas con una bala de cerbatana. Sin embargo, cuando Hunahpu quiere coger al herido, Yukub Cakix le coge el brazo y se lo arranca, por lo que Hunahpu, ya sin apoyo, tiene que dejar partir a su contrario. Entonces Hunahpu recurre a los dos viejos hechiceros Xpiyácoc y Xmucane. Éstos se dirigen al rey Yukub Cakix presentándose como médicos caminantes de profesión. Cuando él les pregunta qué clase de curaciones hacen, ellos contestan: *xa u chiicopil eiah chi kelezah xa cu u bak u vach chi ka cunuh xa bak chi ka viko* ("sacamos los gusanos de los dientes, curamos los huesos de las mejillas y componemos los huesos"). Ellos prometen al rey sacarle los dientes que le duelen y poner otros en su lugar, pero se valen de este procedimiento para robarle sus dientes de piedras preciosas y sus mejillas de plata, con lo cual termina la gloria y el poder de Yukub Cakix.

Hechiceros

El más hábil de estos adivinos y curanderos es el hechicero *naualli*, que ya desde su juventud ha manifestado cualidades especiales, pues conoce las cosas ocultas (del cielo y del infierno) y posee un poder sobrenatural; él sabe cuándo lloverá y cuándo no, ahuyenta al granizo, predice

³ *Byrsonima cumingiana* Juss., un árbol que pertenece a la familia de las malpighiacas, que crece en los países secos y calientes; se extiende desde América Central hasta los límites con Argentina y da una pequeña fruta comestible.

hambre y peste, protege la aldea contra los malos brujos, vive en el templo sin casarse, y es el consejero de los reyes y del público. Así como es un artista sugestionador, es también un hombre que por su naturaleza está sujeto a las alucinaciones y autosugestionaciones por el ayuno; a las penitencias y prácticas sacerdotales; al uso de narcóticos, tabaco (*yetl, píciatl*) y semillas redondas (*ololiuhqui*) de una cierta planta trepadora (según el Dr. Ramírez = *Ipomoea sidaeifolia*), y el cacto-*peyotl*-venenoso; un hombre que ha alcanzado la mayor perfección y se puede suponer que él en verdad creía que también podía transformarse en un animal, volar por los aires, ser un *naualli*, un "disfrazado" (porque esto significa esta palabra).

Prestidigitadores y saltimbanquis

Son clases especiales los prestidigitadores una sociedad de titiriteros y artistas que en las cortes de los príncipes mostraban sus habilidades por dinero, y los brujos malos, que usaban el arte para dañar a otros.

Entre los prestidigitadores, el capítulo de Sahagún menciona el que suspende el agua (*amamalacacho*) y el que juega con muñecas (*teoquiquixti*). El primero ata una cuerda a una cáscara de calabaza y después de llenarla de agua hasta el borde le da vuelta en el aire sin que se derrame ni una gota. El segundo tiene muñecos en una bolsa, algunos vestidos de mujer y otros de hombre. Hace que salgan y después de pasearlos y hacerlos bailar los vuelve a meter a la bolsa.

Aunque esto sólo parece una prestidigitación sencilla, hay otro hecho que tiene que ejecutarse por medio de sugestión; es el de tostar granos de maíz en una manta que se extiende en el suelo (*itilmaco-micequia*):

Él extiende su manta y pone encima granos de maíz. Pronto se hinchan, reventan y saltan. Se ve como si se tostara maíz en comales sobre el fuego.

Cuexteca

En el muy interesante e instructivo capítulo en el cual Sahagún hace, hasta cierto punto, un bosquejo de la etnografía antigua mexicana, y en las tradiciones que se refieren en el apéndice, desempeñan un papel los cuexteca o huasteca, habitantes de la región de Pánuco y de las zonas del sur cerca de la costa. Entre otras cosas se cuenta de éstos que son famosos bailarines y músicos, y que son especialmente diestros en el arte de fascinar. Sabían el modo de engañar por medio de falsas apariencias o, como ahora decimos, sugerir que prendían fuego a una choza y hacían

ver un manantial con peces, a los cuales hasta cortaban en pedazos. Exactamente lo mismo describe Sahagún en el capítulo sobre hechicería:

El llamado quemador de casas (*tecallatia cuecaltica*) se distingue en que pone una casa en llamas, la rodea de llamas como si ya verdaderamente estuviese ardiendo la casa.

El llamado cortador de sí mismo (*motetequi*) hace sus artificios también en la corte. Él mismo se corta en pedazos, depositando en varios lugares sus pies y sus manos.

Cuantas coyunturas tiene se las separa. Después cubre sus miembros despedazados con un cobertor rayado, para que crezcan de nuevo, y sale, viéndose otra vez como si no se hubiera despedazado. En esto demuestra también que es un juego de brujería. Y por ello le hacían regalos.

El que haya leído el excelente libro de Stoll *Sugestión e hipnotismo en la psicología de los pueblos* sabrá que precisamente las mismas suertes que Sahagún atribuye a los huastecas y que él describe más detenidamente en el capítulo segundo, se encuentran también en el *Popol Vuh*, el libro mítico de los quiché. Y que la maravilla representada por los dos hechiceros ante el rey en el cuento quiché, el matar y resucitar a una persona, Ibn Batuta lo ha presenciado personalmente en China.

Brujos

De los brujos malos, seguramente de clase diversa y versada en más materias, que desempeñan también el papel más importante en los informes históricos, Sahagún menciona a los que comen pantorrillas (*tecotzquiani*), a los que comen corazones (*teyolloquani*) y a los que (¿por medio de su mirada?) podían hacer que se enflacara y se desmayara un hombre. Además estaban los que hipnotizaban (*tepopoxaquauinique* o *tecochtlazque*) bailando con una mano de muerto (*temacpalitotique*), los que con la mano de una mujer muerta de parto tocaban el umbral de la puerta y ponían a los habitantes de la casa rígidos e inmóviles, pudiendo entonces con impunidad saquear la casa y emprender toda clase de infamias con los habitantes, y los que tomaban un pedazo de madera como símbolo de un cadáver amortajado y por la noche lo quemaban en la hoguera (*tetlipanquetzqui*), como ofrenda propiciatoria. Si al día siguiente el desgraciado a quien el hechicero había causado mal probaba que había sido a causa de las ofrendas, entonces era condenado a una muerte segura.

Por último, estaban los "hombres lechuza" (*tlatlacatecolo*), que por medio del tocamiento con la mano, de algo escrito en la pared de la casa

o de cualquier otra práctica podían “picar” (*ipan-mico*), es decir, introducir una enfermedad mortal.

La protección contra los brujos malos era dejar en la puerta de la casa un cuchillo de obsidiana en una jícara con agua. Ante esto huían los espíritus malignos. El que tenía valor, espiaba a los hechiceros y les arrancaba algunos cabellos de la cabeza, con lo cual los condenaba a morir. Podían también, según dicen algunos, escapar a este destino si les era posible recibir algo prestado de la casa en cuestión, como agua, fuego, una cazuela o algo semejante. Pero si se estaba vigilante contra tales tentativas, el hechicero tenía que morir miserablemente. Muchas veces bastaba con agarrar al hechicero cuando intentaba tocar a alguno. Entonces no podía volver a su casa y por la mañana lo cogían descuidado y lo mataban.

Nagualismo

La creencia en los hechiceros en el México antiguo que aquí he descrito, naturalmente no murió con la introducción del cristianismo, y en parte se ha conservado bajo formas atenuadas hasta ahora, como ya he ejemplificado. En una época que abarca los siglos XVII y XVIII, se hizo evidente una notable superstición que parece originarse especialmente de la región del istmo, Guatemala y América Central. Tal es el *nagualismo*, la idea de que la vida del hombre está enlazada de modo indisoluble con la de algún animal desde su nacimiento. Una creencia como ésta no se conoce todavía en las fuentes mexicanas antiguas. Dejo por resolver si hay que considerar aquí una nueva creación de la fantasía popular o si, lo que es quizá más probable, son ideas supersticiosas que originalmente sólo existían en el círculo doméstico en una región limitada, y ganaron con el tiempo mayor extensión a causa de las vías de comunicación, que se hicieron más activas y más amplias.

Caracoles, dioses, santos y tambores. Expresiones musicales de los pueblos mayas

MARIO HUMBERTO RUZ*

Imaginemos, por un momento, que la historia de los pueblos mayas fuese como una sinfonía. Dividámosla en tres movimientos precedidos por una obertura paisajística y rematados por un *gran finale*, el mundo maya contemporáneo, un final por fortuna inconcluso.

La obertura tendría necesariamente que describir, en forma sensual y violenta, el paisaje; el primer movimiento (donde predominarían tambor, caracoles y flautas) daría cuenta del pasado prehispánico; el segundo (música sincopada de vihuelas, tunkules y algún bongó), remitiría al acontecer colonial, y el tercero (guitarras, timbales y una marimba), tendría a su cargo esbozar el devenir maya en los tiempos republicanos e independientes. La coda final reuniría todos los instrumentos, destacando por momentos algunos motivos militares que dieran cuenta de la resistencia armada de los mayas de Guatemala y los zapatistas chiapanecos.

Encontraríamos notas blancas, negras, semiblanas, redondas, be-moles y sostenidos que se distribuyen armoniosamente sobre un pentagrama que, en este caso, no está formado por líneas paralelas sino sinuosas, tan sinuosas como el paisaje ocupado por las naciones mayenses. Pero si escuchamos atentamente veremos que, como en toda sinfonía, hay un *leit motif*, un motivo que pese a las variaciones persiste y se identifica: el continuo afán maya por permanecer como un pueblo singular, siempre en renovación pero vinculado a su pasado milenario.

* Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Curiosamente, cuando oímos las interpretaciones de la obra vemos que, a partir del segundo movimiento, el acento recae en las notas blancas, que predominan sobre el resto de manera abrumadora. Como si se tratase de una *Sinfonía del apartheid*, muchos estudiosos contemporáneos, al hablar de la zona, dejan fuera del pentagrama las notas negras de los africanos o las redondas, contundentes, de la población indígena, dedicándoles cuando mucho algún arpeggio rápido que, en el conjunto, pasa desapercibido.

Por fortuna las nuevas corrientes de la historia, una historia mucho más próxima a la etnología, nos muestran que la partitura se había ejecutado de manera equivocada; que nos ofrecía un canto llano en vez de lo que era y es: una verdadera polifonía, donde la voz cantante no quedó a cargo de ciertos solistas (Taabs-Coob, Guerrero, Montejo, Tecun Umán, Alvarado, Landa, Canek, Sebastián Gómez, Pat, Carrillo Puerto y otros) sino, como en las antiguas rapsodias griegas, a cargo del coro, del pueblo sencillo, que marcó la intensidad, el tono y el ritmo de la obra.

Este trabajo (que hace hincapié en la época prehispánica dadas las limitaciones de tiempo y el módulo donde se inserta)¹ intenta ayudar a recuperar esas nuevas formas de interpretación, a fin de invitar a quienes se interesan en la historia cultural de los mayas a reflexionar sobre la importancia de intentar nuevas lecturas donde quepan todos los que han hecho y hacen cotidianamente la historia de una cultura prodigiosa y milenaria. Porque la historia no es sólo una disciplina social, es una vivencia, del mismo modo que la música no es una mera recreación sensorial sino expresión de la vitalidad de un pueblo.

I. Obertura para un paisaje

Es común hablar de la "la cultura maya" como si se tratase de un bloque homogéneo, pero los mayas son de hecho un pueblo de pueblos, que si bien comparten nexos lingüísticos, concepciones y actitudes por proceder de un tronco común, muestran también características particulares vinculadas en buena medida con sus distintas experiencias históricas e incluso por el entorno geográfico que, sin ser estrictamente determinante, influyó en el mayor o menor desarrollo de puntos específicos en sus creaciones culturales.

¹ El texto de este artículo fue leído como conferencia en el módulo "Época prehispánica" del diplomado *La música entre las artes*, Centro Nacional de las Artes, 15 de noviembre de 1994.

Si bien a lo largo de su desarrollo —y en particular tras la conquista europea— varios de estos pueblos desaparecieron (como los ch'ol lacandones originales, los cabiles o los manchés) y otros tuvieron diversos grados de mestizaje biológico y cultural, subsiste aún una treintena de pueblos mayenses que, con excepción del grupo huasteco (ubicado en una reducida zona nor-oriental de San Luis Potosí y Veracruz), se extienden de manera casi ininterrumpida en una parte de la que Neruda llamó “dulce cintura de América”: desde la mitad oriental de Chiapas y Tabasco hasta la actual frontera guatemalteca con El Salvador y Honduras, englobando la Península de Yucatán.

Con base en criterios ecológicos ha sido común dividir el escenario geográfico donde se asientan los mayas en tierras altas y bajas. Las primeras, localizadas en las zonas centrales de Chiapas y Guatemala, se caracterizan —como apunta su nombre— por elevaciones montañosas que alcanzan sus cimas más altas en los Cuchumatanes guatemaltecos, donde el elemento vegetal característico son los bosques de coníferas (cada vez más escasos) y los roblares o encinales; el frío y la lluvia predominan como factores climáticos. Los patrones de asentamiento poblacional han privilegiado desde siempre los valles intermontanos —de tamaño y fertilidad variada— pero la acusada presión demográfica de ciertas épocas no desdeñó ni las montañas ni los fríos páramos de las tierras altas guatemaltecas. Quichés, cakchiqueles, tzutuhiles, jacaltecos, chujes, kanjobales, achís, uspantecos, jacaltecos, tzotziles y tzeltales serían en estas áreas algunos de los pueblos más numerosos.

Otros, como k'ekchís, pokomchís y tojolab'ales se han ubicado desde hace siglos allí donde dichas zonas montañosas descienden hasta casi desvanecerse en tierras bajas y cálidas colindantes con el Petén guatemalteco, del que geográficamente formaría parte la ahora llamada Selva Lacandona. El paisaje en estas zonas de transición va desde las coníferas hasta la selva tropical alta, pasando por los llamados bosques de nubli-selva, ricos en líquidámbar y epífitas como bromelias y orquídeas, y se caracteriza por múltiples corrientes hidrográficas entre las cuales destaca por su tamaño, belleza e importancia el río de Monos, el Usumacinta, eje de un nutrido sistema de ríos, arroyos, ciénegas y pantanos.

En el noroeste de Chiapas, en la colindancia con Tabasco, allí donde se alza la lluviosa Sierra Norte, y en algunos pequeños valles cercanos —áreas de Tila, Tumbalá y Petalcingo— se ubican los pueblos ch'oles, a cuyos antepasados consideran varios investigadores como actores primarios en el florecimiento maya del periodo Clásico. Sus vecinos inmediatos, hacia el Atlántico, serían los chontales, hoy restringidos al centro

del estado de Tabasco, pero que en el periodo Posclásico prehispánico y en la época colonial se extendían hasta el Río Candelaria, en el sur hoy campechano, desde donde controlaban buena parte del comercio del área maya antes de llegar los españoles.

Uno de los pueblos mayas más numerosos, el yucateco, al que algunos adscriben, por ser sus lenguas variantes dialectales, a los mopanes, itzaes y lacandones actuales, se distribuye en tres estados mexicanos: Quintana Roo, Yucatán y Campeche, y se continúa en Belice y la porción central del Petén guatemalteco, asiento de los itzaes. Los mopanes, por su parte, se ubican en la región sur de Belice y áreas fronterizas de Guatemala. Todos estos últimos pueblos, junto con lacandones, chontales y pokomames (éstos localizados en las zonas bajas orientales de Guatemala) se consideran tradicionalmente los mayas de las lluviosas y cálidas tierras bajas, en alguna medida aún cubiertas por vegetación de selva tropical alta en su parte sur y de muy peculiares características al norte de la península yucateca.

En las porciones selváticas propiamente dichas, donde habitan desde hace siglos grupos como los itzaes y los mopanes de Guatemala y Belice, se sumaron desde la época colonial tardía algunos k'ekch'is guatemaltecos y, en territorio hoy mexicano, los mal llamados lacandones (pues son indígenas de origen yucateco que ocuparon las densas selvas donde vivían los chol-lacandones). A éstos se ha agregado, ya en este siglo, un enorme contingente de tzeltales, tojolabales, tzotziles y otros grupos (indígenas y mestizos) del lado mexicano, y otros procedentes del altiplano en la porción guatemalteca.

Nota aparte merecen las características del paisaje ocupado por los huastecos, la mayor parte de cuyas comunidades se localiza en tierras bajas y cálidas húmedas (llanura costera) delimitadas al norte por la sierra de Tamaulipas y al sur por el río Czones, aunque algunas, como Tanlajas y Tanchahuitz, se ubican en colinas altas y accidentadas o en llanos semihúmedos con afinidades neotropicales dominantes en lo que a flora se refiere; otras (Tantoyuca) en colinas bajas, y algunas más, como Aquismón, en la Sierra Madre.

La obertura, pues, requeriría de un talento musical capaz de dar cuenta de la espectacular variedad de paisajes que ha visto enraizarse, florecer, languidecer y florecer de nuevo, una y otra vez, a los pueblos mayas a lo largo de sus tres milenios de existencia. A la manera de *Las estaciones* de Tchaikovsky, podríamos emplear ritmos de carnavales y alondras-jaranas para expresar la frágil belleza de selvas bajas y ríos; canciones de cazadores y cosecha para montañas, lagos y valles; barca-

rolas para recordar a las garzas en las playas y manglares; troikas e himnos de otoño para evocar la neblina de los bosques de liquidámbar.

Pero Tchaikovsky no basta. La obertura tendría necesariamente que incluir un “adagio por una naturaleza difunta”, pues comparada con la esplendorosa selva alta siempre verde de que dan testimonio las crónicas coloniales y los viajeros decimonónicos, lo que hoy queda es casi un erial, gracias a los desarticulados programas gubernamentales de colonización y las urgencias económicas locales, que han provocado la deforestación a pasos agigantados, ofreciendo al fuego las maderas preciosas para suplantadas por maizales raquíuticos, cafetos y, sobre todo, vacas voraces. De continuar a este ritmo, bien podríamos pensar, dentro de pocos años, en *Una noche en la árida montaña maya*.

II. Música y danza en el universo prehispánico

Bien mirado, no requeriríamos a Mussorgsky, Ravel ni Tchaikovsky; podemos recurrir a la expresión musical de los propios pueblos mayenses, tan rica y variada como el entorno que habitan, porque ya desde antes de llegar los españoles los mayas expresaban, con su propio ritmo, tono e instrumentos, su musicalidad a través de danzas y cantares, como bien lo muestra un canto prehispánico recopilado en la época colonial² (aunque por desgracia sin notaciones musicales) por “Ah Bam, biznieto del gran Ah Qulel del pueblo de Dzitbalché”:

Alegría cantamos
porque vamos al recibimiento de la Flor.
Todas las mujeres mozas
[tienen en] pura risa y risa sus rostros,
en tanto que saltan sus corazones
en el seno de sus pechos.
¿Por qué causa?
Porque saben que... darán
su virginidad femenil
a quienes ellas aman.
¡Cantad la Flor!
...

(Barrera, 1980: 362-363)

² Aunque estos cantos fueron encontrados en Mérida (hace apenas 42 años) cabe recordar que proceden de Dzitbalché, hoy Campeche (Barrera, 1980: 350).

Profundamente musical, como bien lo muestra el texto de Dzitbalché incluso desprovisto en la traducción castellana del eufónico ritmo del original, el pueblo maya expresaba tal característica a través de sus cantos, danzas y representaciones escénicas. Por desgracia casi nada sabemos de ellos; palabras, tonadas y coreografías se diluyeron en las oleadas represivas del celo evangelizador de los frailes, que los proscribieron al darse cuenta de los vínculos íntimos que guardaban, bien con la religión prehispánica, bien con los patrones conductuales de un orden anti-guo que buscaban alterar.

Afortunadamente, a más de pequeñas muestras de tales expresiones —como estos cantos y el texto de algunas representaciones “teatrales” como el famoso *Rabinal Achí*—, contamos con ciertos elementos gráficos prehispánicos (murales, códices, vasijas), descripciones de la época colonial, obras lingüísticas (gramáticas y diccionarios) y testimonios de viajeros, que nos permiten reconstruir aunque sea porciones de una partitura para siempre perdida; fragmentos que, justo es reconocer, han llegado hasta nosotros gracias al afán de los propios mayas por preservar —en este campo como en tantos otros— algunos elementos de su milenaria tradición cultural.

Conjuntando tales testimonios sabemos que los pueblos mayas no eran sólo consumados agricultores o celosos escudriñadores de la bóveda celeste; sabían también disfrutar de los placeres cotidianos, algo que olvidamos demasiado a menudo en parte gracias a la postura de algunos historiadores y arqueólogos, que han colaborado desde hace bastantes años en difundir el mito de una civilización maya tan aburridamente sabia que ha dado pie a que algunos la consideren de origen extraterrestre. Muy poca ha sido, en efecto, la atención prestada a los aspectos comunes de la vida diaria, soslayados ante los calificados como “grandes” logros mayas en los campos de la astronomía, la arquitectura, la matemática, la escultura, la creación de un peculiar sistema de escritura o el establecimiento de un complicada red comercial, entre otros.

Lejos de visión tan deshumanizada, los estudios recientes nos muestran a los pueblos mayas enfrascados en actividades de caza y pesca, guerras, ritos y juegos y, lo que es aún más importante, han develado el variado abanico de estrategias que desarrollaron durante la época colonial a fin de mantener algunas de sus tradiciones y llegar hasta el presente como pueblos diferenciados culturalmente.

Por lo que toca al tema que hoy nos ocupa, sabemos que estos pueblos desarrollaron una amplia gama de instrumentos con los que acompañaban cantos, danzas e incluso juegos escénicos (que los españoles cali-

ficaron como representaciones teatrales), que se transmitían de generación en generación a través de escuelas de danza y canto, encargadas de perpetuar y enriquecer la trasmisión del lenguaje musical.

Es bien sabida la existencia, entre los nahuas, de lugares especializados para el aprendizaje de danzas y cantos (los llamados *cuicacalli*, a los que se agregaban los *mixcoacalli*, sitio de reunión de “músicos y bailarines profesionales”, según Castellanos, *op. cit.*: 67). Que tales escuelas existían también en Yucatán, se advierte en el *Diccionario de Motul*, que menciona una casa de comunidad llamada *popol na*, “donde se juntan a tratar cosas de república y a enseñarse a bailar”, bajo el cuidado del “dueño” de tal casa, denominado *Ah hol pop*. Enseñar los cantos era responsabilidad del *Cayom o kayom*, en tanto que el *Ah cuch tzublal* tenía a su cargo el “cuidado de los danzantes y farsantes”, en particular de sus arreos y adornos (*apud* Acuña, 1978: 16 y ss.).

Por su parte, Sánchez de Aguilar, hablando de los mismos yucatecos hacia 1615, apuntaba:

...en su gentilidad y aora bailan y cantan al uso de los mexicanos, y tenían y tienen su cantor principal, que entona y enseña lo que se ha de cantar y le veneran y reverencian y le dan asiento en la iglesia y en sus juntas y bodas y le llaman *hol-pop*; a cuyo cargo están los atabales e instrumentos de música, como son flautas, trompetillas, conchas de tortuga y el *teponaguaztli*, que es de madera hueco, cuyo sonido se oye de[sde] dos y tres leguas, según el viento que corre. (1987: 98).³

Gracias a los diccionarios en lengua tzeltal de Domingo de Ara sabemos que también en el poblado de Copanaguastla, Chiapas, se estilaban las escuelas de danza: sus nombres eran *caynob acot* y *nopob acot*. El primer término está vinculado con la voz para baile (*acot*) y relacionado al parecer con *cayn*, imitar a otro, y *cayogh*, canto, *cayom*, músico y el tambor con cuero, llamado *cayob*. *Nopob*, por su parte, se traduce de dos maneras: “comparar, concordar, como las voces” y “ordenamiento”, lo que permitiría traducir *nopob acot* como el lugar donde se hacía “el ordenamiento del baile”, sin descartar, dada su primera acepción, que estas escuelas “de danzar” hubiesen fungido también como escuelas de canto (Ruz, 1992: 228).⁴

³ En concordancia con esta opinión de que fueron los mexicanos los introductores de tales costumbres, apunta que en los muros de Uxmal y Chichén Itzá, dejaron éstos “muchas figuras pintadas de colores vivos, que oy se ven de sus sacrificios y bailes” (*op. cit.*: 95).

⁴ Otro dato interesante es que en el mismo lugar el autor del diccionario haya agregado dos términos (*zcaynoc acot uinic* y *znopob acot uinic*), donde vemos aparecer el término *uinic*, que significa “hombre”, lo que parece indicar que tales sitios eran dedicados en especial a los hombres, hecho que no resulta extraño si recordamos lo apuntado por Landa acerca de la escasa presencia de mujeres en actividades rituales.

Es probable también que en dichos sitios se enseñase a templar los instrumentos musicales, acto que marca el verbo *qtoghabtez*.

Vocabulario

Si recordamos la sensibilidad que se observa en su forma de percepción del mundo, no es de extrañar el desarrollo logrado por los pueblos mayas también en los aspectos musicales. Esta sensibilidad se manifiesta claramente en lo que los mayas concebían y conciben acerca de lo sensorial, por lo que el estudio de los sentidos a través de las expresiones lingüísticas resulta un rubro privilegiado para aproximarse a la manera en que se vinculan, biológica y culturalmente, con el espacio circundante. Posemos pues nuestra mirada, aunque sea velozmente, sobre la manera en que los tzeltales copanaguastlecos “oían” el mundo y cómo concebían la palabra; ello nos permitirá entrever cómo descifraban, decodificaban e interpretaban su entorno,⁵ entendido éste como un libro pleno de mensajes (Calame-Griaule, 1982: 31), que el lenguaje permite clasificar, a fin de hacer socialmente compartibles seres y cosas, gracias a categorizaciones muchas veces simbólicas.⁶

Las acotaciones de los diccionarios coloniales nos muestran la riqueza y complejidad de los niveles de discriminación auditiva tzeltal, comenzando por las propias modalidades de audición, que incluyen el “oír algo sin hablar ni responder” (*xcabibin*); “oír como consintiendo y holgándose de ello” (*ta lel ta cotan*, donde consta la idea de sentir con el corazón); “oír con atención” —literalmente ‘ladear las orejas’ equivalente a nuestro ‘parar las orejas’— (*tzeel chiquin o qtzeachiquinil*) y otras que muestran que se usaba un mismo término, *lagh*, para “vencer” y para “entender bien”, como si en la concepción tzeltal aquello que el entendimiento llevara hasta su fin —triunfando sobre la dificultad de su mensaje— fuera lo bien entendido. Para lograrlo era importante lo que nosotros consideramos escuchar y que los tzeltales concebían como ‘acechar la palabra’, es decir esforzarse por oírla, arrimarse a ella y desmenuzarla (respectivamente *qmucubtay cop*, *xcal* y *xbi*).

⁵ Los siguientes datos proceden de un artículo previo (Ruz, 1986), donde consta el análisis etimológico que aquí he obviado por razones de brevedad.

⁶ Conviene recordar que los fenómenos perceptivos no responden únicamente a las sensaciones físicas experimentadas; el sistema nervioso se ve modificado por las experiencias previas, por lo que ignorar la adaptación de un grupo humano a un determinado medio y las categorías culturales que influyen en la percepción del entorno geográfico, conduce a aberraciones evolucionistas que sirven de sostén a actitudes de racismo (Viqueira, 1977: 30-31).

La aparente ausencia de ruidos, el silencio, se dice en tzeltal *chegheyanel*, vinculado con *chegheyon*, “callar” y con *chegheyon ta teclegh*, que se traduce por “estarse quedo”; en su composición, además de callar, se presenta la voz para “estar en pie”, “levantado”, acaso indicando que a la ausencia de palabras habría de sumarse la de movimiento. No consta un genérico para “ruido”, pero sí los hay para “sonar bien”, “sonar las cosas que tienen zumbido”, “sonar las cosas que hacen eco”, etc. Así por ejemplo, el eco se conceptuaba como un sonido abierto, hendido o partido.

La manera en que se catalogaban y clasificaban los sonidos nos puede parecer extraña, pero no es incomprendible. Vemos, así, que se relacionaban el “ruido de viento cuando es suave”, el que provoca la tierra “cuando cae de alto” y los que se hacen “rastrando los pies” o al deslizarse. Todos remiten a la ligereza, casi táctil, de una acción que arrasa, y el sonido que de ella podría desprenderse. E incluso se asocia con ellos la lisonja, que se desliza en el ánimo del que la recibe, arrasándolo.

La importancia, obvia para un pueblo agricultor, de diferenciar entre los tipos de viento, se advierte en la existencia de al menos otros siete vocablos, que van desde los murmullos provocados por corrientes aéreas hasta los que semejan estallidos. Además de las voces en que aparece junto al viento, el ruido del agua sabe también de una serie de términos que nos hablan de sus gradaciones, desde el “ruido del agua que no hace ruido” hasta el impetuoso fluir de un gran río o el provocado por la lluvia violenta o la caída del granizo (*ghughonet*), sonoridad que se asemejaba al “tener chacota”: chanza con voces, risas y bulla por definición, pasando por “hacer ruido como las goteras de los canales o como el chocolate que se echa de una xícara en otra”; “aquel ruido que hace el vaso de cuello estrecho cuando lo vacían” —que se asimila con un hombre hablador. En el mismo campo semántico aparecen *toghel*, *toghbil*, “chorro”, *toghobibte*, “rocío de árbol” y *toghoghet*, que vale tanto para “rociar así” como para “hacer ruido orinando”, y tampoco está ausente el chorro escandaloso del caballo.

El variado espectro auditivo abarca sonidos vinculados con o asimilados a las estridencias, roces, graznidos y murmullos de animales, maderas, piedras o cosas que se rozan, quiebran o de las que se extraen sonidos musicales (incluso diferenciando éstos según el utensilio con que se les arrancara el sonido y clasificando además la suavidad, estridencia e incluso la “soberbia” del sonido obtenido).

Los sonidos que desprende el cuerpo aparecen en múltiples entradas. Un solo ejemplo: para señalar el ruido que hace la gente que pasa,

se emplean voces que dan cuenta desde el rumor sordo comparable al que provocan el fluir del agua o el correr del viento (*tinitet*), hasta el transcurrir del gentío sobre la tierra, el murmullo “descomedido” que provoca una multitud (*cunan*: juntarse, amontonarse) que hormiguea (*tictonet*), bulle (*nic*) y se atropella. No en balde nuestro fraile traduce *ticlaghan loquel* por “salir aprisa; como los niños de la escuela”, suma de la algarabía imaginable; imagen y sonido magistralmente asimilados.

Los sonidos relacionados con animales son más bien escasos, lo que puede explicarse en buena medida por la novedad de la fauna americana y la dificultad del autor para imaginar —que ya no consignar— los sonidos que emitían. Es pues lógico que la mayor parte de los vocablos remita a aspectos muy generales, o que se refieran a la fauna introducida por los europeos, pero no están ausentes los locales; en particular las aves, cuyos gorgoros, cantos o graznidos era importante conocer ya que sabemos que se acostumbraba imitarlas para atraerlas hacia el cazador (buscando su carne o sus plumas), o incluso para huir de ellas. Así, hay un término, *ohc*, que se traduce como “sonar” y también por “cantar como aves” y “piar” e interviene en la conformación de la voz *ohquel*, “mensaje”. Esto último, aunado al hecho de que el vocablo *al* se vierta en castellano como “hablar, significar”, y que se ponga como ejemplo la oración *chamel xal yoquet mut*, ‘el canto de las aves que significa enfermedad’, nos remite a un hecho bien conocido: el papel de las aves (especialmente de la familia de las *stringiformes*) como vehículos de augurio.⁷

Que esta creencia era compartida por múltiples pueblos mayas (como en otras culturas mesoamericanas), se advierte por ejemplo en los diccionarios coloniales cakchiqueles, los cuales apuntan que el canto del *piqh* auguraba muerte, heridas o riesgo al paciente que iba a ser sangrado; la visita del buho (*tucur*) anunciaba enfermedad, en tanto que su anidar en la casa era presagio de que pronto moriría el dueño; el *qirquibal* portaba enfermedades en su cresta, el *xcamam* de la costa llamaba a la lluvia, el *xoch* o lechuza prestaba su nombre al ladrón (¿por actuar ambos en la noche?) y, junto con el buho, era imagen del malicioso y traidor, en tanto que el *vachiok* “que tiene muy colorados los párpados de los ojos”, prestaba su nombre a la conjuntivitis...

El sonoro mundo de los insectos fue el peor librado en la recopilación.

⁷ Carente de un sonido propio, su capacidad para imitar el canto de otras le valió al ave denominada *cayon mut* el ser destacada por nuestro autor; su nombre se liga tanto con la voz para canto (*cayogh*) como con el verbo *cayn*, “remedar a otro, motejar”, y la misma raíz, como veremos, aparece en el nombre de algunos bailes estilizados entre varios pueblos mayas.

ción;⁸ exceptuando el zumbido, sólo consta sobre él un dato indirecto cuando se anota tras el nombre tzeltal de la cigarra, *xiquitin* (Homoptera: Cicadidae), la entrada *xiquit xiquit xavon*: “gritar recio”, comparando sin duda el estruendoso canto del insecto con el ruido del grito (*av*), tal como se hace con el trueno. Incluso en nuestros días los tzeltales de Tenejapa dan de comer chicharras cocidas a los niños parlanchines y ruidosos para curarlos de tal defecto (Hunn, 1977: 288).

La conceptualización acerca de la palabra, *cop*, es incluso más rica y reveladora, tan vasta que resulta imposible algo más que dar aquí algunos ejemplos. Vemos que hablar en voz baja se asociaba con un hablar blando, reposado, mesurado, tibio o tierno, aludiendo más al tono que a la intensidad sonora. Las voces tzeltales para expresar lo contrario podrían traducirse tanto por “hablar alto [ladrar] como perro”, “hacer ruido como de piedras que caen” y otras más que remiten al estruendo del tambor o al del trueno. Y si no enfrentaban directamente el grito, bien habrían de percibir el cambio de tono quienes eran reprendidos: *uulvonet* se traduce “reñir gruñendo, como los padres a sus hijos”.⁹

Pero la palabra transmite su *mensaje* incluso más allá del umbral auditivo; su importancia no se circunscribe a decibeles u ondas sonoras a pesar de que en ellas se module la forma en que la percibimos. Así vemos que entre los tzeltales la palabra considerada “elegante” (*aghualel cop*) era, como en todo grupo estratificado, la de la nobleza o de los señores (*aghualel*, *aghuavetic*) cuyo lenguaje era tenido por franco y liberal (*tecpan cop*), digno de admiración (*uayl xcopogh*). Y que la adquisición de tal lenguaje suponía entrenamiento se hace obvio en la entrada *aghauyeghcop*, que se traduce por “discípulo, el que aprendía a emplear la palabra cortesana”.

Contrapartida de esta forma ideal de hablar eran la palabra necia, la desatinada, la áspera, la desvergonzada, la brava, las palabras “a me-

⁸ Además de varios datos sobre sonidos propios del venado (al cual también se imitaba para atraparlos), tenemos en los vocabularios tzeltales los concernientes a otros cuatro mamíferos: perro, puerco, caballo y burro. Del primero se anotan el ladrido (*uovonet* y el “graznido” (*yhonetel tzi*), del segundo el gruñido (*ghocghonel*), del caballo el relincho (*yhihetal* y *yhonetel*) y el rebuznar del último (*ghicghon xohc*), que para los oídos tzeltales era un sollozo (*ghic hon*). En estas entradas también se hace mención a sonidos humanos: del gruñir del puerco se pasa al hombre que gruñe (*ghocghonel*), y del ladrido del perro a aquél “que habla alto” (*xuovonet*).

⁹ Otros cambios perceptibles al oído se muestran en los términos que significan hablar entre dientes, con voz enronquecida, sesear, mudar la voz (literalmente “quebrarse la garganta”) o un habla entrecortada, para la cual se emplea el mismo verbo que el que señala “cosas mochas”.

dias"... Las voces, en fin, del mecapalero, pues *pehc*, raíz que sirve para designar a este tipo de habla, es el término que denota tanto al tullido o torpe como al mecapal. La palabra de un hombre "sacudido" o brusco (*bich*) lindaba ya en la desvergüenza; humillaba a los otros con su soberbia.¹⁰

La manera en que el lenguaje podía influir sobre la conducta de quienes tenían a su cargo tomar decisiones no parece muy distante de la actual: desde la lisonja hasta el soborno, ya limitado al lenguaje, ya reforzado con presentes. Los términos —por cierto abundantes— que definen al soborno (*butencoptay*, *chacoptay*, *yanilcoptay*, *manbey zcop*, *xoghcoptay* y *matantezbey zcop*) fueron traducidos por Ara como "pervertir haciendo mudar de parecer con palabras, y sobornar con ellas" o "sobornar dando presentes; instruyéndole en lo que ha de decir", pero su significado es bastante más claro en *tzeltal*, pues nos remiten, entre otras cosas, a todo aquello que se cubre con otra cosa, tal como la herida cicatrizada, el material forrado con cuero y el tesoro o la semilla depositados bajo tierra (la palabra cubre pues la intención del soborno), o a las zanjas que abren camino al agua o al "meter algo, como en agujero, etc." (de ahí el vínculo entre el soborno o palabra metida por debajo y el pervertir el parecer del juez), etcétera.

Además de las palabras que buscaban tentar por medio del soborno, se mencionan aquellas "equívocas", "dobladadas" o "engañosas" que intentaban sonsacar al interlocutor para obtener de él lo deseado. Por ejemplo en el campo de la lujuria (*queban*), que también se abría camino a través de las palabras (*queban cop*), bien las propias, bien las combativas voces de la alcahueta que "llamaba" para pecar. La carga pecaminosa de los llamados de la alcahueta parece sin embargo un agregado del fraile, pues una de las voces que la nombra es ni más ni menos que *ghmonoghel*, que se liga con la voz *mon*, "traer en brazos, como la madre al hijo". Así pues, si por una parte llamaba para el combate, por la otra procuraba el sosiego; un expresivo binomio del amor carnal.

Celosos, idólatras, envidiosos, hipócritas, bravucones, maldicientes, hechiceros y mentirosos, también eran reconocidos a través de sus palabras. Así, los términos que califican a la palabra mentirosa, por poner un ejemplo, remiten no sólo a la doblez y la falsedad, sino a lo vano del hablar, a lo que de ocioso y grosero comporta la mentira, en tanto que pronunciar palabras de envidia se conceptualizaba como levantar un muro que opone a dos personas, que se mete entre ambas. E igualmente repro-

¹⁰ Véase el conjunto de voces que muestran ligas con la raíz *bich*: *bichbich*, hombre sacudido; *bichaba*, soberbia; *bichbonet zhac zcop*, responder desvergonzadamente y *bich ta lum*, abatir humillar (*lum*: tierra), entre otras.

bables eran los hipócritas, poseedores de palabras “dobles” (*chalamcop*, *chebalcop*); o los que rompían una palabra dada (*tzuculin cop*, *puchcop*), meneando los labios (*puchpon*) en su contra, tropezando (*tzuculin*) en ella; o los que se desdecían o retractaban (*puzpatighcop ualacpat copoghon*), volviendo las espaldas (*ualacpati*, *puzpati*) a su propio decir; gentes de palabra deshonestas (*tzitzicopogh*), que usaban del verbo como de flatulencias intestinales (*tzitzin*).

Contraparte de todas estas palabras de burla, celos, riña o envidia, la que articulaba un hombre pacífico (*lahan vinic*) era mansa, blanda, suave, tibia y mesurada (*lahancop*). Si un hombre de gran corazón (*muculotan*) es considerado “magnánimo”, un *ghmucul cop* será el “grande en palabras”; mientras que si *yighil otan* significa fortaleza, *yighil cop* será la palabra de un hombre porfiado, e igualmente respetable era quien cumplía una promesa (*ghcotezeghcop*, *tzutzibcop*), aquél que perfeccionaba (*cotez*, *tzutz*) la palabra llevándola a cabo.

La reunión comunal era el foro de la palabra por excelencia; en ella, a través del ‘racimo de palabras’ que significaba una “plática” (*choghcop*), el verbo propuesto por alguien era motivo de “consulta entre muchos” (*tzobolcopogh*), que arguyendo (*nactacop*) y “pidiendo parecer... como cuando se trata de hacer algo” (*uehen ghcoptic*), trataban de “convenir todos en uno” (*chanul xcopogh*). Para lograrlo era imprescindible recurrir al propio lenguaje, el “bien hablado” (*yaviluc copoghan*); el que definía al grupo por oposición a otras gentes, diversos pueblos que esgrimían un verbo extraño, “otra palabra” (*yan ta copil*, *tecta copil*).

Pero si el empleo de idiomas o dialectos distintos implicaba barreras de mayor o menor tamaño, había otros lenguajes que trascendían incluso las fronteras lingüísticas, hermanando a los pueblos mayas; entre ellos, las danzas y la música que, a través del ritmo y la melodía, hablaban no sólo a los hombres sino incluso a los dioses.

Las deidades

El lenguaje musical, en efecto, si bien era compartido entre los hombres, tenía sin embargo como sus principales destinatarios a los propios dioses; ello explica por qué la mayor parte de las descripciones coloniales con que contamos asocian la música con los ritos y también que los eclesiásticos hayan empleado tanto tiempo y energía en desterrar muchas de las expresiones musicales propias de los pueblos mayas.

Buena muestra de esta cualidad sacra del lenguaje humano, que alcanza niveles particularmente elevados en el canto, se advierte en el *Po-*

pol Vuh, donde se narra cómo los dioses crearon a los hombres de maíz para que los alabasen, tras varios experimentos fallidos con los animales, que se revelaron tan incapaces de invocarlos como los sucesivos seres de lodo o los “muñecos” de palo; por eso los primeros fueron condenados a servir de alimento a los hombres y los otros destruidos.

El origen de la música y el canto, según la misma fuente, se remite a una época incluso previa a la aparición de los hombres, cuando los envidiosos Hunbatz y Hunchouén —que “eran grandes músicos y cantores”— fueron castigados por sus hermanastros, los héroes Hunahpú e Ixbalanqué, quienes los convirtieron en monos. El mito narra cómo, tras su transformación, estos consumados artistas, que sabían también pintar y tallar, y que ocupaban casi todo su tiempo en “tocar la flauta y cantar”, regresaron de los árboles bailando y haciendo visajes y monerías que movían a risa. Así, desde el principio de los tiempos, instrumentos, cantos, bailes y representaciones quedaron unidos en el mundo maya (*Popol Vuh*, 1980: 38-42).

Así como los artistas guatemaltecos reverenciaban a Hunbatz y Hunchouén como sus patronos, los yucatecos invocaban a “Ah Kin Xoc, un gran cantor, músico y dios de la poesía (la mayor parte de la ‘poesía’ maya probablemente era cantada)”, quien aparece en un relato del *Chilam Balam de Chumayel* bajo la figura de un colibrí que desposa a la flor de la Plumería, metáfora que nos remite al dios solar cortejando a la luna (Thompson, 1979: 378).¹¹ ¡No podían haber encontrado patrono de mayor rango los músicos mayas!

Por su parte, los indígenas del Chiapas colonial reconocían a *Uotan* como “El señor del palo hueco” —decir, el *teponaztli*— héroe cultural que daba nombre al tercer mes del calendario y era tenido además por “corazón de los pueblos” en buena parte de la provincia (Núñez de la Vega, 1989: 275), en tanto que los lacandones actuales consideran como dios de la música a Kai Yum, un ayudante del dios creador, cuyo nombre veremos aparecer en varias lenguas mayas, siempre relacionado con los pájaros, la música y el canto. En consonancia con sus atributos, el blanco brasero empleado para honrarlo tiene la forma de un tambor de cerámica y lleva su nombre y su imagen.

¹¹ Incluso al silbido se le fecha en tiempos míticos, pues los yucatecos actuales cuentan que los habitantes de la primera creación, los *zayamuincob*, los enanos constructores de las antiguas ciudades y los largos *saché*, eran tan grandes magos que les bastaba con silbar para que las piedras se alinearan en las construcciones y la leña fuese del monte al hogar. Destruídos por su maldad, se construyeron en hombres de piedra, como los atlantes de Chichén Itzá (Thompson, citando a Redfield y Villa, 1934-1979: 409).

Los instrumentos

Los instrumentos musicales empleados por los mayas comprendían tanto ideófonos como aerófonos y membranófonos. La gama estaría completa de comprobarse el empleo precolombino del arco musical como representante de los cordófonos.¹²

Dentro de los primeros, los ideófonos, estarían las campanas de cerámica; los raspadores (de hueso, piedra, etc.); sonajas de múltiples tipos, que albergaban semillas o piedras; conchas de tortuga, calabazos, bastones y *tunkules* (en sus orígenes propiamente un antecesor más que un equivalente del *teponaxtli* nahua, xilófono de doble lengüeta que sólo existe en el área mesoamericana a decir de Castellanos, 1970: 20). El espectro aerófono lo conformarían silbatos, ocarinas (o “flautas globulares”), caracoles marinos (con el vértice cortado a manera de boquilla), flautas y trompetas de madera (sacabuches).¹³

Como representantes de los instrumentos con membranas estarían los tambores de marco (como los que se observan en tres placas de Lubantún, del Clásico tardío), cerámica (de olla o timbales, que aparecen en el *Codex Tro-cortesianus* y los frescos de Uaxactún) o de madera (tal el equivalente al *huehuetl* grande de los nahuas, llamado zacatán entre los yucatecos). Característica particular de los pueblos mayas —cuya antigüedad se comprueba en las pinturas murales de Santa Rita, Honduras— parece haber sido el empleo de tensores para las membranas de estos instrumentos, que otros grupos fijaban con pegamentos vegetales, clavos de madera o abrazaderas de cuerdas (Castellanos, *ibid.*: 38).

Fray Diego de Landa, sin duda la fuente básica para el conocimiento de los yucatecos prehispánicos, apunta la existencia de varios de estos instrumentos: de percusión como los “atabales pequeños que tañen con la mano” y otros de mayor tamaño (equivalentes al *teponaxtli* nahua), hecho de un palo hueco y que se tañía con un “palo larguillo” en cuyo extremo se había puesto “leche de un árbol” obteniéndose un sonido “pe-

¹² Algunos autores consideran dicho arco como introducción africana, en tanto que otros postulan debe diferenciarse entre su empleo como instrumento melódico (este sí, africano), y el uso precortesiano del arco de cacería como instrumento rítmico (Sachs en Castellanos, 1970: 21). Véase el capítulo que dedica Martí a tal instrumento (*op. cit.*: 143-151).

¹³ Rivera menciona como único ejemplo conocido de flauta transversa en Mesoamérica la proveniente de las culturas del Golfo de Veracruz, reportada por Martí en 1961, agregando haber visto “un par de ocarinas con embocadura de flauta transversa, muy similar a la embocadura de la flauta del museo de Jalapa” en una colección privada guatemalteca, y saber de otras dos en posesión del Museo Británico (*op. cit.*: 37).

sado y triste".¹⁴ Igualmente "lúgubre y triste" se le antojaba el que obtenían al percutir la concha de tortuga con la mano, aunque sabemos que también se empleaban para ello las astas de venado (Thompson, 1984: 258; Martí, 1955: 33). El fraile menciona asimismo trompetas largas y delgadas, de palos huecos, al final de las cuales se ponían calabazas "largas y tuertas", y enumera silbatos hechos de huesos de venado, flautas de caña y caracoles grandes (1978: 38-39).

