

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El Xochitlicacan y el Quauitl-xicalli del recinto sagrado de México Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo*
- ◆ *Yecapixtla en la geopolítica de los dioses. Una guerra de paz y sangre*
- ◆ *Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglo XVIII)*
- ◆ *Migraciones mayas y yucatecas a Cuba*
- ◆ *Ciudadanía comunal y patrimonio cultural indígena: el caso del Valle del Mezquital, Hidalgo*
- ◆ *La dimensión performativa del juego taurino popular y profesional, una interpretación*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Directora General *Director General de la Revista*
María Teresa Franco Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico *Consejo Editorial*
César Moheno Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)
Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)

Secretario Administrativo Sergio Bogard Sierra (Colmex)
José Francisco Lujano Torres Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)
Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)

Coordinador Nacional María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)
de Antropología José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)
Diego Prieto Hernández Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)
Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)

Coordinadora Nacional de Difusión Osvaldo Sterpone (CIH-INAH)
Leticia Perlasca Núñez Susan Kellogg (Universidad de Houston,
Texas, EUA)

Subdirector de Publicaciones Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,
Periódicas Argentina)
Benigno Casas Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,
EUA)

Edición impresa *Asistente del director*
Héctor Siever Virginia Ramírez
y Arcelia Rayón

Edición electrónica *Consejo de Asesores*
Norma P. Páez y Nora L. Duque Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)
Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

Diseño de portada Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM)
Efraín Herrera Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)
Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)
Jacques Galinier (CNRS, Francia)

Foto de cubierta:
Autor no identificado
Niñas aseándose, ca. 1940
Fondo Salud Pública, Sinafo-INAH, inv. 366936

www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor. Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

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

- fecha,
- páginas.

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

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, *etcétera*, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

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

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

Dossier fotográfico

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

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

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200, Conmutador 40 40 54 00 ext. 4366, dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx dimelogica.4@gmail.com [web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx](http://www.dimensionantropologica.inah.gov.mx) www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, año 20, vol. 59, septiembre-diciembre de 2013, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 27 de abril de 2014 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

El Xochitlicacan y el Quauitl-xicalli del recinto sagrado de México Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo EDGAR NEBOT GARCÍA	7
Yecapixtla en la geopolítica de los dioses. Una guerra de paz y sangre ISRAEL LAZCARRO SALGADO	51
Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglo XVIII) RENÉ OSVALDO GERES	89
Migraciones mayas y yucatecas a Cuba VICTORIA NOVELO O.	127
Ciudadanía comunal y patrimonio cultural indígena: el caso del Valle del Mezquital, Hidalgo ELLA SCHMIDT	147
La dimensión performativa del juego taurino popular y profesional, una interpretación MARÍA XÓCHITL GALINDO VILLAVICENCIO	163

Cristal bruñado

La Decena Trágica: la usurpación en imágenes
SAMUEL VILLELA F. 197

Reseñas

FEDERICO FINCHELSTEIN
*Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad
en Argentina y en Italia, 1919-1945*
SERGIO BLOGNA TISTUZZA 217

FABIENNE BRADU
André Breton en México
ROSA CASANOVA 221

CARLOS GARCÍA GUAL
Mitos, viajes, héroes
GUSTAVO AVIÑA CERECER 225

ROBERT D. RICHARDSON
*Primero leemos, después escribimos.
El proceso creativo según Emerson*
ARTURO SOBERÓN MORA 228

Resúmenes / Abstracts 233

El *Xochitlicacan* y el *Quauitl-xicalli* del recinto sagrado de México Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo

EDGAR NEBOT GARCÍA*

Eterno es Asvatta, el árbol de la Transmigración. En la Morada Suprema están sus raíces, y sus ramas descienden hacia aquí abajo. Cada hoja de este árbol es un himno sagrado, y aquél que los conoce, conoce los Vedas.

Sus ramas se extienden en el cielo, recibiendo la vida de las fuerzas de la naturaleza. Sus yemas son los placeres sensuales. Y sus raíces se prolongan introduciéndose en el mundo de los hombres, atrayendo a los mortales debido a sus acciones egoístas.

Los hombres no logran entender la naturaleza cambiante de este árbol, ni saben donde comienza ni donde acaba, ni donde están sus raíces. Mas el sabio que puede ver, blandiendo con fuerza la espada de la templanza, va y corta este árbol de fuertes y profundas raíces, encaminándose así hacia ese sendero, que recorren aquéllos que nunca han de volver.

Bhagavad Gita: cap. XV.

* Museo del Templo Mayor, INAH.

Desenterrando “el camino al cielo”: el *Quauitl-xicalli* o la “jícara del árbol” y el *Xochitlicacan*

Decenas de descubrimientos arqueológicos se producen diariamente a nivel internacional, y si bien todos ellos están revestidos de notable importancia por el simple hecho de formar parte de nuestra historia como humanidad sobre la faz de la tierra, pocos poseen tres peculiaridades muy escasamente vistas en nuestra profesión: 1) ser materiales perecederos conservados en buen estado; 2) ser elementos de tipo religioso o ceremonial comunes a varias sociedades coetáneas o desfazadas en el tiempo, y 3) tener constancia de ellos no sólo en el registro arqueológico, sino también en fuentes de información como crónicas, códices o la tradición oral, entre otras. Teniendo en cuenta lo antes expuesto, un afortunado y trascendental hallazgo con tales características se produjo durante las exploraciones efectuadas por el Programa de Arqueología Urbana (PAU) en la Plaza Homenaje a Manuel Gamio. Éstas dieron comienzo durante la primera mitad de 2009 bajo la supervisión del arqueólogo Raúl Barrera, y tenían como objetivo el metódico salvamento de las evidencias obtenidas a lo largo de la labor de construcción del nuevo acceso a la zona arqueológica de Templo Mayor, en el centro de la ciudad de México (fig. 1); se trata del descubrimiento de los restos de un árbol erguido con dos ramas principales encorvadas en direcciones opuestas, que fuera plantado en una estructura circular o arriate que funcionaba para contener las raíces del vegetal, formando ambos elementos parte del conjunto arquitectónico cívico-ceremonial del antiguo recinto sagrado de la capital mexicana.

El árbol¹ sagrado bifurcado fue excavado e intervenido en abril de 2011, y hasta el momento es el único espécimen vegetal arqueológico que escenifica una auténtica muestra de lo que se considera un árbol cósmico prehispánico preservado en su contexto original; de ahí su importancia histórica, que tiene eco en toda la actual nación mexicana. En términos de análisis arqueológico son cuatro los niveles espacio/temporales esenciales en los que se encuentra ubicada la totalidad corpórea del vegetal: 1) las dos ramas bifurcadas que en vida se encontraban a cielo abierto, 2) las lajas de andesita de piroxenos que correspondían al piso de la IVa Etapa constructiva y de

¹ Una especie de encino o *Quercus*, según comunicación personal de la bióloga Aurora Montúfar, 6 de junio del 2012.

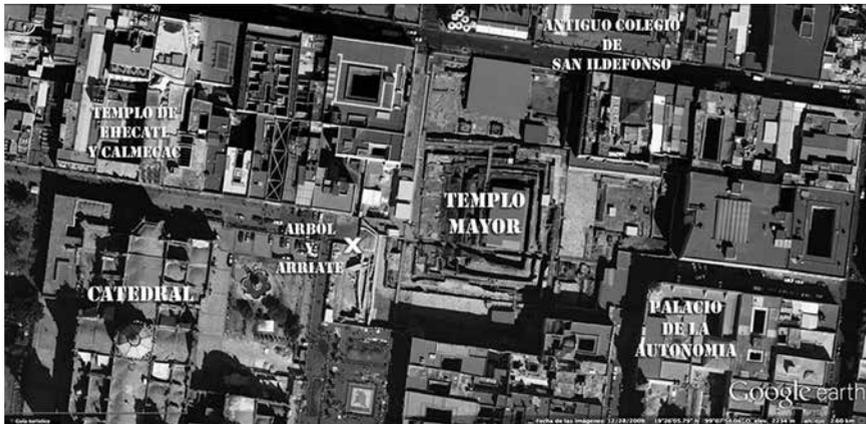


Fig. 1. Fotografía satelital de ubicación del árbol sagrado y su arriate, ambos hallados durante las excavaciones arqueológicas en el centro de la ciudad de México (tomado y modificado de Google Earth, 2013).

donde desplantaba el tronco, 3) el relleno de arcilla/limo que corresponde a la capa XIII, en donde se localizaban buena parte de las gruesas y delgadas raíces superiores, y 4) el nivel donde descansaba todo el árbol y que pertenece propiamente al *xicalli* (figs. 2 y 3).

El *Quauitl-xicalli*² es una estructura circular donde se encontraba plantado el árbol —que se mantuvo oculta a los ojos de los investigadores, aun cuando el cuerpo superior del árbol ya tenía casi un

² *Quauitl-xicalli* es un término que puede causar controversias lingüísticas, en primera porque este nombre en lengua náhuatl asignado al arriate es una propuesta propia debido a que no existe un nombre específico en las fuentes referido a esta estructura en particular y, en segunda por la traducción misma de las palabras. Nos tenemos que remitir propiamente a la palabra *Quauhxicalli* que tiene distintas acepciones y por lo tanto diversas interpretaciones de acuerdo al contexto en el que se aplica; para Diego Durán la palabra se traduce como “vaso de águilas” o “jícara de águilas” (Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 1967, pp. 189 y 395), mientras que para otros autores como Siméon significa disco o vasija de madera, añadiendo que este término tiene sus raíces en las palabras *quauitl* —árbol- y *xicalli* —jícara- (Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 1988, pp. 416, 418 y 764), término también relacionado con el vocablo *Cuauhxicalco* que puede traducirse algo como “en o sobre la jícara de madera” y que es una expresión que sirvió para señalar una serie de basamentos localizados en el interior del antiguo recinto sagrado de Tenochtitlan como hace constar Sahagún en su relación de los edificios distribuidos a lo largo y ancho del centro de la ciudad, y que resultan ser comunes entre ellos por su forma circular y sus reducidas dimensiones, “[...] de anchura de tres brazas [5.55 m. aproximadamente] o cerca, de altura de braza y media [...] [2.77 m en promedio]” (Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, 1981, Libro II, Apéndice II-15, pp. 234), así como también por su carencia de techumbre (*idem*); por ello, no es arbitrario que el *xica-*

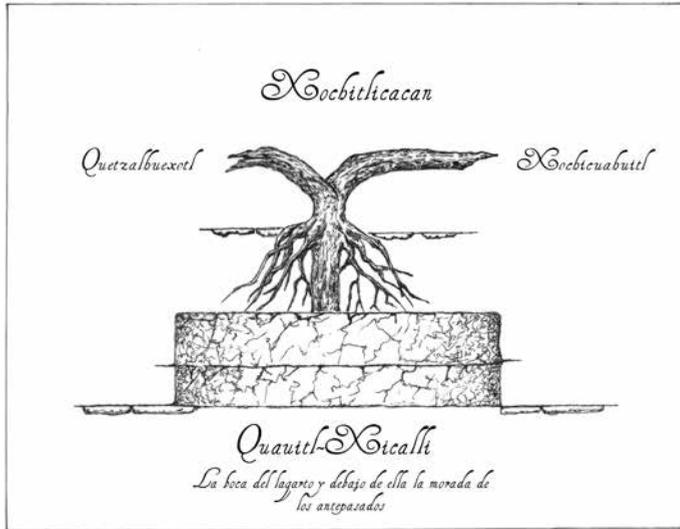


Fig. 2. Ilustración reconstructiva del árbol y el arriate tal como se hallaron *in situ*, junto con su hipotética esquematización cosmológica mexicana (dibujo de Ramiro Medina Ortiz; integración de datos y elección tipográfica de Edgar Nebot García).

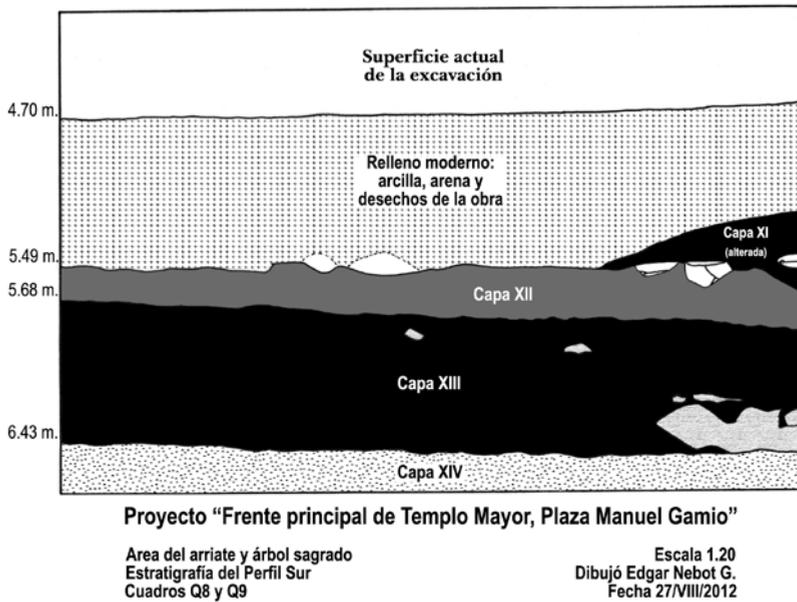


Fig. 3. Estratigrafía circundante a la zona del arriate (dibujo de Edgar Nebot García).

año de haberse exhumado—, y fue descubierta el 7 de marzo del 2012 por el autor de estas líneas, quien también estuviera a cargo de su excavación. Dicho monumento corresponde a un elemento arquitectónico en forma de anillo, con el núcleo del cuerpo construido con roca volcánica —principalmente tezontle trabajado— y luego cubierta de enlucido blanco —fino estuco de arcilla, grava y arena— que aparentemente no presenta áreas de coloración polícroma, con un diámetro máximo de poco más de 2.20 m, una altura promedio de 60 cm desde la cima hasta el nivel de desplante, y una anchura de paredes de entre 30 y 34 cm (fig. 4). Este monumento se sitúa a escasos metros al suroeste del *Cuauhxicalco* y corresponde al sector espacial dedicado a Huitzilopochtli. Aunque todavía no se cuentan con fechamientos absolutos que permitan determinar con toda precisión la ubicación temporal del arriate y del encino, por su posición dentro de la estratigrafía me queda suponer que muy posiblemente la construcción data del periodo correspondiente a lo que se conoce como III Etapa constructiva de Templo Mayor, la cual se remonta hacia el año 1431 d.C., durante el mandato de Itzcóatl.

Justo en la orilla noroeste del arriate se exhumó la ofrenda número 158 del complejo de ofrecimientos hechos al Templo Mayor y a sus inmediaciones dentro del recinto sagrado, que fuera depositada en tiempos prehispánicos años después de que se construyera la estructura circular. El ofrecimiento se compone exclusivamente de

lli sea redondo y que esté en un espacio compartido con otras construcciones circulares tales como el *Cuauhxicalco*.

La elección del nombre tuvo que ver con cuestiones de tipo semántico que adquiere significado una vez que se realizan asociaciones con los testimonios escritos y pictográficos referentes a la cultura nahua; por ejemplo, *quaxicalli* también significa cráneo (Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 1977, p. 88; Rémi Siméon, *op. cit.*, 1988, p. 418) y tal vez no sea tan casual que en ciertos códices la base de los árboles sagrados de ramas bifurcadas nazcan de una calavera —tal es el caso del árbol divino correspondiente al rumbo Oeste en el Códice Fejérváry Mayer— o de esqueletos completos —como observamos en la página 53 del Códice Borgia—; por otro lado, la adopción de la figura de una jícara —o bien de un vaso como diría Durán— no resulta por nada desacertada si observamos la página número 29 del Códice Fejérváry Mayer, donde podemos apreciar un par de vasijas que sirven de soporte a unas especies vegetales que se relacionan con deidades femeninas —una de ellas Xochiquetzal, protagonista sumamente importante en el mito del Tamoanchan, como veremos más adelante— y las que han sido interpretadas como árboles.

Se debe comentar que para el asunto de la construcción lingüística de la designación propuesta para el arriate se produjo inicialmente a través de una amistosa charla con el indígena poblano Miguel Rodríguez Sedas, la cual derivó en una traducción al castellano de términos en lengua náhuatl.



Fig. 4. Vista superior del *Quauitl-xicalli* y cuerpo cortado del tronco (fotografía de Edgar Nebot García).

la cazoleta fracturada de un sahumador compuesto, fabricado con terracota y decorado zonalmente con pigmento anaranjado rojizo, siendo —estilísticamente hablando— del mismo tipo de los que fueron hallados masivamente a los pies y debajo de la escalinata correspondiente a la VI Etapa,³ aunque en nuestro caso no hay evidencia de su mango ni de su remate, además de que fue depositado de manera desordenada, sin procurar que conservara su forma original (fig. 5); asimismo, a poca distancia del sahumador se recuperó un coxal humano que pertenecía a una persona de sexo masculino y anatómicamente a su costado izquierdo, mostrando también huellas de haber sido mutilado⁴ y aun cuando —de acuerdo con su emplazamiento espacio-cronológico— en realidad no formaba parte de la misma dádiva, resulta de interés por su cercanía con el monumento circular.

Arriates de época prehispánica se han encontrado en el recinto sagrado de México Tenochtitlan asociados al edificio identificado

³ Leonardo López Luján (coord.), *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, 2012.

⁴ A.F. Perla Ruiz Albarrán, comunicación personal, 8 de octubre de 2012.

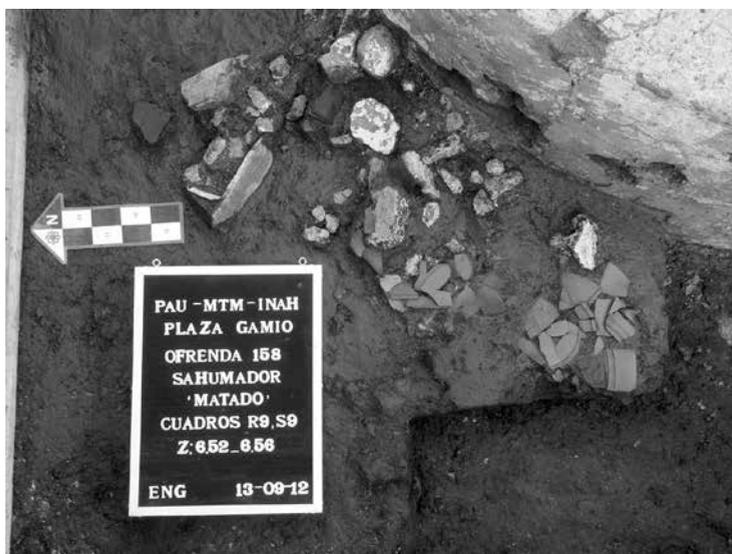


Fig. 5. Ofrenda número 158 compuesta por un sahumador incompleto, en compañía de otros residuos materiales como son fragmentos de enlucido y andesita, tiestos y un pequeño resto óseo de origen animal (fotografía de Edgar Nebot García).

como el *Calmécac* o centro educativo en el que los hijos de los nobles aprendían varios oficios y artes; se trata de seis arriates de forma rectangular contruidos mediante bloques líticos trabajados que se localizaron sobre el piso de lajas de la última etapa constructiva y que originalmente contenían cada uno de ellos un árbol de capulín.⁵ Otro tipo de construcciones que parecen ser arriates se hallaron en las excavaciones del Palacio Nacional de la ciudad de México, incluso también sosteniendo restos arbóreos.⁶

El *Quauitl-xicalli* es de una aparente simpleza en cuanto a su manufactura arquitectónica y estilística; sin embargo, su real importancia trasciende su liso y bien definido contorno semicircular: la jícara del árbol es indiscutiblemente el túnel hacia otros mundos, entendido en una dirección vertical, pero en sentido invertido no unilineal sino bidireccional, que atañe tanto el aspecto cósmico como el terrenal —según la ideología mexicana e indígena en general—. Mi labor a lo largo de este estudio será demostrar el argumento antes expuesto

⁵ Raúl Barrera Rodríguez y Gabino López Arenas, “Hallazgos en el recinto ceremonial de Tenochtitlan”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 93, 2008, p. 20.

⁶ Álvaro Barrera Rivera, comunicación personal, 12 de octubre de 2012.

y, por tanto, es necesario tratar de entender al arriate tenochca con base en el resto de evidencias arqueológicas disponibles hasta este momento en toda la República mexicana, con el propósito de dar una interpretación veraz del componente simbólico tanto del contenedor como del árbol.

El árbol y el mundo vegetal como alegoría del universo indígena

La importancia del árbol para los indígenas precortesianos y los contemporáneos no es nada nuevo dentro del estudio antropológico en general. De hecho, las crónicas de clérigos y viajeros españoles son el punto de partida de todo investigador para realizar las inferencias concernientes al papel ideológico que se atribuía a los árboles, y gracias a ellas conocemos la íntima relación entre el hombre y ese tipo de vegetación. Para el caso del área maya mucho se sabe al respecto, gracias a que el arqueólogo inglés Eric Thompson —junto con otros eruditos pioneros, entre ellos Alfred Tozzer—, recopilara varios relatos históricos que demostraron la común creencia, tanto en las Tierras Bajas como en las Altas, de que los árboles eran sagrados para las comunidades y fueron considerados los vehículos físicos a través de los cuales surgieron los antepasados y las personas de mayor jerarquía. Doris Heyden hace un interesante y ameno recuento de las notas antropológicas que hablan del valor de los árboles entre los grupos étnicos mexicanos, siendo originales en su trabajo las referencias sobre las plegarias que la gente pronunciaba antes o después de cortar los árboles para proveerse de su leña o madera utilizada para distintos fines; además señala que este mismo recurso natural fue utilizado en distintas festividades de índole religiosa, y fue la materia prima aprovechada para la fabricación de imágenes de deidades entre los mexicas, para luego concluir que el árbol fue un elemento que se “humanizó”, al grado de considerarse un hermano e incluso un maestro.⁷

Por su parte, Linda Schele también revisó los estudios anteriores sobre el papel de los árboles y de las montañas en las sociedades prehispánicas, siendo de especial relevancia su análisis de la cultu-

⁷ Doris Heyden, “El árbol en el mito y en el símbolo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 23, 1993, p. 217.

ra tenocelome, y llega a las mismas conclusiones pioneras de que el “Árbol de la creación” fue un vínculo simbólico que definía la relación entre el cosmos y la organización humana, primordialmente en su aspecto político.⁸

En la presente investigación veremos que la creencia indígena en un árbol sustentador de la fuerza cósmica forjó y reforzó durante milenios en la conciencia colectiva de las distintas culturas que integraban el territorio mexicano y parte de Centroamérica una idea de bases esencialmente socioeconómicas y con ventajas para las clases dominantes, primordialmente para los gobernantes en sí, por encima de los demás integrantes que constituían la pirámide de la jerarquía; inclusive en algunos casos por arriba de los sacerdotes, siendo indiscutiblemente entre los mexicas que su *tlatoani* encabezaba el poder mediante todo un discurso mediático cimentado en las creencias religiosas, mismo que dejaba de lado a otros grupos de elevado estatus como los *pochtecas* —quienes paulatinamente lograron posicionarse en el rango social mediante el enriquecimiento por aumento en su capital—, y aun cuando su posición llegó a ser hereditaria dentro de las familias,⁹ nunca se les reconoció un origen divino.

El árbol en el mundo mexica —y para el resto de las comunidades étnicas que compartían su devoción—, independientemente de su aspecto meramente económico, está revestido de una gran importancia mitológica y de ello los ejemplos sobran, pues basta recordar el cielo al que se tenía acceso al fallecer prematuramente los niños en edad lactante, conocido con el nombre de *Chichihuacuauhco* o “en el árbol nodriza”, precisamente por existir en este espacio divino un gran árbol de cuyos tallos escurría leche que servía para amamantar a los pequeños; según el Códice Vaticano 3738, donde está dibujada la única representación pictográfica conocida de dicho árbol, éste se hallaba en el tercer lugar, o nivel celestial, donde residen las almas.¹⁰

Las imágenes plasmadas en los códices mexicanos están repletas de escenas de corte mítico e histórico en las que se muestra el elemento del árbol como parte de distintos contextos pero siempre relacionados con eventos destacados, ya sea para indicar un lugar

⁸ Linda Schele, “The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology”, en *The Olmec World. Ritual and Rulership*, 1996, pp. 104-117.

⁹ Edgar Nebot García, “La estructura económica de los mexicas, según la perspectiva sustantivista de Karl Polanyi”, en *Estrat Crític*, núm. 3, 2009, pp. 22-23.

¹⁰ Joseph F. de Loubat (ed.), *Il Manoscritto Messicano Vaticano 3738 Detto Il Codice Rios*, 1900, p. 23 y lám. 3.

ánimico o referido a un suceso simbólico, como signo topónimo o de otra clase. En la presente investigación nos interesa el papel de los árboles en su más estricto sentido teogónico, como fundamento simbólico que señala la función y destino tanto de los humanos como de los dioses en la visión religiosa del México antiguo. En ese sentido, en el Códice Borgia podemos contemplar numerosas ilustraciones en que los árboles son sustanciales componentes de toda una liturgia religiosa. Sin necesidad de realizar un estudio exhaustivo del libro sagrado, me avocaré a destacar los cinco vegetales representados en las páginas 49-53, por ser este asunto uno de los ejes de nuestra investigación; dichas plantas personifican los cuatro rumbos cardinales y el centro, estando representado el oriente por un árbol de “jade” —de acuerdo con la interpretación de Anders, Jansen y Reyes— que nace de la Ciuacóatl de color amarillo y sobre él está posado un quetzal; el norte se manifiesta en una planta de nopal que también surge de la misma deidad femenina, pero en color azul y en cuya cima tiene al águila como ave propia; en cuanto al poniente vemos una planta de maíz coronada por un pájaro de especie no identificada, pero se cree que es un ave depredadora, que crece (el árbol) de una Ciuacóatl igualmente amarilla como la del este, con la diferencia de portar un yelmo de cabeza de jaguar; el sur tiene la forma de un árbol de aspecto espinado que brota de la Ciuacóatl roja, quien porta un yelmo de cabeza de águila y con un arará en la copa. Finalmente, el centro es identificado con una planta de maíz sobre la cual se yergue un quetzal que mana de la Ciuacóatl amarilla, quien a su vez proviene de la diosa de la muerte —Mictecacíhuatl de color blanco—, la cual descansa encima del cuerpo de un lagarto receptor de la raíz y de la sangre del autosacrificio proporcionada por los dioses, siendo uno de ellos Quetzalcóatl en su forma de Xólotl (fig. 6).¹¹ Teniendo como referencias adicionales los poemas y otros testimonios escritos en lengua náhuatl, que más adelante mencionaré, es claro que los pictogramas del Códice Borgia se refieren, por un lado, al origen de la nobleza identificada por las aves y demás rasgos como el jade, y por otra parte a su legitimación mediante el discurso del origen divino de la clase gobernante y/o militar.

¹¹ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad. Oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia*, 1993, pp. 269, 271, 273, 275 y 277; de estos autores véase también el *Códice Borgia*, 1993, pp. 49-53.



Fig. 6. Página 53 del Códice *Borgia* en donde se aprecia el nacimiento de una planta de maíz justo en el centro del mundo y de la boca misma del inframundo (tomado del Códice *Borgia*, 1993).

¿El mítico *Xócotl*?

Mucho se ha discutido acerca de la identificación simbólica del árbol y su importancia con respecto al ceremonial mexicana; recientemente algunos autores han considerado que el árbol exhumado en la Plaza Homenaje a Manuel Gamio es sin duda el legendario *Xócotl* referido en las fuentes históricas del siglo XVI,¹² pero —como veremos a continuación— dicha aseveración está sujeta a diversas interrogantes, con base en varios argumentos de peso.

Uno de los argumentos para dudar que se trata del madero mencionado en las fuentes históricas es la nota

contenida en la *Historia general...* de fray Bernardino de Sahagún, donde queda apuntado que en su honor se realizaba la fiesta del *Xócotl Huetzi* y se especifica que la permanencia del árbol en el preciso lugar donde era levantado y depositado no era mayor a 20 días. La cita textual en Sahagún es la siguiente:

Al décimo mes llamaban *xócotl huetzi*. En pasando la fiesta de *tlaxochimaco* cortaban un gran árbol en el monte, de veinte y cinco brazas de largo, y habiéndole cortado, quitábanle todas las ramas y gajos del cuerpo del madero y dejaban el renuevo de arriba del guión; y luego cortaban otros maderos, y hacíanlos cóncavos, echaban aquel madero encima de ellos y atábanle con maromas, y llevábanlo arrastrando y no llegaba al suelo porque iba sobre los otros maderos, porque no se rozase la corteza [...] Cuando ya llegaban cerca del pueblo [...] daban

¹² Raúl Barrera Rodríguez, Roberto Martínez Meza y Rocío Morales Sánchez, “Espacios rituales frente al Templo Mayor de Tenochtitlan”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 116, 2012, pp. 19-20.

voces muy fuertemente para que se juntase todo el pueblo, para levantar aquel árbol que llamaban *xócotl* [...] juntados todos atábanle con maromas, y hecho un hoyo donde había de levantarse, tiraban todos por las maromas y levantaban el árbol, con gran grita; cerraban el hoyo con piedras y tierra para que quedase enhiesto, y así se estaba veinte días.¹³

En el caso del encino exhumado en la Plaza Homenaje a Manuel Gamio es evidente que estuvo enterrado durante mucho tiempo, como demuestra el crecimiento de las sólidas raíces, que incluso llegaron a desarrollarse someramente por encima del piso de laja de la IV Etapa. Su evolución puede entenderse de la siguiente manera: en algún momento de la III Etapa mexicana se construyó el arriate y se plantó en su interior el árbol que se mantuvo en funciones ceremoniales hasta que se cubrió todo el terreno con el relleno arcilloso/limoso de épocas posteriores; así se mantuvo el árbol en su posición original y dejó expuesta únicamente la ramificación superior, que tuvo el tiempo suficiente para permitir la formación de raíces en la zona superior, e incluso desde el tronco mismo que se encontraba enterrado dentro de la zona transicional de la Capa XIII. Por ello es claro que la función del encino bifurcado no sólo era la de fungir como objeto utilitario de un único momento festivo, sino que dicha planta tuvo un valor mucho más trascendental dentro de la traza urbana de la plaza central de México-Tenochtitlan; su valor real consistía en ser un elemento perenne que sacralizaba todo el espacio en todo momento, aunque para la época del contacto hispano ya no se encontraba en uso —al menos este espécimen—, y es precisamente por el desconocimiento de su existencia entre los viejos indígenas que sirvieron como informantes a los religiosos hispanos, que no se tiene constancia escrita en particular en las crónicas históricas.

Otro argumento para descartar la posibilidad de que se trate del *Xócotl* es la altura total del árbol; las dimensiones aproximadas son 2.20 m de la base de desplante hasta la punta del tallo más largo y 1.36 m de la base de desplante del tronco hacia el punto central donde bifurcan las dos ramas. De acuerdo con testimonios escritos y pictóricos,¹⁴ no es posible que dicho árbol fungiera como atractivo principal en las celebraciones claramente relacionadas con la festi-

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1981, t. I, pp. 184-185.

¹⁴ Por ejemplo, como podemos apreciar en la Lámina 8ª de la segunda época del Códice Durán, el madero utilizado para la celebración de la fiesta *Xócotl Huetzi* es totalmente liso y alto; véase *Códice Durán*, 1990.

vidad del *Xócotl Huetzi*, debido a su reducido tamaño y a la forma natural del mismo. La anotación es importante si nos volvemos a remitir al texto de Sahagún, en donde explica que:

En acabando de comer juntábanse todos los mancebos y mozuelos y muchachos [...] En cansándose de cantar y de bailar, luego daban una gran grita y salíanse del patio e íbanse donde estaba el árbol levantado [...] y los mancebos que iban determinados para subir al árbol apartaban a empellones a los que defendían la subida, y luego se asían de las maromas y comenzaban a subir por ellas arriba [...] y aunque muchos acometían a subir pocos llegaban arriba y el que primero llegaba tomaba la estatua del ídolo que estaba arriba, hecha de masa de bledos, tomábale la rodela y las saetas, y los dardos con que estaba armado, y el instrumento con que se arrojan los dardos que se llama *átlatl*; tomaba también los tamales que tenía a los lados, desmenuzábalos y arrojábalos sobre la gente que estaba abajo.¹⁵

Esta descripción, junto con las ilustraciones de la lámina 28 del Códice Borbónico, la 38r del Códice Magliabecchiano, y la ya citada del Códice Durán —referidas a la fiesta del *Xócotl Huetzi*— son pruebas claras de que dicho ejemplar arbóreo tenía otro simbolismo en el ritual mexica y su ubicación se encontraba en otro lugar del recinto sagrado.¹⁶

El *Xochitlicacan*

Con base en mi prolongada investigación sobre el caso, propongo que el excepcional árbol que el Programa de Arqueología Urbana tuvo la fortuna de encontrar en la plaza abierta al frente del Gran Teocalli es en realidad el *Xochitlicacan* o árbol florido¹⁷ que crecía en

¹⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 188-189.

¹⁶ De acuerdo con la comunicación personal del arqueólogo Gabino López Arenas, del 3 de abril de 2012, cuando se realizaron labores de salvamento arqueológico en la jardinera lateral oriental de la Catedral Metropolitana, y en dirección norte con respecto al Sagrario, se desenterró otro arriate en cuyo centro se podía apreciar la perfecta huella circular de lo que él piensa era el lugar donde se levantaba y sostenía el real *Xócotl*.

¹⁷ En realidad la traducción precisa de *Xochitlicacan* es “donde se yerguen las flores” y la expresión de “árbol florido” corresponde más bien al vocablo *Xochincuahuitl* (Ángel María Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nahas*, 1995, pp. 151-52); aun así, existe un consenso académico e histórico de que el *Xochitlicacan* es el árbol divino del Tamoanchan.

el Tamoanchan. Éste representa, a su vez, las dos fuerzas antagónicas del cosmos, junto con el conjunto de cinco árboles cósmicos —cuatro colocados en los extremos del mundo y uno central— que sirvieron para dividir el mundo celestial del inframundo por medio del espacio terrestre, creado este último por las deidades principales a partir del animal *cipactli*, el cual no era sino la manifestación misma de la diosa Tlaltecuhltli.¹⁸ La referencia acerca de la existencia de dicho vegetal en la cosmovisión mexica se puede consultar en la crónica de Diego Muñoz Camargo:

Tenían estas naciones a una diosa que llamaban la diosa de los enamorados [...] Xochiquetzal, la cual decían que habitaba sobre todos los aires y sobre los nueve cielos [...] Llamaban el cielo donde esta diosa estaba Tamohuanichan xochitlihcan chicuhnauhnepanihcan itzehecan, que quiere tanto decir como si dijésemos el lugar de Tamouan, y en asiento del árbol florido, de este árbol Xochitlicacan [...].¹⁹

Otro documento donde queda asentada la existencia del árbol sagrado es la página 28r del Códice Vaticano A, y que de acuerdo con la traducción al castellano del texto original que acompaña al pictograma dice expresamente el nombre *Xochitl icacan*, al cual se le conocía como “árbol de las rosas”, y se le puede observar chorreando sangre, además de que se le dedicaba una festividad específica²⁰

¹⁸ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994, pp. 18-20 y 101; Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, 2011, pp. 40 y 94.

¹⁹ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 165.

²⁰ El arqueólogo Roberto Martínez Meza —quien durante varios años colaborara con el Programa de Arqueología Urbana— sugirió que el árbol exhumado al frente del templo de Huitzilopochtli está relacionado con la fiesta de *Atamalqualiztli* (comunicación personal, 15 de junio de 2012), que se efectuaba cada ocho años y celebraba el nacimiento de la diosa Cintéotl, como se relata en uno de los testimonios nahuas recopilados por Sahagún (*op. cit.*, Libro II, Apéndice I-10, p. 230); aparentemente, en la crónica de fray Diego Durán (*op. cit.*), y de acuerdo con la interpretación de distintos pasajes del antiguo escrito que realiza Michel Graulich (“Atamalqualiztli. Fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 32, 2001, pp. 359-370), así como también en la lámina ilustrada en los “Primeros Memoriales” (f. 254r) referida a esta festividad, donde se observa como elemento central un árbol florido que, de acuerdo con ciertos autores, representa el Tamoanchan y alimenta con su néctar a varias aves que simbolizan a guerreros fallecidos, mientras diversas deidades están representadas en los costados del vegetal; por un lado se aprecia a Xochiquetzal tejiendo, y por el otro a Tezcatlipoca con un séquito detrás de él, aunque no queda muy claro si están danzando o marchando hacia la diosa de las flores, en cuya parte posterior tiene a un grupo de tlaloques, algunos de ellos dentro de un ojo de agua; en la parte superior de la escena se aprecian varios elementos más, como representaciones de edificios, un grupo adicional de dioses y personajes ataviados con disfraces de aves.

concerniente a la expulsión de deidades del paraíso por las trasgresiones que cometieron en los albores de los tiempos.²¹

Sin embargo, para la cultura mexicana el *Xochitlicacan* fue ante todo un elemento simbólico que legitimaba la unión entre la nobleza de sus gobernantes y el universo mítico de los dioses, y concibieron al mismo árbol junto con algunas criaturas de la naturaleza —más precisamente, ciertas especies de aves— para comunicar su mensaje. Dicha relación entre el árbol sagrado, las clases acomodadas y los seres alados pueden leerse en varios de los poemas en lengua mexicana contenidos en documentos como el manuscrito de Juan Bautista de Pomar *Romances de los Señores de la Nueva España*, o los *Cantares mexicanos* de la antigua Biblioteca Nacional de México;²² para el caso citaremos algunos fragmentos de tres bellos poemas que tratan específicamente del árbol sagrado y su implicación con los soberanos, la devoción por la vida misma y el paraíso divino, empezando con el “Canto en alabanza de Axayacatzin, de Nezahualpitzintli y de Chimalpopoca”, todos ellos *tlatoanis* de la Cuenca de México:

Entrelazado está el Árbol Florido:
aun allí abriendo está sus corolas,
en tu casa, oh dios.

Vienen allí varias aves
chupan allí la miel:
y también allí parlotean
en tu casa, oh dios.

Ave preciosa cascabel
cantando alternadamente está:
¡es tu ciudad, oh dador de vida!
En unión de ellos cantan estrepitosas
el ave de oro, el ave rojinegra:
allí la guacamaya

²¹ Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos: libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, 1996, p. 171; véase también *Códice Vaticano A 3738*, 1996, p. 28r (32).

²² Los poemas fueron escritos en lengua náhuatl y debemos al erudito Ángel Ma. Garibay la traducción y publicación de los mismos.

anda volando:
¡ésos los príncipes son!²³

La segunda transcripción se intitula “El Árbol Florido de la amistad”, cuya relación con la concepción de dominio mexica basado en el poder militar está claro por la referencia a los dos animales que encabezaban la elite guerrera:

Ya abre sus corolas el Árbol Florido de la amistad.
Su raíz está formada por la nobleza que aquí dura.
Veo Águilas y Tigres, veo la gloria:
pero me pongo triste: tengo que dejar la amistad
que persevera aquí.²⁴

Finalmente, en “Las aves sagradas” es totalmente explícito el vínculo sacro entre el señorío tenochca con el centro, donde suponían se originó la humanidad mexica junto con el resto de sus tribus hermanas:

Desde Tamoanchan, donde se yergue el Árbol Florido,
vienen nuestros reyes, tú, Motecuzoma, y Totoquihuatzin.
Habéis llegado aquí
donde está el patio florido.²⁵

También pienso que el árbol descubierto en la Plaza Homenaje a Manuel Gamio es una conjunción de numerosas ideas muy complejas respecto a la ideología mexica, pero siempre matizadas con implicaciones de orden creador. El hecho de que el espécimen exhumado tenga dos ramas me hace recordar el mito del origen del maguey relatado en la *Historia de México* incluido en la *Teogonía e historia de los mexicanos*, compilación de relatos del siglo XVI donde se narra cómo los dioses, preocupados por la tristeza manifiesta del hombre sobre la faz de la tierra y su deseo de ser motivo de alabanza por parte del mismo ser al que crearon, sembraron la inquietud —al parecer de manera no premeditada— en Quetzalcóatl, en su

²³ Ángel Ma. Garibay K., *Poesía Náhuatl I, Romances de los Señores de la Nueva España*, Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco, 1582, 1964, p. 32.

²⁴ Ángel Ma. Garibay K., *Poesía Náhuatl II, Cantares Mexicanos*, Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, Primera parte, 1965, p. 5.

²⁵ *Ibidem*, p. 8.

advocación de Ehécatl, y como a este último se le ocurrió hallar un licor que alegrara a los hombres y así pudieran cantar y bailar; entonces se encomendó a la búsqueda de la diosa virgen Mayahuel, a quien encontró dormida bajo la protección de su abuela Cicimítl (Tzintzimitl), y al despertarla de manera cautelosa la convenció para que subiera al mundo. Cuando ambos llegan a la superficie se instalan en un árbol de dos ramas, cada una con sus nombres respectivos: *Quetzalhuexotl* correspondiente a Ehécatl y *Xochicuahuítl* correspondiente a Mayahuel; pero la abuela, al salir de su sueño y no encontrar a su nieta, convocó a las Cicime (o Tzitzimime, como son mejor conocidas) para perseguir a Quetzalcóatl, y una vez descubierto el árbol por las furiosas númenes fueron arrancados ambos tallos, siendo específicamente la rama que identificaba a la deidad femenina la que fuera despedazada por su misma yaya, quien dividió los trozos entre cada una de sus seguidoras para que los devoraran. La rama de Ehécatl no fue quebrada, por lo que, una vez que las diosas regresaron al cielo, el héroe recobró su forma original y recogió los fragmentos o huesos de Mayahuel; de esos restos que enterró Quetzalcóatl pudo crecer el maguey o *metl*, planta a partir de la cual se sirvió para elaborar el pulque.²⁶ Con base en este relato fantástico propongo que a cada rama del árbol bifurcado también se le puede asignar su nombre en náhuatl, asociando tanto al vegetal como al arriate con dichas deidades (fig. 2).

Es evidente la relación de los árboles con Quetzalcóatl: en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* —que también forma parte de la *Teogonía e historia de los mexicanos*— se relata un diluvio acaecido en un año Conejo que acabó con la vida humana; los dioses que fueron testigos de tal acontecimiento dispusieron volver a levantar el cielo que se había colapsado por las fuertes y constantes lluvias, y para ello trazaron cuatro caminos a partir del centro de la misma tierra, y con la ayuda de cuatro hombres, a los que dieron vida con ese fin —junto con las deidades Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, quienes se transformaron en grandes árboles llamados *Tezcacuahuitl* y *Quetzalhuexotl*, respectivamente—, lograron alzar el firmamento celeste con todo y estrellas.²⁷ Inclusive, de acuerdo con lo que se puede interpretar del Códice Borgia, considero que las láminas 19 y 21 parecen ser representaciones pictóricas que tal vez añaden informa-

²⁶ Ángel Ma. Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos*, 2005, pp. 106-107.

²⁷ *Ibidem*, p. 32.

ción adicional a la mitología relatada en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* relativo al papel activo de los dioses —en este caso Quetzalcóatl y Tezcatlipoca— y su relación con los árboles cortados que definitivamente nos recrean la imagen del Tamoanchan y, por tanto, de la labor protagónica de ambos en la creación/destrucción del hombre y de la tierra desde el legendario paraíso.

Aun si nuestra imaginación permite llegar más allá, no me resulta errado pensar que el árbol que crecía y amamantaba a los pequeños en el *Chichihuacuauhco* es otra atribución del mítico *Xochitlicacan*, si estamos de acuerdo en el argumento de León-Portilla, quien ubica el cielo de los infantes en la casa de *Tonacatecuhtli* —que es otra representación del lugar del origen, el *Tamoanchan*—,²⁸ y si además agrego el hecho de que en la foja del Códice Vaticano 3738 donde se ilustra el árbol de los bebés se dibujó también la figura de Tezcatlipoca con todos sus atributos bélicos,²⁹ podemos pensar en la intervención de este dios cuando entró al paraíso del origen humano nahua.

Yendo más allá tenemos el concepto de López Austin acerca del torzal compuesto por dos ramales, donde se conjugan tanto las fuerzas cálidas de los cielos como las frías del inframundo, energías que representan el Tamoanchan como la personificación misma del cosmos y, al mismo tiempo, del mundo de los difuntos, relacionado también con el mito de la fundación de México-Tenochtitlan a partir de pares de opuestos evidenciados justo por el asiento de dos colores que sirvió para que Quetzalcóatl guardara reposo en una época remota, y donde se supone que tuvo lugar el surgimiento de la capital mexicana: “[...] *in Quetzalcohual iniquac yah, auh inicpal centetl tlahuh ye centletl ttilic [...]*”.³⁰ Todo ello se sintetiza en el árbol hueco y henchido al que se refiere López Austin, y a través del cual se mueven mediante giros dos “chorros” o corrientes de orden celeste y terrestre;³¹ y estas ideas, que a mi forma de ver, pueden observarse claramente reflejadas en el *Xochitlicacan* de dos ramas que se desenterró en la Plaza Homenaje a Manuel Gamio; dicho árbol es, entonces, símbolo del origen, del *Omeyocan*, de la instauración tenochca y de la posesión del saber *in tllili in tlapalli*.

²⁸ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 1997, p. 209.

²⁹ Joseph F. de Loubat (ed.), *op. cit.*, Lám. 3.

³⁰ “[...] allá descansó Quetzalcoatl cuando se fue, y su ‘icpalli’ uno colorado (rojo), ya un negro [...]” (Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, 1998, pp. 43 y 44).

³¹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, pp. 92-93.

El receptáculo sagrado: la boca del reptil

Ahora bien, además de los ejemplos arqueológicos y etnológicos de la zona maya que veremos posteriormente, que resultan ser vitales indicadores referidos a la función simbólica de los árboles sagrados, en nuestro caso del *xicalli* también puede rastrearse información sustancial en documentos escritos y pictográficos del Altiplano Central, y resultan de similar o mayor importancia interpretativa.

Una de las premisas básicas manejadas a lo largo del ensayo es la identificación del arriate con base en su relación con la tierra, que a su vez fue históricamente reconocida en una gran mayoría de urbes prehispánicas del México antiguo en la forma mitológica de un reptil, y más específicamente de un caimán o una serpiente. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se habla explícitamente de cómo los dioses primordiales de los nahuas crearon a la tierra y los 13 cielos a partir de un caimán o peje (*cipactli*) que debieron criar en agua y al cual dieron por nombre *Tlaltecuhli*.³² Como veremos, el reptil fue un componente simbólico constante en la ideología indígena, al menos desde finales del Preclásico hasta el ocaso de la cultura mexica en el siglo XVI.

Para el caso de los antiguos libros del Altiplano Central existen algunas figuras en el interior de los fascinantes pliegos que han servido de apoyo para entender el significado del arriate a nivel ideológico. El Códice Fejérváry-Mayer es un buen ejemplo; dicho documento tiene varias representaciones de árboles en los diversos cuadrantes que conforman la temática del libro, pero en el panel inferior izquierdo de la Lámina 29 se aprecia la imagen de la tierra en su alusión a la cabeza de un reptil o serpiente bicéfala y de la que surgen desde sus fauces abiertas un ofidio —tal vez una coralillo— junto con un vegetal, posiblemente un árbol de doble tronco, mientras a su costado izquierdo se observa el dibujo de un hombre con una coa en las manos. Un diseño similar se aprecia en la primera página del mismo código, donde se representa el *Tonalpohualli* o calendario ritual, basado en combinaciones de días y números junto con los cuatro puntos cardinales; precisamente ahí, en la dirección correspondiente al sur, se pintaron dos deidades llamadas “Señores de la Noche”, uno de los cuales es Mictlantecuhli y el otro Cintéotl, parados uno frente a otro pero separados en el centro por una plan-

³² Ángel Ma. Garibay K., *op. cit.*, 2005, pp. 25-26.