A decir de Castellanos, los aerófonos alcanzaron un desarrollo espectacular entre el macro grupo maya-totonaco en el periodo Clásico: "órganos de boca de tres a cuatro tubos, flautas rectas, ocarinas, siringas, flajolés [flageolets], flautas traveseras, etc." (*op. cit.*: 32). Las flautas sencillas de siete agujeros encontradas en Jaina¹⁵ producirían timbres pastosos, aterciopelados, semejantes al clarinete, mientras que las flautas "de muelle" emitirían un timbre nasal, parecido al del oboe, gracias a sus dos diafragmas y su cámara de oscilación. Se ha hablado incluso de un "oboe lacandón", que en sentido estricto es una flauta con un conducto de aire y un borde afilado (Castellanos, *op. cit.*; Rivera, *op. cit.*: 41), a menudo hecha de hueso de pájaro (Martí, *op. cit.*: fig., 86).

Otro instrumento destacado entre los mayas, esta vez del grupo de los membranófonos, es el llamado timbal de agua, que "tenía forma de U, con una de las ramas cubierta por un parche atado al cuello; en la otra rama se ponía más o menos agua, cambiando la afinación con mayor rapidez que por medio del fuego" (*ibid.*), un ejemplo del cual aparece en la lámina 34-A del Códice de Dresden. Mencionemos, de paso, que el timbal lacandón (llamado *kayum* al igual que el dios de la música), no es un timbal de agua como comúnmente se cree, sino de olla —antes cubierto con piel de mono— con una abertura lateral para el sonido (Castellanos, *op. cit.*: 37; Martí, 1955: 34).

Cabe apuntar que muchos de estos instrumentos podían tocarse de manera conjunta a juzgar por representaciones de los códices y en particular por los murales de Bonampak (donde vemos un conjunto de dieciséis ejecutantes rituales, incluidos los danzantes), pero lo ignoramos prácticamente todo sobre tal forma de ejecución. Contamos en cambio con una breve pero significativa nota de fray Antonio de Ciudad Real acerca de los chol-lacandones hacia 1585, que nos ilustra sobre los pro-

¹⁴ Se ha argüido una posible difusión de este instrumento, desde el Altiplano central, en el Posclásico, pues no aparece en las representaciones mayas conocidas del periodo Clásico (Castellanos, *op. cit.*; Rivera, *op. cit.*: 20).

¹⁵ Rivera apunta que dicha flauta, cubierta de glifos, exhibe seis agujeros (*op. cit.*: 39).

blemas —incluso rituales— que podía conllevar una ejecución desafortunada, cuando hablando sobre una ceremonia sacrificial apunta:

... llegado el día en que había de morir [el indio prisionero] le sacaron de la cárcel, y llevado al baile o *mitote*, comenzaron su fiesta; quiso su ventura u ordenolo así Dios, que el que estaba tañendo el *teponastle*, que es un instrumento de madera que se poye media legua y más, erró el golpear y el compás de la música, y teniendo esto por agüero y mala señal, el sacerdote de los indios mandó que no pasase la fiesta adelante ni se hiciese por entonces el sacrificio y que muriese el tañedor que había hecho aquella falta, tan grande a su parecer... (1979, 1: 37).

Como apunté antes, una fuente particularmente valiosa para asomarse al universo musical son los diccionarios coloniales, por desgracia poco trabajados, que nos permiten esbozar consideraciones de antropología histórica. Puesto que es imposible en este breve espacio referirse a todos ellos, abordaré únicamente lo consignado en los textos que tenemos sobre la lengua tzeltal de Copanaguastla, Chiapas, que me parecen ideales para nuestro propósito ya que fueron redactados en los primeros quince años de estadía de los dominicos en Chiapas, época en que las costumbres prehispánicas, como los mismos frailes dominicos señalan, se mantenían con plena vigencia (Ruz, 1992: 37 y ss.) y porque el talento musical de sus habitantes le valió a la población el ser reconocida como una de las más brillantes de toda la provincia chiapaneca en el siglo XVI en tal rubro (Ximénez, 1971, 1: 516).¹⁶

Estos diccionarios enumeran flautas, trompetas, sonajas, tambores sólo de madera o combinando madera y cuero, y un pequeño “atabal” que el fraile compara con el adufe o pandero de origen árabe. Por lo que respecta a los tambores, vemos que podían tocarse con las manos o con palos. Así, tenemos el verbo *vagh*, “tañer atabales con palos”, diferenciado el tambor que así se tocaba —el *culinte* o “teponabasti”, fabricado en madera,¹⁷ del *cayob*, que incluía cuero y se tocaba con las manos.

Sobre las flautas (*amay*) se nos informa que podían guardarse en estúches, y tocarse solas o juntas; aparecen incluso acotaciones acerca de

¹⁶ No obstante, como señala con perspicacia Acuña (1978: 15), conviene recordar que este tipo de materiales nos ayudan a comprender el universo indígena del siglo XVI, aquél que encontraron los españoles, y no remiten necesariamente a costumbres del periodo Clásico, sino más bien a una tradición maya que sabía ya de vastas influencias del Altiplano central.

¹⁷ Nótese el empleo de la raíz tzeltal para madera (*te*) y la castellanización del vocablo nahua.

flautas de gran tamaño cuyo sonido se nombraba con un término específico (*xyamet xohc*) lo cual parece indicar que no era el mismo que emitían las otras: acaso era más suave o bajo si tomamos en cuenta que *yamal* indica una cosa blanda o suave y *yamagh* se traduce como decrecer, adelgazarse, apretarse, bajar o mermar. Por otra parte, parecería que el sonido de al menos alguna de las trompetas era más "bullicioso" si atendemos a que *chihighetel* señala exactamente tal característica, y "alto", ya que *toy* (raíz que se muestra en *toloyet*) significa levantar, o ensoberbecer.¹⁸

Un problema particular en cuanto a su origen presenta la trompeta "para tañer" que recibe los nombres de *oquez*, *ohquez*, *xcuoqueçan* o *xavoqueçan*, relacionados con las voces *ohc*: sonar, cantar como aves, y *ohquel*: sonido. Aunque los textos traducen siempre tales vocablos por "trompetas", y en algunos de los términos compuestos aparece la palabra castellana, no debe por ello pensarse que hagan referencia estricta al instrumento europeo pues sabemos que los mayas empleaban trompetas y sacabuches de madera. Uno de los vocablos tzeltales que Ara nos proporciona para "corneta o bocina", *hub*, es registrado por el *Diccionario de Viena* como la voz yucateca que conviene a "bocina de caracol" (en Acuña, 1978: 41), y es bien sabido que la concha de los caracoles marinos del género *Strombus gigas* era uno de los aerófonos comúnmente usados por los mayas.¹⁹

Si bien gran parte de los términos (sobre todo en lo relativo a las trompetas) se forman a partir de la raíz *ohc* u *oc*, ésta aparece acompañada por *ghachlaghan* (*ghachachet*: "ruido hacer el viento suave") en el caso de las flautas que suenan juntas, o de *vivon*, *vihihet* (*vililighon*: silbar; *vilil*: silbato de barro; *vililin*: usar de algo por silbato) en el caso de una sola.

Aunque no se hace referencia a sus sonidos, me parece importante destacar que los cascabeles y sonajas también se ennumeran en el vocabulario, designándolos por igual con la voz *chilol taquin* (*taquin*: metal), dando la voz *on taquin* como particular o cascabel, y reportando incluso *chohte* para "cascabel de lacandón", acaso un fruto seco con semillas, dado el empleo de la raíz *te*, que remite a elementos vegetales.²⁰

¹⁸ Así consta en las voces *toyon*: hacerse grande; *toybal*: presunción, soberbia, y *toyba*: presumir.

¹⁹ Aparece además la voz *hubin*, traducida ya por "soplar como por caña, flauta o cerbatana", ya por "tañer trompeta". Me parece probable que *oquez*, un término que apuntan los textos con frecuencia, aluda a la trompeta de madera u otro material vegetal (a partir de tallos de gramíneas bambúseas), dado que *oquezan* significa "soplar cañas o flautas", pero esto requiere de mayor investigación, pues no se puede desechar la existencia de flautas de hueso o barro, presentes en el área maya tanto en códices como en restos arqueológicos.

²⁰ Además de los derivados de *vil*, que tienen relación con silbatos de barro y los sonidos que emiten, constan los vocablos emparentados con *xuxubtay*, que marca el silbar

Danzas, cantos y farsas

Al igual que otros pueblos mesoamericanos, los mayas tenían diversas clases de danzas, de carácter profano o religioso, vinculados a ceremonias públicas o privadas, tales como matrimonios, exequias, etc., y de tipo tanto estrictamente ritual como jocoso y lírico: así, en los cantos que al parecer acompañaban a algunas de ellas (como los de Dzitbalché), encontramos temáticas tales como el amor, el placer y la recreación de leyendas, mezclados con himnos a los dioses, referencias a los días aciagos según el calendario maya, y también a individuos particulares como los sonajeros y los juglares, e incluso cantos de huérfanos. Se cantaba pues desde el placer físico de los jóvenes hasta las penas de quienes estaban solos.

Morley señala que la danza era una actividad religiosa, desconociéndose el baile “como actividad social” (1972: 208), pero conviene matizar tal aseveración, pues el hecho de que la cotidianeidad maya estuviese permeada por lo religioso no significa que tales actos no conllevaran interacciones sociales de tipo incluso jocoso, en particular si pensamos en las danzas ligadas a las representaciones escénicas.

De hecho, hacer una separación estricta entre cantos, danzas y tales representaciones no deja de ser en alguna medida artificial; muchos de los primeros estaban hechos para acompañar a las segundas, como lo muestra por ejemplo el canto llamado “El apagamiento del anciano sobre el monte”, metáfora para referirse a las ceremonias del fuego nuevo con que se recibía al año, en el cual se mencionan expresamente, además de los dioses venerados, los instrumentos, la escuela de canto y danza, sus maestros y algunos de los actores que participaban en las representaciones, junto con la erección de la estela que daba cuenta del acontecimiento:

Declina el sol en las faldas del cielo al poniente;
suenan el tunkul, el caracol y el zacatán y se sopla la cantadora jícara.
Se seleccionan todos... han venido.
Después, saltando, van a llegarse hasta el popolna, donde está el Ahau Can...
Han llegado los músicos cantantes, los farsantes, bailarines contorsionistas,
saltarines y los corcovados y los espectadores.
Todas las personas han venido... a la diversión que se hará en medio de la plaza de nuestro pueblo.

“sólo con la boca”, y los que denotan el “silbar poniendo el dedo en la boca” *tzutzupighon*, *qtzutzupinon*, *tzutzuptay*) y el silbido que así se obtiene, el *tzutzup tzeltal* o “chiflido de arriero” mexicano.

Al comenzar a penetrar el sol en las faldas de la superficie del cielo es el momento conveniente para comenzar...

Que ni siquiera el gozo experimentado ante el amor y la sensualidad, representados por la flor, se consideraban necesariamente desvinculados de los ritos se constata de manera rotunda en otro de tales cantos; aquél donde se describe la ceremonia *Kay nicté*, realizada por mujeres solas y desnudas, dirigidas por una anciana, en noches de luna y a la orilla de una poza natural (*haltun*), "para regresar, si se ha ido, o asegurar, si permanece cerca, al amante" (*ibid*: 367-68). Allí se apunta:

La bellísima luna se ha alzado sobre el bosque;
va encendiéndose en medio de los cielos
donde queda en suspenso para alumbrar sobre la tierra, todo el bosque.
Dulcemente vienen el aire y su perfume.

...

Hemos llegado adentro del interior del bosque
donde nadie mirará lo que hemos venido a hacer.

Hemos traído la flor de la Plumeria,
la flor del *chucum*, la flor del jazmín canino...
Trajimos el copal, la rastrea cañita *ziit*,
así como la concha de la tortuga...
nuevo calzado, todo nuevo,
inclusive las bandas que atan nuestras cabelleras
para tocarnos con el nenúfar; igualmente el zumbador caracol...

...

Ya, ya estamos en el corazón del bosque,
a orillas de la poza en la roca,
a esperar que surja la bella estrella
que humea sobre el bosque.
Quitaos vuestras ropas,
desatad vuestras cabelleras;
quedaos como llegasteis aquí sobre el mundo,
vírgenes, mujeres mozas...

Lo religioso

Al leer este tipo de cantos, resulta fácil comprender que los frailes insistieran en proscribirlos; la carga de sensualidad implícita no comulgaba, por decir lo menos, con la nueva moralidad que se pretendía imponer.

Por otra parte, su afán por conocer las modalidades de la antigua religión, para mejor combatirla, explicarían quizá la cantidad de datos que nos legó por ejemplo fray Diego de Landa sobre las ceremonias prehispánicas; entre ellas los bailes.

Vemos así aparecer en su *Relación* aquellas danzas que se ejecutaban en las ceremonias de año nuevo de los años Kan, junto con ofrecimiento de sangre de un guajolote, panes de maíz en forma de corazones y semillas de calabaza, además de autosacrificios de las orejas (Landa, 1978: 64; Morley, 230 y ss.), y otra danza de mujeres ancianas de la comunidad frente a una imagen de Itzamná, en caso de desgracias (acompañadas de sacrificios de perros u hombres). Cabe señalar que los bailes eran la única ocasión, según Landa (*ibid.*: 89) en la cual las mujeres podían estar presentes en el templo.²¹

En los años Muluc también se ejecutaban danzas (como el baile de guerra *holcanokot batelokot*) y asimismo, en caso de calamidades (relacionadas con escasez de agua y el exceso de retoños en las cañas de maíz), las viejas además de ofrecer un tejido tenían que bailar sobre zancos, teniendo en las manos unos perros de barro con panes en el lomo (Landa, *ibid.*: 66). En los años Ix (tenidos por particularmente riesgosos en cuanto a robos, enfermedades de los ojos, guerras, cambios de jefes, sequías, plagas de langosta y hambres) se acostumbraban los bailes *alcabtan kamahau*, y también danzaban las ancianas. Aún más peligrosos eran los años Cauac: soles destructores, mortandades, bandadas de pájaros y hormigas devorando el grano. No es pues extraño que se acostumbrara realizar una danza vinculada con el inframundo, llamada *Xibalbaokot*, y que en épocas particularmente difíciles los bailes adquirieran incluso matices de sacrificio, pues se ejecutaban sobre brasas, con los pies desnudos²² “y en esto creían que estaba el remedio de sus miserias y malos agüeros” (Landa, *ibid.*: 69-70).

Sobre este tipo particular de “baile” —según la clasificación hispana de la época— nos ilustra Juan Farfán, uno de los primeros conquistadores de Yucatán, quien escribió sobre las costumbres antiguas de los pueblos de Kanpocolche y Chochola (próximos al actual Valladolid, en el oriente). Puesto que se trata de uno de los escasísimos testimonios que ha perdurado de un testigo presencial, bien vale la pena rescatarlo en su totalidad.

²¹ También apunta que “Los hombres no solían bailar con las mujeres” (*ibid.*: 39).

²² Caminar sobre brasas también se acostumbraba en la provincia de Chikinchel (hoy Valladolid, Yucatán) y en Dzonot, en ciertas ceremonias especiales (RHGGY, II, 39, 83).

Tenían otro rito o uso antiguo en sus bailes, que juntaban mucha leña seca, que habría como más de cien carretadas, y poníanle fuego y hacíanlo todo brasas, y después tendíanla con un palo... y hecho esto venía el sacerdote llamado Ahk'in... y traían un hisopo, y con un vaso que haría como hasta dos cuartillos de vino —del que ellos hacían en su tiempo viejo— y andaba derredor del furgo mojando el hipopo y echando en el fuego y diciendo en la lengua un cantar [del] que no entendemos, por no saber la lengua, más de que bendecía el fuego, y hecho esto pasaba corriendo por encima del fuego. Y luego venían otros y pasaban, unos poco a poco y otros como les parecía, y esto descalzos, e iban dejando unos vasitos de vino en medio del fuego. Y venían otros detrás... e íbanlo tomando.. ., y el Ahk'in, primero que comenzaba a pasar por el fuego, primero llevaba un ídolo colgado en la mano, diciendo que aquél les pasaba por el fuego sin que les hiciese mal. Y dicen que éste que lleva el ídolo alcanzaba para los demás que pudiesen pasar sin quemarse, con las palabras y ceremonias que había y decía, demás de que bailaban muchos indios y cantaban muchos cantares, los cuales no entendíamos porque no sabemos la lengua.

Y demás de este baile del fuego había otros muchos bailes, que serían de más de mil géneros, y tenían éstos por muy grandísima cosa, y se juntaban a verlo tanta cantidad y número de gente, que se juntarían más de 15 mil indios, y que venían de más de 30 leguas a verlo porque, como digo, lo tenían ellos por muy grandísima cosa (RHGGY, II: 323-324).

Cualquiera que haya presenciado un carnaval contemporáneo en el pueblo tzotzil de Chamula, podrá observar los paralelos.

Había también diversas danzas que se ejecutaban a lo largo de los meses; sólo mencionaré la celebración en honor de Kukulcán (mes Xul) cuando desfilaban señores, sacerdotes, gente del común y en particular los "pasayos", característica de la festividad, que por eso se denominaba *chic kaban* ("llamado payaso").

En otras ocasiones se acostumbraban ayunos, comidas especiales y danzas que duraban cinco días y noches, a lo largo de los cuales los "payasos" iban por las casas representando comedias y recogiendo regalos que luego se repartían entre señores, sacerdotes y bailarines (Morley, 233), descripción que bien podría aplicarse a la ceremonia que realizan aún hoy los tojolabales durante la cuaresma, llamada *Taan K'oy* (ceniza-excremento).

Había también danzas específicas en las celebraciones que sacerdotes, médicos hechiceros (denominada *Chan tuniah*), cazadores (llamada *Okot uil*) y pescadores (*Chohom*), dedicaban a sus dioses patronos para tener éxito en sus respectivas actividades (Morley, *ibid.*).²³

²³ Diego García de Palacio, hablando sobre la provincia de Izalcos (no maya) en Guatemala, describe el sacrificio ritual de un venado, hecho por los cazadores y apunta

La entrega con que se ejecutaban todas y cada una de estas ceremonias se advierte clara en lo que acota el mismo franciscano: “Y en sus bailes son pesados porque todo el día entero no cesan de bailar y allí les llevan de comer y beber” (Landa, *op. cit.*: 39).

Dos descripciones, dos concepciones

Landa habla con particular detalle de dos danzas, a las cuales califica de “muy de hombre de ver”: la llamada *holcan okot*, celebrada por los guerreros (*holkan*) en el mes de Pax,²⁴ “en que bailan 800 y más y menos indios, con banderas pequeñas, con son y paso largo de guerra, entre los cuales no hay uno que salga de compás”, y del *colomché*, donde al son de la música los bailarines, en parejas, uno de pie y el otro en cuclillas, jugaban con cañas, aventándoselas (p. 39).

Menciona asimismo ciertos bailes sacrificiales (para los cuales se compraban esclavos o incluso, algunos “por devoción, entregaban a sus hijitos”) y señala que tras varios días en que se festejaba al futuro sacrificado (de pueblo en pueblo), reunidos en el patio del templo, desnudaban a la víctima, la ataban a un madero y la pintaban de azul y después “hacía la gente un solemne baile con él, todos con flechas y arcos alrededor del palo, y bailando subían en él, y atábanle, siempre bailando... Subía el sucio del sacerdote vestido, y con una flecha le hería en la parte verenda, fuese mujer u hombre, y sacaba sangre y bajábase y untaba con ella los rostros del demonio [imágenes de los dioses]; y haciendo cierta señal a los bailadores, ellos, como bailando, pasaban de prisa y por orden le comenzaban a flechar el corazón, el cual tenía señalado con una señal blanca, y de esta manera poníanle al punto los pechos como un erizo, de flechas” (p. 50).

Mientras que a los que sacrificaban arrancando el corazón —apunta— luego los desollaban y el sacerdote, “en cueros vivos, se forraba con aquella piel y bailaban con él los demás, y esto era cosa de mucha solemnidad para ellos... Si [los sacrificados] eran esclavos cautivos en guerra, su señor tomaba los huesos para sacarlos como divisa en los bailes, en señal de victoria” (p. 51).

Aunque el fraile describe al *colomché* como un baile más bien jocosos, donde la destreza con las cañas jugaba el papel principal, parece que és-

que, mientras se cocía su carne “hacían su baile”. Otra danza, de carácter más profano, se registraba cuando se elegían caciques (*apud* Acuña, 1982: 280, 282).

²⁴ Según Tozzer, este sería originalmente el nombre de un tambor (93, nota 403).

tas no eran sino parte del rito, que en su totalidad incluía el sacrificio ritual. Tal dualidad está presente incluso en el nombre de lo que él denomina danza, pues si *colomché* puede en efecto traducirse acudiendo a las raíces *col* (arrebatar), *om* como un agentivo que denota al actor y *ché* por palo (“el que arrebató el palo”), resulta que la primera parte, tomándose como glotalizada, *k’ol*, significa “desollar, lastimar o herir livianamente”, de donde tendríamos “herir livianamente al del palo” (Barrera Vázquez: 356). Esto explica cabalmente el sentido de algunos párrafos de dos de los *Cantares de Dzitbalché*, la “Canción de la danza del arquero flechador” y el llamado precisamente *X colom ché*. En la primera, invitando al personaje a alistarse para flechar a un cautivo, se lee:

Espiador, espiador de los árboles,
a uno, a dos vamos a cazar a orillas de la arboleda
en danza ligera hasta tres.²⁵

Bien alza la frente, bien avizora el ojo;
no hagas yerro para coger el premio.

...

Da tres ligeras vueltas alrededor de la columna pétrea pintada,
aquella donde atado está aquel viril muchacho, impoluto, virgen, hombre.

Da la primera [vuelta]; a la segunda coge tu arco, ponle su dardo,
apúntale al pecho; no es necesario que pongas toda tu fuerza para asaetearlo,
para no herirlo hasta lo hondo de sus carnes
y así pueda sufrir poco a poco, que así lo quiso
el Bello Señor Dios.

A la segunda vuelta que des a esa columna pétrea azul,
segunda vuelta que dieres, fléchalo otra vez.

Eso habrás de hacerlo sin dejar de danzar, porque
así lo hacen los buenos escuderos peleadores hombres que
se escogen para dar gusto a los ojos del Señor Dios.
Así como asoma el sol por sobre el bosque al oriente,
comienza del flechador arquero el canto...

Oigamos ahora la descripción hecha por los propios mayas del sacrificio mismo, contenida en el cantar *X colom ché* y las palabras que se dirigen a la víctima, portadora del mensaje a los dioses; descripción y

²⁵ Ya que la traducción de Barrera Vázquez no intentó mantener la rima que caracteriza al original maya, he variado aquí la transcripción (que en el original corresponde a columnas pareadas).

arenga que dan buena cuenta de la lírica apreciación que se tenía del ritual, cargado como era de esperar de un profundo sentido religioso:

Mocetones recios,
hombres del escudo en orden,
entran hasta el medio de la plaza
para medir sus fuerzas
en la danza del *kolomché*.

En medio de la plaza
está un hombre
atado al fuste de la columna
pétreo, bien pintado con el bello añil.
Puéstole han muchas flores de *balché*
para que se perfume;
así en las palmas de sus manos, en sus pies,
como en su cuerpo también.

Endulza tu ánimo, bello hombre;
tú vas a ver el rostro de tu Padre en lo alto.
No habrá de regresarte aquí sobre la tierra
bajo el plumaje del pequeño colibrí
o bajo la piel... del bello ciervo...
Date ánimo y piensa
solamente en tu Padre;
no tomes miedo; no es malo lo que se te hará.
Bellas mozas te acompañan
en tu paseo de pueblo en pueblo...
No tomes miedo; pon tu ánimo en lo que va a sucederte...

...

Ríe, bien endúlcese tu ánimo,
porque tú eres a quien se ha dicho que lleve la voz
de tus convecinos ante nuestro Bello Señor,
aquél que está puesto
aquí sobre la tierra
desde hace ya muchísimo [tiempo]...

La parafernalia

La realización de todas y cada una de estas danzas implicaba, a más de la preparación física y ritual de los participantes, obtener los implementos necesarios para llevarlas a cabo. Sobre ello sabemos muy poco, pues los cronistas rara vez se detuvieron en describir los trajes o la coreo-

grafía. De nuevo los diccionarios resultan de utilidad para conocer algunos de tales detalles.

Así por ejemplo, fray Tomás de Coto, en su vocabulario sobre la lengua cakchiquel (*Thesaurus Verborum* 1647-1656) consigna la importancia de las plumas,²⁶ tanto en actividades cotidianas como extraordinarias, pues eran empleadas como tributo y hasta como parafernalia ritual. Las vemos aparecer en las entradas que hablan de abanicos (mosqueadores o aventadores), coronas, cañutos o caños para escribir; para poner a un "guaipil en el pecho" o para el sombrero. Particularmente codiciadas para ataviarse en los bailes, lucían en brazaletes, "plumajes" usados "en la cabeza o en el brazo", o plumas singulares de quetzal "largas y verdes, con que bailan".²⁷ Había incluso verbos para denotar su ondular con la danza: *ti nuu chi 3u3 xahbal*: "quando las plumas de los que bailan se van meneando", *ti mee chi 3u3*, "ondear los penachos o plumas de los que bailan, o las sementeras de trigo, menéandose a una con el aire". Plumas cuyo "relumbrar" durante el baile se coloca en el diccionario en la misma entrada en que figuran los vientres dorados de los peces bajo el agua, el fuego, las luciérnagas, la arena, las estrellas, la luna "muy reluciente y clara" y el sol "quando dan los rayos por las cumbres de los montes" (1983: 479-480).

Teniéndoseles tal estima no es de extrañar que se vigilara su estado ("quebrantarse las plumas con que bailan, no quebrarse del todo": *tibuqhubux 3u3 o ququm q,ibabal*) e incluso que se alquilasen para las festividades (*op cit.*: 423).²⁸ Así, el dominico Thomas Gage, al hablar de Santiago Sacatepéquez menciona el alquiler de penachos en las fiestas titulares de los pueblos, y lo redituable del negocio "porque hay penachos de éstos que tendrán 60 plumas de distintos colores y les dan por el alquiler de cada pluma medio real... y además el valor de las plumas que se extravíen por casualidad" (1946: 198). Sobre la persistencia de esta costumbre volveré al final de la exposición.

El valor comercial y estimativo de las plumas explica también el que los tzutuhiles de San Andrés y San Francisco Atitlán (al mismo tiempo

²⁶ Genéricamente conocidas como *ququm*, pero denominadas *puyul* si eran muy delicadas.

²⁷ La información sobre el tema en los materiales en pok'om es bastante magra, aunque sobrevivió una entrada, por fortuna relativamente amplia, que nos habla del empleo de plumas de quetzales [*k'uk'*] y *raxón* en las danzas.

²⁸ En la entrada "puñado" del texto de Coto se da como uno de los ejemplos "un manojo de plumas he alquilado" (p. 448), mientras que en "alquilar vestidos..." se aprecia la presencia del vocablo para plumas cuando se habla de lo "alquilado para bailar". Véase también la entrada "bailar" (pp. 26, 60).

que aprendían el canto llano a la usanza occidental), espíaran los sitios donde anidaban las guacamayas a fin de apropiarse de los polluelos, domesticarlos y aprovecharse de sus plumas “amarillas, coloradas, azules y verdes... para sus areytos y bailes en días de fiesta” o para hacer elegantes abanicos (1982: 135, 146).

Sabemos también que en ciertos festejos los cakchiqueles se vestían como águilas o felinos y descendían desde lo alto del *xahobal che* o *xahbal coh*; un “palo muy alto que suelen poner en las fiestas de los pueblos, y vuelan en él los indios atados, que en castellano llamamos bolador”. Asimismo, en las máscaras o “carátulas” que alegraban los bailes: *qokbal ru bi cot, ru vi balam* (Coto, *op. cit.*: 71, 336, 338), aparecían representadas figuras de tigres y águilas. Estos bailes, nos dice, eran amenizados con diversos instrumentos, entre los cuales estaban aquéllos de percusión cubiertos con pieles de venado, pecaríes o conejo, y los silbatos y ocarinas que con frecuencia representaban aves.

Los yucatecos, por su parte, codiciaban los cuernos de venado, que empleaban para castrar colmenas (Álvarez, *op.cit.*, 1: 322, 324) y percutir las conchas de tortuga, y los huesos largos, con los que se fabricaban silbatos que, a la par de los caracoles grandes y las flautas de cañas, servirían para hacer “son a los valientes” cuando bailaban el *colomché* (Landa, *op. cit.*: 39).

Un detalle particular sobre parafernalia aparece en la descripción del pueblo tzutuhil de San Bartolomé, sujeto a Santiago Atitlán, Guatemala, donde aún en la época colonial los indios acostumbraban llevar en las fiestas principales “en sus fiestas y areytos”, culebras no venenosas (del tipo de las llamadas *mazacoatl, hecacoatl* y *tlilcoatl*) “revueltas al cuerpo y al brazo” (*apud* Acuña, 1982: 109).

Representaciones escénicas

Habiendo dedicado algunas palabras a los cantos y danzas, pasemos ahora a considerar con idéntica brevedad lo relativo a lo que podríamos llamar “representaciones escénicas”, no sin antes insistir en dos puntos: primero, lo arbitrario de tal clasificación, que obedece más a facilitar la exposición que a la percepción que de tales actos tenían los propios mayas (para quienes, según todo parece indicar, estaban íntimamente ligados a cantos y danzas), y segundo, el hecho de que si bien hoy —allí donde se han mantenido— tales representaciones han sido comúnmente calificadas como mero folklore, ello obedece en buena medida a que, después de siglos de adoctrinamiento religioso, muchas de

ellas perdieron su vinculación con los antiguos ritos a los que antes acompañaban.

Cabe iniciar señalando que el propio Landa menciona el arraigo popular de los bufones ("farsantes") entre los yucatecos, y la existencia de espacios para representaciones en poblaciones como Chichén Itzá (las plataformas ahora llamadas de Venus y de Las águilas y los tigres), tal y como sabemos existían en ciudades del Altiplano Central como Tlaxolco, Tenochtitlan o Cholula.

Que esos "farsantes" eran al mismo tiempo bailarines se desprende de la afirmación de Sánchez de Aguilar, en el sentido de que, acompañados con tinkules, flautas y conchas de tortuga, narraban, cantaban y bailaban.

Tenían y tienen farsantes que representan fábulas e historias antiguas. Son graciosísimos en los chistes y motes que dicen a sus mayores y jueces, si son rigurosos, si son blandos, si son ambiciosos, y esto con mucha agudeza y en una palabra... Los religiosos vedaron al principio de su conversión estos farsantes, o porque cantaban antiguallas, que no se dejaban entender, o porque no se hiziessen de noche estas comedias y evitar pecados en tales horas. Y averiguando algo de esto hallé que eran cantares y remedos que hacen de los paxaros cantores y parleros, y particularmente de un paxaro que canta mil cantos, que es el *cachic*, que llama el mexicano *çençontlatoli* ... Llaman a estos farsantes *balzam*, y por metáfora llaman *balzam* al que se hace gracioso, de zidor y chocarrero (*op. cit.*: 98).

El filólogo René Acuña, uno de los pocos que ha trabajado con profundidad este tema (1975 y 1978), agrega a los "bufones y chocarreros" los nombres del *ah taah ach* y el *chic*, y apunta que estos últimos se caracterizaban por su lenguaje retozón "y por sus meneos, muecas y amagos, a menudo bastante obscenos"; su carácter jocoso habría propiciado la relativa indulgencia con que los vieron los españoles (1978: 17, 21, 22),²⁹ quienes incluso siguieron empleándolos para su esparcimiento, como señala el propio Landa (*ibid*).

Que este tipo de actores eran populares también entre los mayas de Guatemala se desprende de lo asentado por el franciscano Antonio Margil de Jesús, fanático persecutor de indios "idólatras" y "supersticios" en todo el Virreinato de la Nueva España, desde Costa Rica hasta Texas, quien en 1704 emprendió una visita al Departamento de Suchitepéquez,

²⁹ Entre los tzeltales copanaguastlecos también existían estos personajes, llamados *luil* o *loil uinic* (de *zloil*, que Ara traduce como juglería).

Guatemala, pues se había enterado de la persistencia de múltiples costumbres prehispánicas. En la breve pero riquísima descripción que nos dejó al respecto, dedica algunos párrafos al “arte de nigromancia para mil habilidades, con efectos extraordinarios” que practicaban algunos individuos en los pueblos de Samayac, San Pablo, San Bernardino y San Gabriel y que, según constató, maravillaban a los espectadores, en particular —apuntó con espanto— a los muchachos de doctrina.

A lo largo de dichas representaciones, que se acostumbraban en las fiestas públicas, los que él llama nigrománticos, en medio de ciertos bailes, ejecutaban “suertes” tales como darse “con unas piedras despiadados golpes en los brazos, pechos, espinillas y cabeza, sin hacerles las piedras la más mínima lesión ni dolor”, quemar un pañuelo en público y luego mostrarlo completo, sacar agua de la cacha de un cuchillo, quebrar un huevo y volverlo a unir, tragar fuego sin quemarse, cortar el tronco de un árbol “de gran magnitud” y volverlo a pegar e incluso formar “en las plazas o campos un mar, un río y una fuente o poza muy profunda”. Artes que, según apunta, tenían indios y españoles por pura habilidad o juegos de manos, pero que él bien sabía no podían lograrse sin ayuda del Demonio (Dupiech y Ruz, 1988: 255-257).

Para el tiempo en que Margil visitó estos pueblos quichés, las representaciones estaban salpicadas con elementos españoles y africanos, como lo muestra el que los bailes fuesen sones “corridos” y “foliados” (de los cantos llamados folías, comunes en Portugal, España y Las Canarias) y “corridos”, que se acompañaban con arpa y guitarra (*ibid.*), pero no cabe duda de que el arte de los nigrománticos era de raigambre profundamente prehispánica: en el mismo *Popol Vuh* se habla de cómo los héroes gemelos, con tal de vencer a los señores del inframundo, se dejaron quemar en una hoguera, moler sus huesos y lo resultante ser arrojado a las aguas de un río, para luego aparecer como hombres-peces. Asimismo, quemaban las casas y las volvían a su estado anterior, se mataban y resucitaban mutuamente... (*apud* Acuña, 1980: 24).

Al igual que sus descendientes del siglo XVIII los jóvenes del *Popol Vuh* entremezclaban tales actos de magia con bailes, como los del *puhuy* (especie de mochuelo), *cux* (comadreja), *iboy* (armadillo), *chitic* (zancos) y el llamado *ixtzul*, danza particularmente violenta “que se bailaba por muchos grupos haciendo un estruendo indescriptible”, en la cual los bailarines portaban máscaras pequeñas, plumas de guacamaya colgadas del occipital y se vestían “con naguas como camisas de sacristanes”, y que entre sus pasos incluía el meterse “palos por las gargantas y huesos de las narices” y darse “grandes golpes en los pechos con una gran pie-

dra" (*apud* Acuña, 1980: 24-26), ni más ni menos que como los "nigrománticos" de Margil.

La ejecución de este tipo de juegos de ilusionismo fue consignada por Sahagún para el Altiplano Central e incluso para los mayas-huastecos, de quienes nos dice que además de cantores y bailarines eran

...amigos de hacer embaimientos, con los cuales engañaban a las gentes, dándoles a entender ser verdadero lo que es falso, como es dar a entender que se queman las casas que no se quemaban, y que hacían parecer una fuente con peces. Y no era nada, sino ilusión de los ojos. Y que se mataban a sí mismos, haciéndose tajadas y pedazos sus carnes y otras cosas que eran aparentes y no verdaderas (*Ibid.*; Ochoa, 1979: 141).

Entre los yucatecos tampoco eran desconocidos tales actos de prestidigitación y farsas rituales, que estaban a cargo de los actores llamados *ah tel ez*, y al igual que entre los quichés fueron proscritas por los frailes (Acuña, *op. cit.*: 23).

Sobre la ceremonia del "volador" en Guatemala, contamos con la descripción de Antonio de Ciudad Real, quien la presencié en Almolonga en 1585:

Pusieron en el patio de la iglesia un *volador*, que es un palo muy alto, hincado en el suelo muy fijo y fuerte; en la punta de este palo, allá en lo alto, tenían hecha una rueda a manera de devanadera y en ella cogidos cuatro cordeles gruesos, a los cuales se ataron cuatro indios, a cada cordel el suyo, vestidos todos de color, con unas alas muy grandes y sendas sonajas en las manos, y dejándose caer todos cuatro a un punto, atados por medio del cuerpo, bajaron poco a poco como volando, tañendo sus sonajas hasta que cayeron al suelo, que cierto era muy de ver. Luego subían otros y luego otros y otros, y así recogieron la fiesta (*op. cit.*: 5).

Casi un siglo después el cronista Fuentes y Guzmán dedicó un capítulo de su extensa obra sobre Guatemala al mismo entretenimiento. Por él nos enteramos que desde niños se entrenaban los mayas para ejecutarlo, entrenando arduamente durante meses los finalmente elegidos para hacerlo; nos describe los ricos atavíos de plumas y máscaras de aves empleados y añade los instrumentos acompañantes: cascabeles, *tepanaguastles*, flautas, caracoles y *ayacastles* "sonoros y ruidosos". Destaca también el papel de los "criados" de los voladores, que bailaban en el estrecho "bastidor" y el papel del llamado *mico*, que permanecía en lo alto del madero (1969, 1: 344-346).

No existe acaso mejor colofón, para cerrar este breve recorrido por el

mundo de la música y las danzas de los mayas prehispánicos, que referirse aunque sea a vuelapluma al justamente famoso *Rabinal Achí*, único ejemplo que ha llegado hasta nosotros de “baile-drama” o “teatro” mesoamericano, aunque desprovisto de la música original y las indicaciones coreográficas que sabemos lo acompañaban.³⁰

Dicha representación, conocida por los achís modernos como *Xahoh tun* o baile del tun, y cuyo nombre original parece haber sido *Lotzo tun* o *Lotzo gohom*, “tun o trompetas del sangramiento” ha sido estudiada por varios autores, en particular por René Acuña (1975), quien destaca su carácter eminentemente ritual, a pesar de que ha sido común considerarlo “un baile-drama de carácter folklórico, cuyo contenido nadie ha vacilado en calificar de histórico” (*op. cit.*: 77, 99-101).

Los nombres de algunos personajes (vg. “Cinco lluvia”), la relación de otros con la diosa Xochiquetzal, “la de la falda de jade” y los atributos que todos ellos portan en las manos, muestran sus vínculos con cultos de fertilidad. Y no es tampoco casual que la obra se representase a partir del 20 de enero, fecha en que iniciaba entre los guatemaltecos el mes *Pariché* equivalente al llamado *Atcalhualo* o *Cuahuitlehua* entre los nahuas, voces que tanto en maya como en náhuatl remiten a la idea de sembrar estacas y el tiempo de retoñar los árboles.

Que en esa misma fecha el santoral católico festeje nada menos que a San Sebastián (por cierto patrono de uno de los cuatro barrios de Rabinal), muerto a flechazos atado a un árbol según la tradición, no fue por supuesto elección de los indios; pero la coincidencia no pudo caer mejor.

No voy a intentar resumir aquí las características de tal obra, analizadas extensamente por Acuña con la acuciosidad que lo caracteriza; rescatemos para nuestro propósito que la puesta en escena se acompañaba con la música de un tambor hueco de madera (el *tun* o *teponaztlí*) y dos trompetas, y que su argumento (entretejido con coreografías dancísticas) gira en torno al cautiverio de, los diálogos con y el monólogo y sacrificio ritual de un guerrero quiché, *Cavek Quiché Vinak*, capturado por los de Rabinal.

Puesto que, pese al título con que la conocemos, es este último de hecho el verdadero protagonista de la historia, oigamos parte del parlamento que pronuncia poco antes de danzar y solicitar al señor de Rabinal permiso para ir a despedirse de su tierra:

³⁰ No fue sino hasta 1856 cuando dos achís registraron, imperfectamente, la notación musical tal como entonces se ejecutaba, misma en la que algunos especialistas encontraron influencia española, “arreglada al canto llano por algún misionero”, confundiendo de paso la notación del baile-drama con otras obras de origen nicaragüense. Nada se anotó entonces, por desgracia, sobre la coreografía (Acuña, 1975: 81,85).

A esas flautas, esos tambores, ¿les sería posible sonar ahora como mi flauta, como mi tambor? Toquen, pues, la melodía grande, la melodía breve.

Que toque mi flauta yaqui [extranjera], mi tambor yaqui, mi flauta queché, mi tambor queché, la danza del preso, del cautivo en mis montañas, en mis valles, como para que haga palpitar el cielo, para que haga palpitar la tierra.

Que nuestra frente, nuestra cabeza se dobleguen, cuando demos vuelta golpeando con el pie; cuando bailemos, cadenciosos, golpeando el suelo con los servidores, con las servidoras, aquí bajo el cielo, sobre la tierra.

Esto dice mi voz ante el cielo, ante la tierra.

¡El cielo, la tierra, estén con ustedes, oh flautas, oh tambores!

Y a su regreso, dirigiéndose a quienes habrán de sacrificarlo, exclama:

¡Oh águilas! ¡Oh jaguares! "Se ha marchado", dijeron hace poco. No me había marchado; fui solamente a decir adiós a la cara de mis montañas, a la cara de mis valles... en los cuatro rincones, en los cuatro lados.

¡Ah, oh cielo! ¡Ah, oh tierra! Mi decisión, mi denuedo, no me han servido. Busqué mi camino bajo el cielo, busqué mi camino sobre la tierra, apartando las yerbas, apartando los abrojos. Mi decisión, mi denuedo, no me han servido.

¡Ah, oh cielo! ¡Ah, oh tierra! ¿Debo, realmente, morir, fallecer aquí, bajo el cielo, sobre la tierra?

...

¡Ah, oh cielo! ¡Ah, oh tierra! Ya que es necesario que muera, que fallezca aquí, bajo el cielo, sobre la tierra, ¿cómo no puedo cambiarme por esa ardilla, ese pájaro, que mueren sobre la rama del árbol, sobre el retoño del árbol!...

¡Oh águilas! ¡Oh jaguares! Vengan, pues, a cumplir su misión, a cumplir su deber, que sus dientes, que sus garras me maten en un momento, porque soy un varón llegado de mis montañas, de mis valles.

¡El cielo, la tierra, estén con todos! ¡Oh águilas! ¡Oh jaguares!

III. Antiguos instrumentos para nuevas melodías: la época colonial

La decidida acción que ejercieron los eclesiásticos contra las manifestaciones más visibles de la religiosidad con tintes prehispánicos significó, entre otras cosas, la decapitación de las estructuras religiosas preexistentes, con lo cual se perdió buena parte del conocimiento especializado que sólo poseían los líderes. No obstante, basta asomarse a cualquier comunidad maya contemporánea para percatarse de que, en mayor o me-

nor medida, el pueblo logró mantener algunas de las antiguas creencias y actitudes, bien por haberlas ocultado celosamente en espacios más privados (cuevas, forestas o incluso viviendas), bien a través de refuncionalizaciones o reelaboraciones; es decir, adaptando algunas de ellas a las modalidades del nuevo universo religioso.

Este último mecanismo, cabe señalar, fue en ocasiones alentado incluso por los propios eclesiásticos, quienes buscaron aprovechar algunas de las antiguas manifestaciones culturales como medio para introducir los cambios deseados. Tal parece haber sido, en varios casos, el destino de las expresiones musicales.

Acaso una de las primeras amalgamas en este sentido fue la estrategia empleada por Las Casas para difundir el mensaje evangélico entre los mayas de la llamada Tierra de Guerra (Tezulutlán, más tarde Verapaz), pues fray Bartolomé, como es bien sabido, instruía a ciertos mercaderes indígenas para que contaran y cantaran pedazos de historias bíblicas en los pueblos que visitaban, deteniendo la narración en algún pasaje de particular interés. Cuando los indios solicitaban continuasen, alegaban no saber más, agregando de inmediato conocer a ciertos españoles (los frailes dominicos) que las sabían a la perfección. Así, éstos se hacían invitar a los poblados.

También en Yucatán la cultura musical fue puesta al servicio de la nueva religión, según algún autor, por iniciativa del lego franciscano Juan de Herrera hacia 1545, quien fue "el primero en enseñar la lectura y escritura, canto llano y polifónico, órgano y latín a los niños mayas" (Bretos, 1987: 29).

Fuese o no por iniciativa de Herrera, según las *Relaciones históricogeográficas de la Gobernación de Yucatán* (RHGGY), para 1579 en muchos pueblos³¹ se registraba la existencia de "indios cantores" ("que dicen las horas del día y ofician el oficio de la misa"). En Ekbalam, Xocen, Dzan, Panabchen y Muna se agregan a tales cantores los "tañedores y músicos de flautas", en la *Relación de Tinum y Temozon* aparecen junto a las flautas los sacabuches, a los que se añaden en la de Tekom y Ecab las trompetas, en tanto que en la de Izamal se apunta la existencia de una escuela en el monasterio franciscano donde los indios, además de aprender a leer y escribir, eran enseñados "a cantar y tañer", a fin de que pudiesen hacerse cargo de las paraliturgias (RHGGY, 1: 180, 198, 214, 25, 304; II: 140, 158, 199, 226, 232, 246, 277). En 1588, durante su recorrido por la península, el

³¹ Tales como Citilcum, Sitalpech, Tepakan, Muxuppipp, Tihosuc y Chikindzonot, Chichimila, Chancenote, Chahuac-Ha y Sacalaca.

franciscano Antonio de Ciudad Real observó que “por pequeños que sean”, en todos los pueblos había escuelas donde los indios “aprenden a leer y escribir y cantar canto llano y canto de órgano, y a tañer flautas, chirimías, sacabuches y trompetas, en todo lo cual hacen ventaja a los de todas las otras provincias de la Nueva España” (1979: 338).

Buscando agradar a los religiosos, los indios salían a recibir a los frailes con “atambores y música que ellos acostumbran”, aunque algunos, como los de Kanpocolche y Chochola, no por ello descuidaban la veneración a sus antiguos dioses (RHGGY, II: 326, 329). Al propio Ciudad Real y al comisario franciscano Alonso Ponce, por ejemplo, los acogieron en 1588 los de Valladolid con “música de trompeta y flautas”, los de Humún con un baile de enmascarados durante el cual “remedaban también, muy al natural, el canto de unos pájaros nocturnos”, en tanto que los de Huaima les ofrecieron “un baile a su modo”, a diferencia de los de Ichmul, que ejecutaron “una danza al modo de españoles”.³² Particularmente vistosos fueron los recibimientos en Tenum y Kantunil. En el primero:

A una legua [... antes de llegar] tenían hecha una gran ramada, y en ella puestos muchos indios vestidos a manera de moros, con lanzuelas pintadas y adornadas con plumas de colores, los cuales, con unas rodelillas y algunas invenciones y un atambor que les hacía son y los guiaba, fueron la otra legua delante del padre comisario dando voces y gritos, y levantando algazaras, corriendo unos contra otros sin cesar un punto. Junto al pueblo había muchas otras ramadas y gran multitud de indios, y una danza y mucha música (Ciudad Real, 1979: 324 ss).