Fig. 7. Fragmento de la página 1 del Códice Fejérváry Mayer en donde se aprecian dos deidades correspondientes a la región del Sur junto a un árbol sagrado (tomado del Códice Fejérváry Mayer, 1994).

ta considerada un árbol de cacao con un papagayo en la cima, el cual nace de las fauces del gran reptil de la tierra (fig. 7).³³ Lo interesante de esta imagen es en sí la presencia de Mictlantecutli que nos relaciona con el mundo de los fallecidos, el árbol florido dual y la representación del caimán como la tierra misma. Ahora bien, otro de los diversos testimonios históricos a que puedo recurrir

para justificar el vínculo entre el arriate y el árbol sagrado que, creo, es el *Xochitlicacan* se encuentra en la página 29 del mismo Códice Fejérváry-Mayer: justo en el recuadro superior izquierdo está dibujada la diosa Xochiquetzal, ataviada lujosamente y en posición sentada sobre su trono de mando, y mientras amamanta a un niño dirige su brazo, extendido y con la mano abierta, a lo que se ha interpretado como un árbol de flores y jade que nace de una vasija con cuchillos;³⁴ tenemos entonces cinco elementos diagnósticos: el árbol florido y la diosa que representan el Tamoanchan; la vasija que bien puede pensarse sería una versión del *Quauitl-xicalli*; los atributos que se pueden asociar al rango social y divino como es el jade y la vestimenta misma de la deidad, y por último, la presencia de cuchillos nos recuerdan la costumbre del sacrificio y su asociación con el inframundo.

Por otra parte, entrando en materia arqueológica, resultan interesantes los comentarios que López Austin y López Luján hacen respecto a los *tepetlacalli* o cajas prismáticas de piedra localizadas dentro de la plataforma y edificio del Templo Mayor que contenían las ofrendas de alto valor ritual, y que en el caso de nuestro arriate me resultan sugerentes por la posibilidad de que este último sea una representación del mismo tipo de recipiente pero aplicado al caso del árbol sagrado, empezando por la traducción misma de la palabra

³³ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, 1994, pp. 181-184.

³⁴ *Ibidem*, p. 260.

náhuatl al castellano que significa “cofre” o “arca” y por lo que ambos autores lo relacionan con varios pasajes de Sahagún, considerando que dichos contenedores representaban, metafóricamente, espacios sagrados otorgados por los dioses. En primer lugar, la cita de Sahagún que de inmediato llamó mi atención y su asociación con los vocablos traducidos fue la que señala la utilización simbólica por parte de los mexicas de los cofres o arcas para acoger a los antepasados ya fallecidos,³⁵ dado que dicha anotación resulta muy importante para la investigación sobre el papel del arriate, pues su labor como elemento resguardante de los espíritus de los antepasados es uno de mis principales postulados, el cual puede cotejarse con la información histórica y arqueológica. En segundo lugar, ambos investigadores —con base en la Lámina 28 del Códice Borgia, donde se plasmó la imagen de Tláloc en su doble manifestación como Tezcatlipoca, junto con la representación de una figura femenina materna/terrenal relacionada con Quetzalcóatl—,³⁶ explican que la tierra se expresa en la forma de una caja pintada de color amarillo, como se aprecia en la zona inferior del recuadro correspondiente, y que dicho pictograma corresponde a un *tepetlacalli*,³⁷ lo que también me recuerda el color mismo del *Quauitl-xicalli*, además de apoyar mi hipótesis de que la “jícara” de la Plaza Homenaje a Manuel Gamio fungió como un elemento que simula la corteza terrestre y la entrada/salida al inframundo. En tercera y última, los dos autores hacen alusión a una pintura mural teotihuacana donde se representa a un árbol circundado por una base, y proponen que se trata igualmente de un *tepetlacalli*.³⁸ Enriqueciendo este argumento, y con respecto a esa imagen vegetal en particular, propia del periodo Clásico, se representó junto con ella una serie de árboles exhibidos en *Techinantitla*, y que, según la propuesta de Jorge Angulo, parece tener al menos tres formas de lectura interpretativa: 1) el aspecto meramente biológico del vegetal sin ninguna connotación cultural, 2) la representación glífica como topónimo, y 3) la representación del árbol a manera de una

³⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, 2011, p. 322; fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Libro VI, Capítulo X-4, p. 91.

³⁶ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *op. cit.*, 1993, p. 173; véase también *Códice Borgia*, Lám. 28.

³⁷ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, 2011, p. 324.

³⁸ *Idem.*

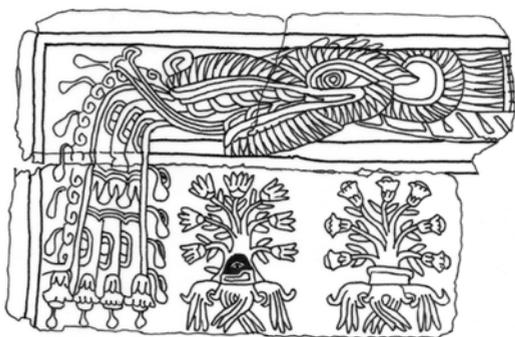


Fig. 8. Detalle de un mural de Techinantitla, Teotihuacan, en donde se aprecia un vegetal que posiblemente sea un árbol —extrema derecha— plantado en su arriate (redibujado de Berrin por el autor, 1988, fig. VI-2).

genealogía o jerarquía humana.³⁹ En nuestro caso, esta última propuesta es la más precisa para analizar el significado del árbol mexicana hallado en el recinto sagrado; por otra parte, es justamente la figura del árbol —o vegetación arbustiva— que se representa en el mural teotihuacano el que nos interesa, por estar circundado por una estructura que el mismo

autor llama arriate, maceta o *huacal* y aparentemente fabricado con mampostería (fig. 8); y añade, citando a Del Paso y Troncoso, que podría tratarse del *Huacalxochitl* o planta de algodón, referida a la exclusividad de los gobernantes, y que también podría estar señalando a un linaje humano que incluso se aventura a proponer como los de la “Casa Florida” (*Xochicalli*) o los de la “Casa del Algodón”.⁴⁰

Pasando a otro asunto, más adelante hablaré de los reinos mixtecos y su relación simbólica con los árboles evidenciada en los códices de la región; únicamente me adelantaré a comentar que en la página 2 del Códice Selden el árbol que da vida al noble Señor 2 Hierba —más que tratarse de un muro, como expone Caso— podría haber estado plantado en una estructura circular (o rectangular) con decoración polícroma en forma de grecas que sirviese de arriate, y tuviera la misma función de contenedor de raíces y tránsito del tronco hacia el mundo exterior, funcionando a la par como la boca terrestre que comunicaba a los ancestros de alta jerarquía desde el mundo de los occisos al mundo de los vivos (fig. 9); por lo demás, en la misma representación gráfica aparecen dos sacerdotes con ofrendas —una máscara Tláloc hecha de roca y otra con cabeza de serpiente— en cada uno de los dos costados de la estructura, lo que

³⁹ Jorge Angulo V., “Teotihuacán. Aspectos de la cultura a través de su expresión pictórica”, en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México I. Teotihuacán*, 1996, t. II, p. 79.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 81.

también recuerda a la ofrenda 158 depositada a un lado del *Quauitl-xicalli* mexica. Por otro lado, en el Códice Zouche Nuttall es común que muchas de las imágenes que representan árboles estén rodeadas por un aro de color predominantemente amarillento —pues existen otros más de color azul y rojo— en la zona donde tronco y raíces se unen, y me parece que podrían ser indicaciones

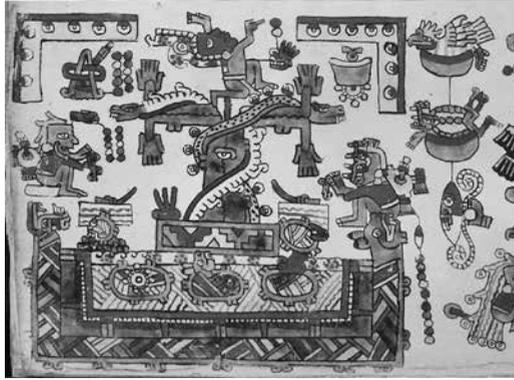


Fig. 9. Página 2 del Códice *Selden* en donde se representa el simbólico nacimiento del linaje mixteco en Apoala a través de un árbol bifurcado (tomado del Códice *Selden*, 1964).

pictográficas de arriates en donde antiguamente se plantaba la vegetación urbana. Sin embargo, no niego que es una mera suposición sujeta a debate, pues en el mismo códice se aprecian los cráteres de volcanes en exhalación con el mismo diseño de anillo coloreado, pero de cualquier manera, y de manera indiscutible, es un signo que sirve para precisar pictográficamente una abertura en la tierra por donde salen diversos elementos del subsuelo.

Pero no por sí sola la estructura circular es un elemento asociado a la tierra y al inframundo, también otras evidencias arqueológicas me han permitido inferir su significado simbólico y su asociación con el reino de Mictlantecuhtli; se trata de dos navajillas prismáticas producidas con obsidiana verde y fueron colocadas en las orillas internas de la boca del arriate. Al menos una de ellas parece haber sido aprovechada para el autosacrificio, por su muy escaso desgaste y la otra presenta un mayor uso que parece más bien haber tenido una finalidad más utilitaria, que una vez concluida su tarea práctica fue descartada y utilizada como objeto sagrado. La presencia de estos objetos, pueden estar relacionados con el ya mencionado autosacrificio, realizado tal vez por algún sacerdote durante una ceremonia o fiesta calendárica con respecto al árbol, o bien estar vinculados al mito de entrada al *Mictlán*, y específicamente al paraje conocido como *Itzehecayan* o “Viento de navajas”, lugar de paso hacia el inframundo donde el difunto experimentaba un frío inconcebible, que junto con las fuertes corrientes que transportaban rocas y fragmentos de

navajas, destruían toda pertenencia material que llevase consigo la persona fallecida, incluida la vestimenta.⁴¹

La evidencia arqueológica

Prácticamente todos los restos arqueológicos —llámense esculturas, pintura mural, figurillas de terracota u otras evidencias materiales— relacionados con el asunto de los árboles y sus construcciones que servían para sostenerlos, resultan sumamente escasos cuando se trata de relacionarlos con una fundamentación religiosa, y en ocasiones se encuentra totalmente sujeta a interpretación de los investigadores. Aunque es indiscutible el papel fundamental que el árbol protagonizó en el sistema de culto de los indígenas prehispánicos al menos desde el Formativo terminal, podemos tratar de rastrear sus orígenes tal vez más tempranos en la cultura Tenocelome del Preclásico inferior-medio.

Existen varios ejemplos de las llamadas hachas votivas de evidente iconografía tenocelome bellamente decoradas mediante la técnica del esgrafiado y en algunas de ellas se observan motivos aparentemente simbólicos que incluyen motivos vegetales. Como ejemplo tenemos un hacha labrada presuntamente proveniente de Arroyo Pesquero en Veracruz, perteneciente a una colección privada, donde se observa una singular imagen de clara composición mitológica y una de las más antiguas, donde se representan el rostro y extremidades superiores de una figura antropomorfa vista de frente, y de una planta emergiendo de una hendidura en V situada justo en la coronilla del personaje. De acuerdo con Peter Furst, este vegetal posiblemente represente una planta de maíz o un árbol emergiendo de lo que él considera un elemento divino totalmente femenino —el símbolo en forma de V— de tipo terrenal, e incluso asociado al inframundo, por donde emergen los ancestros.⁴² Por supuesto que las hachas votivas tenocelome están sujetas a interpretación y cabe en ellas la duda oportuna, pero más allá de estas notables piezas de arte las evidencias arqueológicas más antiguas e irrefutables de que tenemos noticia acerca de la importancia del árbol en un contexto

⁴¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Libro III, Apéndice del capítulo I-15 a 17, p. 295.

⁴² Peter Furst, "Jaguar Baby or Toad Mother: A New Look at an Old Problem in Olmec Iconography", en Michael Coe, David Grove (orgs.) y Elizabeth Benson (ed.), *The Olmec and the Neighbors*, 1981, pp. 150-157.



Fig. 10. a) Monumento No. 25 de Izapa, Chiapas, en donde por primera vez en el México antiguo es representado escultóricamente un árbol en forma de reptil y, b) Monumento No. 5 del mismo sitio, donde se desarrolla una ancestral y mitológica reunión entre hombres y seres fantásticos teniendo al árbol sagrado como eje central (tomado de Gareth Lowe, Thomas Lee y Eduardo Martínez, *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*, 1982, fig. 8.1).

sacro y político podemos rastrearlas en el Preclásico superior, específicamente en el sitio urbano protomaya de Izapa, en el estado de Chiapas. Éste se caracteriza por su escultura monumental sin igual en términos estilísticos y técnica alcanzada para ese periodo en el suroeste mexicano. Dos son las estelas que mayor información aportan acerca del fundamental papel que tenía el árbol en el discurso mitológico de la sociedad indígena local. La primera estela a estudiar es la 25, una lápida de 1.28 m de alto por 1.05 m de ancho hallada en la base del Montículo 56; dicha escultura tiene la imagen grabada de un caimán del que nace un árbol de cinco ramas, sumándose a la composición una figura humana que sostiene con la mano derecha una especie de báculo con una serpiente enrollada; a la vez dicho personaje dirige la mirada hacia arriba, para observar un ave ataviada con un elaborado y gran tocado, que tanto por el tamaño del animal como por su posición —localizado en la parte alta de la estela— parece estar asociada con una deidad (fig. 10a).⁴³ En definitiva, el reptil acapara la atención del observador por su tamaño y lo impresionante de la representación, siendo identificado como el clásico “monstruo de la Tierra” que representa justamente eso: la superficie

⁴³ V. Garth Norman, *Izapa Sculpture. Part 2: Text*, 1976, pp. 132-133.

terrestre, y del cual surge el árbol en un nacimiento simbólico.⁴⁴ Es fundamental señalar también la significación de la serpiente en el conjunto ideográfico, ya que, por un lado, Garth Norman compara la presencia del ofidio con otras escenas también presentes en estelas de Izapa y considera dos posibilidades: 1) la trascendencia del alma humana desde el mundo terrenal con rumbo hacia el reino celestial, y 2) como se observa en la Estela 50, es probable que la serpiente dirigida hacia un plano superior jugara el rol de un cordón umbilical.⁴⁵ Las dos aves labradas, tanto la situada en la copa del árbol como la colocada encima del báculo del hombre, además de indicar la relación de la tierra con el mundo de las divinidades, constituyen la primera evidencia arqueológica clara de los pájaros ubicados en la zona centro-superior de las escenas arbóreas que se vinculan a ciertas actividades ceremoniales efectuadas por el que pareciera ser un sacerdote o un personaje de alto estatus.

Pero es en la muy completa interpretación que hace Norman de la extraordinaria y compleja Estela 5 de donde se puede extraer una serie de datos que complementan la hipótesis formulada, concierne tanto a los árboles sagrados precolombinos en sí como a la zona de desplante de los mismos. Su análisis de la estela es el más completo y veraz planteado hasta el momento, y por ello es pertinente mencionar aquí algunas observaciones. Sin entrar en mayores detalles, la Estela 5 es una lápida grabada de 1.58 m de alto por 1.60 m de ancho y se encontraba asociada en su lugar de origen con el Altar 36 de la urbe formativa. Se trata del monumento de mayor complejidad tanto en el trabajo de grabado como en el discurso histórico-mitológico representado, y cada una de las figuras tienen una precisa función informativa y visual en la composición, de la cual existe un consenso académico en el hecho de que se trata de una reunión donde se juntaron humanos y deidades o personas ataviadas con indumentaria asociada al culto religioso. El punto focal principal de la escena está centrado en un gran árbol alrededor del cual se desarrolla un notable acontecimiento en el que participan dos personajes principales: una corpulenta figura antropomorfa del lado izquierdo, con un atuendo de jaguar, y un segundo individuo del lado derecho con una máscara zoomorfa con forma de pato.⁴⁶ Alrededor

⁴⁴ *Ibidem*, p. 136.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ La presencia de dos colibríes encima de la deidad con máscara de pato son interpretados como simbólicos consortes divinos de resurrección (concepción basada en la capacidad

de ellos hay un conjunto de personas —presumiblemente de alto rango, por el tipo de indumentaria y por la actitud de ciertos subordinados hacia ellos— conversando a la par de mantener una actitud ceremonial a juzgar por los elementos alternos: braseros quemando copal y las alegorías fantásticas de índole religioso como son los grandes rostros que se asume son monstruos de la tierra (fig. 10b). Según el texto de Norman, la gran planta del centro de la composición corresponde a los árboles sagrados conocidos con el nombre de *yaxche*, que es el árbol de la vida y la abundancia entre los mayas, y argumenta, de acuerdo con los testimonios históricos de la misma zona, que las raíces de los árboles son las representaciones de los jefes o caciques originales de la gente en el tronco.⁴⁷ Del mismo análisis también se desprenden referencias pertinentes acerca de otros monumentos labrados en roca asociados al culto a la tierra mediante las representaciones zoomorfas, como en el caso del Altar 1 que se descubrió asociado a los pies de la Estela 1, y que es una creación compuesta que integra elementos de distintas especies animales que comprende felinos representados por el jaguar (rasgos dominantes), reptiles como la serpiente y el caimán, y anfibios como el sapo (aunque también podría tratarse de una rana); según el investigador, todos los rasgos zoomorfos señalados en esta escultura en bulto, junto con la ausencia de mandíbula inferior del rostro de la criatura, indicarían que se trata del Monstruo terrestre.⁴⁸ Las esculturas en bulto con tan específico simbolismo me resultan reveladoras pruebas materiales y son un punto de apoyo arqueológico para enlazar y relacionar este tipo de evidencias con el *xicalli* mexicana. Por su posición contextual, que involucra directamente una estela entre cuyos elementos iconográficos incluye un símbolo correspondiente a la deidad reptil-terrestre, podría tratarse de una especie de base o cimientito que intenta representar justamente eso: el pasaje de un cielo al inframundo estacionado en el nivel intermedio o mundo material, como es el contenedor del árbol sagrado en el recinto sagrado tenochca; por ello

de hibernar de los colibríes) que le proveían de “aliento de vida” a través de las fosas nasales a la gran serpiente de la tierra (V. Garth Norman, *op. cit.*, p. 219). Lo interesante de estas dos aves es que nos remite al culto del dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli, y a la creencia de esta misma cultura de que al morir los guerreros sus almas se convertían en colibríes o en aves de hermosas plumas que retornaban al mundo después de cuatro años (Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Apéndice del libro III, Cap. III-5, t. I., p. 298).

⁴⁷ V. Garth Norman, *op. cit.*, pp. 197 y 207; acerca de este mismo tema véase la discusión sobre Thompson más adelante.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 241.

no resultaría del todo ilógico que al frente de la Estela 5 hubiese originalmente un altar de tal naturaleza ideográfica a los pies del árbol esculpido, pero que en tiempos antiguos fuera removido de su lugar primigenio. Claro que esta última hipótesis es una mera suposición, sin real sustento arqueológico más allá de los datos disponibles, aunque no se debe descartar tan a la ligera.

Aparte de Norman, otros investigadores de la New World Archaeological Foundation (NWAf) —entre ellos Gareth Lowe, Thomas Lee y Eduardo Martínez— con base en las mismas estelas descubiertas en Izapa realizaron en su momento algunas interpretaciones acerca de los llamados “árboles de la abundancia”,⁴⁹ citando para tal fin a Thompson.

Ya para el periodo Clásico, en la imponente urbe de Teotihuacan, y más precisamente en el Palacio de Tepantitla, existía un impresionante mural en el que, de acuerdo con la propuesta inicial de Alfonso Caso⁵⁰ se encontraba representado el Tlalocan o cielo —lugar al que iban a residir eternamente quienes fallecían por ahogamiento, por sufrir la caída de un rayo, por hidropesía o por enfermedad de bubas o lepra—; sin embargo, en la opinión de Salvador Toscano⁵¹ la compleja y bella escena podría tratarse de una representación de *Tamoanchan*, idea que comparte López Austin⁵² y en la cual encuentro un punto de apoyo para pensar que entonces el exuberante árbol colocado a espaldas (o al frente) del personaje principal es tal vez el auténtico *Xochitlicacan* (fig. 11). Con ello quiero decir que es uno de los discursos mitológicos originales que los mexicas rescataron de los antiguos teotihuacanos como parte de su herencia intelectual, a la que otorgaron nuevo vigor al añadirle elementos propios de la religión tenochca. No es mi intención resumir todas las propuestas actuales de lectura iconográfica que se han hecho de dicha composición —como la de Esther Pasztory, la de Peter T. Furst, o la de María Teresa Uriarte—, pero todo parece concordar con la idea de que estamos ante la manifestación pictórica de un idílico paraíso en el que una deidad, o un sacerdote, porta evidentes atributos relacionados con Tláloc y con ciertos elementos acuáticos, rodeado por dos oficiantes

⁴⁹ Gareth Lowe, Thomas Lee y Eduardo Martínez Espinosa, *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*, 1982, pp. 272-275.

⁵⁰ Alfonso Caso, “El paraíso terrenal en Teotihuacan”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 6, núm. 6, 1942, pp. 127-136.

⁵¹ Salvador Toscano, *Arte precolombino de México y de la América Central*, 1952.

⁵² Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 226.



Fig. 11. Mural del palacio de Tepantitla, Teotihuacan, en donde se aprecia lo que tal vez sea la primera representación del *Xochitlicacan* dentro de un complejo pictórico-arquitectónico de época precolombina (tomado de http://cstanley.me/blog/?page_id=74).

en un ritual donde ambos parecen estar sahumando⁵³ y ofreciendo granos en combinación con otros ingredientes dispersados con fines de fertilidad. Los tres protagonistas están ataviados con ropajes de elevado estatus que deja ver el carácter sacro y real del contexto; por otro lado está presente el ave real, si bien no en la copa del árbol sino como parte del tocado del sujeto principal, es decir como un elemento indisoluble tanto de rango como de divinidad, tal como puede verse en las re-

presentaciones de códices y en la escritura de los poemas indígenas. Finalmente, el gran árbol florido con sus ramas retorcidas entre sí que producen la sensación de bifurcación y del que de sus puntas nacen flores de las cuales escurren líquidos, parecen ser los mismos fluidos que alimentan la tierra, dan manutención a todos los seres en esta vida o la otra y, por qué no, tal vez sea la misma bebida y la misma planta divina que alimentó las bocas de los infantes en el tercer nivel celestial, de acuerdo con la teología mexicana.

Aparte de este notable hallazgo teotihuacano —y dejando momentáneamente a un lado los descubrimientos de la arqueología maya, debido a que ese tema será analizado más adelante—, y dando un paso del periodo Clásico al Posclásico tardío en la Cuenca de México, resulta un tanto extraño que el árbol no haya sido representado con frecuencia en la escultura tenochca; es más, parece completamente ausente, aunque sí existen elementos que nos remiten a la cuestión de la conceptualización de la tierra y el inframundo con

⁵³ V. Garth Norman (*op. cit.*, p. 197) cita al obispo dominico Francisco Núñez de la Vega, quien escribió acerca de la importancia de la ceiba durante la Colonia entre los indígenas del estado de Chiapas y comenta que se trata de un árbol que se hallaba en todas las plazas de los pueblos, y que justo debajo de ellos era el punto de reunión y elección de los alcaldes que eran sahumados con braseros; añadió que la creencia popular entre los nativos era que los ancestros, o la gente del linaje del grupo, emergieron desde la Madre Tierra a través de las raíces de la ceiba.

base en los símbolos típicos descritos en los códices y demás testimonios escritos que nos permiten vincular un tema con otro. Tenemos el majestuoso *Teocalli de la Guerra Sagrada* un monumento colmado con motivos iconográficos de carácter religioso, que en su cara posterior tiene grabada la poderosa imagen de un águila erigida y sujetada con sus garras sobre un nopal (*Opuntia*) y de cuyo pico sale el signo de *Atl-Tlachinolli* o llamado a la guerra sagrada. Lo que nos interesa aquí es la figura esculpida a partir de la cual nace el nopal: se trata de Copil, hijo de Malinalxóchitl y sobrino de Huitzilopochtli que, según las crónicas de Tezozómoc y Chimalpahin, fue en búsqueda de su tío para darle muerte por haber abandonado a su madre mientras pernoctaba en un camino que se ubicaba entre Coatepec y Tullan. En los testimonios escritos se cuenta que en el momento del encuentro, después de un diálogo de desafío, dichos protagonistas se confrontaron y resultó vencedor el dios tutelar de los mexicas, quien lo degolló y le extrajo el corazón del pecho. El mismo Huitzilopochtli dio la orden de que fuera arrojado a un carrizal, localizado en un paraje donde se dice Quetzalcóatl había descansado, y del órgano vital germinó la planta de nopal sobre la cual se posó el águila que simboliza la fundación de México-Tenochtitlan. Inspirada en dicho mito, la imagen esculpida de referencia corresponde a la figura de un cráneo descarnado provisto de grandes ojos circulares, como las osamentas y los cuchillos de sacrificio hallados entre las ofrendas de Templo Mayor, provista también de un tocado y rodeada por ondas que representan agua, y más precisamente el lago de Texcoco (fig. 12); es más que obvio que dicha efigie es una representación simbólica del antiguo islote donde estaba asentada la metrópoli tenochca y su



Fig. 12. Cara posterior del "Teocalli de la Guerra Sagrada", en donde se intentó representar el poderío mexica, mediante el llamado a la guerra del águila que se posa encima de un nopal naciente del corazón de Copil (tomado de Linda Schele, "The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology", 1996, fig. 26-b).

relación mítica con la tierra y el *mictlán*. En gran medida me interesa conectar el hecho de que una imagen esquelética, de la cual surge un vegetal —como se ha visto en las diversas representaciones de códices—, siempre tiene de fondo a Mictlantecuhtli regurgitando los árboles sagrados, que en este caso se representó dentro de un elemento acuático; sugestiva indicación, ya que en otra escultura mexicana, un Chac-Mool resguardado en el Museo de Santa Cecilia Acatitlán, exhibe en su base un relieve que reproduce un mundo marino con conchas, un erizo y, al parecer, un pez sierra (*Pristis*) ubicado al centro de la composición. Ahora bien, tanto la apariencia de reptil de este pez como su enlace con el agua y el hecho de ubicarse debajo de la escultura, rasgo común en muchas de las tallas de Tlaltecuhtli que fueron depositadas mirando al suelo para señalar su vínculo terrestre, son incuestionables nexos entre el mundo humano y los territorios ubicados en planos inferiores, y en cierta medida me permiten establecer una correspondencia con este tipo de evidencias materiales y el arriate de la Plaza Homenaje a Manuel Gamio.

Legitimación mixteca

La historia genealógica de la nobleza mixteca tiene mucho paralelismo con la concepción que tenían los mexicas de la procedencia mítica de su estirpe gobernante, y en ambas culturas los árboles jugaron un papel preponderante en el discurso dogmático que consolidaba el poder de los dirigentes basados en su vínculo directo con las numerosas deidades que conformaban sus panteones, con los lugares sagrados y con sus antepasados de sangre real; citaré tres relevantes ejemplos, tomados de los códices Selden, Vindobonensis y Zouche-Nuttall, que dan testimonio de ello.

La página 2 del Códice Selden es muy explícita al respecto, pictográficamente hablando: de acuerdo con el estudio de ese documento efectuado por Alfonso Caso —basado en la crónica de fray Antonio de los Reyes—, se sabe que la imagen muestra claramente el legendario nacimiento de varios príncipes en el poblado oaxaqueño de Apoala a través de los árboles, considerados los auténticos y originales señores mixtecos poseedores de la tierra y de la lengua.⁵⁴ La compleja escena tiene como elemento central el dibujo de un árbol

⁵⁴ Alfonso Caso, *Interpretación del Códice Selden 3135 (A.2)*, 1964, pp. 27-28.

con dos ramas bifurcadas y del que se proyecta hacia arriba un personaje masculino; de acuerdo con Caso, se trata del Príncipe 2 Hierba “Serpiente de Muerto”, quien contrajo nupcias con la doncella 8 Conejo y el cual se encuentra unido al vegetal mediante un cordón umbilical símbolo de nacimiento, mientras que el árbol en sí surge de lo que el mismo erudito interpreta como un muro (el cual, como anteriormente propuse, posiblemente sea un arriate o algo por el estilo), estando todo ello encerrado en una franja terrestre en la parte inferior y dos escuadras en cada extremo superior indicando el cielo nocturno; por último, cada una de las ramas sirve de sostén a dos serpientes enrolladas, una de ellas Mixcóatl (o la emisaria de las nubes) y la otra Citlalcóatl (la representante de las estrellas), y ambas personifican tanto el norte como el sur (fig. 9).⁵⁵

Ya clásica y muy conocida es la imagen de la página 37 del Códice Vindobonensis, dado que, como en el Selden, se reprodujo claramente un árbol de origen de donde provenían los señores primigenios. Como podemos observar, está naciendo de una cabeza femenina que se supone es la representación de la Madre Tierra, quien porta distintivos de jerarquía como son orejeras y un collar con colgantes de oro, lo cual remite al principio de nobleza de los mixtecos. El árbol tiene un aspecto achurado de color rojo y el tronco se bifurca en dos tallos principales de los que salen ramas secundarias; al centro y en la parte superior una pequeña figura humana masculina pintada corporalmente casi totalmente de rojo, con un muy peculiar tocado, emerge de una hendidura de la cual escurre sangre que se precipita hacia el interior de la tierra y que indiscutiblemente representa a un personaje sagrado; tal vez sea el primer hombre o fundador de algún linaje en su aspecto de sacerdote. Por otra parte hay dos individuos, de alto rango a juzgar por sus vestimentas, posicionados en cada uno de los lados del tronco (los señores 7 Lluvia y 7 Águila) y que, de acuerdo con las interpretaciones de Anders, Jansen y Pérez, están rayando el árbol con un cincel de cobre y un raspador fabricado con uñas largas, delineando sobre la corteza las figuras de flechas y anillos que son símbolos de conquista y de riqueza.⁵⁶

El bellissimo Códice Zouche-Nuttall comprende varias escenas donde diferentes árboles están representados para indicar primor-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁶ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, 1992a, p. 113.

dialmente nombres de lugares, pero también vemos algunos de ellos siendo objeto de reverencia y otros como testimonio de jerarquía social. Por ejemplo, en la página 16 vemos una compleja composición donde se narra el nacimiento de la Princesa 3 Pedernal, así como un par de peregrinaciones que realizó en su juventud a distintos lugares con la intención de visitar a los residentes locales. Observamos en el recuadro inferior izquierdo una alegoría que, a mi modo de ver, más que precisión histórica parece tener un trasfondo de leyenda, pues se aprecia a la joven Señora 3 Pedernal efectuando literalmente un viaje aéreo transportada por un personaje, el Señor 10 Lagarto, que en su apariencia de nahual (un águila) la trasladó a un paraje donde se encontraban cuatro principales que la acogieron y la aconsejaron.⁵⁷ Lo que nos interesa de esta figura es el gran árbol dibujado y las dos figuras asociadas: el reverenciado abuelo 1 Hierba, que se encuentra sentado en un trono justo a un lado de las raíces del vegetal, y la anciana 1 Águila, igualmente en relación directa con el árbol (fig. 13a); el interés radica en que en este pictograma se muestra lo que he venido argumentando a lo largo del ensayo: la íntima asociación de los árboles con los ancestros, el linaje original y la nobleza mixteca.

En la página 44 de este mismo códice hay otra secuencia de hechos que parecen ser una mezcla de acontecimientos históricos y mitológicos, entre los que se ilustran conquistas, actos de inmólación y visitas a lugares sagrados, como lo es precisamente cuando el Gobernante 8 Venado-Garra de Jaguar, sin la investidura de rey y más bien en su papel de sacerdote, fue a sahumar y a rendirle adoración a un árbol que, de acuerdo con Anders, Jansen y Pérez, es el "Árbol del Sol" y representa al oriente.⁵⁸ Lo cierto es que dicha planta se encontraba ubicada en una planicie aladaña a un cerro no identificado con precisión, pero tiene como elemento calificativo una serie de aros ovoidales de color rojo en su centro; sin embargo, lo que llama mi atención es la serie de atributos que le confieren al árbol su significado sacro relacionado con el Tamoanchan: la cabeza de reptil subterránea en unión con las raíces sangrantes, la herida transversal en el tronco con el flujo también de sangre, la bifurcación de las dos ramas principales y el doble color bilateral, uno de ellos de color azul celeste y el otro de tono ocre amarillo (fig. 13b); además, el sahumador

⁵⁷ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*, 1992b, pp. 118-120.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 186.

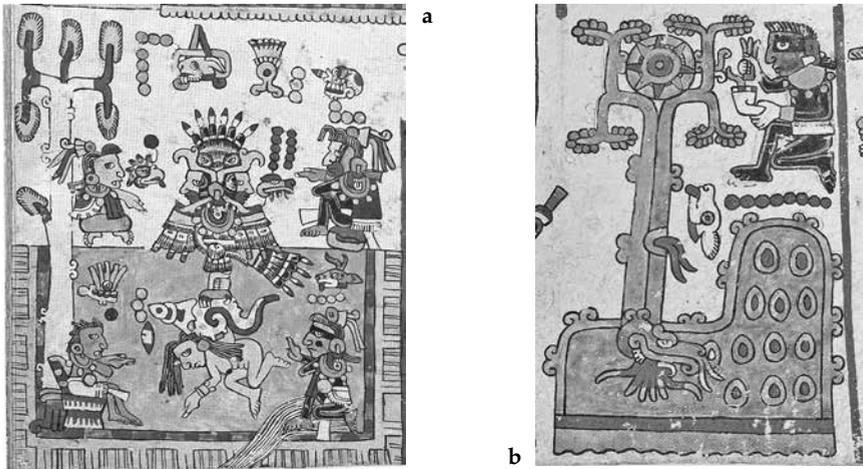


Fig. 13. Páginas 16(a) y 44(b) del Códice *Zouche Nuttall* que relatan distintos episodios mítico-históricos de la nobleza mixteca y en donde el árbol desempeña un papel fundamental tanto religioso como político (tomado del Códice *Zouche Nuttall*, 1992).

de mango con pintura roja que porta el dignatario y que utiliza para sacralizar tanto el árbol como el espacio es otro de los componentes dignos de mención, pues alude al sahumador compuesto ofrecido al *Xochitlicacan* del recinto sagrado de Tenochtitlan —la ofrenda número 158—, costumbre aparentemente común y difundida entre los indígenas de la época tardía.

El árbol en la cosmogonía maya

Los diversos grupos indígenas de la llamada cultura maya fueron, sin duda alguna, quienes llevaron a un muy alto nivel de complejidad la valorización de los árboles en el sistema de creencias mitológicas, a la vez que mediante su legado escrito, pictórico y escultórico aportaron sustanciales datos sobre la cimiento fantástica de la que brotaban estas plantas y que indiscutiblemente se trata de ideologías compartidas, aunque tal vez de manera diferenciada, con otras sociedades prehispánicas. Eric Thompson expuso que, de acuerdo con la división geométrica del cielo, el inframundo y la tierra conceptualizada por los mayas, consideraban que el árbol sagrado, el *yaxche* o ceiba gigante, estaba erguido en el centro del mundo, y mientras sus raíces penetraban a través de la región de los muertos por medio de

las cuales los ancestros ascendían a la superficie, el tronco y las ramas los transportaban con los diversos niveles del cielo.⁵⁹ Durante el periodo Clásico el árbol se consideró un vehículo insustituible, que comunicaba a la clase alta con las fuerzas cósmicas, legitimando de esta manera su poder tanto en la tierra como en el universo, lo cual dejaron muy claro en las estelas y lápidas que encontramos en las ciudades mayas más importantes; en este sentido no hay mejor ejemplo que Palenque y sus vivas expresiones lapidarias, entre ellas el sarcófago funerario del Templo de las Inscripciones o el tablero del Templo de la Cruz Foliada, donde además de apreciarse claramente la representación del “Árbol del Mundo” como el *axis* de la tierra, reiterado por su posición central en la composición de la imagen, también se cuidó de reproducir la base del mismo mediante el llamado “Monstruo Solar Cuatripartito”, mostrado parcialmente inmerso, por una parte, en la superficie terrestre humana y, por otra, en el inframundo. Tanto el gobernante Pacal como su hijo y heredero político Chan-Bahlum fueron representados en el tablero tríptico, sosteniendo el primero de ellos con su mano derecha un cetro con la imagen del monstruo solar, el cual también estaba relacionado con el llamado “Dios L” —representado en el panel izquierdo del tablero—, quien fuera conocido en la religión maya como el “Señor del Inframundo” (fig. 14);⁶⁰ todo ello fue un discurso de los gobernantes para indicar y probar su papel activo en el mantenimiento del orden cósmico, mediante los lazos divinos que los emparentaban con los seres supremos.⁶¹ En el Templo de las Inscripciones el citado monstruo solar de la tierra se encuentra colocado debajo de la inclinada figura de Pacal y sobre el cual se yergue el árbol —interpretado por Ruz Lhuillier como la planta del maíz—; representando dicha quimera el mundo de la muerte y una especie de cueva que se opone al nivel superior representado por el vegetal y el ave celestial símbolos ambos de vida; es por ello que se ha interpretado la escena como el tránsito que efectuó el gran gobernante de un mundo a otro, quien se situaba precisamente en un espacio intermedio justo al momento de su fallecimiento.⁶²

⁵⁹ Eric Thompson, *Maya History and Religion*, 1981, p. 195.

⁶⁰ Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, 1992, p. 114.

⁶¹ *Idem*.

⁶² Alberto Ruz Lhuillier, *El Templo de las Inscripciones, Palenque*, 1980, pp. 109 y 223-224; también véase Linda Schele y Mary Ellen Miller, *op. cit.*, pp. 282-285, Lám. 111a.

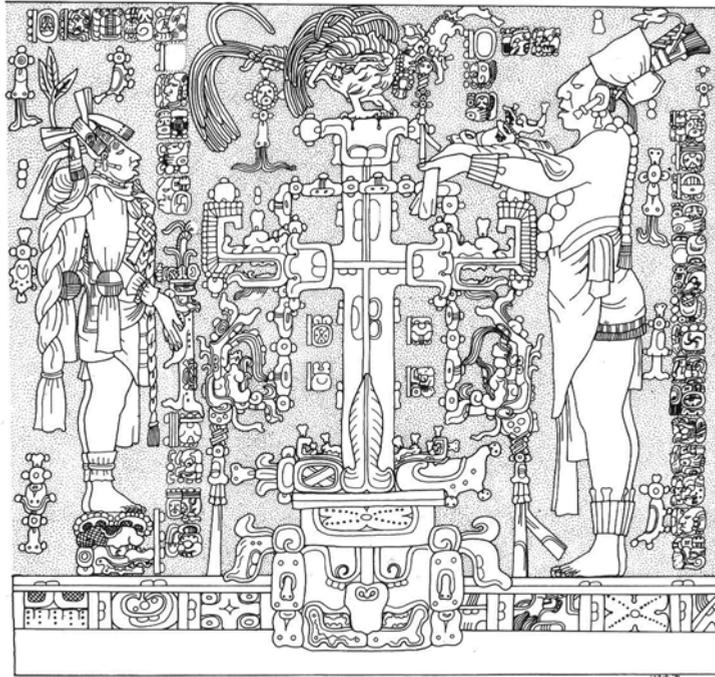


Fig. 14. Detalle del tablero en el Templo de la Cruz Foliada en Palenque: el árbol como símbolo del poder cósmico y político entre los mayas (tomado de Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, 1992, fig. II.6).

Miguel León-Portilla habla de la concepción cuatripartita de la tierra según la concepción de los mayas y de los elementos que la componen; entre ellos las ceibas sagradas que se distribuían de acuerdo con los rumbos cardinales y a un color en específico: la ceiba roja representa el oriente, la ceiba blanca el norte, la ceiba negra el poniente y la ceiba amarilla el sur, según consta en el *Libro de Chilam Balam de Chuyamel* y a las que el libro sacro refiere como “madres”.⁶³ De acuerdo con un relato mítico contenido en el “Libro de los antiguos dioses”, el cual forma parte del mismo texto maya yucateco, existían Trece Dioses que fueron sometidos y humillados por otras nueve deidades, ocasionando en la tierra un cataclismo que produjo una lluvia de fuego y ceniza, pero cuando fue hurtada la Gran

⁶³ Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 1994, pp. 71-72; también véase el *Libro de Chilam Balam de Chuyamel*, 1988, p. 41.

Serpiente de Vida (*Canhel*), en ese preciso momento se desploma el firmamento y se hunde la tierra, situación que hizo necesaria la intervención de los Cuatro *Bacabs* o árboles sagrados que crecieron con la tarea de renivelar lo destruido. Como ya se señaló, estos árboles estaban situados en ciertos puntos cardinales, aunque en esta historia uno de los colores cambia —el verde por el rojo—, y también es relevante señalar que en las copas de algunos de ellos se posaron ciertas aves que exhiben sobre sus pechos el color correspondiente al árbol sobre el que descansaban.⁶⁴

A propósito de los mayas y su idealización del árbol como entidad sagrada, es de obligada referencia la página 3 del Códice Dresde, que corresponde al Almanaque núm. 7 y de la que Eric Thompson hace una corta, pero reveladora interpretación de los pictogramas que ilustran el viejo y místico pliego de amate. Lo más notorio es la presencia de un árbol que nace de la parte baja del pecho de un personaje que Thompson considera un sacrificado tendido encima de una roca de inmolación, en combinación con lo que serían las raíces del vegetal, representadas simbólicamente por cabezas de ofidios.⁶⁵ Aparte de las serpientes, nuevamente llama la atención en esta escena la bifurcación del árbol en dos ramas principales, divididas a su vez en cuatro tallos secundarios, y la presencia de un ave de mal agüero parada encima del vegetal, que representa la muerte y que está jalando con su pico uno de los ojos del difunto; es pues el mismo discurso ideológico que hemos venido tratando a lo largo de este ensayo.

Además de los códices tenemos la cerámica decorada con diseños polícromos, en su mayoría soberbias muestras de arte que, además de su refinamiento formal, también funcionaron como artefactos que comunicaron el mensaje religioso (y político) de los mayas. Para el caso nos interesa un plato trípode fechado para el Clásico tardío (600-900 d.C.), pintado en líneas grises, negras y rojas sobre un fondo crema. El tema representado es el orden del cosmos dividido en tres niveles: 1) el cielo, mediante la figura de Itzam Ye o ave celeste, que a su vez era la encarnación de Itzam Na⁶⁶ o “Primer Sacerdote”,

⁶⁴ *Libro de Chilam Balam de Chuyamel*, pp. 87-89.

⁶⁵ Eric Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*, 1993, p. 84.

⁶⁶ Según Thompson (*op. cit.*, 1981, p. 205), Itzam Na fue la deidad más importante de los mayas y de acuerdo con los gobernantes de estas mismas etnias a dicho dios se le debía la creación de la humanidad, su preservación y sus bendiciones.

2) la tierra, a través de Chaak en forma del árbol del mundo con dos ramas bifurcadas y que de su cúspide aparece un jaguar antropomorfo, y 3) el océano primigenio y reino del inframundo, donde habitan las almas de los difuntos y que a su vez está sostenido por las fauces de un gran animal mitológico conocido como el “ciempiés de los huesos blancos”.⁶⁷ Otra singular pieza de terracota, también del Clásico, es la vasija que sirvió para contener incienso y que se conoce como trípode de Berlín, donde muy claramente se aprecia un cortejo fúnebre durante el cual, con gran dolor, varias personas despiden a un difunto de la clase acomodada —a juzgar por todo el escenario y la parafernalia involucrada— acostado sobre un altar y recubierto con su envoltorio, mismo que en otra zona de la vasija ya aparece convertido en árbol y colocado al centro de otras dos personas en la misma posición y transformación vegetal —posiblemente sus padres, fallecidos con anterioridad—.⁶⁸ En esta misma escena vuelven a repetirse los elementos imprescindibles a los que hemos venido haciendo mención: la figura de un esqueleto debajo de los tres árboles antropomorfos y el ave fantástica encima de una de las hojas del reciente occiso, rasgos sobre los cuales creo innecesario abundar.

Ya para el periodo Posclásico continúan las evidencias arqueológicas del culto al árbol, y en este espacio únicamente señalaré dos ejemplos que me parecen muy importantes; ambos corresponden a la arquitectura de Chichén-Itzá y, al igual que en todos los casos anteriores, poseen implicaciones político-ceremoniales. La evidencia se descubrió en el Templo Norte del Juego de Pelota, tanto en la escalera de acceso como en la bóveda interior; en el primer elemento arquitectónico, las alfardas de la escalinata, existe la representación de dos árboles que nacen del elemento mitológico erróneamente conocido por los especialistas como monstruo de la tierra, con las raíces fijadas sobre su cabeza y enredaderas provistas de flores que suben por los troncos, y mientras varias aves e insectos chupan del néctar, algunos pájaros se posan en la copa de ambos árboles; a la par, en recuadros superiores, se observa frontalmente al llamado Hombre-Pájaro-Serpiente, personaje común de la época tolteca (fig. 15).⁶⁹ El segundo elemento se encontró en la parte baja de la bóveda; se trata

⁶⁷ Elisabeth Wagner, “Mitos de la creación y cosmografía de los mayas”, en Nikolai Grube (ed.), *Los mayas. Una civilización milenaria*, 2001, pp. 287 y 289.

⁶⁸ Markus Eberl, “La muerte y las concepciones del alma”, en Nikolai Grube (ed.), *op. cit.*, p. 312.

⁶⁹ Ignacio Marquina, *Arquitectura prehispánica*, 1990, p. 867.

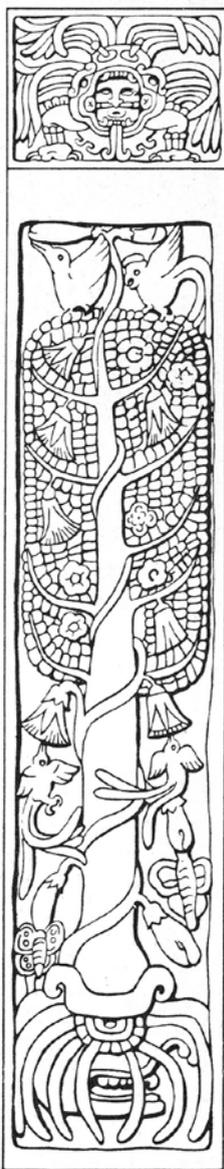


Fig. 15. Decoración en una de las alfardas de la escalinata que da acceso al Templo Norte en Chichén-Itzá y que exhibe un árbol florido naciendo de la mítica criatura de la tierra y ascendiendo hacia la figura de una deidad celestial (tomado de Ignacio Marquina, *Arquitectura prehispánica*, 1990, fig. 30).

de un relieve dividido en dos hiladas donde se aprecian varios personajes realizando distintas actividades y que tiene relación con otro gran relieve ubicado al fondo de la bóveda. De acuerdo con la opinión de Ignacio Marquina, parece ser el relato visual concerniente a la genealogía de un poderoso gobernante de Chichén-Itzá, donde distintos poblados y protagonistas intervinieron en la toma de poder del dignatario.⁷⁰ El caso es que en la hilera inferior del primer relieve mencionado se puede observar un árbol con flores en las puntas de las ramas y a un hombre sentado, acomodado del lado derecho del vegetal, que porta varios distintivos de jerarquía: orejeras, nariguera y tocado de plumas, mientras otra persona —no queda claro si se trata de una mujer o un hombre— parece estar conversando con él. Unos elementos no identificados en forma de vírgulas rodean al árbol en la parte baja del tronco y poco puede decirse al respecto, porque no queda clara la función de dicho rasgo —aunque pueden ser las mismas raíces o parte de un probable contenedor o arriate—; tampoco se puede asegurar el significado preciso de la planta en este contexto, porque incluso podría aducirse la existencia de distintas perspectivas visuales del grabado que hacen aparentar que las figuras humanas están vinculadas espacialmente con el árbol, cuando podría no ser así.

Incluso puede ser que dicho vegetal solamente sea otro componente del paisaje natural, ya que otras figuras naturalistas señalan un ambiente exterior. De cualquier manera, me atrevo a señalar que existe

⁷⁰ *Ibidem*, p. 869.

un efectivo enlace entre los individuos circundantes de obvia jerarquía con el árbol florido, situación que nuevamente sugiere el vínculo existente entre la clase en el poder y dicho componente vegetal de simbolismo divino-terrenal.

De la raíz a la punta

En resumen, tanto el *Quauitl-xicalli* —que en algún tiempo lejano albergó las vivas raíces del árbol sagrado de Tenochtitlan— como el *Xochitlicacan* son evidencia tangible de todo un conocimiento cosmogónico heredado a los grupos indígenas de la historia tardía del México antiguo al menos desde la etapa terminal del Preclásico, conservando de manera asombrosa toda una estructura mítica-ceremonial y política perfectamente cohesionada y con leves cambios en su ordenamiento conceptual de acuerdo con la época y las culturas que fueron adaptando sus sistemas de creencias en función de sus necesidades culturales y enriqueciendo el viejo legado ideológico de sus ancestros, e incluso de los antiguos hombres de conocimiento de regiones lejanas y tiempos perdidos.

Por tanto, el cósmico recipiente del mágico e imponente vegetal es la indiscutible construcción de una entrada o boca hacia el interior de la tierra, a la vez que comparte un mismo instante con el espacio superior o franja celestial, la clara manifestación figurativa y simbólica acerca de un mundo paralelo a la que accedían solamente los antepasados, los nobles y otros difuntos que tenían cierta conexión con las divinidades. Los elementos panteístas y los principios sobrenaturales que integraban el *corpus* de la doctrina secular mexicana están implícitamente ligados al árbol y al arriate del recinto sagrado de la capital tenochca: la idealización del mítico reptil terrenal representado como un cocodrilo, o bien como una entidad fantástica con las fauces abiertas para recibir el cuerpo energético de las personas involucradas, ya fuese para acceder al inframundo o al reino de Tonatiuh, paraíso celestial donde habitan las aves reales que representaban la encarnación divina de los espíritus puros y la alta nobleza del último escalafón en la jerarquía social: águilas, colibrís, quetzales, eran la cumbre del ascenso a través del tronco o fuente de elevación. Los compañeros emplumados no son más que la representación del punto más alto de la esencia humana, mientras Tlaltecuhli, Ciuacóatl o Técpatl residían en el nivel inferior, debajo

de la rueda del tiempo que en este caso es el *xicalli*: la cueva del origen, la región del nacimiento de los primeros hombres y de los ancianos, el acceso al mítico *Tamoachan*, el contenedor de las fauces y garras del grandioso rey lagarto.

Nota final

Por cuestiones de logística arqueológica del PAU y del avance de la obra civil en el predio, el árbol sagrado debió cortarse a finales de 2011, quedando en contexto solamente la zona inferior del tronco y el resto de las raíces originales enterradas en el interior del arriate. Para esas fechas aún no me reintegraba al equipo de trabajo, pero supe en palabras de uno de los trabajadores que estuvieron a cargo de la labor que “parecía que el árbol no se quería ir”, debido a que el cercenamiento de la madera duró varios días, en gran parte por las constantes inundaciones de la zona que impedían condiciones óptimas para llevar a cabo su faena. Irónicamente, el *Xochitlicacan* fue un árbol cortado por las trasgresiones morales cometidas en ese entonces por las deidades dentro del paraíso, mientras de su herida salieron borbotones de sangre y no en pocas veces se le representó como un ser en sufrimiento por el daño inflingido. En nuestros días las acciones del hombre hicieron padecer lo que en un tiempo y espacio inmemorial tuvo lugar: la muerte del árbol; no cabe duda que los antiguos sabios tenían razón cuando declararon en forma concluyente, y de una manera que hasta se antoja como presagio, que “Nadie se libra en Tamoanchan [...]”.⁷¹

Bibliografía

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, Madrid/México/Graz, Sociedad Estatal Quinto Centenario/FCE/Akademische Druck-Und Verlagsanstalt (Códices Mexicanos, I), 1992a.

_____, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*,

⁷¹ Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, 2006, p. 78.

- México/Graz, FCE/Akademische Druck-Und Verlagsanstalt (Códices Mexicanos, II), 1992b.
- _____, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad. Oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Madrid/México/Graz, Sociedad Estatal Quinto Centenario/FCE/Akademische Druck-Und Verlagsanstalt (Códices Mexicanos, V), 1993.
- _____, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, México/Graz, FCE/Akademische Druck-Und Verlagsanstalt (Códices Mexicanos, VII), 1994.
- _____, y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos: libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, México/Graz, FCE/Akademische Druck-Und Verlagsanstalt (Códices Mexicanos, XII), 1996.
- Angulo V., Jorge, "Teotihuacán, Aspectos de la cultura a través de su expresión pictórica", en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México I. Teotihuacán* México, IIE-UNAM, 1996, t. II, pp. 65-186.
- Barrera Rodríguez, Raúl y Gabino López Arenas, "Hallazgos en el recinto ceremonial de Tenochtitlan", en *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 93, 2008, pp. 18-25.
- _____, Roberto Martínez Meza y Rocío Morales Sánchez, "Espacios rituales frente al Templo Mayor de Tenochtitlan", en *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 116, 2012, pp. 18-23.
- Berrin, Kathleen, "Reconstructing Crumbling Walls: A Curator's History of Wagner Murals Collection", en Kathleen Berrin y Clara Millon (eds.), *Feathered Serpents an Flowering Trees. Reconstructing the Murals of Teotihuacan*, San Francisco, The Fine Arts Museum, 1988, pp. 26-44.
- Caso, Alfonso, "El paraíso terrenal en Teotihuacan", en *Cuadernos Americanos*, vol. 6, núm. 6, 1942, pp. 127-136.
- _____, *Interpretación del Códice Selden 3135 (A.2)*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.
- Códice Borgia*, Australia, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1993.
- Códice de Dresde*, México, FCE, 1993.
- Códice Durán*, México, Arrendadora Internacional, 1990.
- Códice Fejérváry-Mayer*, Australia, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1994.
- Códice Selden*, facsimilar publicado junto con el libro *Interpretación del Códice Selden 3135 (A.2)*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.
- Códice Vaticano A 3738*, Australia, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1996.
- Códice Vindobonensis Mexicanus I*, Australia, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1992.

- Códice Zouche-Nuttall, Australia, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1992.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1967.
- Eberl, Markus, "La muerte y las concepciones del alma", en Nikolai Grube (ed.), *Los mayas. Una civilización milenaria*, Berlín, Könemann Verlagsgesellschaft mbh, 2001, pp. 310-319.
- Furst, Peter, "Jaguar Baby or Toad Mother: A New Look at an Old Problem in Olmec Iconography", en Michael Coe, David Grove (orgs.) y Elizabeth Benson (ed.), *The Olmec and the Neighbors*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections/Trustees for Harvard University, 1981, pp. 149-162.
- Garibay K., Ángel Ma., *Poesía Náhuatl I, Romances de los Señores de la Nueva España, Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco, 1582*, México, IIH-UNAM, 1964.
- _____, *Poesía Náhuatl II, Cantares Mexicanos, Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, Primera parte*, IIH-UNAM, 1965.
- _____, *Veinte himnos sacros de los nahuas. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Informantes de Sahagún: 2*, México, INAH, 1995.
- _____, *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa (Sepan cuantos... 37), 2005.
- Graulich, Michel, "Atamalqualiztli. Fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 32, 2001, pp. 359-370.
- Heyden, Doris, "El árbol en el mito y en el símbolo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 23, 1993, pp. 201-219.
- León-Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, IIH-UNAM, 1994.
- _____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, IIH-UNAM, 1997.
- Libro de Chilam Balam de Chuyamel* (trad. de Antonio Mediz Bolio, prol., introd. y notas de Mercedes de la Garza), México, SEP-Conaculta (Cien de México), 1988.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- _____, *Los mitos del Tlacuache*, México, IIH-UNAM, 2006.
- _____, y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, México, INAH/IIA-UNAM, 2011.
- López Luján, Leonardo (coord.), *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Museo del Templo Mayor-INAH, 2012.
- Loubat, Joseph, F. de (ed.), *Il Manoscritto Messicano Vaticano 3738 Detto Il Codice Rios*, Roma, Tipografía Vaticana, 1900.
- Lowe, Gareth, Thomas Lee y Eduardo Martínez Espinosa, *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*, Utah, New World Archaeological

- Foundation/Brigham Young University (Papers of the New World Archaeological Foundation, 31), 1982.
- Marquina, Ignacio, *Arquitectura prehispánica*, México, INAH-SEP, 1990.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1977.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Gobierno de Estado de Tlaxcala/CIESAS/Universidad Autónoma de Tlaxcala (Serie Historia de Tlaxcala, 5), 1998.
- Nebot García, Edgar, "La estructura económica de los mexicas, según la perspectiva sustantivista de Karl Polanyi", en *Estrat Crític*, núm. 3, 2009, pp. 17-38.
- Norman, V. Garth, *Izapa Sculpture. Part 2: Text*, Utah, Brigham Young University (Papers of The New World Archaeological Foundation, 30), 1976.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles, *Estudio iconográfico de un monumento dedicado a Itzapálotl*, México, INAH (Cuaderno de Trabajo, 63), 1986.
- Ruz Lhuillier, Alberto, *El Templo de las Inscripciones, Palenque*, México, INAH (Científica, 7), 1980.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 tt., México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 8), 1981.
- Schele, Linda, "The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology", en *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Roma, The Art Museum/Princeton University/Harry N. Abrams, 1996, pp. 104-117.
- _____ y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Tokio, Thames and Hudson, 1992.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI (América Nuestra, 1), 1988.
- Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica mexicáyotl*, México, IIH-UNAM (Prehispánica, 3), 1998.
- Thompson, Eric, *Maya History and Religion*, Norman, University of Oklahoma Press (The Civilization of the American Indian Series, 99), 1981.
- _____, *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*, México, FCE, 1993.
- Toscano, Salvador, *Arte precolombino de México y de la América Central*, México, IIE-UNAM, 1952.
- Wagner, Elisabeth, "Mitos de la creación y cosmografía de los mayas", en Nikolai Grube (ed.), *Los mayas. Una civilización milenaria*, Berlín, Könemann, 2001, pp. 280-293.

Yecapixtla en la geopolítica de los dioses. Una guerra de paz y sangre

ISRAEL LAZCARRO SALGADO*

A don Jesús Monjarás-Ruiz

In memoriam

Rastrear Yecapixtla a través de las fuentes históricas de que disponemos, ofrece la inusual perspectiva diacrónica de un laborioso tejido en el entramado del poder. El antiguo *altépetl* de Yecapixtla,¹ pueblo hoy enclavado en la porción nororiental del estado de Morelos, está ubicado en una llanura cruzada por siete barrancas, flanqueado al norte por las estribaciones del volcán Popocatepetl, y sobre todo por la Sierra del Ajusco, donde el volcán Cerro Yoteco domina el paisaje. Yecapixtla,² la actual “capital de la cecina”.

* Centro INAH Morelos. La principal motivación para realizar esta investigación es que francamente conocemos todavía muy poco sobre los conflictos y reformulación de la jerarquía indígena durante la época colonial, en el caso de pueblos de indios del actual estado de Morelos, como es el caso de Yecapixtla, que tiene entre sus virtudes un acervo documental aún por revisar a profundidad. Este texto es el avance de una investigación que apenas empieza a arrojar sus primeras luces. Agradezco encarecidamente al arquitecto Rafael Gutiérrez Yáñez el acceso a una versión mecanoscrita preliminar del monumental trabajo realizado por el arqueólogo Paul Mayer, quien consultó exhaustivamente los expedientes del Archivo General de la Nación y registró todos aquellos relativos al actual estado de Morelos. Obra de gran valor, en proceso de publicarse, y sin la cual esta investigación habría sido aún más difícil.

¹ A lo largo de estas páginas, salvo que se trate de una cita textual, el topónimo aparecerá según la escritura convencional con que hoy en día se le conoce: “Yecapixtla”, aunque en las fuentes documentales consultadas la grafía con que aparece este pueblo es sumamente variada: Acapiztla, Acapixtla, Yacapistla, Yacapichtla, Ayacapixtla, Yacapiztlan, y demás variantes.

² El asunto del nombre originario ha sido ampliamente debatido desde el siglo XVI. De acuerdo con la tradición oral que recoge Juan Gutiérrez de Liébana en 1580, y según lo

Es inevitable preguntarse cómo es que un poderoso señorío indígena llegó a convertirse en la “capital de la cecina”. En el fondo se trata de entender el ocaso de un orden político, cósmico, cuya inteligibilidad se colapsó al tiempo que emergía un nuevo orden geopolítico. En estas páginas no será posible dar completa cuenta de ese proceso, pero al menos podremos aspirar a advertir cierta “geopolítica de los dioses” en que el antiguo *altépetl* de Yacapitztlan se incrustó, tanto como las fuentes históricas y etnográficas nos permitan entreverlo. Nos dirigimos a una constelación particular, de la que Yecapixtla será su centro.

El mundo que hoy miramos es resultado de una guerra, de la que sólo quedan algunos rastros. Si hablamos de geopolítica, estamos aludiendo a las relaciones de poder inscritas en el espacio. Ningún espacio es neutro: recordemos que el entorno natural, con sus ríos, sus bosques, desiertos, mares y estrechos “participa” en política. Hay realidades materiales del espacio, a las que el hombre debe enfrentarse ineludiblemente: barrancas, ríos, montañas. Y cuando lo hace, cuando todo un conjunto de relaciones sociales, de alianzas y rivalidades se tejen en torno y a través de ese marco ecológico, empezamos a bordar en los terrenos de la geografía: la escritura, la huella, el rastro humano sobre la tierra.³ Para tratar el caso de Yecapixtla durante el régimen colonial, habremos de dar cuenta del poder *territorializado*, un poder (muy humano) que se ciñe, en parte, a los condicionamientos geográficos y los utiliza, los ejerce e instrumenta en función de diversos proyectos y estrategias. La geopolítica.

La geopolítica de los dioses no puede entonces, aprehenderse sin dar cuenta de la realidad eco-geográfica del espacio. Hagamos algunas observaciones más al respecto. Dejando las tierras altas y frías al

registra en su “Relación de Acapiztla”, “Acapistla” se derivó de la corrupción de *Xihui* [y] *acapitzalan*, “porque los señores que la gobernaban traían unos chalchihuites atravesados en las narices [...]”. “Relación de Acapiztla”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985, vol. I, cap. XI, p. 213. Chimalpahin, oriundo de Chalco-Amecameca, confirma esa tradición y la vincula con un mito en el que Tezcatlipoca es transportado por los tlacochcalcas a Yecapixtla. Sin embargo, Chimalpahin ofrece su propia versión etimológica: “Por estos ornamentos de metal labrado que horadaban las narices fue por lo que posteriormente se llamó a este lugar Yacapichtlan”; Domingo Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan*, vol. 1, *Tercera Relación*, 80v-81r. Sea que se trate de jade o metal, Scott O’Mack es de la idea de que ambas explicaciones son fruto de una reelaboración errónea, siendo el topónimo original algo más simple: Yacapitztlan; Scott O’Mack, *Yacapitztlan. Etnohistoria y etnicidad en el México central durante el Postclásico*, 2003, pp. 79-80 y 92-93.

³ En ese sentido hacer territorio es *grafiar* la tierra; Carlos Gonçalves, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, 2001.

nororiente, es en Yecapixtla donde inicia la “tierra caliente” que se extiende al sur. Y es quizá, como plantea Scott O’Mack, esta ubicación geográfica y su topografía el origen de su nombre: Yacapitztlan, “en la punta de la nariz”: “La ‘punta de la nariz’ a la que Yacapitztlan se refiere es desde luego la base o la falda baja de la sierra del Ajusco que se extiende a lo largo de la frontera norte de Morelos hasta terminar en el este con el volcán Popocatepetl. [...] la ubicación de Yacapitztlan en el cambio evidente de la sierra al valle debe considerarse, al menos en parte, como causa de la elección del topónimo”.⁴

Quizá esta interpretación toponímica pueda sernos de utilidad, pues en el nombre ya se perfila una geopolítica: será la ubicación geográfica y su peculiar topografía lo que determine en más de una forma la historia de este importante señorío indígena. Hoy en día hablar de Yecapixtla suele remitir a su deliciosa cecina. Sin embargo, el antiguo *altépetl* de Yacapitztlan⁵ jugó en el mundo prehispánico un rol mucho muy diferente, sobre todo si se le aprecia históricamente, en relación con esa compleja región ubicada al sur, “la Tlalnagua”.⁶

Podríamos decir que la peor guerra que haya enfrentado este antiguo señorío indígena fue justamente la *pax hispanica*. En realidad, la cecina es sólo un efecto secundario, el efecto de una historia en

⁴ La traducción inmediata de Yacapitztlan sería “el lugar de Yacapitzaoac”, quien según las fuentes es una divinidad, “hermano de Yacatecuhtli”. Sin embargo, apoyándose en el diccionario de Molina (según el cual *yacapiaztic* significa: “hombre de nariz derecha y larga”), así como en la investigación de López Austin y León Portilla, Scott O’Mack da cuenta del campo semántico de *yacapitzaoac*: *yacatl*, “nariz”, junto con la palabra *pitzaoac* “ahusado”, forman la palabra *yacapitzaoac* “nariz afilada”, que se aplica figurativamente a cualquier cosa puntiaguda. Yacapitzaoac bien puede aludir a un detalle topográfico de la región. Más aún, como el mismo O’Mack da cuenta, *yacapitzaoac* se aplica también a todo aquello que sea destacado e importante: así *yacapitzaoacpochtecáyotl*, alude a un “mercado importante”; Scott O’Mack, *op. cit.*, pp. 90-92 y 114. Tendríamos que concluir de ello que *Yacapitztlan* sería también “lugar importante”.

⁵ Si bien Druzo Maldonado advierte que no hay ningún glifo en dicha relación que nos ilustre al respecto, tanto la Matrícula de Tributos como el Códice Mendocino presentan el tradicional glifo acampanado de un cerro, del cual emerge una nariz afilada con algún artefacto colocado debajo, lo que confirma en parte la opinión de O’Mack; Druzo Maldonado, “Estudio iconográfico de la ‘Pintura de Acapistla’, Morelos”, en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, 1993, p. 73. Como veremos, es estrecha la relación entre Yecapixtla y esa intrigante divinidad llamada Tezcatlipoca.

⁶ Las Tlalnaguas aluden a esas “catorce cabeceras” según la citada “Relación de Acapiztla”, ubicadas al sur, en tierra caliente. Más adelante daremos cuenta de dichas poblaciones. Tlalnahuac, tal como se lee en múltiples fuentes, significaría simplemente “junto a la tierra”, aunque en algunos casos aparece escrito como Atlalnahuac, que (siguiendo a René Acuña) tendría mayor sentido, pues se traduciría como “junto a las tierras de riego”; René Acuña (ed.), *op. cit.*, p. 213, n. 6.

que cierto ejercicio del poder se eclipsó en el amanecer de un Nuevo Mundo. Ese complejo mosaico aún no ha dado todos sus reflejos, y este texto apunta precisamente a advertir las principales líneas mediante las cuales pueda superarse ese vacío con futuras investigaciones.

En clave de guerra: cuando las fuerzas del paisaje se desatan

Claro está, con los españoles no llegó la guerra a Yecapixtla, sino un nuevo tipo de guerra (que paradójicamente podría enunciarse como la *pax hispanica*). Como veremos, fue la guerra quizá el principal dispositivo mediante el cual se configuró el paisaje prehispánico de Yecapixtla, de manera que el advenimiento de la *pax hispanica* fue de hecho una catástrofe en términos sociopolíticos y cosmológicos.⁷ Yecapixtla comporta una territorialidad que se forjó y se constituyó a través de la dinámica guerrera prehispánica. Dejemos, por esta razón, que la guerra nos oriente aquí en la configuración territorial de Yecapixtla y la Tlalnagua.

Decir que las guerras prehispánicas se emprendían en pos de la conquista de nuevos territorios sería una burda simplificación. De entrada, debemos revisar nuestra noción de territorio. Si entendemos la territorialidad como la manifestación política de un paisaje, un ejercicio de apropiación y afirmación identitaria que pasa a través del territorio (aquel que resulta de la construcción ritual del espacio), tenemos que reconocer que todo *altépetl* prehispánico integra ambas dimensiones. De acuerdo con el amplio y fino análisis de James Lockhart —entre otros investigadores—, el *altépetl* prehispánico constituía una unidad organizativa que implicaba población (vinculada mediante relaciones de parentesco), un territorio (que podría ser físicamente discontinuo) y un eje de poder, personificado en la figura del *tlatoani*. Según Lockhart, antes y después de la Conquista el *altépetl* existía sólo ahí donde había un *tlatoani*.⁸ Todos sus integrantes aparecen vinculados por relaciones de parentesco, lo que integra al *altépetl* horizontalmente, y relaciones de dependencia y

⁷ Israel Lazcarro, “Los trastornos de la *pax hispanica*: la guerra de las formas en la Nueva España”, en *Dimensión Antropológica*, año 17, vol. 50, septiembre-diciembre de 2010.

⁸ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVII y XVIII*, 1999, p. 33.

subordinación, que le dota de una dimensión vertical expresada en un *continuum* jerarquizado,⁹ con diversos rangos y términos, condicionados por las esferas sociales y políticas en que se desenvuelven. Tratándose del espacio, el *control vertical de los pisos ecológicos* es sencillamente estratégico para cualquier elite gobernante que busque no sólo la coherencia simbólica, sino la sustentabilidad y viabilidad de su dominio.¹⁰ Así, en los cálculos del poder las aguas jugaron un papel determinante.

Es lugar común caracterizar al actual estado de Morelos por sus fértiles tierras (nutridas con las cenizas volcánicas del cercano Popocatepetl), y su red de ríos. Demos cuenta somera del entorno eco-geográfico para entender este paradisiaco “jardín”. Gisela von Wobeser lo describe en pocas líneas:

[...] tiene una extensa red natural de ríos, entre los cuales destacan como los más importantes el Ixtla y el Apatlaco, en la Cañada de Cuernavaca, y el Yautepec, llamado más adelante Verde o Higuerón, y el Cuautla, en el Plan de Amilpas. Estos ríos tienen su nacimiento en las sierras y montes situados al norte de la región y corren hacia el sur, gracias a una inclinación, primero precipitada y luego ligera, del terreno, llegando hasta los fértiles valles donde se cultiva la caña de azúcar. La parte oriental de la zona es irrigada por el río Tenango. El sistema hidrográfico, en su conjunto, pertenece a la vertiente del Pacífico, desembocando sus aguas, a través del río Amacuzac, en el río Balsas.¹¹

Yecapixtla no está desprovisto de agua: la “Relación de Acapiztla” da cuenta de dos cuerpos de agua, origen del río Cuautla, en sus inmediaciones, así como de las abruptas barrancas de Chichiminquiahua (la “Barranca Grande”) y la barranca de Zahuatlán, cada una con sus propios afluentes de agua. “La dicha villa de Acapistla tiene muchas tierras de regadío e temporal, en ellas cogen los naturales mucho maíz e trigo, queriéndolo sembrar, e ají e frisoles y melones en algu-

⁹ *Ibidem*, p. 140.

¹⁰ Pedro Carrasco extrapola con eficacia lo que John Murra advirtió para los Andes, el “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” como soporte tanto económico como político; Pedro Carrasco, “La aplicabilidad a Mesoamérica del modelo andino de verticalidad”, en José Alcina Franch (ed.), *Economía y sociedad en los Andes y Mesoamérica*, 1985, pp. 237-243.

¹¹ Gisela von Wobeser; “El uso del agua en la región de Cuernavaca, Cuautla durante la época colonial”, en *Historia Mexicana*, vol. 32, núm. 4, abril-junio de 1983, pp. 469-470.

nas partes, y en algunos sujetos algodón, y en las tierras de riego lo pueden coger dos veces en el año [...].¹²

Básicamente, las aguas que llegan a Yecapixtla provienen de un complejo sistema de barrancas que se desprenden de las faldas volcánicas del Popocatepetl, caso de las Barrancas de Huecahuasco, de donde bajan las aguas que alimentan a Yecapixtla, cuyo control y posesión dará lugar a largos y costosos pleitos desde el siglo XVII.¹³

Según las fuentes, a principios del siglo XVI con esas aguas se regaban las tierras de diversos pueblos entonces sujetos a Yecapixtla: Xochitlán, Amayuca, Xantetelco, Chalcatzingo, Amacuitlapilco, Jonacatepec, Atotonilco, Tecpa de Tetela (conocido como Tetelilla) y Tepalcingo.¹⁴ Mas toda esta región, la Tlalnagua, no es como cualquier otra: tal como plantea René Acuña, el nombre más adecuado sería Atlalnahuac, que literalmente significa “junto a la tierra irrigada”.¹⁵ El Amilpanecapan, el valle de las Amilpas al sur de Huaxtepec, es aún más claro al respecto: “tierras irrigadas”. En ambos casos sin duda se trata de un “jardín”, una tierra preciosa:

A otro día llamó Moctezuma a Cihuacóatl, y díjole: Tlacaeeltzin, también soy avisado que está un sitio muy deleitoso en Huaxtepec, donde hay peñas vivas, jardines, fuentes, rosales y árboles frutales. A esto respondió Cihuacóatl Tlacaeeltzin y dijo: Señor, es muy bien acordado que allá figuren los reyes vuestros antepasados: enviemos allá a nuestro principal mayordomo Pinotetl, que vea, guarde y cierre las corrientes, ojos de agua, fuentes y lagunas para el riego de las tierras [...].¹⁶

¹² “Vista, tasación y cuenta de la Villa de Yecapixtla, Mor. A petición de don Martín Cortés, marqués del Valle, año de 1561”, en *Nuevos documentos relativos a los bienes de Hernán Cortés*, 1946, p. 219.

¹³ El pleito por estas aguas es tremendamente largo. Citemos aquí el *Cuaderno primero* de seis libros, de ese pleito; AGN, Hospital de Jesús, caja, 61, exp. 1. “Cuaderno primero de los autos seguidos por los naturales de Yecapixtla y Saguatlán del partido de Jonacatepec, contra los del pueblo de San Agustín Suchitlán o Xochitlán, sobre el uso y posesión de las aguas que bajan por las barrancas de Huecahuasco”, 1739-1743.

¹⁴ Druzo Maldonado, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, 1990, pp. 172-173.

¹⁵ Scott O’Mack interpreta, basándose en documentos del siglo XVI que tratan sobre las tierras de Coyoacán, que *tlalnauac* sólo podría entenderse en relación con tierras altas (*acouic*), de manera que *tlalnauac* sería “tierras bajas” o “cerca de la tierra”. En este sentido Yecapixtla sería *acouic*. Scott O’Mack, *op. cit.*, pp. 36-39.

¹⁶ Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 1980.

Tenemos entonces que la Tlalnagua no es cualquier espacio con agua: la provincia de Pánuco por ejemplo, en la Huasteca, es hasta hoy en día una región apreciada por sus caudales de agua, y sin embargo no es el mismo caso: la Tlalnagua es tierra donde el agua ha sido “domesticada” por decirlo así. Las obras de canalización y riego para fines agrícolas son especialmente significativas en esta región.¹⁷ El riego permitió la intensificación productiva al lograr más de una cosecha anual en la misma parcela, así como el cultivo de especies que requerían más humedad, caso del cacao, el chile y diversas hortalizas. Eso es la Tlalnagua: una cuidadosa y selectiva producción agrícola por irrigación, que permitió detonar una gran diversidad de variedades de distintas especies de legumbres, flores y hierbas, además de otros beneficios: una valiosa certidumbre de que rara vez se dispone en el medio agrario.¹⁸ Hernán Cortés fue uno de los primeros europeos que apreciaron desde su llegada esta fabulosa cualidad. En 1564, el teniente de Yecapixtla ofrece su testimonio sobre estas tierras de riego, bajo control de Yecapixtla: “[...] siembran dos veces en el año maíz en una tierra, y en la misma tierra a vuelta de ello, y después de cogido ají y melones y camotes e frijoles e chíá e otras semillas que ellos tienen, porque como es tierra de regadío no la dejan holgar”.¹⁹

Pues bien, la acción humana sobre el paisaje implicó, entre otras cosas (los amplios beneficios mencionados), control sobre el medio y poder sobre los hombres. Moctezuma, bajo consejo de Tlacaelel, está en posibilidad de ejercer poder sobre el territorio, pues es capaz de “guardar” y “cerrar” corrientes de agua como si se tratara de un sencillo grifo.

¹⁷ Sus efectos en la agricultura son destacados: no sólo permitieron la práctica agrícola donde simplemente era imposible (en casos extremos), sino que ahí, donde la presencia del agua no era escasa, permitía sencillamente disminuir la incertidumbre: no es extraño que las áreas de riego en Mesoamérica coincidan con las más densamente pobladas y donde el desarrollo urbano alcanzó su mayor complejidad. Ángel Palerm quizá haya sido uno de los primeros en destacar la importancia de las obras hidráulicas en el proceso de estratificación en Mesoamérica; Ángel Palerm, *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*, 1973.

¹⁸ La irrigación logró “[...] el adelanto de la siembra antes del inicio de la temporada de lluvias en regiones con heladas; la estabilización del ciclo de temporal mediante riego de auxilio, en periodos de sequía o interrupción de lluvias [...]”, todo lo cual logró una auténtica revolución agrícola; Teresa Rojas Rabiela, “La tecnología agrícola”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México. Vol. IV. Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, 2001, p. 29.

¹⁹ “Vista, tasación y cuenta de la Villa de Yecapixtla, Mor.”, ed. cit., p. 230.

De esta forma, la orientación de los señoríos indígenas desplegados sobre aquel “jardín” irrigado que era el actual estado de Morelos seguía la orientación norte-sur, tras el cauce de los ríos. Mientras Cuauhnáhuac controlaba tierras de tres zonas ecológicas distintas (frías, templadas y calientes), Yecapixtla dominaba sobre pueblos con temperatura templada (al norte) y caliente (al sur).²⁰ Que se haya convertido en bastión militar mexicana no habrá de extrañarnos: Yecapixtla vivía de la guerra.

En general, la guerra prehispánica junto con el comercio serían los dispositivos a través de los cuales el flujo de recursos entre estos distintos pisos ecológicos podría garantizarse. En este sentido, los guerreros serían el doblete rapaz y violento de los comerciantes (los *pochteca*), con los que aquéllos estaban, como veremos a continuación, frecuentemente vinculados en el caso de Yecapixtla. Ciertamente, la geopolítica de los dioses en Yecapixtla nos remitirá tanto a la guerra como al comercio. Sobre ambas esferas de circulación de recursos figura el *tlaotoni*, el gobernante que es “voz y rostro” de los pueblos, “el que habla”, el receptor de los tributos, quien acapara y redistribuye, no muy lejos del papel cósmico que la tradición asigna a los cerros. El gran cerro (que no se puede disociar de cuevas y barrancas, probables “entradas” inframundanas), es el gran receptáculo de agua, de semillas: un guardián de riquezas que vincula a la tierra con el cielo y el inframundo.²¹ En esta síntesis conceptual, el cerro, *axis mundi* de cada uno de los asentamientos indígenas, es el gran regulador de recursos y energía vital. Como se desprende de numerosas obras,²² así como de la etnografía contemporánea,²³ la montaña, los

²⁰ Druzo Maldonado, *op. cit.*, 1990, p. 114.

²¹ Fenómeno ampliamente documentado, tanto en las fuentes históricas como en las etnográficas; Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 2000, pp. 161-163.

²² Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, 1987; Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*, 1987; Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII* 1988; Julieta Valle, “Nicanimij. Territorialidad e identidad regional indígena en la Sierra de Huayacocotla, siglos XVI y XVII”, tesis de maestría, 1998.

²³ Así, por ejemplo, Druzo Maldonado, “Cerros y volcanes que se invocan en el ‘culto a los aires’, Coatetelco, Morelos”, en Johanna Broda, Stanisław Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, 2001; Raúl Aranda, “Entre el lago y el cielo: la presencia de la montaña en la región de Chalco-Amecameca”; en *ibidem*; Johanna Broda y Druzo Maldonado, “Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”, en Beatriz Albores Guillén y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, 1997, y los artículos ahí contenidos de Miguel Morayta, Liliana Huicochea, Alfredo Paulo Maya y Gustavo Aviña Cerecer.

cerros y las cuevas se revelan como *agentes* poderosos, cercanos indudablemente a toda función gubernativa, de manera que podemos atenderlos aquí como encarnaciones del poder.²⁴ En ese sentido no será extraño advertir que las decisiones y movimientos tanto de los gobernantes como de poblaciones enteras, revelan la voluntad y agencia de un territorio dado. En ese contexto, el cerro, tal como el árbol cósmico que figura en múltiples imágenes indígenas, bien puede ser un eje de gobierno en torno al cual todo circula. Es por ello imposible concebir el territorio indígena sin el poder que lo atraviesa.²⁵

No olvidemos que precisamente el cerro y el agua son los elementos que sintetizan y soportan, en la cosmovisión indígena común en Mesoamérica, los asentamientos humanos, el *altépetl*, la generalizada unidad sociopolítica compleja en que estaban estructuradas las organizaciones sociales humanas en el espacio mesoamericano prehispánico y colonial.²⁶ Así pues, todo *altépetl* es en sí una síntesis enunciativa del paisaje social, político y mitológico: alude tanto a la vida como al poder.²⁷ De manera que toda guerra en el mundo prehispánico, en tanto movilizaba todas las fuerzas humanas y divinas de un territorio, aspiraba al control energético con que se garantizaba la vida.

El control de ese flujo cósmico va más allá de una metáfora simbólica: con la guerra se erigen señoríos, se logran cautivos, se garantiza el abasto de cuerpos, ofrendas y sangre. Como cualquier evento ritual, la guerra es capaz de alterar el estatus de la gente y los terri-

²⁴ Por *agente* debemos entender a todo aquel ente capaz de generar cadenas causales en el mundo, cuya voluntad puede distribuirse y manifestarse a través de diversos entes con distintos grados de potencia, todos los cuales son tributarios de su *agencia*; Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, 1998, pp. 16-21.

²⁵ Tal pareciera que la accidentada geografía de Yecapixtla, con sus cerros y barrancas, bien pudiera constituirse como un modelo para la sociedad, a la vez que el paisaje es modelado (y significado) por ella.

²⁶ Respecto a identificar al *altépetl* como una unidad sociopolítica: "En el centro de la organización del mundo nahua, tanto antes de que llegaran los españoles como después, se encontraba el *altépetl* o estado étnico. Los pueblos indígenas concebían toda la región del México central en términos de esas unidades"; James Lockhart, *op. cit.*, p. 27.

²⁷ La palabra "altepetl", compuesta de *atl*, agua, y *tepetl*, cerro, implica no sólo la noción de un territorio, ya que su significado principal es el de un asentamiento humano (*idem*). La concepción de un asentamiento ligado a la unidad simbólica de cerro-agua es común entre los diversos grupos culturales que poblaron Mesoamérica, pues existen equivalentes con ese mismo significado en diversos grupos lingüísticos mesoamericanos: *chuchutsipi* en totonaco (donde "chuchut"=agua, y "sipi"=montaña); *andeheantaehae* en otomí (de "andehe"=agua, y "noltaehae"=cerro). Igual sucede en mixteco y tepehua; Bernardo García Martínez, *op. cit.*, pp. 72-73.

torios, de manera que toda batalla sigue un patrón ritual en el que casi todo está predeterminado, desde el campo de batalla hasta las maneras, las armas, los colores, los contrincantes, el lugar en que cada quién lucha, etcétera.²⁸ Muchos *altépetl* del hoy estado de Morelos no sólo estaban entre los que más gente enviaban a la guerra: eran productores artesanales de impresionantes trajes guerreros,²⁹ ropajes de dioses cuyo primordial objetivo precisamente es exteriorizar los códigos de la jerarquía, afirmando reiteradamente que en toda confrontación se están jugando estatus, territorios, recursos y dioses. Las formas de la guerra en Yecapixtla estaban profundamente afianzadas al orden jerárquico que atraviesa a este *altépetl* pluriétnico: mientras la elite usa mantas de algodón bordado con *tuchumitl*, es decir “lana teñida de colores, la cual d[ic]ha lana era de conejos y liebres”, el *macehual*, “que es la gente común, traían mantas de [he]nequén, que es lo que hilan de el árbol que dicen maguey”. La “Relación de Acapiztla” nos da valiosos detalles del paisaje bélico de hombres-dios con que se arma la guerra en Yecapixtla:

[...] usaban por armas, ichcahuipiles, que eran como si dijésemos cotas hechas de algodón estofado, y macanas, que son a manera de espadas, encajadas en el palo unas navajas de pedernal, y rodela de pluma; y otros peleaban con arco y flechas, y otros con hondas que tiraban piedras. Y, los que eran valientes, se ponían unas armas de pluma justas al cuerpo a manera de águilas, que la cabeza y pies del águila servía de capacet y armadura al tal indio valiente, y los demás iban desnudos, ceñidas sus mantillas de algodón o henequén por el cuerpo. Y [dicen] que por retaguardia iban los más valientes y, detrás de todos, lleva[ba]n un indio, el más valiente, el cual iba en figura de demonio, con una máscara grande y los cabellos hasta los pies como salvaje, al cual llamaban Tzitzimitl. Y éste no peleaba, hasta que veía que venían los demás de vencida: y que, luego, salía y peleaba valientemente, y se señalaba y hacía huir a los demás.³⁰

De esta forma, para los pueblos indígenas la guerra es un espacio-tiempo que actualiza el contacto y comunicación con las fuerzas

²⁸ Fray Toribio de Benavente (Motolinia), *Memoriales o Libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella* (ed. de Edmundo O’Gorman), 1971, Lib. III, 18.

²⁹ Alrededor de 46 piezas de armas y rodela decoradas con plumas de colores, además de elaborados trajes guerreros tal como se aprecia en la Matrícula de Tributos.

³⁰ René Acuña (ed.), *op. cit.*, cap. XV, p. 218.

divinas, donde los resultados de una acción bélica eran leídos en términos políticos y cosmogónicos. Al caer un *altépetl* bajo el dominio de otro, se entiende que tanto sus gobernantes como sus *macehualtin* se convierten en tributarios, con todo lo que ello implica: sus parcelas, recursos naturales, vías de comunicación y deidades. Desde luego, la participación de cada *altépetl* involucrado es desigual, de manera que los compromisos, deudas y deberes recíprocos son también variables: las relaciones de subordinación tributaria, tanto como las de intercambio recíproco, desatadas tanto con la guerra como con el comercio, nunca son homogéneas ni estables. Lo cierto es que la derrota se proyecta en el mundo: las guerras definen el estatus jerárquico de las deidades locales lo mismo que de los territorios.³¹

Más aún, como evento creador la guerra no sólo obliga a asumir roles específicos, también asigna y retira prerrogativas. No será extraño entonces que una de las formas que asuma Tezcatlipoca, la potencia divina responsable de las transformaciones (cuya preeminencia en Yecapixtla es de destacar), sea Yáotl, “el enemigo”, el “guerrero”. A través de él, el movimiento sagrado de la guerra, así como confirmaba la legitimidad de un estatus, podía después revertirlo, de manera que la guerra (y el caprichoso Tezcatlipoca) enseñó con mucha frecuencia que nada es eterno. Ya lo veremos: como Señor de la guerra, bajo el aspecto de Yáotl, Tezcatlipoca rige sobre victorias y derrotas.

Una tierra conquistada a sangre y agua

Ahora bien, nos encontramos con que la guerra forjó Yecapixtla. Y al decir eso debemos reconocer que ello fue en más de una forma. Su geografía ritual, tanto como su ordenamiento jerárquico, flujos y circulación de recursos y riquezas: todo estaba de alguna manera condicionado por la dinámica guerrera, como la historia misma de Yecapixtla podrá enseñarnos.

Para aproximarnos al papel geopolítico jugado por el antiguo *altépetl* de Yacapitztlan, demos rápido repaso histórico a la evolución de este *altépetl* ante la emergencia del poderío tenochca. De acuerdo

³¹ Sahagún describe cómo los mexicas mantenían en Tenochtitlan, dentro de un edificio llamado *Coacalco*, “cautivas” a las deidades tutelares de los pueblos por ellos conquistados (sin que ello implicara dejar de rendirles algún culto), dentro de una especie de jaula de madera; Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1956, p. 159.

con Druzo Maldonado, Yecapixtla, junto con Huaxtepec, Yauhtepec y Tepoztlán, alcanzó a librarse del ascendiente de Chalco cuando se convirtió en una entidad tributaria mexicana, mediatizada por la presencia de Xochimilco.³² El poder mexicano se abalanzó sobre este jardín generoso en todo tipo de frutos y plantas, por no hablar de las dos cosechas de maíz que la irrigación permitía cada año: frijoles, chíca, melones, calabazas, chiles, guayabas y, por supuesto, el apreciado algodón. A partir de que México-Tenochtitlan se impuso sobre los valles de Cuauhnáhuac y Huaxtepec, será entonces que, según Torquemada, “los mexicanos comenzaron a usar ropa blanca de algodón, la cual se da mucho en aquella provincia, y se vestían de ello los monarcas de ella; de lo cual carecían estos mexicanos”.³³ De cualquier forma, una vez que Tenochtitlan se liberó de la sujeción tepaneca, es que la Triple Alianza conformada entre Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan logró consolidar su dominio militar sobre la región de Cuernavaca y Huaxtepec bajo el liderazgo de Izcóatl, después de 1427.³⁴

Ahora bien, según se desprende del Códice Mendocino, Yecapixtla tributa a la Triple Alianza gente para la guerra, de manera que sería otro pueblo guarnición.³⁵ Es indudable que todo este territorio, tanto el Valle de las Amilpas como el de la Tlalnagua (ubicados al suroeste de Yecapixtla), estaba de alguna manera ligado a Cuauhnáhuac, cuyo ascendiente tenochca era incuestionable.³⁶ Más aún, Yecapixtla —que según Chimalpahin había dado refugio a los mexicanos en 1319— guardaba amplias relaciones con el poderío mexicano.³⁷ Según Durán, el *tlatoani* de Yecapixtla al momento de la conquista era hijo o nieto de Tlacaélel, el poderoso consejero tenochca.³⁸ Aunque es

³² Druzo Maldonado Jiménez, *op. cit.*, 1990, p. 45.

³³ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 1975, vol. I, p. 149.

³⁴ Fue el *Huey Tlatoani* Acamapichtli quien emprendió la primera incursión bélica mexicana sobre los asentamientos tlahuicas, entre 1376 y 1396. Pero será su hijo, Huitzilíhuítl, quien después de algunos obstáculos establezca una alianza política mucho más duradera con la élite tlahuica, al desposar a la hija del poderoso *tlatoani* de Cuauhnáhuac, Ozomatzinteuhtli, hacia 1397 (pese a la resistencia que este último opuso, dada la “pobreza” de los mexicanos); Jesús Monjarás-Ruiz, *La nobleza mexicana: surgimiento y consolidación*, 1980; citado en Druzo Maldonado, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlaluicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, 2000, pp. 39-40.

³⁵ Códice Mendocino, ff 17v-18r.; Frances Berdan y Patricia Rieff, *The Essential Codex Mendoza*, 1997, p. 30.

³⁶ Al parecer, Moctezuma Ilhuicamina era hijo del *Hueytlatoani* mexicano Huitzilíhuítl y la hija de Tezcahuatzin, *tlatoani* de Cuauhnáhuac.

³⁷ Scott O’Mack, *op. cit.*, pp. 146-147.

³⁸ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 1967, vol. II, p. 573.

probable que el perfil “autónomo” de Yecapixtla se haya constituido en el marco del caos creado por la conquista española, su preeminencia en toda la región está claramente vinculada al dominio ejercido desde la cuenca de México.³⁹

Al respecto debe señalarse lo mucho que desconocemos sobre los criterios con que se determinó la cuantía, periodicidad y alcance de la tributación debida a la Triple Alianza. Esa distinta *espesura* simbólica y política del espacio suele escapárseles. Sin duda, como ya hemos visto, las fronteras entre las relaciones de alianza recíproca y las de la rapacidad guerrera nunca fueron demasiado claras: la guerra es un dispositivo revolvente que convierte a los derrotados en aliados que luego deben volver a ser derrotados, siendo el tributo un marcador coyuntural sumamente dinámico. De ahí que nunca esté del todo claro el grado o tipo de subordinación que numerosos pueblos indios debían mostrar ante el poder mexica. Así, por ejemplo, Cuauhnáhuac controlaba entre 20 y 25 señoríos menores o “sujetos”, todos los cuales fueron tratados como una “unidad” de trabajo y tributación por el mismo Cortés. Sin embargo, la región de Huaxtepec resulta más compleja, puesto que concentra distintas comunidades gobernadas con distinto grado de autonomía. Quizá siguiendo el ejemplo mexica, Cortés se limitó a dividir esta región (el Amilpanecapan) en cuatro unidades: Huaxtepec, Yauhtepec, Tepoztlan y Yecapixtla. Las regiones adyacentes, la Tlalnáhuac y el Cuauhtenco,⁴⁰ con numerosos pueblos también y con diversos grados de autonomía en cada caso, curiosamente fueron colocados por el conquistador bajo la autoridad de Yecapixtla.⁴¹ ¿Estaba justificada esta subordinación decretada por Cortés?, ¿seguía un ejemplo prehispánico? Quizá convenga aludir aquí el papel sumamente variado que pudo haber jugado la reciprocidad en estos flujos de bienes. Como lo hace notar fray Nicolás de Witte para el caso de la Huasteca: “los pueblos de la Huasteca no tributaban a sus señores, sino tan solo daban a algunos en reconocimiento cada vez que éstos lo solicitaban, sin importar el

³⁹ Siguiendo a Chimalpahin, los mexicas conquistaron a Yecapixtla en 1407, cuando aún se encontraban bajo la sujeción tepaneca de Azcapotzalco. Luego el dominio del *altépetl* volvió a reforzarse bajo la Triple Alianza hacia el año 1450; Scott O’Mack, *op. cit.*, pp. 158-159.

⁴⁰ Cuauhtenco, la región norteña (formada por los pueblos de Totolapan, Atlatlauhca y Tlayacapan) en las faldas de las serranías volcánicas, dotada de altos bosques, maderas y todo género de especies de tierras templadas y frías, carecía de las fuentes de agua con que se irrigaban las tierras más al sur; Druzo Maldonado, *op. cit.*, 1990, pp. 140-142.

⁴¹ Peter Gerhard, “Continuity and Change in Morelos”, en *Geographical Review*, vol. 65, núm. 3, 1975, p. 338.

monto ni la periodicidad".⁴² Así, de acuerdo con los datos recuperados por Druzo Maldonado, los pueblos del Tlalnáhuac parecen haber gozado de diversos estatus de subordinación respecto a cada uno de los miembros de la Triple Alianza: mientras México-Tenochtitlan acaparaba la mayor parte de los tributos (algodón, maíz, frijol y chíca principalmente), Tetzoco recibía sólo de ciertos pueblos ubicados al sur del Tlalnáhuac (que nada daban a los tenochcas). Por su parte, Tlacopan recibía bastante menos.