En Kantunil, vecino a Izamal, los franciscanos presenciaron el “baile” prehispánico llamado *zonó*, del cual nos dejó fray Antonio una detallada descripción que bien vale la pena reproducir, dado que reafirma la íntima relación existente entre danzas, música y representaciones de tipo escénico, así como sobre la mezcla existente por entonces de elementos mayas y españoles:

Fue recibido [el padre comisario] con muchos bailes y danzas, al modo de la tierra y de Castilla, y entre ellos sacaron los indios, para regocijarles, una in-

³² Estos son apenas algunos ejemplos; a lo largo de su visita por Yucatán, Chiapas y Guatemala, el fraile reportó múltiples manifestaciones del mismo tipo. Como dato curioso agregó apenas que en el pueblo yucateco de Citmop se ejecutaron dos danzas distintas: “una de mochos y otra de indios grandes” y en el de Xequpez nada menos que cuatro (*op. cit.*: 327).

vección particular y fue: unas andas y sobre ellas un castillo redondo y angosto, a manera de púlpito, de más de dos varas de medir de alto, cubierto de alto a bajo con paños de algodón pintados, con dos banderas en lo alto, a cada lado la suya. Metido en este púlpito, y que se parecía de la cintura arriba, iba un indio muy bien vestido y galano, el cual con unas sonajas de la tierra en la una mano, y con un mosqueador de pluma en la otra... iba siempre haciendo meneos y silbando al son de un *teponastle* que tocaba otro indio junto a las andas, entre otros muchos que al mismo son iban cantando, haciendo mucho ruido y dando muchos y muy recios silbos.

Llevaban estas andas y castillo seis indios a hombros, y aun éstos también iban bailando y cantando, meneando los pies y haciendo las mismas mudanzas que los otros, al son del mismo *teponastle*. Era muy vistoso aquel castillo y campeaba mucho y divisábase bien por ser tan alto y estar tan pintado (*op. cit.:* 331).

Y si los indios del común del pueblo se ejercitaban en los antiguos bailes e instrumentos, algunos de los principales eran incluso diestros ejecutantes de instrumentos europeos, como el famoso Gaspar Antonio Chí, descendiente de Tutul Xiu y activo colaborador de los franciscanos en Yucatán, quien no sólo era un experimentado hablante tetralingue (latín, maya, castellano y náhuatl), amén de gramático y conocedor del derecho y la historia, sino que se desempeñó como organista en la catedral de Mérida (RHGGY, I: 382) y, a decir de Sánchez de Aguilar "cantaba canto llano y canto de órgano diestramente" (*op. cit.:* 96). En el poblado de Maní ("de donde más y mejores cantores salen"), junto con los indios que entonaban "motetes a canto de órgano", se reportó desde 1588 la existencia de titiriteros (Ciudad Real, *op. cit.:* 366). Que la enseñanza musical y la disposición de los indios para ella eran generalizadas, se desprende del hecho de que para inicios del siglo XVII, se reportara existir en cada pueblo yucateco "cantores que cantan y ofician las misas en canto de órgano y llano, con flautas, chirimías, sacabuches, cornetas y ministriles, clarines y trompetas y órganos que saben tocar" (Sánchez de Aguilar, *op. cit.:* 99).

Pero no sólo en Yucatán florecían los indios músicos que combinaban antiguos y nuevos instrumentos; la *Relación de Santiago Atitlán* apunta que hacia 1585 los indios de ese pueblo tzutuhil de Guatemala eran

...bien inclinados a entender y aprender todas aquellas cosas de que son enseñados, en especial los que tratan en la iglesia, que son los cantores, los cuales saben leer y escribir y cantar; han tomado bien el canto llano y órgano; sirven de oficiar las misas, Vísperas y otros oficios divinos; saben tocar los ministri-

les³³ como son órgano, trompetas, flautas, sacabuches y chirimías y otros instrumentos que hay en la iglesia para el servicio y ornato del culto divino (*apud* Acuña, 1982: 83).

Mientras que en uno de sus pueblos sujetos, el de San Bartolomé, se declara existir *pilhuanes* (voz derivada del náhuatl, que significa hijos e hijas), es decir, muchachos educados en la escuela del convento, donde aprendían a tocar flautas y trompetas, y se ejercitaban en el canto llano (*apud* Acuña, *ibid.*: 102), y en muchos otros de la misma región (como San Andrés y San Francisco) o de la Verapaz (San Juan Chamelco, San Pedro, Santiago, Santa María Cahabon) se reporta la existencia de flautas, chirimías y trompetas, a veces junto a órganos europeos y “ruedas de campanillas” (*ibid, passim*).³⁴

La fabricación de instrumentos a la usanza prehispánica seguía esti-
lándose en lugares como la Verapaz, donde se empleaba el cuero de pe-
caríes para cubrir los tambores y las conchas de tortuga como instru-
mentos de percusión, con los que acompañaban “sus bailes antiguos...,
pero con cantos y palabras cristianas y devotas” (*apud* Acuña, 1982: 234,
239, 247).³⁵

Tal cambio no es de extrañar; como mencioné, ya en el siglo XVI fun-
cionarios civiles y eclesiásticos se afanaban por desterrar las tradiciones
antiguas, sustituyéndolas o adobándolas con elementos cristianos. Así,
en Yucatán, el visitador Tomás López Medel prohibió el uso de atambo-
res, teponaxtlis o tunkules de noche, “y si por festejarse los tocasen de
día, no fuese mientras misa y sermón, ni usasen de insignias antiguas
para sus bailes y cantares, sino los que los padres les enseñasen” (según
López de Cogolludo, en Landa, *op. cit.*: 218).

Uno de los muchos seguidores de esta indicación fue el propio Sán-
chez de Aguilar, quien enseñaba a sus feligreses villancicos para cantar
en Corpus y Navidad, por lo cual —apunta— lo apreciaban mucho y de

³³ Genérico para los ejecutantes de instrumentos de viento empleados en la iglesia, que más tarde se hizo extensivo a los de cuerda e incluso a los instrumentos mismos, como en este caso.

³⁴ Ciudad Real menciona también haber presenciado en esta región, ese mismo año, diversos “mitotes” con indios “muy vestidos con mucha y muy buena plumería” (*op. cit.*: 19).

³⁵ Tampoco faltan las descripciones jocosas vinculadas a la música, como aquélla de Francisco Montero de Miranda que señala que en la provincia de la Verapaz abundaban los “mosquitos de muchos colores y hechuras, que labran sin aguja ni seda, y aun hacen música acordada o recordadora, sin flauta ni otro instrumento musical” (*apud* Acuña, 1982: 228).

donde colige deberían dárseles “coplas en su lengua” (pues “cantan fábulas y antiguallas que hoy se podrían reformar y darles cosas a lo divino que canten...”), al mismo tiempo que en el mismo tenor que López Medel se pronunciaba en contra de las juntas, fiestas, bodas y bailes celebradas en la noche, “porque en son de ellas hacen sus sacrificios e usan sus ritos e ceremonias” (*op. cit.*: 83, 98, 111). Y que incluso las actividades sacrificiales se mantenían, aun cuando variando las víctimas, se deduce de su afirmación de que en Cozumel se acostumbraba todavía “un baile de su gentilidad”, a lo largo del cual flechaban a un perro (*op. cit.*: 83).

En contraste con lo que sabemos acerca de las áreas mayanses de Chiapas o el Altiplano Occidental de Guatemala, nuestros conocimientos acerca de los mayas de Tierras Bajas durante la Colonia, exceptuando Yucatán, son prácticamente nulos, pero hay algunos indicios de que la situación no era muy distinta. Mencionaré rápidamente dos ejemplos, relativos a los chontales y maya-yucatecos asentados en Tabasco, y otro sobre los huastecos.

En la alcaldía mayor de Tabasco, dependiente la mayor parte de su historia colonial del obispado de Yucatán, sabemos que con el paso del tiempo, y pese a la pobre actuación eclesiástica, los pueblos indios fueron tenidos sin mayores problemas por “cristianos”, pero algunos elementos del antiguo universo ideológico lograron permanecer e incluso trascender hasta nuestros días, incluyendo danzas de origen prehispánico como la de El Tigre que muestra vínculos muy cercanos con el *Rabinal Achí*, pues en ella “los tigres simulan pelear contra un indio que viste de guerrero, al que amarran y simulan sacrificar en una cueva que llaman Cantepec, donde hacen música y gritan y beben fermentos”. Esta danza se prohibió ejecutar en Tamulté de Las Sabanas en 1631, so pena de 100 azotes, excomunión y destierro,³⁶ pero aun hoy es posible ver desfilar a tigres, monos y pochoveras cada año en Tenosique.

Para el caso de los huastecos contamos con un testimonio del clérigo Carlos Tapia Zenteno, quien en una parte de su obra, de corte lingüístico doctrinario, proporciona dos detalles vinculados a ritos que se le antojaron supersticiosos, buena muestra de que en pleno siglo XVIII pervivían antiguos rituales huastecos. Así, después de tratar de aves agoreras, creencias en sueños y otras abusiones sobre las que deberá interrogarse al penitente, apunta

³⁶ El edicto prohibiendo tal danza fue reproducido por Navarrete (1983: 37-39). Rico (1990: 112, nota 20) señala que la prohibición de tales danzas fue hecha ya por el primer obispo de Yucatán, Toral, y que en Tabasco corrió a cargo del franciscano Bartolomé Garzón ponerla en práctica.

En materia de bailes no perdone el ministro celoso trabajo alguno por extinguirlos de raíz, mayormente en los templos; porque, para los días de las principales fiestas del año [se previenen] con ayunos, abstinencias de sus mujeres y otras supersticiosas penitencias, para sacar a bailar el *Teem*, que los mexicanos llaman Xochiquetzal, que es una figurilla que sacan al medio silencio de la noche, después de bien llenos de *tepache* y otras bebidas

El *Paya* es una figura de ánfora que aderezan con flores que hacen teñidas, de plumas, y, en hábitos de mujeres, con cabellos postizos muy crecidos, las cargan danzando en círculo, teniendo por centro un *teponaztle* que toca el maestro de la danza y de mil supersticiones; el primero que, con un incensario de barro, turifica [incensa] esos idolillos, y luego persuade a que los demás hagan lo mismo engañándoles con que, si no lo hacen, han de tener mal suceso o han de morir. Y suele ser así por astucias del Demonio, permitiéndolo Dios. Y a estos maestros, que ellos llaman "sabios", se nombra en su lengua *copaya* o *coteem* según es el instrumento o figura que guardan (*op. cit.*: 154).³⁷

La situación en los pueblos mayenses de Chiapas no fue distinta. Ya en 1560 Domingo de Ara hacía evidente el empleo de flautas prehispánicas durante los oficios religiosos cristianos,³⁸ pero la amalgama y los cambios no sólo se daban en los oficios religiosos: los dominicos pusieron especial empeño, en particular en los pueblos más grandes (como Chiapa de la Real Corona, poblado por indios que hablaban una lengua

³⁷ Que ambos rituales, en los que para entonces participaban también negros y mulatos, requerían de especialistas para llevarse a cabo se corrobora en la *Noticia* en dos vocablos vinculados con la voz *co*, que equivale a "guardar": *co teem* ("el encargado de esta figurilla [*teem*], especie de sacerdote" y *co paya* ("maestros de la danza, que ellos llaman 'sabios'").

Lo anterior es repetido con ligeras variaciones en una denuncia sin fecha ante la Inquisición, donde se asienta: "Los indios guastecos en toda la provincia de Panico [*sic* por Pánuco] tuvieron entre sus dioses por el mayor a un cantarillo hecho de diversas plumas de colores, de cuya boca salen flores de lo mismo. Y cargándole los indios más ligeros, bailan al son de un instrumento de palo que llaman en mexicano *teponastle*, y de un atambor a su usanza, llevando sonajas de madera en las manos y una cabellera larga en la cabeza... Este baile dura hasta hoy en general por toda la dicha provincia, en unos pueblos con la superstición y rito de gentilidad que antes ... y en otros pueblos sólo se baila para alegrarse los naturales. Pero al fin todos los más piden al cantarillo en sus enfermedades la salud, y le ofrendan para ello" (AGN, Inquisición, vol. 303, ff. 255v-256v). Es de destacar que la denuncia se hizo ante el Santo Oficio (que no tenía jurisdicción sobre los indios) dada la participación de negros y mulatos en tales bailes y otras actividades terapéuticas "por medio de hechicerías", aprovechando su conocimiento de la lengua huasteca.

Sobre el empleo de un "jarro" con plumas de quetzal como insignia de los dioses de los amantecas u "oficiales de plumas" entre los nahuas, véase *Códice Florentino* (II: ff. 57v-58).

³⁸ Me refiero a una anotación que aparece en el vocabulario: *me xamayhot misa*, que puede traducirse como "tañer flautas en la misa".

del tronco otomangué, no maya), por introducir entre sus feligreses el gusto por comedias, corridas de toros, juegos de caña e incluso aprovecharon la vecindad del caudaloso Río de Chiapa (Grijalva), para escenificar combates navales, donde se representaban batallas famosas. En lugar del antiguo dios de las aguas, Nandadá, los chiapanecas aprendieron a nombrar a Neptuno y Eolo, que aparecían junto con las ninfas del Parnaso envueltos en cohertería y fuegos de artificio.

No debe creerse que estas representaciones se acostumbrasen sólo en las ciudades grandes; aun cuando menos fastuosas, se hacían también en poblados de mucha menor importancia, como lo muestra un entremés rescatado por Aramoni (1986), que se pretendió representar en el pequeño pueblo tzeltal de Socoltenango, Chiapas, hacia 1772, aunque finalmente fue prohibido porque, mezclados con alabanzas a la concepción inmaculada de María y al rosario, se presentaban ciertos pasajes que satirizaban las inclinaciones homosexuales del párroco, quien denunció el hecho ante el obispo.³⁹

La alcaldía mayor de Chiapa no constituía un caso peculiar en la Audiencia de Guatemala, a la cual pertenecía. Los registros acerca de actividades musicales, dancísticas e incluso teatrales son abundantes, aunque aparezcan diseminados aquí y allá. En el siglo xvii los obispos de Guatemala (1679, 1684) y otros cronistas reportaron la persistencia de múltiples danzas prehispánicas "cristianizadas"⁴⁰ y otras que no lo eran tanto; muchas de ellas se mantuvieron hasta nuestros días a pesar de la persecución eclesiástica o de los intentos por sustituir antiguas por nuevas representaciones, tal como se mencionó para Yucatán.

Acerca de estos intentos en la Audiencia de Guatemala nos informan diversas fuentes, como el cronista Fuentes y Guzmán, quien, hablando sobre la continuidad de las danzas apunta que las mismas antes dedicadas a los dioses se hacían a finales del xvii durante los guachibales en honor de los santos, con idénticos atavíos y música, aunque "sus cantares se reducen [ahora] a las alabanzas de los santos, refiriendo y representando sus milagrosas historias, compuestas por sus ministros" (*op. cit.*, I: 77). Los mecanismos de sustitución aparecen incluso más claros en la obra del franciscano Vázquez cuando, al referirse a fray Juan Alonso, apunta que

³⁹ Sobre el escaso interés que mostraban los españoles de la provincia ante las comedias (al menos leídas), nos habla la dificultad que tenían los comerciantes para vender impresos, hecho en parte explicable por el alto grado de analfabetismo (*vid* Ruz, en prensa).

⁴⁰ Sobre el sincretismo operado en las danzas y otras representaciones festivas véase Solano (1974: 378-386) y Percheron (1980: 115-118).

...para quitar y desarraigar del todo tan detestables vicios y hacer que los indios olvidasen sus antiguallas, cuyas historias cantaban en sus *tepunahuastes [sic]* e instrumentos, compuso en metro índico —en el idioma mexicano y cakchiquel— lo que en el Génesis se escribe de la creación del mundo, la caída de nuestros primeros padres, muchas vidas y martirios de los santos y la pasión y muerte de nuestro redentor, para que a sus tiempos y festividades los cantasen e hiciesen sus representaciones... Con estos nuevos cantares fueron olvidando los antiguos de su gentilidad (*apud* Acuña, 1975: 141).

Pero si bien algunos registros históricos se perdieron para siempre, buena parte del aspecto religioso implícito en tales representaciones y en las actividades preparatorias para los mismos, se mantuvo. Así, en pleno siglo XVIII seguía siendo común que en los pueblos guatemaltecos se consultara al *chuchakau* acerca de los tiempos propicios para llevar a cabo una fiesta, que por lo común estaba precedida de periodos de abstinencia y continencia, amén de sacrificios en las montañas y autosacrificios en los pueblos (Solano, 1974: 378 y ss.). A éstos seguían las procesiones, acompañadas con música de atabales y otros instrumentos, y luego las danzas que podían durar hasta ocho días, ataviándose los participantes con máscaras y, según un testimonio de la época, con "ricas y preciadas plumas, variedad de monedas, espejos y *chalchiguites*, llevando sobre sí [el] inmenso peso de estos adornos" (Fuentes y Guzmán, *apud* Solano, *ibid.*).

Muchas de estas danzas se acompañaban con cantos como el *Alabado*, de cuya raigambre católica nadie podía dudar,⁴¹ pero no estaban tampoco ausentes bailes de carácter bastante más profano como las zarabandas, e incluso bailes de origen prehispánico del tipo de los llamados *Trompetas tun*, *Ahtret Jjet*, *Lox tum* y *Kalecoy* (como se reportó para el área de Retalhuleu, la costa del Pacífico), pese a estar varias de ellas terminantemente prohibidas desde al menos un siglo antes dado su íntimo carácter sacro, cuando no sacrificial, e incluso por razones económicas, pues los civiles alegaban que, entretenidos en buscar plumas, vestidos y máscaras, los indios dejaban de ir a trabajar y se gastaban en alquileres, comilonas y borracheras lo que debían pagar de tributo (Percheron, 1980: 117).

En un decidido empeño por mantener la tradición, los indios llegaban incluso a ofrecer sustanciosos pagos a las más altas autoridades locales a

⁴¹ Otro ejemplo de esta amalgama es el de la danza reportada por Ciudad Real en Tekax, Yucatán, "de muchachos en figura de negrillos, representando a los demonios, los cuales, a unas coplas que les cantaban a canto de órgano, en oyendo en ellas el nombre de Jesús, caían todos en tierra y temblaban, haciendo mil visajes y meneos en señal de temor y espanto" (*op. cit.*: 363).

fin de que les permitiesen celebrar sus danzas, del mismo modo en que sobornaban a ciertos funcionarios para que no talaran sus ceibas. Tal hicieron por ejemplo los del pueblo de Alotenango, que propusieron al presidente de la Audiencia mil pesos (cifra enorme para la época, y mucho más para un indio), a cambio de poder bailar, "por una sola vez", el baile llamado *Oxtun*. En vez del permiso obtuvieron un severo castigo "para el público ejemplar de los demás" (Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, 1: 78).

Pero no debe creerse que civiles y eclesiásticos se contentaran con prohibir los viejos bailes que consideraban ligados con "nahuales"; cuando comprendieron que los indios aprovechaban incluso los nuevos para perpetuar costumbres antiguas, se lanzaron en contra de todos aquellos donde aparecía la figura del Diablo, incluyendo la muy piadosa "Historia de Adán" (Solano, *op. cit.*: 384). Y luego tocó el turno hasta a las propias imágenes de las iglesias, pues se mandó quitar aquéllas que exhibían animales, ya que los indios reverenciaban a éstos por considerarlos los *alter ego* o tonas de los santos (Cortés y Larraz, 1958, II: 259 y ss.).

No obstante, en ocasiones el simbolismo último escapó a la vigilancia: los kekchíes de Verapaz, por ejemplo, lograron mantener las danzas llamadas *Pazca*, que bailaban una vez al año, para la fiesta de Corpus Christi, que coincidía perfectamente con la llegada de las lluvias. Así, los indios pintados de negro, cubiertos con máscaras que incluían deformaciones de bocio, y realizando muecas propias de ancianos apoyados sobre bastones en forma de serpientes, danzaban en honor del Santísimo Sacramento al mismo tiempo que oraban a las montañas pidiendo las lluvias (Percheron, *op. cit.*: 119).

Por supuesto que no sólo se prohibían danzas rituales. La propia zarabanda, tenida por baile más que provocativo a la lascivia, se intentó desarraigar de los pueblos de Guatemala desde fines del siglo XVI, pues su éxito era tal que los indios lo acostumbraban incluso en los velorios. Fue en balde: un siglo después seguía siendo de lo más popular en toda la arquidiócesis, como bien se percató el arzobispo Pedro Cortés y Larraz (*op. cit.*: II, 251).

Que el gusto maya por las representaciones escénicas y la música fue empleado por los españoles para solemnizar también actos civiles se hace patente en la descripción que nos dejó el cronista Fuentes y Guzmán "de la fiesta que llaman del Volcán". Con una parafernalia impresionante, que incluía la representación de un volcán adornado, entre otros animales, con guacamayas, monos, venados, pizotes y tapires (que los indios salían a cazar para el festejo); la representación congregaba a cientos de indios vestidos a la usanza prehispánica y provistos de anti-

guos instrumentos musicales y armas. Era tal el prestigio obtenido por los participantes que, pese a los enormes gastos que conllevaba, los gobernantes indígenas se peleaban los papeles principales de un festejo cuyo objetivo era nada menos que conmemorar la derrota de sus antepasados quichés durante la conquista de Guatemala (*op. cit.*, I: 346-350).

Un espacio particularmente importante para la recreación indígena (en los dos sentidos del término, el de esparcimiento y el de nueva creación), fue sin duda el de las cofradías, instituciones que si en lo externo podían inscribirse dentro de la ortodoxia católica, muestran rasgos sociales y religiosos profundamente anclados en el mundo prehispánico, y al amparo de las cuales se ejecutaban muchos de los festejos que vimos antes.

La cofradía indígena ha sido considerada como “un reducto social y cultural frente a las formas de dominación colonial y neocolonial” y un “foco activo de la identidad y seguridad colectivas del indígena tradicional”,⁴² verdadero puente entre dos mundos. Si el estricto sistema de cargos traduce la compleja estratificación social comunitaria, bajo el palio de los santos y el manto de las vírgenes veneradas es posible descubrir ecos de las deidades prehispánicas —rito cristiano vistiendo al mito pagano— aunque ello no siempre proceda de un sincretismo conscientemente elaborado. La religión popular, para resistir, puede también adoptar otros ropajes.

El que únicamente en la diócesis de Guatemala se registraran más de doscientas cofradías en 1740, muestra con claridad como éstas se constituyeron en un espacio privilegiado para unir los intereses económicos de los españoles y la estrategia indígena para mantener, aunque fuese reelaboradas, algunas de sus tradiciones, gracias a transformar la que fue en sus orígenes una asociación de donantes devotos (que buscaban un bienestar personal en la otra vida), en una institución pública, sostenida en común, que intentaba granjearse la benevolencia de los guardianes sagrados para así promover el bienestar colectivo en este mundo.

La afirmación anterior resulta en particular válida en el caso de los llamados “guachivales”, una variante particular de las cofradías que no poseían —como las otras— reconocimiento oficial, aunque los eclesiásticos las toleraron dados los beneficios que les producían. Y no deja de ser revelador que uno de los objetivos de estas asociaciones fuera cooperar para la celebración de oficios litúrgicos para los muertos de la parcialidad que las constituía.

En el marco de guachivales y cofradías, por ejemplo, se acostum-

⁴² Rojas (1986: 259).

braba realizar las danzas cristianizadas y las populares zarabandas (suestamente para recaudar fondos)⁴³ y hacer enormes gastos en velas, comida, bebida, ofrendas y música cada Día de Difuntos, buscando asegurar el bienestar de los parientes muertos, tal como se estilaba desde la época prehispánica. De no hacerlo se corría el riesgo de ver perturbada la propia existencia por el desamparo e incluso la venganza de quienes ya se habían ido.

Colofón

Todo este conjunto de hilos sueltos, cuya urdimbre obviamente requiere de investigaciones profundas, nos habla del interés maya en preservar parte de sus propios referentes culturales, en particular en el espacio de lo ritual. A través de una compleja e ingeniosa mezcla de actitudes y creencias de nuevo y antiguo cuño, uniendo pasos de bailes cristianos con elementos de las danzas prehispánicas, entonando alabados al son de flautas y tinkules, y adoptando incluso las picarescas zarabandas para honrar a los antepasados difuntos, los pueblos mayas lograron trascender el periodo colonial sin perder su identidad, independientemente de que ésta ya no fuese —como no podía serlo— la misma que los hacía distintos y únicos antes de llegar los españoles.

Hablar de las sucesivas e ininterrumpidas transformaciones que experimentó el universo musical de los pueblos mayas desde el ocaso colonial hasta nuestros días, requiere de un tiempo del cual por desgracia no disponemos y de un espacio distinto a éste; dedicado en primera instancia a las expresiones prehispánicas, opté por desbordarlo a fin de dar cuenta —aun cuando breve— de la continua e ingeniosa lucha maya por permanecer como un pueblo singular también en este rubro.

Deseo sin embargo insistir en que tales transformaciones siguen dándose en éste como en tantos otros campos del universo maya, que ha logrado mantenerse, como toda creación cultural viva, gracias a su capacidad de adaptación, de la que dan buena cuenta, entre otras cosas, la apropiación de nuevos instrumentos, el remplazo de otros en representaciones añejas, la adopción de distintas estructuras melódicas y el empleo de canciones o danzas creadas por otros pero que modificaron hasta hacerlas suyas.

⁴³ Sobre guachivales hay valiosos datos en las obra citada de Fuentes y Guzmán; sobre zarabandas, véanse en particular las consideraciones del arzobispo Cortés y Larraz (*op. cit.: passim*).

Ejemplo de lo primero sería el caso de la marimba, instrumento de origen africano que muestra importantes adaptaciones locales, tales como el inicial empleo de guajes en vez de calabazas y, más tarde, del doble teclado, cuya paternidad se disputan guatemaltecos y chiapanecos (Castellanos, *op. cit.*: 76 y ss.).⁴⁴ Otro caso particular sería el de los llamados "laúdes" lacandones, que emplean un calabazo como caja acústica (Martí, *op. cit.*: 149).

Sin embargo, la adopción de nuevos instrumentos de ninguna manera puede asimilarse automáticamente a cambios conceptuales; en ciertos grupos se mantiene una división tajante entre lo que de ritual conlleva lo antiguo con lo que de profano implica lo más reciente. Así, entre los tojolabales de Chiapas (uno de los pueblos mayas más ferozmente agredidos en su sustrato cultural de origen), se emplean con igual profusión y talento, tambores y flautas, guitarras y violines, pero los primeros, los de raigambre prehispánica, se utilizan exclusivamente para actividades religiosas, mientras que los segundos, aportación europea, para acontecimientos civiles.

En este mismo grupo la diferenciación musical permea incluso los grupos de edad y el estado civil. Es imposible pensar en un adulto casado tocando la armónica; su uso está restringido a los jóvenes célibes, quienes la emplean para entonar las justamente llamadas "canciones de solteros", con las cuales cortejan a las muchachas.

Y de la difusión y adaptación de ritmos extranjeros en regiones que aún mestizadas conservan un sustrato maya, dan buena cuenta la presencia de habaneras en Tabasco y Campeche, peteneras y jotas en Yucatán (por no hablar del danzón) o los huapangos entre los huastecos, por mencionar sólo unos cuantos ejemplos (Mendoza, *op. cit.*: 85-88, 100), a los que habrán de sumarse los nuevos ritmos que difunden hasta el cansancio las radios protestantes en toda el área maya, y que están logrando lo que 400 años de catolicismo no pudieron: hacer de cantos y danzas tradicionales un mero recuerdo.

Por lo que toca a remplazos, y dejando de lado la polémica sobre la influencia española en la actual música del *Rabinal* a que alude Acuña, vale recordar que cuando la obra se representó en 1955, se notaron variantes con respecto a lo consignado por Brasseur un siglo antes; en la última ocasión se acompañó con música de dos trompetas y un *tun* (que marcaba el ritmo por medio de tres sonidos combinados de distinto mo-

⁴⁴ Los primeros los atribuyen a Antonio Perea, y los segundos a Nicolás Borrás o David Gómez (Castellanos, *ibid.*).

do según la secuencia de la obra), a la manera de un “son” según los achíes, pero muy distinto de los sones tradicionales de acuerdo al investigador que la registró.⁴⁵ Y si el *tun* mantenía las características prehispánicas, el tipo de trompetas, en cambio, había sufrido modificaciones: ya no eran de madera como en tiempos prehispánicos y coloniales, sino viejas tubas de cobre al parecer de manufactura europea (Acuña, *op. cit.*, 83).

De manufactura extranjera son sin duda también la narración sobre David, Goliat o la decapitación del Bautista que recrean los chortíes de Camotán en su Baile de Gigantes, pero entremezclados con ellas, los espectadores ven desplegarse ante sus ojos y oídos los milenarios hechos del *Popol Vuh* (Reynolds, *apud* McArthur, 1979: 4).

Lo relativo a las estructuras melódicas es sin duda un cambio más difícil de documentar, ya que lo ignoramos prácticamente todo en cuanto a cómo eran las prehispánicas. Tal ocurre por ejemplo con la melodía de los *Xtoles*, cuya versión yucateca más antigua data de 1869 (*Miscelánea yucateca* de José Jacinto Cuevas), y cuya estructura melódica, en apariencia muy europea, consideran algunos autores que podría ser igualmente indoamericana ya que “son muy antiguas las melodías formadas por una frase introductoria de dos o cuatro compases (que termina sobre la ‘dominante’) y por otra frase conclusiva, también de dos o cuatro compases, que finaliza sobre la ‘tónica’” (Castellanos, *op. cit.*: 84).

Otros ejemplos de la facultad de asimilación, en estos casos lingüística, son reportados entre los yucatecos, quienes adaptaron el romancillo infantil andaluz “El casamiento del piojo y la pulga”, en la canción maya *Le tun checho chichan chich*, en tanto que los tojolabales transformaron el popular arrullo español “Duérmeme, mi niño, que tengo que hacer...”, en un localísimo “Guayey mi pichito...” (Mendoza, *op. cit.*: 32, 51).

Los mismos yucatecos, en una mezcla tan extraña como ingeniosa, practican singulares corridas de toros donde se mezclan los cantos de rosario —precedidos con música de marchas y paso doble— que ofrecen los toreros en la iglesia antes de entrar al ruedo, con la música jaranera que acompañan saxofones, trompetas, trombón, timbales o charolas y un tambor grande —al compás de los cuales bailan los jóvenes con las “vaqueras”. Y por si fuera poco, en el centro del ruedo “siembran” una ceiba que tenga al menos cuatro ramas formando una cruz, en medio de rezos en maya dirigidos por un sacerdote tradicional. Allí, después de ofrecer licor al árbol sagrado, se amarrará el toro y se colgarán diversos

⁴⁵ El cual la clasifica como “música... monótona y sencilla, pues apenas varía alrededor de una quinta de la tónica... [predominando las notas] largas al final de cada frase” (Rouanet *apud* Acuña, *ibid.*).

dones para, a la mañana siguiente, llevar al santo patrono del pueblo un guisado de guajolote en relleno negro. Se conjugan, pues, las dádivas al santo cristiano y a Wan Thul, dios del ganado, representado por la ceiba, al mismo tiempo que —por medio de otras ceremonias— los participantes se protegen de posibles represalias de Xtabai y los malos vientos (Jardow-Pedersen, 1981).

Recurriendo a instrumentos europeos y africanos a la par que a los propios, ejecutando tonadas de influencia occidental o danzando incluso al compás de jaranas, folías, sones o zarabandas, los pueblos mayas contemporáneos siguen, en resumen, considerando a la música como alimento primordial de los hombres y los dioses (a los que incluso se protege con su sonido, por ejemplo durante los eclipses); con ella se regocija a los vivos e incluso se procura gozo a los difuntos.

Buena cuenta de lo anterior da la persistencia de los bailes que celebran los mayas de Aguacatán para “liberar a los muertos” (Mc Arthur, 1977). Buscando permitir a los antepasados regresar al mundo de los vivos al menos una vez al año, los participantes emprenden una serie de complicados rituales que inician en el cementerio y continúan durante una semana en torno a los trajes que se portarán en las danzas, traídos desde otros pueblos (mientras las mujeres de los participantes reciben doce latigazos para ayudar a sus esposos a “pagar sus culpas”). Cuando los danzantes se encaminan a buscarlos, el especialista eleva su plegaria:

Padre, ahora todo va bien.
Sus hijos están ante ustedes.
Salga de entre los muertos.
Salga de su prisión.
Salga del cepo.
Salga.
¡Salga a la luz del día!
Porque ya vienen sus vestidos.
Sus trajes ya vienen.
Salga un poco a los rayos del sol

Después, antes de iniciar la danza, se les invoca de nuevo:

Aquí estamos sus retoños,
Aquí estamos. Sus hijos
les van a liberar de su prisión,
les van a liberar de su cárcel,
porque han decidido bailar.

Así, con el auxilio de sus hijos, los antepasados regresan al placer de lo sensorial; disimulados bajo los viejos trajes que sólo en apariencia portan sus descendientes, aspiran el humo del copal, degustan el sabor de la bebida hecha de pepitas de zapote, oyen los antiguos cantares, posan de nuevo su mirada sobre el paisaje y sus familiares, y reciben el amoroso tacto del sol.

Placer para vivos y difuntos, el canto del mundo se expresa con claridad en uno de los *Cantares de Dzitbalché*, aquél sin título que es a la vez un himno y una pregunta:

Allí cantas, torcacita, en las ramas de la ceiba.
Allí también el cuclillo, el carretero y el pequeño *kukum* y el sensontle.
Todas están alegres,
las aves del señor Dios.
Asimismo la Señora tiene sus aves:
la pequeña tórtola, el pequeño cardenal, y el *chinchin bacal*
y también el colibrí.
...
Pues si hay alegría entre los animales,
¿por qué no se alegran nuestros corazones?
(*Cantar 14*, sin título).

Con la ayuda del genio musical de los mayas confío en haberles comunicado esta tarde mi confianza en que, tendiendo un oído pronto y solidario a esa nota primordial en el pentagrama de nuestra cultura que son los pueblos indios del México de ayer y de hoy, encontraríamos sobrados motivos para alegrarnos.

Bibliografía

- Acuña, René, *Introducción al estudio del Rabinal Achí*, Centro de Estudios Mayas, IIF, UNAM, México (Serie Cuadernos: 12), 1975.
- , *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*, Centro de Estudios Mayas, IIF, UNAM, México (Serie Cuadernos: 16), 1978.
- (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, México, UNAM, 1982.
- Aramoni Calderón, Dolores, "Un entremés chiapaneco del siglo XVIII", *Anuario del Centro de Estudios Indígenas* 1: 293-327, Unach, San Cristóbal de Las Casas, 1986.
- Barrera Vázquez, Alfredo, *Estudios lingüísticos*, Fondo Editorial de Yucatán (Obras completas, t. 1), Mérida, 1980.
- Barrera Vázquez, Alfredo et al. (comps.), *Diccionario Maya Cordemex*, Ediciones Cordemex, Mérida, 1980.
- Bretos, Miguel A., *Arquitectura y arte sacro en Yucatán*, Dante, Mérida, 1987.
- Calame-Griaule, Genevieve, *Etnología y lenguaje. La palabra del pueblo Dogón*, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- Castellanos, Pablo, *Horizontes de la música prehispánica*, FCE, México, 1970.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, Ed. crítica de J. García Q. y V.M. Castillo F., 2 vols., UNAM, IIF, México, 1976.
- Cortés y Larraz, Pedro, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*, 2 vols., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1958.
- Coto, Tomás de, *Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua cakchiquel vel guatemalteca, nuevamente hecho con summo estudio, trabajo y erudición*, René Acuña (ed.), UNAM, IIF, México, 1983.
- De la Garza, Mercedes (comp.), *Literatura maya*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.
- Dupiech Cavaleri, Danielle y Mario Humberto Ruz, "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704", *Estudios de Cultura Maya* XVII, pp. 213-268, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1988.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Recordación Florida. Discurso historial, natural, material, militar y político del Reino de Goathemala* (1690), ed. de C. Sáenz de Santa María, 3 vols., Atlas (Biblioteca de Autores Españoles: 230, 251, 259), Madrid, 1969-1972.
- Hunn, Eugene S., *Tzeltal Folk Zoology. The Classification of Discontinuities in Nature*, Academic Press, Nueva York, San Francisco, Londres, 1977.
- Jardow-Pedersen, Max, "El sacrificio de los toros. Comunicación musical y la corrida maya", *Yucatán: Historia y Economía*, 25: 48-63, Universidad de Yucatán, Mérida, 1981.
- Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, introd. de A.M. Garibay, 11ª ed., Porrúa, México, 1978.

- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., UNAM, México, 1980.
- Martí, Samuel, *Instrumentos musicales precortesianos*, INAH, México, 1955.
- Mendoza, Vicente T., *Panorama de la música tradicional de México*, Imprenta Universitaria, México, 1956.
- Morley, Sylvanus G., *La civilización maya*, trad. de Adrián Recinos, 2ª ed., FCE, México, 1972.
- Núñez de La Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, Edición crítica de Ma. del Carmen León y Mario Humberto Ruz, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1989.
- Ochoa, Lorenzo, *Historia prehispánica de La Huasteca*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1979.
- Percheron, Nicole, "Christianisation et resistance indigène dans le pays Quiché à l'époque coloniale", en *Rabinal et la vallée moyenne du rio Chixoy, Baja Verapaz, Guatemala*, Centre National de la Recherche Scientifique-Institut de Ethnologie, París, 1980.
- Rivera, Roberto, *Los instrumentos musicales de los mayas*. SEP-Inach, México, 1980.
- Robles Uribe, Carlos, *Manual del tzeltal (Gramática tzeltal de Bachajon)*, Universidad Iberoamericana, México, 1962.
- Rojas Lima, Flavio, "La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala", en *Los mayas de los tiempos tardíos*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986.
- Ruz, Mario Humberto, "El viento y la palabra: sonido y verbo en Copanaguastla", *Anuario del Centro de Estudios Indígenas* 1: 267-292, Unach, San Cristóbal de Las Casas, 1986.
- , *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, 2ª ed. corregida, CNCA-INI (Serie Presencias: 50), México, 1992.
- , "Del quetzal a la tafeta. Atavío y comercio en la Alcaldía Mayor de Chiapa", *Estudios de Cultura Maya XXI*, UNAM, IIF, México, en prensa.
- Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra Idolorum cultores del obispado de Yucatán (1639)*, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, presentación de Fernando Benítez, pp. 17-122, FCE, México, 1987.
- Slocum, Marianna y Florencia L. Gerdel, *Vocabulario tzeltal de Bachajón*, ILV (Serie de vocabularios indígenas: 13), México, 1976.
- Solano, Francisco, *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1974.
- Thompson, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, trad. de Félix Blanco, 3ª ed., Siglo XXI, México, 1979.
- Viqueira, Carmen, *Percepción y cultura. Un enfoque ecológico*, CISINAH, México, 1977.
- Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Predicadores*, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, (Biblioteca Goathemala, vol. XXIV), Guatemala, C. A., 1971.

Organización religiosa de la villa de Tacuba y sus cofradías rurales en el siglo XVIII

EMMA PÉREZ-ROCHA*

Las principales fuentes que utilizamos para la elaboración del presente artículo forman parte de un tipo documental de gran importancia, pero poco estudiado y que la diplomática, como una de sus tareas específicas, espera ir definiendo en todas sus características.

Nos referimos al *Libro de inventario de asientos*, que tuvo como origen la disposición del Concilio III Provincial Mexicano de 1585, donde se señalaba la recomendación de que en cada parroquia existiera un libro en el cual deberían asentarse "todos los derechos, predios, heredades y censos que pertenezcan a la fábrica de la Iglesia, así como los bienes con que están dotadas, las fiestas y conmemoraciones que se celebren en cada capilla".¹

Este libro debió existir en todas las parroquias desde tempranas épocas y llegar al presente; sin embargo, se tiene poco conocimiento de él debido, a veces, a que no se cumplió la disposición del Concilio o a que las vicisitudes por que pasan los archivos destruyeron su huella.

Su importancia radica en su temática, que nos permite conocer, entre otras cosas, la estructura territorial y jurisdiccional de la parroquia a la que pertenece y, en relación con ésta, su organización religiosa, sus ceremonias, sus festividades y sus bienes, así como los cambios que sufrió en su aspecto físico a través del tiempo.

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

¹ *Concilio III Provincial Mexicano*, Libro III, Decreto VIII (1859: 259).

En el archivo de Tacuba se encontraron dos inventarios; uno, sin fecha, contiene dos datos que nos han servido para fecharlo. El primero es la mención que se hace en él de una licencia concedida al padre Blas Montero para ser coadjutor en los idiomas castellano y mexicano, refrendada, en el tiempo que se formó el inventario, por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas, quien estuvo en funciones de 1749 y 1765. El segundo dato es que, como parte del *Libro de inventario* que se hizo a partir de la visita del arzobispo Francisco de Lorenzana en 1766, existe un catálogo de los documentos que formaban el Archivo Parroquial de Tacuba en el siglo XVIII, y en él se menciona este primer inventario realizado a raíz de la visita del arzobispo Manuel Rubio y Salinas en 1751. Tenemos así los elementos que nos permiten fechar el documento, el cual debió haberse hecho el mismo año de la visita de Rubio y Salinas, o inmediatamente después.

El otro inventario se presenta en forma de libro y contiene los temas especificados en el Concilio señalado;² se originó a petición del arzobispo Lorenzana, a partir de su visita a la iglesia de Tacuba. Según se ordenaba en el Concilio III, los obispos debían visitar las iglesias al menos una vez al año y asegurarse de la existencia del *Libro de inventario de asientos* en el que se expresaban los títulos de las posesiones que tenía la iglesia.³

Al hacer la visita, el arzobispo Lorenzana debió notar la falta del libro, por lo cual mandó se escribiese, lo que se realizó en 1767, dando principio la formación del *Libro de inventario de asientos* de la iglesia de Tacuba, que al paso del tiempo se iría enriqueciendo con la información registrada en él, hasta terminar aproximadamente en 1802.

Organización religiosa

La jurisdicción eclesiástica de la Villa de Tacuba estaba bien definida hacia fines del siglo XVIII. Sus dominios territoriales se habían restringido en relación con los que tenían en los siglos XVI y XVII; había perdido la cabecera de Tlalnepantla con sus sujetos que se adentraban en el monte bajo, como sería el caso, entre otros, de Azcapotzaltongo, Xilotzingo, Cahuacan y, hacia el sur, Huizquilucan; pero a nivel de administración eclesiástica le seguían perteneciendo Naucalpan con sus sujetos, en el

² Pérez-Rocha (1988: 43-119).

³ *Idem.*

monte Chimalpa y Tepetlaxco y, hacia la ciudad de México por la calzada de Tacuba, Popotla hasta llegar al “puente de San Antonio de las Huertas, donde fenece el territorio de los curas de la Santa Veracruz”.⁴ Además, cerca de la cabecera se encontraban los pequeños pueblos de Santorum Tiliuhcan, San Miguel Tecamachalco y San Lorenzo Tlaltenango. La población de la villa estaba constituida por españoles y dos grupos indígenas, el de los mexicas y el de los otomíes.

La jurisdicción y administración eclesiástica se ejercía sobre los pueblos, barrios, haciendas y ranchos de la región. Entre los primeros se encontraba la cabecera, es decir Tacuba, además de San Esteban Popotla y San Bartolomé Naucalpan, que fungían como ayudas de parroquia, con sus respectivos barrios. Los de Tacuba eran Santa Cruz Atenco, La Purificación Atenantitech, San Diego Coyohuacan, San Pedro Xalla, San Miguel Acozac, Santa María Atlahuco, Santa Ana Zapotlan, Santiago Huitznahuac, San Gabriel Molonco, Santa María Magdalena Tolman, San Juan Amantla, San Francisco Toltenco⁵ y la Trinidad Xicolla.⁶

Los barrios de San Bartolomé Naucalpan eran San Luis Tlatilco, San Antonio Xomeyucan, Santa María Tepantitlan, San Andrés Atotoc, San Francisco Quauhtlalpan, Santa Cruz Teyecac, San Esteban Ahuilacaxco, San Mateo Nopala, Santiago Meztitlan, San Juan Totoltepec, San Lorenzo Totolinga y San Rafael Chamapa.⁷

Como se ha dicho, la orden franciscana fue la que se estableció en Tacuba; su administración eclesiástica perduró hasta 1754,⁸ cuando se secularizó la parroquia de Tacuba, muy cerca de la última etapa de la lucha entre el clero regular y el secular que se originó casi desde los inicios de la época colonial. Al tener el clero regular las preferencias de Cortés, y posteriormente una serie de prerrogativas y exenciones de que fue objeto por parte de los papas y de la corona española,⁹ se hizo inevitable el choque de los miembros de las órdenes mendicantes con la autoridad del obispo, porque a éstos se les concedieron los derechos y facultades de párrocos con la autorización para administrar los sacramentos, sin supe-
ditación del ordinario.

Como consecuencia surgieron continuas fricciones entre ambos cleros. Incluso en algunos momentos se llegó a la subordinación de las ór-

⁴ *Idem*, p. 18; Vetancurt (1971: 70).

⁵ Pérez- Rocha (1988: 19).

⁶ Pérez- Rocha (1978: 119).

⁷ Pérez- Rocha (1988: 20).

⁸ *Idem*, p. 46.

⁹ Ricard (1986).

denes a la autoridad de los obispos, hecho que se repitió con frecuencia, y donde era evidente el apoyo al clero regular por parte de los papas y la corona. Esta situación cambió a partir del reinado de Felipe III y el de sus sucesores, quienes se percataron de que, junto con los problemas de jurisdicción y autoridad eclesiástica, existía uno de índole económica. En los territorios eclesiásticos dominados por los miembros de las órdenes, éstos no pagaban diezmo por sus bienes, por lo cual se consideró que se evadían los dos novenos del diezmo que correspondían al rey, problema que había sido debatido desde el siglo XVI y que hizo crisis en la segunda mitad del siglo XVII, cuando la corona tomó partido por el clero secular, consciente de que la forma de obtener el beneficio del diezmo era secularizando las parroquias regidas por el clero regular que no lo pagaban, en contraposición a las seculares, que sí lo hacían.

De esta manera se decidió apoyar la secularización de las parroquias y para ello Felipe IV envió como visitador y obispo de Puebla a don Juan de Palafox y Mendoza, quien llegó a la Nueva España en 1640 y logró la secularización de las parroquias de Puebla y Nueva Vizcaya, y posteriormente la de todas las de la Nueva España.