Así, mientras Yecapixtla al parecer sólo tributaba a Tenochtitlan, un *altépetl* como Miacatlán debía tributar a cada uno de los tres señoríos de la Triple Alianza.⁴³ Lo cierto es que el Códice Mendocino incluye a Yecapixtla en una lista de 26 pueblos que tributaban a Moctezuma, a principios del siglo XVI,⁴⁴ numerosas cargas de maíz, mantas de algodón y armas, además de elaborados trajes guerreros en los que se hacía gala del sofisticado arte plumario, todo lo cual se entregaba cada medio año. Sin embargo no es lo único que estas provincias tributan. Quizá uno de los tributos más valiosos que se podrían ofrendar es la vida misma: guerreros (caso de Yecapixtla).

Druzo Maldonado discute la pertinencia de una distinción planteada por Michael Smith y Frances Berdan respecto a identificar a las provincias mencionadas en el Códice Mendocino como provincias "tributarias" (38 en total), frente a aquellos pueblos no mencionados pero que participan en la defensa de una frontera estratégica, provincias cuya importancia es básicamente militar y que contribuyen con sangre al poderío mexica, las provincias "estratégicas".⁴⁵ Evidentemente no tiene sentido una distinción tan llana. Lo que sí podemos especular aquí es que ciertos *altépetl* prehispánicos se encontraban en mejores condiciones que otros para participar eficazmente en la dinámica guerrera. Si se piensa en la obtención de maíz, fruta y mantas de algodón, el poder mira hacia la Tlalnagua y las

⁴² Julieta Valle, *op. cit.*, p. 32.

⁴³ Tales son algunos datos que se pueden hallar en una interesante tabla compuesta por Druzo Maldonado, *op. cit.*, 2000, p. 44.

⁴⁴ Huaxtepec, Xochimilcatzingo, Cuautitlán, Ahuehuepan, Anenecuilco, Olin-tepec, Cuauhtitlixco, Zumpango, Huitzilán, Tlaltizapan, Coacalco, Itztamatitla, Tepoztlan, Yautepec, Tlayacapan, Xaliztoc, Tecpantzinco, Ayoxochapan, Tlayacac, Teuitzco, Nepoalco, Atlaltahuac, Totolapan, Amiltzinco y Atluelic.

⁴⁵ El autor se pregunta, ¿es acertado postular que haya un tipo de provincia por cada actividad?, ¿caso sólo las 38 provincias mencionadas son las únicas que tributan en especie?; Druzo Maldonado, *op. cit.*, 2000, p. 41.

Amilpas.⁴⁶ En este sentido la Tlalnagua es estratégica en función de garantizar el abasto de alimentos, sobre todo tratándose de una región tan próxima al Valle de México. Hernán Cortés tampoco ignoró esa importancia económica estratégica, pero —siguiendo el ejemplo mexica— también está preocupado en defender dicha posición. De manera que sobre el entramado hidráulico que atraviesa la región, se desplegó desde el periodo prehispánico un criterio militar y su peculiar forma de priorizar los espacios.

Es así que ciertos señoríos devienen estratégicos. Yecapixtla no suele aparecer en las fuentes por sus fértiles tierras o por su gran productividad agrícola (que sin duda la tenía, si bien la mitad de sus tierras son consideradas “arenosas” y no muy aptas para la gran cantidad de frutos que podían encontrarse en otros sitios).⁴⁷ No, Yecapixtla es primordialmente apreciado por su abrupta topografía en función del cálculo militar: “[...] y si en ellas [las siete barrancas que atraviesan a Yecapixtla] se hubieran colocado puertas, el propio pueblo habría quedado bajo llave como si se tratara de una plaza amurallada”.⁴⁸

Tal es la descripción que Joseph Antonio Villaseñor y Sánchez ofrece en 1746. Una realidad material del espacio, que fue ampliamente aprovechada por los pueblos indios desde la época prehispánica: “Dicen que las fortalezas y lugares fuertes que éstos tenían eran y son, las dos barrancas que tienen de una parte y otra, porque, teniendo guarda en los pasos, no les podían pasar los enemigos”.⁴⁹

Ciertamente Cuauhnáhuac junto con Huaxtepec, Tepoztlán y Yecapixtla se convirtieron en poderosos bastiones militares, y desde ahí los *tlatoque* mexicas podrían *abrir y cerrar* las aguas de este paradisiaco jardín. Sin embargo, el lugar de Yecapixtla es especial justamente por su posición fortificada. Recordemos que tras la derrota de Cuauhnáhuac, Tepoztlán y Huaxtepec ante las fuerzas de Cortés, el

⁴⁶ Tan sólo Huaxtepec, con sus múltiples fuentes de agua, es un *altépetl* valorado en primera instancia en función de su productividad agrícola (como lo había hecho ya Moctezuma I).

⁴⁷ En la “Relación de Acapixtla”, no se hace mención de ello, pero la “pintura” con que está acompañada distingue claramente ambos tipos de tierra valiéndose de distinto color. No obstante lo “arenoso” de las tierras, son perfectamente aptas para el cultivo del maíz; Rafael Gutiérrez Yáñez, “Destino incierto de los centros históricos. El centro histórico de Yecapixtla”, en *Arquitextos*, año 16, núm. 24, julio de 2009, p. 22.

⁴⁸ Joseph Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano. Descripción de los reynos y provincias de Nueva España y sus jurisdicciones*, (1746-1748), 1952, vol. 1, p. 176.

⁴⁹ René Acuña (ed.), *op. cit.*, p. 222.

último bastión en ofrecer resistencia fue Yecapixtla: “Y en aquel mismo día también envió a decir [Sandoval] a otro gran pueblo que estaba de Guaxtepeque obra de dos leguas, que se dice Acapistla, que mirasen que son buenas las paces y que no quieran guerra, y que miren y tengan en la memoria en qué han parado los escuadrones de culúas que estaban en aquel pueblo de Guaxtepeque, sino que todos han sido desbaratados [...]”.⁵⁰

La respuesta de Yecapixtla, según el mismo cronista, fue un desafío: “que vayan cuando quisiesen, que bien piensan tener con sus cuerpos y carnes buenas hartazgas, y sus ídolos sacrificios”. La amenaza no puede tomarse a la ligera: la gente de Chalco pide ayuda a Gonzalo de Sandoval, el capitán español enviado por Cortés, pues temen la inminente represalia de Yecapixtla, pero Sandoval duda en ir ya que aquéllos “están en gran fortaleza”. Sandoval prefiere juntarse con Cortés que está en Tetzaco, pero uno de sus capitanes le advierte: dejar intacto Yecapixtla significa perder Chalco, con lo que se derrumba un corredor estratégico para el dominio hispano del Valle de México. Tal es el lugar geopolítico de Yecapixtla, que los señores de Chalco entienden muy bien: “[...] que no dejase de ir a aquella fortaleza [...] porque los caciques de Chalco decían que si desde allí [los españoles] se volvían sin deshacer aquel poder que estaba junto en aquella fortaleza, que ansí como vean o sepan que el Sandoval vuelve a Tezcoco, que luego son sus enemigos en Chalco”.⁵¹

Chalco es sin duda el otro elemento clave en la geopolítica de Yecapixtla. No sólo por el antecedente tlacochcalca, sino también porque Chalco era un sitio estratégico en las rutas de acceso al Valle de México. México-Tenochtitlan no podría asegurar el control de dicho valle sin antes haber derrotado a Chalco, para lo cual fue preciso conquistar Yecapixtla: “Yacapitzlan se localizaba justo al sur del paso de Amecameca que conduce a la región de Chalco. Con la primera conquista de Yacapitzlan, los mexicas habían rodeado prácticamente a Chalco, estableciéndose ellos mismos en su frontera sur. El éxito de los mexicas en Yacapitzlan y posteriormente en Chalco, se apoyaba en gran parte de las simpatías que compartían con la nobleza tlacochcalca en ambos lugares”.⁵²

⁵⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2002, p. 380.

⁵¹ *Idem.*

⁵² Scott O'Mack, *op. cit.*, p. 159.

Teniendo el dominio sobre Yecapixtla y Chalco, se garantizaba el control sobre un formidable corredor (el paso de Amecameca) que conectaba al Valle de México con las tierras hoy morelenses.⁵³ Cortés también entendía que México-Tenochtitlan no podría ser sitiado si antes no se derrotaba aquella guarnición fortificada entre barrancas, ubicada al sur del Ajusco. Las siete barrancas de Yecapixtla (cuya profundidad puede alcanzar 60 metros) ofrecen un resguardo inmejorable: además de manantiales donde fluye el agua fresca proveniente de los volcanes, pueden contener alimentos, por no hablar de los *aclamiles*, una especie de “balcones” a mitad de profundidad de las barrancas que servían de refugio toda vez que la población se veía amenazada.⁵⁴ A diferencia de cualquier pueblo de la Tlalnagua, el acceso a Yecapixtla es peculiarmente difícil. El relato de Bernal Díaz del Castillo sobre el ataque a Yecapixtla es célebre: apenas se acerca Gonzalo de Sandoval a Yecapixtla, “comenzaron a tirar vara y flecha y piedra con hondas, y fue tanta como granizo, que le hirieron tres caballos y muchos soldados, sin poderles hacer cosa ni daño ninguno”.

Y hecho esto, luego se suben entre sus riscos y fortalezas, y desde allí les daban voces y gritas y silbos, y tañían sus caracoles y atabales. [...] Por manera que se apercibe el Sandoval de arte qué y todos sus soldados y escopeteros y ballesteros les comenzaron a entrar y subir, y puesto que recibieron en aquella subida muchas heridas, y al mismo capitán le descalabraron otra vez y le hirieron muchos amigos, todavía les entró en el pueblo, donde se les hizo mucho daño [...].⁵⁵

Mexicas y yecapixtecas, tras el ataque, se refugian una vez más en las barrancas: “aquellos guerreros mejicanos que allí estaban, por se defender se vinieron por unos riscos abajo cerca del pueblo, y como había muchos dellos heridos de los que se venían a esconder en aquella quebrada e arroyo, y se desangraban, venía el agua algo turbia de sangre [...]”. Más allá de esta famosa anécdota, si es o no exagerada, queda claro que las barrancas ofrecen refugio e incluso recuperación de fuerzas.⁵⁶ Se entiende que Cortés se haya empe-

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Rafael Gutiérrez Yáñez, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁵ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 381.

⁵⁶ Sabemos que fueron utilizadas durante el periodo colonial con fines análogos de defensa territorial, y que así fueron empleadas durante la Revolución mexicana por los zapatistas.

ñado en asegurar su señorío sobre estos *altépetl*, aprovechando la ignorancia del rey sobre la geopolítica del Nuevo Mundo. Cuernavaca (Cuauhnáhuac), Huaxtepec y Yecapixtla serán los tres señoríos que en principio el conquistador quiso reservarse como feudo personal en la región, y por cuya merced peleará ante el emperador. Lo que Cortés no advierte es la dimensión cosmológica del espacio que ha conquistado.

Yecapixtla en la geopolítica de los dioses

Merced a un prolongado contacto interétnico, el mundo mesoamericano logró forjar cierta estabilidad en los códigos con que el poder se enunciaba, haciendo inteligible el mundo. La geografía de Yecapixtla nos devuelve inevitablemente al esquema cerro-agua, el eje del poder, control y regulación sobre la vida que atraviesa a todo *altépetl*. Yecapixtla no sólo está flanqueado por dos profundas barrancas, cada una con su propia corriente de agua y un “ojo de agua” (las que hasta en nuestros días dan lugar a numerosas referencias míticas). Una de las corrientes “se sume y responde bien abajo en la misma barranca”.⁵⁷ Antes de que el agua se sumerja en un paisaje inframundano, la misma “Relación de Acapiztla” nos dice cómo era atajada el agua, y llevada a la plaza del “tianguetz” (que luego fue acaparada por el monasterio agustino). Yecapixtla también está resguardada por un “par de cerrillos”, y en la “Relación...” se habla de dos cerros, el *Quauhstepeque* y *Texcala*: el “cerro del águila” y “peñascos”.⁵⁸

Por su parte, Druzo Maldonado se detiene en un grupo de cerros que hasta la fecha siguen guardando un significado especial: el Cerro Jumiltepec, el Yoteco y el Tlalamac. En el primer caso se trata de un cerro dividido en dos partes, puesto que según la tradición oral “una serpiente de agua” lo partió en dos⁵⁹ (de manera análoga al complejo mitológico del Cerro Quebrado).⁶⁰ Hoy en día este cerro

⁵⁷ René Acuña (ed.), *op. cit.*, p. 220.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 219.

⁵⁹ Rafael Gutiérrez Yáñez lo explica: una “serpiente de agua” alude a una fuerte tormenta; citado en Druzo Maldonado, *op. cit.*, 2000, p. 111.

⁶⁰ Es inevitable remitirse al complejo mitológico del Cerro Quebrado, tan extendido en la Huasteca (caso de Chicontepec), y que parece guardar relación con el gran árbol troncha-

dual alberga un importante santuario dedicado a la Virgen de los Milagros.⁶¹

Por otro lado, la “Relación...” registra un importante santuario donde se rendía culto al numen de Yecapixtla, el poderoso Yaotzin-Titlacahuan (“el enemigo”, “del que somos sus esclavos”, según las traducciones más habituales),⁶² que se ubicaba sobre un gran templo. Druzo Maldonado, siguiendo a Rafael Gutiérrez, especula que la ubicación de ese gran templo podría corresponder a donde hoy en día se localiza el gran templo agustino. No es difícil que así sea, pues la “Relación...” añade más elementos a la geografía ritual de Yecapixtla: “[...] al tiempo que quería llover, le sacrificaban [a Yaotzin-Titlacahuan] muchachos, hijos de esclavos presos de la guerra, y éstos eran cada un año: uno, en un cerro, y otro, en otro. Y los abrían vivos, y les sacaban el corazón y la sangre y se la ofrecían allí, pidiéndole agua y que lloviese”.⁶³

Dos cerros que bien pueden ser el Yoteco y el Tlalamac, como el mismo Druzo Maldonado propone. Después de todo, la tradición oral refiere que la ubicación original de Yecapixtla era justamente en el Cerro Yoteco, “ahí estaba el pueblo”,⁶⁴ lo que nos remite a la profunda alteración cosmológica y política del paisaje de Yecapixtla detonada por las congregaciones del siglo XVI, cuando se yuxtapuso una nueva territorialidad desde el poder. No obstante, la memoria pervive merced al territorio anclado en el culto a los cerros y las potencias divinas ahí asentadas. Todo esto nos lleva a preguntarnos sobre el misterioso Yaotzin-Titlacahuan.

Sahagún nos dice: “[...] Tezcatlipoca, por otro nombre Titlacahuan, y por otro Yáotl [...]”.⁶⁵ Recordemos que fue Tezcatlipoca quien, según Chimalpahin, agujereó las narices de los habitantes del lugar, dando origen al nombre de Yacapitztlan, mientras dejó sin lluvias a la gente de Chalco, a los que abandonaba para asentarse en Yeca-

do y sangrante, el Tamoanchan del que manan riquezas y es analizado por Alfredo López Austin, *op. cit.*, 2000, pp. 93-99.

⁶¹ Cada 8 de septiembre dicho santuario es visitado por gente que viene desde Chalco, Ozumba y Tochimilco; Druzo Maldonado, *op. cit.*, 2000.

⁶² Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, vol. I, p. 40. Cabe advertir, sin embargo, como hace Guilhem Olivier, que la palabra *tlacahuan* no contiene referencia alguna a la esclavitud (*tlacolli*). Por el contrario, *tlacatl* es hombre, persona. De manera que Titlacahuan sería algo así como “tú eres de los hombres, de las personas”.

⁶³ René Acuña (ed.), *op. cit.*, p. 217.

⁶⁴ Tradición oral recabada entre pobladores de Yecapixtla.

⁶⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, vol. 1, p. 152.

pixtla.⁶⁶ Scott O'Mack, en un excelente estudio, advierte el origen étnico de este culto, que vincula con la migración tlacochcalca desde la región de Chalco. Ahí el autor demuestra que "agujerar" la nariz alude al rito mediante el cual los gobernantes asumen el cargo de *tlatoani*. El mítico fundador de Yecapixtla de quien habla Chimalpahin, el *teomama* Quetzalcanautli, "Pato de pluma verde" (que, según O'Mack, no es sino la traducción errónea hecha por Chimalpahin de un extraño glifo en el que debió leer "Yacapitzaoc", nombre de un pato "de nariz afilada"), que al serle atravesada la nariz como según cuenta la crónica, fue convertido en *tlatoani* de Yecapixtla y en representante de Tezcatlipoca.⁶⁷ La nariz afilada, es decir agujereada por jade o metal (como el mismo Chimalpahin explica), sería pues el atributo que diera nombre a Yacapitztlan, el gesto ritual con que Tezcatlipoca inviste a los nuevos gobernantes. Más adelante volveremos sobre este punto, el del mítico fundador Yacapitzaoc.

Por ahora reconozcamos que Tezcatlipoca es una divinidad compleja: la divinidad cruel y burlona, señor de la oscuridad que los misioneros identificaron plenamente con el Demonio, es el señor del espejo de humo, artífice de las transformaciones.⁶⁸ El humo que lo caracteriza bien puede aludir a todo aquello cuya forma está en proceso de cambio, que se desdobra e invierte. Pues bien, tal parece que el antiguo *altépetl* de Yecapixtla (y a juzgar por lo que dice Durán, los pueblos del Marquesado)⁶⁹ está enteramente volcado al culto de esta potencia divina.

Lo confirma fray Juan de Grijalva, quien describe a fray Jorge de Ávila retornando a Yecapixtla en 1535, poco después de haber convertido a muchos indios ahí, y de haber erigido una casa agustina. Según detalla el cronista agustino, el "Demonio rabioso" aprovechó la ausencia de los agustinos y "habló con los principales" de la re-

⁶⁶ Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, vol. 1, Tercera Relación, 80v-81r, 9.

⁶⁷ Scott O'Mack, *op. cit.*, pp. 80-81. El autor discute la traducción que hace Rafael Tena del texto en náhuatl de Chimalpahin, en la que traduce "apretar" las narices, en lugar de agujerearlas, lo que tendría mayor sentido.

⁶⁸ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, 2004. Esta obra ofrece un monumental esfuerzo por entender los complejos atributos de esta intrigante divinidad, de manera que nos será de gran utilidad.

⁶⁹ La extensión territorial de la fiesta de *Panquetzaliztli*, que proporciona fray Diego Durán, revela la "geopolítica de Tezcatlipoca": además de México-Tenochtitlan, "donde más se usaba era en el Marquesado y en la provincia de Cholula y de Tlaxcala; especialmente en el Marquesado, que por cierto es y era la gente más supersticiosa y agorera y hechicera que había en toda la tierra. Y más en particular, la gente de Malinalco, de donde salían los brujos. Y aún hoy en día tienen en este caso mala fama". Fray Diego Durán, *op. cit.*, libro I, p. 285.

gión. “Entre los que habló fue a uno del pueblo de Yacapixtlan, con quien pudo tanto que se determinó a dejar la fe, y volverse al demonio”. Cuando el fraile llega, encuentra al cacique y a todo el pueblo celebrando la fiesta de Tóxcatl:

Iba el Padre fray Jorge de Ávila (bien seguro de hallar novedad en el pueblo) a decirles misa el domingo, llegó el sábado [...]. Luego a la entrada del pueblo echó menos a la gente que otras veces le salía a recibir: llegó a la iglesia a hacer oración y hallóla toda maltratada y sin barrer, cosa que sintió mucho y le causó gran novedad: salió al patio por ver si hallaba quien le supiese dar razón de la gente, y oyó un gran mitote, que es un baile entre los indios con que celebran sus pascuas y mayores regocijos: fuese adonde oyó el ruido y encontróse entre otros con un sacristán de los suyos, y preguntando la causa de aquel baile y de no haber aderezado la iglesia aquel día, respondió, que estaba todo el pueblo haciendo la fiesta del ídolo Texcotl, porque ya no quería el principal que fuesen cristianos, ni acudiesen a la iglesia, ni siguiesen la doctrina de los frailes [...].⁷⁰

La inmensa mayoría de las fuentes, como demuestra Olivier, afirma que en la veintena de *Tóxcatl* (fiesta ritual celebrada a finales de abril y principios de mayo) es la ocasión ritual donde se celebraba principalmente a Tezcatlipoca.⁷¹ Por otra parte, fray Diego Durán ofrece una definición sugerente sobre el sentido de Tóxcatl: “cosa seca”. De manera que según uno de los indios le explicó, en esa época le suplicaban a Tezcatlipoca que les enviara la lluvia, pues todos se estaban “secando de sed”.⁷² Son numerosos los ejemplos que lo vinculan con la sequía (no olvidemos que según Chimalpahin, Tezcatlipoca castigaba a la gente de Chalco con la sequía), mas por lo que respecta a los fines del artículo quisiera llamar la atención sobre el vínculo existente entre Tóxcatl y el poder gobernante (sobre el cual, habremos de entender, recae la responsabilidad del retorno

⁷⁰ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín*, 1985, p. 59.

⁷¹ De hecho, Olivier le dedica todo un capítulo a la fiesta de *Tóxcatl*: “El culto a Tezcatlipoca: la fiesta de ‘Tóxcatl’”; Guilhem Olivier, *op. cit.*, pp. 341-409.

⁷² Por su parte, Eduard Seler propone que Tóxcatl alude a “quien está ataviado con granos de maíz tostado”. Guillem Olivier, *op. cit.*, p. 347. A este respecto, me parece que el maíz tostado, seco, no está muy lejos de la sequedad enfatizada por Durán, sobre todo si recordamos que la fiesta que le sigue (*Etzalcualliztli*) alude precisamente al consumo de brotes tiernos. No tendría otro sentido la frenética actividad sexual del joven *ixiptla* en *Tóxcatl* que vaciar su esperma y “secarlo” para revitalizar al mundo: sólo el maíz seco es fecundo.

de las lluvias), toda vez que el *tlatoani* viste su piel. Ciertamente Tóxcatl alude a una de las manifestaciones de Tezcatlipoca, Señor de las transformaciones, que en este caso revitaliza al mundo una vez que devuelve las lluvias, haciendo retornar los brotes tiernos tras el previo desecamiento (tal sería el sentido de la siguiente fiesta, la sexta veintena llamada *Etzalcualiztli*, la fiesta de las primeras lluvias y la ingestión de los brotes tiernos).

Ahora bien, tenemos que la veintena de *Tóxcatl* no es la única que vincula a Yecapixtla con Tezcatlipoca. Como veremos, otro aspecto —de los múltiples que presenta el Señor del Espejo— es el de las transformaciones vinculadas con la guerra, el sacrificio, la muerte revitalizadora y el ejercicio del poder. No será extraño, entonces, encontrar que en la fiesta de los guerreros de Yecapixtla, vuelva a aparecer Tezcatlipoca.

Tal como informa la “Relación de Acapiztla”, una de las fiestas más importantes es *Panquetzaliztli*: “Y que, asimismo, cada un año les mandaba el Demonio [Yaotzin Titlacahua], y ellos lo tenían de costumbre, de hacer una fiesta, que le llamaban *Panquetzaliztli* por cierta cuenta que ellos tenían”.⁷³ Sahagún, por otro lado, ubica dicha fiesta en el decimoquinto mes, es decir del 9 al 20 de noviembre.⁷⁴ Considerando que Sahagún utiliza el calendario juliano, tenemos que la fiesta de *Panquetzaliztli* debió celebrarse a finales de octubre y principios de noviembre, de acuerdo con nuestro calendario gregoriano. Evidentemente se trata de una fiesta guerrera: *Panquetzaliztli*, “izamiento de banderas” tenía un sentido análogo con los mexicas, que celebraban a Huitzilopochtli en esos mismos días.⁷⁵ Será también la ocasión en que la elite indígena de Yecapixtla incorpore al dios, devorándolo ritualmente:

Y cuando venía a caer [la fiesta de *Panquetzaliztli*], la celebraban, para lo cual tenían un indio guardado, de los que prendían en la guerra o comprado, al cual le sacrificaban allí delante del ídolo [Yaotzin Titlacahua], y le abrían por medio, vivo, y le sacrificaban, digo, ofrecían el corazón y sangre. Y el cuerpo lo llevaban y cocían, y hacían un muy solemne convite con él a los principales de la comarca que convidaban

⁷³ René Acuña (ed.), *op. cit.*, p. 217.

⁷⁴ Fiesta que los mexicas dedican a Huitzilopochtli, el numen guerrero de Tenochtitlan. Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Lib. I, pp. 206-213.

⁷⁵ Druzo Maldonado, *op. cit.*, 2000, p. 114.

para ello. Porque era, a su modo, como a nosotros una pascua muy solemne.⁷⁶

Tenemos así que las víctimas sacrificiales de las que nos habla la “Relación...” encarnan precisamente uno de los aspectos de Tezcatlipoca, el de la ferocidad guerrera (que si bien acudía al cuerpo de un guerrero podía también ser asumido por un esclavo). De hecho, no es difícil hallar los vasos comunicantes que vinculan esta fiesta guerrera con la de Tóxcatl. En ésta se actualiza el mito en que Tezcatlipoca manda a su mensajero a capturar los músicos que viven con el Sol: el sonido de la flauta estará desde entonces estrechamente relacionado con Tezcatlipoca, al punto de convertirse su sonido en un detonador del sacrificio, y más aún del sacrificio guerrero.⁷⁷ Tóxcatl, que probablemente solía pasearse por los caseríos de Yecapixtla tocando la flauta, es pues una encarnación de Tezcatlipoca, por lo cual debía ser espléndidamente tratado y agasajado.

Durante la fiesta, este representante (un *ixiptla*, un “reemplazo”⁷⁸) va vestido de guerrero (*yáotl*) en su ascenso al gran templo, cuyo sacrificio y muerte, según propone Eduard Seler, describiría el ciclo solar.⁷⁹ Por ahora tengamos en cuenta la evidente relación de Tóxcatl con el Sol, la guerra y el inframundo. Su fiesta de hecho es una continuación de las fiestas de *Tlacaxipehualiztli*, de los guerreros, y de *Tozoztli*, de los agricultores, después de las cuales viene *Tóxcatl*, como “la fiesta del rey”, según Graulich.⁸⁰ Es en esta fiesta que el *tlatoani* de Yecapixtla sacrificaría al *ixiptla* de Tezcatlipoca y lo “encarnaría”.

Si Tóxcatl hace un ascenso al Sol, “sus atavíos guerreros se explican fácilmente, con los combatientes que morían sobre la piedra de sacrificio destinados a alcanzar la morada del astro del día”.⁸¹ Nadie más que un guerrero podría encarnar convenientemente a Tezcatlipoca, lo que coloca a Yecapixtla en una vocación cosmogónica claramente relacionada con la guerra. Como advierte *Motolinía*, el

⁷⁶ René Acuña (ed.), *op. cit.*, p. 217.

⁷⁷ Mito referido por fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 1980, pp. 80-81; Guilhem Olivier, *op. cit.*, pp. 382-383 y 386.

⁷⁸ “Reemplazo” ni “sustituto” son las palabras más adecuadas para traducir este complejo término. Lo más cercano, de acuerdo con las observaciones de López Austin, sería “el portador de la cáscara” o “el dueño de la piel”; Alfredo López Austin, *Hombre-Dios: religión y política en el mundo nahua*, 1998, pp. 119-120.

⁷⁹ Guilhem Olivier, *op. cit.*, p. 351.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 355.

⁸¹ *Ibidem*, p. 365.

tlatoni se fundía en esta piel-guerrera a fin de renovar el cosmos: “Guardaban alguno de los presos en la guerra que fuese señor o persona principal, y a aquél desollaban para vestir de él, el gran señor de México, Moteuhçoma [...]”⁸²

El “esclavo” del que habla Durán no es sino un cautivo de guerra destinado a ser sacrificado por el *tlatoni*, quien lo denominaba “su dios bienamado” (*itlazoteouh*).⁸³ Como la “Relación de Acapiztla” y otras fuentes indican, para estas fiestas podrían utilizarse también “esclavos” comprados en el mercado, mas lo ideal en el caso de Tezcatlipoca era utilizar a un cautivo de guerra para encarnarlo en Tóxcatl: “mataban a uno si le había de guerra, y si no, esclavo [...]”⁸⁴ Ya volveremos con este desplazamiento hacia los esclavos. Por ahora dejemos asentado que los mercaderes, los *pochtecas*, que como sabemos permanecían estrechamente vinculados a las actividades guerreras, también estaban interesados en rendir homenaje y mantener una buena relación con Tezcatlipoca por conducto de Tóxcatl. Con base en Durán, y apoyándose en el Códice Florentino, Guilhem Olivier sintetiza: “Por ello es importante señalar que en *Tóxcatl* los guerreros, al escuchar la música emitida por la ‘imagen’ del dios, oraban para pedir a los dioses el favor de capturar enemigos en el campo de batalla [...]. Cuando volvían de una campaña victoriosa, los soldados, así como los mercaderes que habían realizado proezas militares, eran recibidos con sonido de flautas e incensados por los sacerdotes [...]”⁸⁵

A través del sacrificio, “sería al propio rey a quien ejecutarían ritualmente”. Michel Graulich así lo entiende (y estamos de acuerdo con él): “[...] en los ritos mexicanos, el sacrificante que “mata” (es decir, hace sacrificar) a una víctima humana llega así a ‘mirar de frente al gran dios Huitzilopochtli’. Es uno de los elementos que me llevan a creer que la víctima es un sustituto del sacrificante, que ella muere en su lugar, que él ofrece su vida por medio de ella”⁸⁶

El *tlatoni* de Yecapixtla vestiría las pieles de Tezcatlipoca, encarnando así el mismo poder regulatorio sobre las aguas y la guerra. En tanto que guarnición militar mexicana, Yecapixtla reservaba una importante función ritual a sus elites gobernantes (se entiende que

⁸² Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 149.

⁸³ *Códice Florentino*, Libro II, p. 69; Guilhem Olivier, *op. cit.*, p. 397.

⁸⁴ Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*, p. 52.

⁸⁵ Guilhem Olivier, *op. cit.*, p. 383.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 398; *Códice Florentino*, Libro IX, p. 55.

haya sido el “cacique” de Yecapixtla quien primero ejerciera resistencia a los misioneros agustinos). De hecho, es la eficacia militar, ritual y cosmogónica lo que legitima al *tlatoani*. La opulencia en que vive la elite indígena sólo es un rasgo de congruencia entre la legitimidad de su estatus y su poder, lo cual les obliga a distribuir las riquezas entre el resto de la población: he ahí la importancia vital de que el *altépetl* tuviera control sobre distintos nichos ecológicos a fin de garantizar no sólo el abasto, sino el acceso a productos y alimentos variados. Se entiende que Yecapixtla ejerciera control sobre la Tlalnagua, el estratégico jardín de donde se pueden obtener variados productos y, claro, desde donde se puede controlar “el glifo del agua”. Después de todo, Tezcatlipoca da y quita la lluvia. Al respecto una lámina del *Códice Borgia* es elocuente:



Tezcatlipoca como Yáotl, “el enemigo”
(dibujo de Doris Heyden;
(tomado de Druzo Maldonado, *op. cit.*, 2000, p. 113).

Se trata nada menos que de Tezcatlipoca vestido como guerrero, en su advocación de Yáotl, “el enemigo”, y según descripción de Doris Heyden, está “encima de un cerro lleno de agua, que lo relaciona con la agricultura y la fertilidad”.⁸⁷ He ahí el control divino

⁸⁷ Doris Heyden, “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 19, 1989, p. 84.

con que se regula aquel jardín irrigado. El *tlatoani*, en tanto que innegable figura de poder, sería quien por medio de este control político regula la circulación del agua, las tierras, la fuerza vital de los hombres y las mercaderías. Los *pochtecas*, en este sentido, son actores políticos de primer orden, concentrando en el *tianquiztla* de Yecapixtla la evidencia material de esta sujeción política. Se entiende que en Yecapixtla, una plaza militar indudablemente, opere como un centro de la actividad comercial regional. Después de todo, no podemos olvidar que uno de los dioses de los mercaderes era justamente Yacapitzaoc o Yacapitzaotl,⁸⁸ uno de los hermanos del dios Yacatecutli con el que está vinculado el topónimo de Yecapixtla.⁸⁹

Como dios de los mercaderes, su asociación con Tezcatlipoca quizá tenga que ver con su facultad para otorgar (y quitar) riquezas.⁹⁰ Lo cierto es que en el sitio en que estaba el mercado prehispánico de Yecapixtla (donde se encuentra hasta la fecha), también estaba el gobierno: la “plaza Tecpan” (el lugar del *teuctli*, el lugar de los señores gobernantes). Tal es la denominación que recibe ese antiguo barrio (el espacio donde hoy en día se ubica el tianguis), según se afirma en un documento de 1633 que sugiere la ubicación del gobierno prehispánico, y la razón que llevó a los agustinos a construir su imponente monasterio a un costado (muy probablemente, sobre los restos del templo dedicado a Yaotzin Titlacahuan).⁹¹

Lo mismo podría decirse del Cuauhtenco, la región norteña conformada por los *altépetl* de Totolapa, Atlatlauhca y Tlayacapan, donde según la “Relación de Totolapan y su partido”: “Adoraban al Demonio, el cual tomaba muchas formas y figuras”, descripción que Maldonado, no sin razón, asocia con Tezcatlipoca.⁹² Además de constituir otro bastión militar consagrado a la guerra contra Chalco, Huejotzingo, Tlaxcala y Cholula (casi los mismos pueblos con los que peleaba Yecapixtla), la provincia de Quautenco también se destacaba

⁸⁸ La asociación con Yacatecutli, y el hecho de que los mexicas hayan “secuestrado” a este dios —que desde entonces será venerado por los *pochteca*—, hacen de Yecapixtla un enclave mercantil; Scott O’Mack, *op. cit.*, pp. 102-108 y 170-171.

⁸⁹ Tal hipótesis se ha documentado desde hace tiempo; Valerio Reyes, *Onomatología geográfica de Morelos*, 1888, p. 65.

⁹⁰ Los informantes de Tepepulco de Sahagún parecen convenir que tanto Tazcatlipoca como Yacatecutli se recreaban en *Tóxcatl*; Fray Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, 1974, cap. 32; Guilhem Olivier, *op. cit.*, p. 312.

⁹¹ Se trata de un documento del archivo monacal, registrado por la arquitecta María del Carmen Bustos; véase Rafael Gutiérrez Yáñez, *op. cit.*, p. 24.

⁹² Druzo Maldonado, *op. cit.*, 2000, pp. 116-120.

por sus grandes ferias regionales y su intensa actividad comercial, donde según Gerhard se intercambiaban productos de “tierra caliente” por los de la cuenca de México.⁹³ Scott O’Mack, con base en lo afirmado por Sanders, refiere esa *región simbiótica* del centro de México, caracterizada por el intercambio de productos entre las tierras frías, templadas y calientes, en este caso entre el Valle de México y los valles de las Amilpas y la Tlalnagua, a través de una línea que conforma una *zona de transición climática*, que es justo donde se ubica Yecapixtla, cuya población es “intermediaria de las rutas de intercambio comercial que las enlazan”. Ambas regiones, densamente pobladas y con un elevado excedente de productos agrícolas (merced a sus respectivos sistemas de irrigación), fueron capaces de sostener un alto nivel de intercambio comercial. El mismo Sanders ofrece a Yecapixtla como ejemplo de esos centros estratégicos de intercambio comercial, en lo que O’Mack lo sigue:

[...] la ubicación de Yacapitztlan en la frontera entre la *tierra fría* y la *templada* e inmediatamente al sur del paso de Amecameca, era probablemente un elemento determinante de la función económica de esa ciudad-estado durante el Posclásico Tardío. Supone que esta función debe haber sido la de un centro mercantil principal que trasladaba las cosechas de la *tierra templada* hacia el norte, a la cuenca de México.⁹⁴

Como demuestra Druzo Maldonado, existe una correlación entre los grandes mercados-santuario y el culto a Tezcatlipoca, todos los cuales apuntan a una intensa vocación guerrera a la que los *tlatoque* estaban consagrados: “En suma, los datos referidos apuntan que poco antes de la conquista española, además de Tetzco, uno de los tres centros de poder de la Triple Alianza, había un enclave de mercados-santuarios, en una amplia región del Altiplano Central, donde Tezcatlipoca recibía culto: Chalco, provincia de Quauhtenco (Totolapan, Tlayacapan y Atlatlauhcan), Yacapichtlan y Atlixco (Tianquizmanalco, al norte de Atlixco)”.⁹⁵

Tal es la ubicación geopolítica de Yecapixtla: entre el control de las tierras irrigadas del Tlalnauac y la guerra-comercio que, junto con los pueblos del Cuauhtenco, practicaba al oriente, a través de ese

⁹³ *Ibidem*, p. 119.

⁹⁴ Scott O’Mack, *op. cit.*, p. 168.

⁹⁵ Druzo Maldonado, *op. cit.*, 2000, p. 120.

corredor de pueblos de guerreros y comerciantes (que evidentemente incluían a Chalco-Amecameca) dominados por el culto a Tezcatlipoca, con los que se realizaban las famosas “Guerras floridas”: la ubicación de Yecapixtla también favorecía el paso por el oriente (vía Amayuca) hacia el Valle poblano-tlaxcalteca donde se encontraban los *altépetl* de Atlixco, Tianguizmanalco, Huejotzingo y Tlaxcala.

En ese eje de pueblos guerreros y mercantiles Yecapixtla se destaca por el tutelaje, que habría encontrado desde su fundación, del dios Yacatecutli (según dice Chimalpahin, por voluntad de Tezcatlipoca), tal como concluye Scott O’Mack: “su dios patrono vino a personalizar el bien más importante de su ciudad-estado: su ubicación”.⁹⁶ Por eso no deja de llamar la atención que hasta nuestros días el “gran mercado” de Yecapixtla se realice el último jueves de octubre, en los días que se festejaba *Panquetzaliztli* y que la evangelización agustina hizo coincidir con la Fiesta de Todos Santos. En Yecapixtla: “El mercado era semanal y en el último jueves de octubre se hacía el gran mercado o tianguis grande, en el que se vendía y compraban los productos necesarios para la celebración de la festividad de los muertos; los padres agustinos recrearon esta festividad como parte del proceso de evangelización”.⁹⁷

Los riesgos de encarnar el poder

Circulación de productos, redistribución de riquezas, flujo de energía vital contenida en el territorio. Tales son entre otras, las funciones sociales, políticas y económicas del *tlahtoani*.⁹⁸ Los entrañables vínculos entre las deidades prehispánicas y los especialistas religiosos, gobernantes y dignatarios es clara. Como varios autores han destacado, los individuos son aprehendidos dentro de un sistema clasificatorio capaz de compenetrar los mundos divinos con los humanos

⁹⁶ En ese sentido, Scott O’Mack apela por una lectura “inversa” de Chimalpahin, donde la geografía anticipó al mito cosmogónico, de manera que la ocupación tlacochealca de Yecapixtla —bajo la guía de Tezcatlipoca— no es sino la legitimación *a posteriori* de una avanzada militar destinada al control de las rutas comerciales: “La leyenda histórica siguió al ejemplo y colocó a Yacapizáoac como jefe del grupo a la llegada de éste”; Scott O’Mack, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁷ Rafael Gutiérrez Yáñez, *op. cit.*, p. 24.

⁹⁸ Sobre los significados del *tlahtoani*, véase Jesús Monjarás-Ruiz, *op. cit.*, pp. 93-94.

(como lo hace el *tlatoani* de Yecapixtla, un “hombre-dios” encarnando a Tezcatlipoca durante la fiesta de *Tóxcatl*), de manera que la conducta individual y colectiva está rigurosamente pautaada y aprehendida en estos términos.⁹⁹ En este sentido, los códigos con que se enuncia la autoridad y la jerarquía aluden a una función social específica: mientras más se perfilaba un rango, más se impone sobre el sujeto que lo detenta con una conducta precisa.¹⁰⁰ De él se exige congruencia con el rango que ostenta, y si acaso rompiera con los códigos mediante los que se le controla —ya sea que evada alguna responsabilidad, transgreda una norma u olvide su función redistributiva—, será Tezcatlipoca quien lo deponga. De ahí que en el discurso que los especialistas religiosos dirigían justamente a esta divinidad, durante el rito de paso para investir a un nuevo *tlatoani*, se enfatiza el control sobre su persona: el nuevo *tlatoani* “ha de ser *imagen y sustituto de los señores y gobernadores que ya pasaron de esta vida*”.¹⁰¹ Diríamos que se trata de un *ixiptla*, un dios-vivo, portador de la agencia de los ancestros, los muertos (que son precisamente los que retuvieron su culto a través de la Fiesta de Todos Santos). Por supuesto, esta dimensión cósmica del poder, dio lugar a luchas por el mérito y prestigio de convertirse en la encarnación humana de esos entes humanos y divinos *que ya pasaron*. Todo *tlatoani* ha debido acudir a los cerros-cuevas para ascender a los cielos y descender al inframundo para poder gobernar, y ajustarse al rol divino que se espera de él. De lo contrario Tezcatlipoca, la deidad responsable de invertir el estatus de los hombres, la deidad merced a la cual se obtuvo el cargo de *tlatoani*, puede volver a intervenir: invertir el estatus de un mal gobernante y deslegitimarlo.¹⁰²

Significativamente, un “esclavo”, *tlacohtli*, un “medio-hombre”, alguien que no es “algo definitivo ni concluido”,¹⁰³ dada su condición

⁹⁹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1998; pp. 116-118; Pedro Carrasco, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en J.R. Llobera (comp.), *Antropología política*, 1985, pp. 352-355.

¹⁰⁰ Israel Lazcarro, “Contra los códigos de la jerarquía. Trastrocamiento simbólico bajo el régimen colonial”, tesis de licenciatura, 2003.

¹⁰¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Lib. II, cap. IV, pp. 306-307.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ Víctor M. Castillo y Alfredo López Austin coinciden en que *tlacohtli* se deriva de *tlaco-*, “mitad”, “medianía”, de donde traducen como “medio-hombre”. De ahí quizá la sacralidad del *tlacohtli*, víctima frecuente en el sacrificio a las divinidades. La capacidad de invertir los estatus es algo que analiza Víctor M. Castillo en relación con Tezcatlipoca; después de todo lo inacabado es una característica suya; Víctor M. Castillo, *Estructura*

liminal y ambigua, goza del favor de Tezcatlipoca: la deidad es como él y no puede invertir su condición de ninguna forma. El *tlacohtli* está justamente indefinido e inacabado como Tezcatlipoca mismo, rasgo que se manifiesta en su pie amputado. Esta veleidosa potencia divina convirtió a los *tlacohtin* en su juguete, energéticamente comprometidos con alguien más al que le deben trabajo y servicios. No son *mayecautin* (“esclavos” o “terrazgueros” a plena disposición de los *teteuctin* o señores), ni *macehualtin*, la gente común y corriente, sino portadores de una condición ambigua que puede ser peligrosa. En consecuencia, ofender a un *tlacohtli* podría desencadenar la inversión del estatus de los demás, de manera que en ciertas ocasiones, como fuerza perturbadora del orden, el *tlacohtli* debía ser respetado y temido. En consecuencia, el esclavo bien puede convertirse en imagen (*ixiptla*) del Señor del Espejo. El *tlacohtli*, en su contradictoria incompletud, encarna la trasgresión misma, el *tlacolli* (el “pecado”) que caracteriza y del que es dueño Tezcatlipoca.

La del esclavo o *tlacohtli* es una condición análoga a la de Tóxcatl, una manifestación más de Tezcatlipoca. Señor de lo que está en proceso de cambio, de lo que se transforma, es también maestro de los “hechiceros”, los naguales. A Tóxcatl se le honra con riquezas y presentes en plazas militares-mercado como Yecapixtla justamente porque es extremadamente peligroso: él es de “cuyos esclavos y siervos somos” tal como traduce Torquemada el término *titlacahuan*.¹⁰⁴ En virtud de regir sobre la noche y lo oscuro, lo difuso, sabe secretos, conoce toda trasgresión, “pecados”, pues tal es su dominio, y castiga con la inversión del orden si no es reconfortado. En relación con él, todos los hombres son tributarios, *macehuales*. El que ignora esa condición subordinada, aquel que no entiende el papel relacional de toda jerarquía, y desvincula los privilegios del trabajo en el gobierno, corre un enorme riesgo: si era rico, será hundido en la pobreza, es decir en la soledad y la miseria.¹⁰⁵ Quien lo honra, podrá ser

económica de la sociedad mexicana, 1972, pp. 118-122; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1996; pp. 463-464.

¹⁰⁴ Tezozómoc ofrece la misma traducción: “[...] señalado en nombre Titlacauan, que somos todos sus esclavos de este señor”; Hernando de Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 569.

¹⁰⁵ No olvidemos cómo *Tzoncoztli* (según Alvarado Tezozómoc), o *Texiptla* (según Durán), interpela a Moctecuhzoma II, cuando éste pretendió huir al saber de la llegada de los españoles: lo amonestó con rudeza, y el *Huey Tlatoani*, avergonzado, rogó su perdón y no revelar su falta. Fray Diego Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 39. Es probable, como plantea Oliver, que se tratara de otro representante de Tezcatlipoca, quien le predice el fin de la hegemonía mexicana; Guilhem Olivier, *op. cit.*, pp. 368-369.

colmado de riquezas: sin duda, los habitantes de Yecapixtla tenían muy en cuenta que su “suerte” estaba en manos de una caprichosa arbitrariedad que toma lo que le apetece, jugando con los seres humanos.¹⁰⁶

Al respecto cobra relevancia la leyenda que hasta la fecha circula en Yecapixtla, sobre un tal Agustín Lorenzo, un “charro” armado de carrilleras y pistola, cuya fama aún se recuerda. Se supone que Agustín Lorenzo es “hijo del Diablo”: “me siento en Yecapixtla” dice, y tiene su guarida justamente en el Cerro Yoteco (el sitio originario donde se cree que estaba Yecapixtla), en lo que hoy la tradición oral conoce como la “Cueva del Diablo”. De este personaje se dice que “robaba a los ricos para dar a los pobres”. Independientemente de cualquier nexo con la leyenda medieval de Robin Hood, inevitablemente nos remite no sólo al papel redistributivo de las riquezas (que apuntamos aquí como una de las funciones privilegiadas de las antiguas figuras de poder), sino también a la capacidad divina de invertir el estatus de las personas. No sería extraño que aquel dios de la oscuridad, el poderoso Tezcatlipoca-Titlacahuan-Yaotzin, capaz de volver ricos a los pobres y pobres a los ricos, se haya convertido en un avatar del Diablo con traje de charro. La difusión del “charro negro” en la tradición oral mexicana quizá deba su amplitud y arraigo a aquel complejo cosmogónico.¹⁰⁷

Según se cuenta, Agustín Lorenzo “sale de noche” sobre su caballo, precisamente de una de las barrancas, la Barranca de las Ánimas, de la cual se ve salir humo cuando él está cerca, a decir de los propios moradores de Yecapixtla. ¿Acaso algún vestigio del Espejo humeante? No podríamos establecer una correlación lineal entre uno y otro personaje, pero aquí podemos entrever la posibilidad de que muchas de las funciones políticas, económicas y rituales de las figuras de poder prehispánicas de Yecapixtla se hayan transfigurado en leyendas semejantes, ante la desaparición de aquella elite gobernante en el curso del régimen colonial. ¿Qué fue del control estratégico de los recursos, función primordial de las figuras de poder gobernantes? Buscar una respuesta nos conduce al lento proceso de desmantelamiento del orden político indígena y al reordenamiento geopolítico en Yecapixtla durante el régimen colonial.