En lo que toca a los franciscanos, en el Capítulo General de Toledo de 1645 renunciaron a sus derechos en las doctrinas de Puebla; pero su poder eclesiástico y socioeconómico persistió hasta 1770.¹⁰ Sin embargo, en Tacuba dejaron su parroquia, como se ha dicho, en 1754. Se resolvió así un largo conflicto cuyos motivos fueron económicos (el pago del diezmo) y sociopolíticos (al buscar el clero secular reafirmar su autoridad sobre el regular y también definir el orden jerárquico de la iglesia con una clara supeditación de los miembros de las órdenes a los obispos).

Mediante el *Inventario* de 1751 conocemos el funcionamiento de la administración de los frailes franciscanos. En la cabecera de Tacuba estaba instaurada una parroquia y dos ayudas de parroquia, una en Naucalpan y otra en Popotla. Las funciones de éstas eran similares a las de la parroquia, a excepción de la impartición del sacramento del matrimonio, atribución exclusiva del cura párroco que encabezaba la doctrina; existían nueve religiosos: de ellos, cuatro atendían a los españoles, cuatro a los indígenas hablantes de náhuatl (uno en Naucalpan, otro en Popotla y dos en la cabecera) y el restante a los otomíes de Naucalpan.¹¹

En las dos ayudas de parroquia estaba colocado el Santísimo, lo que nos indica que en los pueblos había más de 20 habitantes españoles,

¹⁰ Piho (1981: 145).

¹¹ Pérez-Rocha (1988: 20).

dado que en el Concilio III Provincial Mexicano se estableció que la “Eucaristía puede reservarse en todas las poblaciones o pueblos de españoles con tal de que el pueblo tenga 20 vecinos”; pero también, podía estar en otros pueblos si así lo determinaba el obispo.¹²

Los coadjutores, o sea los religiosos que atendían en las ayudas de parroquia de Popotla y San Bartolomé, tenían licencia para doctrinar en los idiomas que dominaban, la cual debía ser refrendada por el obispo; en este caso lo hizo el arzobispo de México, don Manuel Rubio y Salinas. Por otra parte, la licencia para administrar los santos sacramentos les fue conferida por fray Juan Joseph de Yela, cura y ministro de Tacuba. De todos los sacramentos, el del matrimonio no lo podían celebrar debido a que en el Concilio de Trento se especificó que el libro de matrimonios debía estar en poder y bajo la responsabilidad del párroco y sólo él podía asentar el nombre de los contrayentes y de los testigos. Además, existía un decreto promulgado años atrás, del arzobispo Juan Antonio de Bizarrón, con la misma orden.¹³

En lo que respecta a San Bartolomé Naucalpan, como ya se ha dicho, había dos coadjutores aprobados en la “cura de almas”, en mexicano uno y el otro en otomí; este último además tenía licencia *in scriptis* para celebrar matrimonios, precisamente por tratarse de hablantes de otomí, quienes al parecer tenían un trato especial.

Las misas se celebraban en sus barrios sólo el domingo que les correspondía según su *tlatecpantli*, es decir, según el orden o turno establecido. El primer barrio donde se daba misa era San Luis Tlatilco, al siguiente domingo se hacía en San Antonio Xomeyucan, y así se continuaba hasta terminar en San Rafael Chamapa; el siguiente domingo se celebraba misa en la cabecera de Naucalpan, aunque en este lugar había misa todos los domingos, y volvía a comenzar el circuito en Tlatilco,¹⁴ acudiendo los habitantes de los barrios a oír misa a aquél donde se celebraba.

Se hace mención en el *Inventario* de 1751 de los días de dos cruces, que según los Concilios Provinciales Mexicanos III y IV son aquéllos que la población debía guardar oyendo misa y sin trabajar. En estos días de fiesta no se celebraba misa en los barrios de Naucalpan, exceptuando el domingo que les correspondía. Esto pudo deberse a que se trataba de días de precepto que obligaban a españoles y castas, no así a los indígenas; a que la población de los barrios era fundamentalmente indígena y a que sólo existían dos padres coadjutores; de allí que las misas de los

¹² Concilio III Provincial Mexicano, Libro III, Título XVII, Decreto II (1859: 316).

¹³ Pérez-Rocha (1988: 20).

¹⁴ *Idem*, p. 39.

Cuadro 1. Fiestas de dos cruces (++) que obligaban a españoles y castas

Obligaban a oír misa y a no trabajar según el III Concilio Provincial Mexicano:

Todos los domingos.

Enero	La circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo, la epifanía, santos Sebastián y Fabián.
Febrero	La purificación de María, san Matías apóstol.
Marzo	Santo Tomás de Aquino, san José, la encarnación del Divino Verbo (anunciación a María).
Abril	San Marcos evangelista.
Mayo	Santos Felipe y Santiago apóstoles, la invención de la cruz.
Junio	San Bernabé apóstol, la natividad de san Juan bautista, los santos apóstoles Pedro y Pablo.
Julio	La visitación de María santísima, santa María Magdalena, Santiago apóstol, señora santa Ana.
Agosto	Santo Domingo, la transfiguración del Señor, san Lorenzo mártir, san Hipólito (sólo es día de fiesta para la ciudad de México), la ascunción de María santísima, san Bartolomé apóstol, san Agustín.
Septiembre	La natividad de Nuestra Señora, san Mateo apóstol y evangelista, la dedicación de san Miguel arcángel.
Octubre	San Francisco de Asís, san Lucas evangelista, los santos apóstoles Simón y Judas Tadeo.
Noviembre	Todos santos, santa Catalina virgen y mártir, san Andrés apóstol.
Diciembre	La inmaculada concepción de María, la expectación del parto de Nuestra Señora, santo Tomás apóstol, la natividad de Nuestro Señor Jesucristo, san Esteban protomártir, san Juan apóstol y evangelista.
Días móviles	Domingo de resurrección y los días siguientes, la ascensión del Señor, domingo de Pentecostés y los dos días siguientes, la solemnidad del santísimo cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, festividades de los santos patronos de las catedrales y de los lugares en que habitan los españoles.

Fuente: *Concilio III Provincial Mexicano* (1870: 146-150) y *Concilio Provincial Mexicano IV* (1898: 84).

días de dos cruces se celebraran sólo en la cabecera de San Bartolomé Naucalpan.

Los pueblos de los montes, San Francisco Chimalpa y Santiago Tepetlaxco, se alternaban para tener misa los domingos y las fiestas de dos cruces, y acudía la población de un pueblo a oír misa en el otro.

En contraposición a Naucalpan, en los barrios de Tacuba no se celebraban misas dominicales, lo que pudo deberse a la cercanía de éstos a su cabecera; y en el caso de Naucalpan, la forma de celebrar las domini-

cas era, como se ha indicado, según un orden establecido llamado *tlatecpantli*.

En los Concilios Provinciales Mexicanos celebrados en 1555, 1565 y 1585 se prescribieron las diferentes fiestas de precepto. En el cuadro 1 se registran las fiestas de dos cruces que obligaban a españoles y castas a oír misa y a no trabajar. El carácter de estas celebraciones es cristocéntrico, es decir, forman el núcleo de la doctrina cristiana y así en ellas tenemos fiestas relacionadas con los misterios de Jesús y de la Virgen María; otras dedicadas a los apóstoles, propagadores de la fe de Cristo; otras a los evangelistas, que nos dan a conocer la palabra de Dios; están también presentes personajes en íntima relación con María y Jesús, como san Juan Bautista, san José, santa María Magdalena, la señora Ana, madre de María, y san Miguel Arcángel; de los primeros tiempos del cristianismo están, entre otros, los mártires san Lorenzo, san Sebastián, san Esteban y santa Catalina, y los doctores de la Iglesia san Agustín y santo Tomás de Aquino; por último, tenemos a tres de los principales fundadores de órdenes religiosas, santo Domingo de Guzmán, san Francisco de Asís y san Agustín. Como se ha indicado, todas estas fiestas, además de la del domingo, obligaban a españoles y castas; sin embargo, no eran de precepto para los indígenas.

En el cuadro 2 se señalan las celebraciones de dos cruces que sólo obligaban a los naturales; éstas son fundamentalmente cristológicas y marianas. Las primeras se refieren al misterio de Cristo y las segundas a la vida de María; debían además guardar la fiesta de los apóstoles san Pedro y san Pablo, que se incluía por tratarse de los pilares de la Iglesia. En lo que respecta a la "observancia de los demás días de fiesta de dos cruces, se dejaba a la voluntaria devoción de los indios... y se ordenaba que éstos no se ocupasen en estos días festivos en obras serviles en las haciendas u otras propiedades de españoles si no es con licencia de ordinario".¹⁵

Además de las fiestas indicadas en el cuadro 1, los españoles tenían que celebrar "las festividades de los Santos Patronos de las catedrales y de los lugares en que habitaban los españoles restringiéndose a solemnizarlos en una u otra".¹⁶ Es decir, sólo se celebraba el patrono general de lugar y no el de cada parroquia, si había varias.

Surge un hecho interesante. Los indígenas, inclusive en el Concilio Provincial Mexicano IV de 1771 (posterior al *Inventario* de 1751), no tenían obligación de guardar las fiestas de los santos patronos. En ese con-

¹⁵ Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585 (1870: 156).

¹⁶ *Idem*, p. 150.

Cuadro 2. Fiestas de dos cruces (++) que debían guardar los indígenas

Obligaban a indios a oír misa y no trabajar según el III Concilio Provincial Mexicano:

Todos los domingos.

La natividad de Nuestro Señor Jesucristo, con exclusión de los dos días siguientes.

La circuncisión del Señor.

La epifanía.

El domingo de resurrección, excluyendo los dos días que le siguen.

La ascensión del Señor.

Primer día de fiesta de Pentecostés.

La solemnidad del santísimo cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo (Corpus Christi).

La natividad de Nuestra Señora.

La encarnación del Divino Verbo y anunciación a Nuestra Señora.

La festividad de la purificación de María.

La asunción de María santísima.

La festividad de los santos apóstoles Pedro y Pablo.

“La observancia de los demás días de fiesta se deja a la voluntaria devoción de los indios...”

Fuente: *Concilio III Provincial Mexicano* (1870: 156, 441).

cilio se incluye por primera vez en la relación de fiestas la celebración de Nuestra Señora de Guadalupe, dado que el papa Benedicto XIV por bula del 15 de diciembre de 1750 la nombró patrona de reino de Nueva España, y hay que aclarar que en exclusividad para los españoles, puesto que dicha celebración no obligaba a los indígenas.¹⁷

Lo que nos lleva a la pregunta de por qué el calendario de festividades indígenas se nos presenta tan amplio, sobre todo en el siglo XVIII, durante el cual además de las fiestas de dos cruces se celebraban las de los patronos de sus pueblos, las de sus barrios y aún las de los titulares de las cofradías. La respuesta puede estar en el hecho de que las celebraciones se realizaran extraoficialmente a lo acordado por los concilios y quizá con la complacencia primero de los religiosos y después de los curas, como se muestra más adelante en el cuadro 4 sobre el pago de obvenciones. Además, habían pasado 34 años después de la llegada de los primeros frailes cuando se celebró el Primer Concilio, y ya aquéllos habían impuesto sus propios criterios de evangelización; quizá también habría que considerar, como antecedente, el gran número de festividades prehispánicas que inclinó a condicionar a los indígenas a aceptar un variado calendario de festividades.

¹⁷ *Concilio Provincial Mexicano IV* (1898: 81).

Cofradías rurales en la doctrina de Tacuba

En las comunidades indígenas, desde el siglo XVI están presentes dos instituciones de gran importancia e íntimamente relacionadas con la Iglesia, las cofradías y las mayordomías; las primeras funcionaban a nivel del pueblo y las segundas a nivel de barrio, aunque el cargo de mayordomo estaba presente en ambas instituciones. Existían además hermandades basadas en la devoción a un culto determinado, de parte de españoles y de indígenas, que instituidas como congregaciones aspiraban a convertirse en cofradías una vez que fuesen aprobadas y confirmadas sus constituciones. Tenemos conocimiento en Tacuba de las siguientes congregaciones: la de Nuestra Señora de los Dolores, la de la Circuncisión del Señor y la de San Diego.¹⁸

Al hacer mención de sus mayordomías, los indígenas de Tacuba las nombraban también hermandades; desde nuestro punto de vista, la razón de esto es que el eje central de las mayordomías de barrio era precisamente la devoción a su santo patrono. De esta forma, en Tacuba funcionaban simultáneamente cofradías, mayordomías y hermandades. En lo que se refiere a las primeras, existían dos de españoles, la del Santísimo Sacramento y la de las Santas Ánimas.

En cuanto a las cofradías de naturales, según el *Inventario* de 1751, en la cabecera había cinco, a saber: la del Santísimo Sacramento fundada en 1596,¹⁹ la de San Gabriel Arcángel, la de San Nicolás Tolentino, la del Santo Entierro de Cristo Nuestro Señor, y la del Tránsito de Nuestra Señora. En el libro de Cofradías del Archivo parroquial de Tacuba aparece la de las Benditas Ánimas.

De acuerdo con el mismo *Inventario*, en Popotla había dos, la del Santísimo Sacramento y la del Santo Entierro. En San Bartolomé Nauhcalpan existían cuatro: la del Santísimo, la de Nuestra Señora del Tránsito, la de San Nicolás y la de las Benditas Ánimas; pero al señalarse las obvenciones desaparece de la lista la de San Nicolás y se menciona la de San Bartolomé.

La cofradía, definida como una organización religiosa secular con aprobación del clero y del gobierno virreinal y de carácter benéfico,²⁰ tenía como funciones principales fomentar los lazos de hermandad entre sus miembros, dirigidos a la obtención de fines espirituales y materiales, y ser un medio de canalizar la conciencia religiosa de todos los grupos

¹⁸ Pérez-Rocha (1988: 22 y 137).

¹⁹ APT, *Cofradías*, vol. I.

²⁰ Bazarte Martínez (1989: 15); Sepúlveda y Herrera (1974: 69).

sociales hacia la Iglesia; al mismo tiempo, permitió la asimilación socio-cultural de los indígenas y las castas²¹ y otorgó un sentido de identidad colectiva a sus miembros.²²

Según su localización, había cofradías urbanas y rurales. Las de Tacuba caerían en la clasificación de rurales, tanto las de indios como las de españoles. También las caracterizaba su base económica: la de las urbanas era sólida, pues en general estaban integradas por miembros destacados de la sociedad. En contraposición, la base económica de las cofradías rurales estaba constituida por pequeños pedazos de tierra, en su gran mayoría de temporal —lo que los hacía poco redituables— y algunos inclusive infructíferos. En Tacuba generalmente se sembraban en ellos maíz o magueyes, y en alguno que otro trigo, o se arrendaban los magueyes para la extracción de pulque. Las cofradías contaban también con algunos censos, impuestos en propiedades generalmente deterioradas. Según observamos en el cuadro 3, las cofradías de españoles tenían propiedades muebles que les redituaban entradas considerables.

Las tierras de cada cofradía estaban ubicadas en los diferentes barrios de la jurisdicción de la parroquia, lo cual marcaba una clara diferencia entre éstas, con tierras dispersas en los diferentes barrios, y las mayordomías, cuyas propiedades se localizaban dentro de la jurisdicción del barrio de su santo patrono.

También existían cofradías que no tenían recursos y se sustentaban de las limosnas de sus miembros, como fue el caso de las de Popotla.

El producto de sus bienes se utilizaba básicamente en costear el ceremonial religioso alrededor del santo patrono de la cofradía y en pagar las comidas del día de la fiesta.

Parece ser que las entradas de las cofradías no eran muy abundantes, al grado de que en San Bartolomé Naucalpan el cura de Tacuba suprimió la fiesta de la Cofradía de Nuestra Señora del Tránsito porque no tenía para pagar la misa y el sermón, aunque sí para la comida y la procesión; es decir, lo que importaba era la fiesta, independientemente de si se trataba de día de precepto o no. Aunado a esto, se presentaban situaciones que reflejaban el estado de las cofradías; en sus libros de cuentas es notorio el hecho de que los mayordomos siempre salían alcanzados, es decir, sus gastos eran mayores que las entradas. Por lo tanto, el Tribunal de Justicia de Indios decidió quitar a los mayordomos la administración de sus bienes.²³ Además, se hizo claro que muchas cofradías no

²¹ Lavrín (1986: 235).

²² Islas Jiménez (1992: 149).

²³ APT, *Cofradías*, vol. I, exp. San Diego Coyohuacan.

contaban con estatutos aprobados por el arzobispo y confirmados por el rey, y que tierras de comunidad aparecían como bienes de las cofradías.²⁴

Esta situación de Tacuba se daba en toda la Nueva España, por lo que se decidió poner orden en las cofradías. Para ello, entre 1774 y 1775 el virrey don Antonio María Bucareli, a través del contador de propios y arbitrios Francisco Antonio de Gallareta, pidió a los alcaldes mayores de todo el virreinato que le informaran sobre la posesión de los bienes comunales de los pueblos, su producto, inversión y consumo; sobre el número de congregaciones y hermandades, y sobre su origen, fondo y gastos que erogaban. El panorama ofrecido por los informes refleja la situación en que se hallaban las comunidades

...reducidas a un estado lamentable por el abandono con que se habían tratado, muchos pueblos carecían de terreno... [pero en su mayoría había] una o dos que nominaban cofradías con fondos abundantes en ganado, tierras de labor y magueyes, cuyo producto destinaban a funciones de iglesias, comidas, fuegos artificiales y otros inútiles y perjudiciales a su propio bien y subsistencia...²⁵

Se informó además que todas ellas estaban fundadas fuera de lo que indicaba la *Recopilación de Indias*,²⁶ que sus fondos provenían de donaciones de particulares y por último se señalaba la existencia, entre sus bienes, de tierras de comunidad aplicadas a las cofradías por los gobernadores y repúblicas; en otros casos era evidente que estaban fundadas sobre los propios bienes comunales, lo cual desposeía a los indios de sus pertenencias; en el informe se concluía que a esta causa se atribuía la pobreza e infelicidad de los naturales, especialmente en tiempos de calamidades, perjuicios que redundaban en el pago del tributo.²⁷

La principal razón de haberse ordenado la averiguación sobre el estado de las cofradías radicaba en la pérdida financiera que sufrían las cajas reales al canalizarse el producto de los bienes de las cofradías, muchas veces sustentados en las tierras de comunidad, hacia la celebración

²⁴ APT, *Cofradías*, vol. I, exp. Santa María Magdalena Tolmán.

²⁵ AGN, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 18, exp. 6, f. 215 v.

²⁶ *Recopilación de las leyes de Indias* (1681), Ley 25, Libro I, Título VI: "Ordenamos y mandamos que en todas nuestras Indias, ...para fundar Cofradías, Juntas, Colegios o Cabildos de Españoles, Indios, Negros, Mulatos, u otras personas de cualquier estado y calidad, aunque sea para fines y cosas pías y espirituales, proceda con licencia nuestra y autoridad del prelado Eclesiástico, y habiendo hecho sus ordenanzas y estatutos, los presenten a Nuestro Real Consejo de Indias, para que en él se vea y provea lo que convenga..."

²⁷ AGN, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 18, exp. 6, f. 215 v.

Cuadro 3. Bienes inmuebles de la doctrina de Tacuba

DE LAS COFRADÍAS DE ESPAÑOLES DE TACUBA

Del Santísimo Sacramento

Censo sobre la huerta del dr. Francisco Xavier del Castillo, en Popotla	\$ 1 500.00
Un pedazo de tierra y casa nueva en el barrio de Atlahuco, los rentan en	20.00 al año
Otro pedazo de tierra y casa en el barrio de Atlahuco	6.00 al año
Un pedazo de tierra en Tolman	—
160.00 pesos fincados en la casa de Antonio Cortés en el barrio de Zapotla	160.00
100.00 pesos fincados en la casa de Cayetano Baptista en el barrio de Coatlán	100.00
En poder del mayordomo	100.00

De las Santas Ánimas

Casa muy deteriorada en el barrio de Santa María de México, su principal	\$ 2 000.00
Una casa en la Villa de Tacuba, tiene su principal	300.00
La congregación de Nuestra Señora de los Dolores no tiene bienes raíces, ni muebles	

DE LAS COFRADÍAS DE INDIOS DE TACUBA

Del Santísimo Sacramento

Cuatro pedazos de tierra de labor, se arriendan tres, en el cuarto se siembra a costa de la Cofradía para sus gastos	\$ 140.00
--	-----------

De San Gabriel

Dos pedazos de tierra de magueyes en Tolma (uno se nombra Tiluca)
Dos pedacitos de tierra de sembradura en Cacalco, en uno cabe una cuartilla maíz, y el otro, en Ximilpa caben cuatro cuartillos

De San Nicolás

Trece pedazos de tierra que alquilados a dos y cuatro reales, importan tres pedacitos de tierra de magueyes	8.00 al año
---	-------------

Del Santo Entierro

Catorce pedacitos de tierra rodeados de magueyes chicos y grandes; tuvieron de arrendamiento	12.00
--	-------

De Nuestra Señora del Tránsito

Cuatro pedacitos de tierra con magueyes de todas calidades

DE LOS PUEBLOS SUJETOS A TACUBA

Sanctorum

Tres pedazos de tierra de magueyes

San Lorenzo Tlaltenango

Un pedazo de tierra de labor

Tecamachalco

No tiene

DE LAS COFRADÍAS DE SAN BARTOLOMÉ NAUCAIPAN

De nuestro amo (Santísimo Sacramento)

Un pedazo de tierra al pie de la loma, de una fanega de sembradura

Un pedazo donde caben dos almudes de sembradura, detrás de la iglesia

Un pedazo en Atenco, de media fanega de sembradura

Un pedazo de tierra en San Mateo de media fanega de sembradura

Todas son tierras de temporal

De Nuestra Señora del Tránsito

Tres pedazos de tierra en el barrio de Santa Cruz, de media fanega de sembradura

Un pedazo en el barrio de Santa María, donde caben dos almudes de sembradura

Tres pedazos infructíferos en Octitlan

Un pedazo infructífero en San Luis

Un pedazo de tierra en el barrio de San Esteban, de medio almud de sembradura

Todas son tierras de temporal

De San Nicolás

Un pedazo de tierra que linda con el Molino Blanco de media fanega de sembradura, es de temporal

Otro pedazo de tierra en el barrio de San Antonio con 150 magueyes

Otro pedazo de tierra en el barrio de San Luis, se alquila en cuatro reales

De las Benditas Ánimas

Un pedazo de tierra que está en la orilla del río grande, de media fanega de sembradura

Otro pedazo al lado del camino real, caben dos almudes de sembradura

Otro que tiene veinte trazas

Todas con magueyes alrededor

Fuente: *Colección de documentos en torno a la Iglesia de San Gabriel Tlacopan* (1988: 22-31).

de sus festividades, lo que hizo recapacitar al gobierno virreinal en el hecho de que, al perder el beneficio de esos bienes, también perdía el control económico sobre las comunidades indígenas, ya que éstas se encontraban incapacitadas para cubrir su obligación tributaria.

La solución adoptada fue suprimir las cofradías para evitar la dispersión de las rentas provenientes de los bienes comunales, y en lo sucesivo aplicar los bienes y fondos de las cofradías a sus respectivas comunidades, haciéndose énfasis en el bien que redundaría a la Contaduría General de la Nueva España. Bucareli envió otro despacho fechado el 6 de agosto de 1776 con el fin de regularizar el estado de las cofradías, el cual se hizo efectivo casi un año después.

No queda claro cuáles fueron las causas de que la resolución no se efectuara. Hasta 1789 se retomó el caso, al pedir el virrey Revillagigedo a los intendentes que informaran sobre el estado de las cofradías, hermandades, cuentas y limosnas. No todos los obispos enviaron la información requerida desde 1775; sin embargo, en algunas parroquias ya se habían suprimido algunas cofradías, o bien había una intervención de los párrocos en su administración.²⁸

De la petición del virrey se generó un informe del arzobispo Alonso Núñez de Haro entregada en 1794. En él se aclaraba que desde el 18 de septiembre de 1776 se había suspendido la aprobación de nuevas cofradías. Respecto a su estado, se informaba que ninguna cofradía estaba fundada según lo establecido en la *Recopilación de Indias*, por lo que se acordó que en un tiempo determinado, bajo pena de suspensión, debían pedir licencia y aprobación de su majestad. Para agilizar el trámite, evitar dificultades a los cofrades y no cargarlos con costos en el trámite, se aconsejó que fuese el virrey quien aprobase las cofradías que estaban erigidas sólo con autoridad ordinaria, es decir, cuyas constituciones o estatutos estuviesen confirmados por los obispos o por los provisores y vicarios generales, y que las que se llegasen a fundar, en el futuro, lo hicieran según lo establecía la *Recopilación de Indias*.²⁹

Núñez de Haro además decía que cuando se extinguió alguna cofradía y hermandad dejándola en calidad de devoción, obra pía o mayordomía, lo hizo porque se había pretendido fundar sin autorización legítima y que no las agregó, con sus bienes, a otras cofradías aprobadas por su majestad o por el ordinario.

Por último, el arzobispo opinaba que era mejor que las cofradías, sobre todo las que tenían un ingreso monetario fijo proveniente de sus

²⁸ APT, *Cofradías*, vol. I, exp. de San Diego Coyohuacan.

²⁹ AGN, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 18, exp. 7 f. 258 v.

cofrades y las que sufragaban los gastos de sus funerales, se establecieron en parroquias donde la vigilancia de sus fondos, por parte del cura, sería más eficaz que en las iglesias regulares. Esta idea tenía su origen en los conflictos entre el clero regular y el secular, pugna que finalizó, como hemos visto, con la secularización de las parroquias; entre los argumentos que se expusieron contra los regulares estaba la mala administración en las parroquias que regían, dado que no había una correcta observancia en los aranceles que se pagaban por los servicios religiosos que impartían. Además, se indicaba que en sus jurisdicciones no se pagaba el diezmo; por ello, las comunidades regidas por religiosos salían del control económico de la Corona con la consecuente pérdida de ingresos, mientras las parroquias seculares sí entregaban los ingresos correspondientes.³⁰ Desde este punto de vista, era mejor la administración secular que la regular, además de que estaba acorde con los intereses económicos de la Corona.

Volviendo a la información de Núñez de Haro, se indica en ella que el número de cofradías, congregaciones y hermandades ascendía a 951, de las cuales opinaba, debían quedar sólo 425 y extinguirse 26; es de notar que poco antes del informe ya se habían eliminado 500.

En la parte final del informe aparece una lista de parroquias con sus respectivas cofradías. En ella se ve que los criterios para su eliminación fueron las anormalidades en su constitución, y sobre todo, encontrar que el gasto era mayor a las entradas que tenían y no, como dice Bazarte Martínez,³¹ porque los bienes de la cofradía fueran escasos.

En Tacuba se encontró que había seis cofradías, todas fundadas con autoridad ordinaria, cuyos bienes consistían en magueyes y limosnas. De las cuatro de indios se debían eliminar la de Nuestra Señora del Tránsito y las del Santo Entierro por ser sus gastos mayores a sus entradas. De las dos de españoles debía extinguirse la de San Nicolás Tolentino, que apareció después de 1751, y persistir la del Santísimo, en Popotla.

En cuanto a Naucalpan, el arzobispo menciona las para él hermandades del Santísimo, de San Bartolomé, de San Nicolás, de Nuestra Señora del Tránsito, de las Benditas Ánimas y siete más que no eran cofradías sino mayordomías de barrio, aclarando que todas ellas se extinguieron como cofradías "porque no tenían formalidad alguna, dejándolas en calidad de puras devociones, y mandando que con el producto de las tierrecillas y magueyes que todas tienen se hagan las fiestas de los san-

³⁰ Piho (1981: 159, *passim*).

³¹ Bazarte Martínez (1989: 47).

tos";³² de este modo, con el nombre de hermandades y cofradías se incluyeron mayordomías de barrio en esta disposición. La historiadora Bazarte Martínez, en su interpretación del informe de Núñez de Haro, indica erróneamente que las cofradías en Naucalpan, dentro de las cuales algunas eran mayordomías de barrio, fueron convertidas en mayordomías.³³

Las autoridades eclesiásticas aceptaron el establecimiento de las cofradías desde finales del siglo XVI, con el fin de acercar a los indígenas a la religión cristiana. Se ha dicho³⁴ que este objetivo derivó en el culto al santo patrono y en la celebración de su fiesta, hasta convertirse en un medio de cohesión y en manifestación de las luchas por la prevalencia de sus tradiciones y costumbres en las comunidades donde existía.

Desde nuestro punto de vista, el culto al santo patrono es anterior a la fundación de la cofradía. Que ésta haya derivado en el culto al santo patrono pudo darse en algunos casos, pero hay que recordar que al fundarse una iglesia se le daba una advocación y que al instaurarse las cofradías en los pueblos ya había el culto a ese santo determinado; lo mismo sucedió en los barrios que conformaban el pueblo, culto que se constituyó en el centro de la organización de las que podríamos llamar mayordomías de barrio, que dieron un sentido de cohesión a sus miembros, sobre todo por existir entre ellos lazos étnicos u ocupacionales comunes.

Tenemos documentada la presencia de mayordomos de pueblo o de barrio en Coyoacán desde el siglo XVI; eran encargados de la administración civil y religiosa del pueblo, sin que se indique la existencia de una jerarquía cívico-religiosa. En esa época los gastos civiles, el mantenimiento de principales y de los frailes, las erogaciones para las obras públicas y monacales, para el ceremonial religioso en las festividades patronales y del culto se sustentaban en el trabajo de la comunidad a través del servicio personal consistente en el corte de leña y en trabajos de carpintería.³⁵

Posteriormente, la tierra y algunos de sus productos se convirtieron en la base económica de la mayordomía de barrios y no será sino hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX, cuando en el área de Tacuba el patrocinio de las fiestas de las mayordomías de barrio, y posiblemente de las cofradías, se convirtió en individual, al cambiar las formas de tenencia de la tierra con la consecuente pérdida de las tierras comunales. El eje de las mayordomías era el santo patrono, aunque no podemos

³² AGN, *Cofradías y Archicofradías*, vol. 18, exp. 7, f. 292 v.

³³ Bazarte Martínez (1989: 47).

³⁴ *Idem*, pp. 44-45.

³⁵ Pérez-Rocha (1978: 61-73); Carrasco y Monjarás-Ruiz (1976, *passim*).

asegurar que así haya sido para los primeros años de la Colonia por falta de documentación que lo acredite, pero se tienen datos sobre la existencia de mayordomos encargados de los gastos del ceremonial religioso sustentado por algún bien comunal, ya fuese el trabajo o la tierra.

Las cofradías de la Villa de Tacuba se erigieron a partir de 1590, pero en otras regiones de la Nueva España a partir del siglo xvii y en otras partes hasta el siglo xviii.³⁶ Fundadas con fines de ayuda a los cofrades, tenían como base económica las limosnas de sus miembros, pero al pasar el tiempo empezaron a sustentarse en bienes inmuebles, es decir, en pequeños pedazos de tierra (al igual que la mayordomías), adquiridos por compra o donaciones. En este último caso estaba encubierta la propiedad comunal, que se llegaba a donar como si fuese propiedad personal del donante. Además, en sus orígenes españoles la cofradía tenía como objeto la ayuda mutua y este carácter benéfico se perdió o pasó a segundo término en las cofradías de indígenas, para centrarse, al igual que la mayordomía, en el culto al santo patrono. Vemos así que en ambas instituciones hubo características que cambiaron hasta hacerlas similares.

Por otra parte, para las comunidades indígenas se tornaba cada día más difícil sufragar los gastos de las mayordomías y de las cofradías. A la vez, lo poco o mucho que se canalizaba a las festividades de ambas instituciones significaba menos entradas a las cajas reales a través del tributo. De allí que se haya tratado de poner orden en las cofradías, no de eliminarlas como institución y menos de convertirlas en mayordomías; pero las autoridades virreinales, aun conscientes del mal estado de las comunidades, no pensaban en mejorar su situación, sino en suprimir las entradas que tenía la Iglesia a través de los fondos de las cofradías y mayordomías, y en acrecentar la economía de la Corona recuperando el tributo basado en las tierras de los naturales.

De la presencia de estas similitudes parte la confusión en algunos documentos, e incluso de algunos investigadores modernos quienes, tratando de explicar la presencia de mayordomías, cofradías y hermandades, señalan que funcionaban en una secuencia temporal cuando en realidad se dieron simultáneamente en las comunidades indígenas. De esto surge la necesidad de explorar ampliamente el campo de las cofradías rurales.

La Iglesia jugó un papel determinante en la economía de la Nueva España, pero es difícil tener una idea exacta de su importancia debido a la insuficiencia o pérdida de sus registros contables. Bauer³⁷ hace ver a la

³⁶ Chance y Taylor (1987: 7).

³⁷ Bauer (1986: 14).

Iglesia como una superestructura sustentada por una serie de ingresos que se originaban en una amplia gama de actividades económicas, entre ellas la recaudación del diezmo —quizá la más importante de todas—, los ingresos de las capellanías, obras pías, rentas, arrendamientos diversos, préstamos con intereses, cuotas clericales u obvenciones, inversiones con intereses e incluso comercio diverso a título individual.³⁸

De todas ellas las obvenciones fueron de suma importancia en las parroquias rurales, pagadas por los miembros de las comunidades. En Tacuba difieren poco de los aranceles que regían en general a fines del siglo XVIII. El cuadro 4 resume las obvenciones de la parroquia de Tacuba y se ve que fue la misa el oficio más redituable debido a su número. Había misas dominicales celebradas fuera de la iglesia, como las que se celebraban en el Molino Prieto; misas cantadas y con sermón de los barrios de Naucalpan; misas en Chimalpa y en Tepetlaxco, que se cobraban pese a ser dominicales, quizá por estar ambos pueblos más o menos a 29 km de la cabecera de la Villa de Tacuba (lo mismo sucedía con las misas de dos cruces que se celebraban en estos dos pueblos, que debían pagar también las misas de precepto que caían fuera del domingo, así como por las de los santos patronos de las cofradías, de las mayordomías y de los pueblos).

Las cofradías eran las que más erogaban en misas; tenían la misa del día de su santo patrono, la de su aniversario, la mensual, pero algunas veces se celebraba cada semana o cada quince días y había otras más, dedicadas a devociones relacionadas con el santo patrono de la cofradía.

Por lo que respecta a los pueblos, había de una a tres misas el día de su santo patrono, las misas de cuaresma, las dedicadas a devociones particulares; en el caso de San Bartolomé Naucalpan y de Sanctorum, las de sus barrios, las de difuntos, la misa del día de Todos Santos y por último la de Aguinaldo, todas las cuales producían un total de \$1 813.00 al año.

Debido a que respecto de los sacramentos sólo se indica el arancel pagado y no el número de veces que se impartieron, no sabemos a cuánto ascendían las entradas por este concepto por “no haber regulación de lo que puede haber al año (...) hay unos años más que otros”.³⁹ En cuanto al arancel había diferencias notables según lo pagara un indígena o un español (éstos pagaban más); sin embargo, si eran pobres no pagaban ni indios ni españoles.

Otro soporte económico tan importante o más que las obvenciones lo constituyó el ingreso indirecto del producto de los bienes de las ma-

³⁸ *Idem*, p. 15.

³⁹ Pérez-Rocha (1988: 40).

Cuadro 4. Obvenciones de la parroquia de Tacuba

SAN GABRIEL TLACOPAN (1751)

<i>Cofradía del Santísimo Sacramento, de españoles</i>		
Misa mensual cantada	\$ 3.00	36.00
Misa el día de su fiesta, solemne, con sermón y procesión		3.00
<i>Cofradía de las Benditas Ánimas, de españoles</i>		
Dos misas mensuales cantadas, con responsos por los claustros todos los lunes	4.00	48.00
Misa el día de su fiesta con ministro y sermón		
Misa el día de su aniversario con ministros vigilia y responsos		
Una misa el día de San Nicolás Tolentino. Todo		22.00
<i>Congregación de Nuestra Señora de los Dolores, de españoles y de indios</i>		
Misa solemne los primeros viernes del mes	20 reales	30.00
<i>Viernes de Dolores</i>		
Su función duraba tres horas, misa con ministros, participaban tres religiosos, dos con incensarios y uno cantando la pasión de Cristo y dando sermón		15.00
<i>Cofradía del Santísimo Sacramento, de indios</i>		
Misa mensual cantada pagada por todos los indios por ser muy pobres	3.00	36.00
Una misa cantada en el mes de julio		4.00
<i>Cofradía de San Gabriel Arcángel</i>		
Misa cantada cada tres meses	20 reales	10.00
<i>Cofradía de San Nicolás, de indios</i>		
Una misa mensual cantada, pagada por los indios		2.00
Misa cantada el día de San Nicolás Tolentino		4.00
<i>Lunes Santo</i>		
Misa cantada		4.00
<i>Cofradía de Nuestra Señora del Tránsito</i>		
Misa mensual, pagada por los indios	2.00	24.00
<i>Día de la Asunción de Nuestra Señora</i>		
Misa cantada con ministros, sermón y procesión		7.00
<i>Cofradía del Santo Entierro</i>		
Misa mensual cantada	20 reales	30.00
<i>Viernes Santo</i>		
Sermón, descendimiento, procesión, ministro y preste que va hasta Azcapotzalco		13.00
Total		\$ 288.00

EN LOS PUEBLOS DE SANCTORUM, TLALTENANGO Y TECAMACHALCO

Por sus fiestas		\$ 16.00
En Sanctorum tres misas cantadas con ministro, sermón y procesión, el día de su fiesta		21.00
En los tres pueblos, tres misas cantadas en la Cuaresma, da cada uno de limosna		
En los tres pueblos, por noviembre, por sus aniversarios y misa cantada, dan de limosna cada uno	3.00	9.00
En 4 barrios, los pasos de la pasión y cuatro misas cantadas	3.00	12.00
La fiesta del pueblo; se celebran dos misas cantadas con ministros, sermón y procesión por toda la plaza		12.00
En el pueblo de Sanctorum cuatro fiestas: Circuncisión, San Sebastián, San Diego y Domingo de Ramos se celebran cuatro misas cantadas	4.00	16.00
En el mes de febrero, el día de la purificación de María, por misa cantada		3.00
En la cabecera, el día de San Miguel por misa cantada		3.00
En día de San Roque por misa cantada		3.00
El día de la Santa Cruz por misa cantada		3.00
En Tecamachalco, el 14 de septiembre por misa cantada de limosna		4.00
Celebración del día de difuntos en la cabecera, se llevan a cabo responsos		15.00
Total		\$ 126.00

EN EL MOLINO PRIETO

Misa dominical y días de fiestas, durante un año		\$ 120.00
Se advierte que los sermones mejor pagados dan 3 pesos ¹		

DIVISIÓN DE POPOTLA

Cuenta con un religioso de pie y los indios lo mantienen previo compromiso. A su vez se celebra misa cantada todos los domingos y días de fiesta. Además hay misa los lunes, jueves y sábados. No se paga por misa sino que dan 6.00 pesos semanales		312.00
<i>Cofradía del Santísimo Sacramento</i>		
Misa mensual cantada	3.00	36.00
<i>Cofradía del Santísimo Entierro</i>		
Procesión y sermón el Viernes Santo		4.00
Fiesta del día de San Lorenzo, misa con ministro, sermón y procesión		8.00
Fiesta de San Esteban con misa y procesión 5 pesos y sermón 3 pesos		8.00
En la fiesta del pueblo se celebran dos misas cantadas con sermón y procesión		13.00
Tres misas cantadas anuales, cada una da	3.00	9.00
Total		\$ 390.00

DIVISIÓN DE SAN BARTOLOMÉ NAUCALPAN

<i>Cofradía del Santísimo Sacramento</i> Se celebran siete misas cantadas al año (22 reales)	\$ 19.00 2 r
<i>Cofradía de San Bartolomé</i> Se celebran dos fiestas con misa cantada con ministros, procesión y sermón	23.00
<i>Cofradía de las Benditas Ánimas</i> Misa cantada todos los lunes del año	33.00
<i>Cofradía de Nuestra Señora del Tránsito</i> Sólo se celebraba la procesión por la cual se suprimió toda celebración por orden del señor cura de Tacuba	
<i>Fiesta de la Asunción de la Virgen María</i> Misa cantada y sermón	5.00
Misa dominical cantada, misas según su <i>Tlatecpantli</i> , cantadas y con sermón, más seis misas llamadas <i>Tlanechicolli</i> (misas generales, quizá concurrían a ellas todos los barrios)	393.00
En su fiesta tres misas cantadas con ministros, sermón y procesión	19.00
Día de muertos, seis misas cantadas con vigilia a tres pesos cada una	18.00
Misa de Aguinaldo, de limosna (posiblemente se refieran a la Navidad)	9.00
Total	\$ 519.00

CHIMALPAN Y TEPETLAXCO

Misa dominical cantada	6.00	\$ 312.00
Misa cantada los días de dos cruces		52.00
Por tres fiestas, en cada uno de dos pueblos		6.00
Total		\$ 370.00
Total de obvenciones de la parroquia		\$ 1 813.00 2 reales

SACRAMENTOS

Por bautizo en toda la doctrina

Los indios (si eran pobres no pagaban) 4 reales

La gente de razón (si eran pobres no pagaban) \$ 1.00

Por casamiento en toda la doctrina

Velación en casi toda la doctrina

NAUCALPAN

Gente de razón 8.00

Las demás calidades 6.00

Entierros de indios

En la cabecera

Adultos 12 reales

Párvulos 6 reales

En Popotla

Adultos 3.00

Párvulos 2.00

En este lugar son entierros de mucha pompa

En San Bartolomé Naucalpan

No se paga

Muchos entierros eran de limosna y otros según se esfuerzan o lo piden

¹ No se computó el pago de los sermones por no indicarse su número al año.

Fuente: *Colección de documentos en torno a la Iglesia de San Gabriel Tlacopan* (1988: 36-41).

yordomías de barrio y de las cofradías, hacia las parroquias. Con él se sustentaba el ceremonial religioso, el pago de la cera y el aceite, las flores, el arreglo de la iglesia los días de fiesta, el pago de los músicos, los ornamentos y vestidos de los santos, y la manufactura de vasos sagrados u otros objetos propios del ritual, así como otros gastos secundarios.

En el cuadro 5 sobre el "cargo y data", que se hizo con información sobre las obras de la iglesia de Tacuba al ser trasladados y colocados los altares, el púlpito y los nichos del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, y al ser fabricado el frontal de plata, se ve la participación de la comunidad de la Villa de Tacuba; están presentes pueblos como Tecama-chalco y Sanctorum, varios barrios de Tacuba y de Naucalpan, hermandades y cofradías, y hay varias partidas de dinero donadas por particulares (casi seguro españoles, por el monto de las sumas), todo en beneficio de la iglesia de Tacuba.

Son evidentes las diferencias entre las aportaciones de los barrios. Hay varios que donaron considerables sumas de dinero. En cuanto a las cofradías y hermandades, aunque participaron en menor número, sus aportaciones fueron considerables. Las entradas o el cargo recibido fue de 4 302 pesos 6 reales y medio, contra el gasto o data de las obras, que ascendió a 3 934 pesos 3 reales y medio, lo que hace una diferencia de 368 pesos 3 reales, que fueron devueltos por el señor cura Casela a la comunidad de Tacuba. Es de notar, en el caso concreto de las cofradías, que en 1780 su participación monetaria (\$852.00) fue mayor a la que en 1794 sería su importe anual, calculado entre 150 y 200 pesos, según se registra en el informe del arzobispo Núñez de Haro; esto puede indicar el empobrecimiento de las cofradías de Tacuba, reflejo del mal estado de la comunidad en general.

Como consecuencia de la importancia económica de la región, la iglesia de Tacuba mostraba su riqueza en la ornamentación de las imágenes fastuosamente vestidas y alhajadas, y en los objetos de plata propios del culto,⁴⁰ su sustento recaía, casi en su totalidad, sobre la comunidad indígena y en las agrupaciones religiosas. Estas características se dieron sobre todo entre 1750 y 1775. Sin embargo, es evidente su decadencia hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, según se refleja en los inventarios de la iglesia. En uno posterior⁴¹ fechado en 1831, es notoria la pérdida de las piezas de plata debido, según se indica, a los robos acontecidos alrededor de 1802 en la iglesia parroquial. Su derrumbe se debió a la desorganización de las mayordomías, a los cambios sufridos en las cofradías con su consiguiente disminución, y a la pérdida paulatina de los bienes inmuebles de estas dos instituciones, que daban vida a una serie de manifestaciones alrededor del culto a los santos patronos.

La situación de la Iglesia, además, fue de grandes cambios a partir de la secularización de las parroquias; desde entonces se hizo patente el deterioro de su poder, sobre todo el económico, primero ante la Corona y posteriormente ante los gobiernos independientes. Y finalmente, a consecuencia de esta situación tenemos la evidente pérdida, que ha llegado a ser permanente, del patrimonio cultural, más obvio en las parroquias rurales como en el caso de Tacuba, donde a través de los inventarios de 1751, 1767 y 1831,⁴² nos percatamos de que sólo ha quedado el testimonio escrito de su existencia.

⁴⁰ *Idem*, pp. 64-78.

⁴¹ *Idem*, pp. 120-125.

⁴² *Idem*, pp. 38, 43 y 120.

Cuadro 5. Cargo y data de varias obras en la iglesia de San Gabriel Arcángel, 1780

Cargo	
<i>Barrios de Naucalpan</i>	
San Lorenzo Taltenango	\$ 25.00 5 reales
San Esteban Ahuilacaxco	12.00
San Andrés Atotoc	228.00 1r
<i>Barrios de Tacuba</i>	
San Pedro Xalla	13.00
Santiago Huitznahuac	21.00 5r
San Diego Coyohuacan	241.00 6r
San Juan Amantlan	516.00 1r
Santa María Atlahuco	161.00 5r
San Gabriel Molonco	23.00
<i>Cofradías</i>	
San Gabriel	538.00 1/2r
Santísimo Sacramento, de naturales	11.00
De Todos Santos	343.00 1r
<i>Hermandades</i>	
De la Circuncisión	134.00 1/2r
De San Diego	99.00 5r
<i>Donaciones de particulares</i>	
Miguel Gerónimo y Félix Xuárez	13.00 3r
De Tecamachalco	1.00 1r
De una partida sin especificar nombres	1 151.00
Segunda partida	636.00 1/2r
Tercera partida	33.00 3r
Cargo	\$ 4 302.00 6 1/2r
Data o gasto	\$ 3 934.00 3 1/2r
Diferencia	\$ 368.00 3 1/2r

Fuente: *Colección de Documentos en torno a la Iglesia de San Gabriel Tlacopan* (1988: 135-142).