¹⁰⁶ En este sentido, Tezcatlipoca no está muy lejos del papel jugado en la antigua Roma por Fortuna, la diosa a quien los goliardos en la Edad Media atribuyeron ser *imperatrix mundi*.

¹⁰⁷ Jorge Uzeta, *El diablo y la aanta. Imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*, 1997, pp. 54-55 y 70.

Es preciso poner atención, entonces, en los recursos a disposición de la elite gobernante frente a este reordenamiento. Las relaciones de parentesco, las alianzas que la poligamia hace posible, ponían energía humana a disposición de los gobernantes, de manera que aquel *tlatoani*, con amplias redes de parentesco tras de sí, era percibido como un hombre rico. De esta forma Yecapixtla se insertaba en amplias redes político-familiares sobre vastas áreas como el Valle de Chalco-Amecameca, donde vínculos de parentesco podrían activarse en un momento dado y rescatar a un *tlatoani* en problemas.¹⁰⁸

El individuo sólo es valorado si está integrado a las redes de parentesco y membresía étnico-territorial. De esta forma, un *pilli* podía tejer diversos nexos de parentesco directos con sus *macehuales*, al tiempo que estos últimos encontrarían conveniente emparentar con una potencia divina, como señalamos páginas atrás, especialmente si se trata de una divinidad como Tezcatlipoca: ya durante el régimen colonial, el Santo Oficio de la Inquisición emprendió un proceso en contra de algunas familias de *principales* que a mediados del siglo XVI dieron sus hijas a un hombre llamado Andrés Mixcóatl, un “hombre-dios” que encarnaba a Tezcatlipoca (tal como sucedía en la fiesta de Tóxcatl), para tener descendencia de él luego de sacrificarlo.¹⁰⁹

La elite gobernante de toda esta región se encontraba fuertemente comprometida en el culto a Tezcatlipoca: recordemos cómo hacia 1540 Zumárraga inició otro proceso en contra de don Pedro Cecatl, cacique de Totolapa, y su hermano don Anton, bajo los cargos de idolatría, concubinato y enemigos de la fe. La investigación emprendida por Zumárraga condujo al mayor hallazgo de idolatría en la región de Chalco-Ocuituco. Pese a que don Pedro se había evangelizado en Yecapixtla, se descubre que hasta hacía poco tiempo aún rendía culto y ofrendaba a Tezcatlipoca (1534).¹¹⁰ Evidentemente,

¹⁰⁸ Chimalpahin relata, como secuela de la guerra de conquista, una serie de pugnas en Amecameca, que llevó en 1523 al derrocamiento de un niño, don Hernando Cortés Cihuailacatzin, a quien quisieron compensar convirtiéndolo en *tlatoani* de Zacualtitlán-Tenango, donde los descendientes del *tlatoani* anterior lo rechazaron y finalmente expulsaron en 1528. Don Hernando Cihuailacatzin debió refugiarse en Yecapixtla, donde tenía más vínculos familiares, con la esperanza de recuperar el cargo de *tlatoani* en Amecameca, mas ya no lo logró; Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, vol. II, Octava relación, foja 256v-257r, pp. 343-347.

¹⁰⁹ Guilhem Olivier, *op. cit.*, p. 375.

¹¹⁰ Richard Greenleaf, “Persistence of Native Values: The Inquisition and the Indians of Colonial Mexico”, en *The Americas*, vol. 50, núm. 3, enero de 1994, pp. 351-376.

resultaba prioritario para todo *tlatoani* o *teuctli* preservar su congruencia simbólica, como un eje capaz de articular parentesco y territorio. Por ello el *tlatoani* no puede ser entendido como un individuo. Toda su conducta está cuidadosamente predeterminada, y sus apariciones públicas y rituales no tienen otro sentido que el preservar su diferencia con el resto de los seres humanos. La “Relación de Acapiztla” nos describe el tratamiento que su *tlatoani* recibía:

El señor que tenían, que los gobernaba, no salía en pú[bli]co sino pocas veces, y, ésas, que no lo veían sino los que iban con él. Y que, para el castigo de los delitos, tenían dos principales como jueces, a quien acudían con los pleitos y diferencias, y estos determinaban la causa y luego daban noticia al señor de lo que habían determinado; [y] aunque fuese negocio de muerte, el señor lo daba luego por bueno.¹¹¹

Ello nos explica por qué, a pesar de la hostilidad que los pueblos indios pudieran sentir hacia los funcionarios reales, podrían asumirse como entusiastas partidarios del monarca: el rey de España pudo asumirse en los mismos códigos en que se ubicaba al *Huey Tlatoani*. En la lejana Europa era una personalidad sustraída de la vista común, manteniéndose abstracta.¹¹² Sin embargo, los señores étnicos de Yecapixtla no pudieron mantener la congruencia simbólica que se les exigía. Aparentemente, el dispositivo guerrero con que se reconfiguró el espacio mesoamericano hizo posible que el dominio español pudiera ser asimilado y entendido, en tanto se montó bajo las directrices de la guerra, pese a la enorme exterioridad de sus formas. El hecho de que a cada victoria de Cortés siguiera la aceptación de la subordinación a la Corona indica que los hechos de armas hacían *floreecer* siempre un nuevo orden, uno que revitalizaba al mundo. En la guerra de conquista por Cortés quizá debamos reconocer una *guerra florida* más. Al respecto, Jorge Klor de Alva subraya la

¹¹¹ René Acuña (ed.), *op. cit.*, pp. 217-218.

¹¹² Los llamados “títulos primordiales” no dejan de manifestar ese claro vínculo cosmogónico entre el uso de las tierras y las mercedes de Carlos V, convertido en héroe civilizatorio. Los escudos de armas elaborados por las repúblicas indias del periodo colonial traslucen el papel protector y generador de la autonomía política de los Pueblos indios. Véase al respecto el excelente artículo de Robert Haskett, “Paper Shields: The Ideology of Coats of Arms in Colonial Mexican Primordial Titles”, en *Ethnohistory*, vol. 43, núm. 1, invierno 1996, pp. 112-113.

estrategia empleada por los pueblos indios para adaptar el orden colonial a su lógica cultural “pluralista”, empleando fórmulas de continuidad que contrastaban claramente con el discurso exclusivista de los europeos, partidarios de la discontinuidad.¹¹³

Sin embargo, pese a esta asimilación del dominio español a tantas otras guerras de conquista, se dio entrada a un mundo en que las guerras entre los indios habrían desaparecido: la *pax hispanica*. No es difícil imaginar el trastorno que significó el ocaso de los guerreros para Yecapixtla y su compleja trama territorial.¹¹⁴ La llegada de un dios único trastornó las relaciones interjerárquicas que circulaban al interior de los territorios y los grupos de parentesco: a la geopolítica de los dioses en que se incrustaba la territorialidad de Yecapixtla, siguió una geopolítica *monoteísta*.

¿Cómo es eso? Si Tezcatlipoca y sus múltiples *advocaciones* divinas¹¹⁵ soportaba un permanente flujo entre recursos, poder y territorios, la reducción a *loUno* en materia divina tendría su correlato en las territorialidades. La congregación de pueblos emprendida por la Corona consagró un centro del poder, y a éste buscó reducirlo todo: aquellos territorios con “diversos grados de autonomía”, con una compleja trama de relaciones de dependencia, subordinación o reciprocidad, variables en cada caso, se homologaron entre sí, y sus vínculos interjerárquicos se estandarizaron en el patrón unilineal de “cabecera-sujeto”. Por supuesto, los territorios de Yecapixtla y la Tlalnagua (es decir, la elite respectiva) ofrecieron resistencia, pero —como su historia colonial permite entrever—, no siempre tuvieron la misma eficacia.

Eventualmente, *un* principio ordenador del espacio (en realidad un principio administrativo) congeló aquellos territorios dinamizados por la guerra. Ciertamente, el *fundo legal* con que la Corona dotó de tierras a los pueblos indios permitiría la pervivencia de la territorialidad tradicional, mas al hacerlo la insertó en una lógica cartesiana

¹¹³ Jorge Klor de Alva, “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo”, en Miguel León Portilla y Jorge Klor de Alva (coords.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, 1992, pp. 355-357.

¹¹⁴ Israel Lazcarro, *op. cit.*, 2010.

¹¹⁵ Recurrimos a este concepto por no encontrar un término más adecuado al complejo fenómeno de las multiformes divinidades mesoamericanas. Lo cierto es que todas ellas se insertan en un complejo caleidoscopio dermatomórfico, que ciertamente desafía nuestra ontología aristotélico-cartesiana; Israel Lazcarro, “Mesoamérica no fue politeísta. Reflexiones en torno a la multiplicidad de dioses”, en *El Tlacuache*, suplemento dominical de *La Jornada*-Morelos, 10 de junio de 2012.

atenta a fronteras, derechos de propiedad y mojoneras, lógica mercantil y soberana que tantos problemas dará a los pueblos indios coloniales en su búsqueda por recuperar el control y regulación jerárquica de los recursos.¹¹⁶ La versatilidad con que Tezcatlipoca dinamizaba el cosmos desapareció tras el rigor del documento escrito.

Yecapixtla perderá su ascendente sobre la Tlalnagua mientras se asienta la *pax hispanica* en el curso del siglo XVI. La *administración de justicia* habría de reducir aquel mosaico de territorialidades al derecho monárquico soberano. Será entonces que sobre ese paisaje mítico-político de Yecapixtla, dotado de espesura y verticalidad, se imponga un territorio, cuyos límites y bordes cada vez habrán de estar más fijos y encapsulados. Sin embargo, algo de aquel poderoso principio transformador pudo haber sobrevivido. Quizá aquel terrible poder redistributivo con que jugaba Tezcatlipoca aún cabalgue vestido de charro entre las endemoniadas barrancas de Yecapixtla.

Bibliografía

- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, UNAM, 1985, vol. I.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de, *Crónica mexicana* (edición facsímil de la edición de Manuel Orozco y Berra de 1878, México, Porrúa, 1980).
- Aranda, Raúl, "Entre el lago y el cielo: la presencia de la montaña en la región de Chalco-Amecameca", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH, 2001.
- Archivo General de la Nación (AGN), Hospital de Jesús, caja 61, exp. 1, "Cuaderno primero de los autos seguidos por los naturales de Yecapixtla y Saguatlán del partido de Jonacatepec, contra los del pueblo de San Agustín Suchitlán o Xochitlán, sobre el uso y posesión de las aguas que bajan para las barrancas de Huecahuasco", 1739-1743.
- Benavente, fray Toribio de (*Motolinía*), *Memoriales o Libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella* (ed. de Edmundo O'Gorman), México, UNAM, 1971.
- Berdan, Frances y Patricia Rieff, *The Essential Codex Mendoza*, Berkeley, University of California Press, 1997.

¹¹⁶ Arij Ouweeneel, "From 'Tlahtocayotl' to 'Gobernadoriyotl': A Critical Examination of Indigenous Rule in 18th Century Central Mexico", en *American Ethnohistory*, vol. 22, núm. 4, 1995, p. 761.

- Broda, Johanna y Druzo Maldonado, "Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos", en Beatriz Albores Guillén y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, el Colegio Mexiquense/UNAM, 1997.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Carrasco, Pedro; "La aplicabilidad a Mesoamérica del modelo andino de verticalidad", en José Alcina Franch (ed.), *Economía y sociedad en los Andes y Mesoamérica*, Madrid, Universidad Complutense, 1985.
- , "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J.R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama (Biblioteca de Antropología, 12), 1985.
- Castillo, Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana*, México, UNAM, 1972.
- Chimalpahin, Domingo; *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan*, México, Conaculta (Cien de México), 2003.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2002.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme* (ed. de Ángel María Garibay), México, Porrúa, 1967.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- Gerhard, Peter, "Continuity and Change in Morelos", en *Geographical Review*, vol. 65, núm. 3, 1975.
- Gell, Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon, 1998.
- Gutiérrez Yáñez, Rafael, "Destino incierto de los centros históricos. El centro histórico de Yecapixtla", en *Arquitextos*, año 16, núm. 24, julio de 2009.
- Gonçalves, Carlos, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001.
- Greenleaf, Richard, "Persistence of Native Values: The Inquisition and the Indians of Colonial Mexico", en *The Americas*, vol. 50, núm. 3, enero de 1994.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las Provincias de la Nueva España. En cuatro edades. Desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985.
- Haskett, Robert, "Paper Shields: The Ideology of Coats of Arms in Colonial Mexican Primordial Titles", en *Ethnohistory*, vol. 43, núm. 1, invierno de 1996.
- Heyden, Doris, "Tezcatlipoca en el mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 19, 1989.

- Klor de Alva, Jorge, "El discurso nahua y la apropiación de lo europeo", en Miguel León Portilla y Jorge Klor de Alva (coords.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1992.
- Lazcarro, Israel, "Mesoamérica no fue politeísta. Reflexiones en torno a la multiplicidad de dioses", en *El Tlacuache*, suplemento dominical de *La Jornada*-Morelos, 10 de junio de 2012.
- _____, "Los trastornos de la *pax hispanica*: la guerra de las formas en la Nueva España", en *Dimensión Antropológica*, año 17, vol. 50, septiembre-diciembre de 2010.
- _____, "Contra los códigos de la jerarquía. Trastrocamiento simbólico bajo el régimen colonial", tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH-INAH, 2003.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1999.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 2000.
- _____, *Hombre-Dios: religión y política en el mundo nahua*, UNAM, México, 1998.
- _____, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1996.
- Maldonado, Druzo, "Cerros y volcanes que se invocan en el 'culto a los aires', Coatetelco, Morelos", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH, 2001.
- _____, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlalhuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, UNAM-IIA, México, UNAM-IIA, 2000.
- _____, "Estudio iconográfico de la 'Pintura de Acapistla' Morelos", en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm. 24, 1993, pp. 69-86.
- _____, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, Cuernavaca, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM, 1990.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1980.
- Monjarás-Ruiz, Jesús, *La nobleza mexicana: surgimiento y consolidación*, México, Edicol, 1980.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004.
- O'Mack, Scott, *Yacapitzlan. Etnohistoria y etnicidad en el México central durante el Postclásico* (ed. de Gerardo Ramírez), Temixco, Unicedes-Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2003.
- Ouweneel, Ariq, "From 'Tlahtocayotl' to 'Gobernadoriyotl': A Critical Examination of Indigenous Rule in 18th Century Central Mexico", en *American Ethnohistory*, vol. 22, núm. 4, 1995.

- Palerm, Ángel, *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*, México, SEP-INAH, 1973.
- Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987.
- Reyes, Valerio, *Onomatología geográfica de Morelos*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística/Impr. Dublin y Compañía, 1888.
- Rojas Rabiela, Teresa, "La tecnología agrícola", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México. Vol. IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH/UNAM/Porrúa, 2001.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1956.
- _____, *Primeros memoriales*, México, SEP-INAH, 1974.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, México, IIH-UNAM, 1975, vol. I.
- Uzeta, Jorge, *El diablo y la aanta. Imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.
- Valle, Julieta, "Nicantinemij. Territorialidad e identidad regional indígena en la Sierra de Huayacocotla, siglos XVI y XVII", tesis de maestría, México, CIESAS/ENAH-INAH, 1998.
- Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio, *Theatro Americano. Descripción de los reynos y provincias de Nueva España y sus jurisdicciones*, 2 vols. (edición facsimilar) México, Imprenta de la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, [1746-1748] 1952.
- "Vista, tasación y cuenta de la Villa de Yecapixtla, Mor. A petición de Don Martín Cortés, Marqués del Valle, año de 1561", en *Nuevos documentos relativos a los bienes de Hernán Cortés*, México, UNAM/AGN, 1946, pp. 173-260.
- Wobeser, Gisela von, "El uso del agua en la región de Cuernavaca, Cuautla durante la época colonial", en *Historia Mexicana*, vol. 32, núm. 4, abril-junio de 1983, pp. 467-495.

Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglo XVIII)

RENÉ OSVALDO GERES*

En los últimos años, algunos historiadores han llamado la atención sobre la construcción cultural de la santidad en el mundo colonial hispano-lusitano. Temas recurrentes fueron los modelos hagiográficos construidos por las órdenes religiosas y la relación entre beatificaciones y afianzamiento de la elite criolla en el poder.¹ Estos trabajos permitieron un desplazamiento desde estudios devocionales sobre la santidad hacia algunas líneas concretas: el

* Becario de posgrado del CONICET, CEPIHA, Facultad de Humanidades-Universidad Nacional de Salta.

Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el *Coloquio internacional Tradiciones indígenas y culturas misionales en las fronteras de la Sudamérica colonial. Hacia una perspectiva comparativa*, Buenos Aires, agosto de 2011. Agradezco los comentarios y sugerencias de Sara Mata, Gabriela Caretta, Guillermo Wilde, Telma Chaile y María E. Barral, quienes leyeron o escucharon versiones anteriores de este escrito, así como a los/as evaluadores/as de *Dimensión Antropológica*. No obstante, todo lo expuesto es responsabilidad absoluta del autor. En la ciudad de Tarija (Bolivia) fue central la colaboración del ingeniero José Paz Garzón, de Félix Inda del Archivo Histórico de esa ciudad, y del personal del Archivo Franciscano por su cordialidad y asesoramiento.

¹ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 2001; Teodoro Hampe Martínez, "Los testigos de Santa Rosa. (Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial)", en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 23, 1997, pp. 113-136; Alexandre Coello de la Rosa, "Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)", en *Hispania Sacra*, núm. 57, 2005, pp. 627-649.

origen cultural de la construcción de los santos a partir del estudio de hagiografías contextualmente situadas, la veta política existente en la promoción de determinados sujetos al podio de héroes del cristianismo, y la arista instituyente del ritual a partir del análisis de las apuestas corporales y verbales de las prácticas religiosas.² Entre el universo de casos analizados, los “venerables”, “siervos de Dios” y “beatos” propulsados por las órdenes regulares, pero que no siempre accedieron al estatus de santos canonizados, constituyen una de las vías predilectas para el estudio de las formas devocionales y representaciones frente a la santidad.

En este artículo nos interesa analizar algunas de estas cuestiones a partir de la transfiguración hagiográfica del padre Julián de Lizardi por parte de los jesuitas de Tarija tras el alzamiento chiriguano de 1735. Entendiendo, a partir de Chartier, que los sistemas de representaciones resultan inseparables de las prácticas llevadas a cabo por los actores, en la medida en que éstas constituyen “las representaciones concretadas en la inmediatez de las conductas cotidianas o en el ordenamiento de los ritos sociales”,³ nos preguntamos por las modalidades mediante las cuales la santidad se instituyó en un espacio cargado de conflictos, como lo fue la frontera Este de la Provincia Jesuítica del Paraguay en la porción comprendida entre Santa Cruz de la Sierra y las ciudades del Tucumán, así como la circulación y posibles apropiaciones que tuvieron dentro de ese espacio algunos “objetos” de mediación cultural como las reliquias, la música y las imágenes.⁴

² Los análisis más recientes pertenecen, entre otros, a Fernando Torre Londoño, “El límite de la misión: la muerte de los misionarios por los indios”, en *XV Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, 2009; P. Rogério Melo de Oliveira, “O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso mártir do venerável padre Roque González nas terras de Ñezú”, tesis, 2010; Pierre Antoine Fabre, “Reliquias romanas en México: historia de una migración”, en Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, 2011, pp. 207-224; Charlotte de Castelnau-L'Estoile, “Compartir las reliquias. Indios tupíes y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII”, en Guillermo Wilde (ed.), *op. cit.*, pp. 225-249.

³ Roger Chartier, “Educación e historia”, en *Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogo e intervenciones*, 2000, p. 125.

⁴ Objetos de mediación cultural remite a las materialidades en que se hacen presente las reliquias, las imágenes y los sonidos y cánticos en tanto “semióforos”, es decir, objetos visibles investidos de significación, compuestos de un soporte y de signos con una carga de historicidad que les es propia; Krzysztof Pomian, “Para una historia de los semióforos”, en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, *Para una historia cultural*, 1999.

El martirio de este misionero vizcaíno en la frontera tarijeña, sin duda uno de los espacios de evangelización de mayor inestabilidad de las tierras sudamericanas, nos permite adentrarnos en algunos puntos problemáticos.⁵ La recuperación de su cadáver, las exequias fúnebres —en las que se activaron performances corporales que involucraron la música, los cantos y la exhibición del cuerpo difunto—, así como la obtención y circulación de reliquias e imágenes de martirios —importadas por la orden y generadas *in situ*—, involucraron prácticas rituales instituyentes que permiten repensar las formas mediante las cuales los discursos en torno a lo religioso y el poder se originaban y circulaban en el espacio colonial, resituando la catástrofe del ataque y la anomalía social provocada por la muerte del misionero en una nueva esfera de posibilidades.⁶ Pero lejos de conformar una pedagogía teatral de dominación sobre sujetos pasivos, las instancias de utilización del cuerpo difunto en espacios misionales convulsivos nos permiten advertir la puesta en juego de referencias transaccionales de sentido que involucraban a diferentes agentes sociales.⁷ El cuerpo difunto, las reliquias, las imágenes, y los soportes verbo-sonoros involucrados en las ceremonias religiosas en torno a la muerte de los misioneros considerados mártires contenían esas referencias, sin que ello implique sostener que los significados

⁵ El padre Julián de Lizardi (1695-1735) ingresó a la Compañía de Jesús en 1713 y llegó a Buenos Aires en 1717, para embarcarse hacia el Colegio de Córdoba del Tucumán. Ya ordenado sacerdote, partió nuevamente a leer gramática en el Colegio de Buenos Aires. En 1724 lo encontramos en Córdoba, desde donde marchó al Colegio de Santa Fe y de allí, en 1725, a la misión de Nuestra Señora de Loreto, donde aprendió los rudimentos básicos de la lengua guaraní. De allí regresó nuevamente a Buenos Aires como ministro. En 1728 fue destinado nuevamente a las misiones, encargándosele el cuidado de la reducción de San Ángel, al oriente del río Uruguay. Su destino final fue la zona de la chiriguanía hacia 1730; Pedro Lozano, *Relación de la vida y virtudes del venerable mártir P. Julián de Lizardi de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, 1862 [1741].

⁶ Nos ha sido particularmente sugestiva la lectura de Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 1973, sugerida por una/o las(los) evaluadoras(es) de la revista y el análisis realizado por Torre Londoño sobre la muerte del padre Francisco de Figueroa en Mainas (Brasil) en medio de los conflictos con los cocamas; Fernando Torre Londoño, *op. cit.*

⁷ Por referencia transaccional entendemos una acción de la comunicación que opera sobre contextos compartidos o encontrados. Implica la representación de la esfera subjetiva de un agente con otro. La instancia de negociación cultural es un requisito *sine qua non* para la operatividad de la referencia, de allí que se las defina como referencias transaccionales; Jerome Bruner, *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, 2004, p. 73.

atribuidos a cada uno fueran unívocos para misioneros, indígenas y demás sujetos.

El cuerpo documental empleado en este trabajo está conformado por la prolífera producción escrituraria jesuita y franciscana (cartas anuas, cartas edificantes, crónicas provinciales), algunas editadas en compilaciones documentales y otras localizadas en los archivos consultados. Esta documentación ha sido entrecruzada, en la medida de lo posible, con otra de corte menos estereotipado, emanada de las instituciones de gobierno y la situación de la frontera en el periodo (informes sobre el estado de la frontera y el avance de las misiones, cartas, peticiones, memoriales para el colegio de Tarija, etcétera).

La frontera de Tarija

La frontera este de la Provincia jesuítica del Paraguay abarcaba un extenso espacio que hallaba sus límites más radicales en el Gran Chaco Gualamba y la frontera Chiriguana. Entre las estribaciones surorientales de los Andes y la frontera chaqueña del Tucumán, los chiriguanos participaban, con cierta autonomía, en actividades comerciales y guerreras en contra de españoles y criollos, o unidos a ellos para enfrentar a grupos étnicos rivales. Diferentes grupos —abarcados en el genérico chiriguano— ocupaban un arco fronterizo delimitado por tres sectores: el primero ubicado en el Valle del río Chunguri (actual Caine) y la llanura del río Guapay (actual río Grande); el segundo en el piedemonte del Chaco, entre los ríos Guapay y Pilcomayo, y el tercero en las cuencas de los ríos Pilcomayo y Bermejo. Santamaría sostiene que es prácticamente imposible precisar los límites estrictos de la expansión chiriguana en el siglo XVIII. En el Valle de Cinti existía una cadena de fortines y haciendas bien protegidas hasta los valles orientales de Tarija. Por el norte, el límite lo fijaba Santa Cruz de la Sierra junto al cordón de misiones jesuíticas de Chiquitos. Por el sur y por el este, la presencia de tobas, chorotes y wichis junto a las eventuales entradas militares y de mercaderes del Brasil.⁸ Algunos documentos del siglo XVII indican incursiones chiriguanas hasta la región de los ríos Perico y Siancas, así como eventuales entradas hasta el fuerte de Ledesma, en la frontera jujeña,

⁸ Daniel Santamaría, “Resistencia anticolonial y movimientos mesiánicos entre los chiriguanos del siglo XVIII”, en *Anuario del IEHS*, núm. 13, 1988, pp. 169-198

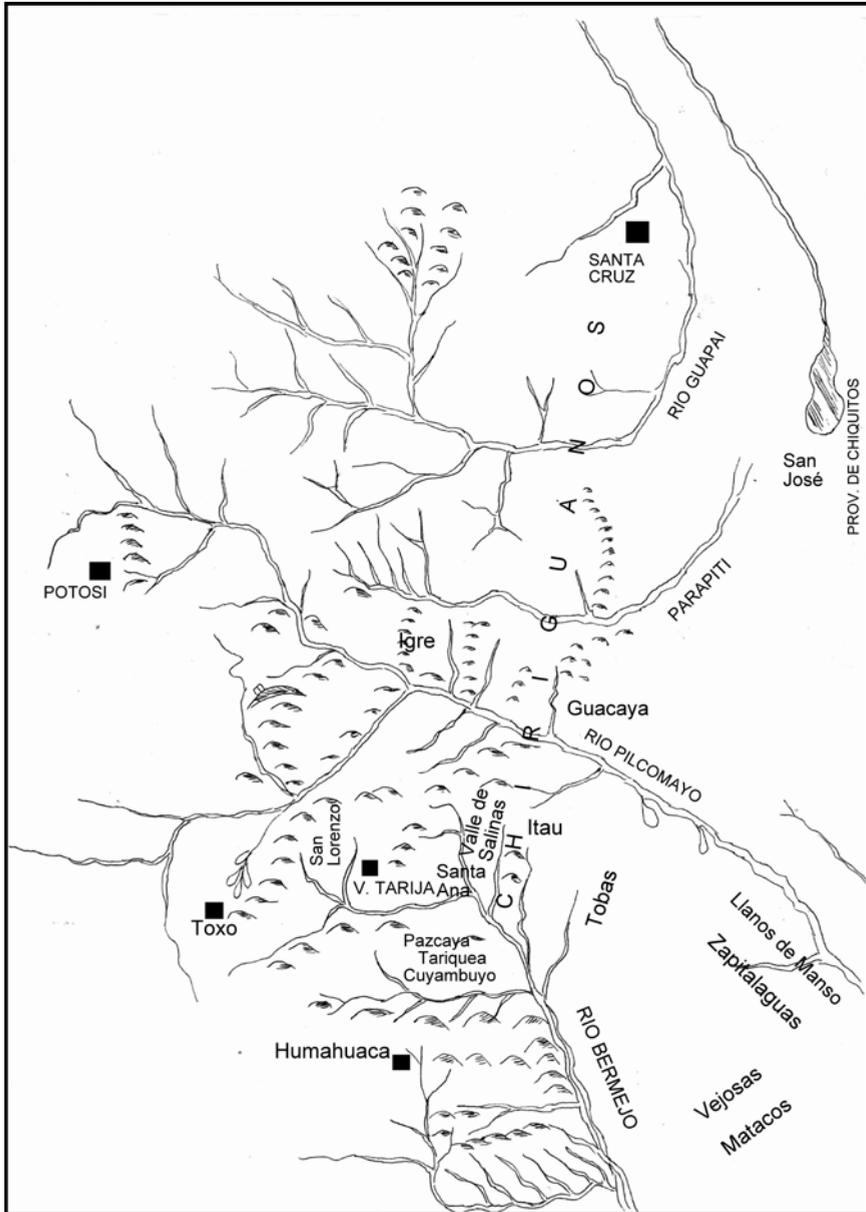
hacia 1730.⁹ Autodenominados ava, los chiriguanos conformaban conjuntos poblacionales guaraníes que migraron desde el litoral atlántico del Brasil y el Paraguay hacia esta zona paulatinamente desde el siglo XVI, y a partir de allí, tras el sometimiento de los chané, fusionaron algunas prácticas político-culturales entre los dos grupos. Saignes remarcó como características principales la existencia de una identidad mestiza irreductible a un solo sustrato guaraní, acentuados conflictos internos, un sistema político igualitario con una cultura profundamente no igualitaria, su carácter fronterizo y, en el plano religioso y a los ojos de los misioneros, una “religión sin dioses”.¹⁰

Este espacio fronterizo estuvo en el foco de la política misional de la Compañía de Jesús y de otras órdenes desde el siglo XVII. Ubicada San Bernardo de la Frontera a medio camino entre las provincias jesuíticas del Perú y la del Paraguay, tras el levantamiento chiriguano de 1727 y tras solicitudes del Cabildo, en 1731 el provincial Jerónimo Herrán encomendó a esta última la conversión de los chiriguanos. Resulta difícil reconstruir con exactitud los avances misionales hacia 1730, pero sabemos que al arribar Lizardi a Tarija el único reducto misional jesuítico era el de la destruida misión de Tariquea, trasladada por el padre Rafael Jiménez a la hacienda de La Concepción luego del alzamiento de 1727. Negociaciones con algunos caciques y la conveniente liberación del líder chiriguano Yaguaró, apresado años antes, preparó el terreno para una nueva entrada de los jesuitas.¹¹ En 1731 los indígenas reducidos de la hacienda de La Concepción fueron trasladados al Valle de las Salinas, pero al hallarse estas tierras en litigio un nuevo traslado los fijó en el paraje de Santa Ana. En 1734, finalmente, quedarían formadas las misiones chiriguanas de Nuestra Señora del Rosario, de indígenas cuyambuyos, ubicada en el Valle de Abajo, y La Concepción, de indígenas taricuanos, en el Valle de Arriba (mapa 1).

⁹ Archivo General de la Nación, Argentina (en adelante AGN), Sala IX, 26-4-3. Martirio de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, 1630-1640, Biblioteca del Instituto Ravignani, Fondo Documental, Colação Pedro de Ángelis de la Biblioteca Nacional de Brasil, copias en microfilms (en adelante BIR-CD), rollo 33, documento 60, Carta sobre levantamiento de los chiriguanos, 1730.

¹⁰ Thierry Saignes, *Ava y Karai. Ensayo sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*, 1990; Thierry Saignes, *Historia del pueblo chiriguano* (comp., introd. y notas de Isabelle Combés), 2007; Guillermina Oliveto, “Chiriguanos: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino”, en *Memoria Americana*, núm. 18, vol. 1, 2010.

¹¹ Pierre François-Xavier de Charlevoix, *Historia del Paraguay*, 1916 [1757], p. 22.



Mapa 1. Espacio chiriguano y principales lugares mencionados (elaboración propia a partir del mapa de fray León Santiago, 1794, AFT).

Para Saignes, fue el sistema misional y la expansión ganadera sobre el Valle de Las Salinas lo que despertó las hostilidades por parte de los chiriguano en este periodo. A ello debe sumarse su crecimiento poblacional, las reprimendas jesuíticas a las “borracheras” y las hambrunas y pestes que sacudían a la población en el periodo.¹² En general, la coyuntura de enfrentamientos desde 1727 hasta 1735 implicó reagrupamientos diversos entre pueblos, de los que sus caciques podían mostrarse predispuestos o no a la evangelización —cambiando estratégica y permanentemente de actitud—, el surgimiento de nuevos líderes, el enfrentamiento de éstos con algunos chamanes, la matanza de religiosos y españoles y el saqueo de iglesias junto al robo y destrucción de elementos litúrgicos. Todo ello trajo aparejado, como corolario, nuevas incursiones militares y misionales, el castigo público a los rebeldes capturados y la venta en Chuquisaca y Potosí de los cautivos que quedaron con vida.¹³ Asistimos así a un contexto de fricciones constantes, aunque con espacios restringidos de posibilidades para algunos indígenas y mestizos que encontraban en los márgenes del poder colonial ciertas posibilidades de mantenimiento o reconfiguración de su poder.¹⁴ En otras ocasiones, en que los términos de las negociaciones se estrechaban, la guerra se planteaba como la salida más redituable a la amenaza misional y a incursiones como las llevadas a cabo por los tarijeños ya desde el siglo XVII¹⁵ (véase cuadro).

En el proceso de conversión que en este contexto desplegaron los jesuitas, las modalidades mediante las cuales se llevaron a cabo muchas de las relaciones entre religiosos y diferentes agentes estuvieron mediadas por un complejo de eficacia simbólica, donde entraron en juego “materialidades de mediación” a partir de la escritura, las imágenes y la ritualidad (corporal, sonora y lingüística) que desplegaron en ese espacio. Como sostiene Wilde para las misiones guaraníes, si objetos como las varas de mando significaban materialidades concretas ligadas a nociones específicas de espacio, tiempo y subjetividad, de igual manera muchos de los elementos sagrados implementados por los jesuitas adquirirían en esos nuevos espacios un significado

¹² Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, pp. 92-97.

¹³ BIR-MCDA, Mic, rollo 23, documento 60, Carta sobre levantamiento de los chiriguano, 12 de mayo de 1730.

¹⁴ Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, pp. 55-82.

¹⁵ Guillermina Oliveto, *op. cit.*, pp. 43-69.

Nómina de pueblos chiriguanos que se mencionan en las Demarcaciones o declaraciones hechas en Tarija y en La Laguna por orden de la Real Audiencia en el año de 1758.	
Corregimiento de Tarija	
Sitio	Cantidad de pueblos
Valle de Coyambuyo más allá del Valle del Bermejo	3
Valle de Tariquea	2
Miringa	1
Valle de Chimeo	3
Valle de Tapetera	4
Valle de Itau	4
Valle de Caruruti	3
Cavecera del Valle de Caruruti	1
Valle de Caraparipe	3
Taperenda	1
Guarapucueru	1
Yacuíba	1
Taporepuco	1
Valle de Caiza	5
Yaguacua	1
Valle de Tenandite	3
Yatebutipe	1
Total	38

Fuentes: AFT, M-2. Provisión Real sobre la partición de la Frontera de indios chiriguanos, 1758; AFT, M. 4. Demarcación o declaración hecha por el maestro de campo don Justo Ruiz y el capitán don Juan Torres Valencia, 1758. Pedro Lozano [*op. cit.*], por su parte, indica que hacia 1731 en Guacaya existían 11 pueblos chiriguanos.

ambiguo,¹⁶ cuyo ejemplo más concreto en la frontera chiriguana fue la cruz convertida en “tupicho” y el rol atribuido a los misioneros como “dueños de la lluvia”, inminentes “ama-iyá”, todo lo cual iría construyendo un entorno de interacción social cargado de múltiples y permanentes opacidades.¹⁷

¹⁶ Guillermo Wilde, “Objetos, personas y alteridad en el espacio misional”, en Ronaldo Colvero y Rodrigo Maurer (orgs.), *Missões em mosaico. Da interpretação à prática: um conjunto de experiências*, 2011, pp. 15-26.

¹⁷ *Tupicho* se refiere al instrumento mágico a modo de amuleto, que servía para alcanzar metas bien concretas por parte de los shamanes chiriguanos; Branislava Susnik, *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, 1968, pp. 74-75; Diego Villar, “Religiones omnívoras: el chamani-

Tanto la ambigüedad de las alianzas con los líderes chiriguanos como la destrucción ritual de imágenes religiosas se repitieron de forma similar a lo largo del periodo. A las dificultades que se habían presentado ya en años anteriores por diferencias internas de la orden,¹⁸ se sumó la resistencia de algunos grupos chiriguanos y chanés contrarios a la presencia de los padres. En 1735, una alianza entre los siete pueblos del Valle de Ingre invadió la misión de La Concepción para luego dar lugar a que grupos de Carurutu, aliados a los de Itaú, intentaran infructuosamente asaltar la reducción del Rosario. Por la frontera de Santa Cruz, sería destruida la misión de San Jerónimo, fundada por padres de la provincia jesuítica del Perú.¹⁹ Como en el levantamiento de 1727, en que el ataque a las imágenes por parte de los chiriguanos fue constantemente denunciado,²⁰ el de 1734 incluyó el apresamiento de varios españoles e indígenas reducidos, el desmantelamiento de la iglesia de la misión de la Concepción, la decapitación y desmembración de la Virgen de la Tariquea, y el apresamiento y posterior ejecución del padre Julián de Lizardi. Si bien un documento franciscano posterior ubicaba como uno de los responsables del levantamiento al cacique Juan Bautista Aruma, participe en los levantamientos de 1727 y en las últimas sublevaciones del Valle de Chiquiaca, bajo administración de los dominicos, del pueblo agustino de Santa Clara, del Valle de Tariquea, bajo cuidado de los jesuitas

mo chané y las relaciones interétnicas”, en *Anthropologica*, núm. 25, 2007, pp. 157-170. Sobre la asociación por parte de los chiriguanos de los jesuitas como ama-iyá véase Branislava Susnik, *op. cit.*, p. 75.

¹⁸ Hacia 1730 el padre Pablo Restivo se quejaba de la mala actitud de los padres procurador y provincial de las misiones chiquitanas, quienes hacían uso indebido de los bienes generados en la estancia de Las Salinas, habiendo vendido “ilegítimamente” las vacas de ésta y dejando a las misiones de chiriguanos y a sus padres en situación de abandono, aun sobre órdenes específicas que establecían la obligatoriedad de su sustento mensual; BIR-MCDA, Mic., rollo 23, documento 23, Informe del padre Pablo Restivo sobre el derecho de chiriguanos a la Estancia de Las Salinas, s/f.

¹⁹ Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741].

²⁰ “Vistiéndose los ornamentos sacerdotales, despedazando cálices, y patenas, formando de ellas sus planchas para adorno del cuello y muñecas [...] sirviendo de camisas a las Yndias, las casullas a ellos de poncho, y Aruma como capital se engalanaba con las de tisú. Los cuadros que llevaron sirvieron lo más de sudaderos a sus mulas y caballos, al fin como barbaros (pero no de todo ignorantes) obraron como tales”; BIR-MCDA, Mic., rollo 23, documento 60, Carta sobre levantamiento chiriguano. 12 de mayo de 1730, f. 14. En el ataque a las misiones de Las Salinas y a la parroquia de los sauces, “Pusieron un cántaro y sobre el cáliz un espejo y otras cosas [...] y sobre todo esto, otro cántaro vacío y lo enterraron todo diciendo eso para que se fuesen las viruelas, y de las albas vestían a sus mujeres y a sus hijos, y las casullas se las ponían ellos”. Laguna, 18, III, 1728, ANB EC 1730/5046; citado por Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, p. 94.

y de los chiriguanos “infieles” de la cordillera,²¹ Lozano indica que se trató de una conjuración entre caciques del Ingre y Caruruty.²²

A diferencia de lo que las crónicas jesuíticas sostenían sobre lo sucedido tras la muerte del padre Julián, algunos papeles indican que el episodio generó rispideces entre la orden y algunos vecinos de la Villa. En 1736, don Francisco Guado y Escudero escribía al rey desde San Nicolás de Suipacha vindicando la actuación de los jesuitas, culpados por algunos capitulares un año antes de ser responsables directos de los alzamientos de 1727. La representación acusatoria llevaba la firma del alcalde ordinario don Joseph Morillo, dos regidores, cuatro capitanes y cinco “Padres de república que han sido alcaldes ordinarios, y los demás personas particulares”, quienes se negaban a enviar soldados y bastimentos para perseguir a los responsables del nuevo ataque.²³ Tras la destrucción de la misión de Santa Ana, los doctrineros y los noventa chiriguanos sobrevivientes que permanecieron al amparo de la misión debieron comenzar un itinerario de frustrados asentamientos, sin tierras propias, amparándose en algunos vecinos de la Villa, pero con la amenaza de que los dueños de las tierras “los echen a su antojo como les ha sucedido”, según informaba el padre Lucas Zavala, rector del colegio de Tarija.²⁴

Recorridos del cuerpo: *Inventio y traslatio*

Examinar episodios o rituales poco habituales puede resultar una forma útil de visualizar normas tácitas que aparecen en la superficie tras disputas repentinas.²⁵ Los hechos producidos en el alzamiento chiriguano de 1734 desataron una contraofensiva militar y religiosa en donde, en estado de vulnerabilidad por los “agravios”, órdenes y autoridades del ayuntamiento desplegaron ritos específicos que involucraron al cuerpo difunto y estuvieron dirigidos a resituar el

²¹ Archivo Franciscano de Tarija (en adelante AFT), M-806. Informe del P. Joseph Gil sobre el pedido del cacique Juan Bautista Aruma de recibir la religión católica, 1757, F. 2 vta.

²² Pedro Lozano, *op. cit.*, p. 146.

²³ AFT, M-161, Informe vindicando a los jesuitas sobre que no dieron motivo para un alzamiento de chiriguanos, 1 de diciembre de 1736.

²⁴ AFT, M-160, F. 3 v., Petición del padre Lucas Zavala del Colegio de Tarija solicitando la concesión de las tierras del Valle de San Miguel y adyacencias para establecer misión tras el ataque a Las Salinas, 1738.

²⁵ Edward Thompson, “Historia y antropología”, en *Agenda para una historia radical*, 2000, pp. 22-23.

orden alterado. Turner ha sostenido que con efecto intencional y conativo, los símbolos y sus relaciones no son solamente clasificaciones cognitivas tendientes a ordenar el universo, sino más bien “dispositivos evocadores” encaminados a “suscitar, encauzar y domesticar emociones fuertes como el odio, el miedo, el afecto y el dolor”.²⁶ En este sentido, el rito no sólo exteriorizaba la experiencia, sino la modificaba al expresarla.²⁷ De ello nos da cuenta el término *inventio*, empleado por el cronista Pedro Lozano en 1741 para referirse a la recuperación del cuerpo difunto de Lizardi.

En la tradición católica vinculada al culto a los santos, esta palabra fue recurrentemente asociada a la de *traslatio*, significando hallazgo y traslado de los cuerpos de los santos o sus reliquias, respectivamente. Como prácticas rituales, ambas poseyeron para el cristianismo un sentido consagrador que ubicaba al cuerpo del santo en un espacio liminal reafirmando su sacralidad.²⁸ Estas ceremonias fúnebres, similares en algunos puntos a las exequias reales en las colonias, ayudaron a configurar en las sociedades de antiguo régimen una “geometría del poder” y a solidificar la idea de una sociedad jerarquizada.²⁹

La *inventio* del cuerpo de Lizardi se realizó pocos días después de su muerte. Los restos fueron trasladados por los padres Antonio Berschon y José Pons, primeramente a la reducción del Rosario, y después de depositados tres días fueron conducidos hasta la reducción de Santa Ana, a cinco leguas de Tarija. Desde los pormenores del “hallazgo” hasta la preparación de los catafalcos y la procesión, quedaron detalladamente registrados en una carta anua de los años 1735-1743, y en una *Relación* sobre la vida de Lizardi publicada cuatro años más tarde por Pedro Lozano en Salamanca. Sabemos a partir de allí que el cuerpo fue cargado en procesión desde la capilla de Santa Ana hasta la Villa de San Bernardo de la Frontera, donde fue depositado en un sarcófago “envuelto en seda colorada, con galones de oro, clavado con clavos dorados, adornado con colgaduras de brocado”.³⁰

²⁶ Victor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, 1988, p. 53.

²⁷ Mary Douglas, *op. cit.*, p. 91.

²⁸ Juan José Usabiaga Urkola, “Presencia postmortem de los santos relacionada con sus propias reliquias en la pintura bajomedieval”, en *Ars. Revista del Departamento de Historia del Arte y Música de la Universidad del País Vasco*, núm. 1, 2011, pp. 186-197.

²⁹ Eugenia Bridikhina, *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*, 2007, pp. 135 y ss.

³⁰ Archivo del Colegio del Salvador (en adelante ACS), Carta Anua de la Provincia del Paraguay, año 1735 a 1743 [trad. del Padre Lehonart], f. 362 vta. Agradezco a Carlos Paz haber

Instalado sobre andas a efectos de ser trasladado por distintos puntos de la reducción y la ciudad, el ataúd fue públicamente expuesto:

Al entrar la comitiva a la ciudad, salió a su encuentro el vicario del lugar, revestido con los ornamentos sagrados, en medio del diácono y subdiácono, acompañado por las comunidades religiosas de San Agustín, San Francisco, San Juan de Dios, y de nuestra Compañía, el cabildo seglar, la alta seriedad [sic], y todos los demás habitantes. Pusieron sobre sus hombros al féretro los preladados de las órdenes religiosas, sobresaliendo una cruz, adornada con dos saetas cruzadas. Así entraron a la ciudad. Después le presentaron los principales senadores de la ciudad porque también ellos querían participar de la dicha de llevar esta preciosa carga, llevándola hasta la puerta de la Iglesia de San Francisco, donde recibió los venerables despojos un religioso de capa pluvial, conduciéndolo hasta un precioso catafalco.³¹

La carta anua permite advertir cómo el recorrido del cadáver focalizó sobre los espacios involucrados en el enfrentamiento y los principales edificios de la ciudad, imprimiendo una carga emocional y afectiva al lugar.³² El acto de preparar el cuerpo difunto y trasladarlo en procesión no era inocente. Como sostienen otros autores en relación a las imágenes, el proceso de lavar, ungir, coronar o bendecir, como acto consagradorio, produce un cambio buscado en el estatus sagrado del objeto intervenido e implica una doble relación en donde el poder se apropia de la representación y al mismo tiempo la representación se produce como poder.³³ En este proceso de legi-

puesto a mi disposición una copia digitalizada de estas cartas, así como las existentes en el Instituto Anchietao de Pesquisas de São Leopoldo, Brasil (en adelante IAP).

³¹ *Ibidem*, f. 363. El hallazgo que realiza Kenelm Vaughan en 1902 al descubrir el lugar de la sepultura de Lizardi confirman la descripción de la anua y de Lozano en torno a la ostentuosidad de la ceremonia. El féretro fue hallado en un subterráneo de la ex iglesia de la Compañía en Tarija, en una de las paredes del santuario. El cajón estaba asegurado con lacre y sellado con el escudo de la Compañía. Al abrirlo, asegura Vaughan, descubrieron una palma (símbolo del martirio) un pedazo de cuero que servía de silicio en la rodilla del esqueleto junto a un documento que identificaba la identidad del muerto y la fecha del martirio. El carácter extremadamente apologético del texto de Vaughan provoca no obstante, cierta desconfianza en algunas de sus observaciones; Kenelm Vaughan, *Descubrimiento de los restos del Venerable P. Julián de Lizardi (de la Compañía de Jesús) y su traslación de Tarija a Buenos Aires*, 1902.

³² Jean-Jacques Wunenburger, "El espíritu de los lugares: la poética imaginaria del paisaje", en *Antropología del imaginario*, 2008, p. 151.