Bibliografía

- Bauer, A.J., "La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX", en *La Iglesia en América Latina, siglos XVI al XIX*, INAH, México, 1986, pp. 13-57.
- Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, UAM, México, 1989.
- Buelna Serrano, Ma. Elvira, "Modernidad y contramodernidad de la Compañía de Jesús", en *Constelaciones de modernidad*, UAM, México, 1990, pp. 49-78.
- Carrasco P., Pedro y Jesús Monjarás-Ruiz, *Colección de documentos sobre Coyoacán* (vol. 1), INAH, México, 1976.
- Códice Franciscano. Nueva Colección de documentos para la Historia de México*, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.
- Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585*, publicado por Mariano Galván Rivera, Eugenio Maillefert y Cía., México, 1859.
- Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585*, publicado por Mariano Galván Rivera, Imprenta de Manuel Miró y Marsá, Barcelona, 1870.
- Concilio Provincial Mexicano IV celebrado en la Ciudad de México en el año de 1771*, Imprenta de la Escuela de Artes, Querétaro, 1898.
- Chance, John K. y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología. Boletín del INAH*, México, Nueva época, núm. 14, mayo-junio, 1987, pp. 1-23.
- Díaz y de Ovando, Clementina, *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, UNAM, México, 1985.
- García Díaz, Agripina, *Las mayordomías en México, caso específico: San Pedro Cholula*, tesis de la ENAH, México, 1979.
- Gil Elourdy, Julieta, *Consideraciones sobre un sistema de cofradías en el municipio de Zunil*, tesis de la ENAH, México, 1978.
- Islas Jiménez, Celia, "La iglesia y las cofradías en Tlalpujahua en la época colonial", en *Apuntes de etnohistoria II*, INAH, México, 1992, pp. 147-162.
- Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, FCE, México, 1968.
- Lavrín, Asunción, "Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en *La iglesia en la economía de América Latina. Siglos XVI al XIX*, INAH, México, 1986, pp. 235-276.
- Pérez de Rivas, Andrés, *Crónica y historia religiosa de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, 2 vols., Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, México, 1896.
- Pérez-Rocha, Emma, "Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, 1978, vol. 6, pp. 119-131.

- , *Servicio personal y tributo en Coyoacán: 1551-1553*, CISINAH, México, 1978.
- , *Colección de documentos en torno a la Iglesia de San Gabriel Tlacopan*, INAH, México, 1988.
- Piho, Virve, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, INAH, México, 1981.
- Ponce, fray Alonso, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España*, 2 vols., Imprenta de la viuda de Calero, Madrid, 1873.
- Recopilación de las Leyes de Indias*, 4 vols., Ed. Julián de Paredes, Madrid, 1681.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1986.
- Sepúlveda y Herrera, Ma. Teresa, *Los cargos políticos y religiosos, en la región del lago de Pátzcuaro*, INAH, México, 1974.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 vols., UNAM, México, 1979.
- Vetancurt, fray Agustín de, *Teatro mexicano*, Ed. Porrúa, México, 1971.

SIGLAS

- APT = Archivo Parroquial de Tacuba
AGI = Archivo General de Indias
AGN = Archivo General de la Nación

Teoría sobre etnia y etnogénesis de León Gumiliov

MIJAIL MÁLISHEV*
y MANOLA SEPÚLVEDA GARZA**

No hay ningún puente entre el tiempo irreversible y la eternidad inmóvil, entre el curso de la historia y la inmutabilidad del orden divino del mundo en la estructura de la cual la "providencia" significa un objeto superior de la causalidad.

OSWALD SPENGLER

El nombre de León Gumiliov (1912-1992) —historiador, geógrafo y etnólogo— es uno de los más estimados en Rusia de hoy. Sus libros, cuya publicación era prohibida o que se editaron con un tiraje insignificante en la época del socialismo totalitario, ahora literalmente inundan el mercado.¹ A la popularidad de la obra de este autor ayuda su erudición histórica, su estilo claro y sencillo, el intento de apoyar sus ideas extravagantes en las ricas tradiciones del pensamiento nacional ruso y, sobre todo, su contribución a la teoría del euroasiatismo, que surgió en la década de los veinte y luego fue casi olvidada durante la

* Universidad Autónoma del Estado de México.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Entre los libros más destacados de Gumiliov podemos señalar: *Hunos*, Moscú, 1960; *Descubrimiento de la Hazaria*, Moscú, 1966; *Los turcos antiguos*, Ed. Ciencia, Moscú, 1967; *En la búsqueda del reino ficticio*, Moscú, 1970; *Hunos en China*, Moscú, 1974; *Rusia antigua y la gran estepa*, Ed. Pensamiento, Moscú, 1989; *Etnogénesis y biósfera de la Tierra*, Ed. Gidrometeoizdat, Leningrado, 1990; *De Rusia a Rossia. Ensayos de historia étnica*, Ekopros, Moscú, 1993; *Ritmos de Eurasia*, Ekopros, Moscú, 1993; *Etnósfera. Historia de los hombres e historia de la naturaleza*, Progreso, Moscú, 1993, *Ritmos de Eurasia*, Ekopros, Moscú, 1993. Además, Gumiliov produjo numerosos artículos de geografía, historia y etnología. Todos sus trabajos han sido reeditados en Rusia, pero apenas se están dando a conocer en otras lenguas.

dictadura ideológica del marxismo. En fin, la misma biografía del pensador, en la que abundan acontecimientos verdaderamente dramáticos, también le atrae las simpatías de sus lectores.

Hijo del conocido poeta ruso Nicolai Gumiliov, fusilado por los bolcheviques en el periodo de la guerra civil, y de la gran poetisa Anna Ajmatova, perseguida y denigrada durante largo tiempo por los ideólogos stalinistas, León Gumiliov continuó en su propia vida la tragedia de sus padres. Cuatro veces fue recluido en la cárcel, donde pasó casi catorce años. Junto con Alexei Losev y Dmitri Lijachev (también presos políticos en la época stalinista), Gumiliov perteneció a aquella cohorte de la *intelligentsia* rusa que logró salvar su honor al rechazar el servilismo a y la conciliación con las formas más odiosas de la ideología dogmática. Ser un hombre de honor para esos intelectuales significó mantenerse firme en sus convicciones morales, no temer a la fuerza bruta y conservar la conciencia de su propia dignidad ante la presión de la ideología oficial. En la época en que la retórica comunista se hizo una norma común de lealtad al Estado totalitario, cualquier pensador que razonaba sobre la sociedad y la historia fue obligado a pagarle algún tributo. Reducir éste al mínimo no fue fácil; fue necesario tener no sólo firmeza y paciencia, sino también la habilidad de despertar la conciencia civil en los lectores en condiciones del predominio total de la censura oficial. Investigar la sociedad contemporánea, cuyo estudio fue monopolio exclusivo del materialismo histórico y del comunismo científico, fue prácticamente imposible. Quedaba sólo el pasado, que hasta cierto punto se podía contraponer a los esquemas trillados de la retórica oficial. No es casual que en la época socialista la principal aportación en el área de las humanidades fuera hecha en la investigación de la historia. León Gumiliov en plena medida compartió el peso de subsistir en catacumbas ideológicas, al heredar al futuro lo más valioso que creó, su obra. Según Alexandr Ianov, "sus nueve libros, su asalto intrépido a los enigmas de la historia mundial son, si es posible decirlo, un templo construido en la oscuridad de la reacción que continúa...[y] atrae a los creyentes a la plena luz del día".²

En el presente artículo no pretendemos abarcar toda la obra multifacética del historiador y etnólogo ruso. Nuestra intención consiste sólo en la exposición y el análisis de las ideas y del aparato conceptual vinculado con el surgimiento, el desenvolvimiento y la desaparición de las etnias, es decir, con el proceso de desarrollo del organismo social desde su nacimiento hasta la muerte, que Gumiliov denomina "etnogénesis".

² Ianov (1992: 106).

Según el etnólogo ruso, la etnia es un grupo humano estable constituido de manera natural que se contrapone a todos los otros colectivos análogos y se determina por la complementariedad de sus miembros. Cada etnia se caracteriza por estereotipos peculiares de conducta y mentalidad que cambian en un proceso histórico. En su teoría sobre las etnias Gumiliov aplica un enfoque sistémico, ya que, en su opinión, las tentativas de definir las mediante criterios como lengua, cultura, unidad territorial, tipo de relaciones económicas, autodenominación, etc., fracasan permanentemente. Encontrar un criterio que pudiera constituir la esencia de la etnicidad y que fuera válido para todas las etnias es imposible; un conjunto de criterios tampoco define nada, salvo una comunidad particular que se analice en un momento dado. Gumiliov muestra que el único criterio que se puede aplicar a todas las etnias es el reconocimiento de la identidad que cada una de ellas tiene de sí misma. Esta distinción entre “nosotros” y “otros” es propia de todas las épocas y todos los pueblos: los helenos y los bárbaros; los árabes-musulmanes de la época de los primeros califatos y los “infieles”; los europeos-católicos en el medioevo y los “impíos”; los chinos del “imperio celestial” y los jús (periferia bárbara); los gitanos y no gitanos, etc. Esta contraposición es universal e indica un fundamento profundo. La investigación de este fundamento, según Gumiliov, permite construir la historia étnica de la humanidad del mismo modo como se construye la historia política, económica, religiosa y cultural. La elaboración de la historia étnica puede tener gran importancia práctica, ya que ayuda a aclarar el desarrollo de la antropósfera y a explicar los conflictos interétnicos.

Gumiliov se pregunta por la causa de la existencia de las etnias y considera que ésta consiste en la contraposición de ellas mismas a todas las demás. ¿Qué engendra y mantiene esta contraposición? ¿La unidad del lenguaje? No, pues existen muchas etnias que hablan en dos, tres y más idiomas y, al contrario, hay muchas etnias que hablan la misma lengua. Los suizos hablan cuatro idiomas. Los mexicanos o los cubanos hablan español, pero no son españoles; los norteamericanos hablan inglés, pero no son ingleses. Indudablemente que el lenguaje puede servir como indicador de una comunidad étnica, pero no puede ser su causa. Lo mismo se puede afirmar sobre la cultura, la ideología, las relaciones económicas e, incluso, sobre el origen común, que siempre es heterogéneo. Cada etnia surge en un momento determinado de la historia como resultado de la combinación de dos, tres o más componentes de pobla-

ción y forma una comunidad con cierta estructura interna. Las peculiaridades etnográficas y lingüísticas no impidieron a los celtas vandeanos combatir a favor de los lirios borbónicos durante la Revolución francesa. Los barones de Gasuña aspiraron a obtener los bastones de mariscal en las tropas de los reyes franceses, y a éstos no se les ocurría que utilizaban los servicios extranjeros. Esto demuestra que los vínculos étnicos son más fuertes que los de la lengua.

Según Gumiliov, cada etnia tiene su propia estructura y su estereotipo de conducta. En las etnias que están en proceso de desarrollo, éstas se encuentran en estado dinámico, esto es, cambian de una generación a otra, mientras que en las etnias caducas cada nueva generación aporta cambios mínimos y más bien reproduce el ciclo de vida de las generaciones anteriores. A pesar de que existen diferentes grados de tradicionalismo, si colocáramos todas las etnias en una escala decreciente según el grado de conservadurismo, resultaría que ninguna de ellas alcanzaría el punto cero; es decir, cada etnia, por joven que sea, tiene sus tradiciones, pues en caso contrario dejaría de existir y se disolvería entre sus vecinos. Aunque esto a veces tiene lugar, sin embargo nunca es resultado de una intención consciente del colectivo, pues el suicidio del género contradice al instinto innato de autoconservación, que existe en el mismo grado que en el individuo. Sea lo que fuere, nadie puede negar que en el proceso de desarrollo de la humanidad han surgido y desaparecido etnias.

La formación de cada etnia, considera Gumiliov, siempre se caracteriza por la intensa aspiración de algunos hombres a realizar una actividad dirigida a la transformación del medio ambiente social o natural. Es interesante advertir que la obtención de este fin (a veces ilusorio y pernicioso para los miembros de dicho grupo) parece más valioso que la propia vida. Sin duda, es una desviación de la norma de conducta de la especie humana, ya que tal impulso contradice al instinto de autoconservación. Sin embargo, este impulso, según Gumiliov, no es algo patológico sino una característica de la conducta de casi todos los seres humanos. A este impulso lo denomina *passionarnost'*,* término que deriva de la palabra latina *passio*. Escribe:

Propiamente dicha, la passionaridad la tienen casi todos los hombres en diferentes dosis. Ésta se expresa en cualidades como la ambición, el orgullo, la soberbia, la avidez, la envidia, etc., que con igual facilidad engendran tanto ha-

* Gumiliov creó el neologismo ruso *passionarnost'*, que en lo sucesivo será representado en español por una forma que pretende reflejar el mismo espíritu conceptual: *passionaridad* (y las formas derivadas correspondientes, como *passionario*).

zañas como crímenes, construcción y destrucción, bien y mal, pero que no dejan lugar a la indiferencia. El momento común, que tiene importancia para nuestro problema, es precisamente la capacidad y la aspiración al cambio del medio ambiente. Estos impulsos son tan fuertes que sus portadores —los passionarios— no pueden calcular las consecuencias de sus acciones o, al prever su pérdida, abstenerse de la realización de esas acciones. Esto testimonia que la passionaridad radica no en la conciencia, sino en el inconsciente de los hombres.³

Desde este punto de vista, los passionarios son un tipo de individuos que poseen una capacidad innata de absorber más energía del medio ambiente que la exigida para su conservación o para su persistencia en el marco de la comunidad a la cual pertenecen. Esta energía es usada en la transformación de la naturaleza o del medio ambiente social.

Según Gumiliov, la passionaridad se expresa en la peculiaridad de la conducta y la mentalidad de sus portadores. La energía de los passionarios se revela en sus aspiraciones firmes hacia ciertos objetivos, en su anhelo a superar todos los obstáculos en este camino e, incluso, a sacrificar sus vidas en aras de la realización de estas “metas sagradas”. El sacrificio se entiende aquí en el sentido más amplio de esta palabra: como el rechazo a la satisfacción de las necesidades inmediatas (a veces importantes para el bienestar personal) en nombre de los fines o las tareas sociales de largo plazo. Esta característica se parece mucho a los rasgos de los “héroes de la historia universal” de Hegel. Según el filósofo alemán, el destino de esos individuos que “tenían la vocación de ser los gerentes del espíritu del mundo (...) no ha sido nada dichoso. No gozaron del tranquilo sosiego, sino que su vida entera fue trabajo y esfuerzo, y toda su naturaleza consistió tan sólo en su pasión”.⁴

Según el etnólogo ruso, la passionaridad de los héroes de la historia está basada no en la voluntad de la astuta Razón, sino en la energía bioquímica de las sustancias vivas de la biósfera, que determina su capacidad para realizar actividades militares, económicas, migratorias, científicas, artísticas, etc. Los passionarios logran imponer sus actitudes a quienes los rodean, inculcarles sus ideas y, lo que es más importante, contagiarles su entusiasmo en la realización de sus fines. Al contacto con ellos, los hombres ordinarios empiezan a comportarse como si fueran passionarios. Pero, tan pronto como éstos los abandonan, regresan a su comportamiento habitual. Según Gumiliov, este fenómeno puede observarse en su forma más pura durante las guerras. Los jefes militares

³ Gumiliov (1993a: 121).

⁴ Hegel (1989: 50).

dotados de la capacidad de inculcar a los soldados su voluntad y energía tienen más posibilidades de alcanzar la victoria sobre sus enemigos. Pero al quedarse sin sus jefes passionarios, los mismos soldados son derrotados. Estos efectos no se explican sólo por el talento militar; tiene gran importancia la presencia en el campo de batalla de los jefes passionarios, quienes cargan a sus guerreros con su energía y entusiasmo. Por esta inducción también pueden explicarse los éxitos de los grandes oradores, cuyos discursos entusiasman a los oyentes. Es curioso que la lectura de dichos discursos, generalmente, no provoque la misma impresión. Estos ejemplos, dice Gumiliov, son la manifestación más convincente del efecto de la inducción passionaria que se refleja en los procesos étnicos y en los movimientos de masas.

De esa inducción se deriva la clasificación de tipos de individuos en cada etnia. El primer tipo son los passionarios que, como hemos dicho, se caracterizan por el dinamismo intenso en su actividad y la persecución perseverante y tenaz de sus fines. A veces su actividad se acompaña de la incompreensión y reprobación de otros miembros de la comunidad, que los condenan a diferentes privaciones y a veces hasta a la muerte. Según Gumiliov, los passionarios agrupan en nombre de la realización de sus planes y fines a los hombres armónicos, quienes son capaces de adaptarse bien al medio ambiente, pero les falta el dinamismo intenso que le es propio al passionario. En la estructura de la etnia los hombres armónicos juegan un papel importante como un factor cuya tarea consiste en mantener la tradición. Una cantidad suficiente de este tipo de individuos en la estructura étnica es la premisa de su estabilidad interna, pero no es un factor de su dinamismo. A veces en la descripción de los procesos históricos Gumiliov incluye en la categoría de individuos armónicos a los passionarios cuya aspiración no sale de los límites de su bienestar sin algún riesgo.

El tercer componente étnico está formado por los subpassionarios, que a causa de su incapacidad de absorber suficiente cantidad de energía no pueden adaptarse efectivamente al medio ambiente. Esta desadaptación se manifiesta en la incapacidad de restringir sus voluptuosidades instintivas en aras de fines lejanos, en el parasitismo, en el descuido de sus hijos, etc. Hombres de este tipo se encuentran en todas las etnias: los llaman vagabundos, lumpenproletariado, populacho y desharrapados. Suelen congregarse en las grandes ciudades donde existe la posibilidad de vivir sin trabajo, como parásitos. Esta concentración de elementos asociales conduce al crecimiento del alcoholismo, la drogadicción, la delincuencia y el desorden espontáneo. En el proceso étnico los subpa-

ssionarios juegan un papel entrópico, aumentan el caos y no producen de hecho ningún trabajo útil.

Desde el punto de vista de Gumiliov, cada sistema étnico es heterogéneo e incluye en sí cuatro niveles: "consorcio", "subetnia", "etnia", "superetnia". El consorcio es una comunidad complementaria de gente unida por un objetivo común o por un destino histórico; puede incluir diferentes asociaciones, grupos políticos, sectas religiosas, bandas de delincuentes, cooperativas, gremios y otros grupos semejantes. Los consorcios juegan un papel importante en la formación de nuevas etnias, por ejemplo, de los cristianos de los primeros siglos de la nueva era surgió la superetnia bizantina; de la unión de las tribus que vivieron alrededor del Tíber se formó el imperio romano; el grupo de compañeros de armas de Gengis Khan dio origen al imperio de los mongoles. Antes de que el sistema étnico aparezca en la arena histórica como una fuerza activa surge un grupo de passionarios alrededor del cual se unen sus seguidores. Sin embargo, la mayoría de los consorcios se descomponen y sólo algunos se transforman en un sistema étnico de rango superior.

Otra unidad taxonómica es la subetnia, es decir, un grupo de individuos que se distingue por estereotipos de conducta semejantes y que se contraponen al mundo circundante apoyándose en la complementariedad de sus miembros. Las subetnias pueden existir en diferentes formas: como un grupo étnico que habita en cierto territorio, un estamento o una comunidad confesional. El contacto entre subetnias (de alguna etnia) puede conducir a la formación de simbiosis, esto es, a una comunidad multiétnica en la cual diferentes grupos ejecutan funciones complementarias recíprocamente provechosas, pero no se mezclan entre sí.

La unidad superior en la jerarquía étnica es la superetnia, integrada por diferentes etnias y contrapuesta a otras superetnias. Este término, según Gumiliov, coincide en muchos aspectos con los conceptos "civilización" y "cultura". La unidad en las superetnias se revela en una mentalidad común que integra varias etnias con diferentes estereotipos de conducta. Así, por ejemplo, a la superetnia bizantina o al califato árabe (cuya estructura étnica era bastante compleja) los unía la religión no sólo como una institución social o una doctrina, sino además como una mentalidad que consolidaba diferentes etnias e integraba formaciones estatales.

Según Gumiliov, en la base del surgimiento de cada etnia hay un impulso de micromutaciones que causan la aparición de la passionaridad, la cual conduce al nacimiento del nuevo sistema étnico en una comunidad. La hipótesis sobre micromutaciones genéticas fue resultado de la observación del surgimiento simultáneo de nuevas superetnias a lo lar-

go de una extensa línea de la superficie terrestre, salvando diferentes obstáculos naturales. Gumiliov llegó a la conclusión de que en el periodo inmediato posterior al impulso passionario ocurría —en todas las regiones afectadas por éste—, un rápido crecimiento de nuevas formaciones étnicas, aumentaba su número, cambiaban los estereotipos de conducta, y surgían nuevas corrientes ideológicas y religiosas. Esta hipótesis puede explicar, según Gumiliov, la sincronía sorprendente de dichos fenómenos en diferentes partes del mundo.

Para producir un impulso es necesaria una cierta cantidad de energía. La Tierra la recibe de tres fuentes: del Sol, de la desintegración radiactiva subterránea y de haces de energía dispersos en el cosmos. Desde el punto de vista del etnólogo ruso, las dos primeras fuentes de energía no pueden explicar satisfactoriamente las fluctuaciones passionarias que provocan las formaciones de las etnias. El Sol ilumina simultáneamente todo el hemisferio y no sólo la estrecha franja del territorio en que tiene lugar la génesis étnica. El impacto de la mutación genética sobre la etnósfera tampoco se puede explicar por el influjo de la desintegración radiactiva, ya que las franjas donde sucede el devenir de las etnias varían independientemente de las estructuras tectónicas de la corteza terrestre. La tercera hipótesis, aunque no puede ser demostrada contundentemente, tampoco contradice los hechos.

Figurémonos la superficie de la Tierra como una pantalla sobre la cual caen los rayos cósmicos, la mayor parte de los cuales [se detecta por ionósfera], pero algunos alcanzan la superficie de la Tierra más frecuentemente por la noche, ya que la ionósfera y la irradiación cósmica no son estables incluso en el ciclo de veinticuatro horas. Deformados por el campo magnético (¿o gravitacional?) de la Tierra, estos impulsos toman el aspecto de líneas geodésicas que no dependen del paisaje terrestre. Evidentemente algunos de ellos, aunque no todos, poseen propiedades mutagénicas, y en las áreas irradiadas surgen mutantes. Los monstruos se eliminan rápidamente por selección natural y los passionarios desaparecen lentamente, ya que la passionaridad, aunque represente también una desviación a la norma, es una desviación específica y estable, y tiene un papel importante en el devenir de la humanidad como especie.⁵

Si esta hipótesis, sostiene Gumiliov, no se comprobara en el futuro, no cambiaría la descripción del proceso etnogénico.

Según estos supuestos, el surgimiento de nuevas etnias sucede no en cada punto de la línea sometida al impacto energético exterior, sino en

⁵ Gumiliov (1993a: 311).

los territorios de coyuntura donde convergen diferentes medios ambientes; es ahí donde se juntan los passionarios escapados de otras etnias. Las regiones monótonas, como regla, están vinculadas a las tradiciones estables de las etnias que ahí habitan. Sus miembros no soportan la presencia de hombres ajenos a sus costumbres y estructuras sociales. Las primeras generaciones que surgen detrás del impulso bioenergético frecuentemente perecen o salen hacia las fronteras del área étnica (o sea, a los lugares de coyuntura con otras etnias y frecuentemente a otros medios ambiente), donde dan comienzo a nuevos sistemas.

Desde el punto de vista de Gumiliov, el proceso de desarrollo de los sistemas étnicos incluye diferentes fases que se determinan por la dirección, la velocidad y el nivel de la tensión passionaria. La primera fase es la de ascensión, que se desarrolla como resultado del impulso inicial y se caracteriza por la expansión activa de la nueva etnia en diferentes esferas (demográfica, económica, militar, política, ideológica y religiosa); cambia la estructura del sistema étnico, aparecen nuevos subsistemas e instituciones sociales. Se forman nuevas jerarquías dominantes, esto es, valores e ideales que suelen contraponerse a las normas e ideales del viejo sustrato étnico. Ejemplos típicos de esta fase son la Roma antigua desde el periodo de los primeros reyes hasta la conquista de Italia (XVIII-VI a. C.); el Califato árabe y la divulgación del Islam (VI-VIII) y los mongoles de los siglos XI-XIII, cuya expansión abarcó casi todo el territorio de Eurasia.

Gumiliov denomina acmática a la segunda fase (*acmé*, término griego que significa la culminación de cualquier proceso) y en ésta la tensión passionaria alcanza su cima. El sistema étnico se caracteriza ahora por el predominio de los passionarios en todas las esferas de la vida social: hay un mayor número de subetnias, una mayor frecuencia de acontecimientos históricos, una aspiración apasionada de plasmar los ideales en la realidad. A diferencia de la etapa anterior, los passionarios aspiran en esta fase no sólo a la victoria de su colectivo étnico, sino también a la afirmación de sí mismos en diferentes esferas de actividad.

La ascensión passionaria del sistema étnico se caracteriza por el imperativo social: "¡Sé quien debes ser!", que contribuye al aumento de la complejidad dentro de la etnia y de la superetnia. (...) Pero el crecimiento de la passionaridad supera las posibilidades del sistema. Tan pronto surge el imperativo (siempre espontáneo) en la fase acmática: "¡sé por ti mismo!", el sistema se deforma como un automóvil que corre con tal velocidad que se desprenden las ruedas y se rompe el chasis.⁶

⁶ Gumiliov (1989: 63).

Si en la fase de ascensión predominan los utopistas que están dispuestos a sacrificar su interés personal en aras de su comunidad, en la fase acmática aparecen los pragmáticos que luchan por sus intereses particulares enmascarándolos tras fines públicos.

El crecimiento del individualismo a causa del exceso de bioenergía lleva frecuentemente a las etnias a un estado denominado "recalentamiento". La energía que se gastaba en la fase de ascensión para el fortalecimiento del Estado y su expansión externa se despilfarra ahora en conflictos internos. La jerarquía estable de los subsistemas y consorcios se rompe, surge una gran cantidad de agrupaciones, ideologías y sectas religiosas que luchan entre sí, incluso en los momentos en que amenaza la invasión externa. En estas condiciones es muy difícil restaurar la administración central de un sistema desgarrado por contradicciones internas. Ejemplos típicos de este fenómeno en la Europa de la Edad Media fueron la lucha entre güelfos y gibelinos o las discordias entre los jefes militares de las cruzadas; en Rusia esta etapa fue de "revueltas" al principio del siglo XVII; en China fue el periodo de los motines y guerras intestinas del imperio Tang en el siglo VIII. "No hay que olvidar", escribe Gumiliov, "que el *maximum* de passionaridad, así como su *minimum*, no favorecen al florecimiento de la vida y la cultura. El 'recalentamiento' conduce a un cruel derramamiento de sangre tanto dentro del sistema étnico o superétnico como en los confines, en las regiones de contacto de unos pueblos con otros, frecuentemente acompañado por inercia e indolencia absoluta de la masa".⁷

La siguiente fase de la etnogénesis es un periodo de fractura que se caracteriza por el descenso de la tensión passionaria, la escisión del campo étnico y el aumento de los subpassionarios. Todo esto conduce al debilitamiento de las resistencias del sistema, lo que aumenta la probabilidad de su descomposición por la conquista o la disolución en otras etnias. Según Gumiliov, un ejemplo típico de esta fase lo representa Rusia a principios del siglo XX, cuando sucedieron tres revoluciones y estalló la guerra civil que costó millones de vidas.

La fase de fractura, que Gumiliov caracteriza como de "enfermedad", pasa a un periodo de inercia. A ésta le es inherente el fortalecimiento del poder estatal y de las instituciones sociales, la acumulación intensiva de valores materiales y espirituales, y la transformación del medio ambiente. En la esfera de la moral social domina el imperativo: "¡sé como nosotros!" que significa orientarse por las normas del *stablish-*

⁷ Gumiliov (1993a: 288).

ment; el tipo social más divulgado es el individuo que observa las leyes y realiza puntualmente sus obligaciones. En esta fase predominan los hombres armónicos, quienes no se plantean tareas que vayan más allá de las normas y los valores reinantes en la sociedad. No obstante, la fuerte organización centralizada puede controlar los conflictos internos y canalizar la energía del pueblo hacia la realización de grandes proyectos sociales y culturales. Ejemplos de este periodo, según Gumiliov, pueden ser el imperio romano desde Augusto hasta Cómodo (siglos I a. C.-II d. C.) y la dinastía Song en la China medieval (siglos X-XIII). Esta fase predomina en Europa Occidental desde el siglo XVII hasta hoy y se caracteriza por el surgimiento de Estados nacionales fuertes, la expansión colonial, el triunfo del capitalismo, el desarrollo intensivo de la técnica y su influencia perniciosa sobre la naturaleza. En esta época apareció la idea de “progreso”, que plantea que la civilización occidental es el camino magistral de desarrollo de la humanidad. Esta “idea mitológica”, según el etnólogo ruso, no es nueva: se encuentra en otras superetnias (por ejemplo, en los imperios romano y chino) que consideraron que su civilización era la única posible y legítima, mientras que los otros pueblos representaban una desviación del camino magistral de la historia. Estas ilusiones son naturales, ya que los hombres están inclinados a absolutizar los logros de su propia civilización y no sospechan que después del otoño dorado llega el crepúsculo.

En este crepúsculo —que Gumiliov denomina fase de oscuridad— aumenta la proporción de los subpassionarios, cuyo modo de vida se caracteriza por el consumo de los valores acumulados en el pasado, la satisfacción de necesidades privadas en detrimento de los intereses sociales, el desprecio a cualquier ideal, el rechazo a pronosticar el futuro y a sacrificar alguna parte de sus intereses para las generaciones del porvenir. En condiciones de descenso del potencial energético se extiende la criminalidad y la corrupción, se reduce la población, llegan al poder los cínicos o aventureros que favorecen los bajos instintos de la muchedumbre. Tal sistema pierde su resistencia y frecuentemente se convierte en presa de etnias más poderosas. La fase de oscuridad suele terminar con la destrucción del sistema étnico o con el tránsito al estadio de homeostasis. Éste se caracteriza por la repetición monótona del ciclo vital de una generación a otra. La etnia que pasa por esta fase no tiene suficiente flexibilidad y no es capaz de adaptarse a nuevas condiciones sociales. Estos pueblos se encuentran en países de todos los continentes, se les llama frecuentemente retrasados, salvajes o primitivos, aunque en realidad, según Gumiliov, estén en estado de vejez y exijan para sí una actitud cuidadosa.

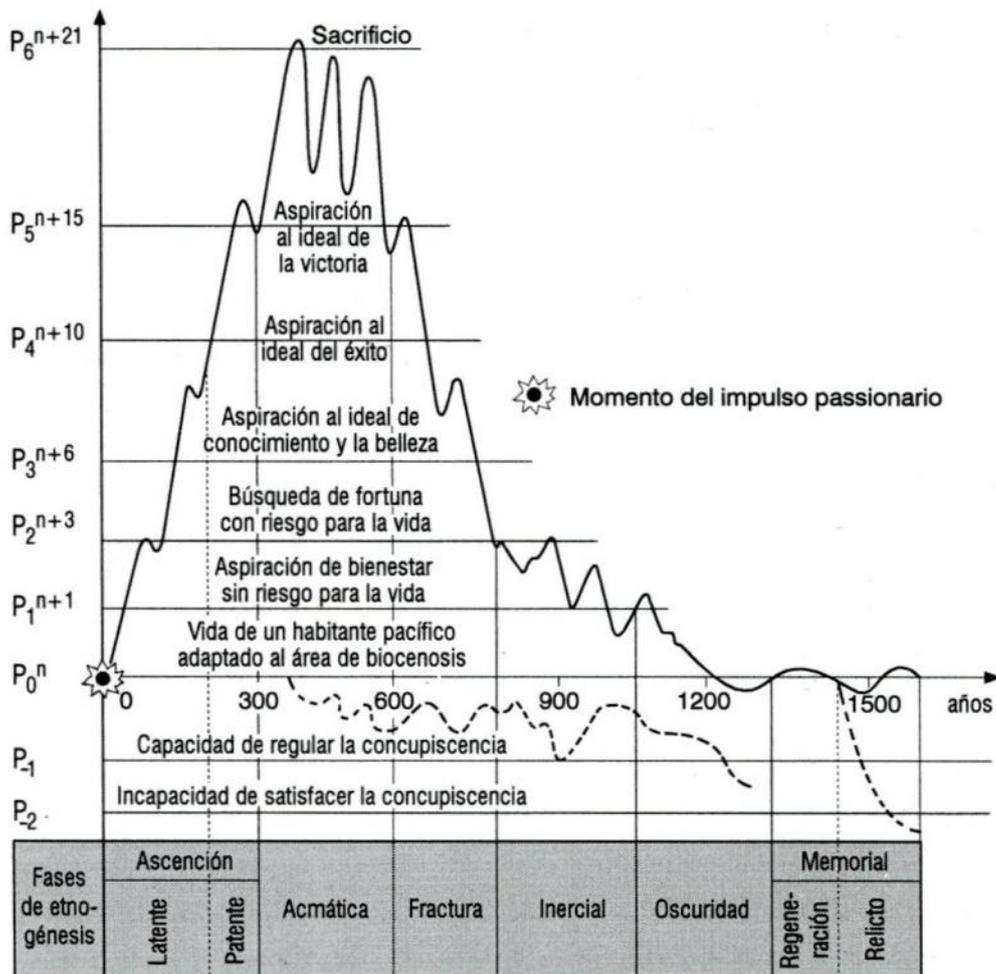
Gumiliov considera que en algunos momentos es posible la revitalización del sistema étnico que llegó a la fase de oscuridad. Esto puede darse con la introducción de passionarios conservados hasta entonces en la periferia de la comunidad. Sin embargo, el tiempo de regeneración es un periodo relativamente corto que precede a la terminación del proceso étnico. En la fase de oscuridad frecuentemente sucede una simplificación de la estructura social que pierde su vigor y continúa su existencia como petrificada.

Las etnias no existen en el vacío ni en el aislamiento. Si en la interacción de dos sistemas étnicos ninguno es subsistema del otro, son posibles, según Gumiliov, cuatro tipos de contacto: negativo-quimera; positivo-simbiosis; neutral-xenia, y la confluencia de diferentes etnias en una nueva comunidad como resultado del impulso passionario.

La quimera (formación artificial) es una forma de interacción incompatible de las etnias. Quienes viven en la zona del contacto quimérico no pertenecen a ninguna de las superetnias y por eso no tienen ni mentalidad ni tradiciones que les permitan poseer un estereotipo determinado. En estos tipos de comunidades predomina la combinación caótica de diferentes ideologías, doctrinas, valores y gustos. Como un animal híbrido que no puede dejar descendencia, las quimeras, a diferencia de las etnias, no son capaces de desarrollo y se descomponen después de un periodo relativamente corto de existencia. Desde el punto de vista de Gumiliov, las quimeras existen como tumores en el cuerpo de las etnias sanas, parasitan su sustrato y no aportan nada. Las quimeras surgen por la interferencia de diferentes ritmos del campo étnico que forman no sinfonías, sino cacofonías, esto es, una situación perversa y corrupta. Como ejemplo de esto, Gumiliov menciona el fenómeno de la *oprichnina*, una organización creada por el zar Iván el Terrible para prevenir la traición al Estado. Pero ¿qué es "traición"? Esto debían definirlo los mismos agentes de esa organización. "El rasgo étnico más terrible de la *oprichnina* consistió en que el zar y sus *oprichnikos* estaban absolutamente convencidos del carácter benéfico de sus crueles fechorías."⁸ Esta organización criminal compuesta por subpassionarios sembró el terror y la muerte durante siete años entre el pueblo ruso. Pero en tiempos de peligro para el país, cuando era necesaria una defensa ante el ataque de los tártaros de Crimea, los *oprichnikos* mostraron una pusilanimidad que provocó la ira del zar, y muchos de ellos fueron ejecutados tan implacablemente como habían torturado y matado a sus víctimas.

⁸ Gumiliov (1993b: 213).

Cambio de nivel de tensión passionaria en el sistema superétnico*



P_iR es el nivel de tensión passionaria del sistema. Las características cualitativas de este nivel (sacrificio, etc.) deben considerarse como una "evaluación" promedio de los integrantes de la etnia. Simultáneamente, en la estructura étnica existen hombres que tienen otras características, marcadas en la gráfica; sin embargo, predomina un tipo determinado.

R es el índice del nivel de tensión passionaria del sistema. Corresponde a un imperativo determinado de conducta; $i = -2, -1, \dots, 6$; cuando $i = 0$, el nivel de tensión passionaria corresponde a la homeostasis.

K es el número de subetnias que compone el sistema, que tiene un nivel determinado de tensión passionaria; $K = n + 1, n + 2, \dots, n + 21$ donde n es la cantidad inicial de subetnias en el sistema.

Advertencia: esta curva es resultado de la generalización de cuarenta curvas individuales de etno-génesis, construidas para diferentes etnias. Con el punteado se designa la caída bajo el nivel de homeostasis que se da a consecuencia del desplazamiento étnico (por agresión externa).

* Tomada de Gumiliov (1993: 17).

Según Gumiliov, en las comunidades quiméricas suelen predominar las "ideologías antisistémicas" a las que son inherentes las actitudes negativas hacia el mundo. Los antisistemas difieren por su génesis, dogmatismo, escatología y exegética, pero hay un rasgo que las hace semejantes:

... la negación de la vida expresada en que la verdad y la mentira no se contraponen, sino que se igualan. De aquí se desprende la misantropía, pues si la vida real no existe, si es sólo una ilusión (tantrismo), un reflejo en un espejo (ismailismo) o una creación de Satanás (maniqueísmo), entonces no hay a quién compadecer, ya que el objeto de compasión no existe, y no hay de qué compadecer, pues Dios no es reconocido; por consiguiente, no hay quien sea responsable; no se puede compadecer tampoco porque significaría superar los sufrimientos dolorosos, aunque ilusorios. Si es así, si el objeto está ausente, entonces, la verdad se iguala con la mentira y, por lo tanto, los misántropos pueden usar en sus proyectos tanto la una como la otra.⁹

La quimera como forma de contacto perverso entre dos sistemas étnicos, y el antisistema como concepción negativa del mundo que elogia el mal y la muerte, pueden expresarse en actos de vandalismo, en la destrucción absurda de los monumentos de la cultura o del medio ambiente. Pero el vandalismo deforma y destruye no sólo a los otros, sino a los mismos vándalos, ya que los destructores tampoco pueden vivir entre ruinas y tierras devastadas.

Es curioso que los antisistemas en algunas ocasiones puedan surgir en zonas de contacto entre dos etnias en las que existen sistemas ideológicos positivos. Precisamente esta situación tuvo lugar en la época del Helenismo (siglos II-I a. C.). Antes de las campañas de Alejandro Magno, ni los griegos ni los judíos se habían conocido, pero en la Siria de los Seléucidas y en el Egipto de los Tolomeos entraron en contacto. "Los judíos estudiaron a Platón y a Aristóteles, los helenos la Biblia en la traducción griega. Ambas etnias fueron talentosas y passionarias, pero del contacto de sus concepciones del mundo surgió el gnosticismo, un antisistema grandioso y fascinante."¹⁰

El segundo tipo del contacto interétnico es la simbiosis. En ésta las interrelaciones de los colectivos étnicos no pierden sus peculiaridades, cada uno gana en el proceso de intercambio de ideas, valores y hábitos. La simbiosis se realiza por el contacto entre diferentes etnias y también entre las subetnias de una etnia.

⁹ Gumiliov (1993b: 315).

¹⁰ Gumiliov (1993b: 352).

El tercer tipo de interrelación es la xenia, que se caracteriza por la convivencia y la ausencia de conflictos significativos entre vecinos. Cada sistema étnico conserva su autonomía; el contacto generalmente no conduce a la división de funciones en su proceso de adaptación al medio ambiente (como en las comunidades simbióticas) pero, a la vez, tampoco engendra choques serios. Cada grupo étnico trata de no intervenir en los asuntos de otra etnia con la cual mantiene una coexistencia pacífica.

Hasta aquí hemos expuesto las categorías principales de la teoría sobre las etnias y la etnogénesis de León Gumiliov. Quisiéramos ahora hacer algunas observaciones críticas. Hemos dicho que en las tesis del etnólogo ruso la *passionaridad* representa un eje en la formación del sistema étnico, y determina el proceso de desarrollo desde su surgimiento hasta la homeostasis o desaparición definitiva. Hemos señalado también que para Gumiliov la fuente de esta energía radica en las mutaciones genéticas que se transmiten de una generación a otra. Pero ¿acaso existe alguna relación, comprobada por datos genéticos, entre la actividad intensa de los hombres y las micromutaciones a consecuencia de las cuales surge el impulso *passionario*? Esta hipótesis aún no está confirmada. En nuestra opinión, la energía, por intensa que sea, no es capaz por sí misma de explicar la formación y el desarrollo de los sistemas étnicos. Sin predisposición a algún tipo de actividad social es imposible definir la función de los llamados *passionarios*, y ésta no es innata, sino adquirida y elaborada en la sociedad.

El fenómeno de la *passionaridad* como energía pura que misteriosamente engendra desde sus entrañas las “supermetas” para la actividad creativa, provoca muchas dudas. Para Gumiliov lo más importante es la aparición de los *passionarios*, mientras que el contenido histórico-social de su actividad es algo secundario. Pero ¿acaso la toma de conciencia de los hombres a los que Gumiliov llama *passionarios*, de su vocación histórica, no podría ser una fuente de inspiración que llevara a una actividad exitosa? ¿Acaso la comprensión de su alta misión social no le otorga al hombre una carga de energía adicional para cumplir sus tareas? Desde el punto de vista del etnólogo ruso, el contenido histórico-social de la actividad de los hombres no puede ser fuente de su inspiración; es la energía engendrada por las mutaciones genéticas (una forma del instinto ciego y desbordante), la que busca las esferas de su desenvolvimiento y aplicación en el proceso histórico. Según esta lógica, no tiene ninguna importancia, por ejemplo, que Buda haya enseñado la lucha contra las pasiones y exhortado a buscar el Nirvana, o que Cristo haya predicado que su reino no es de este mundo e hiciera el llamado a

superar las pasiones vacías. A estos dos fundadores de religiones mundiales los llama Gumiliov *passionarios* sin observar que el sentido principal de su actividad estuvo encaminado contra las pasiones. Siendo *apassionarios*, Buda y Cristo contribuyeron a establecer religiones que sobrepasaron muchas etnias. Las diferentes etnias llegaron y se fueron, mientras que el budismo y el cristianismo han quedado y parece que sobrevivirán a la teoría de la etnogénesis.

Para Gumiliov la integridad de la naturaleza humana se expresa en su sustrato biológico que desenvuelve toda su potencialidad en las personas dotadas de *passionaridad*. Los cambios históricos, según este postulado, pueden entenderse sólo como la actividad de los hombres que logran imponer su energía en forma de diferentes tareas, fines y objetivos. La causa decisiva del desarrollo de la historia étnica es la voluntad, el impulso de la minoría *passionaria*, mientras que la razón, el derecho y la moral son factores concomitantes, instrumentos que se usan por la energía indomable de dicha minoría. Los *passionarios*, lo mismo que “los grandes hombres de la historia” de Hegel,

... sacan sus fines y su vocación no simplemente del tranquilo y ordenado transcurso de las cosas, consagrado por el sistema que las mantiene estables, sino de un manantial cuyo contenido es recóndito y no ha brotado hasta una existencia actual; del Espíritu interior, que es todavía subterráneo, y que alda-bonea al mundo exterior como a una cáscara y la hace estallar (...) Tales héroes, pues, parecen beber de sí mismos, y sus acciones han creado en el mundo una situación y unas circunstancias que parecen ser tan sólo su hecho y su obra.¹¹

La diferencia entre los “grandes hombres de la historia” de Hegel y los *passionarios* de Gumiliov está en las fuentes de donde surge su vocación. Si para el filósofo alemán la Idea es la que utiliza pasiones e intereses de los agentes históricos, para el etnólogo ruso los nuevos sistemas étnicos se crean por la energía bioquímica que se engendra en las entrañas del cosmos cercano y que de vez en cuando envía sus impulsos a la biósfera terrestre. Si la Razón de Hegel logra, a fin de cuentas, imponer su plan y llevar a la humanidad a nuevas cimas históricas; la energía *passionaria* de Gumiliov provoca ascensos y descensos en el ciclo de desarrollo del sistema étnico y, a fin de cuentas, lo lleva a su aniquilación.

Gumiliov no niega que la razón y la voluntad humana sean capaces de ejercer una influencia en el curso de la historia, pero “el grado en que

¹¹ Hegel (1989: 49).

influye el hombre sobre la historia no es tan grande como se suele pensar, ya que al nivel de la población la historia se regula no por los impulsos sociales de la conciencia sino por los de la biósfera".¹² Con lo anterior queda clara la inclinación del autor a la biologización de los fenómenos sociales y culturales, ya que explica cada cambio importante en la vida de los pueblos por la tensión passionaria que, en nuestra opinión, frecuentemente impide la búsqueda de otras causas presentes en la base de los acontecimientos históricos.

El concepto de passionaridad de Gumiliov tiene cierta semejanza con el de "carisma" de Max Weber. El pensador alemán tomó como modelo la relación entre el profeta y su discípulo transmitiéndolo a personajes históricos: Cromwell, Napoleón, etc. Comparó el sentimiento de vocación histórica con la gracia o inspiración divina que iluminó a Moisés y a los apóstoles. La teoría de Weber incluyó también la ritualización del carisma: la transmisión de reverencias de figura carismática a sus herederos. Según Gumiliov, al carismático siempre lo rodea un grupo de passionarios que son los principales agentes de diversos movimientos sociales. Tales son los casos de los destacamentos de los vikingos, de los compañeros de armas de Gengis Khan o de la comunidad cristiana primitiva. En este sentido, tienen importancia no sólo las cualidades personales del héroe, sino también el estado de ánimo y la energía de sus seguidores más cercanos. Pero a diferencia de Gumiliov, Weber no absolutizó el papel de los grandes personajes ni estuvo inclinado a considerar el carisma como una llave universal que abriera cualquier puerta de la historia. Weber entendía que el movimiento histórico es multidimensional y no pretendió analizarlo desde una sola perspectiva. Por el contrario, el historiador ruso trató de explicar toda la complejidad de los acontecimientos históricos a partir de su concepto unidimensional.

Según Gumiliov, cada etnia o superetnia, como cualquier "organismo", tiene un tiempo determinado de existencia, que depende no tanto de circunstancias externas sino de su ciclo vital interno. La máxima longevidad es de 1200 a 1500 años. "Después la etnia desaparece y sus miembros o bien se incorporan en nuevas etnias o bien se conservan en calidad de relictos étnicos —trozos de pasiones ardientes."¹³ De la voluntad y la razón de los miembros de la etnia que entró en la fase de oscuridad ya no depende nada. Si la energía bioquímica se agota no hay otra opción más que someterse a la Providencia, es decir, diluirse entre otras etnias o arrastrar una existencia lamentable.

¹² Gumiliov (1993c: 183).

La teoría de la etnogénesis representa, en nuestra opinión, una cierta fetichización de la energía cósmica reguladora de los procesos históricos; hay en ella una especie de fe en la inminencia de los ritmos orgánicos que someten a su voluntad implacable los destinos de los hombres, a los cuales convierte en peones del juego ciego de las fuerzas cósmicas. La energía passionaria borra las facetas entre el bien y el mal bajo la incommensurable "verdad superior" del Ser sobrepersonal. El valor de los hombres se evalúa no por criterios morales o espirituales, sino por el potencial de energía y poderío encarnados en ellos. Con estas tesis se engendra un culto a los hombres fuertes, quienes agotan su energía en actividades tanto creativas como destructivas. Al leer atentamente a Gumiliov uno puede llegar a la conclusión de que los passionarios representan en mucho mayor grado la destrucción de las etnias y naciones que los subpassionarios.