³³ David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta*, 2009, p. 108. La representación tiene así dos sentidos: por un lado, el de hacer

timación, las ceremonias de los jesuitas en torno al cuerpo y el uso ritual del lenguaje funcionaron imbricadas, atribuyendo al cuerpo sagrado propiedades edificantes y activando poderes que se creía que el religioso tenía o que en lo sucesivo, como veremos más adelante, habría de tener como cuerpo sagrado. En ese discurso ritual una conjunción de prescripciones y desviaciones podían poner en tensión la legitimidad de la figura del venerable, ubicándolo como un santo a pesar de no haber atravesado aún el reconocimiento oficial de la jerarquía romana. Así, una vez introducido el cuerpo en la iglesia de los franciscanos, el sermón estuvo a cargo del guardián del colegio de Tarija, fray José de Echeverría, quien:

[...] espuso breve y doctamente los decretos de Urbano VIII que prohíben el culto de los que no están escritos en el catálogo de los Santos o Beatos, con autoridad de la Silla Apostólica, y después hizo un sucinto panegírico del venerable Mártir y de nuestra Compañía [...] Después, con la misma solemnidad de música, chirimías, clarines y fuegos artificiales y repiques de todas las campanas de la villa, se llevó la caja a nuestra Iglesia [la de los jesuitas], donde colocada sobre otro trono alto y lúcido, cantó el dicho señor Vicario eclesiástico la misa de la Santísima Trinidad, con la oración *Pro gratiarum actione*, y al fin el Padre Antonio Almoguera, de nuestra Compañía, predicó otro panegírico refiriendo sus virtudes.³⁴

La cita llama la atención sobre el complejo verbal-auditivo puesto en juego. Siguiendo a Sidorova, y confrontando estas exequias con otras practicadas en espacios misionales como los del Chaco, esta conjunción no sólo fue un complemento de una ritualidad principalmente corpórea, sino una de las partes integrales e indispensables de la institucionalización ritual.³⁵ En este sentido, el sermón y el panegírico del padre Echeverría actuaron con un efecto performativo no solamente al describir y exaltar las virtudes del venerable para

presente una ausencia al provocar un “efecto de presencia”, como cuando se exhibe el catafalco del rey en las colonias americanas; por el otro, construcción del sujeto de mirada a partir del dispositivo representacional; Roger Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín*, 2006, p. 76; Louis Marín, “Representación, poder, imagen”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 13, 2009, p. 137.

³⁴ Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741], pp. 149-151.

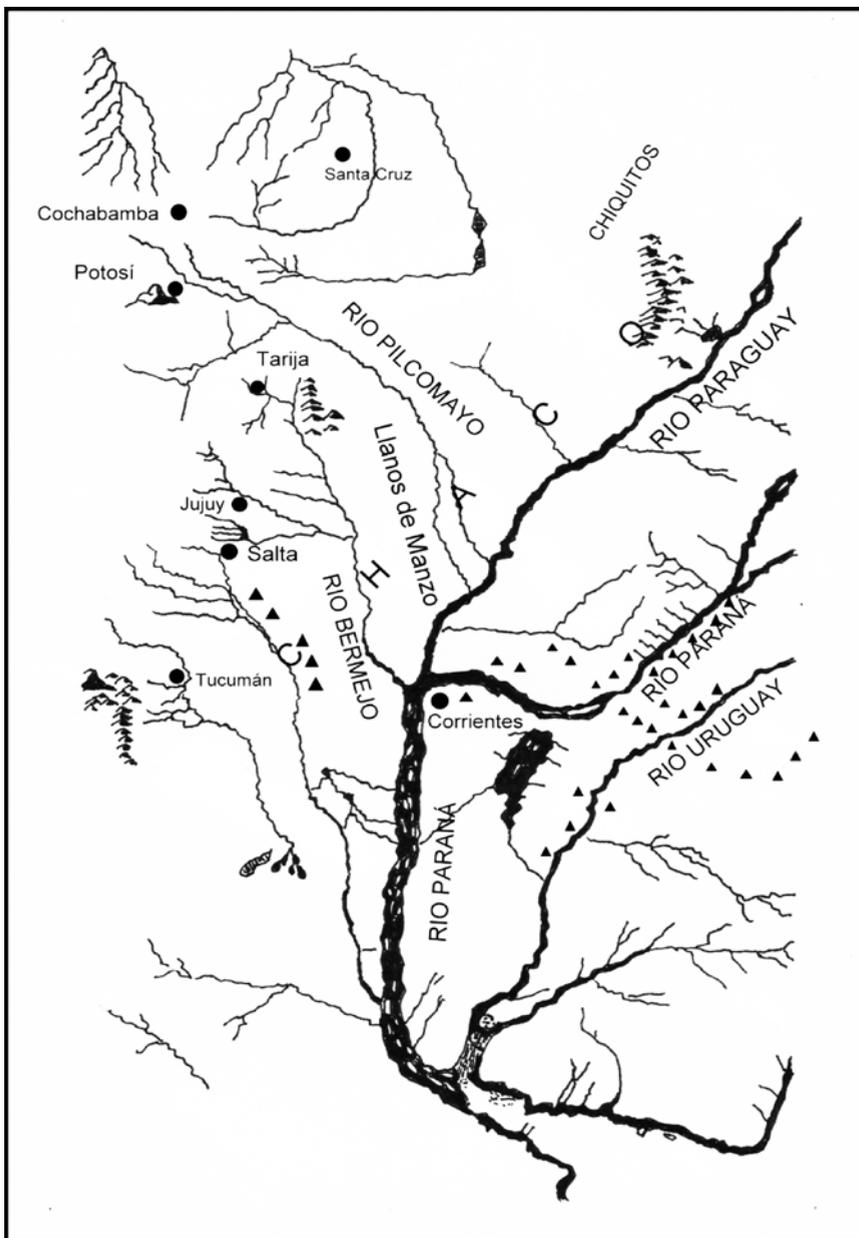
³⁵ Ksenia Sidorova, “Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales”, en *Revista Alteridades*, núm. 20, 2000, pp. 93-103.

una concurrencia conmocionada en gran medida por la muerte, sino también al anunciar atributos que en adelante el religioso muerto debería detentar. Esta instancia es doblemente opaca, en tanto no solamente estuvo destinada a españoles y criollos, sino al conjunto de los indígenas en proceso de conversión de las misiones más próximas y a los que se encontraban en Tarija. ¿Qué pudo representar la figura del misionero martirizado para los grupos chiriguano de las misiones del Rosario, Santa Ana y la ciudad de Tarija (mapa 2), donde se exhibió el cuerpo asetaado?

Sabemos que, al igual que sus parientes guaraníes del Uruguay y Paraná, los chiriguano mantenían cierto culto a los huesos de sus antepasados, como señalaba el padre Chome al decir que “no abandonan a sus muertos, como suelen otros bárbaros”, observando alrededor de cada cabaña “tierra levantada en repecho, según el número de tinajas enterradas”.³⁶ En 1781 Francisco Guillén dejó asentado, con motivo de su visita, que los chiriguano “hacen sus entierros con poca pompa. Muriendo alguno de la familia, le ponen en una tinaja proporcionada al cadáver, y con los despojos, y alhajillas le entierran en sus propias casas”.³⁷ Estos relatos más tardíos indican que los grupos chiriguano practicaban rituales de asistencia a los moribundos y poseían pautas de enterramiento encaminadas a favorecer su paso hacia otro mundo. Mingo de la Concepción observó en 1791, cuando los jesuitas habían ya sido expulsados, que al preparar al difunto usaban de “un lamento triste, moviendo todos y todas a un mismo tiempo sus manos a compás, como para hacerle viento al moribundo”. Una vez muerto, el cuerpo era enterrado en el interior de la casa, dentro de una tinaja o vilque de barro. Sobre los muslos del muerto colocaban “algunas alhajitas de las que usó el muerto en vida, como las espuelas si las tuvo, o algún sombrero, si usó de él, el puño del bastón, si fue capitán”. El franciscano marcaba algunas diferencias notables en cuanto a los entierros de indios principales y comunes, así como en el de párvulos. En el Pueblo de Tariquea registró que

³⁶ Carta del P. Ignacio Chome, misionero de la Compañía de Jesús al Padre Vantiennen, de la misma Compañía, Tarija, 3 de octubre 1735, en Diego Davín, *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las Misiones extranjeras, y de Levante, por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*, 1756, t. XIV, p. 186.

³⁷ AFT, M-22, Informe al Reverendísimo de Indias sobre las conversiones que había en el año 1782, f. 3v.



Mapa 2. Jurisdicción de la Provincia jesuítica del Paraguay. Elaboración propia con base en el mapa del padre Antonio Machoni publicado en la *Descripción chorográfica* de Pedro de Lozano (1733). Los triángulos señalan las misiones jesuíticas del Paraná y Uruguay y las del Chaco.

algunos indios ponían un jarro de chicha sobre el cuerpo para que bebiere el difunto.³⁸

Poco tiempo después de escribir su carta de edificación sobre Lizardi, Lozano registró en su *Conquista del Paraguay* un dato para los indígenas guaraníes, a quienes por su procedencia asimilaba a los chiriguanos, diciendo que aun “sin tener templo ni sacerdote, ni sacrificio, ni fe, ni ley alguna”, veneraban los huesos de “algunos famosos magos”, conservándolos en “chozas inmundas y lóbregas como si fueran templos en que daba sus oráculos mentirosos”.³⁹ La cita, tomada por Lozano del cronista Antonio Ruiz de Montoya, es uno de los pocos indicios de un culto específico a los huesos por parte de los guaraníes.⁴⁰ Pero las prácticas chiriguanas parecen ser en sumo más complejas que la observación del cronista, siendo necesario diferenciar actitudes entabladas hacia el cuerpo de los chiriguanos de una misma *maloka* o de un *tëta* y la actitud hacia el cuerpo muerto de sus enemigos.⁴¹ Un documento temprano registraba que los huesos de los difuntos enemigos guardaban relación con la reproducción del orden social en torno a la guerra ritual y al estatus, “principal riqueza [...] que tienen por hacienda y gran rescate entre ellos [son] las cabezas de los que han muerto en la guerra y éstas tienen en sus casas y sepulcros y son vasos preciados”.⁴² Tal vez esto ayude a entender que una vez consumado el ataque a la misión, el padre José Pons pudo ver que del cuerpo de Lizardi faltaban algunos dedos menores de uno de los pies, así como el maxilar inferior. Un halo de ritualidad envolvió la muerte del misionero: al igual que a la virgen, después de retirarle los ornamentos y rasgarle la sotana, a Lizardi le “arrancaron” las manos.⁴³

³⁸ Manuel Mingo de la Concepción, *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre chiriguanos*, 1981 [1791], t. I, pp. 113-114.

³⁹ Pedro Lozano, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, 1873, t. I, pp. 386-387.

⁴⁰ Un análisis sobre ello en Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 238 y ss.

⁴¹ *Maloka* designa la reunión de algunas casas colectivas (entre tres y cinco) capaz de albergar a varias familias extensas (grupos de parentesco exógamos, incluyendo a parejas como parte de sus descendientes) que podían promediar entre 100 y 300 sujetos. Los chiriguanos poseían, al igual que los tupi-guaraní, dos niveles de agrupación territorial: uno local, *tëta* o pueblo y otro regional, *guará* o provincia; véase Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, p. 76.

⁴² Citado por Thierry Saignes, *op. cit.*, 1990, p. 26.

⁴³ ACS, Carta Anua de la provincia del Paraguay, año 1735 a 1743 [trad. al español del padre Carlos Leonhardt], f. 360.

Wilde ha remarcado una tendencia por parte de los indígenas de tierras bajas a alternar iconofobia e iconofilia en relación con las imágenes figurativas por parte de los indígenas.⁴⁴ Esta predisposición ambigua a absorber elementos extraños ha sido interpretada por Viveiro de Castro, para los tupinambá, como la existencia de una religión que no podía existir fuera de una relación inmanente con la alteridad, una “incompletitud ontológica” donde “el interior y la identidad estaban jerárquicamente subordinados a la exterioridad y a la diferencia”.⁴⁵ Lo que los jesuitas describieron como un ensañamiento chiriguano sobre el cuerpo puede tener aquí otra explicación. Los estudios de Carlos Fausto han mostrado cómo los grupos tupí-guaraní durante el periodo de conquista española pudieron pensar la alteridad como plenamente suya apropiándose de elementos ajenos. Sugiere entonces que tal vez podamos ver en ese proceso un modo paradójico de memoria social.⁴⁶ Justamente, como sostiene Mary Douglas, el rito en este caso pudo funcionar enfocando la atención mediante la demarcación, avivando la memoria y eslabonando el presente con el pasado apropiado.⁴⁷

Así, una opción explicativa para entender el impacto de la exposición pública de los restos de Lizardi y las posibles apropiaciones en el contexto de la guerra e intento de conversión de los chiriguanos es volver sobre el sentido que los indígenas pudieron atribuir a los restos de los enemigos y los hechiceros. En tal medida, los restos óseos como puente mediador entre las experiencias del pasado y el presente podrían guardar alguna relación con la memoria en torno a las formas de reproducción social a partir del sacrificio y la producción de cabezas trofeos o *sclap* y con los poderes que se creía poseían los chamanes y las potenciales formas de apropiarlo o neutralizarlo. Una referencia de 1741, sobre el contexto en que se produjo el alzamiento de 1735, arroja un poco de luz a nuestro argumento.

⁴⁴ Guillermo Wilde, “Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional”, en *Histoire de l’art et anthropologie*, 2009, parágrafo 2.

⁴⁵ Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 2002, p. 220.

⁴⁶ Carlos Fausto, “Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)”, en *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 11, núm. 2, 2005, p. 402. Guillermo Wilde, por su parte, ha llamado la atención sobre la posibilidad de entender a las imágenes y objetos rituales producidos en la interacción entre jesuitas e indígenas, como “índices” de nociones nativas vinculadas a la noción de persona; Guillermo Wilde, *op. cit.*, 2009, parágrafo 2.

⁴⁷ Mary Douglas, *op. cit.*, p. 90.

Lozano afirmaba que el cacique Angaypá, del pueblo principal del Tareyry, había confrontado al jesuita José Pons, compañero de Lizardi, diciendo que sabía que los religiosos eran “muy malos y grandes hechiceros, que con sus maleficios perderían sus maizales y acarrearían muchas plagas a sus pueblos [...] que con sus bujerías tirarían a ganar las mujeres para que le consiguiesen permiso de quedarse entre ellos”.⁴⁸ Igualmente, algunos chamanes sostenían que los terremotos de 1734 no eran otra cosa que la consecuencia del ingreso de jesuitas en los poblados.⁴⁹ Es conocido el enfrentamiento en 1756 en Guacaya, entre “una china o india soltera tenida por hechizera o bruja y deshacedora de hechizos” y fray Miguel Jerónimo de la Peña, a quien desafiaba a provocar la lluvia. De lograrlo, a cambio, la gente de Tarairi le permitiría al franciscano bautizar a sus párvulos.⁵⁰

En su trabajo sobre los chiriguanos, Branislava Susnik estableció cuatro categorías de chamanes: los “dueños de la lluvia” (*ama-iyá*), los más respetados por los ava; los agoreros (*poro aboujá*); curanderos (*pañera*) y los descubridores de los maleficios (*purumotimbôha*).⁵¹ Estas mínimas referencias nos posicionan en condición de conjeturar que el incidente de la Concepción se produjo como una instancia de apropiación de los poderes de Lizardi, posiblemente considerado un hechicero, con lo que el corte de sus manos y los de la Virgen de la Tariquea cobran mayor sentido.⁵² Como fuere, lo que resulta evidente es que si los restos óseos de sus oponentes formaban para los chiriguanos parte del complejo de creencias que permitían hacer efectiva la apropiación de la alteridad, una mirada que sólo priorice el sentido cristiano de las reliquias resulta insuficiente, al anular la posibilidad de establecer las relaciones sociales por las que las mismas se encontraban atravesadas. ¿Qué sabemos de la producción y circulación de las reliquias de los misioneros considerados mártires y de los usos realizados por diferentes agentes? El apartado que sigue intenta arrojar algunas pistas sobre ello.

⁴⁸ Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741], p. 120.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 147.

⁵⁰ Branislava Susnik, *op. cit.*, p. 75; Diego Villar, *op. cit.*, p. 164.

⁵¹ Branislava Susnik, *op. cit.*, p. 76.

⁵² En etnografías contemporáneas, Villar sostiene que en la comunidad de Tuyunti existe una imagen de la virgen denominada *Ama-iyá*, “la dueña de la lluvia”, ubicada en la misma zona de residencia de un chamán especializado en invocar precipitaciones; Diego Villar, *op. cit.*, pp. 157-170.

Reliquias y milagros

La provincia jesuítica del Paraguay registró entre 1612 y 1763 la cantidad de 37 religiosos considerados venerables, de los cuales 30 merecieron el epíteto de mártires. Si bien existió una enorme propaganda llevada a cabo por la compañía para postularlos como potenciales santos de la orden, no han quedado demasiados detalles del culto practicado en torno a ellos, salvo contadas excepciones.

Es preciso trazar aquí algunas distinciones de orden. Sabemos que la devoción a las reliquias en la España de los siglos XVI y XVII estuvo presente mucho antes de que las imágenes de santos ganaran relevancia.⁵³ Esas reliquias obedecían a dos tipos: las de los restos de los santos conservados en las parroquias y las de colecciones más grandes por lo general importadas de Roma. Las primeras podían ser de santos ya canonizados o de santos locales no oficiales.⁵⁴ En este último caso, o incluso en la provisión de santos “falsos” para las localidades que no contaban con uno, los jesuitas fueron partícipes activos.⁵⁵

A partir de lo observado de la apertura de la caja con huesos de san Deodato y santa Victoria mártires, entre otros, extraídas del cementerio de Lucina en Roma y enviadas en 1714 al padre Francisco Burgés, rector del Colegio de Buenos Aires, sabemos que las reliquias oficiales enviadas desde otros puntos hacia la Provincia jesuítica del Paraguay podían ingresar por este enclave, donde se podían retener en su propia iglesia, destinar hacia otros puntos o exponer en pública veneración en iglesias u oratorios, pasando antes por un burocrático proceso de acreditación por parte de la Sagrada Congregación de Indulgencias y Santas Reliquias en Roma y la supervisión del obispo, el rector y un escribano público en Buenos Aires, que eran los encargados de romper los sellos para poder supervisar la legitimidad de la osamenta.⁵⁶ Por otro lado, no sólo los colegios funcionaron como

⁵³ William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, 1981, p. 157.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 146.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 170-171. La Compañía de Jesús fue la encargada de importar reliquias a España, Portugal y tierras conquistadas desde los países afectados por las guerras de religión. La internacionalidad de la orden y los lazos de parentesco existentes entre sus miembros y altos cargos del imperio ayudó en este proceso.

⁵⁶ AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial. 6-09-5: Compañía de Jesús, 1703-1722, Licencia para rezar a los SS. MM. Deodato y Victoria cuyas reliquias están en este Colegio de Buenos Aires, 6 ff. La caja de reliquias contenía dos piezas “insignes” que eran las pan-torrillas enteras de los mártires san Deodato y santa Victoria. Las piezas menores incluían

importadores, siendo también adquiridas por laicos que las encargaban a algún religioso cuando viajaba a Europa, donde la oferta de estos productos era más amplia.⁵⁷

En las ciudades de frontera, las reliquias de los santos conformaron parte de los elementos puestos en juego en la ritualidad cotidiana de las Iglesias. En la del Colegio de la Compañía en la ciudad de Salta, por ejemplo, encontramos “dos cajoncitos de reliquias a los lados del sagrario y sobre dho sagrario una lámina de a tercia de la madre de Dios dentro de un tabernáculo de plata”, posiblemente traídas a la ciudad por los misioneros desde otros lugares.⁵⁸ Pero lo que interesa remarcar es que las reliquias se obtenían no solamente de las importaciones de la orden, sino también de una producción local que circulaba por el espacio de intervención religiosa de los misioneros.⁵⁹ Y en esa producción, las posibilidades que brindaban las misiones de frontera, como espacios productores de mártires de la orden, cobró particular relevancia coadyuvando a sacralizar un espacio misional cargado de conflictos. Dado el contexto de significaciones en que estas reliquias se generaban, podemos conjeturar que tenían un grado de mayor significación que reliquias traídas de otros espacios, tanto por la pertenencia local del santo, como por el contexto de violencia en que la santidad se gestaba.

parte de las cabezas de san Honorato y santa Emerita, parte de las mejillas de santa Generosa Mártir y huesos (sin identificar de qué tipo en el registro) de los mártires Claro, Valentino, Benedicto, Bonifacio, Abundancio, Prudencia, Ampliata, Fausta, Columba, Creencia y Pacífica. Por reliquias insignes se entendía, según el *Diccionario de la Sagrada Congregación de Ritos*, la cabeza, el brazo, la canilla o la parte del cuerpo en que un mártir padeció, con tal que estuviera entera y no sea demasiado pequeña. Debían considerarse también como tales las espigas de la corona de Cristo. Además de ello, debían estar legítimamente aprobadas por el obispo; Abate Falise *Diccionario de los decretos auténticos de la Sagrada Congregación de Ritos*, 1867, p. 428.

⁵⁷ Ejemplo de ello es el pedido que realizaba en 1735 don Francisco García de Huidobro al padre Juan Joseph Rico, entre otros bienes, de doce relicarios “con sus auténticas, todo esto sea vendito” que debería comprar en Italia; AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 6-9-7: Compañía de Jesús, 1735-1745. Súplica que hace al P. Juan Joseph Rico su Mayor Servidor Don Francisco García de Huidobro, 29 de agosto de 1735.

⁵⁸ AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 22.1.1, Temporalidades de Salta, Temporalidades Salta. Libro N° 2: Cuentas presentadas por Dn. Juan Bautista Sambona en esta Junta Municipal de la Ciudad de Salta, f. 2r.

⁵⁹ Para el uso de reliquias en diferentes misiones y ciudades de la Provincia del Paraguay, incluyendo la ciudad y la frontera de Tarija, véase IAP, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, años 1735-1743, Carta anua de la Provincia del Paraguay año de 1735 enviadas a Roma, pp. 21-30.

En este sentido, es oportuno señalar la preocupación de algunos vecinos y encomenderos que intervinieron en las entradas punitivas en busca de piezas indias por la posesión de alguna de estas reliquias y por la promoción de su fama de santidad. La participación de los marqueses de Tojo, con una amplia trayectoria en Tarija, es ilustrativa, no sólo solicitando reliquias sino promocionando la santidad de uno de los “venerables” de la ciudad de Salta, el jesuita Agustín de Castañares, de quien Juan Montenegro escribió en 1746 una *Breve noticia* de su vida y martirio a instancias de la marquesa doña Manuela Campero, esposa de don Alejo del Barranco y Martiarena.⁶⁰

Los datos de que disponemos nos permiten sostener que, como en otros espacios de Nueva España, Brasil o el Oriente, se trató de una política de santidad en la cual los misioneros, cuya fama de rectitud era posible resaltar, pasaron a integrar un nutrido conjunto de religiosos considerados venerables que se promocionaron en cartas edificantes y tratados hagiográficos. Muerte política por excelencia, el martirio se difundió hagiográficamente narrando los pormenores de los espacios más inestables de la evangelización en América; muertos en suelo local, generaron reliquias de las que las crónicas jesuitas abundan en ejemplos. Mencionemos solamente dos casos. El primero es el de las reliquias del padre Lucas Caballero, muerto en la región de la Chiquitanía tras un enfrentamiento con indígenas puyzocas. Patricio Fernández nos informa que su cuerpo “fresco e incorrupto, sin despedir mal olor”, fue desmembrado por algunos soldados de Santa Cruz, los que se llevaron y presentaron las uñas, el rosario y una cruz al marqués de Tojo, quien “la apreció mucho como reliquia de un apóstol, que así le llamaba el marqués”.⁶¹

Otro caso significativo es el que menciona Pedro Andreu, en una carta de edificación escrita desde San Esteban de Miraflores, en el Chaco, en 1760. Por él sabemos que, tras la muerte del padre Pedro Artigas en 1758, su cuerpo fue depositado en el presbiterio, al lado del evangelio, desde donde se planeaba posteriormente desenterrarlo para trasladar las reliquias a la nueva iglesia que habría de terminarse y Artigas había dejado inconclusa, lo cual nos recuerda el valor consagradorio que estos restos poseían. Mientras se celebraban

⁶⁰ Juan Montenegro, *Breve noticia de las misiones apostólicas, trabajos, sudor, y sangre vertida en obsequio de la Fe, de el Venerable Padre Agustín Castañares, de la Compañía de Jesús...*, 1746, p. 7.

⁶¹ Juan Patricio Fernández, *Relación historial de las misiones de indios chiquitos*, 1994 [1726], p. 163.

funerales paralelos, en el Real Presidio de San Fernando del Río del Valle “explicaron el alto concepto que habían formado de su mérito”, llevándose a cabo honras fúnebres “con gran aparato”. Desde allí, el comandante de partidarios don Agustín Niño Castellanos (1722-1807) solicitó el rosario del difunto, “por las grandes cosas que había oído de sus virtudes”. Andreu sostiene que, desde las estancias de la frontera —sin especificar cuáles—, varias personas solicitaron alguna reliquia de su cuerpo. La “fama de santidad” de Artigas podía rastrearse, según aseguraba su hagiógrafo, en la misma Charcas, donde el presidente don Juan Francisco de Pestaña lo llamaba “santo”.⁶²

El caso que presentamos de Lizardi guarda relación con este culto a las reliquias, pero nos permite además advertir sus usos y puesta en valor por parte de algunos sujetos. Lozano dedica un apartado en su *Relación a los Favores que ha hecho el venerable Mártir*, recogiendo las declaraciones de algunos testigos sobre sus usos milagrosos. Éstas consistían en “una bolsita con varios restos, y entre ellos una carta del venerable Padre”.⁶³ La misma se hallaba en posesión de doña Francisca Ignacia de Iriarte y Valdivieso, quien la administraba en el tratamiento de partos complicados. La necesidad de Lozano de incluir en el testimonio las firmas de doña Francisca Ignacia y la de su marido don Juan Francisco de Martiarena del Barranco —dos miembros del poder local emparentados a Alejo Martiarena del Barranco, esposo de Manuela Micaela Ignacia Fernández Campero, segunda marquesa de Tojo—, es indicativa de la pretensión de desatar un posterior proceso ordinario de beatificación, donde estos testimonios cobrarían mayor importancia.⁶⁴ Pero lo interesante del caso es que si bien es en doña Francisca en quien recae la posesión de la

⁶² Pedro Andreu, “Carta de edificación sobre la vida del V. Siervo de Dios el P. Pedro Antonio Artigas de la Compañía de Jesús, Misionero de los indios lules, isistines y tobas en la Provincia del Paraguay” [1760], en Guillermo Furlong, *Entre los lules de Tucumán*, 1941, p. 164.

⁶³ Vaughan sostiene que hacia una fecha tan tardía como 1902, un familiar de Lizardi, además de poseer un antiguo óleo del “venerable”, cuidaba de una punta de flecha en calidad de reliquia, única existente entre otras que se habían enviado en algún momento desde Tarija a Loyola, España; Kenelm Vaughan, *op. cit.*

⁶⁴ Juan Francisco Martiarena del Barranco aparece hacia 1739 residiendo en el paraje de La Angostura y desempeñándose como apoderado del marqués del Valle de Tojo en un pedido de toma de posesión de las tierras del Valle de San Miguel, cerro de Las Piedras y adyacencias a favor de los jesuitas de Tarija; AFT, M-160, Pedido por parte del padre Lucas Zavala de las tierras del Valle de San Miguel para asentar en ella misión, 1738, f. 12 vuelta.

reliquia, ésta tiene circulación entre otras mujeres no ya de la elite tarijeña, sino de grupos subalternos.

El registro de Lozano incluye cinco casos, todos de mujeres parterias, el primero con la administración de un rosario como reliquia y los restantes con una carta del misionero resguardada en una caja de plata. La primera beneficiada es “una india que se hallaba muy apretada sin poder dar a luz [...] aunque se le habían aplicado reliquias de varios santos”. A ésta le seguirán Ana Lamas, “natural de La Angostura”, mujer de Dionisio Verano, Pascuala Vega, mujer de Joaquín Martiarena, Pascuala Casanova y Pascuala Mogollón. Entre los registros escribiría Lozano:

Ana Lamas, natural de la Angostura, mujer de Mauricio Verano, habiendo estado tres días en los dolores de parto [...] doña Francisca Ignacia de Iriarte y Valdivieso entregó a la madre de la doliente una bolsita con varias reliquias, y entre ellas una carta del Venerable Padre Julián de Lizardi [...] y luego que la dicha Ana Lamas recibió al cuello la bolsita con la carta, echo felizmente la criatura [...]

Pascuala Casanova, estando en dolores del parto sin poder parir, vinieron a pedir la bolsita de Reliquias con la carta del Venerable [...] cuya eficacia ya se había divulgado para semejantes cosas. Doña María Ignacia de Iriarte y Valdivieso, que entonces se hallaba con el padre Superior Antonio Betchon, le dijo dando la bolsita a la mujer que había venido por ella: “Padre Superior, V. P. verá presto un milagro del venerable *Julián*” [...] poco después volvieron la bolsita diciendo, que había sido lo mismo aplicarla a la dolencia, que echar esta criatura.⁶⁵

Las citas nos interrogan sobre el poder que las reliquias conferían a sus poseedores y sobre la importancia de las mismas en las relaciones interétnicas. No es casual que la potestad sobre la reliquia recaera en los Martiarena del Barranco, habida cuenta de las relaciones que la familia mantenía con la Compañía. La fundación del colegio de los jesuitas en Tarija (con cien mil pesos de gastos en la construcción con un contorno de cuatro cuadras), la provisión de iglesia, casas, celdas, claustros, mil botijas de vino y los frutos de la viña de la Hacienda de La Angostura por ocho años a los padres de la Com-

⁶⁵ Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741], pp. 184-186. El resaltado es mío.

pañía,⁶⁶ además del mantenimiento de misiones entre chiriguano y chiquitos, figuran entre los actos de acumulación de capital simbólico de los marqueses.⁶⁷

La circulación de estas reliquias y la administración de su eficacia curativa por parte de sujetos no ordenados, pero con consentimiento de los religiosos, podían ubicarse así en un espacio de mixturas entre la religión prescripta y la religión practicada.⁶⁸ La posición de doña Francisca se encontraba precisamente entre el religioso franciscano al que refería la cita de Lozano montado en el púlpito advirtiéndole sobre las prescripciones de Urbano VIII sobre la adjudicación del atributo de santidad a aquellos sujetos que no existían en las listas de beatos y la puesta en escena, al mismo tiempo, de una conjunción de oratoria y corporeidad que instituirían ritualmente la santidad de Lizardi mucho antes de la aprobación de Roma. La presencia del Provincial de la Compañía mientras la vecina hacía uso de la reliquia aporta otro indicio sobre la autoridad concedida a estos mediadores. La pregunta es, sin embargo, ¿qué sucedía con estas reliquias una vez en poder de mujeres como la madre de Ana Lamas, una india como tantas otras a las que los jesuitas se referirán una y otra vez por lo precario de su conversión? ¿Es posible pensar estas situaciones como formas complejas de adaptación en resistencia, negociación o circularidad cultural?

Por lo pronto, no contamos con pistas acerca de la posibilidad de que, como sucedía con imágenes de santos y vírgenes que en la religión colonial hispanoamericana atraían a la población común,⁶⁹ las reliquias de este misionero hayan puesto en algún momento en

⁶⁶ La hacienda de La Angostura era una de las subunidades más importantes del Marquesado de Tojo. Su valor ascendía a 67 675 pesos en 1718. Tenía viñas, chacras, trigo, maíz, pasturas, etcétera. Se encontraba ubicada a nueve leguas de Tarija y de ella se desprendían otras estancias y chacras menores. En 1718 se contaban entre sus bienes 177 vacunos, 43 bueyes, 860 ovejas, 101 cabras, 71 caballos y seis mulas; Guillermo Madrazo, *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el Marquesado de Tojo, siglos XVII a XIX*, 1990, pp. 73, 76, 81 y 86.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁶⁸ Resulta pertinente la noción de “zona de contacto” para referirse al espacio en que interactúan los restos del misionero. La misma sugiere espacio y tiempo de encuentro e interacción entre individuos, grupos, instituciones e ideas que empalman experiencias y límites indefinidos, en vez de dos islas entre las que se tiende un puente. En la “zona de contacto” estos individuos, grupos, instituciones ideas y productos se convierten en relaciones más que en cosas; William Taylor, “La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto”, en *Historia de América Latina, vol. 1, La época colonial*, 2000, p. 86.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 202.

entredicho la autoridad de los religiosos como mediadores autorizados, resultándonos más factible pensar en una práctica autorizada y legitimada por los mismos religiosos. El mismo hecho de que los testimonios fueran publicados en la *Relación* de Lozano, quien debió pasar las censuras habituales que sufrían los libros sobre esta materia, indica que no se trató de una práctica desautorizada. Pero, como bien sostiene Taylor, los religiosos no podían estar en todas partes ni controlar todos los medios mediante los cuales se manifestaba lo sagrado. Ni qué decir de la manipulación de las reliquias, habida cuenta que no era únicamente doña Francisca quien las administraba. Los términos “la dio”, “la entregó”, “le vinieron a pedir” y “volvieron la bolsita”, que leemos en las citas de Lozano, así parecen indicarlo.

En este punto cabe recordar que los milagros atribuidos a los misioneros eran considerados por la población indígena chiriguana como parte de la destreza chamánica mediante el uso del tupicho o amuleto.⁷⁰ ¿Pudo ser acaso la reliquia un tupicho deshacedor de hechizos vinculado al *purumotimbôha*, habida cuenta que la muerte entre los grupos chiriguanos era en todo momento, salvo en la guerra, provocada por un *mbaecuaa* o poseedor del tupicho? No podemos responder cabalmente esta pregunta, pero si bien las reliquias fueron introducidas y generadas por los jesuitas en su papel de mediadores oficiales, tanto a partir de la importación como de la producción local, éstas debieron circular en un entramado mucho más complejo, donde pudieron ser manipuladas por diferentes actores, lo que indica la posibilidad de significaciones diferenciadas. Esta característica ambigua en el uso de las reliquias era compartida y reforzada con otros objetos de mediación, donde las imágenes, la escritura y el elemento sonoro fueron puestos en acción por los misioneros en el proceso de construcción del espacio misional, planteando así alternativas a las vías tradicionales de promoción a la santidad más conocidas.

Estampas, vidas edificantes, villancicos y desagravios

Si hasta ahora hemos centrado el análisis de la institución del santo en las prácticas de invención, traslado y consagración del cuerpo,

⁷⁰ Branislava Susnik, *op. cit.*, p. 75.

encontramos mayores detalles de las modalidades que adquirió esta construcción en una carta escrita por el padre Francisco Bautista a su compañero Joseph Martín desde Paraguay en 1743, que nos permite corroborar la promoción de la figura del misionero no ya a partir de la vía oficial de la carta de edificación destinada a las cortes de Madrid y Roma, que para ese entonces ya se había publicado en España en 1741,⁷¹ sino a un nivel de circulación más acotado, que evidencia una producción hagiográfica e iconográfica en torno al religioso cargada de simbolismos en relación con el “bárbaro” chiriguano y la promoción de la figura del venerable como un mártir consagrado de la Compañía. Decía Bautista: “Torno a agradecer a VR.^a sus estampas, q.^e desde 27 de Agosto en q.^e salió con su R.^a el P.^e Prov.¹ caminan con su R.^a acompañadas de unos rosaritos de a 15 diezes [sic] curiosos &; y espero llevara el caxoncito a España el P. P.^r G.¹ Jaime envíe también una estampa, q.^e aquí me copio un pintor rosano, del P. Julián Lizardi, con un Villancico, q.^e hize a su Martyrio, y despacho a VR.^a porque es amigo de Musica”.⁷²

Más adelante Bautista arrojaba detalles de la circulación de esta clase de imágenes y los signos del martirio representados en ellas:

Hize otro retrato, i estampa en medio pliego de papel francés grande p.^a mi pero ayer me lo pidió el H.^o P. q.es p.^a despachar a su tierra, y se lo di. A más de la imagen del V. P. flechado, hize pintar a sus lados 6 indios flechándole y sobre su cabeza dos angeles con la guirnalda en una mano, y en la otra una palma, y flechas, y este epígrafe en medio. Veni corona berir. Abajo del S.^{to} Martyr su letrero, y a la vuelta de su imagen la relación de su vida ab ortu, us q.^e ad o casum. Quiero decir. Si VR.^a tiene retrato del V. P.^e le estimare, me le haga retratar con las adiciones dichas, si fuere factible en dos, o 3 medio pliegos de papel ordinario, como el de esta carta, o remesante.⁷³

⁷¹ La carta de edificación sobre Lizardi fue entregada a la imprenta en Salamanca por el padre Diego de Garvia, nombrado procurador general de provincia en 1738, junto con el padre Juan José Rico. Además del texto sobre Lizardi, entregaba el memorial del padre Jaime de Aguilar “En defensa de las reducciones”, impreso que sólo se conoce a través de las referencias de otros cronistas; Javier Matienzo, Roberto Tomichá, Isabelle Combes y Carlos Page, *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*, 2011, p. 164. Los dos textos, marcadamente apologeticos, evidencian la preocupación de la orden de reforzar su imagen en las cortes europeas.

⁷² AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 9-6-7, Compañía de Jesús, 1735-1745, Carta del padre Francisco Bautista al padre Joseph Martin, 14 de setiembre de 1743, f. 1r.

⁷³ *Idem.*

El uso del papel ordinario para la confección de la estampa, intercambiada por otras cuya imagen desconocemos, indica una pretensión de circulación específica y un uso más personal que el de las imágenes de mártires que sabemos existía en las iglesias. Lo mismo vale para el escrito que la acompaña, pues a las ocasionales extensas cartas de edificación y tratados hagiográficos de los que tenemos noticias para la provincia, publicadas casi todas en España, suple en este caso una vida edificante breve al dorso de la imagen. Ello significó una modalidad enunciativa más acotada, de la que se esperaba una circulación local más amplia. Como sostiene Littau, la manera en que los agentes leen, incluso la experiencia de la lectura, dependen de las tecnologías utilizadas para registrar la palabra escrita.⁷⁴ En este caso, el enorme uso que los jesuitas hacían de la imprenta⁷⁵ se complementaba con la utilización más manuable de la escritura. Sin duda, el complemento entre la imagen y la escritura en el mismo soporte reforzaba el mensaje que trataba de transmitirse.

Sobre el villancico del martirio disponemos de menos detalles. Sabemos que estas piezas consistían en composiciones relativamente complejas, escritas frecuentemente por un maestro pero que incorporaron numerosos elementos de la cultura “popular”, al menos en relación con su repertorio, existiendo composiciones tanto en guaraní como en lengua chiquitana, sobre los que recayó, por otra parte, un fuerte control ejercido por los provinciales. Bernardo Illari ha señalado que se cantaban en ciertas fiestas como navidad, el *Corpus Christi*, algunas fiestas mariológicas y los santos del lugar —como los dedicados a san Ignacio, los Cuarenta Mártires y san José que el autor identifica para las misiones de Chiquitos—, aunque también durante la celebración de las misas.⁷⁶ El alcance que este tipo de soportes podía adquirir en las ceremonias era extenso, teniendo en cuenta que se ejecutaban en intervalos o después de la misa en las iglesias.

Los elementos iconográficos descritos en la carta de Bautista son los más detallados, aunque también la única referencia que tenemos de la imagen del martirio de Lizardi. En todo lo descrito, el

⁷⁴ Karen Littau, *Teorías de la lectura. Libros, cuerpos y bibliomanía*, 2008, p. 21.

⁷⁵ Antonio Rubial García, “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables y siervos de Dios novohispanos”, en *Redial*, núms. 8-9, 1997-1998, pp. 43-52.

⁷⁶ Bernardo Illari, “Villancicos guaraníes y chiquitos: hispanidad, control y resistencia”, en Carlos Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, 2005, pp. 447-459.

pintor, bajo las indicaciones del jesuita, enfatizó en primer lugar los sujetos y los instrumentos del martirio. Como en otras imágenes de mártires que conocemos, encontramos en ella cierta tensión con algunas de las prescripciones por parte del canon religioso en lo tocante a cómo debían pintarse los santos.⁷⁷ En lo prescriptivo, las imágenes de mártires y santos fueron alentadas por el Concilio de Trento, pero sin dejar de estar en el ojo de la tormenta por parte del control eclesiástico. Urbano VIII, entre 1625 y 1640, había establecido que quedaba prohibido venerar restos o imágenes de santos no canonizados dentro de conventos e iglesias, la representación de imágenes de hombres con aureolas o rayos que demuestren signos de divinidad, la impresión de libros escritos por hombres y mujeres con fama de santidad o martirio, así como libros de otros que hicieran alusión a estos venerables sin aprobación del ordinario.⁷⁸

La estampa que enviaba Bautista debió ser confeccionada en alguna de las misiones del Paraguay, donde los talleres alcanzaron cierto grado de desarrollo y el acceso a obras prescriptivas sobre pintura, que establecían la forma adecuada de pintar los santos, pudieron no haber presentado inconvenientes.⁷⁹ Si en los manuales europeos se recomendaban los efectos de la luz y la sombra para provocar un mayor “conocimiento” en el sujeto que observaba, y la necesidad de enfatizar el tormento, teniendo “bien conocida la forma, que tuvieron los instrumentos del Martirio”,⁸⁰ no todos los “venerables” podían ser pintados con tales características, como tampoco sus reliquias podían ser apresuradamente veneradas sin la aprobación de las autoridades eclesiásticas. Esto no pareció importar

⁷⁷ Fue habitual incluir en las cartas edificantes retratos de los mártires, incluso en el momento de su pasión. Para la región que nos interesa existen grabados correspondientes a los martirios de los padres Gaspar Osorio y Antonio Ripario, Pedro Artigas y el vicario de Jujuy Pedro Ortiz de Zárate, que sin ser jesuita fue apropiado hagiográficamente por la orden.

⁷⁸ Alexandre Cohello de la Rosa, *op. cit.*, pp. 627-649.

⁷⁹ Gabriela Siracusano, “Observaciones culturales sobre la dimensión material de las imágenes jesuíticas guaraní”, ponencia en el Coloquio Internacional Tradiciones Indígenas y Culturas Misionales en las Fronteras de la Sudamérica Colonial..., 2011. La misma autora ha relativizado la idea de que la manualística europea fuera desconocida dado el alto índice de analfabetismo de los dominios coloniales, pues los conocimientos de éstos bien podían transmitirse mediante la comunicación oral entre los pintores o a través de la lectura en voz alta; Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*, 2008, p. 156.

⁸⁰ Juan Interián de Ayala, *El pintor cristiano y erudito o tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas*, 1782, p. 60.

demasiado al autor o a Baupista, que actuó de comitente y quien indicaba las “adiciones” que debería llevar la imagen.

La riqueza de la estampa, según la descripción, radicaba en la representación del mártir y de los chiriguano mediante una oposición santo/infiel que conformaba lo central de la imagen. En un contexto en que la pintura era una de las herramientas más poderosas de la comunicación, capaz de crear determinados “modos de visualidad”,⁸¹ los gestos corporales puestos en escena no eran desinteresados, manifestando una actitud moral capaz de dotar a la comunicación de una carnadura que aumentaba su significación.⁸² En este sentido, la mortificación de la carne exaltada por el pintor y por el pedido de Baupista reivindicaba una idea comunitaria de la Compañía de Jesús del rechazo a la *vanitas*, rastreable ya en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. La construcción de la imagen de los seis chiriguano flechándole y los dos ángeles coronando al misionero con la guirnalda y la palma del martirio, pudieron así consagrar una imagen de santidad en torno a Lizardi, independientemente de las cautelas que recomendaba el canon en relación a estos venerables, y otra de barbarie en torno a los chiriguano infieles.

Estos símbolos no sólo debían funcionar debido a su poder metafórico, sino en virtud de su lugar dentro del marco cultural de los enfrentamientos con los grupos de la frontera chiriguana en el periodo, respondiendo a estereotipos formados por una carga de convencionalismos visuales observables desde el siglo XVI en las representaciones sobre los indios americanos.⁸³ No obstante, el carácter sumamente estereotipador de la descripción de la imagen, las evidencias empíricas mencionadas más arriba la contraponen como una especie de artificio ordenador de una experiencia más ambigua, que no debe confundirse con las prácticas concretas desatadas en un espacio de interacción social como lo fue la frontera chiriguana. La estampa recogía la alusión al cuerpo martirizado y al ultraje cometido por los chiriguano, un *topos* central del discurso colonizador

⁸¹ “Modos de visualidad refiere a los elementos históricos y culturales que intervinieron en el acto de ver y suponen selecciones y recortes de la masa de datos ópticos”. El concepto está “puesto en relación con las prácticas de acopio de conocimiento sobre el territorio sudamericano y con los mecanismos simbólicos y materiales de su dominio por medio de sus representaciones escritas e icónicas”; Marta Penhos, *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*, 2005, p. 15.

⁸² David Le Bretón, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, 2009, p. 40.

⁸³ Marta Penhos, *op. cit.*, p. 85.

sobre los indios enemigos que afloró durante la sublevación general de 1727-1735, en que las referencias a la iconofobia alternada de iconofilia de los guerreros *kunumí* o *kereimba* que destruyeron las imágenes y asesinaron a Lizardi tomaron particular relevancia.⁸⁴ La estampa bien puede plantearse así en el contexto de una guerra simbólica de imágenes religiosas, donde la respuesta de los chiriguano fue siempre ambivalente, yendo de la asimilación de algunos objetos a la destrucción de otros.

Un hecho paralelo nos ayuda a comprenderlo. La *inventio* del cadáver de Lizardi coincidió con la recuperación de la imagen segmentada y asaetada de la Virgen de la Tariquea, recuperada por el español Manuel Barroso y que se trasladó posteriormente a su residencia desde el pajonal donde fue hallada y de ahí a la Ermita de San Roque, situada al entrar a la Villa de Tarija. Las señoras de la Villa se encargaron de adornar la imagen con “preciosísimas joyas cuya riquísima pedrería brillaba menos que el rostro de la santa imagen”. La virgen, en distintas advocaciones, estuvo presente desde las primeras incursiones de los jesuitas en el Paraguay, convirtiéndose, como la llamaba Ruiz de Montoya, en Nuestra Señora Conquistadora, símbolo de los triunfos misionales en diferentes espacios.⁸⁵ La alusión a los mártires de la compañía, por su parte, fue habitual en los escritos de la orden. No sorprende, entonces, el reparo de los cronistas en describir simultáneamente los rituales de recuperación de la imagen y el clima de efervescencia del momento tras el traslado de los huesos de Lizardi.

Así, desde la Ermita de San Roque, la virgen fue trasladada en procesión por las calles de Tarija, en compañía de la milicia “con festivas salvas muy repetidas”, para llegar el 24 de julio de 1735 a la iglesia de la Compañía, donde se celebraron honras durante cuarenta horas. Una carta anua de 1735 nos informa que luego de las exequias de Lizardi, “se había desahogado en algo” el sentimiento de catástrofe en los habitantes de la Villa, “pero todavía no quedaron satisfechos, porque se acordaron de aquella preciosa estatua de Nuestra Señora [...] pensando ellos que era su deber reparar las in-

⁸⁴ Kereimba, voz guaraní que designa “guerrero”, por lo general miembro de una cofradía guerrera; *kunumí* se refiere, por su parte, al guerrero joven o “muchacho”; Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, p. 320.