Al criticar la interpretación teleológica de la historia, Gumiliov regresa, en esencia, a la percepción de la historia como el fuego eterno de Heráclito, que se enciende y se apaga regularmente. En este sentido, sus tesis sobre la etnogénesis tienen mucho que ver con las teorías cíclicas de Danilevsky, Spengler y Toynbee, quienes hicieron hincapié en las semejanzas estructurales de las diversas etapas de desarrollo por las que pasan las civilizaciones o culturas del pasado. La diferencia en la interpretación del proceso histórico entre Gumiliov y estos historiadores consiste en que él aspira a explicar el surgimiento de las nuevas etnias por las irrupciones periódicas de la energía de la biósfera.

Supongamos por el momento que aceptamos esta hipótesis. Surge entonces la pregunta: ¿de dónde podemos sacar la información fidedigna sobre estos fenómenos cósmicos? De la misma historia, responde Gumiliov:

Resulta que nosotros no sabemos nada acerca de la actividad de la biósfera en la producción de las etnias, salvo que las produce. Apareció una nueva etnia en algún lugar de la Tierra: esto quiere decir que ocurrió una irrupción en la biósfera. (...) Así que al explicar los fenómenos naturales por los históricos, al mismo tiempo explicamos los fenómenos históricos por los naturales.¹⁴

En nuestra opinión, el concepto de passionaridad no es más convincente que el de la astucia de la Razón de Hegel, o la correspondencia entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción de Marx. Y sin

¹³ Gumiliov (1993c: 181).

¹⁴ Ianov (1992: 109).

embargo, por vulnerable que sea la concepción étnica de Gumiliov, su propuesta de que las sociedades son un sistema en el cual los ingredientes culturales y sociales se desprenden del medio ambiente geográfico y ecológico es fructífera y ha sido retomada por varias escuelas de la antropología.

Bibliografía

- Gumiliov, León, *Rusia antigua y la gran estepa*, Ed. Pensamiento, Moscú, 1989 (en ruso).
- , *Etnósfera. Historia de los hombres e historia de la naturaleza*, Ed. Progreso, Moscú, 1993a (en ruso).
- , *De Rusia a Rossia. Ensayos de historia étnica*, Ekopros, Moscú, 1993b (en ruso).
- , *Ritmos de Eurasia*. Ekopros, Moscú, 1993c (en ruso).
- Hegel, J.G.F. *Lecciones de Filosofía de la historia*, PPU, Barcelona, 1989.
- Ianov, Alexandr, *La doctrina de León Gumiliov*, en *Pensamiento libre*, núm. 17, 1992 (en ruso).

Antropología, mujeres y teoría social: reflexiones desde la heterodoxia

MECHTHILD RUTSCH*

*A la memoria de Kenneth O'Halloren.
A todas las lúdicas, soñadoras, subversivas
y escandalosas viajeras nocturnas.*

I

Muchos discursos progresistas sospechan que la valoración del pasado es un mero deseo nostálgico que intenta sustituir los valores y espacios internos perdidos en el mundo burgués; no obstante, lo pasado puede definirse lejos de la nostalgia por un origen en el que tiempo y espacio todavía representaban la unión de los procesos de consumo y producción, de presente y futuro.

Más allá de la nostalgia, la reflexión que se ocupa del pasado puede obviar el camino recorrido y preguntarse por la herencia de aquél. Ernst Bloch, por ejemplo, se interroga por lo aún no realizado de sus esperanzas. La mirada de esta reflexión abarca así el horizonte presente y el pasado, sabiéndose heredera de éste, pero situada sin duda en el presente y su *historia efectiva*.¹ Desde este horizonte, el estudio de los procesos históricos en general, así como los de la antropología en particular, aclara los procesos de constitución y cambio de la teoría social. Como sostiene

* Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Agradezco a mis colegas del Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana y, en especial, a la maestra Lina Odena Güemes la lectura y los comentarios críticos a una versión anterior de este ensayo. La traducción de citas del inglés y del alemán es mía.

¹ Cfr. Bloch (1982) y Benjamin (1977). Para Gadamer (1976) lo *efectivo* de la historia es la conciencia que reconoce su propia situación como proceso y se sabe condicionada históricamente por su horizonte respectivo.

Gregory Schrempp (1989), este camino abarca un objeto de estudio antropológico por excelencia.²

De hecho, gran parte de los problemas actuales (la cuestión ecológica, la legitimidad y legitimación del Estado, la cuestión de la mujer, la cuestión de la identidad étnica y otras), hunden sus raíces en los procesos históricos y en las importantes controversias de principios de la modernidad, de cuyo horizonte también participamos nosotros, los "posmodernos".³ Según Stocking, también la historia de la antropología muestra, desde sus inicios como disciplina científica moderna,⁴ que la controversia entre dos filosofías o epistemologías opuestas sigue vigente y subyace a muchas discusiones de la antropología actual.

La actualidad y vigencia de tradiciones científicas y antropológicas dicotómicas puede interpretarse como la persistencia de un "malestar" de la autocomprensión científica del mundo moderno. Tal "malestar" se expresa, por ejemplo, en voces discordantes respecto al valor social, cultural e individual y el carácter progresivo del conocimiento.

En lo que va del siglo, este malestar también conduce a la presencia cada vez más importante del sujeto de conocimiento en la reflexión científica.⁵ Muy distintas teorías sociales (el marxismo, la teoría crítica, la hermeneútica y la teoría funcional, entre otras) intentan acercarse a una mayor historización y sociologización de la ciencia y de su autocomprensión. En antropología esto se manifiesta en un mayor reconocimiento de la pluralidad de factores que intervienen en los procesos científicos, así como en intentos por establecer una mayor comunicación con aquello que se pretende estudiar y estar consciente del nexo interpretativo que media la relación con ese otro.⁶

No obstante, el concepto dominante de ciencia ha sido y sigue siendo de tipo instrumental. La lingüista y poeta Susan Stewart describió el

² Cfr., también Llobera (1989), Stocking (1989) y Ulin (1990).

³ Cfr., entre otros, el comentario de Tomás Segovia "Romanticismo y refrito", en *La Jornada Semanal*, núm.106, 16 de junio de 1991. También Manfred Frank (1982) y Richter (1988); para una definición de lo posmoderno, cfr. p. ej., Giddens (1990) y Lyotard (1989).

⁴ Cfr. Stocking (1989 y 1991); también Rutsch (1995).

⁵ Para Giddens (1990) esta inclusión del sujeto en la epistemología de las ciencias sociales y naturales es un movimiento de la modernidad consecuente consigo misma en la radicalización de la reflexión subjetiva, entendiendo la modernidad como la era del sujeto (burgués).

⁶ Puede pensarse aquí en lo que sería la persistencia de una antropología crítica (Fabian, 1991), la llamada antropología posmoderna (por ejemplo, Geertz, 1987, 1989), la etnografía de la ciencia (Woolgar, 1991), la historia cultural contestataria (Duerr, 1985), etcétera.

paso histórico hacia el dominio de la conciencia burguesa como un movimiento que se concentró de manera creciente en el proceso de constitución del significante; el problema del significado como potencialmente crítico e histórico pasó a segundo término o se dejó de lado (Stewart, 1984). Esto se evidencia por ejemplo en la lingüística estructuralista y el psicoanálisis lacaniano, para los que sólo de manera tangencial interesa el mundo de “afuera”, es decir, el que pueda existir más allá de la creación del lenguaje y el discurso analítico. Al enunciado de Wittgenstein “sobre lo que no puedo hablar, debo callar”, parece corresponder el enunciado de Lacan que sostiene que no se puede hablar “de ese otro” que sin embargo indica una presencia, un límite, un “fantasma”; es decir, que lo que está más allá del discurso y su creación simbólica no es ni puede ser objeto de un discurso analítico.⁷

El movimiento que pone énfasis sobre todo en el significante puede ser descubierto también como una analogía del proceso de fetichización inherente al sistema de producción de mercancías, donde la interrogante no se dirige hacia el autor, el trabajo vivo —como decía Marx—, sino hacia algo que “funcione” y se “autoperpetúe”:

El producto tecnológico no es función de un contexto recíproco de fabricación y uso. Más bien funciona para hacer invisible al trabajo que lo produjo, para aparecer como su propio objeto y así para transformarse en cosa que se perpetúa a sí misma. Tanto el tostador eléctrico como *Finnegans Wake* transforman a sus creadores en ficciones ausentes e invisibles. (Stewart, 1984: 8).

Para seguir con la misma metáfora: el dominio de los objetos expresa una enajenación generalizada, cuyo supuesto es también un desdén por el principio histórico. Este desdén también puede ser diagnosticado en la literatura moderna y en la creación de géneros cada vez más ficticios (situados fuera del tiempo), caracterizados por la ausencia del autor y por la falta de reciprocidad en el diálogo con el lector.

En lo que toca a la relación con lo “otro”, mientras más se desdeña al tiempo como productor causal de diferencias cualitativas, éstas son reducidas a su mera cantidad; es decir, se intenta aprehender la diferencia mediante los actos de contar y acumular (días, bienes, espacios, etc.), mediante la conquista y la posesión, homogeneizando sus formas de expresión y contenido. El ejemplo de Robinson Crusoe expresa este cambio paradigmático del mundo burgués:

⁷ Cf. Tubert (1991: 138 y ss.).

Para Crusoe el tiempo es espacio por descubrir, partes de la isla aún no exploradas. La medida del tiempo es la distancia, el tiempo es cuestión de descubrimiento y de adquisición de la naturaleza. Y puesto que este sentido del tiempo se ubica sólo con relación al mundo material, carece de capacidad para la reciprocidad o la revocación. En el mundo de Crusoe el tiempo y los bienes materiales se acumulan; no hay espacio para el juego y el intercambio hasta el momento de clausura. (Stewart, 1984: 16)

Sin embargo, quienes persisten en sostener la importancia de la relatividad del concepto de ciencia arriba mencionado, asumen que la historia nos enfrenta con otros (externos e internos) que por una parte cuestionan al sujeto histórico como exclusivamente occidental (Fabian, 1991), y por otra muestran que en la historia de la constitución de este sujeto se inscriben contra-sujetos como tantos "afueras del adentro" de la sociogénesis y psicogénesis (Duerr, 1985; Rutsch, 1992) de la sociedad moderna, que lo mismo abarcan la noción de ciencia como la de la diferencia (sexual, étnica, cultural, etcétera).

Desde Freud y Lacan, la teoría psicoanalítica ha hecho hincapié en que la identidad sexual es un proceso de construcción simbólica que tiene lugar más allá del ámbito anatómico; no obstante, a menos que la construcción de la diferencia sea despojada de su dimensión histórica, permanece la pregunta por la relación entre el malestar en la cultura moderna y la historia de sus representaciones simbólicas relacionales (por ejemplo, la definición de la sexualidad femenina como falta o ausencia). En este sentido el esencialismo en ciertas posiciones feministas tampoco se exime de crítica.⁸

II

La indagación por la "efectividad" de la historia cultural y científica —relacionándola con la cuestión de la mujer— es un asunto central en la obra de Duerr, quien enfoca su examen en lo que ha sido lo "otro". Pero aquí no se trata de lo otro de una cultura extraña o ajena, sino lo otro interno a la civilización europea moderna. Su análisis comienza con un examen de ciertas prácticas populares paganas, comunes sobre todo entre las clases populares y aún vivas a finales de la Edad Media y princi-

⁸ "Las diversas formas en las que se expresa un pensamiento recurrentemente esencialista incurren en el error de suponer que lo que la ciencia construye por la intervención de la función simbólica estaba allí desde siempre y borran de la escena el descontento absoluto y radical que registra el feminismo y que requiere una explicación de la sexualidad que se ocupa de ésta no en forma abstracta sino en tanto *malestar*." (Tubert, 1991: 151)

pios de la modernidad, ligadas a la mujer como “bruja” y también como viajera y voladora nocturna.⁹ A principios de la modernidad (siglos xv al xvii) las prácticas paganas, mágicas y alucinatorias fueron cruelmente extirpadas por la Inquisición. Ahora el diablo, lo sexuado, la mujer, encarnan al mal y la tentación pecaminosa. Muchembled (1982) insiste en que entre 1550 y 1570 cambió sustancialmente la actitud de las élites y el clero educado hacia las prácticas populares de brujería. Este cambio de actitud trajo consigo la extinción de los remanentes de un mundo popular con rasgos arcaicos; sobre todo la bruja (no el brujo) se convirtió en el chivo expiatorio de la incipiente sociedad burguesa y científica.

Sin embargo, vale la pena destacar que Duerr enfatiza la diferencia histórica entre prácticas semejantes, es decir, entre las costumbres paganas que datan de los inicios de la cristianización de Europa (Edad Media temprana) y las creencias y ritos posteriores aludidos arriba. Como antecedentes inmediatos de las primeras figuras los cultos asociados a deidades griegas o indogermanas, como la Artemis orthia, la karyathis, la korythalia y otras. En sus variantes locales Artemis era la diosa de las mujeres y de la fertilidad preagraria, es decir, de la fertilidad silvestre, por lo que muchas veces se le representaba como reina y señora de osos y lobos.¹⁰ Durante ciertas noches del año, las mujeres, con el pelo suelto y entonando cantos extáticos, danzaban en su séquito por campos y selvas. En esas fiestas sucedían cosas extraordinarias. Según Estrabón, en los cultos de los templos de la Artemis Perasia, las sacerdotisas de la diosa caminaban descalzas sobre carbón caliente sin quemarse; tal parece que muchas de estas fiestas también eran ritos de iniciación. Más tarde, Artemis se transformó en la Diana itálica, diosa de la guerra y de todos los que vivían fuera del orden establecido, o sea de esclavos fugitivos, criminales, extranjeros, etc., y fue venerada sobre todo por el pueblo común. Diana también tenía el don de otorgar visiones (o sea de hacer “volar”). Al norte de los Alpes, esta diosa y su culto pronto se identificaron con cultos celtas de fertilidad y de la naturaleza, ritos que en aquél entonces aún tenían un carácter benévolo:

⁹ “No es que la nueva secta de brujas haya venido de afuera en el sentido de provenir de bosques y parajes aislados y lejanos, sino que venía de adentro o, como tal vez lo preferiría formular Lévi-Strauss, de lo afuera del adentro. Para los administradores del orden, el rostro de la bruja —mucho más fielmente que el de las viajeras nocturnas— reflejaba al lado oscuro del rostro propio; es justamente por eso que se les consideraba como realidad, si bien como realidad de los otros.” (Duerr, 1985: 38)

¹⁰ El lobo en las culturas mediterráneas, al igual que el oso en las nórdicas, representaba todo aquello fuera del orden cultural, lo no domesticado por el hombre, la parte salvaje, lo otro de su naturaleza.

Según la tradición legada de la antigüedad clásica, ni la mujer que volaba en pos de amoríos, ni la mujer que levitaba y sencillamente asiste a banquetes, tiene carácter malévolos. Al contrario, en ocasiones, a ésta última se le reconocen expresamente facultades benéficas; es decir, en aquéllas regiones donde es relacionada con la costumbre popular llamada *Tabula fortunae* y que puede comprobarse ya en el Antiguo Testamento. Esta costumbre consiste en que, durante ciertas noches del año, se servían alimentos sobre las mesas de las casas en honor y para goce de los almas de difuntos que se creía levitaban adoptando diferentes figuras, para, de esta manera, atraer abundancia hacia la casa (...) El pueblo común creía que la lideresa de estos vuelos, bajo el nombre de Diana, Abundia, Satia, Hera, invitaba al vuelo. (Hansen, 1900: 16/17)

Pero Diana se convirtió en una acérrima opositora del cristianismo y el celo de la nueva religión se dirigió sobre todo contra ella. Su poder fue tan grande y temido que todavía existe una estatua de mármol de la diosa (antes colocada en un monasterio de Tréveris) con una inscripción renovada apenas en el siglo XVI que en verso relata la destronización y el encadenamiento de Diana a manos de los santos cristianos (Duerr, 1985: 36). Según los testimonios históricos, en estos tiempos no se dudaba de que Diana y su séquito fueran seres demoniacos y extáticas viajeras nocturnas, sino que se negaba que ésta fuera una diosa real, verdadera, y que, por lo tanto, a su séquito no sólo podían pertenecer demonios, sino también seres humanos (o sea, mujeres). Una vez disputada su existencia real, Diana y lo que ella representaba en el contexto del paganismo antiguo se convirtió en una creencia cada vez más marginal hasta que cayó en el olvido.

De modo que el objeto de persecución de la Inquisición ya no era la fe en Diana y sus cultos, que para entonces habían desaparecido en sus antiguas formas, sino una de sus manifestaciones concomitantes: los estados extraordinarios de conciencia provocados por alucinógenos que inducían el "vuelo nocturno". Como demuestra Duerr con testimonios históricos de los procesos de la Inquisición contra las brujas, aquí no se trataba de saber cómo se provocaban tales estados (recetas de ungüentos y bálsamos que incluían cantidades específicas de hierbas, hongos y líquidos). Esto habría implicado que el poder institucionalizado tuviese que admitir que tales estados tenían un origen o una causa natural y explicable. Más bien se trataba de convencer a la víctima (y a la sociedad) tanto de que dichas prácticas estaban asociadas o provocadas por el diablo, como de que no eran experiencias reales sino engaños diabólicos.¹¹

¹¹ En la mayoría de los casos, los testimonios que dan las víctimas se refieren a un ungüento embadurnado en la planta de los pies o bajo las axilas, después del cual co-

Más bien se creía que los seres humanos que se abrían a tales experiencias percibían la realidad de una manera desdibujada, se despegaban de ésta y que ya no podían emitir juicio racional alguno relativo a la frontera entre lo aparente y la realidad. (Duerr, 1985: 75)

De hecho, entonces, la Inquisición diabolizaba tales experiencias, ligadas sobre todo a mujeres del pueblo. El *maleficium* (o sea, la creencia en que ciertos seres humanos pueden, mediante la ayuda de los demonios y a pesar de las distancias físicas, causar un mal a otros seres humanos y a animales) es el meollo de esta “locura” inquisitorial. A partir del siglo XIV el *maleficium* se relaciona sobre todo con la mujer; es decir, en esta época se ligaba con la *stria*, la *striga*, *hexe* o Diana nocturna, que también puede volar sobre la escoba consagrada a Freiya, la diosa germánica de la fertilidad y la primavera.

Además, sólo desde el siglo XV el diablo se vuelve una figura popular en Europa. En la inmensa mayoría de los casos registrados en las actas de procesos e interrogatorios de brujas, sólo después de haber sufrido tortura las víctimas confesaban la relación entre sus respectivas experiencias y el diablo, y sólo entonces las experiencias orgiásticas de sus vuelos se volvían pecado. Hansen anota que la creencia en el coito entre seres sobrenaturales y humanos data por lo menos de tiempos bíblicos (Gen. 6, 1). Sin embargo, su vínculo con la magia como herejía específica de la mujer, tiene lugar apenas en el siglo XIII. Es también durante esta época que el diablo triunfa cada vez más en la lucha por las almas y los cuerpos. Durante el siglo XVI hubo una larga discusión respecto a las facultades físicas del diablo, ya que en la anterior tradición eclesiástica (por ejemplo para Tomás de Aquino), el diablo no tenía capacidad de eyaculación. Esto originó una teoría acerca de cómo éste, a pesar de su incapacidad física, podía embarazar a una mujer (bruja): tenía que robar el semen de un hombre y transportarlo por los aires —sin que se enfriara— e implantarlo a la manera de un *incubus* en la bruja.

No se asiste pues aquí a un proceso de “internalización” o espiritualización de lo diabólico, sino más bien a un proceso de “encarnación”. Esto permite que lo diabólico se asocie con el cuerpo y, en especial, con el cuerpo femenino. Durante mucho tiempo se representará —por ejemplo frecuentemente en esculturas de las iglesias— con características fí-

menzaba el vuelo hacia un monte u otro lugar al que se llegaba por el aire. Allí generalmente se asistía a fiestas, donde —en compañía de personajes femeninos, como la señora Venus, la señora Holle u otras— se embriagaban, bailaban y, a veces, copulaban.

sicas femeninas: habrá muchas representaciones del diablo con senos provocativos.¹²

De esta manera, el coito, el sexo, definitivamente dejan de ser una vía de conocimiento. Por el contrario, se convierten en un peligro y el cuerpo es culpabilizado. En la imagen de las leyendas populares aquella mujer que persiste en la conciencia de su sexualidad se vuelve una amenaza: el hombre que es seducido por una mujer "dianesca" regresa de esta experiencia lesionado en cuerpo y alma: le falta fuerza, palidece, pierde la razón, etc. La tierra (vagina) ahora tiene dientes salvajes, se vuelve un monstruo que consume al hombre que osa penetrar en su mundo. Lo que aún tenía cierto lugar incluso durante la alta Edad Media, lo "otro" afuera, lo no común, es reprimido y en este proceso de negación es volcado hacia dentro, y más tarde se le califica como "subjetivo". Se niega realidad y verdad a todo aquello que recuerda este otro mundo; se persigue y tortura a aquéllos que osan conocerlo.¹³

Es evidente que este proceso de represión y negación se manifiesta sobre todo en lo relativo a los que, como muchas mujeres (las curanderas, las parteras, etc.), habían estado tradicionalmente cercanos a ese otro mundo y ocasionalmente escapaban del control de la civilización. Y este no fue un proceso lento y gradual, sino —tesis en la que Duerr se opone a Norbert Elias— un proceso de represión brutal más o menos rápido, pues la época inmediatamente anterior había sido de mucha mayor libertad.

Durante la alta Edad Media la mujer estaba excluida de los oficios regulares y subordinada al hombre; la moda prescribía una gorra que escondía el pelo y cuyas ligas se amarraban tan fuertemente que había que

¹² Muchembled cita una obra del siglo xv en la que se enumera lo que el diablo puede y lo que no puede hacer. Entre lo que puede hacer está su facultad de llevarse a la gente y hacer "como si volasen". Sin embargo, está especificado ya claramente que no puede "hacer el trabajo de la vida en los cuerpos", lo que remite sin duda a la discusión citada por Duerr.

¹³ El "estar entre dos mundos", el subvertir el orden, es simbolizado con frecuencia en cuentos y leyendas de muchos pueblos. Así, la bruja siberica, Baba Yaga, se visualiza sentada sobre el empalizado que separa al pueblo de la selva, la cultura de lo salvaje. Además, frecuentemente también las brujas caminan con la cabeza hacia abajo, o los pies invertidos (hay muestras arcaicas de esta creencia en pinturas rupestres en cuevas australianas). Asimismo, en la conciencia arcaica, la cueva, la entrada hacia la tierra se asocia a cultos de iniciación que permiten la "muerte pequeña", es decir aquella "muerte" que deja vislumbrar algo del lado opuesto a la cultura, donde las cosas se subvierten y adquieren un significado inverso a lo acostumbrado. De esta "muerte pequeña" el iniciado puede regresar para, con base en su conocimiento del "otro lado", incorporarse de nuevo —ahora de manera consciente— a la cultura y su orden.

aflojarlas para comer; las mujeres "bajo la gorra" solo podían hablar en voz baja.

Durante el siglo XIV, tanto en la moda femenina como en otras esferas de la vida cotidiana se nota una nueva libertad de los sentidos. La vestimenta de las mujeres del pueblo, sobre todo de las campesinas, se tiñe de color y se vuelve más corta.¹⁴

Duerr adjudica por lo menos parte de esta actitud más libre ante la vida y el cuerpo y menos represiva hacia la mujer a la experiencia de la peste que poco antes asoló Europa y que ocasionó un tremendo descenso de población. En París y aún en Colonia existían entonces gremios de mujeres artesanas, sobre todo en oficios relacionados con la industria textil, panaderías, médicas (aún judías) y otros.

Pero a escasos 150 años después, la mentalidad social dominante ha cambiado de nuevo. Durante los siglos XVI y XVII, los sentidos son cada vez más reprimidos y diabolizados. La moda femenina vuelve al vestido cerrado, el cuello se esconde, el pelo y la cabeza se cubren con otra gorra. Según testimonios contemporáneos, es sobre todo en España donde la mujer tiene que esconder cualquier reminiscencia de su cuerpo bajo la vestimenta; incluso entre la aristocracia se usan tablillas de metal para aplanar los senos.¹⁵ A esto se añadía que las mujeres eran consideradas el escaparate de las riquezas de su marido y que se les reprimía en el uso del color: por ejemplo, según un estatuto ducal florentino de 1638, las mujeres al sexto año de matrimonio debían cubrirse de negro, símbolo de la abstinencia sexual (Duby y Perrot, 1992). Si la mirada de la mujer del siglo XIV es la de una mujer independiente, consciente de su

¹⁴ Al respecto es interesante notar que en el transcurso del desarrollo de la sociedad burguesa, el "refinamiento", el "buen gusto", el "estilo de vida" se refiere cada vez más a ciertos tintes y matices, donde el rechazo al color se vuelve incluso un asunto moral. Hace poco, por ejemplo, lo "posmoderno" era vestirse y decorar viviendas en blanco y negro, lo cual supone el anticolor por excelencia. "El refinamiento tiene que ver no solo con la articulación del detalle sino también con la articulación de la diferencia, una articulación que de manera creciente ha servido a los intereses de clase. Baudrillard (...) describió al interior burgués como dependiente 'de la discreción de tiempo y matices'. En el mundo burgués colores tales como gris, el malva y el beige marcan un repudio moral del color. 'De la couleur surtout: trop spectaculaire, elle est une menace pour l'interieure'." (Stewart, 1984: 29)

¹⁵ Duerr (1985: 94). Esta extremada hostilidad hacia el cuerpo y en especial hacia el cuerpo femenino, explica mucho de lo que España legó a sus colonias. Así, por ejemplo, si uno piensa en la virgen de Guadalupe, el único rasgo físico que exhibe es su color moreno. Pero éste solo puede apreciarse en su rostro, ya que a excepción de los pies, apenas visibles, el resto del cuerpo está por completo escondido y se omite cualquier alusión a caracteres sexuales.

sexualidad y capacidad de seducción,¹⁶ a principios de la modernidad de nuevo es reprimida y domesticada.

De modo que la diferencia entre la bruja precristiana y la de tiempos cristianos no estriba tanto en su facultad de invertir el orden normalmente establecido y representar aquello que en la vida diaria se sitúa más allá de las conceptualizaciones y el lenguaje acostumbrados, sino en el cambio de actitud que se generaliza sobre ella y, por lo mismo, sobre lo "otro", su realidad y la posibilidad de entrar en comunicación con ese otro lado del espejo.

III

El tipo de análisis comentado no sólo llama la atención sobre los supuestos culturales (occidentales) de la antropología como ciencia, sino también enfatiza la reflexión desde el interior de lo otro; esto es, analiza parte importante de los procesos históricos que en gran medida posibilitaron la conformación de lo que hoy constituye la autocomprensión de la ciencia. De esta forma, se constituye un tipo de pensamiento que intenta "antropologizar" e historizar sus propios supuestos y condiciones de posibilidad. Ante la dicotomía cada vez más rígida de las filosofías del quehacer científico¹⁷ que otorgan sentido y fundamento al mismo, ante el fracaso cada vez más evidente de la Ilustración burguesa y su optimismo social,¹⁸ este tipo de reflexión intenta ampliar la mirada ahí donde domina la reproducción de viejos totems y tabúes.

Este camino también ha sido tema de un tipo de reflexión menos positivista en la psicología social y el psicoanálisis; su preocupación central también nace de una conciencia histórica que cuestiona los lugares oscuros y los puntos de fuga de su autoimagen desde el vacío de sentido y las miserias del poder moderno. El tema central de H. E. Richter (1988), por ejemplo, es la pregunta de cómo se ha conformado históricamente el desarrollo del ego científico occidental y sus valores dominantes. Basándose en sus propias experiencias en la Segunda Guerra Mundial y en analogía con el "complejo de Edipo" de Freud, este psicoanalista y filósofo postuló la tesis del "complejo de Dios".

¹⁶ Así, por ejemplo, la amante del rey Carlos VII El Bueno se dejó retratar como virgen María con senos desnudos a punto de amamantar al niño Jesús.

¹⁷ Un caso ejemplar reciente en antropología es el de la controversia entre Freeman y Mead (cfr. Rutsch, 1992; Freeman, 1991).

¹⁸ Sigo aquí lo expresado por Mayer (1982). Hoy esta tesis parece aún más cierta, si se piensa en el reavivamiento del racismo y el neonazismo a nivel mundial.

Como otros intelectuales críticos del fascismo,¹⁹ también Richter se pregunta por los principios subyacentes a la violencia, los crímenes y la autodestrucción sin precedentes del mundo moderno. El objeto de su análisis es el trasfondo del pensamiento filosófico moderno, el *Zeitgeist* inconsciente del mundo contemporáneo.

Desde ese punto de vista, han sido procesos traumáticos la secularización de la conciencia medieval, la separación de Dios y la pérdida de la confianza que mediante la fe ligaba el destino humano al inescrutable designio divino. En medio de la seguridad y la confianza del hombre medieval en Dios cabía la duda, pues Dios, aún en el caso de una vida con intenciones cristianas, podía ser un Dios castigador, un Dios de ira, que condenaba al fuego eterno.²⁰ El hombre medieval era consciente de su posición subordinada, de su estar a merced de Dios, y se afanaba por emanciparse de esta situación de impotencia y falta de control; entró así en una relación de tensión entre una orientación intelectual independiente y la fe (o sea, el impulso por subordinarse a la revelación divina).²¹ Como proceso psicológico de compensación, la creciente duda respecto a la seguridad de la fe depositada en Dios originó el impulso narcisista de una total seguridad en sí mismo y el control de los acontecimientos; o sea, el hombre se apoderó de la prerrogativa —antes divina— de la omnipotencia.

Así lo muestran los rasgos emocionales dominantes de la modernidad: un egocentrismo radical en lo individual y la obsesión de omnipotencia como modelo societal. El trasfondo psicológico de este desarrollo se deriva en gran parte también del monoteísmo imperante: una figura central que reúne en sí todas las bondades del universo. Ese *summum bonum* único y total (expresado, por ejemplo, en el sistema de mónadas de Giordano Bruno y de Leibniz) imposibilita un modelo societal

¹⁹ Cfr. entre otros, desde una perspectiva económica, Mandel (1991) y Horkheimer/Adorno (1988, original de 1944), en especial el apartado acerca de los límites de la Ilustración y el antisemitismo.

²⁰ Un estudio clásico de estos procesos en la línea de la historia de las ideas, es el de Groethuysen (1985). El autor señala el punto ciego en la conformación de la conciencia burguesa. En su lecho de muerte el burgués vacila entre la fe y la razón ilustrada. Finalmente, la muerte —y con ella la vida— adquieren un sentido único: la transmisión de bienes. También desde ese proceso de re-conformación del sentido —la providencia contra la razón— Kant afirma, contra el historicismo de Herder, que la modernidad debe encontrar “un fin racional” en la historia humana, que no nos haga desesperar de la multiplicidad de los acontecimientos históricos (Kant, 1913, t. IV, 151-166 y t. XI: 222ss.)

²¹ Para Horkheimer (1971) el dominio ciego de la razón instrumental y positiva es consecuencia y síntoma de la contradicción irresuelta entre fe y ciencia, expresión de la escisión social e individual del hombre moderno.

basado en redes de relaciones, como podría ser el de una religión politeísta. La monadología supone entidades individuales perfectamente cerradas sobre sí mismas, que expresan cada una la esencia central del universo, de Dios. Asimismo, el imaginario monoteísta facilita e inculca no sólo un centralismo cuya diversidad se piensa como de grado (no de cualidad), sino también una relación jerárquica de dos polos: arriba-abajo, verdad-error, etc. El hombre "infantil" del medievo ve a Dios desde una perspectiva "de abajo" y para abjurar de él y ocupar su lugar debe "realizarse en la misma dimensión que hasta entonces percibía desde abajo" (Richter, 1988: 37). Desarrollándose en dirección de la conquista de esa autoridad, el medievo no formó seres humanos capaces de una auténtica conciencia y estructura emocional comunitaria y relacional, sino una

...multitud de seres humanos egocentristas que en lo más recóndito de su ser albergaban delirios de grandeza; y en los siglos siguientes tuvieron que canalizar, o más bien dicho, apenas lograron refrenar, el potencial destructor de este egocentrismo, de forma que una y otra vez pudieron evitar la total destrucción colectiva. (Richter, 1988)

El abandono de la situación de impotencia medieval relativa a Dios provocó la internalización de la imagen de éste y sus facultades omnipotentes, y éste fue un cambio cualitativo radical. En este contexto se sitúan —entre muchas otras— las teorías de la sociedad y del Estado de Hobbes, y el imperativo categórico de Kant.²² Hobbes declara al estado de guerra como lo natural, al Estado como un arreglo "útil" y conveniente, y la contradicción entre voluntad propia y ética se vuelve "natural". Esta apología de una sociedad científicamente fundada en analogía con una máquina prefigura al modelo imperialista y autoritario que basa su principio en el dominio y la expansión exterior. Kant piensa como base del bienestar general al imperativo categórico. Éste se construye sobre una profunda desconfianza hacia todas las tendencias y sentimientos naturales (corporales). La coerción y la (auto) represión se vuelven virtud y moral, garantía del orden social. Kant sostiene una oposición absoluta entre el deber y la inclinación natural. Se evidencian las ideas narcisistas de grandeza en la ley moral, a la que se festeja como a un Dios, pero que emana de la propia razón. Así, la razón práctica se

²² Así, el concepto de autonomía es central para Kant, pues autonomía significa el límite de la razón práctica y teórica en el que toma conciencia de sí misma como su propio limitante. En la autonomía la voluntad no está sujeta a norma alguna más que la que erige como norma general y que como imperativo (ético) erige ante sí misma.

vuelve un medio para la autoimagen positiva del yo; honrar a la ley es idéntico entonces a honrarse a sí mismo. Así, la secularización no forja un nuevo concepto de Dios, sino que

... si tomamos en consideración el hecho de que la idea cristiana de la Divinidad encierra en sí distintos elementos que pudieran ser desarrollados en direcciones enteramente diversas, se ocurre más bien pensar que el laico se limitó en el fondo a `secularizar' al antiguo Dios, sin forjar propiamente una nueva idea de Dios o recibirla de otra parte. (Groethuysen, 1985: 75).

Por otra parte y a juicio de Richter, el idealismo alemán logra abolir de forma dialéctica la relación de tensión entre poder y espíritu. Por ejemplo, el

...moralismo de Kant, que aún ahora es loado como la más grande expresión de altruismo humano, bajo el punto de vista psicoanalítico más bien se aprecia como una reacción neurótica teóricamente revestida, que encubre un egocentrismo arcaico totalmente inconsciente. (Richter, 1988)

La victoria del racionalismo —como consecuencia de la superación de la dependencia medieval de Dios y en este sentido de la “minoría de edad”— debió reprimir justamente aquella faceta psicológica que había sido el vehículo del sentimiento de impotencia. Por ello se llegó a la negación generalizada de lo emocional, con todas sus expresiones de dolor. Para Richter, la primacía del pensamiento instrumental es consecuencia de que sólo éste prometía un poder (un control) creciente. La concepción medieval relativa a la unidad de cuerpo y alma se convirtió en la oposición entre el ego controlador y el cuerpo-máquina.²³ Sin embargo, en medio de este cambio se mantuvo la relación jerárquica: por una parte, el ego racional dominante (o sea Dios, en la conciencia medieval) y, por la otra, la naturaleza emocional, inclusive todos los estados pasivos exteriores e interiores.²⁴ Es así como la auto-represión emocional actual,

²³ El concepto del cuerpo como máquina en oposición a lo orgánico ha sido un *leitmotiv* de la Ilustración; su crítica fue un tema central del romanticismo que hasta hoy se discute. Cfr. por ejemplo el concepto de *l'homme machine* de La Mettrie en el siglo XVIII, algunos cuentos románticos como “El frío corazón” de Wilhelm Hauff e incluso *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari (1974).

²⁴ Ya para Spinoza mientras más activa era alguna cosa (o ser), más cerca estaba de su plenitud. Y, por ejemplo, con respecto al mismo tópico, el iluminista y materialista Helvecio establece el “principio de inercia” y el “principio de actividad” como criterios para distinguir la escala evolutiva y las diferencias culturales de las sociedades. Mientras las sociedades salvajes estaban regidas por la inercia, el desarrollo de las civilizadas fue posible porque están dominadas por el principio de actividad (cf. Duchet, 1975).

tanto individual como social, sólo puede entenderse con base en un proceso de enajenación y de desgarramiento históricamente específico.

Por lo demás, el moderno principio de poder (control) omnipresente está en perfecta congruencia con el *leitmotiv* de la educación moderna, burguesa y patriarcal. Éste alienta en el muchacho la realización de los ideales y en la muchacha su apreciación más bien pasiva. De esta manera, educado en el ideal de omnipotencia como principio dominante de la sociedad burguesa moderna, el varón aprende a desdeñar al sufrimiento y al dolor, como atributos de la impotencia. Al mismo tiempo, en un movimiento de división y escisión afectiva fundamental, los asigna a la mujer. El principio educativo que ejercita al varón en la agresión y la desconfianza, pervierte la tendencia básica solidaria del ser humano.²⁵ Pero es así cómo se lo convierte en instrumento de la lucha por el poder. Esta enajenación del yo que se vuelve incapaz de sentir (com)pasión resulta ser la vía por la cual son manejados y manipulados millones de varones que, al servicio de los aparatos del poder estatal, se convierten sin miramientos en instrumentos de las atrocidades más viles de que da testimonio la historia de este siglo. Richter encuentra que un cambio en esta enajenación decisiva de la sociedad moderna sólo puede ser realizado si cambian las relaciones cotidianas entre los sexos y el varón aprende a reconocer, admitir y validar sus emociones.

Así, la característica emocional básica del ser humano moderno es justamente la agudización de su división emocional-sexual.

Para decirlo con otras palabras: lo que [el hombre moderno] quiso ser se visualizaba en el varón. Y lo que ya no quiso ser, o más bien dicho, lo que reprimió como parte indeseable de sí mismo, lo delegaba a la mujer. El hombre moderno sólo pudo formar a su mundo y experimentar en él sus delirios de grandeza y de poder, porque las mujeres se encargaban de su conciencia de pequeñez, de las dudas en su propia seguridad y del dolor. (Richter, 1988: 75)

No se ha logrado integrar la relación de tensión entre ambos polos (impotencia/debilidad-omnipotencia/fortaleza); históricamente se intentó contrarrestar el pánico provocado por el abandono de Dios con la invención de teorías racionalizadoras. Es evidente que en éstas prevalece en Occidente desde la modernidad un ego masculino. Desde ese punto de vista, la domesticación intelectual de la mujer aparece como un sa-

²⁵ La visión que sostiene una tendencia básicamente agresiva de la naturaleza humana, de la guerra como algo inherente a su origen y sobrevivencia como especie, el concepto de escasez en las economías cazadoras-recolectoras, etc., fue desmentida desde los más diversos puntos de vista paleontológicos (cfr. por ejemplo, Leakey, 1981).

crificio cultural necesario para salvar lo que se comenzó a concebir como progreso. En lo emocional, este proceso llevó hacia una actitud de desconfianza básica y profunda del hombre hacia la mujer y hacia sus exigencias y deseos de sentimiento y entrega.²⁶ Se enseña al hombre que tenga cuidado para que la mujer no le quite las energías que a él le son supuestamente necesarias para realizar su naturaleza activa y de creador. De ese modo se forja una oposición —supuestamente natural— entre los sexos, que carga un carácter básicamente hostil.

Desde luego, existieron diversas y variadas tentativas históricas para reconocer ese vacío en la comunicación emocional (y masculina en particular); algunas de estas tentativas incluso reivindicaban teorías y conductas emocionalmente subversivas al ideal dominante. Éste fue el caso, por ejemplo, de la *logique du coeur* de Pascal. Pero a pesar de intuir las consecuencias nefastas de una completa seguridad en la ciencia, o sea en la *raison* como fundadora exclusiva de valores, Pascal no señala otro camino más que una subordinación y una entrega total a Dios (cfr. Pascal, 1977, en especial, parágrafo 84.)

Otro caso es el de la filosofía social de Rousseau. Con su hipotético estado natural en el que el hombre es bueno y sus instintos de satisfacción de necesidades básicas no son violentos, donde la pérdida de la autarquía individual (*amour de soi*) origina el perverso deseo por el poder y la violencia (*amour propre*) que es consecuencia de la vida social, Rousseau aboga por un reconocimiento del sentimiento original y reivindica una ética basada en éste. Es decir, Rousseau constata la ambigüedad del progreso, su voz es discordante en el concierto del optimismo social iluminista; sin embargo, la solución sigue siendo individualista. Se opone un individualismo original y bueno a uno pervertido por la sociedad competitiva. Su ética de la virtud junto al patriotismo que son parte integrante de su filosofía política (Fetscher, s.f.) se basan en última instancia en el individualismo. En este sentido, Richter encuentra que a la filosofía social del *Contrat social* subyace, como elemento fundador, una actitud profundamente antisocial con componentes anarquistas. Cabe señalar que en esta filosofía social que desconfía y critica al progreso sin más y reivindica al sentimiento natural del ser humano, no hay lugar

²⁶ Por ejemplo, Mayer señala a propósito de una de las novelas de George Sand, *Indiana* (1832): “Ya por sí solo es digno de atención el apartarse del esquema usual —y masculino— de la novela: la mujer, entre el matrimonio y el amor libre. Aquí se da una negativa al mundo masculino, tanto bajo el aspecto de marido como de amante, con la sola excepción del mencionado Sir Ralph Brown, el *deus ex machina*. *Indiana* desea el sentimiento absoluto y sólo halla oportunismo erótico” (1982: 105, cursivas mías).

para la mujer. Según Rousseau es el padre quien tiene autoridad natural sobre los hijos y a quien éstos deben obediencia, en analogía con la autoridad y la relación que debe prevalecer entre el soberano y su pueblo.²⁷

Es conocido que el concepto y la primera reivindicación sistemática y moderna de lo inconsciente derivan del romanticismo —justamente como reacción histórico-social contra el racionalismo. Por cuanto la relación del inconsciente con la imagen de lo femenino, el romanticismo la concibe como muy estrecha, a veces aún como identidad. Un excelente ejemplo de ello es el autor Carl Gustav Carus quien en 1848 publica un libro titulado *Psyche, acerca del desarrollo de la historia del alma*. Sus tesis principales se resumen en que lo inconsciente es la base verdadera, el origen prístino de lo consciente; el alma del hombre se halla más cerca de lo consciente, mientras el alma femenina forma parte de lo inconsciente. De hecho, lo inconsciente se concibe y se ensalza aquí como algo más elevado, como la matriz original de lo consciente. No obstante, en la obra de Carus lo femenino permanece sólo como un medio para que “él” pueda acceder al espacio “luminoso” de lo consciente.

La inversión valorativa que privilegia lo emocional (femenino, inconsciente) está claramente presente en los románticos. En su imaginario participa no solamente toda una generación de literatos, psicólogos, juristas, nacionalistas, utopistas, etc., sino también antropólogos y políticos de peso. Así, encontramos las supuestas cualidades femeninas de igualdad, fraternidad, de “educadora del género humano entero” teorizadas en Bachofen (Rutsch, 1986), en las visiones del comunismo (primitivo y futuro) (Engels), y también como trasfondo de rebeliones e iniciativas populares como La Comuna, las tentativas de Owen y Fourier, etcétera.

Sin embargo, en todos los casos el fin y la cima del desarrollo humano sigue siendo el varón y en la práctica social concreta las tentativas de este tipo han fracasado. La inversión valorativa de estas teorías e intentos, vista *a posteriori* y según Richter, en el fondo más que ser un intento por ampliar la conciencia individual y social del varón, han sido intentos por absorber y controlar la vida emocional de la mujer y no constituyen un reconocimiento de ésta ni de las partes “femeninas” en la naturaleza del varón. En todo caso se mantiene la dualidad entre razón y emoción; en la práctica social esto significa mantener la oposición narcisista y devaluatoria de la jerarquía entre los sexos, mas no su supera-

²⁷ Como señala Richter, junto a la prédica filosófica de Rousseau se muestra una trama de vida personal que está lejos de cualquier capacidad de entrega. Privó a los hijos que procreó con su amante —figura materna a la que se aferró— no sólo de su presencia activa, sino también física.

ción. “Con ello y de antemano se hace imposible una integración cultural de lo emocional” (Richter, 1988: 108). Así, lograr el crecimiento y una ampliación psicológica general depende de la superación concreta del abismo social entre los sexos. Por ejemplo, los cortejos de amor de trovadores medievales se quedaron siendo culto de las cortes. Contrastando con la opresión real de la mujer se desarrolló una adoración —a nivel de fantasías narcisistas— de una imagen femenina materna de características angelicales. La relación de adoración pasiva del hombre hacia la mujer en el fondo siempre ocultó una realidad social exactamente inversa (cfr. también Duby/Perrot, 1992). La imagen celestial de esta figura fue y sigue siendo el patrón de solución que el hombre encontró para depositar todas aquellas partes de su emoción que le ha sido imposible negar (como, por ejemplo, el deseo de entregarse, el compromiso, la ternura, etc.) Así, afirma Richter, mucha de la lírica de amor escrita por hombres puede leerse como expresión de fantasías mistificantes, que se oponían y se siguen oponiendo frontalmente a su desconsideración afectiva real y cotidiana.

Al respecto es interesante notar lo que Mayer destaca del “romántico” intento emancipatorio de George Sand. En su novela *Lélia* (1833), Mme. Dudevant —en boca de la protagonista, quien intenta conseguir satisfacción sexual simulando su propia excitación— concluye lo siguiente:

Mis sueños habían sido demasiado sublimes. No podía rebajarme a la grosera apetencia de la materia. Sin que me diese cuenta, se había producido una plena separación entre cuerpo y espíritu. (citado según Mayer, 1982: 107)

El fin de esta emancipación frustrada, prototípica para muchos otros casos de mujeres de esta época, es no sólo el regreso de Mme. Dudevant a las buenas costumbres y la vida de la burguesía normanda, sino que el fracaso mayor de tal intento de emancipación consiste en que la mujer finalmente también claudica ante la misma, reproduciendo la —ya para entonces consumada— escisión entre cuerpo y espíritu (emoción, sentimiento), escisión que es el fundamento del mundo burgués y su autoimagen.

IV

En la obra *El Quarteto* (1989), el conocido autor teatral alemán Heiner Müller tematiza la obra de Laclos, *Relaciones peligrosas*. El eje histórico de los diálogos señala la extensión temporal que el autor asigna al moderno

malestar entre los sexos: desde antes de la Revolución Francesa hasta después de la Tercera Guerra Mundial (o sea, desde la modernidad o los inicios de la Ilustración, hasta un futuro aún inimaginable). Durante el primer monólogo de la obra, la condesa Merteuil —recordando a su amante Valmont y en espera de su pronto reencuentro— dice:

No, no retire su tierna oferta, señor mío. Yo compro. Compro en cualquier caso. No hay que temer los sentimientos. Por qué odiarlo, si no lo he amado. Restreguemos nuestras pieles. Ah, la esclavitud de los cuerpos. El tormento de vivir y no ser Dios. Tener conciencia y no regir a la materia. No se apresure tanto, Valmont. Así está bien. (...) Qué me importa el placer de mi cuerpo, no soy criada de establo. Mi mente trabaja normalmente. Estoy bien fría, Valmont, mi vida, mi muerte, mi amante.

Hay pocos textos en los que el persistente drama emocional del mundo moderno se halle tan claramente expresado desde el punto de vista de la mujer burguesa. El coito como crisol del "tormento de vivir y no ser Dios. Tener conciencia y no regir a la materia", "mi mente trabaja normal. Estoy bien fría". La mujer burguesa se reivindica de esta manera en un mundo en el que ella sabe que el poder y el control están basados en su frialdad emocional, o sea, en el patrón dominante masculino. Pero hay otro aspecto interesante: ella seduce al hombre prometiéndole no involucrar los sentimientos, tranquilizándolo ante la amenaza siempre presente de la entrega: el dolor, la decepción, la pérdida. Casi se diría que ella adopta aquí una actitud maternal. Expresa la esquizofrenia de una situación estructural en la que la escisión entre sentimiento y sexo es garantía de su poder, a la vez que lo es de su frustración más íntima. En el sentido de Richter, para acceder a la cercanía, la mujer burguesa mediatiza los fantasmas del hombre. Esta mediación entre el varón y su temor ante el dolor la pone en situación de control y, por tanto, en ventaja táctica. Pero, como muestra el desenlace del drama de la obra de Müller, tanto ella como Valmont sucumben de manera física y moral a este proceso autodestructor que sólo se comunica en esta destrucción y en este individualismo competitivo.

En su obra, Müller supera en un punto decisivo a Richter: es decir, el primero retrata una mujer que, con todo y su posición estructural y concretamente inferior en medio de la organización social burguesa, no es un ente pasivo, sino que también es reproductora de esta misma situación al privilegiar unilateralmente el cálculo del poder y del control. En cambio, la posición de Richter es unilateral en el mismo sentido en que el feminismo por regla general lo ha sido: con todo y su insistencia

en la reivindicación del necesario cambio concreto y social en las relaciones entre los sexos, ha analizado poco el papel social de la mujer como reproductora de muchas pautas masculinas; hace falta que el feminismo teórico y práctico lo examine más (auto)críticamente, pues constituye uno de los presupuestos imprescindibles del cambio.

Este “afuera del adentro”, la mujer como madre, como educadora de sus hijos varones es poco problematizado, sobre todo respecto de sus consecuencias visibles y criticadas en el hombre adulto. Así, por ejemplo, en un estudio de psicoterapia feminista que tuvo como objeto la relación de las madres con sus hijas se afirma:

Las madres no insisten en las mismas exigencias con respecto a sus hijos varones. Gran parte de las experiencias de una madre con su hijo varón consisten —desde su temprana infancia— en que la madre sabe y acepta. Él se desarrollará como un ser humano independiente; algún día será un hombre adulto, participará en el mundo y tendrá compromisos con su propia familia. (Eichenbaum/Orbach, 1984: 22)

Parece que las cosas no son tan fáciles, ni tan simples. Pero ver la relación madre-hijo desde una perspectiva crítica implica reconocer algo que por definición sentimental cotidiana y extracotidiana convierte a la madre en santa aún en vida. Sobre todo en el contexto latino, parece que el amor por definición es el amor de madre-hijo: altruista, capaz de sobrepasar y anular la individualidad y la vida propias. Aquí la sospecha, la duda y la (auto)crítica difícilmente se abren paso.

Tal vez por lo mismo una de las críticas a esta relación —tan mixtificada en todas las sociedades burguesas— se origine justamente en el pensamiento de un hombre feminista, Wifried Wieck, quien reconoce al feminismo como “el humanismo del siglo xx”. Este autor describe parte de su propio proceso: su compañera le pidió leer un texto sobre la cuestión de la mujer y de los sexos, petición que tuvo que esperar tres años a ser cumplida:

Tenía yo 44 años cuando, en 1982, (...) leí el texto. Hasta entonces había yo vivido sin mayor reflexión en lo referente a la comprensión de las relaciones entre los sexos, no obstante que por razones profesionales hacía tiempo estaba ocupado con problemas de psicología profunda y de que siempre me he relacionado con seres humanos críticos de la sociedad. Además yo no creía ser el hombre típico. El hombre típico nunca se cree tal. Chauvinismo, sexismo, incapacidad de sentir, incapacidad de comprensión, todos esos eran conceptos que yo usaba, pero de hecho no creía que me describieran a mí. (...) Como la

vasta mayoría de los hombres, hasta entonces no había leído nada acerca de la cuestión entre los sexos. Creía que era más importante leer libros científicos. (...) El libro me ocasionó una profunda inseguridad, todo me concernía. Después de la primera conmoción comencé a ver mi ser-hombre en esta sociedad como algo problemático. Más tarde tuve un sentimiento de vergüenza de que durante tanto tiempo ignorara los conocimientos del movimiento feminista. Después me conmovió que durante tres años me tuvieran que rogar para tomarlos en cuenta. Y me comencé a preguntar ¿cómo se encuentra mi propia capacidad de amar? (1987: 53)

La respuesta que el autor ofrece a esta pregunta no es unilateral ni unívoca. Su tesis principal es que en la sociedad patriarcal burguesa el hombre está educado y condicionado de mil maneras para desarrollar una "adicción a la mujer", cuyo resultado es un hombre dependiente, in-comunicativo, insensible, egoísta y, en general, de una estructura emocional narcisista. El beneficiario principal de este enanismo emocional es el Estado, pues la insensibilidad masculina posibilita la existencia de obreros inconscientes, militares sin escrúpulos, etc., y en general posibilita la escalada de tendencias destructivas en la sociedad. Vale la pena ilustrar lo que aquí se entiende bajo el concepto de sensibilidad con dos citas extensas, sobre todo porque se trata del análisis de un hombre:

Con esto llegamos al tema de la capacidad femenina de dar consuelo. Esta capacidad está emparentada con la de ofrecer interés. Sigmund Freud solía esperar consuelo de parte de las mujeres, mientras que seguía convencido de que él debía mantener distancia, supuestamente porque no sería bueno para los pacientes ocuparse de sus sentimientos de amor y agresión. Freud recomendaba a los analistas que como seres humanos se negaran ante sus pacientes (...)

El hombre como autoridad no quiere dar consuelo y se mantiene reservado. Manteniéndose a distancia segura, intenta evitar el contacto corporal. El contacto físico le resulta demasiado incómodo o peligroso. Por detrás del no tocar como distancia corporal se esconde una voluntad-a-no-ser-conmocionado como distancia del alma. El hombre analiza, concentrado y frío. Pero sobre todo son los hombres quienes necesitan consuelo y contacto físico, aunque estas necesidades les causen terror. (...) las mujeres pueden consolar, pues pueden entristecer. No se avergüenzan de la tristeza y no la sienten como algo que hiera su dignidad. (...) ¿qué es lo que subyace a todo ello? La mujer tiene la fuerza de la presencia, de acompañar (...) El simple estar presente le resta dureza, es por eso que el hombre teme disolverse, hacerse fluido, perder sus contornos. De quedarse, tal vez ya nunca se podría ir, estaría amarrado. Este temor del hombre hace inteligible lo forzado de su presencia, el peligro amenazante de la falta de libertad. Aún en el ámbito de las caricias sexuales, él

permanece en actitud de tomar posesión, pues quiere evitar ser encarcelado. Cuando la mujer está con él, debe conquistarla, de otra manera se siente pasivo e impotente... (1987: 68 y 69)

En torno a la educación trasmisora de estos atributos y a la relación madre-hijo, Wieck descubre en su propia infancia una situación psicopatológica típica de la familia nuclear burguesa. Su madre, una mujer que se sentía abandonada, sola e incomprendida por su marido, mantenía con su hijo una relación de exclusión de terceros (preferencia por su hijo sobre su hija, el "nosotros dos", un padre distante, ausente). Mediante mecanismos (in)conscientes ella le impuso el deber de rescatarla de su soledad y de darle un sentido a su vida.

Al descubrir su incapacidad para comunicarse de manera auténtica con su pareja, el autor se da cuenta de que su desconfianza hacia la cercanía en general y a la mujer en particular son en buena medida producto de su educación, y encuentra su origen íntimo en las pesadillas de su madre, cuya ternura y contacto él tuvo que pagar con dependencia y sumisión.

Alice Schwarzer ha señalado el complot silencioso de los hombres (padres) que abandonan a las madres y lo compara con el que el movimiento feminista sufre en la sociedad patriarcal; Wieck postula que también existe el silencioso complot madre-hijo,

...que va contra el hijo, contra las mujeres de la siguiente generación, contra las hijas de los hijos, etc. Por supuesto, no funciona, pues nace de una miseria desesperada. Se trastoca en su opuesto y apoya así el silencioso complot de los hombres. Fue sólo porque estuve tan centrado en la relación con mi madre, que aprendí a negar enérgicamente el dolor emocional de otros (...) y de la desesperación nació el abandono mutuo como patrón de vida.²⁸

De hecho, esta patología de la mujer como madre en general y en especial con relación al hijo varón —al que educa como analfabeta emocional—, tiene su raíz en los estados depresivos de la mayoría de las mujeres en la sociedad burguesa patriarcal, pues

...la depresión de las mujeres en la sociedad patriarcal es el equivalente psíquico de su represión y dependencia. Pero quien tiene una madre depresiva también aprende a sentir todas las demás actitudes femeninas como no-valo-

²⁸ Wieck, *ibid.* Desde otro punto de vista, Catherine Millot señala cómo en la sociedad moderna la histeria femenina cumple la función que dejó de cumplir el padre y cómo la historia de sus simbolizaciones prohíbe el goce femenino (conferencia del 23 de febrero 1989, Centro de Investigación y Estudios Psicoanalíticos, D.F.).

res y aprende a admirar los valores masculinos. (...) la cercanía a la madre significaba lejanía de todos los demás. Fue así cómo aprendí a temer la cercanía (...) contactos físicos llevaban hacia los sentimientos maternos de tristeza y depresión. Queda claro el porqué yo sentía de manera típicamente masculina, distanciado y encerrado en mí mismo, y que sin embargo, me juzgaba como capaz de cercanía, abierto y aún sensible. (Wieck, 1989: 34)

Sin embargo, el círculo vicioso del desgarramiento emocional rebasa con mucho la constelación familiar. Está ya presente en las raíces del pensamiento moderno.²⁹ Sólo una reflexión que amplíe la visión del varón (como se ve, *sobre todo del hombre que cree ser el no-típico*), podrá vincular ámbitos que —según la visión dominante del optimismo social y los cánones de valoración del pensamiento instrumental— están por completo escindidos: la ciencia y los factores afectivos que (también) la construyen. En este sentido, el “afuera del adentro” del feminismo puede ser algo en que se medirá al menos parte de su creatividad no-masculina: el privilegiar sus aspectos libertarios sobre los dogmáticos y autoritarios. En este sentido, no es infrecuente la mujer que, por el hecho de su profesión intelectual y su militancia o convicciones libertarias (¿izquierdistas?), profesa un feminismo militante discursivo y no obstante en la vida cotidiana sigue siendo la esposa depresiva de su marido “crítico social” (quien exhibe todos los atributos del hombre típico) y se sigue perdiendo en el vasto continente de la maternidad. De hecho, con ello sufre una doble escisión: la de su condición femenina en lo general y en las condiciones sociales presentes, aunada a la contradicción de saberse (en teoría) un no-objeto, pero sin la fuerza para convertir esta conciencia en un camino diario. Aún aquí sigue siendo cierto que para la mujer es más fácil —sobre todo para aquella mujer de tipo histérica-masoquista en el sentido de Millot— amar o creerse amada que insistir en su realización cotidiana emocional y profesional.

V

En un mundo que se esfuerza por legitimar sus soluciones como “científicas”, ver la ciencia y su desarrollo con arreglo a los elementos subjetivos (y emocionales) que (también) son parte de su historia, resultará escandaloso para los filósofos, historiadores y antropólogos creyentes

²⁹ Por eso el nuevo movimiento masculino se equivoca en cuanto a lo complejo de la situación cuando deposita en el chivo expiatorio “madre” la culpa de su incapacidad de comunicación, de su inseguridad y su debilidad emocional.

dogmáticos del cientificismo autoevidente. Y peor aún si se relaciona esta mirada con la cuestión de la mujer (y del género), o “la ecuación erótica”, como está sucediendo en algunos escritos antropológicos (cfr., por ejemplo, Newton, 1993). No obstante, si la ciencia y la actividad científica no se consideran como el gran tabú moderno, o sea, como una actividad religiosa sustentada en la fe, puede reconocerse como objeto de estudio típicamente antropológico, y el estilo de conocimiento social y científico como profundamente histórico. En consecuencia, no puede abstraerse de este contexto para una discusión exclusivamente dirigida por criterios de lógica y de validez. Como lo expresa Pierre Thuillier (1991):

A la inversa, y siempre dentro de la misma perspectiva, resulta normal interrogarse sobre las bases sociales de todas las actividades cognoscitivas. Y, por ejemplo, preguntarse de dónde vienen los distintos presupuestos (filosóficos, metodológicos, semánticos, etc.) que las estructuran y las han hecho posibles.

En las últimas reflexiones de su obra *El antropólogo como autor*, Geertz señala que ciertamente todo texto (toda descripción etnográfica) es siempre del descriptor más que del descrito. Sin embargo, también en nuestro contexto histórico lo más frecuente aún es ignorar la pregunta acerca de cómo se da el conocimiento, más allá de sus términos prácticos, vale decir, empíricos (metodología en sentido estricto, validación de encuestas y similares). El vincular las obras con las vidas, los textos con las experiencias, descubrir e incluir en la reflexión el “afuera del adentro”, no es algo que entre en la conciencia profesional. Más bien, excluir tales cuestiones parece fundar la científicidad y objetividad por excelencia, pues se teme un relativismo a ultranza que quite el piso seguro. Si el presente estado de cosas se antoja caótico, esto ciertamente sólo atemorizará a quienes (todavía) persiguen verdades que puedan “llevarse a casa”, es decir, a quienes de entrada conciben la incertidumbre y el riesgo como una patología anti- y acientífica; aquí se olvida que fueron la duda y la pregunta las que prohicieron la curiosidad y la imaginación (también científica).

La pugna por la seguridad y el control es parte dominante del pensamiento occidental y afecta, por tanto, también sus contenidos. Reconocer la cuestión del género como asunto sustantivo de la historia, y también de la actualidad, hace estallar sus referentes dominantes y rebasa así el estatuto de un “objeto” científico visto a distancia. Como tantos otros contra-sujetos históricos señala un punto de fuga, potenciando y ampliando el discurso antropológico.

Bibliografía

- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia*, Premiá, México, 1977.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1985.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Antiedipo*, Barral, Barcelona, 1974.
- Duchet, Michel, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, Siglo XXI, México, 1975.
- Duby, George y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres, 2. La Edad Media*, Taurus, Madrid, 1992.
- Duerr, Hans Peter, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1985.
- Eichenbaum/Orbach, *Feministische Psychotherapie*, Munich, 1984.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Fabian, Johannes, *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays, 1971-1991*, Harwood Academic Publishers, Chur, 1991.
- Fetscher, Irving, *Filosofía moral y política en J. J. Rousseau*, El Colegio de México, México, s/f.
- Frank, Manfred, *Der kommende Gott. Vorlesungen ueber die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1982.
- Freeman, Derek, "On Franz Boas and the Samoan Researches of Margaret Mead", en *Current Anthropology*, vol. 32, núm. 3, 1991.
- Friedan, Betty, *Der Weiblichkeitswahn*, Reinbek, 1970.
- Gadamer, Hans G., "The Historicity of Understanding", en Paul Conner-ton (ed.) *Critical Sociology*, Penguin, Nueva York, 1976.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.
- , *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California, 1990.
- Graves, Robert, *Los mitos griegos*, Alianza Ed. Mexicana, México, 1985.
- Groethuysen, B., *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Hallowell, Irving, "The History of Anthropology as an Anthropological Problem", en R. Darnell (ed.), *Readings in the History of Anthropology*, Harper & Row, Nueva York, 1979.
- Hansen, Joseph, *Zauberwahn Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Verlag von R. Oldenbourg, München y Leipzig, 1900.
- Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1978.
- Horkheimer, Max y T. Adorno, *Dialektik der Aufklaerung. Philosophische Fragmente*, Fischer Wissenschaft, Frankfurt/Main, 1988.
- Horkheimer, Max, "Pessimismus heute", en Brode (ed.), *Sozialphilosophis-*

- che Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge (1930-1972)*. Fischer, Frankfurt/Main, 1971.
- Kant, Immanuel, *Immanuel Kants Werke* (Cassirer/Gorland eds.), Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1913.
- Leakey, Richard, *La formación de la humanidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1981.
- Llobera, Josep R., *Caminos discordantes. Centralidad y marginalidad en la historia de las ciencias sociales*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- Liotard, Jean F., *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- Mandel, Ernst, *El significado de la Segunda guerra mundial*, Fontamara, México, 1991.
- Mayer, Hans, *Historia maldita de la literatura. La mujer, el homosexual, el judío*, Taurus, Madrid, 1982.
- Muchembled, R., "Witchcraft, Popular Culture, and Christianity in the Sixteenth Century with Emphasis on Flanders and Artois", en Forster/Ranum (eds.), *Ritual, Religion and the Sacred. Selections from the Annales, vol. 7*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1982.
- Müller, Heiner, *Herzstueck*, Rotbuch Verlag, Berlín, 1983.
- Newton, Esther, "My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork", en *Cultural Anthropology* (8): 1, 1993.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos I. El hombre sin Dios*, Aguilar, Buenos Aires, 1977.
- Richter, Horst E., *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1988.
- Rougemont, D. de, *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona, 1986.
- Rutsch, Mechthild, *El relativismo cultural*, Línea/CIES, México, 1984.
- , "A propósito de Bachofen: apuntes metodológicos y correspondencia Morgan-Bachofen", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 14, 1986.
- , "Antropología y crisis de sentido", en *Nueva Antropología*, núm. 41, 1992.
- , *Motivos románticos en la antropología. La presencia de un pasado epistémico*, Colección Científica, INAH, 1995 (en prensa).
- Schrempp, Gregory, "Aristotle's Other Self", en George W. Stocking, (ed.) *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*, History of Anthropology, vol.6, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1989.
- Stewart, Susan, *On Longing. Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1984.
- Stocking, George W. (ed.), *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sen-*

- sibility*, History of Anthropology, vol. 6, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1989.
- , *Books Unwritten, Turning Points Unmarked: Notes for an Anti-history of Anthropology*, The David Skomp Distinguished Lectures in Anthropology, Indiana University, Bloomington, Indiana, 1991.
- Thuillier, Pierre, *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la invención científica*, Conaculta/ Alianza, México, 1991.
- Tubert, Silvia, "Psicoanálisis y feminidad", en Lamas/Saal (eds.), *La bella (in)diferencia*, Siglo XXI, México, 1991.
- Ulin, Robert C., *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, México, 1990.
- Wieck, Wilfried, *Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau*, Fischer, Frankfurt/Main, 1987.
- Woolgar, Steve, *Ciencia: abriendo la caja negra*, Anthropos, Barcelona, 1991.

El protestantismo en la Tarahumara

CLAUDIA MOLINARI*

Antecedentes

Durante la segunda mitad del siglo XIX un vertiginoso desarrollo de la industria transformó la sociedad y la economía de los Estados Unidos. Al mismo tiempo se fortalecieron las grandes denominaciones protestantes, cuya teología había sido difundida en Norteamérica desde varios siglos atrás. De este florecimiento de la religión protestante se derivó, hacia finales del siglo XIX, una campaña de evangelización que trascendió las fronteras de los Estados Unidos llegando por supuesto a México. Esta ola evangelizadora fue, de hecho, la primera ocasión en que se difundió de manera importante y sistemática el protestantismo en nuestro país. Varios factores posibilitaron la entrada y consolidación del protestantismo en México. Por un lado, la necesidad de expansión de las iglesias estadounidenses, justificada en términos bíblicos y salvacionistas bajo la idea de la nación elegida por Dios para llevar al mundo la única religión capaz de salvar a las personas. Por otro lado, las condiciones políticas imperantes en México, particularmente la Constitución proclamada en 1857 y las Leyes de Reforma de 1859, que representaron un espacio jurídico que posibilitó la libertad de culto (Bastian, 1986).

El protestantismo en la Sierra Tarahumara

Los primeros misioneros protestantes llegaron a Chihuahua a finales del siglo XIX. La mayoría eran miembros de las grandes iglesias en los Estados Unidos, conocidas también como "iglesias históricas", tales como la metodista, la presbiteriana y la congregacionista. Tuvieron mayor éxito

* Centro Regional Chihuahua del INAH.

en las regiones donde existía más desarrollo económico y mejores posibilidades de acceso al trabajo asalariado, como los polos mineros, agrícolas y madereros, así como a lo largo de los rieles del recién llegado ferrocarril, que extendía sus vías de norte a sur permitiendo el comercio entre México y los Estados Unidos, y abriendo las puertas para el inicio de la explotación de los bosques de Chihuahua. Entre 1888 y 1910 existieron en la región serrana y sus alrededores misiones protestantes en Bocoyna, Batopilas, Temósachic, Namiquipa y Madera. La población que lograron congregar estaba constituida principalmente por rancheros y mineros mestizos (Bastian, 1989: 118-124).

La evangelización protestante dirigida expresamente hacia los indígenas de la Sierra Tarahumara comenzó en la segunda década del siglo xx. Desde 1923 un pastor mexicano de religión metodista, llamado Ezequiel Vargas, comenzó a predicar su credo entre los tarahumaras (rarámuri) del pueblo de Bocoyna.

Más tarde, en 1926, este hombre se separó de la iglesia metodista y fundó en la ciudad de Chihuahua una nueva iglesia denominada Misión Evangelística Mexicana (MEM), que desde su creación ha destinado recursos para la obra misional en la Tarahumara, en muchos casos con el apoyo de la Evangelical Methodist Church de los Estados Unidos. La MEM representa en la actualidad una de las misiones con mayor presencia en esta región.

Unos años después, entre 1936 y 1940, se establecieron en la Tarahumara los primeros lingüistas-misioneros (protestantes) miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), recientemente creado por Cameron Townsend. El primero en llegar fue Eugene Nida, quien realizó una investigación lingüística durante algunos meses en la estación Creel y en el poblado de Tónachi, al suroeste de la ciudad de Chihuahua (Merrill, s.f.). Posteriormente una familia de apellido Hilton y religión bautista trabajó durante varias décadas en la población de Samachique, al centro de la Sierra Tarahumara, y realizó, junto con el maestro tarahumara Ramón López, la traducción del Nuevo Testamento a una de las variantes dialectales del idioma rarámuri. (Existen por lo menos cinco grandes áreas dialectales del idioma rarámuri en la Sierra Tarahumara: 1. oeste: Roco-roibo, Guzapares, Monterde y Basagota; 2. norte: Sisoguichi, Naráchich, Carichi, Oócórare, Pasigochi y Norogochi; 3. centro: Guachochi, Tónachi y Aboréachi; 4. cumbre: Samachique y 5. sur: Turuachi y Chinatú [Valiñas 1991].)

Después de los Hilton han trabajado en distintas regiones de la Tarahumara otros miembros del Instituto, quienes han producido una gran

variedad de materiales escritos en lengua rarámuri. Los miembros del ILV entraron a territorio mexicano con la venia del entonces presidente de la República Lázaro Cárdenas y se distribuyeron por varias regiones indígenas a lo largo de todo el país; tenían la tarea de estudiar las lenguas nativas para elaborar cartillas y otros documentos escritos, con el fin de alfabetizar a la población india, así como integrarla a la idealizada y poco concreta "sociedad nacional". Primordialmente tenían la misión, un tanto disfrazada de academicismo, de traducir el Nuevo Testamento a los diversos idiomas indígenas y con él alfabetizar-evangelizar a la población nativa de cada lugar. Estos objetivos académico-religiosos fueron fuertemente cuestionados en la década de los setenta por científicos sociales en toda América Latina, quienes denunciaron sus vínculos políticos e ideológicos con el expansionismo norteamericano, llegando incluso a asociar al ILV con la CIA. Esta serie de denuncias derivaron en la disolución de los acuerdos entre la Secretaría de Educación Pública y el ILV en México (Stoll, 1985).

Independientemente de este juicio ideológico, al que Stoll llamó "teoría de la conspiración", es necesario reconocer el aporte del ILV en el fomento a las lenguas indígenas y en la recuperación de cierta tradición oral de los pueblos indios, pues la lengua, finalmente, es uno de los factores de identidad étnica más importantes en nuestro país. Es cierto también que, al tiempo que el ILV estimula la utilización de la lengua materna dentro de las comunidades indias, desprestigia y cuestiona, sin llegar a comprenderlas, otras prácticas culturales opuestas a la ética protestante, tales como las fiestas religiosas tradicionales, o las faenas de trabajo comunitario donde se ingieren bebidas fermentadas tradicionales, por ejemplo durante el tequio en Oaxaca, o en las tesgüinadas de la Tarahumara.

Varios años más tarde, en 1978, un misionero llamado Alfredo Guerrero, proveniente de Monterrey, Nuevo León, se estableció durante una década en el poblado de Choguita, cerca de Norogachi. Continuó después su trabajo desde la ciudad de Chihuahua coordinando la estancia de misioneros protestantes en diversos puntos de la Sierra Tarahumara. Su objetivo principal ha sido fomentar la creación de la Iglesia Indígena, independiente de cualquier denominación y jerarquía religiosa. Paradójicamente parte del apoyo económico que recibe proviene de los Estados Unidos.

Actualmente Bocoyna (1923), Samachique (1940) y Choguita (1978) representan tres de los puntos más importantes de difusión del protestantismo en la Tarahumara. Después de la década de los setenta ha lle-

gado una cantidad considerable de misioneros protestantes, tanto mexicanos como extranjeros, a esta accidentada región del suroeste de Chihuahua. Hoy en día hay incluso pastores indígenas que dirigen congregaciones independientes y celebran los cultos en su lengua materna.

Situación actual

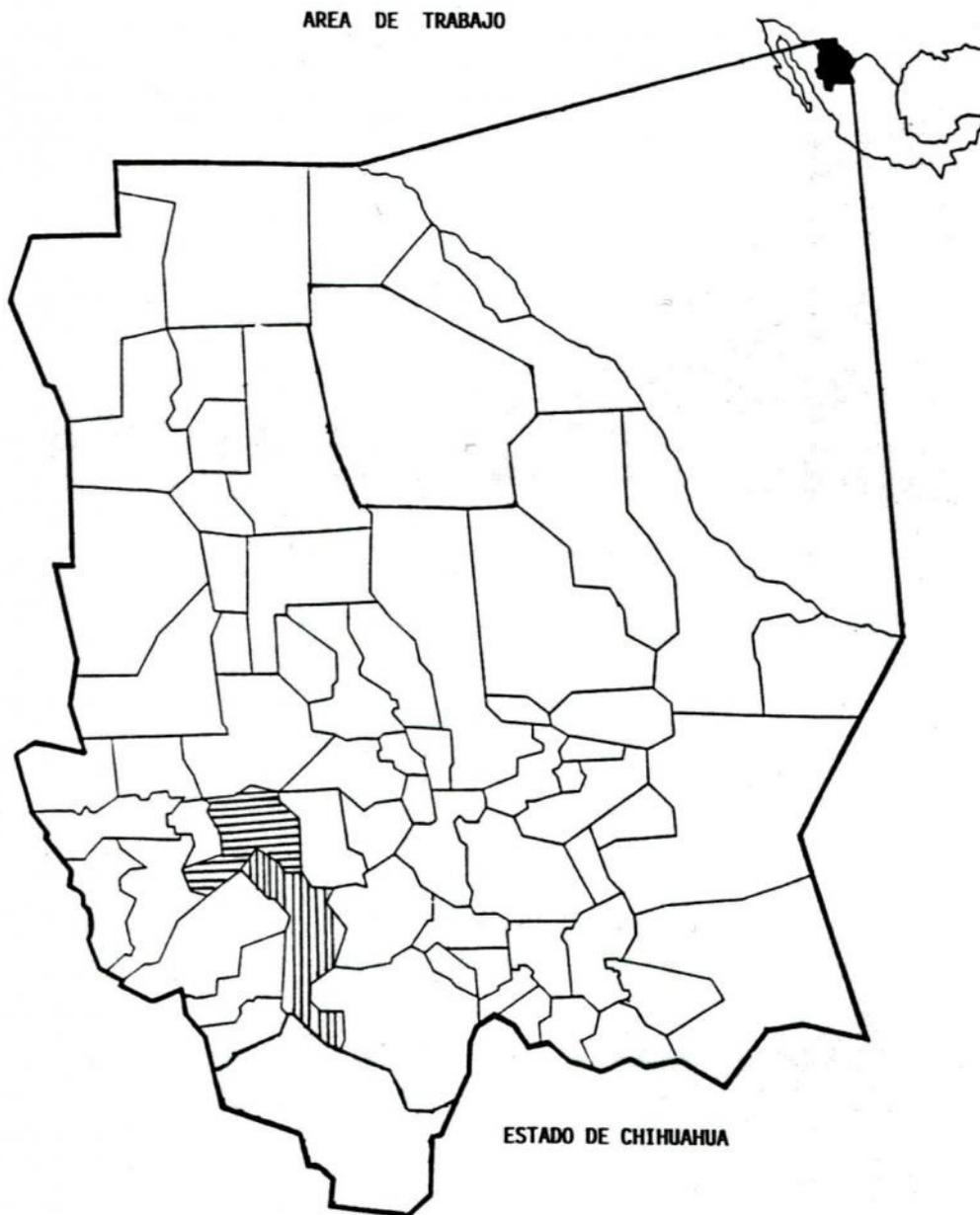
Al mismo tiempo que encontramos una actividad evidente y constante de misioneros protestantes en la Sierra de Chihuahua, existe muy poca documentación sobre religiones protestantes para esta región. Poco se sabe sobre la cantidad de iglesias, la diversidad de doctrinas que profesan, sus orígenes y su capacidad de convocatoria. Esto ha contribuido a fomentar cierta confusión y generalización, a manejar estereotipos, no siempre fundamentados, de los protestantes y sus prácticas, así como a establecer prejuicios que limitan y perjudican las relaciones entre miembros de distintas religiones (especialmente entre católicos y protestantes).

Evidentemente el protestantismo tiene un cuerpo teológico y ritual que unifica e identifica a todos los afiliados. Sin embargo, debido a su origen rebelde, que data del siglo XVI, y a su carácter autónomo, hay una diversidad enorme de matices, interpretaciones, prácticas y creencias que se agrupan en distintas iglesias, muchas de ellas, sobre todo las pentecostales de las áreas rurales, con estructuras locales e independientes.

Tal es la diversidad, que Jean Pierre Bastian (1983), uno de los más importantes historiadores del protestantismo en México, ha preferido acuñar el término de "protestantismos" para definir con mayor precisión la condición heterogénea de las diversas iglesias de este género.

En enero de 1994 se inició un proyecto de investigación en el Centro INAH Chihuahua, cuyos objetivos iniciales fueron, precisamente, conocer la cantidad y diversidad de asociaciones religiosas no-católicas que realizan proselitismo entre los indígenas de la Sierra Tarahumara. Los resultados que aquí se dan a conocer corresponden a dos municipios serranos con alta densidad de población indígena, especialmente rarámuri: Guachochi y Bocoyna (ver mapa). De hecho, la evangelización protestante dirigida a la población indígena se inició en poblados ubicados dentro de estos dos municipios.

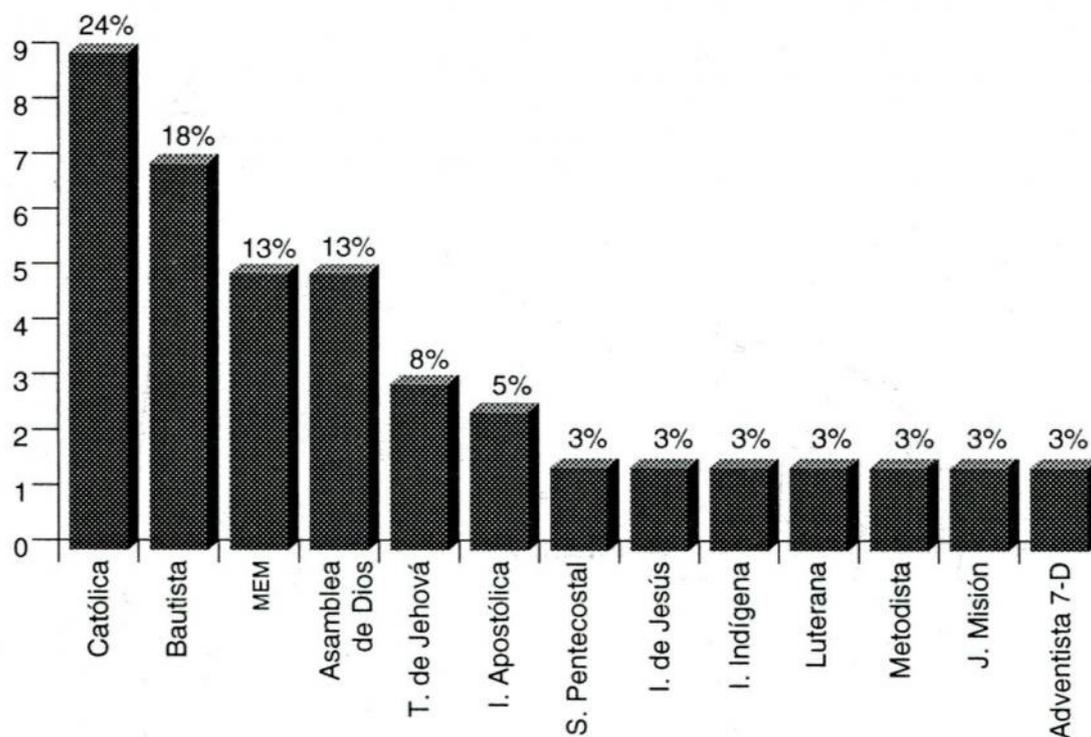
Como hemos mencionado, existe una gran diversidad de iglesias protestantes; sin embargo, para el área de estudio se encontró que, al



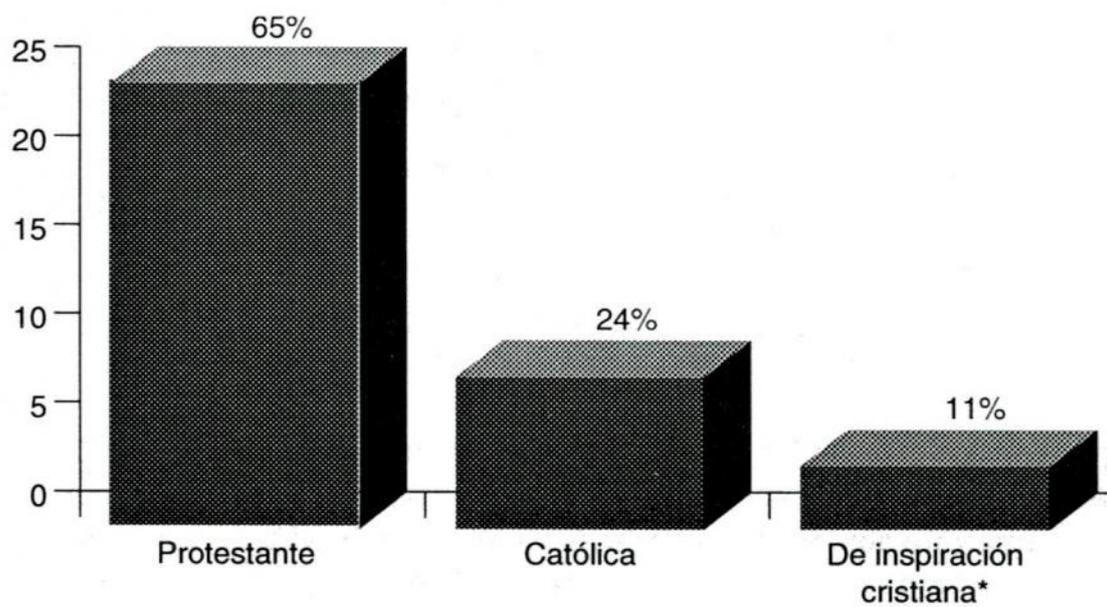
Área de trabajo. Los dos municipios marcados tienen una alta densidad de población indígena (PI): Bocoyna (17.24% de PI) y Guachochi (48.60% de PI).

igual que en el sur del país, predominan, en un alto porcentaje, las iglesias pentecostales. En segundo término vienen las iglesias bautistas, con una larga tradición de evangelización en el norte de México y con un carácter mucho más conservador que las pentecostales, y por último la Misión Evangelística Mexicana a la que ya hemos hecho referencia (ver gráficas 1, 2 y 3).

Gráfica 1. Porcentajes del número de templos y/o denominaciones

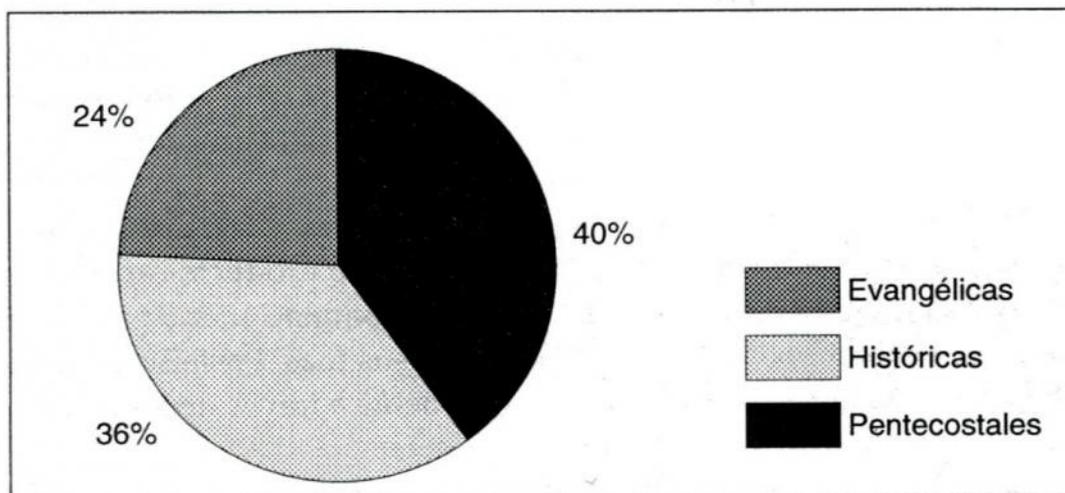


Gráfica 2. Origen de las iglesias y porcentajes según origen

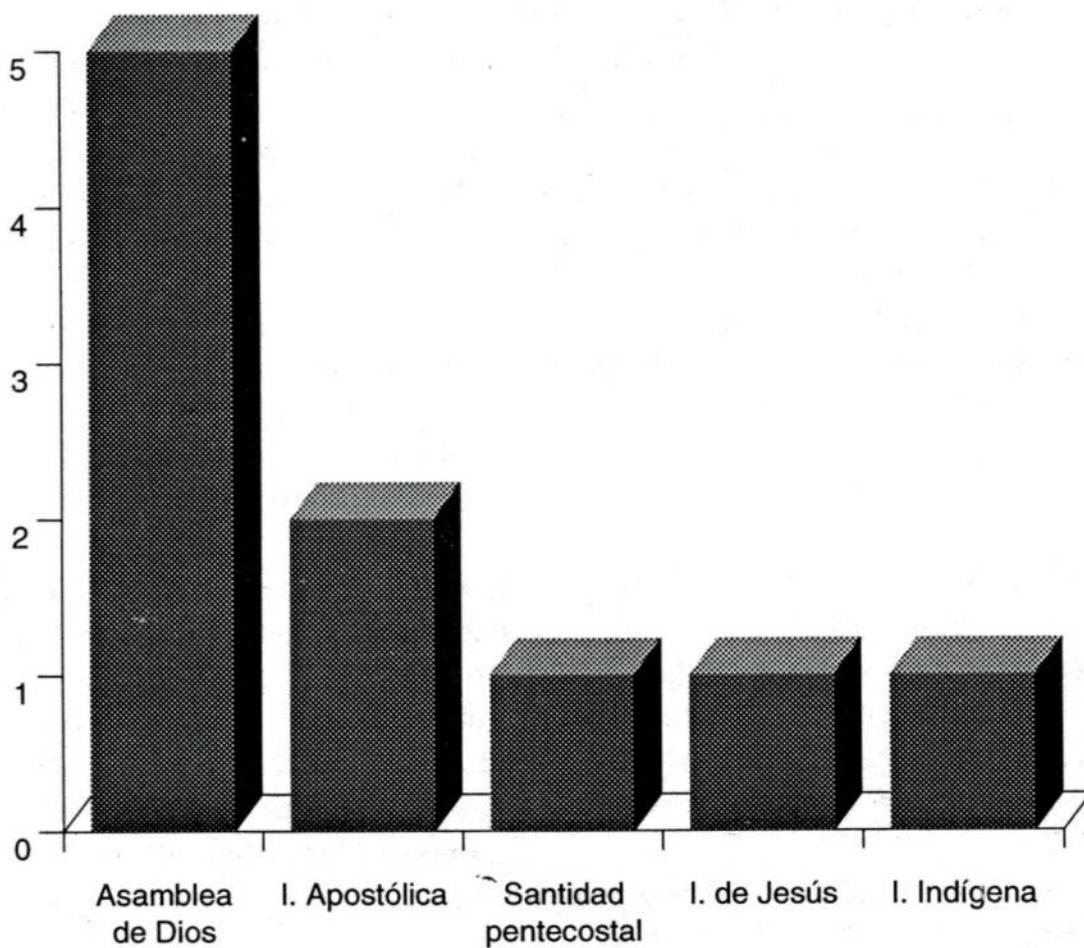


*Testigos de Jehová y Adventistas del 7º Día.

Gráfica 3. Tipología de las iglesias protestantes



Gráfica 4. Iglesias pentecostales y número de templos



El pentecostalismo

Precisamente por ser el pentecostalismo, de entre todas las formas de protestantismo, el que mayor aceptación ha encontrado entre los indígenas de la Tarahumara, dedicamos aquí un espacio para exponer las principales características de este movimiento.

El pentecostalismo surgió en los barrios negros y latinos del sur de los Estados Unidos a principios del siglo xx como producto de una ruptura con el metodismo, una de las pocas denominaciones protestantes que congregaban población no blanca entre sus filas. Posteriormente se difundió en territorio mexicano, principalmente a través de los braceros que retornaron en distintos momentos al país.

El hecho de haber sido creado por negros le imprime al pentecostalismo un estilo particular que podemos asociar con las características culturales de dicha población. Se otorga un lugar privilegiado a la música y al movimiento corporal, por medio de los cuales puede alcanzarse el éxtasis o el estado de trance. Más que la lectura de la Biblia se prioriza el testimonio personal de los fieles. Éstos, además, pueden poseer el don de lenguas (glosolalia) y de sanación, lo cual es la principal manifestación de la presencia del Espíritu Santo, desarrollándose así un sentido mágico dentro del ritual. El pentecostalismo toma su nombre del bíblico día de Pentecostés, cuando los doce discípulos recibieron el Espíritu Santo junto con los dones de sanación y la capacidad de hablar en lenguas. Se considera que todos los creyentes sin excepción pueden recibir estos dones (Garma, 1989: 90).

De acuerdo con Bastian y otros investigadores, las iglesias pentecostales representan 70% de todas las iglesias protestantes en México, así como la rama del protestantismo de mayor aceptación en América Latina, al grado de que representa la principal alternativa de disidencia religiosa frente al catolicismo en sociedades como la mexicana (Garma, 1992: 36).

Este éxito se debe seguramente a la esencia moldeable, podríamos decir mutante, del movimiento pentecostal, característica que hace del pentecostalismo un movimiento religioso que se adapta con facilidad a los diversos contextos y culturas en todo el mundo. A diferencia de otras iglesias de estructura más rígida, conservadora e intolerante, que pretenden imponer desde un principio pautas de conducta restrictivas a los conversos, el pentecostalismo retoma algunas de las pautas culturales de la comunidad donde realiza su proselitismo y las incorpora al ritual religioso. Un ejemplo concreto en la Tarahumara son las alabanzas a Dios,

las cuales son compuestas por los miembros de la congregación y resultan himnos con ritmo de corrido norteño o pascol indígena.

Otro factor de suma importancia en la aceptación del pentecostalismo es el manejo que hace de la curación de los enfermos por medio de la fe y a través del don de sanación, así como el liderazgo carismático de los pastores.

Por último diremos que el pentecostalismo crece y se desarrolla preferentemente entre los sectores marginados de la sociedad y no en aquellos con mayores recursos, donde otras iglesias protestantes más ortodoxas, como las "históricas", obtienen más adeptos y mejor respuesta.

Caracterización de comunidades y población no católica

En esta fase de la investigación se registraron 14 localidades (en dos municipios) con presencia de misiones, misioneros o pastores no católicos, la mayoría con uno o más templos y con un proselitismo religioso sistemático, en muchos casos prolongado por varios años. Este conjunto de comunidades tiene ciertas características similares: se ubican en regiones boscosas donde la actividad económica primordial es la explotación forestal, el comercio o el turismo. A todas ellas es posible llegar por medio de carretera o tren, y algunas cuentan con pistas de aterrizaje para avionetas. Es decir, se encuentran en sitios accesibles y comunicados: se trata de comunidades integradas en diferentes grados a la economía regional.

Como podemos apreciar en el cuadro 1, la población de cada comunidad varía desde 8 063 habitantes en la cabecera municipal de Bocoyna, hasta 30 pobladores en la ranchería de Bokimoba. A pesar de este amplio rango, podemos marcar como una tendencia reciente la propensión de las misiones no católicas de asentarse en comunidades grandes. Los templos construidos en ranchos pequeños son generalmente el resultado de la división de un grupo de alguna iglesia ubicada en un poblado mayor que, a partir de la división, decide construir su propio templo en el lugar de su residencia, afiliándose generalmente a otra denominación. Los templos ubicados en poblados pequeños también pueden ser producto del trabajo de extensión misional de iglesias localizadas en los poblados más grandes. Este fenómeno explica por qué varios templos no católicos y de distintas denominaciones se encuentran juntos en un radio de acción reducido, mientras que enormes extensiones de territorio y poblados enteros se encuentran fuera de la influencia de las misiones no católicas.