⁸⁵ Rogério Melo de Oliveira, *op. cit.*

jurias causadas”.⁸⁶ Lozano fue en este detalle más expeditivo: “De esta manera procuró la noble Villa de Tarija desagrar las injurias cometidas por los bárbaros contra la Reina de los Ángeles, y pocos días después salieron a campaña a reprimir y castigar al enemigo, yendo la milicia muy confiada en el celestial patrocinio de la mejor Belona María Santísima e invocando muy devotos el nombre del Venerable Mártir cuya sangre iban a vengar”.⁸⁷

Estas entradas de desagravio, observadas en relación con otros espacios como la frontera salto-jujeña, como ha señalado Telma Chaile, permiten observar procesos de construcción social de representaciones que, a través de las figuras devocionales cristianas, justificaban el avance colonial sobre el espacio no conquistado, adjudicándoseles cierta eficacia como entidades protectoras.⁸⁸ A este tipo de entradas debemos agregar otra modalidad, que nos llega por una adición del 25 de setiembre de 1735 a un memorial del Provincial Jaime de Aguilar para el Colegio de Tarija, en el que observamos que los desagravios implicaban también misiones periódicas en conmemoración del ultraje. De este modo, el provincial disponía que para la Virgen de la Tariquea, que había sido “ultrajada, destrozada, y aun asaetada barbaram.^{te} de los rebeldes chiriguanos”, se celebrasen anualmente, entre el 12 y el 17 de octubre, en la iglesia de la Compañía “sus desagravios con cinco días de misión”.⁸⁹

Cuatro años más tarde, en un memorial del P. Antonio Machoni (1739) se mencionaban agradecimientos “de palabra y por escrito” del cabildo de la ciudad por “el fruto y fervor con que se celebraron el año pasado los desagravios de la Virgen de la Tariquea”,⁹⁰ por lo que se disponía que las mismas se repitiesen todos los años durante ocho días. La cita evidencia que la práctica venía sosteniéndose anualmente desde 1735.⁹¹ Cabe preguntar, pensando en que si en la

⁸⁶ ACS, Carta Anua de la Provincia del Paraguay, año 1735 a 1743 [trad. al español del P. Carlos Leonhardt], f. 363 vta.

⁸⁷ Pedro Lozano, *op. cit.*, 1862 [1741], p. 154.

⁸⁸ Telma Chaile, *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la Colonia hasta principios del siglo XX*, 2011, pp. 64 y ss.

⁸⁹ AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 6-9-6, Jesuitas, 1723-1734, Memorial del P. Provincial Jaime de Aguilar al Colegio de Tarija. 10 de agosto de 1734, f. 2r.

⁹⁰ AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 6-9-7, Jesuitas, 1735-1745, Memorial del P. Antonio Machoni para el Colegio de Tarija. 14 de julio de 1739, f. 1r-1v; AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial. 6-9-7: Jesuitas, 1735-1745.

⁹¹ En 1735, a pedido del maestro de campo don Juan de Echalar, vecino de Tarija, el cabildo de la Villa declaró a la Virgen de Tariquea “Patrona de las Armas catholicas de esta

modalidad punitiva del desagravio se aludía a una referencia conjunta a la virgen y al “venerable”, si se recordaba de igual manera en estas pláticas misionales también la muerte de Lizardi. Haya sido así o no, la estampa a que refiere el jesuita Bautista se enmarcaba en acciones más extensas destinadas a mantener “la memoria de los ultrajes”, como escribía Lozano al hacer referencia a la recuperación de la imagen de la Virgen.

Consideraciones finales

Acercarnos a las prácticas rituales y representaciones frente a la santidad desde las instancias de institucionalización de las figuras de los llamados “venerables” y las prácticas rituales desplegadas en torno a ellos, nos permite penetrar en la vida religiosa de complejos fronterizos como el de San Bernardo de la Frontera de Tarija. Si el uso de imágenes y la devoción a los santos fue uno de los dispositivos centrales de dominación en los procesos de conquista y conversión sobre estos territorios, la veneración a los “santos” no canonizados pero que gozaron de un estatus privilegiado entre las figuras religiosas intercesoras, como el padre Julián de Lizardi, abre una puerta de indagación renovada sobre la que aún falta explorar. La documentación jesuítica y secular del periodo, aunque escueta, nos presenta un universo de representaciones sociales mixturadas, no carentes de conflictos y de prácticas rituales que nos permiten matizar los estereotipos construidos por el discurso edificante.

La santidad, en tanto construcción cultural, no estaba exenta de las asimetrías propias del espacio colonial, siendo promocionada por la Compañía con el apoyo de grupos de poder dentro del espacio de las ciudades de frontera con fuertes intereses sobre la conversión de los indígenas, como se observa en la iniciativa de los marqueses de Tojo al levantar memoria de esta clase de sucesos y en la posesión de sus reliquias. Pero esa promoción, o la más oficial emprendida por la misma orden con miras a Roma, no debe hacernos perder de vista que quienes podían creer en los poderes de las reliquias eran sujetos que poseían sus propias representaciones sobre lo religioso, lo que a veces los alejaba profundamente de las necesi-

dha front.ra contra los referidos varvaros”; AGN, Sala IX, División Gobierno Colonial, 6-9-7, Compañía de Jesús, 1735-1745. f. 1 r.

dades de un proceso típico de canonización. En los márgenes de la información suministrada por los jesuitas, es posible preguntarnos por los significados en tensión que fueron moldeando las relaciones sociales entretejidas en un espacio que planteaba para los misioneros enormes dificultades. En este espacio, los objetos de mediación mediante los cuales la santidad trató de instituirse como vehículo de conversión, fueron la escritura, la oratoria, la música, las imágenes y las reliquias —fragmentos del cuerpo, vestiduras, objetos del venerable, armas del martirio—. Lo que resulta más significativo es que algunos de estos objetos culturales, que en principio fueron introducidos por los misioneros en los lugares donde incursionaban, pudieron ser manipulados no solamente por ellos, sino por un repertorio de mediadores mucho más amplio y heterogéneo.

De esta manera, el proceso de transfiguración hagiográfica del misionero martirizado comenzaba con la recuperación del cuerpo y los recorridos procesionales (*inventio* y *traslatio*) y la construcción de una memoria edificante a partir de los relatos hagiográficos y la producción y circulación de imágenes y otros dispositivos representacionales sobre el martirio. Pero la santidad estuvo lejos de gestarse únicamente a la luz de las propuestas edificantes jesuíticas, pues los sujetos que manipulaban los objetos revestidos de la santidad del venerable poseían sus propias categorías en torno a lo sagrado, lo que consecuentemente podía mutar cualquier contenido en términos locales.

Después de 1740, los rastros sobre la venerabilidad de Lizardi desaparecen de nuestros registros. Sólo unas décadas más tarde, en 1778, cuando florezca en la documentación las denuncias sobre los *tumpa*, esos hombres-Dios prácticamente desconocidos que comenzarán a levantar a los chiriguano en contra del dominio colonial, un comerciante proveniente de Sauces nos pondrá sobre aviso de la efectividad de la creencia en la santidad de los misioneros y en las posibilidades de apropiar sus poderes milagrosos, al declarar que en el camino hacia Tarija algunos líderes chiriguano seguidores del *tumpa de Caiza* habían intentado impedir su paso, diciendo que “todos sus habitantes estaban transformados en piedra”.⁹² Otra declaración, esta vez de un informante militar, sostenía que por el Paraguay había ingresado un hombre anciano de nación desconocida, de aspecto

⁹² “Tumpa contra mburuvicha”, citado en Thierry Saignes, *op. cit.*, 2007, p. 130. El resaltado es nuestro.

español, “que viste sobre las ropas menores una túnica blanca a manera de alba, un sombrero negro, bordón y breviario; y *no falta quien diga que es jesuita* [...]”.⁹³ Claro que para entonces los ignacianos habían sido ya expulsados, y la santidad de los *tumpa* blandía sus propias reivindicaciones sobre los derechos chiriguano en un entorno todavía convulsivo.

Bibliografía

- Andreu, Pedro, “Carta de edificación sobre la vida del V. Siervo de Dios el P. Pedro Antonio Artigas de la Compañía de Jesús...”, en Guillermo Furlong, *Entre los lules de Tucumán*, Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo, 1941.
- Bourdieu, Pierre, “Los ritos como actos de institución”, en J. Pitt-Rivers y J.G. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, pp. 111-123.
- Bridikhina, Eugenia, *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*, Lima, Plural-IFEA, 2007.
- Bruner, Jerome, *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Castelnau-L’Estoile, Charlotte de, “Compartir las reliquias. Indios tupíes y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII”, en Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, SB, 2011, pp. 251-272.
- Chaile, Telma, *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la Colonia hasta principios del siglo XX*, Salta, Fundación Capacitar del NOA, 2011.
- Charlevoix, Pierre François-Xavier de, *Historia del Paraguay* (con anotaciones y correcciones latinas del P. Muriel, trad. al castellano por el P. Pablo Hernández), Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, t. VI, 1916 [1757].
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín*, Buenos Aires, Manantial, 2006.
- , “Educación e historia”, en *Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogo e intervenciones*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 121-135.

⁹³ *Idem.*

- Christian, William, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1981.
- Coello de la Rosa, Alexandre, "Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)", en *Hispania Sacra*, núm. 57, 2005, pp. 627-649.
- Davín, Diego, *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las Misiones extranjerías, y de Levante, por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1756, t. XIV.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Fabre, Pierre Antoine, "Reliquias romanas en México: historia de una migración", en Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, SB, 2011, pp. 207-224.
- Falise, Abate, *Diccionario de los decretos auténticos de la Sagrada Congregación de Ritos* (trad. al castellano de la última edición latina de 1860 por D. León Carbonero y Sol, con licencia del Emmo. Cardenal Arzobispo de Sevilla. Segunda edición), Sevilla, 1867.
- Fausto, Carlos, "Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)", en *Mana. Estudos de Antropología Social*, vol. 11, núm. 2, Río de Janeiro, 2005, pp. 385-428.
- Fernández, Juan Patricio, *Relación historial de las misiones de indios chiquitos*, Jujuy, CEIC, 1994 [1726].
- Freedberg, David, *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 2009.
- Furlong, Guillermo, *Entre los lules de Tucumán*, Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo, 1941.
- Hampe Martínez, Teodoro, "Los testigos de Santa Rosa. (Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial)", en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 23, Madrid, 1997, pp. 113-136.
- Illari, Bernardo, "Villancicos guaraníes y chiquitos: hispanidad, control y resistencia", en Carlos Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba/Ministerio de Educación/Secretaría para la Tecnología, la Ciencia y la Innovación Productiva, 2005, pp. 447-459.
- Interián de Ayala, Juan, *El pintor cristiano y erudito o tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas* (trad. al castellano del presbítero Luis Durán y de Bastero), Madrid, Joaquín Ibarra, impresor de Cámara, 1782.
- Le Bretón, David, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

- Lozano, Pedro, *Relación de la vida y virtudes del venerable mártir P. Julián de Lizardi de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, Madrid, Imprenta de Vicente y Lavajos, 1862 [1741].
- , *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* (ilustrada con noticias del autor y con notas y suplementos por Andrés Lamas), Buenos Aires, Imprenta Popular, 1873, t. I.
- Littau, Karen, *Teorías de la lectura. Libros, cuerpos y bibliomanía*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- Madrazo, Guillermo, *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el Marquesado de Tojo, siglos XVII a XIX*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1990.
- Marín, Louis, "Representación, poder, imagen", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 13, 2009, pp. 135-153.
- Matiengo, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combes y Carlos Page, *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*, Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología/UCN/Itinerarios, 2011.
- Melo de Oliveira, P. Rogério, "O encontro entre os guarani e o glorioso martírio do venerável padre Roque González nas terras de Ñezú", tesis de doctorado en historia, 2010, repositorio digital de la Universidad de Río Grande do Sul, en línea [<http://lume.ufrgs.br/handle/10183/21462>].
- Mingo de la Concepción, Manuel, *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre chiriguano*, Tarija, Universidad Boliviana Juan Manuel Saracho, 1981 [1791], t. I.
- Montenegro, Juan, *Breve noticia de las misiones apostólicas, trabajos, sudor, y sangre vertida en obsequio de la Fe, de el Venerable Padre Agustín Castañares, de la Compañía de Jesús, insigne misionero de la Provincia del Paraguay, en las Misiones de Chiquitos, Zamucos, y últimamente en la Mision de los infieles Mataguayos*, Madrid, Manuel Fernández, Impresor del Supremo Consejo de la Inquisición, 1746.
- Oliveto, Guillermina, "Chiriguano: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino", en *Memoria Americana*, núm. 18, vol. I, 2010, pp. 43-69.
- Penhos, Marta, *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Pomian, Krzysztof, "Para una historia de los semióforos", en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE, 2001.

- , “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables y siervos de Dios novohispanos”, en *Redial*, núms. 8-9, París, 1997-1998, pp. 43-52.
- Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento* (trad. al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala), Madrid, Imprenta Real, 1785.
- Saignes, Thierry, *Ava y Karai. Ensayo sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz, Hisbol, 1990.
- , *Historia del pueblo chiriguano* (comp., introd. y notas de Isabelle Combés), La Paz, IFEA, 2007.
- Santamaría, Daniel, “Resistencia anticolonial y movimientos mesiánicos entre los chiriguanos del siglo XVIII”, en *Anuario del IEHS*, núm. 13, 1988, pp. 169-198.
- Sidorova, Ksenia, “Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales”, en *Revista Alteridades*, núm. 20, 2000, pp. 93-103.
- Siracusano, Gabriela, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 156.
- , “Observaciones culturales sobre la dimensión material de las imágenes jesuíticas guaraní”, ponencia en el Coloquio internacional Tradiciones Indígenas y Culturas Misionales en las Fronteras de la Sudamérica Colonial. Hacia una perspectiva comparativa, Buenos Aires, Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad de San Martín, 16-17 de agosto de 2011.
- Susnik, Branislava, *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, Asunción del Paraguay, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1968.
- Taylor, William, “La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto”, en *Historia de América Latina, vol. 1, La época colonial*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 2000.
- Thompson, Edward, “Historia y antropología”, en *Agenda para una historia radical*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 15-43.
- Torre Londoño, Fernando, “El límite de la misión: la muerte de los misionarios por los indios”, en *XV Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina* (actas en CD), Santiago de Chile, 2009.
- Turner, Victor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- Usabiaga Urkola, Juan José, “Presencia postmortem de los santos relacionada con sus propias reliquias en la pintura bajomedieval”, en *Ars. Revista del Departamento de Historia del Arte y Música de la Universidad del País Vasco*, núm. 1, 2011, pp. 186-197.

- Vaughan, Kenelm, *Descubrimiento de los restos del Venerable P. Julián de Lizardi (de la Compañía de Jesús) y su traslación de Tarija a Buenos Aires*, Barcelona, Librería de Subirana, 1902.
- Villar, Diego, "Religiones omnívoras: el chamanismo chané y las relaciones interétnicas", en *Anthropologica*, núm. 25, 2007, pp. 157-170.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Pablo, Cosac & Naify, 2002.
- Wilde, Guillermo, "Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional", en *Histoire de l'art et anthropologie*, París, INHA/Musée du Quai Branly (Les actes), 2009, parágrafo 2, en línea [<http://actes-branly.revues.org/316>].
- , "Objetos, personas y alteridad en el espacio misional", en Ronaldo Colvero y Rodrigo Maurer (orgs.), *Missões em mosaico. Da interpretação à prática: um conjunto de experiências*, Porto Alegre, FaithLtda, 2011, pp. 15-26.
- Wunenburger, Jean-Jacques, "El espíritu de los lugares: la poética imaginaria del paisaje", en *Antropología del imaginario*, Buenos Aires, Del Sol, 2008.

Migraciones mayas y yucatecas a Cuba

VICTORIA NOVELO O.*

El largo tiempo colonial

La lectura de documentos coloniales, crónicas, censos y hallazgos arqueológicos en la parte más antigua de la ciudad de La Habana, conocida como La Habana Vieja, amén de textos contemporáneos de primera mano, confirman la presencia yucateca en Cuba desde inicios de la época colonial hasta la primera mitad del siglo XX.

Con la información disponible es posible dibujar la imagen de una costumbre, por así decir, vieja y constante, libre y forzada, de los yucatecos y otros mexicanos de irse a vivir a la isla de Cuba por tiempos cortos y largos, por muchos y diversos motivos. En una cuenta histórica tan larga, los viajes, los escenarios, las circunstancias y los ambientes sociales que rodearon a los migrantes fueron transformándose, como lo iban haciendo las sociedades de origen y de destino alrededor de los procesos que impuso la conquista-coloni-

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad D.F.

zación europea primero, y después, los que iría configurando el desarrollo del capitalismo en las sociedades poscoloniales y sus historias políticas.¹ Y sin embargo, es posible decir que los movimientos de población yucateca y sus relaciones intracaribeñas a partir del siglo XVI, fueron dejando una huella perceptible en la isla de Cuba.²

La ubicación de la península de Yucatán fue en todos sentidos importante para las potencias comerciales de la época colonial, sea por su producción agrícola tropical, el tráfico de esclavos o como punto de abastecimiento del intenso tráfico marítimo de la zona.³

En la isla de Cuba la conquista se dio, como en otras islas vecinas, en términos de exterminio y con infinitas e inauditas crueldades, como atestiguó fray Bartolomé de las Casas: “De los 80 mil indígenas estimados para 1515, el número de sobrevivientes no supera los

¹ La región caribeña, además de tener como escenario histórico a la economía de plantación y la esclavitud, contiene también la experiencia de la aniquilación parcial o total de su población nativa por la conquista europea; el establecimiento de la trata negrera para obtener fuerza de trabajo y la presencia de un amplio proceso inmigratorio (de Europa, Asia, África) que permitió poblar los territorios y cuyo carácter varió una vez abolida la esclavitud cuando se inició un proceso migratorio intra-caribeño. El entramado histórico es generalizable en mayor o menor medida (las diferencias regionales tienen que ver con el auge azucarero en las pequeñas y grandes Antillas y los procesos de inmigración que alentó en el resto de la región, las etapas de abolición de la esclavitud, las luchas de independencia, nacionalistas y clasistas así como la supervivencia y resistencia de las poblaciones nativas). Los territorios caribeños se integran geográficamente por las Antillas y porciones importantes de tierra firme como las Guayanas, la zona costera de Venezuela y la península de Yucatán; algunos autores agregan el estado de Veracruz en México y el nordeste brasileño; Joel James Figarola, “Sociedad y nación en el Caribe”, en *Cultura del Caribe*, núm. 18, 1988; Manuel Moreno Fraginals, “En torno a la identidad cultural en el Caribe insular”, en *Casa de las Américas*, núm. 118, 1980; Manuel Moreno Fraginals, “Peculiaridades de la esclavitud en Cuba”, en *Cultura del Caribe*, año 4, núm. 8, 1987, pp. 4-10; José del Val, “México y el Caribe (el caso de las identidades nacionales)”, en *Cultura del Caribe*, núm. 18, 1988, pp. 197-205; Pablo Mariñez, “Problemas de identidad cultural en el Caribe”, en *Cultura del Caribe*, núm. 18, 1988, pp. 330-338; Juan Manuel de la Serna, “Migración y cultura en el Caribe”, en *Cultura del Caribe*, núm. 18, 1988, pp. 185-196; Rose M. Allen, “Emigración laboral de Curazao a Cuba a principios del siglo XX: una experiencia”, en *Revista Mexicana del Caribe*, año V, núm. 9, 2000, pp. 40-103.

² En cuanto a las comunicaciones, Yucatán se unió a México por aire y tierra hasta principios de la década de 1960; antes, por la vía marítima, se viajaba de Progreso a La Habana en dos horas y se hacía el mismo tiempo a Veracruz, donde había tren para ir a la ciudad de México. Además de la reciente incorporación de Yucatán al mapa carretero y aéreo de México, la historia cultural local, con un esquema social clasista y étnico muy peculiar donde los mayas —sus costumbres e idioma— han tenido un protagonismo importante, le han dado un sello muy distintivo a la sociedad yucateca.

³ Antonio Betancourt Pérez y José Luis Sierra Villarreal, *Yucatán una historia compartida*, 1989.

1350 hacia 1570".⁴ La población crecería por inmigración y el proceso de "volver a llenar la isla" se extendería a lo largo de los cuatro siglos que abarcó la Colonia.⁵

El régimen de esclavitud directa no se limitaba a los negros traídos de España o de África; la clase dominante reparaba poco en la procedencia racial de los sometidos. Con datos de una carta memorial escrita por el obispo Sarmiento en 1554, el investigador cubano Gabino la Rosa Corzo calculó que la población de las principales villas de Cuba a mediados del siglo XVI ascendía a unos dos mil habitantes entre blancos, indios (encomendados, naborías, esclavos y naturales) y negros, entre los que se incluyeron "indios de Yucatán".

También hubo esclavos importados legalmente. Una Real Cédula de 1509 autorizaba la importación de indios "de las islas comarcanas a La Española" y más tarde (1526), cuando a Francisco de Montejo se le encargó la conquista de Yucatán, se le autorizó a esclavizar a los indígenas "que se rehusaran a aceptar la soberanía del rey y el cristianismo, al tiempo que se le concedía permiso para el tráfico de indios de rescate".⁶

El autor cubano Sergio Valdez Bernal sobre el mismo tema escribió que uno de los primeros intercambios mercantiles entre los españoles residentes en Cuba y los colonizadores de Yucatán consistió en llevar a Cuba indios a cambio de alimentos u otros objetos.⁷ Cita una carta de 1534, del gobernador en Cuba Manuel de Rojas, quien sucedió a Velásquez, donde se le solicita al rey de España continuar con el envío de esclavos indios mexicanos, tanto de la Gobernación de Nuño de Guzmán (zona del Pánuco) como de la tierra donde gobierna Francisco de Montejo: "trayendo esclavos llevan vestias [sic] y otras cosas que avían menester". El tráfico de esclavos huastecos desde el Pánuco parece haberse interrumpido pronto, pero el tráfico desde Yucatán se mantuvo varios siglos.

En una vieja crónica sobre La Habana se dice que "Desde 1564 se conocía el barrio de Campeche que comprendía desde la Merced

⁴ Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 1986, vol. 1.

⁵ Marcos Winocur, *Historia social de la Revolución cubana (1952-1959), las clases olvidadas en el análisis histórico*, 1989, pp. 13-17.

⁶ Los indios de rescate eran los esclavos de otros indios. Montejo, años después, se asoció con un rico comerciante para hacer el tráfico de mayas a las Antillas; Marcos Winocur, *op. cit.*, p. 15; Enrique Sosa Rodríguez, Carlos E. Bojórquez Urzaiz y Luis Millet Cámara, *Habanero campechano*, 1991, p. 15.

⁷ Sergio Valdez Bernal, "Sobre los indoamericanismos no aruacos en el español de Cuba", en *Anuario L/L*, núm. 5, 1974.

hasta Paula y se componía de chozas con miserables conucos y labranzas y era habitado por indios que venían de Campeche y fueron reducidos a policía en 1575 dándoseles un protector que lo fue Diego Díaz [...]”⁸

Para mediados del siglo XVIII, otro autor localizó “a un buen número de indios yucatecos” como fuerza de trabajo esclava en las fortificaciones de La Habana, y también se habla de los “mecos” y “mecas” utilizados en el servicio doméstico de las familias aristocráticas cubanas, y de otros mexicanos a quienes decían “guachinangos”.⁹ Dice el historiador mexicano Antonio García de León que en el siglo XVIII los “guachinangos” eran la gleba del Altiplano, gentes “vagas y mal entretenidas” que, sometidos a *razzias* por el ejército borbónico, eran utilizados como trabajadores “forzados” para la construcción de los baluartes y fuertes en Veracruz, La Habana, San Juan de Puerto Rico, La Florida y Santo Domingo. La palabra parece provenir del nombre de un pescado pargo rojizo (*Lutjanus campechanus*), de carne blanca y succulenta, muy común en el Golfo. Es también un americanismo que, producto de esta historia, significa “astuto”, “burlón” o “zalamero”. En Puerto Rico significa “burlón” y en Cuba “alguien de carácter sencillo y apacible”.¹⁰

Para finales del siglo XVIII se encontraron evidencias históricas de indios apalencados (los que se fugaban para refugiarse en lugares apartados y se unían para subsistir sembrando y construyendo poblados con sistemas de vigilancia y defensa) cuya procedencia era yucateca.¹¹ Y desde 1849 hay información sobre mayas en las cifras de cimarrones capturados, es decir, colonos fugados; el último año en que se registraron cimarrones yucatecos fue en 1856 en Cárdenas, Cuba.¹² De cualquier modo las cifras de cimarrones yucatecos son

⁸ José María de la Torre, *Lo que fuimos y lo que somos o La Habana antigua y moderna*, 1857.

⁹ Gabino La Rosa Corzo, *Los cimarrones de Cuba*, 1988, p. 25, n. 19 citando a Francisco Pérez Guzmán, quien revisó los papeles del Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de Santo Domingo, leg. 2122.

¹⁰ Antonio García de León, comunicación personal, 2009.

¹¹ Gabino la Rosa Corzo, *op. cit.*, pp. 20-24.

¹² Moisés González Navarro (*Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, 1979) encontró evidencias de que en febrero de 1848 tuvo lugar la primera petición de un yucateco dueño de un ingenio en Cuba para llevar indios mayas a trabajar en su plantación. La solicitud se hizo ante la Junta de Fomento de Cuba. Se trata de Simón Peón, quien quería construir un ingenio servido exclusivamente por indios de Yucatán, ya que “la mejor de todas las razas es la indígena cuando es dirigida y gobernada por personas inteligentes”; Jaime Sarusky, *Los fantasmas de Omaja*, 1986. La casa de contratación de los Goicuría, en carta al gobernador de Yucatán, pide autorización para hacer contrata, puesto que se le facilitaba hacerlo en el

bajas, especialmente en relación con el número de chinos fugados, quienes incluso en algunos años llegaron a ser más que los cimarrones africanos de algunas etnias.¹³ De la Rosa Corzo atribuye este hecho a que los yucatecos emigraron en grupos familiares y los chinos solos, lo que marca una distinción importante en cuanto a las condiciones que rodearon su vida cotidiana.¹⁴ Por su parte, los yucatecos, que se obligaban por contrato a trabajar por diez años, podían llevar a su mujer para su cuidado y asistencia, además de que tenían acceso a su comida acostumbrada: maíz, tortillas, atole, chile, pozole y otros.¹⁵

Estos mayas no eran otros que los inmigrantes forzados que a partir de marzo de 1849, cuando en Yucatán ya había comenzado a librarse la llamada guerra de Castas, empezaron a recibir papeles para viajar a Cuba. Dice la información de archivo que se libraron pasaportes a 135 indios contratados para servir en La Habana. Un mes después viajaron otros 185 mayas a Cuba, pero éstos, que igualmente iban para servir en La Habana, tenían la categoría de prisioneros y los acompañaban algunas mujeres e hijos.¹⁶

Para el año de 1861 un censo cubano registró 1 046 yucatecos en Cuba (712 hombres y 334 mujeres). Muy interesante resulta saber que el criterio de este censo englobaba como *raza blanca* de la isla de Cuba a las “razas” europea, yucateca y asiática.¹⁷ Los yucatecos, pese a constituir una minoría, son considerados como componente racial de la población, lo que puede indicar que los yucatecos se mantenían como grupo constante, distintivo e identificable.

distrito de Valladolid, “de algunos individuos de la clase de recogidos en el campo enemigo [...] para pasar a La Habana [...]”, Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY), Fondo Poder Ejecutivo, Sección Gobernación, caja 59, 62.

¹³ Gabino La Rosa Corzo, *op. cit.*, pp. 76-77.

¹⁴ Adolfo Dollero (*Cultura cubana*, 1916, p. 408) narró la dura vida de los chinos que llegaban a Cuba más que diezmados por las condiciones de los viajes y luego por los maltratos recibidos. Por un tratado del año 1877, España se vio obligada a repatriar a los chinos de cierta condición social, a sus familiares, los ancianos y los huérfanos, los demás debían marcharse de Cuba en el término de 60 días: “Encorvados, viejos a los 30 años, trabajan convertidos en máquinas de las 6 o las 7 de la mañana hasta horas avanzadas de la noche, alimentándose mal y preocupándose solamente de reunir dinero que en gruesos bultos envueltos en el pañuelo llevan al Banco Nacional *pala Shangai o pala Honkon*”.

¹⁵ Moisés González Navarro, *op. cit.*, pp. 115-116. Los domingos podían comer carne cocida bajo tierra y una buena dosis de aguardiente.

¹⁶ AGEY, Sección Gobernación, Fondo Poder Ejecutivo, Serie Lista de Pasaportes, año 1848-1851, caja 30.

¹⁷ Luis Ángel Argüelles Espinosa, *Temas cubano-mexicanos*, 1989, p. 101.

Los movimientos migratorios de Yucatán a Cuba a la mitad del siglo XIX están vinculados a la insurrección de los mayas yucatecos iniciada en 1847, que obligó a ricos y pobres a salir de Yucatán, unos como asustados aristócratas huyendo del peligro; otros como trabajadores “libres”, enganchados junto con insurrectos apresados, desterrados y vendidos a “casas de contratación”, para trabajar en haciendas azucareras cubanas y como sirvientes en las casas ricas.¹⁸ También hubo migración económica clásica de personas en busca de trabajo que al no encontrarlo o salir huyendo de situaciones de trabajo difíciles, buscaban regresar a su lugar de origen, como sugiere la documentación consular de archivo que repetidamente informa sobre los repatriados “en un estado de absoluta carencia de recursos”, a quienes se les pagaba el pasaje de regreso a la patria en barco.¹⁹

Varias de las relaciones que relatan los antiguos cronistas sobre la vida en Cuba colonial han encontrado su referente material en las investigaciones arqueológicas que se han realizado en Cuba. En sitios excavados en la vieja ciudad de La Habana se halló una variedad de fragmentos de vasijas perteneciente a familias cerámicas coloniales de la ciudad de México, y en una casa de la calle de Mercaderes “se encontró también una de las patas de un metate en las excavaciones de salvamento allí realizadas, junto con cerámica mayólica española del siglo XVI y aborigen de transculturación”.²⁰ También encontraron metates en la finca La Ignacia y en Guanajay, en la provincia de La Habana, en la antigua provincia de Pinar del Río y en Puerto Padre, provincia de Oriente en 1915, que para Fernando Ortiz son definitivamente mexicanos. Lugo y Menéndez reportan metates con manos en varios sitios de La Habana Vieja, y conforme avanzaba el siglo XVII

¹⁸ La contrata de mayas como “colonos” teóricamente libres escondía un trabajo esclavizado. La venta de personas se mantuvo unos 12 años hasta que Benito Juárez lo prohibió en 1861. Las casas de contratación conocidas en el tráfico de africanos, chinos y yucatecos eran las firmas Zangroniz y Hnos. y Goicurúa y Cía.; Jaime Sarusky, *op. cit.*, p. 97; Moisés González Navarro, *op. cit.*, pp 148-149. En otra investigación se añade al personaje Pancho Marty (Francisco Martí y Torrens) como traficante de familias mayas a Cuba desde 1847 a 1853. Todo el gran capítulo de la migración forzada de mayas a Cuba se cierra alrededor de 1860, si bien la rebeldía maya continuó hasta el siglo XX, mientras comienza la importancia de la plantación de henequén en la economía yucateca.

¹⁹ Archivo Histórico de Relaciones Exteriores (AHRE), México, Archivo de concentración 44-22-93, 1887. En carta fechada en La Habana en marzo 24 de 1887, el cónsul A.C. Vázquez se dirige al Secretario de Relaciones Exteriores.

²⁰ Leandro Romero Estébanez, “Sobre las evidencias arqueológicas de contacto y transculturación en el ámbito cubano”, en *Revista Santiago*, núm. 44, 1981, pp. 71-105.

empezó a circular en Cuba la cerámica mayólica procedente de Puebla, México, para sustituir a la mayólica sevillana del siglo XVI.

Una excavación arqueológica más reciente encontró en la Habana Vieja cerámica roja bruñida "azteca" (cuencos y cántaros), fechada a principios del siglo XVI, en varias casas y sitios del viejo Barrio de Campeche, habitado según todas las fuentes por indios de Yucatán, y que fue nutriéndose de vecinos de la villa y de yucatecos urbanos no indios a lo largo del siglo XVIII.²¹

De modo que hay evidencias materiales y culturales de la presencia de yucatecos y mexicanos en Cuba comprobables a partir del siglo XVI. ¿Pero no es plausible que hayan existido relaciones previas?

Palabras como maíz, huracán, barbacoa, cacique, hamaca, mamey, bejuco, coa y otras en el vocabulario de México son voces antillanas, concretamente taínas, y de antiguo uso. En reciprocidad, palabras mexicanas de uso común en Cuba y consignadas por los primeros españoles: chapapote (por chapopote), jícama, papalote, cacao, tamal, apazote (por epazote) ¿no pueden haber sido aprendidas en tiempos anteriores a los españoles y por ende ellos las encontraron vigentes en los vocabularios nativos? La posibilidad existe en términos de la navegación posible entre la península yucateca y la isla de Cuba. Si los mayas históricos eran navegantes al igual que los taínos, los nativos más desarrollados en las Antillas, y hacían sus rondas comerciales costeano por la península, podían haber tenido encuentros casuales con los taínos si encontraban una corriente procedente del Caribe desde el actual Cabo Catoche y así llegar al punto más occidental de Cuba, que es el Cabo de San Antonio; el recorrido es de 110 millas náuticas (alrededor de 220 km).

Las migraciones recientes

Datos censales más recientes, del siglo XX, como los que ofrece el investigador cubano Luis Ángel Argüelles, dicen que había 3 469 mexicanos viviendo en Cuba en 1919, un poco más del doble de los que había en 1907; para 1931 había una cantidad similar, 3 352 contabilizando a los hijos; en 1943 la cifra de mexicanos desciende a 1 908; el censo de 1953 da la cifra de 1 242, y en el de 1970 se afirma

²¹ Karen Mahé Lugo Romera y Sonia Menéndez Castro, *Barrio de Campeche: tres estudios arqueológicos*, 2003, pp. 20-21.

que hay 1201 mexicanos viviendo en la isla. En los dos últimos censos citados, los hijos de los mexicanos nacidos en Cuba ya se contabilizaron como cubanos. Prácticamente todos vivían en la provincia de La Habana y pertenecían en dos terceras partes al estrato de edad de más de 50 años, lo cual puede sugerir que se trata de inmigrantes de tiempo atrás.²²

Veamos otros números. En diversos informes de inmigración que se hicieron en la República de Cuba, encontramos que en 1915 entraron 714 mexicanos; en 1916 lo hicieron 662, en 1917, 526, en 1920 entraron 178, en 1924 ingresaron 304 y en 1925 fueron 220 (véase cuadro 1). Desde 1930 el número de inmigrantes fue decreciendo, hasta llegar a una sola entrada en 1962. De los mexicanos que entraban a Cuba, podemos estimar que los yucatecos constituían casi la cuarta parte, si se toman en cuenta las tendencias en cuanto a proporciones de los mexicanos matriculados en el consulado mexicano en La Habana.²³

Entre los inmigrantes, el grupo mayoritario es de personas que se dedican a oficios y ocios muy diferentes: hacendados, banqueros y empresarios en busca de ampliar sus negocios; costureras, sastres, jornaleros, mecánicos, además de exiliados políticos de todos los signos y perseguidos por la justicia mexicana; actores, artistas y deportistas y, en algunas épocas, estudiantes y profesionistas que migraron temporalmente para recibir entrenamiento académico o profesional. Hay también esposas e hijos siguiendo al marido y padre, como también servidumbre doméstica que acompaña a las familias de los patrones.

El año de 1913 registra, además de una cantidad alta de mexicanos que salieron hacia Cuba desde el puerto de Progreso, la salida de coreanos, algunos de los cuales habían llegado desde Veracruz, pero otros podrían ser los que huían de las haciendas yucatecas hacia Cuba por los malos tratos recibidos. Los primeros trabajadores coreanos habían llegado a Yucatán en 1908 y en 1909 ya habían empezado a huir a Cuba.

²² Luis Ángel Argüelles Espinosa, *op. cit.*, pp. 102-104.

²³ Las matrículas eran credenciales que daba el Consulado mexicano en La Habana a los que se registraban como mexicanos inmigrados. Parece que se registraban menos de la mitad de los residentes. Es interesante anotar que esta "tradicción" de los desplazamientos de pobladores de la península de Yucatán a la isla de Cuba ha tenido su contraparte en la migración de cubanos a Yucatán, si bien el carácter de esa migración ha sido distinto.

La colonia yucateca, sus asentamientos y huellas

Luego de la ocupación de Yucatán por fuerzas carrancistas a cargo de Salvador Alvarado, llegaron a Cuba a principios de 1915 numerosos yucatecos de las familias más ricas y poderosas.²⁴

Adolfo Dollero, un italiano residente en Cuba, escribió sobre la presencia extranjera en Cuba desde su perspectiva aristocratizante.²⁵ De la colonia yucateca dijo que “actualmente es una de las más numerosas y cuenta con varios magnates del talento y del dinero. Como lógica consecuencia de lo que pasa hace años en la república hermana, elementos valiosos se han visto obligados a emigrar en busca de paz y de seguridad personal y para sus familias.” Entre los elementos “valiosos” se contaban exgobernadores, hacendados, abogados, obispos y banqueros junto con políticos famosos caídos en desgracia temporal; sucesivamente porfiristas, maderistas, huertistas y luego anticallistas y un poco después, anti socialistas. Hubo también empresarios yucatecos que hicieron un incesante trabajo al presentar propuestas para desplazar a Cuba del mercado de la jarcia y el henequén, e incluso el administrador de la International Harvester en Cárdenas era un yucateco.²⁶ En su destierro los políticos formaron clubes, algunos con fines de propaganda, otros para enfrentar el ocio, entre los cuales había un Centro Mexicano de Auxilios Mutuos de los huertistas y un Círculo Mexicano de La Habana en 1918, para “procurar a los emigrados mexicanos y sus familiares todas las diversiones sociales que las clases altas y cultas acostumbran”.²⁷

La cifra más alta de inmigrantes mexicanos, 2354 personas, la encontramos en el periodo 1914-1917. Entre 1914-1916 es mayor la

²⁴ Entre ellos el gobernador depuesto. El enviado especial de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México en Cuba, Salvador Martínez Alomía, informó al general Salvador Alvarado, en carta del 28 de junio de 1915, sobre el “bribón Ortiz Argumedo” quien con dinero de Yucatán compró a través de un tercero el buque *Teresa*, supuestamente para preparar una expedición para Yucatán; AGEY, caja 497, Cartas, junio 28, 1915.

²⁵ Adolfo Dollero, *op. cit.*

²⁶ Algunos nombres: Sixto E. García perteneciente a una acaudalada familia de Mérida; el ex gobernador Humberto Canto Echeverría, el hermano del gobernador González Beitia; Alfonso Capetillo Cirerol, el *Chato* Iturralde.

²⁷ Victoria Novelo, *Yucatecos en Cuba, etnografía de una migración*, 2009, pp. 76-77 y 80; Luis Ángel Argüelles, *op. cit.*, pp. 115-131. Felipe Carrillo Puerto, del Partido Socialista del Sureste, había ganado las elecciones en 1922; pero la oposición lo asesinó cuando pensaba embarcarse rumbo a Cuba. En abril de 1924 los insurrectos fueron derrotados por Obregón y varios de ellos también huyeron a Cuba, entre ellos uno de los acusados del asesinato de Carrillo Puerto.

Cuadro 1. Inmigrantes llegados a Cuba por nacionalidades. 1905-1934

Años	1905-6	1906-7	1908	1910	1912	1913	1915	1916	1917
Totales	52652	29572	27966	36938	37438 ¹	42553 ²	32139	47811	56859
Alemanes	176	80	134	113	119	141	—	—	26
Americanos del norte	2384	1709	1841	1572	1642	1371	910	1209	1013
Americanos del sur	221	143	121	155	153	222	187	336	233
Antillanos	1550	953	758	1358	78	22	115	27	195
Árabes	207	182	50	38	38	71	10	20	9
Armenios	—	1	1	—	—	—	—	—	—
Austro-húngaros	21	36	17	—	—	—	—	—	17
Belgas	14	13	5	—	—	—	—	—	15
Coreanos	3	—	—	—	—	—	—	—	—
Chinos	62	8	7	6	20	9	—	6	3
Dominicanos	4	3	—	—	—	—	—	—	78
Escandinavos	126	100	85	—	—	—	—	—	—
Escoceses	10	10	9	—	—	—	—	—	1
Españoles	44672	22178	21305	30913	32531	34278	24501	37615	34795
Filipinos	22	—	—	—	—	—	—	—	3
Franceses	369	281	272	—	—	—	—	—	173
Griegos	109	81	79	—	—	—	—	—	30
Holandeses	16	25	8	—	—	—	—	—	26
Haitianos	—	—	—	—	111	1200	2453	4992	10136
Indios orientales	7	26	12	—	—	—	—	—	2
Ingleses	604	2044	1656	993	545	997	329	326	567
Irlandeses	1	—	2	—	—	—	—	—	4
Italianos	339	215	233	200	195	239	113	164	77
Jamaíquinos	—	—	—	—	831	2258	1834	1050	7889
Japoneses	1	4	—	—	—	—	—	—	34
Mexicanos	254	132	233	160	235	279	714	662	526
Persas	—	2	—	—	—	—	—	—	4
Polacos	7	—	—	—	—	—	—	—	—
Portugueses	59	26	18	—	—	—	—	—	52
Puertorriqueños	738	717	471	595	411	635	840	1277	805
Sirios	332	294	289	466	209	495	62	59	23
Turcos	228	264	190	369	320	336	71	68	33
Otros ³	116	45	170	—	—	—	—	—	90

Fuente: República de Cuba, Secretaría de Hacienda, Sección de Estadística, Inmigración y Movimiento de Pasajeros. La Habana (varios años).

¹ Se pusieron medidas restriccionistas a esta “inmigración indeseable”. La migración española era conveniente “por su relación con nuestro carácter y costumbre”. Lo “indeseable” se empieza a anotar en 1931, en 1934 ya no se dice. Elaboración propia.

² Sumas corregidas

³ (Búlgaros, canadienses, centroamericanos, daneses, egipcios, finlandeses, noruegos, rumanos, rusos, serbios, suecos, suizos.)

(extensión de cuadro 1...)

1920	1921	1922	1923	1924	1925	1929	1930	1931	1932	1933	1934
170441	56595	24057	70993	77397	51199	15215	11338	2383	1685	2563	3053
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	776	689	599	762	1028	795	470	334	473	246
928	454	124	314	390	277	115	111	65	35	84	51
3110	5955	—	—	1185	—	—	—	—	3	3	4
—	—	—	14	15	43	—	2	1	—	1	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
9203	1857	3	7	—	1	—	2	1	—	—	2
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
94226	27027	16397	46439	41070	22441	7475	4243	1210	976	1551	2137
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
36115	12043	639	11088	21013	18750	4339	5126	22	16	81	18
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
344	192	537	464	779	525	429	305	202	98	134	208
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
275	111	356	2053	1437	997	184	112	83	45	29	40
24461	7868	4455	5844	5086	4747	243	38	52	60	321	22
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
178	191	142	218	304	220	90	74	38	30	73	58
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
5	388	2	1581	2554	609	919	332	162	54	106	194
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
987	452	259	420	444	386	103	70	15	26	50	36
43	—	230	1059	1373	1037	192	58	22	5	4	11
566	57	137	803	1148	404	98	70	40	3	15	26
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

migración familiar; es posible suponer un fenómeno similar al que se dio en el siglo XIX, cuando las “buenas familias” huían de la situación de desasosiego social. Ahora lo hacían, unos, por las leyes modernizadoras y democratizadoras que iba dictando Alvarado, y otros, parejas que buscaban acomodarse en el servicio doméstico. En febrero de 1919 la Cancillería informó al gobernador del estado de Yucatán que “en virtud de ser muy frecuentes las solicitudes para expedición de pasaportes a ciudadanos mexicanos con rumbo a Cuba [...] se le autoriza expedir pasaportes sin necesidad de consultar en cada caso”.²⁸

A partir de 1925 vuelven a emigrar a Cuba más niños, más mujeres y más parejas casadas. Con información, aunque incompleta, de los mexicanos matriculados en el Consulado mexicano en La Habana entre 1925 y 1958, las ocupaciones de los inmigrantes eran, en orden descendente: comerciante, hogar, empleado, mecánico, jornalero y profesor. Curiosamente, los jornaleros yucatecos siguen apareciendo entre los matriculados del consulado mexicano en La Habana hasta 1953.²⁹ En las cifras totales de mexicanos, los jornaleros bajan su participación en la inmigración a partir de 1927, antes de la caída de los precios del azúcar y de la ley cubana de 90 por ciento de nacionalización del trabajo para frenar la inmigración.³⁰

La misma fuente consular mexicana en Cuba nos dice que los yucatecos vivían sobre todo en la ciudad de La Habana y, dentro de ella, en la zona centro, en lo que hoy se llama Habana Vieja y en Regla; aunque había algunos, los menos, que habitaban las zonas residenciales de Vedado y Miramar, tan parecidas en su estética arquitectónica y urbanística al Paseo Montejo, la Avenida Colón, y algunas calles de las colonias García Ginerés e Itzimná en Mérida, asiento de

²⁸ AGEY, Fondo Poder Ejecutivo, Sección Cancillería, caja 646.

²⁹ Para tener claras las proporciones, la emigración antillana representó 40 por ciento de toda la inmigración durante las tres primeras décadas del siglo XX, y a esa cifra Haití y Jamaica aportaron 95 por ciento de los braceros.

³⁰ Con un absoluto monopolio estadounidense en el azúcar cubano, “en 1919 la producción llegó a su máximo nivel. El año 1920 fue llamado año de la Danza de los millones, pero lamentablemente, la economía azucarera de Cuba cayó por el descenso de los precios del azúcar [...]”; durante 1920-21 se decretó un año de moratoria bancaria y sólo las empresas con suficiente capital pudieron sobrevivir. Con la depresión económica en Cuba, en 1933 se lanzó la ley de 90 por ciento de nacionalización del trabajo para frenar la inmigración; con ella se repatriaron miles de antillanos entre 1933 y 1934, si bien otras fuentes hablan de una fuerte emigración de Cuba en el año 1920; José Millet y Julio Corbea, “Presencia haitiana en el oriente de Cuba”, en *Cultura del Caribe*, año 3, núm. 10, 1987, p. 73; Rose M. Allen, *op. cit.*, pp. 85-87, donde se cita a Manuel Moreno Fraginals.

palacetes de la “casta divina”, como los bautizó Salvador Alvarado. También vivían en ciudades del interior como Camagüey y Cárdenas, zonas sobre todo de cultivo henequenero, aunque también de caña de azúcar, y en un famoso ingenio, Central Manatí, fundado unos años antes de la Primera Guerra Mundial por capital estadounidense, y entre cuyos obreros extranjeros trabajaron yucatecos, coreanos y curazoleños. En esta zona habrían vivido los mecánicos y jornaleros, y se ubicaban propiedades y negocios de empresarios yucatecos.³¹ Los yucatecos acaudalados eran directores o administradores de empresas henequeneras y de cordelería y banqueros.

Cuando durante el trabajo de campo en Cuba interrogaba a amigos, conocidos y futuros informantes, intelectuales y gente común, si sabían de la presencia de yucatecos en la isla de Cuba, casi siempre respondían afirmativamente. Habían visto, oído o sabido de ellos; algunos incluso presumían de parentescos mayas de antiguo y reconocían los hipiles de las yucatecas.³² También se recordaba la pulcritud de los empleados domésticos yucatecos.