Cuadro 1. Concentrado de localidades, templos y denominaciones no católicas en dos municipios de la Sierra Tarahumara, Chihuahua

Municipio	Localidad	Núm. de hab.	Núm. de templos	Denominación	Nombre del templo	Año de edificación
Guachochi	Guachochi	8 052	5	1) Bautista	Jeruel	1962/1992
				2) Asamblea de Dios		
				3) Iglesia Apostólica		
				4) Adventista del 7° Día		
				5) Misión Evangelística Mexicana (MEM)		
Guachochi	Samachique	618	3	Testigos de Jehová	La Paz	1992
				1) Bautista	Sin templo	1993
				2) Santidad Pentecostal	Monte Sinai	1994
Guachochi	Napuchi de Samachique	79	1	3) I. de Jesús en Cristo Rep. Méx.	I. Indígena Nuevo Camino	1986
				1) Asamblea de Dios		
Guachochi	Choguita de Norogachi	268	1	1) Independiente (antes MEM)		
Guachochi	Bokimoba de Chiguita	30	1	1) Asamblea de Dios		
Guachochi	Corareachi	196	1	1) Asamblea de Dios		
Guachochi	Guaguachique	831	1	1) Bautista		
Guachochi	Rocheachi	82	1	1) Antes MEM		
Guachochi	Sikachike	82	1	Testigos de Jehová	Sin templo	1991/1992
Guachochi	Huisuchi	316	1	1) Luteranos		
Guachochi	Laguna de Aboreachi	316	1	1) Asamblea de Dios		
Bocoyna	Creel	3 063	5	1) Bautista	Sinai	
				2) Misión Evangelística Mexicana		
				3) Asamblea de Dios		
				4) Iglesia Apostólica		
				5) Metodista		
Bocoyna	Bocoyna	916	2	Testigos de Jehová	Sin templo	
				1) Misión Evangelística Mexicana		
Bocoyna	Choguita	287	1	2) Bautista	Evangélico la Hermosa	1973
				1) Bautista		
				1) Bautista		
Bocoyna	San Juanito	6 963	2	1) Misión Evangelística Mexicana		
				2) Asamblea de Dios		
Bocoyna	San Luis de Majimachi	74	En proyecto	Testigos de Jehová	Sin templo	
Bocoyna	San Ignacio de Arareco		En proyecto	Gpo. Juventud con una Misión		
				1) Bautista		

Se registraron un total de 34 templos (incluidos los católicos) y 13 distintas agrupaciones religiosas.

La población indígena que simpatiza con el protestantismo también tiene características generales que deberán tomarse en cuenta para elaborar explicaciones sobre la conversión. En su mayoría se trata de familias sedentarias (lo cual contrasta con la tradicional movilidad estacional cumbre-barranco de los rarámuri). Uno o más miembros de la familia perciben un salario fijo en la industria forestal o en las escuelas, pero continúan siendo agricultores. Muchos de ellos vivieron un tiempo de su vida en contextos urbanos o son migrantes temporales por razones económicas. Tienen mayor conocimiento del español y muchos saben leer y escribir. La mayoría de los asistentes a los cultos son jóvenes. Han tenido relación con el culto y las ideas protestantes desde pequeños. En la mayoría de los casos una crisis o un periodo de tensión emocional precede a la conversión. Esta crisis puede ser de identidad, en las relaciones familiares, o una enfermedad grave, por ejemplo.

Sin duda, la aceptación de nuevas religiones por parte de la población indígena de la Sierra Tarahumara implica, de antemano, cambios importantes en su manera de concebir el mundo, en su forma de vida y en sus actividades económicas. Debemos recordar que el protestantismo fomenta una ética del trabajo que estimula las prácticas de ahorro, la noción de superación personal y de progreso, al tiempo que prohíbe la ingestión de bebidas alcohólicas y el consumo de tabaco. Pautas de conducta mucho más afines a la lógica de trabajo industrial que a la campesina o indígena comunitaria. No es casual que las ideas protestantes comenzaran a difundirse y a adquirir fuerza en la Tarahumara a la par de la explotación forestal que implicó, entre otras cosas, la industrialización del trabajo, el concepto de salario, la apertura de carreteras y el comercio.

Conversión al protestantismo

Existe cierto consenso entre quienes escriben sobre protestantismo en considerar la conversión religiosa como una expresión radical y definitiva del cambio de religión, que implica, por supuesto, cambios en otros ámbitos de la vida.

De acuerdo con diversas fuentes, a partir de su conversión al protestantismo las personas rompen con muchas de las tradiciones de su comunidad, se desentienden de sus compromisos religiosos anteriores (que entre las comunidades indígenas son también compromisos económicos y sociales), fracturando así la estructura social.

Esta manera de interpretar el cambio religioso lleva finalmente a

justificar una postura antiprotestante, por considerar a esta práctica religiosa como la causante de la división entre las comunidades indias y, peor aún, la responsable de la pérdida de las costumbres y las tradiciones, sustento de la identidad nacional.

La realidad es mucho más compleja. En principio porque la conversión —entendida como concepto antropológico y no religioso—, no se da en un momento preciso, sino que es un proceso de transición durante el cual el converso reelabora el discurso y las prácticas (en este caso protestantes) con base en sus propias creencias y experiencias, y en esquemas y líneas específicos de interpretación de la vida propuestos por la nueva religión.

Es importante recalcar que la conversión al protestantismo puede producirse cuando la forma de vida y la cosmovisión de una persona o de un grupo están en un proceso de crisis y fuertemente cuestionados, haciéndose necesario un giro, tomar una u otra dirección. En algunos casos esa crisis (de identidad, social, familiar) puede ser resultado de un proceso de dominación cultural y económica que un grupo o sociedad ejerce sobre otro que resulta subordinado, cuestionado y dislocado. Al ser una respuesta frente a una situación de conflicto, la conversión puede entenderse también como una actitud creativa, por medio de la cual se trasciende dicha crisis y el individuo adquiere mayor seguridad en sí mismo, al adaptarse, precisamente por medio de su conversión, al nuevo orden de vida. Entender de esta manera la conversión religiosa puede ser una base, menos ideológica y más objetiva, para iniciar nuevos estudios sobre el protestantismo en nuestro país.

Bibliografía

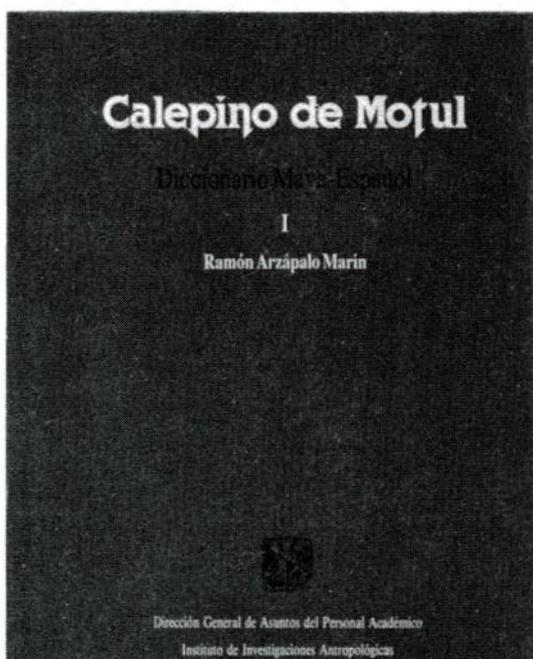
- Bastian, Jean Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, CUPSA, México, 1983.
- , *Breve historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1986.
- , *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, México, 1989.
- Garma Navarro, Carlos, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.
- , "Evangelización y sincretismo: la cruz católica y la prédica protestante", en *Alteridades* (sin volumen), 1989.
- , "Pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas", en *Alteridades* 2 (3): 31-38, 1992.
- Giménez, Gilberto, *Sectas religiosas en el sureste, aspectos sociográficos y estadísticos*, Cuadernos de la Casa Chata núm. 16, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste, México, 1988.
- Merrill, L. William, *Los rarámuri en el siglo xx*, s. f.
- Molinari Medina, Claudia, *Protestantismo y explotación forestal en la Tarahumara*, tesis para optar al grado de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993.
- Saldaña, Ángel et al., *De sectas a sectas: una aproximación al estudio de un fenómeno apasionante*, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, México, 1987.
- Snow, David A. y Richard Machalek, "The Sociology of Conversion", *Annual Review of Sociology*, pp. 167-190, 1984.
- Stoll, David, *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1985.
- Valiñas, Leopoldo, *Propuesta para la estandarización de la lengua tarahumara*, Coordinación Estatal de la Tarahumara, Chihuahua, 1991.

RESEÑAS

Ramón Arzápalo Marín (ed.)
Calepino de Motul.

Diccionario maya-español

Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995; 3 tomos: XXVIII 788, 791-1434, 1435-2182 pp.



Incursionar por un diccionario es siempre una magnífica oportunidad de saciar la curiosidad y poner a prueba la capacidad de asombro ante los misterios y sorpresas que guardan tras de sí las palabras que le dan vida. Tal es el caso del *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*. En tres monumentales tomos, presentados en una novedosa y moderna organización, Ramón Arzápalo Marín logra una amplia visión

del maya, imbricado en una fina red de palabras, categorías, significados y programas de cómputo que se tejen entre la diacronía y la sincronía.

Al igual que Ambrosio Calepino, en el *cuatrocientos*, Arzápalo realiza una fina labor de lexicógrafo y edita, sistematiza, clasifica, ordena y categoriza el *Calepino*, un diccionario elaborado en Motul, pequeño poblado de Yucatán por fray Antonio de Ciudad Real en el siglo XVI en el que alternaban el maya, el español y el latín. Ésta es una de las principales virtudes que hay que destacar de este *Diccionario*, el presentar estáticas, al tiempo que dinámicas, las lenguas maya y española, acompañadas por momentos de la latina: “mas la información que se nos ofrece en este manuscrito, objeto de estudio, no se circunscribe a la lengua indígena: nos proporciona además las glosas en la lengua que hablaban y escribían los españoles a mediados del siglo XVI, así como numerosas expresiones latinas” (p. I). Así, el español al servicio del maya traduce su esencia al tiempo que muestra el estado de evolución en el que se encontraba él mismo.

La estructura del *Calepino de Motul*, “documento de incalculable valor histórico y cultural” (p. I), es de suyo compleja y rica en facetas. El punto de partida, 466 folios —recto y verso— con 15 975 entradas léxicas, 19 259 pa-

labras y 87 155 ocurrencias, números fríos que cobran significado puestos dentro de la magia de otro número: el tres. Tres son los textos, el de fray Antonio, el editado y el paleografiado por Arzápalo; tres los tomos; tres las lenguas: el latín, usado muy tangencialmente y reforzando el léxico de la flora y la fauna, el maya y el español; tres los lenguajes: el computarizado, el lingüístico y el de los humanistas; tres las categorías: las gramaticales, las semánticas y las pragmáticas. En fin, Arzápalo sabe poner en juego, con un inteligente equipo de colaboradores, números y palabras, pasado y presente, tecnología y humanismo para hacer realidad un viejo proyecto de los mayistas.

Si bien hay vasos comunicantes que se establecen entre los tres tomos del *Diccionario maya-español*, cada uno es suficiente en sí mismo y cumple con metas propias.

En el primer tomo, con un estilo claro y sintético, Arzápalo hace una sustanciosa introducción, marco de entrada al pasado histórico y cultural del *Calepino* plasmado en un sofisticado proceso de información presente. El primer paso, sentar las bases para lograr la empresa: "Un profundo conocimiento de la lengua maya, especialmente de la variante hablada y escrita en Yucatán a inicios de la Colonia, así como una gran familiaridad con el español hablado durante los siglos xv al xvi y manejo del latín clásico eran requisitos indispensables, aunque no suficientes, para emprender una tarea de esta naturaleza. Era también menester además manejar adecuadamente los materiales, acorde con métodos lexicográficos modernos, incluyendo téc-

nicas computacionales para el proceso y organización de los datos, de manera ágil y económica" (pp. III y IV).

Con el objetivo preciso en la mira había que seguir doce pasos con rigurosa puntualidad. Vale la pena mencionarlos aquí en forma sintética pues sólo así podemos obtener una idea clara de la magnitud de la empresa: transcripción paleográfica, sistematización de la ortografía del maya, transferencia del español colonial a la ortografía moderna, traducción de las expresiones latinas, traducción de todos aquellos vocablos o expresiones que la tuvieran en el manuscrito original, subcategorización de las entradas léxicas, elección de los campos semánticos, identificación de elementos de fauna y flora, índice de los vocablos de cada una de las tres lenguas, concordancia de cada uno de los vocablos, diccionario inverso y notas aclaratorias.

Todos y cada uno de estos pasos están ceñidos al rigor de las convenciones no sólo lingüísticas sino de cómputo, en el que el tipo de letra y los indicadores están en consonancia con el texto, las lenguas y sus categorías. Ningún elemento tipográfico se desperdicia y menos aún ninguno de la informática que, plasmados en programas *ad hoc*, puedan procesar la información en archivos con entradas y salidas que de aquel texto del siglo xvi han hecho un moderno diccionario que da cuenta de frecuencias, categorías y usos del maya: "sin el auxilio de la tecnología de cómputo queda manifiesta la imposibilidad de alcanzar resultados de tanta precisión con el soporte de herramientas de trabajo convencionales" (p. VIII).

Del equilibrio perfecto entre un delicado trabajo lingüístico, casi artesanal, y un complejo mecanismo computacional, inmerso en lenguaje Pascal, archivos Word Perfect y gran variedad de programas como: Tokenis I-Extractor, OrdEspan, OrdMayaor, este *Diccionario* ofrece una rica y variada información: lista de frecuencias, lista de concordancias léxicas, diccionario inverso, listas de frases y vocablos, categorías gramaticales, semánticas y pragmáticas. Precisamente, termina Ramón Arzápalo su introducción describiendo los criterios de esta clasificación. La gramatical con once categorías, las nueve tradicionales sumados los verbos intransitivos, transitivos y reflexivos, y tres funciones gramaticales de morfemas determinantes para el significado y la función. La clasificación semántica, con 32 campos semánticos, subclasificados algunos de ellos “conforme una temática más específica y de interés para las especialidades antropológicas y ciencias afines” (p. XXII). Así se completan 53 campos de la realidad lingüística maya. La clasificación pragmática que ordena “a los usuarios o intérpretes del signo lingüístico” (p. XXVI), y dedica especial atención al campo dialectal que puede ser geográfico, histórico y sociocultural (p. XXVI).

Tomemos al azar una palabra para ejemplificar el minucioso proceso:

pebezah *vt. soc. dsc.* saludar con palabras de buena crianza; y salutación así (folio 369 v).

Se trata de un verbo transitivo del campo semántico de la sociología y con una categoría pragmática del cam-

po dialectal sociocultural. Sin duda la clasificación por categorías es una de las más interesantes del *Diccionario*, pues ofrece un riquísimo punto de partida —ya de convergencia, ya de discrepancia— para hacer un rico análisis en variados campos de interés que van mucho más allá de lo lingüístico al abarcar toda la cosmovisión maya. Luego de la introducción, empieza el tomo I con un rico y variado paseo lexicográfico que va del maya al español desde “**aal** *adj. fca.* con dos aes significa cosa un poco pesada” hasta “**xux ek** *sus. ast.* el lucero de la mañana” (folios 001v y 465 v). El tomo II guarda también tesoros interesantísimos para una amplia gama de especialistas. Se abre con un índice de vocablos mayas con su localización, para dar paso a las palabras y expresiones latinas, que hacen un total de 179.

Resultan muy interesantes los recuentos finales que aparecen en este tomo, pues muestran el total de cada una de las categorías gramaticales: 3 993 sustantivos frente a 636 de adverbios. ¿Y qué decir de los campos semánticos?: 3 027 ocurrencias del campo de la física seguidos por 1 471 de la psicología hablan de los rasgos distintivos de la cultura maya plasmadas en las palabras de su vocabulario.

Indudablemente, el diccionario inverso es fuente de investigación riquísima. Los vocablos ordenados de derecha a izquierda con secuencias terminales y no iniciales, dan una visión radicalmente opuesta a la que aparece en forma canónica. A decir de Arzápalo “sus aplicaciones son múltiples, ya que constituyen no sólo una buena herramienta para fines de rima y es-

tudios de poesía; resulta indispensable, sobre todo, para un análisis de índole criptológica en el campo de la escritura maya" (p. IV).

Finalmente en el tomo III aparece la transcripción paleográfica, fidedigna y puntual, que nos da un espléndido retrato del español del siglo XVI, vasto campo para arar en la investigación dialectal o en la de los que reconstruyen la historia del español peninsular, trasladado a la realidad americana del siglo XVI, justo en proceso crítico de su evolución, llamado de *koinización* por algunos autores. En suma, este *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, de Ramón Arzápalo, logra con creces su cometido y va mucho más allá de él, pues trasciende los linderos de lo

estrictamente lexicográfico para incidir en vastas parcelas de la lengua y la cultura, poniendo en juego la capacidad hermenéutica del lector. Cumple con la tarea exhaustiva y minuciosa de conjuntar habilidades de muy diversa índole para abrir a un tiempo mil y una puertas de investigación. Como bien dijo su editor, la tarea fue quiijotesca. El Quijote ya cumplió con su primer ideal, pero ahora tendrá que salir a otras ventas y junto con Sancho, enfrentar las duras realidades de la crítica y de la investigación científica. Ojalá sean muchos los que acepten el reto.

Rebeca Barriga Villanueva
CELL-El Colegio de México



Luis Reyes García (coord.)
La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana
Dibujos de los códices de César J. Meléndez Aguilar, Universidad Autónoma de Tlaxcala (Secretaría de Extensión Universitaria)-Ciesas, 1993

Para el momento del contacto, o si se prefiere de la invasión europea previa a la conquista española, el mundo indígena era un mosaico pluriétnico y multilingüe, con marcadas diferencias entre sus componentes y, aunque en buena parte de lo que hoy es México había una tendencia hacia el predominio político-militar de la llamada Triple Alianza (Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan), también existían diversos poderes independientes entre los que, de manera importante, se encontraba otra Triple Alianza encabezada por Tlaxcala con la participación de Huexotzinco y Cholula. Para el estudio del devenir del mundo indígena en el periodo Posclásico tardío, principalmente en la región lacustre central y el área

Puebla-Tlaxcala, es importante tomar en cuenta las alianzas tanto político-militares como matrimoniales dentro de una compleja dinámica socio-política-económica determinada en buena medida por las actividades militares, que repercutían en las económicas, básicamente ligadas con la tenencia o el usufructo de la tierra, las artesanías y los excedentes necesarios para satisfacer las imposiciones tributarias.

Entre las características que distinguieron a buena parte de las sociedades mesoamericanas, además de la posesión de calendarios, un tipo de organización estatal y diversas formas de planificación urbana, destacaba la manufactura de registros que consignaban diversos aspectos religiosos, calendáricos, genealógicos, etc., los cuales de manera importantísima dan testimonio de una acendrada conciencia histórica. Como lo evidenció Caso, los registros "escritos" que sobreviven, de acuerdo con la región en que fueron producidos, se remontan hasta los siglos VII u VIII de nuestra era.

Dentro de este contexto, Luis Reyes

García, creador intelectual y coordinador de este volumen, se ocupa del caso particular de Tlaxcala remontando los antecedentes de la escritura pictográfica a dos mil años.

En forma breve, Reyes García destaca las que considera principales características de la sociedad prehispánica: una sociedad estratificada en la que todas las actividades estaban permeadas por una conciencia o un sentimiento colectivo sacralizado.

Dentro del estrato dominante, con cuando menos tres niveles de interacción, presentaban particular importancia la pertenencia y posición dentro de un linaje gobernante; entre éstos existió una complicada red de intercambios regulados en buena medida por las alianzas político-matrimoniales. De acuerdo con el autor, la más frecuente forma de respuesta de las comunidades de los *macehualtin* ante los abusos de los miembros del estrato dominante fue separarse de la casa señorial, donde no pudieron resistir el maltrato, y adscribirse a otra. Su preocupación principal —saberse miembro de un linaje o buscar un más conveniente asentamiento—, está ampliamente manifestada en los códices tlaxcaltecas.

Las sociedades mesoamericanas, eminentemente agrícolas, supieron interpretar los fenómenos astronómicos e inventaron los calendarios (solar y ritual), y como importante medio de comunicación (en el seno del estrato dominante), de acuerdo con Reyes García, surgió un sistema de escritura *sui generis* (pictográfico-ideográfico); dado que el mundo mesoamericano prehispánico fue básicamente pluriétnico y multilingüe, la representación de las

ideas por encima de las palabras ofreció una solución ideal para cierto nivel de comunicación.

Sin embargo, con la concentración regional de poderes surgieron diferencias en las formas de registro entre el altiplano central y el área maya, aunque por otro lado siguió vigente en la mayor parte de los pueblos mesoamericanos un sistema de representación doble, iconográfica e ideográfica. Sobre estos tipos de signos nos dice Reyes García:

...se les llama generalmente pictogramas y para sus lecturas es necesario identificar objetos, formas, tamaños, colores y posición. Además es necesario ir más allá de las formas y encontrar su significado, al que sin el conocimiento de la lengua o las lenguas usadas, no se puede acceder.

En el náhuatl de Tlaxcala, además del genérico *tlahcuilolli* para designar a los documentos pintados o escritos, es posible diferenciar, de acuerdo con su contenido, al *tlacamecáyoamatl* o "documento de parentesco", al *amatlahcócáyotl* o "documento de señorío" y al *yaotlahcuilolli* o "pintura o escrito de guerra". Para los españoles son pinturas o códices, o, si se refieren a asuntos territoriales, mapas, y en algunos casos (debido a su tamaño) lienzos. Además de los temas mencionados en las pinturas o códices, se registraban también asuntos calendáricos:

...conceptos y actividades religiosas, para anotar nombres y medidas de terrenos, para elaborar censos de población, para consignar prestaciones laborales en especial y para registrar muchísimas actividades más.

En Tlaxcala, considerando las diferentes formas de representación aludidas, tomando como punto de corte la invasión y la conquista españolas, de la época prehispánica tenemos ejemplos de pintura rupestre y mural: Atlihuetzia, Tizatlan, Ocotelulco y Cacaxtla, de las que se ocuparon u ocupan Alfonso Caso, Rosales Delgadillo, Andrés Santana, Eduardo Contreras y Carolyn Baus. Desgraciadamente no contamos con ejemplos prehispánicos de las pinturas o lienzos, pero sí, como importante presencia, de una tradición indígena de la época colonial en el periodo que va de 1530 a 1776; en el volumen presentado, se reproducen, describen, estudian o simplemente se mencionan y comentan sesenta y cuatro códices: 27 genealogías, 25 relativos a tierras, siete "relacionados con acontecimientos de la invasión y conquistas en que participaron los tlaxcaltecas, tres relativos al calendario, uno con anales y otro que relata la migración y fundación de pueblos otomíes". Lo que, nos dice el autor:

...demuestra el fuerte arraigo y la vitalidad del sistema de escritura indio, que cambió y se adaptó pero persistió durante toda la época colonial... [lo que también] señala la aceptación y el reconocimiento colonial de la especificidad cultural india.

Cabe señalar que todos son mixtos, esto es, compuestos por una parte glífica (glífica-pictográfica) y textos en náhuatl o español. Por obvias razones de espacio y seguramente presupuesto, se excluyen del volumen obras y estudios como el *Lienzo de Tlaxcala*, el *Tonalámatl de Aubin* y otros ya publicados por el gobierno del estado.

Uno de los principales problemas que enfrenta su estudio es el de su fechamiento preciso, lo que hasta ahora sólo se ha logrado con 25, base comparativa para situar cronológicamente a los demás.

Como lo muestra el contenido, en el volumen se reúnen trabajos de investigadores nacionales y extranjeros que dedicaron parte de sus esfuerzos a la problemática de lo que Reyes denomina "la escritura pictográfica tlaxcalteca", parte en todo caso de un espectro mucho más amplio.

Con respecto al lugar donde se encuentran, la mayor parte está en la propia Tlaxcala (29) o en el Distrito Federal (21); el resto en Europa (10) y Estados Unidos (4); de las vicisitudes de algunos de ellos se encarga Masae Sugawara.

La inquietud por recopilar, catalogar y estudiar el acervo de los documentos pictográficos tlaxcaltecas, además de las menciones generales y circunstanciales de los cronistas o historiadores tempranos como Hernán Cortés o fray Toribio de Benavente *Motolinía*, se remonta a 1743 con Lorenzo Boturini, quien describió brevemente la colección que de ellos tuvo. En 1779 don Nicolás Faustino Mazihcatzin y Colmecahua, principal de Tlaxcala, redactó una descripción del *Lienzo de Tlaxcala* conocido en su tiempo como "mapa historiographo", del que hizo una copia en 1787 (ambos actualmente en la Biblioteca Nacional de París).

En el siglo XIX destacan Chavero, con su explicación del *Lienzo de Tlaxcala*, y Agustín Rivera, con su descripción de la *Manta de Tlaxcala* o de *Salamanca*.

En este siglo, además del importante trabajo de Caso (1927) sobre las pinturas del Tizatlan, en su momento se ocuparon de los códices de Tlaxcala Ramón Mena (1917), Federico Gómez de Orozco (1937) y Salvador Mateos Higuera (1944), cuyos trabajos se reproducen en el presente volumen. Al igual que los de Cerdt Kutscher (hacia 1970), hasta donde sé por primera vez traducidos al español. Contemporáneo de los cuales es el estudio de Jorge Gurriá Lacroix sobre el códice *Entrada de los españoles en Tlaxcala*.

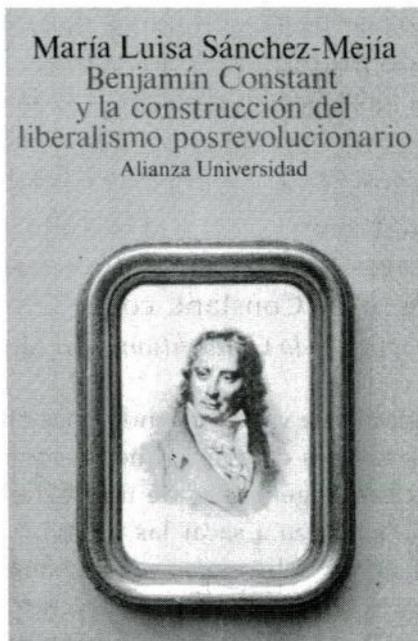
Trabajos a los que se suman los de Agustín Rivera, Virginia Guzmán, Fernando Cortés de Brasdefer, José Eduardo Contreras y Henry Nicholson, los cuales culminan con el catálogo de Luis Reyes García. Destaca en éste la importante y necesarísima reproducción de los códices, en dibujos a línea de César J. Meléndez Aguilar (excepto las ilustraciones de los techialoyan) y los también obligados y muy útiles índices onomásticos y toponímicos de Severa Cervantes y Patricia Mendoza.

Sin lugar a dudas, todos los artículos que integran el volumen aportan algo o mucho al esclarecimiento de la problemática que abordan, la cual regionaliza el problema. Este acercamiento metodológico que posibilita un trabajo sistemático y continuo sobre la codicografía de Tlaxcala, parece ser el adecuado, como lo muestran también las labores realizadas en este sentido en diversas instituciones de los estados de Chiapas y de México. Esfuerzos personales e institucionales a los que sería bueno sumar los de la iniciativa privada (la cual indudablemente debería abrirse más a los espacios académicos y al público en general), posibilitadores de un conocimiento más amplio de (comparto la idea de Reyes García) esa importantísima y por desgracia percedera parte de nuestro patrimonio cultural que, si no nos apuramos a recuperar, estamos en inminente peligro de perder.

Jesús Monjarás-Ruiz
Dirección de Etnohistoria, INAH

Ma. Luisa Sánchez-Mejía
**Benjamín Constant y la
construcción del liberalismo
posrevolucionario**

Madrid, Alianza Universidad, 1992,
295 pp.



...la Revolución francesa es un acontecimiento tan amplio, rico y profundo que ha estado en el centro de los análisis de cuantos tratan de entender la especificidad de la democracia moderna con relación al mundo antiguo y con relación también al Estado-nación, formado por la monarquía que la precedió inmediatamente. Este trabajo analítico no empezó después de la Revolución sino durante su transcurso, y fue llevado a cabo por sus propios actores.¹

¹ François Furet, "La historiografía de la Revolución francesa a finales del siglo xx", en Solange Alberro, Alicia Hernández Chávez y Elías Trabulse (coordinadores), *La Revolución francesa en México*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992, p. 57 (las negritas son nuestras).

Ciertamente, uno de los rasgos distintivos del periodo inmediatamente posterior a aquel 14 de julio parisino de 1789, como señala François Furet en la cita inicial, se cifra en el apasionado y combativo debate que se dio en los círculos intelectuales franceses en torno a las estructuras y formas políticas de gobierno que debía adquirir ese emergente Estado-nación. Casi siempre bajo la égida del naturalismo de Locke y el pensamiento rousseauiano —de hecho este último la forma cada vez más fuerte de la ideología liberal de nuevo cuño—, dicho debate fue adquiriendo altura al ritmo vertiginoso que marcaron los acontecimientos. Como se sabe, fueron varias las etapas cruciales por las que transitó el proceso revolucionario francés, pero muy probablemente sean el periodo del Terror y la monarquía napoleónica los que más generosamente dotaron de materiales a los franceses para la discusión política. Así, igualmente se puede considerar a Pierre-Paul Royer-Collard, Benjamín Constant y François Guizot como los ideólogos relevantes de esos periodos.

De los tres, es Constant a quien María Luisa Sánchez-Mejía dedica en el presente trabajo un amplio y detallado estudio. En él la ideología política de Constant se nos ofrece como la bitácora político-intelectual de un periodo, casi fugaz, en el que los acontecimientos se suceden y las ideas surgen, se debaten y renuevan día tras día con intensidad desbordada. Pero ¿quién era Benjamín Constant? Una rápida ojeada a su fichero biográfico nos permite ver que nace en octubre de 1767 en Lausana, Suiza, en el seno de una

familia protestante francesa emigrada tras la revocación del Edicto de Nantes (1685). De joven hace estudios en Inglaterra y viaja por Alemania, Bélgica y Francia. Se aficiona a la literatura y la política pero también a los placeres de la vida, inclinaciones que inevitablemente lo llevan a encontrarse en 1794 con Mme. de Staël con quien establece una "vehemente" relación.² Ese mismo año obtiene la ciudadanía francesa y se manifiesta a favor del Directorio y de una república moderada. Pero no es sino hasta el 5 Pradial del año III (24 de mayo de 1795) en que con su arribo a París acompañado de Mme. de Staël, Constant traza, como momento definitorio, el inicio de un fructífero itinerario político e ideológico.

En ese momento y con sólo 28 años en su haber, su formación, en apariencia, responde a las lecturas que todo joven intelectual de su tiempo emprende como parte de una cultura política actualizada pero instalada todavía en el marco moral de la Ilustración (Montesquieu, Locke, Fénelon, Rousseau).³

Había, no obstante, un elemento claro en la educación política de Constant que, sin mediar preceptores, ni libros, ni aulas, le venía directamente de su padre: su rencor contra la aristocracia. (p. 54)

Si bien dicho rencor no explica por sí mismo la actitud ni la producción intelectual posteriores de Constant, se

² *Diccionario Biompiani de Autores Literarios*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1987.

³ Uno de los mejores textos para comprender la dimensión del pensamiento liberal en la Europa de esos años es el libro de Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, 3a. ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1973.

supone contribuyó en gran medida a poner al espíritu sensible y crítico del lausanes al margen de la corriente de condenas que levantó en varias direcciones el fenómeno revolucionario, como las que blandieron Montolsier o Ferrand, o que en su defecto encarase los duros cuestionamientos que en ese sentido propinó Edmund Burke. Pero no lo sustrajo, en cambio, a la severa crítica que Constant hizo a la violencia ciega con la que algunos de sus líderes intentaron exorcizar a la Revolución

De esa forma, los primeros escritos políticos de Constant, como *Lettres à un Député de la Convention*, son obras

...donde se van perfilando, más allá de los sucesos concretos que las motivan, las líneas generales de un liberalismo que empieza a sacar las primeras conclusiones del proceso revolucionario y que debe enfrentarse a la práctica política diaria, piedra de toque imprescindible para contrastar la validez de los principios. (p. 69)

Así Constant asigna, desde estos primeros escritos, una importancia menor a las formas políticas exteriores que adquiere el poder político, pero llama la atención sobre los principios que le guían y el contenido de las leyes que promulga. De tal manera, su crítica al Terror es doble: al hecho en sí mismo y a los argumentos con los que se intenta justificarlo. La Revolución se salvó no gracias al Terror sino a pesar de él. El problema sin embargo no termina allí, pues la violencia revolucionaria es, al final de cuentas, parte integral del proceso emancipador de un pasado oprobioso. Hay que explicar su presencia en el proceso para es-

tablecer los términos de su acotación. Reflexionar sobre éste y otros problemas encaminó a Constant a elaborar los fundamentos principales de toda su teoría política, que para Sánchez-Mejía quedan resumidos en el siguiente extracto de su texto *Des réactions politiques*:

Para que las instituciones de un pueblo sean estables deben estar al mismo nivel que sus ideas. Entonces no habrá nunca revoluciones propiamente dichas [...] Cuando se destruye el acuerdo entre las instituciones y las ideas, las revoluciones son inevitables. (p. 90)

¿Cuáles eran para Constant las bases sobre las que debía descansar “el acuerdo entre las instituciones y las ideas”? Cuando en el periodo del Terror la Revolución empezó a dirigir su ataque a la propiedad privada, Constant y Mme. de Staël reaccionaron decididos en defensa de ésta. Una cosa era el ataque a los privilegios de individuos y corporaciones, muy otra el ataque a los bienes adquiridos con el fruto del trabajo, que por esa vía pasaban de unos individuos a otros. Concebida de esta forma, la propiedad entonces empieza a ser configurada como el “primer bastión defensivo que se construye el liberalismo naciente”. Parte de los elementos restantes de este bastión defensivo se dan en la obra del publicista suizo de manera casi natural y por asociación. Por ejemplo, el ataque a la propiedad provenía de regímenes tiránicos, por lo tanto debía condenarse cualquier forma de tiranía. La propiedad, a su vez, sólo puede cultivarse y ser posible en un clima político de libertad individual, por lo

que su exaltación debía ser una constante. No sólo eso —expresa Constant en sus *Principes de Politique*—, las nuevas formas de organización política, aún en el ejercicio mismo del poder, debían estructurarse a través de la amplia base de propietarios agrarios que componen la patria. Si bien estos criterios serían matizados más adelante por Constant al considerar la propiedad industrial como igual devengadora a otorgar el derecho a ser elector y elegible, el papel político privilegiado que otorgaba al propietario agrario e industrial despertó encendidos entusiasmos de parte, sobre todo, de la burguesía emergente, entusiasmos que por otra parte tendrían convencidos adherentes en el ámbito mexicano.

En el fondo había un aspecto que atribulaba sobremanera a Constant y del cual, consideraba, se derivaban muchos de los excesos cometidos por la Revolución: los límites de la soberanía popular. Según Paul Bénichou los liberales rechazaban ante todo la idea de un gobierno de la sociedad, cualquiera que fuese.⁴ El Terror les había mostrado en toda su cruda realidad que la idea de la libertad política contenida en el *Contrato social*, al subordinar la soberanía del individuo a una voluntad general omnipotente, fácilmente podía servir de apoyo a una dictadura. Constant creyó ver en esto, señala Bénichou, un error de concepción plasmado en la obra de Rousseau y llevado a la práctica por Robespierre. Dicho error consistía básicamente en

⁴ *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, FCE, 1984, p. 32, véase pp. 32-50.

considerar como único modelo posible el tipo de libertad de las ciudades antiguas. Para Constant, los legisladores revolucionarios

...quisieron ejercer la fuerza pública como habían aprendido de sus guías que había sido ejercida en otros tiempos en los Estados libres de la antigüedad; creyeron que todo debía ceder, hoy todavía, ante la autoridad colectiva, y que todas las restricciones a los derechos individuales serían separadas por la participación en el poder social.⁵

En realidad, lo que Constant intenta con éste y otros argumentos dispersos en sus escritos —como señala Sánchez-Mejía—, es dejar establecidos los alcances de la soberanía popular más que deslindar o cuestionar la legitimidad de la autoridad absoluta de la sociedad sobre todos sus miembros. El lausánés siempre estuvo convencido de que hay “una parte de la existencia humana que, necesariamente, permanece individual e independiente y que está, de derecho, fuera de toda competencia social”. Con esta breve cita Sánchez-Mejía considera saldadas las diferencias de Constant con Rousseau, pero a nosotros nos lleva a otra de las facetas del pensamiento constantiano estrechamente vinculada a lo anterior: su acendrada defensa de los derechos individuales.

Si el primer paso para acabar con el nuevo despotismo —glosa la autora— es establecer que la soberanía popular está limitada por los derechos individuales, el segundo es enumerar y definir tales derechos para que pue-

⁵ Benjamín Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, París, 1814, p. 117. Citado por Paul Bénichou, p. 33.

dan ser reconocidos y protegidos por la ley. Para Constant tales derechos se condensan en *libertad de acción, libertad de conciencia y libertad de expresión*, preceptos donde el asunto toral concierne a la libertad individual, entendida ésta como la facultad de hacer todo lo que no perjudique a otro, es decir, la libertad de actuación; el derecho a no ser obligado a profesar ninguna creencia de la que no se esté convencido, es decir, la libertad religiosa; el derecho de manifestar las propias opiniones e ideas por cualquier medio, es decir, la libertad de expresión; el derecho a no ser tratado de manera arbitraria, es decir, las garantías jurídicas.

Sánchez-Mejía ve en estos contenidos una doble intención: por un lado rescatar al ciudadano del abuso del poder, y por el otro protegerlo de la obsesiva tendencia del Estado por imponer patrones o estilos de vida. No se discute si el Estado, con dicha imposición, busca o no la felicidad de la ciudadanía. Lo que en este caso importa salvaguardar es el derecho que asiste a los hombres a equivocarse, así como a enmendar sus posibles errores; si renuncian a ello “la autoridad sustituirá los errores individuales con los suyos propios”.⁶ Se trata, pues, de establecer fronteras a los excesos de autoridad, “a quienes piensan que una minoría esclarecida y en posesión de la verdad *debe* imponer sus criterios a un conjunto de individuos ignorantes

⁶ La mayor parte de los postulados de Constant referentes a estos aspectos están contenidos en *Escritos políticos*, est. prelim., trad. y notas de María Luisa Sánchez-Mejía, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989 (Clásicos Políticos).

o extraviados". El hombre, para Constant, no es producto de las leyes, razón por la cual ningún intento de la autoridad por dirigir, educar o reglamentar el desarrollo de la industria o el perfeccionamiento de las artes es viable. O más aún

Cualquier legislación de tipo preventivo o especulativo, que limite la libertad de acción de los ciudadanos basándose en sospechas, intenciones o posibilidades es ilegítima. (p. 159)

Hoy no hay duda de que aspectos fundamentales de los preceptos constantianos, los relativos sobre todo a los derechos individuales, se hallan plasmados en la mayoría de las constituciones democráticas contemporáneas. Sin embargo, no escapa al análisis que en la relación Estado-individuo propuesta por Constant asoma una buena dosis de mentalidad utópica. Bajo su concepto de libertad individual apenas si encuentra cobijo un Estado timorato reducido al papel de observador pasivo del juego social. Si Constant, como afirma Sánchez-Mejía, conoció a los principales exponentes del romanticismo alemán (Schelling, los hermanos Schlegel, Schleiermacher, Schiller e incluso Goethe, con quien se reunió varias veces) ¿por qué, cabría preguntarse, no se cruzó Hegel por su vida, considerando que en esos años, como se sabe, el filósofo alemán dio forma definitiva a su teoría del Estado, en la cual precisamente los derechos individuales quedan subordinados a la razón

de Estado?⁷ Quizá más adelante la misma Sánchez-Mejía se ocupe de ello.

Queda pendiente ponderar con honrra la influencia del pensamiento constantiano en los círculos intelectuales americanos y más concretamente en los mexicanos. Sabemos sin duda, a través de la obra de Jesús Reyes Heróles, que las críticas de Constant al *Contrato social* y su concepto de soberanía popular limitada tuvieron inmediata repercusión en el contexto político mexicano.⁸ De igual forma, el arbitraje político que asigna a la clase propietaria convenció por igual a pensadores mexicanos liberales y conservadores, en una línea heterogénea que se extiende de Lucas Alamán y José María Luis Mora a Guillermo Prieto. Con todo, la presencia de Constant en el México del siglo XIX está aún por documentarse.

Por lo pronto, no hay duda de que el presente trabajo abre nuevas rutas a un conocimiento más profundo del pensamiento liberal, y renueva líneas de investigación en el campo de la historia política que hace tiempo absurdamente se consideraron agotadas.

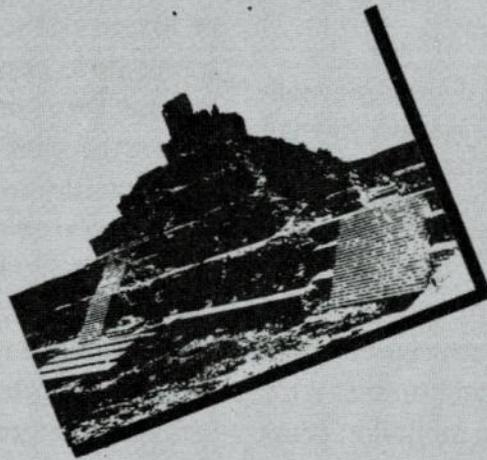
Arturo Soberón Mora, DEH-INAH

⁷ Principalmente en G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. por José Gaos, pról. de José Ortega y Gasset, Madrid, Revista de Occidente, 1974

⁸ Al parecer una parte importante de los *Escritos políticos* de Constant fueron publicados en *El Observador de la República Mexicana* en octubre 6 de 1830. Véase Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, México, FCE, 1982, vol. II, p. 257-259.

ARQUEOLOGIA

Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia / Segunda época



“Estelas celtiformes”: un nuevo tipo de estructura olmeca
y sus implicaciones para los epigrafistas

Un desciframiento de la escritura jeroglífica epi-olmeca:
métodos y resultados

Lírica maya de la antigüedad

Profecía del sacerdote

Sacerdotes astrónomos mayas

Textos triunfales mayas

La Tumba 5 del Cerro de la Campana, Suchilquitongo, Oaxaca:
un análisis epigráfico

Yucatán y el imperio tolteca

La restauración de monumentos arqueológicos.
El caso del Adivino de Uxmal

Las ocupaciones del inmueble de Guatemala núm. 90

Legislación sobre arqueología subacuática

8

JULIO-DICIEMBRE 1992

HISTORIA

Beatriz Barba de Piña Chán

Calzadas y peregrinaciones prehispánicas

CONSERVACIÓN

Pablo Torres Soria

Dinteles monumentales de Tlatelolco

ARQUEOLOGÍA

Gilberto Ramírez Acevedo

El tramo A-1 del gasoducto

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

J. Antonio Machuca y J. Arturo Motta

La Danza de los Diablos en Collantes,
Oaxaca

ESTUDIOS COLONIALES

Aura Marina Arriola

El Soconusco

Lulise M. Enkerlin

"Somos indios miserables"

Cecilia Vázquez Abumada

El ex convento de Santa Mónica

María Estela Muñoz Espinosa

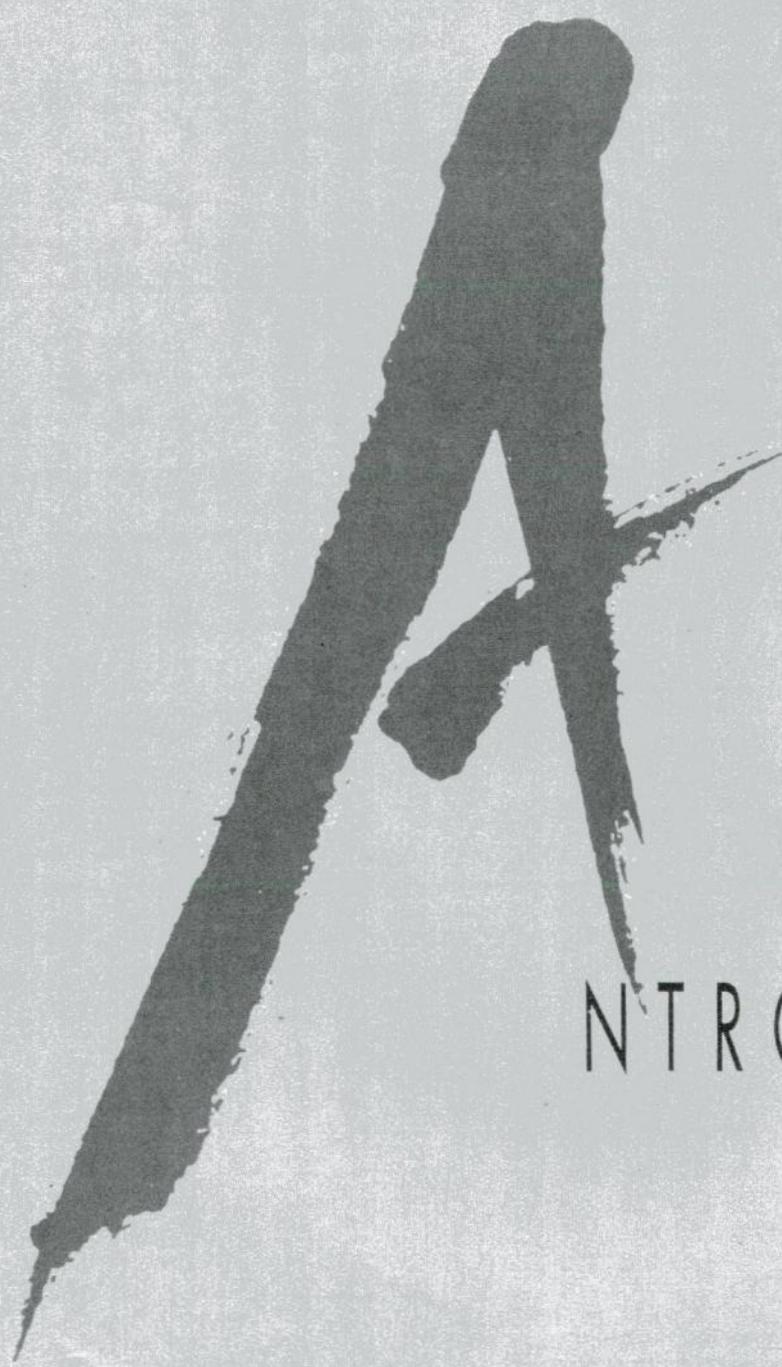
La iglesia de San Gabriel

Alejandro Huerta Carrillo

El pintor zacatecano Gabriel José de Ovalle

Julieta Ávila

Los González de los enconchados



ANTROPOLOGÍA

40

ISSN 0188-462-X



ETNOLOGÍA

Lina Odena Güemes
Los otomíes de Tlaxcala

HISTORIA

Ethel Correa y Ruth Solís
Carnaval, baile de máscaras y mascaradas
en la ciudad de México

LINGÜÍSTICA

Juan A. Hasler
Las divisiones del idioma nahua

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow
Género y poder en Mora, Nuevo México

SUPLEMENTO

ETNOLOGÍA INDÍGENA

Samuel L. Villela F.
Petición de lluvias en Petlacala, Guerrero

*Íñigo Aguilar Medina, Sara Molinari Soriano
y Ana Ma. Luisa Velasco L.*
Población chatina: naturaleza y demografía

Maya Lorena Pérez Ruiz

Los pueblos indígenas y las paradojas del censo de 1990

NOTICIAS DEL INAH

Sistema Nacional de Fototecas



ANTROPOLOGÍA

41

ISSN 0188-462-X