Las referencias en la literatura, especialmente de Carpentier, algunas autobiografías y relatos costumbristas, así como los testimonios —presenciales y no—, eran vastas y dan fe de la presencia física de los yucatecos —abarcando a los coreano-yucatecos— y de su definitiva inclusión en la memoria colectiva. Se les ubica sobre todo en La Habana, pero también en Santiago, Pinar del Río, Camagüey, Matanzas, Cárdenas y Madruga, donde existe un asentamiento maya-yucateco de campesinos originado posiblemente a finales del siglo XIX.

En La Habana había existido un Café O'Reilly (desaparecido en los años 50, cuando murieron los dueños) donde podía encontrarse mole, chiles jalapeños y otros chiles. Y en Regla había un Bar México “que era como un galerón de los de Garibaldi” en la ciudad de México. Otras referencias indispensables, como el intercambio musical, las visitas de cantantes y artistas, el gusto cubano por las películas

³¹ Con otras fuentes, Alejandro García Álvarez (“Traficantes en el Golfo”, en *Revista de Historia Social*, núm 17, otoño de 1993, pp. 44-46) comprueba que para el año 1860, 40.6 por ciento de los yucatecos residía en zonas urbanas de La Habana y en especial en el centro mismo de la ciudad intramuros. Para el mismo año los yucatecos viviendo en Cárdenas lo hacían sobre todo en ingenios (centrales) y para el año 1899, la mayoría de los mexicanos, comprendidos los yucatecos que no los distingue la fuente, seguían viviendo sobre todo en La Habana (846 de 1108).

³² Los yucatecos llaman *hipil* al traje femenino que en otros lugares de México llamamos *huipil*.

mexicanas, el teatro regional, la comida y el habla popular mexicana, habían ido conformando la presencia cultural de “lo” mexicano y yucateco en Cuba.

La ciudad y puerto de La Habana, que acogió a la mayor parte de los yucatecos y mexicanos cuando emigraron, y recreada por literatos, poetas e historiadores, la recorrí buscando darle corporeidad a los rastros que en forma de anotaciones de cédulas consulares, habían dejado los mexicanos. De acuerdo con datos de las matrículas, las calles donde comúnmente vivían los mexicanos y yucatecos en La Habana Vieja y Centro Habana eran la O’Reilly, Teniente Rey (hoy Brasil y antes Oficios), Paula (hoy Leonor Pérez), Sol, Egido, San Ignacio, Dama, Aguacate y Compostela.³³ A más de treinta años de distancia del cese de la migración a Cuba, lo milagroso fue encontrar mexicanos o sus descendientes, si no en las mismas calles, sí en las aledañas y en los mismos barrios. En otros casos las casas estaban ahí, pero los moradores habían muerto o habían regresado a México; también había lotes baldíos. Una de las calles más citadas en las matrículas era la de Paula, casi frente a la Estación Central de Trenes, pero de los mexicanos no había huella ni memoria; sin embargo, ahí estuvieron dos hoteles, el Martin, que cerró a principios de la Revolución cubana, y el Miami —el cual según la entrevista con un vecino que llevaba 50 años viviendo en la misma casa— daba hospedaje por temporadas largas.

En ese sentido resulta muy interesante que el espacio (Barrio de Campeche) de la vieja ciudad, que en los primeros tiempos de la Colonia se destinó a albergar las viviendas de trabajadores emigrados, forzados y libres —y cuya procedencia de origen dio nombre al barrio—, haya permanecido como referente territorial de los mexicanos a pesar de las transformaciones urbanas y la vecindad con ocupantes de otras naciones.

En la pequeña muestra de mexicanos y yucatecos entrevistados figuran yucatecos empleados domésticos, mecánicos de ingenios, y coreano-yucatecos, profesionistas de clase media y una viuda de alto funcionario cubano. Exceptuando a la viuda que vivía en una casa grande y lujosa, el resto lo hacía en pequeños departamentos, algunos en cuartos de hotel o de casas que habían sido divididas. En común tenían una forma de guardar los nexos con México que se

³³ Para los domicilios, tomamos los datos más recientes que había en el Consulado que eran los de 1960-1962; AHRE, México, D.F.

simbolizan en la tenencia de un pasaporte mexicano y el afecto a la comida originaria, dos vínculos fuertes que salían a relucir en las conversaciones con bastante frecuencia y nostalgia, y que reforzaban su identidad frente a los cubanos.

La importancia real y simbólica que mantiene el tema de la gastronomía entre los yucatecos y mexicanos en Cuba es admirable. No importa cuántos años han vivido en Cuba, el recuerdo de su comida original no se ha desplazado de la memoria, y en muchos casos de la práctica, misma que es más fácil reproducir a unos que a otros, depende de su nivel de ingreso, y de su posibilidad de viajar a México o de recibir la visita de familiares para allegarse las materias primas para los guisos yucatecos y mexicanos.³⁴ Las costumbres que se vinculan a la alimentación, tanto si se trata de las “maneras de mesa” como de los ingredientes y los platillos, es uno de los hábitos más tempranamente aprendidos en la vida. Sydney Mintz, entre otros, ha reconocido la profundidad que tiene la comida en las personas: “Los hábitos alimentarios pueden actuar como vehículos de emociones profundas. Por lo general se los aprende pronto y bien y suelen ser inculcados por adultos afectivamente importantes; por eso pueden adquirir un poder sentimental perdurable.”³⁵ Esas primeras vivencias infantiles alrededor de la comida que hacía la madre, mostraron su fuerza en inmigrantes yucatecos mayores de 60 años de edad al momento de las entrevistas en Cuba, cuando hablaron larga y nostálgicamente de tamales vaporcitos, frijoles *kabax* (frijoles negros de la olla), *chirmole*, pavo, cochinita pibil o tortillas. Hablando de sus gustos gastronómicos y las maneras de comer, los inmigrantes se separaban en un “nosotros” distinto de “ellos”, los cubanos, independientemente de su adscripción de clase y aunque no tuvieran acceso a esos alimentos. En el caso del caserío maya en Madruga,

³⁴ La posibilidad de cocinar “mexicano” ha tenido oportunidades y obstáculos; depende de la etapa en que se vivió. Cuando hice el trabajo de campo Cuba iniciaba un periodo muy grave en materia de acceso a muchos productos y servicios. El colapso del socialismo soviético iniciado con la caída del Muro de Berlín en 1989, y concretado en 1991 con la desaparición del Estado soviético, en Cuba se conoció como “periodo especial”, mismo que en el terreno de la alimentación del pueblo común se expresó en serias restricciones y era difícil conseguir alimentos no garantizados por la libreta de racionamiento. Por eso las preguntas sobre cuál era la alimentación habitual, muchas veces se respondieron “lo que se pueda”. Los mexicanos con posibilidades de viajar a México eran los afortunados que podían traer ingredientes, especias y productos para cocinar a su gusto. La posibilidad de conseguir más alimentos iba de la mano con el acceso de los cubanos a los dólares y a la posibilidad de comprar en el mercado negro.

³⁵ Sydney W. Mintz, *Sabor a comida, sabor a libertad*, 2003, p. 99.

dejaron de comer tortillas de maíz cuando murió la última mujer que las sabía preparar, en la década de 1980, “ahora la gente nueva no conoce nada de eso” afirmó el viudo.

Como he mencionado, en muchas de las tempranas migraciones de los yucatecos a Cuba, se viajaba en familia y se cargaba con los utensilios de cocina apropiados para cocinar lo conocido-aprendido-heredado. Las evidencias arqueológicas lo han comprobado, los metates ahí están y seguramente también los objetos para moler, de piedra o de madera. Los contratos de la fuerza de trabajo esclavizada del siglo XIX que permitían al trabajador viajar con esposa y tener acceso a su acostumbrada comida, significa que llevaban como capital el saber culinario de sus mujeres.³⁶ En el caso de los yucatecos-coreanos-cubanos, llama la atención la misma filiación a la sazón de la cocina yucateca que practicaban sus madres, y también es visible en la cocina cubana actual que se hace en casa.³⁷ Esta cocina con tantos siglos de intercambios y contactos recreó sabores con indiscutibles legados culinarios mexicanos.³⁸ En los recetarios familiares se incluyen, por ejemplo: tamales de elote tierno, también llamados *tallullos* o *tayuyos*, tamal de cazuela, que se hace con harina de maíz; mole de olla, *atol* [atole], *pinol* [pinole], el “hojaldre” yucateco que en La Habana se llama “pastelón”; además del uso del epazote que ahí le dicen apazote, la jícama (o jiquima), el achiote, allí llamado *bija*, el

³⁶ El concepto “cocina” lo uso en el sentido de un conjunto de platillos y sazones y maneras de preparación, que tienen una identidad local, regional y hasta nacional reconocida: la cocina poblana, la cocina yucateca, la veracruzana, la cocina francesa, etcétera, que básicamente se practica en familia, aunque también ha dado lugar a la apertura de restaurantes con comidas “nacionales”.

³⁷ Los restaurantes mexicanos, como los de otras minorías e incluso, mayorías étnicas (caso de los españoles), no sobrevivieron la etapa de las grandes migraciones a Cuba ni la conversión de Cuba en país socialista después. Las comidas con las que los cubanos se identificaron pasaron a la casa; el arroz con pollo es un buen ejemplo de la divulgación y popularización de la paella. Con la creciente importancia del turismo, el número de restaurantes de especialidades ha crecido notablemente. Una página turística en Internet apunta, tan sólo en La Habana, 73 restaurantes de especialidades cubanas y de otros países.

³⁸ Sydney Mintz ha escrito cómo los esclavos con lo que tuvieron a su alcance, crearon la “cocina caribeña” que, al mismo tiempo que influyó en el gusto de sus amos, creó una variedad de términos gastronómicos a menudo procedentes de África. Señala que ciertos productos del nuevo mundo se volvieron parte de las cocinas africanas y regresaron a América africanizadas (yuca, cacahuates, maíz). En Cuba y Yucatán es popular el vegetal “quimbombó” u *okra*, de origen asiático pero que llegó de África, y el lechón, gusto iniciado por los amos españoles. El plátano llegó de las islas Canarias, la papaya, las papas, los tomates y los chiles son americanos.

tomate y el aguacate.³⁹ Lo interesante es que las amas de casa cubanas entrevistadas no reconocían como mexicanos esos platillos o ingredientes y sus nombres. Seguramente es un índice que denota la antigüedad de la apropiación cultural.

Otra importante huella de la presencia mexicana y yucateca en Cuba son las casi cien palabras del español mexicano en el español cubano para nombrar vegetales, animales, objetos y platillos; la gran mayoría tiene etimología náhuatl y el cubano común no las distingue como de origen mexicano. El origen lo reconocen cuando se trata de adopciones más recientes, como la palabra “desmadre”.

La huella mexicana más fácilmente identificable en Cuba es la música, si bien durante una larga época lo fueron también las películas. Pero el intercambio musical, aunque con interrupciones de origen político, ha continuado, y no sólo en las ciudades. Un insigne folclorista cubano nos dijo que en casi toda la zona campesina de Pinar del Río se escucha música mexicana ranchera “porque incluso entraban muy fácilmente las estaciones de radio de México. Pero por otra parte en zonas de Oriente pasa exactamente igual. Hay mariachis formados exclusivamente por cubanos y [...] es muy frecuente que en programas de música campesina figuren las canciones ‘rancheras’ (emparentadas con la emblemática película *Allá en el rancho grande*) o corridos porque la influencia de la música mexicana en zonas del interior nuestro es muy notable”.⁴⁰

Quizá, y esto es una hipótesis a discutir, el apego que los yucatecos mantuvieron durante tiempos tan largos a identidades tan primarias como la sazón de una cierta comida y la reproducción de su música, a lo que debemos añadir los símbolos religiosos, notablemente la Virgen de Guadalupe, marcó una práctica distintiva dentro de la población que adoptó parte de ese bagaje. En otras palabras, la expresión de la identidad yucateca fungió como facilitadora en los procesos de apropiación y mestizaje cultural visibles en la cultura popular cubana. Curiosamente, el mismo proceso sucede en Yucatán, toda proporción guardada por el volumen de los inmigrantes, con los mecanismos de adaptación-apropiación-reinvención de la comi-

³⁹ También figura la champola de guanábana (bebida refrescante preparada con leche y guanábana), común en Cuba y Yucatán, pero la palabra parece ser de origen isleño según el *Diccionario de la Real Academia española* (Cuba y República Dominicana). Obviamente los platillos que enlistamos pueden cocinarse cuando se pueden conseguir los ingredientes, asunto no muy sencillo en Cuba.

⁴⁰ Entrevista con Isaac Barrial, La Habana, 20 de diciembre, 1990.

da libanesa, algunos de cuyos platillos han ingresado al recetario yucateco. Lo que por lo demás parece suceder en el ejemplo de la cocina hispana en Estados Unidos o en distintas partes del mundo que reciben inmigrantes.

¿Cómo sería de significativa la presencia yucateca que un censo cubano hablaba de una “raza yucateca”? Como se ha demostrado en muchos estudios sobre inmigrantes, las maletas y bultos de los viajeros llevan mucho más que ropa. Lo que resta por dilucidar es la huella en el otro sentido, es decir, ¿cómo ha influido la experiencia cubana en el ser yucateco? Hasta ahora sabemos algo en el tema de la música. Con semejanzas aparentes, las diferencias son grandes. Pero eso es materia de otro texto. Por lo pronto siempre me llamó la atención que la larga tradición de relaciones —intracaribeñas en varios aspectos— que han tenido los yucatecos con Cuba no se ha reflejado ni en el tono y ritmo del habla, tan pausado en los yucatecos, ni en el lenguaje del cuerpo que es tan diferente, especialmente en el andar y bailar; ¿será el peso de la población maya-yucateca expresado en la sobriedad de los movimientos corporales, tan distintos de la cadencia caribeña?

Las migraciones mexicanas y yucatecas a lo largo de tantos siglos no fueron cuantitativamente importantes, pero su carácter continuo y las peculiaridades culturales de los migrantes influyeron para que el peso cualitativo fuera significativo, de manera que su presencia en Cuba no sólo pasó inadvertida sino que ejerció una influencia observable al ojo etnográfico.

Archivos y Bibliografía

Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY), Mérida.

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla.

Archivo Histórico de Relaciones Exteriores (AHRE), México, D.F.

Allen, Rose M., “Emigración laboral de Curazao a Cuba a principios del siglo XX: una experiencia”, en *Revista Mexicana del Caribe*, año V, núm. 9, 2000, pp. 40-103.

Argüelles Espinosa, Luis Ángel, *Temas cubano-mexicanos*, México, UNAM, 1989.

Betancourt Pérez, Antonio y José Luis Sierra Villarreal, *Yucatán, una historia compartida*, México, SEP/Instituto Mora/Gobierno del Estado de Yucatán, 1989.

- Del Val, José, "México y el Caribe (el ocaso de las identidades nacionales)", en *Cultura del Caribe*, núm. 18, 1988, pp. 197-205.
- De la Serna, Juan Manuel, "Migración y cultura en el Caribe", en *Cultura del Caribe*, núm. 18, 1988, pp. 185-196.
- De la Torre, José María, *Lo que fuimos y lo que somos o La Habana antigua y moderna*, La Habana, Imprenta de Spencer y Cía., 1857.
- De las Casas, fray Bartolomé, *Historia de las Indias*, 2 vols., México, FCE, 1986.
- Dollero, Adolfo, *Cultura Cubana (Cuban Culture)*, La Habana, Imprenta El Siglo XX de Aurelio Miranda, 1916.
- García Álvarez, Alejandro, "Traficantes en el Golfo", en *Revista de Historia Social*, núm. 17, otoño de 1993, pp. 33-46.
- González Navarro, Moisés, *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, México, El Colegio de México, 1979.
- James Figarola, Joel, "Sociedad y nación en el Caribe", en *Cultura del Caribe*, núm. 18, 1988, pp. 125-146.
- La Rosa Corzo, Gabino, *Los cimarrones de Cuba*, La Habana, Ciencias Sociales, 1988.
- Le Riverend, Julio, *La Habana, biografía de una provincia*, La Habana, Imprenta El Siglo XX, 1960.
- Lugo Romera, Karen Mahé y Sonia Menéndez Castro, *Barrio de Campeche: tres estudios arqueológicos*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2003.
- Maríñez, Pablo, "Problemas de identidad cultural en el Caribe", en *Cultura del Caribe*, núm. 18, 1988, pp. 330-338.
- Millet, José y Julio Corbea, "Presencia haitiana en el oriente de Cuba", en *Cultura del Caribe*, año 3, núm. 10, 1987, pp. 72-79.
- Mintz, Sydney W., *Sabor a comida, sabor a libertad*, México, Conaculta/La Reina Roja/CIESAS (La Falsa Tortuga), 2003.
- Moreno Fraginals, Manuel, *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, La Habana, Ciencias Sociales, 1978.
- _____, "En torno a la identidad cultural en el Caribe insular", en *Casa de las Américas*, núm. 118, enero-febrero de 1980, pp. 42-47.
- _____, "Peculiaridades de la esclavitud en Cuba", en *Cultura del Caribe*, año 4, núm. 8, 1987, pp. 4-10.
- Novelo, Victoria, *Yucatecos en Cuba: etnografía de una migración*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata)/Instituto de Cultura de Yucatán, 2009.
- Pichardo, Esteban, *Diccionario Provincial casi razonado de voces y frases cubanas...*, La Habana, Selecta, 1953.
- Rodríguez Piña, Francisco Javier, "Guerra de castas y azúcar: el comercio de indígenas mayas con Cuba (1848-1861)", tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM, 1987.

- Romero Estébanez, Leandro, "Sobre las evidencias arqueológicas de contacto y transculturación en el ámbito cubano", en *Revista Santiago*, núm. 44, 1981, pp. 71-105.
- Sarusky, Jaime, *Los fantasmas de Omaja*, La Habana, UNEAC, 1986.
- Sosa Rodríguez, Enrique, Carlos E. Bojórquez Urzaiz y Luis Millet Cámara, *Habanero campechano*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1991.
- Valdez Bernal, Sergio, "Sobre los indoamericanismos no aruacos en el español de Cuba", en *Anuario L/L*, núm. 5, 1974.
- Winocur, Marcos, *Historia social de la Revolución cubana (1952-1959), las clases olvidadas en el análisis histórico*, 2ª. ed., México, Facultad de Economía-UNAM, 1989.

Ciudadanía comunal y patrimonio cultural indígena: el caso del Valle del Mezquital, Hidalgo

ELLA SCHMIDT*

El presente trabajo se basa en varios meses de investigación en comunidades indígenas del Valle del Mezquital, Hidalgo, especialmente en el municipio de Ixmiquilpan. La información a presentarse forma parte de una investigación más amplia que tiene como propósito resaltar nociones de ciudadanía comunal que informan a migrantes hñähñu que viven en la ciudad de Clearwater, Florida. Lo que se presenta en este artículo son resultados preliminares de esta investigación.

Al comenzar el trabajo de campo resultó obvio que las nociones de ciudadanía comunal utilizadas por los migrantes en Florida y practicadas en las comunidades indígenas del Valle del Mezquital no son solamente definidas por las responsabilidades de trabajo (faenas) y participación activa en cargos y contribuciones de los ciudadanos desde ambos lados de la frontera —todos símbolos poderosos de solidaridad, identidad y pertenencia comunal—. Los valores comunales presentes en las comunidades indígenas son el resultado de siglos de negociaciones culturales, sociales y económicas, tanto

* University of South Florida, St. Petersburg.

Esta investigación fue posible gracias a una beca de la Fundación Fulbright/Comisión Fulbright-García Robles.

dentro de la comunidad como de las imposiciones de gobiernos coloniales y poscoloniales. Sin embargo, esto sólo explica parcialmente la identidad, el sentido de pertenencia y la responsabilidad cívica —todos ellos elementos poderosos de la ciudadanía comunal— hacia la comunidad de origen, sin importar distancias geográficas o temporales. Los procesos deliberativos presentes en las asambleas generales en busca de consenso —un proceso de democracia directa—, donde todos los ciudadanos tienen derecho a opinar y ser escuchados y la toma de decisiones en relación a proyectos comunales —ya sean éstos de interés turístico y/o de infraestructura— son elementos clave en la apropiación, cimentación y defensa de identidades y proyectos, y a su vez refuerzan el sentido de ciudadanía comunal participativa.

Ciudadanía comunal

La ciudadanía comunal de los indígenas hñähñu del Valle del Mezquital es un tipo de ciudadanía negociada afuera de las definiciones normativas de ciudadanía y por debajo de los niveles de gobernabilidad del Estado-nación. En este caso, está íntimamente ligada a expectativas de carácter cívico que definen la membresía (pertenencia) comunal. Esta ciudadanía es de tipo activo y resultado de prácticas sociales diarias a través de la participación cívica: los hñähñu alcanzan y exigen su ciudadanía comunal a través de la participación en faenas y cargos (en su mayoría civiles) que benefician a la comunidad en pleno. Producto de imposiciones coloniales y poscoloniales, esta ciudadanía se ha transformado a través del tiempo al punto de, en la actualidad, incluir espacios transnacionales que no responden a fronteras geopolíticas y existen por debajo de las estructuras de gobernabilidad de los Estados-nación.¹

Es bien conocida la estructura de cargos cívico-religiosos, y su alternancia, en muchas de las comunidades indígenas de Mesoamérica. Es muy posible que estas estructuras comunitarias hayan tenido su origen en los *altepetls* (organizaciones político-territoriales étnicas) o *calpullis* pre-coloniales. La colonia española se aprovechó de estas estructuras tradicionales para de esa forma extraer el tribu-

¹ Ella Schmidt, "Citizenship from below: Hñähñu Heritage in a Transnational World", en *Latino Studies*, vol. 10, núms. 1-2, 2012, pp. 196-219.

to y trabajo forzado de sus súbditos indígenas.² Si esta estructura de cargos rotativos fue un producto pre-colonial, colonial o posterior a la independencia todavía sigue siendo discutido.³ Clave para la presente discusión es que esta estructura cívica o cívico-religiosa sigue estando presente en muchas de las comunidades del Valle del Mezquital, en especial las obligaciones cívicas que siguen siendo la base de la definición de ciudadanía comunal en muchas comunidades indígenas contemporáneas.⁴

La ciudadanía comunal es, entonces, un producto de un proceso continuo de negociaciones culturales, sociales y económicas, tanto internas como externas, que han permitido a muchas comunidades indígenas seguir siendo proyectos viables hasta nuestros días. Es igualmente el cimiento de la identidad y el sentido de pertenencia (membresía) comunal. El ser migrante y estar ausente de los quehaceres y decisiones diarios de la comunidad no lo eximen a uno de sus obligaciones ciudadanas.

Identidad, ciudadanía comunal y sentido de pertenencia (membresía)

Al igual que la ciudadanía comunal, la identidad y el sentido de pertenencia son el resultado de procesos de negociación continuos puestos en práctica públicamente en cada una de las asambleas generales comunales, foros públicos de deliberación democrática realizados cara a cara, participativos y buscadores de consenso. Estos elementos (deliberación cara a cara, participación y consenso, entre

² A. Ouweneel, "Altepeme and Pueblos de Indios. Some Comparative Theoretical Perspectives on the Analysis of the Colonial Indian Communities", en A. Ouweneel y S. Miller (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, 1990, pp. 1-37.

³ Holly Mathews, "'We are Mayordomo': A Reinterpretation of Women's Role in the Mexican Cargo System", en *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 2, 1985, pp. 285-301; J. Chance y W.B. Taylor, "An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", en *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 1, 1985, pp. 1-26; Steve Stern, "The Struggle for Solidarity: Class, Culture, and Community in Highland Indian America", en *Radical History Review*, núm. 27, 1983, pp. 21-45; B. Dewalt, 1975. "Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", en *Anthropological Quarterly*, vol. 48, núm. 2, pp. 87-105.

⁴ Steve Stern, *op. cit.*; E. Van Young, "Conflict and Solidarity in an Indian Village: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 64, núm. 10, 1984, pp. 55-79; Eric Wolf, "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 20, 1986, pp. 325-329; A. Ouweneel, *op. cit.*

otros) son clave en la apropiación, cimentación y defensa de la identidad y pertenencia comunales, y lo son también de proyectos de desarrollo comunales que, a su vez, refuerzan el sentido de ciudadanía y pertenencia comunales a través de la creación de patrimonio cultural comunitario.

La asamblea general como ejemplo de democracia deliberativa

Sin olvidar las consecuencias de la desigualdad intrínseca en toda relación social, causada ya sea por diferencias de género, clase, edad, etcétera, y sin pretender decir que no existen diferencias socio-económicas y de género dentro de las comunidades indígenas, podemos decir que los procesos democráticos deliberativos presentes en las asambleas generales de esas comunidades presentan una serie de elementos que aseguran un compromiso y una legitimidad relativos basados en decisiones que, en principio, son percibidas como justas por los ciudadanos que participan en ellas.

Los investigadores de procesos deliberativos democráticos están de acuerdo en que la situación ideal para que se dé una democracia deliberativa es la de un contexto de igualdad social y homogeneidad cultural relativas y la firme decisión de los ciudadanos de querer participar y cooperar en tales prácticas.⁵ Con base en observaciones personales, me atrevo a decir que las asambleas generales comunales cumplen muy cerca con estas condiciones. Algo muy diferente a lo que hacemos la mayoría de nosotros, miembros de democracias representativas o los que algunos llaman *stealth*

⁵ Jorge M. Valadez, "Deliberation, Cultural Difference, and Indigenous Self-Governance", en *The Good Society*, vol. 19, núm. 2, 2010, pp. 60-65; Archon Fung, "Deliberation before the Revolution: Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World", en *Political Theory*, vol. 33, núm. 3, 2005, pp. 397-419; Alejandro Monsiváis Carrillo, "Democracia deliberativa y teoría democrática: una revisión del valor de la deliberación pública. A Review", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, núm. 2, 2006, pp. 291-330; John Gastill, "Is Face-to-Face Citizen Deliberation a Luxury or a Necessity?", en *Political Communication*, vol. 17, núm. 4, 2000, pp. 357-361; Michael X. DelliCarpini, F. Lomax Cook y L.R. Jacobs, "Public Deliberation, Discursive Participation and Citizen Engagement. A Review of Empirical Literature", en *Annual Review of Political Science*, núm. 7, 2004, pp. 315-344; Robert J. Goodlin y Simon J. Niemeyer, "When Does Deliberation Begin? Internal Reflections versus Public Discussion in Deliberative Democracy", en *Political Studies*, vol. 51, núm. 4, 2003, pp. 627-649.

democracies, democracias cuya organización y/o efectividad no son evidentes.⁶

El fin de la mayoría de los procesos deliberativos es llegar a un consenso que no suprime ni el conflicto ni la divergencia, sólo incita a acatar lo que la mayoría decide alrededor de un interés, meta o bien común, ya sea construir una carretera, puente, pozo, escuela o parque ecológico.⁷ Como dice Colloredo-Mansfeld: “la comunidad —y en este caso la asamblea general— sigue siendo la institución donde se impone el consenso para luego actuar sobre él”.⁸ Este proceso deliberativo debe, por principio, estar basado en argumentos lógicos, razonables y justos, por lo menos para los ciudadanos presentes en la asamblea general,⁹ lo que cultiva el desarrollo de un *ethos* cívico, es decir hábitos de participación cívica fuertes¹⁰ que idealmente limitan asimetrías de poder, ya que permite el intercambio recíproco¹¹ y público (cara a cara) de opiniones, desacuerdos, información nueva (o malentendida) sobre costos, beneficios, argumentos para la solución/decisión más acertada¹² de los asuntos y necesidades comunales, lo que a su vez incrementa las posibilidades de cooperación entre los ciudadanos de la comunidad.¹³ Se hace hincapié en la fase deliberativa, donde se lleva a cabo una discusión colectiva entre ciudadanos con el mismo derecho a participar y con la intención de llegar a una decisión conjunta que responda a asuntos de interés común.¹⁴ Y tal vez igualmente importante, estas decisiones sobre fines colectivos de bien común permiten juzgar y legitimar actividades responsables y respetuosas de las metas decididas en común por parte de todos los ciudadanos, especialmente por parte de los líderes, quienes se ven beneficiados por el apoyo que se les brinda y el pres-

⁶ Michael X. DelliCarpini *et al.*, *op. cit.*, p. 322.

⁷ Alejandro Monsiváis Carrillo, *op. cit.*, p. 292.

⁸ Rudi Colloredo-Mansfeld, “The Power of Ecuador’s Indigenous Communities in an Era of Cultural Pluralism”, en *Social Analysis*, vol. 51, núm. 2, 2007, p. 104 (traducción de la autora).

⁹ Michael X. DelliCarpini *et al.*, *op. cit.*, p. 318; Archon Fung, *op. cit.*, p. 401; Alejandro Monsiváis Carrillo, *op. cit.*, p. 294.

¹⁰ John Gastill, *op. cit.*, p. 360; Jorge M. Valadez, *op. cit.*, p. 60.

¹¹ John S. Dryzek, “Deliberative Democracy in Divided Societies; Alternatives to Agonism and Analgesia”, en *Political Theory*, vol. 33, núm. 2, 2005, pp. 218-242; Archon Fung, *op. cit.*; Robert Goodlin y Simon J. Niemeyer, *op. cit.*, p. 628.

¹² Robert Goodlin y Simon J. Niemeyer, *op. cit.*

¹³ Michael X. DelliCarpini *et al.*, *op. cit.*, p. 324.

¹⁴ Robert Goodlin y Simon J. Niemeyer, *op. cit.*

tigio que acumulan.¹⁵ Este proceso de deliberación/discusión directa es la base de una gobernabilidad efectiva.

El derecho a participar, opinar y luego trabajar por lo que se decidió hacer en igualdad de condiciones (todos hacen faenas o pagan a alguien, participan monetariamente, etcétera.) cimenta la inclusión ciudadana, reduce, en principio, las posibilidades de coerción, y legitima las decisiones tomadas.¹⁶ Por otro lado, el carácter colectivo de las decisiones permite la adopción de normas de gobernabilidad legítimas¹⁷ que serán respetadas por todos los ciudadanos de la comunidad, aun cuando no hayan asistido a la asamblea general (“lo que la asamblea general decide, se cumple y todos respetan la decisión”). En este contexto, los beneficios para el incremento del capital social de la comunidad, y de cada uno de sus ciudadanos, son obvios.¹⁸

Sin embargo, la posibilidad de manipular opiniones siempre está presente. DelliCarpini *et al.* indican que existe la posibilidad de manipular ciertas discusiones hacia opiniones mayoritarias pre-existentes —siempre hay individuos que tienen más capital social que otros ya sea porque son profesionistas, porque son de mayor edad, migrantes, etcétera— y en muchos casos existe la posibilidad de que aquellos ciudadanos cuyas opiniones no concuerden con la mayoría de la asamblea general se abstengan de opinar.

Por otro lado, no siempre se respeta el bien común. Existen casos en el Valle del Mezquital, como el Balnerario del Tephé, donde un grupo pequeño de miembros de la comunidad, supuestamente asesorado por gente de fuera, se constituyó en sociedad civil y creó una sociedad de capital variable para fundar el parque en tierras comunales, bajo el entendimiento de que eran pequeños propietarios y podían disponer de sus tierras como mejor les pareciese. Luego de casi diez años de conflicto, las diferencias fueron resueltas y hoy por hoy hay dos parques, El Tephé y el TePathé.¹⁹ Las dos facciones comunitarias han empezado nuevamente a celebrar sus fiestas patro-

¹⁵ Michael X. DelliCarpini *et al.*, *op. cit.*

¹⁶ A. Morell, “El papel de las asociaciones de inmigrantes en la sociedad de acogida: cuestiones teóricas y evidencias empíricas”, en *Revista Migrante*, núm. 17, 2005, p. 50; Jorge M. Valadez, *op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁷ Alejandro Monsiváis Carrillo, *op. cit.*, p. 295.

¹⁸ Michael X. DelliCarpini *et al.*, *op. cit.*, p. 320.

¹⁹ Olga Lucía Rodríguez Álvarez, “Migración y remesas en una comunidad indígena otomí del estado de Hidalgo”, ponencia en el Primer Congreso Internacional de Migración y Desarrollo: Transnacionalismo y Nuevas Perspectivas de Integración, Zacatecas, 23-25 de

nales conjuntamente y a organizar sus trabajos comunitarios (faenas) de manera coordinada. Como indicara el comisario del TePathé, “el trabajar juntos lima asperezas.”

Por otro lado, aquellos que no están de acuerdo podrían, aun en contra de lo indicado anteriormente de que lo que la “Asamblea General decide se respeta y cumple”, simplemente decidir no participar en las faenas, no pagar sus contribuciones, etcétera. Es aquí que el carácter coercitivo de la ciudadanía comunal, y el papel que cumplen las listas comunitarias donde se tabulan las participaciones/ contribuciones de los ciudadanos, juegan un rol muy importante. Contrariamente a lo que se podría suponer, y lo que supuestamente una ideología de la armonía comunitaria à la Laura Nader estipula,²⁰ donde la ausencia de conflicto y la participación voluntaria masiva de los ciudadanos es supuestamente la regla, la ciudadanía comunal no sólo otorga beneficios a sus miembros, también los obliga a participar y contribuir, a través de su trabajo, al bien comunal. Las listas son la prueba máxima de la participación comunal y el cumplimiento ciudadano: quien no cumple con todas las tareas y obligaciones estipuladas puede ser castigado y, entre otros beneficios, sus derechos al agua potable, electricidad y/o derecho a ser enterrado en el panteón comunal podrían rescindirse. El poder coercitivo de las listas que las autoridades comunales llevan sistemáticamente, como registro de la participación de cada ciudadano es, en este contexto, bastante obvio.²¹

Ante mi pregunta insistente de “cómo se puede obligar a alguien que no quiere cumplir con sus obligaciones ciudadanas (especialmente si son migrantes y viven en el extranjero)”, la respuesta fue: “pues en realidad, al final, todos siempre regresan [...] ya sea vivos [...] o muertos”.²²

Resulta interesante que el sistema funcione, y si mis observaciones son correctas, hay muchas instancias obvias donde el carácter ciudadano comunal —al igual que la identidad— se ven reforzados

octubre, 2003, en línea [http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/primer_coloquio/8_4.pdf].

²⁰ Laura Nader, “Controlling Processes: Tracing the Dynamic Components of Power”, en *Current Anthropology*, vol. 38, núm. 5, 1997, pp. 711-738.

²¹ Para un caso similar en Ecuador, véase Rudi Colloredo-Mansfeld, *op. cit.*

²² Para el regreso póstumo del migrante, véase Adrián Félix, “Posthumous Transnationalism: Postmortem Repatriation from the United States to Mexico”, en *Latin American Research Review*, vol. 46, núm. 3, 2011, pp. 157-179.

en cada uno de los proyectos en que las comunidades deciden invertir su esfuerzo.

Estos proyectos, discutidos y aprobados en asamblea general —aunque no necesariamente incluyen a todos los ciudadanos en sus inicios—, son un ejemplo de proyectos de desarrollo participativo desde abajo (no à la Chambers),²³ donde la planeación, ejecución y administración son producto orgánico de la comunidad misma, aun cuando se tenga la ingerencia y apoyo financiero del Estado. Eventualmente, estos proyectos se convierten en patrimonio cultural de la comunidad, un patrimonio que es apoyado, defendido y protegido por todos los ciudadanos a través de su participación en faenas y contribuciones que los convierten en “dueños” de sus proyectos comunales, ya sea una biblioteca o un parque eco-turístico. Estos proyectos —junto con las deliberaciones y decisiones tomadas en las asambleas generales que los apoyan— son elementos clave en la construcción de la ciudadanía, sentido de pertenencia e identidades comunales que incrementan el capital social de la comunidad. Los proyectos comunales se convierten entonces en creaciones tangibles del patrimonio cultural de muchas comunidades indígenas.

Patrimonio cultural

Que las comunidades indígenas hayan sobrevivido a ataques sistemáticos desde la época colonial hasta nuestros días es bien conocido. Lo que no es necesariamente entendido son los mecanismos que hicieron esto posible. Desde su flexibilidad sincrética ante imposiciones de todo tipo a la apropiación selectiva de estas mismas imposiciones, las comunidades indígenas han defendido su autonomía relativa y su derecho a manejar, proteger y defender sus recursos naturales y culturales. Este patrimonio cultural intangible, sus usos y costumbres, sigue siendo la base del entendimiento cívico y la organización social indígena. Igualmente, éste enfatiza el rol de las comunidades indígenas en el acceso y defensa de los recursos ecológicos necesarios para su sobrevivencia como grupo. Es en esta dinámica, entre las normas culturales y las estructuras sociales que

²³ Ilan Kapoor, “The Devil’s in the Theory: A Critical Assessment of Robert Chambers’ Work on Participatory Development”, en *Third World Quarterly*, vol. 23, núm. 1, 2002, pp. 101-117; Glyn Williams, “Evaluating Participatory Development: Tyranny, Power, and (Re) Politicisation”, en *Third World Quarterly*, vol. 25, núm. 3, 2004, pp. 557-578.

resultan de las mismas,²⁴ donde se puede observar la estrecha relación entre el patrimonio cultural intangible y tangible, entre las normas culturales y los arreglos sociales (es decir, estructuras de trabajo comunal, acceso a recursos, obligaciones ciudadanas, proyectos comunitarios, etcétera). La defensa y administración de estos recursos son inseparables del sentido de comunidad e identidad cultural. Los miembros de la comunidad enfatizan el hecho de que ellos, como grupo, han administrado y protegido sus recursos culturales y naturales desde “tiempo inmemorial” privilegiando el carácter histórico de sus prácticas en defensa de sus recursos y cultura,²⁵ de su identidad y pertenencia.

En resumen, la histórica acumulación y combinación de estas prácticas culturales, sociales y económicas han hecho posible la sobrevivencia de las comunidades indígenas como grupo, y actualmente les permite defender, administrar y proteger sus recursos naturales, su organización social y su sistema de valores: cada proyecto que la asamblea general decide realizar (proyectos de desarrollo y eco-parques, por ejemplo) se convierte, en este contexto, en prueba tangible de patrimonios culturales.²⁶

La tragedia del común

En un artículo publicado en *Science*, Garret Hardin declaraba que toda propiedad considerada comunal, de libre acceso para los miembros de la comunidad, instigaba una “tragedia” que, basada en un presupuesto individualista, asumía la explotación indiscriminada de recursos comunales por un puñado de individuos que sólo veían su beneficio propio a costa del beneficio del grupo.²⁷ Mucho se ha escrito sobre esta supuesta tragedia. Se ha enfatizado su carácter etnocéntrico, darwinista e ignorante de otros arreglos socio-culturales, que de alguna manera evitan o frenan la explotación indiscri-

²⁴ Tony Bennet, “The Work of Culture”, en *Cultural Sociology*, vol. 1, núm. 1, 2007, pp. 31-47.

²⁵ Rudi Colloredo-Mansfeld y Jason Antrosio, “Economic Clusters or Cultural Commons? The Limits of Competition-Driven Development in the Ecuadorian Andes”, en *Latin American Research Review*, vol. 44, núm. 1, 2009, pp. 132-157.

²⁶ Para un caso similar en Ecuador, véase *idem*.

²⁷ Garrett Hardin, “The Tragedy of the Commons”, en *Science*, New Series, vol. 162, núm. 3859, 1968, pp. 1243-1248.

minada de recursos comunales por parte de un puñado de individuos.²⁸ Es cierto que para evitar este resultado Hardin recomendaba un tipo de coerción, una coerción mutua “aceptada por la mayoría de la gente afectada”.²⁹

Sin embargo, se puede pensar que el manejo tradicional de recursos naturales —como el agua para irrigación o consumo doméstico, por ejemplo— informado por prácticas culturales que definen tanto el manejo como qué se considera “recurso” está fuertemente basado en la idea del bien común, del derecho a utilizar estos bienes que son “esenciales para la reproducción biológica, cultural y social del grupo”,³⁰ un bien común que necesariamente debe ser defendido por todos los miembros del grupo y que excluye, a veces violentamente, a los de “afuera”. Estas normas sociales son resultado de una ideología comunal que tiende a fomentar la auto-regulación³¹ y cooperación comunal en proyectos que benefician a todos: el incumplimiento de las obligaciones limita estos posibles beneficios.

En las comunidades indígenas que nos atañen, estas normas son defendidas y perpetuadas como resultado de un proceso relativamente transparente y constante, y se efectúa cada vez que en las asambleas generales se presentan quejas sobre aquellos que no cumplen o son percibidos como incumplidores de las normas comunales y se deciden sus sanciones.³² El proceso es uno de negociación continua que no está libre de conflicto, pero solidifica intereses, incrementa el capital social comunal, apoya a los miembros (ciudadanos) como sujetos con agencia y promueve una autonomía relativa frente a dependencias gubernamentales.³³ La base de este sistema no es sólo económica y cultural, es fundamentalmente moral (ética). Esta

²⁸ David Feeney, Fikret Berkes, Bonnie J. McCay y James M. Acheson, “The Tragedy of the Commons: Twenty-Two Years Later”, en *Human Ecology*, vol. 18, núm. 1, 1990, pp. 1-19; Bryan E. Burke, “Hardin Revisited: A Critical Look at Perception and the Logic of the Commons”, en *Human Ecology*, vol. 29, núm. 4, 2001, pp. 449-476; Paul B. Trawick, “Successfully Governing the Commons: Principles of Social Organization in an Andean Irrigation System”, en *Human Ecology*, vol. 29, núm. 1, 2001, pp. 1-25.

²⁹ Garrett Hardin, *op. cit.*, p. 1247 (traducción de la autora).

³⁰ Donald M. Nonini, “Introduction: The Global Idea of ‘the Commons’”, en *Social Analysis*, vol. 50, núm. 3, 2006, p. 164 (traducción de la autora; también David Feeney *et al.*, *op. cit.*

³¹ Paul B. Trawick, *op. cit.*

³² Lore M. Ruttan, “Closing the Commons: Cooperation for Gain or Restrain?”, en *Human Ecology*, vol. 26, núm. 1, 1998, pp. 43-66.

³³ Arun Agrawal, “Sustainable Governance of Common-Pool Resources: Context, Methods, and Politics”, en *Annual Review of Anthropology*, núm. 32, 2003, pp. 243-262.

dimensión ética ayuda a cimentar lazos de cooperación y solidaridad entre los miembros.³⁴ Cabe mencionar que estas estructuras organizativas no funcionan en el vacío, sino que existen, y tal vez más importante, e interactúan con estructuras capitalistas.³⁵ Eco-parques manejados por ejidos como Tolantongo, o El Alberto, y comunidades como El Banxú, continúan beneficiando a sus socios ejidatarios y miembros de sus comunidades, en un extraordinario ejemplo de la creativa combinación de estructuras comunales tradicionales y estructuras capitalistas que permiten la sobrevivencia social, cultural e histórica de estas comunidades.

Esta creatividad sincrética ha estado presente, de manera continua, al menos desde la época de la conquista española. En épocas más recientes, a partir de la década de los setenta se vio un incremento en el activismo, organización y coordinación de las demandas de las poblaciones indígenas en defensa de su cultura y economía, como resultado de condiciones estructurales y coyunturales (*i.e.* globalización tanto de la economía como de los derechos humanos, cambio de políticas indigenistas, surgimiento de una elite indígena, neoliberalismo, etcétera). En la década de 1980, y respondiendo a preocupaciones ecológicas a nivel mundial, estas reivindicaciones promovieron, y continúan promoviendo, la auto-gestión en la creación de proyectos alternativos desde un discurso ecologista y de independencia frente a interferencias gubernamentales, organizaciones oficialistas y partidistas.³⁶ El caso de los migrantes y sus organizaciones transnacionales, que se describe brevemente a continuación, es uno de los ejemplos más recientes de esta creatividad sincrética que no conoce fronteras geopolíticas y crea esferas de interacción transnacionales.

El rol de los migrantes y el estado

En una reciente visita a la Oficina de Apoyo al Hidalguense en Hidalgo y en el Extranjero, la coordinadora de la entidad indicó que “los proyectos de infraestructura son responsabilidad del estado, el

³⁴ Paul B. Trawick, *op. cit.*

³⁵ Donald M. Nonini, *op. cit.*

³⁶ Orlando Aragón Andrade, “Emergencias y movimientos indígenas en México”, en *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo cuarto constitucional de 1992*, 2007.

crear empleo debe ser el resultado de proyectos de migrantes.” Es muy interesante el cambio en el discurso de esta entidad local. Uno podría, por supuesto, indicar que gracias a los migrantes, carreteras, proyectos de agua potable, escuelas, iglesias, presidencias municipales, etcétera, fueron y siguen siendo posibles. Llama la atención que, debido a la crisis económica y el recrudecimiento de esfuerzos de deportación de indocumentados en Estados Unidos, México se enfrenta a una situación de desempleo y/o subempleo masivo que debe preocupar al Estado. Pero que el Estado mexicano quiera o pueda ofrecer posibilidades de empleo a los migrantes de retorno está sujeto a debate. El hecho es que los migrantes tienen muy presentes las razones por las cuales ellos migraron. Saben también que de ellos depende el bienestar propio y de sus familias.

En este contexto, las organizaciones de migrantes en Estados Unidos y sus representantes en México se convierten en agentes catalizadores y promotores de proyectos comunales que, en principio, podrían generar ingresos o empleo para miembros de la comunidad. Pero estas organizaciones no sólo representan a los migrantes, también educan y, tal vez más importante, tienen acceso y comparten información sobre proyectos que de otra manera serían de conocimiento exclusivo de dependencias estatales, municipales y/o federales y ha sido usada con fines estrechamente políticos para fomentar el clientelismo y la dependencia. El hacer pública esta información y los procedimientos a seguir para *aterrizar* proyectos comunales y/o personales promueve la organización y agencia de los ciudadanos alrededor de proyectos que en principio van a beneficiar a sus comunidades.

Tomemos, por ejemplo, el caso del Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa (CMBT) y sus representantes en el Valle del Mezquital, la Oficina del Migrante en Ixmiquilpan, Hidalgo. En la década de 1980 un puñado de migrantes —entre ellos paisanos del Valle del Mezquital trabajando en la ciudad de Clearwater, Florida— crearon una organización civil que los representara. En 2001 el CMBT reemplaza al Consejo Hidalguense, demostrando un claro interés en incluir a otros migrantes mexicanos de otras regiones de México con el potencial de representar a sus más de 30 mil migrantes actuales (estimado no oficial).³⁷

³⁷ Ma. Antonia Doroteo Zamora y Genaro Baltazar, “Proyecto comunitario y desarrollo social y económico”, mecanoscrito, 2011; Ella Schmidt y Maria Crummett, “Heritage Re-

El CMBT sirve como enlace entre migrantes y organizaciones mexicanas y los gobiernos de Estados Unidos y México. Autoridades de la ciudad de Ixmiquilpan y del gobierno estatal —incluyendo gobernadores y candidatos legislativos— han visitado regularmente Clearwater apreciando la importancia política de estos compañeros migrantes y sus líderes comunitarios. A finales de 2011 se crea la Oficina del Migrante en Ixmiquilpan, Hidalgo; también se crea el Proyecto de Trabajo Comunitario y de Desarrollo Social y Económico, como un esfuerzo que enlaza a los migrantes y las dependencias de gobierno mexicanas con el fin de difundir y apoyar oportunidades que el gobierno federal, estatal y municipal ofrecen en beneficio de los migrantes radicados en Hidalgo y en el extranjero como 3x1, 1x1, Sagarpa (Secretaría de Agricultura), Fonaes (Fondo de Apoyos a Empresas en Solidaridad), Conasa (Consejo Técnico Consultivo Nacional de Salud Animal), etcétera. Se enfatiza el papel crucial que los migrantes han tenido y siguen teniendo en la transformación social y económica del Valle de Mezquital.³⁸

Esta organización es un atajo frente al intermediario burócrata y político que ha sistemáticamente dividido a comunidades enteras, puesto que difunde el acceso a la información necesaria sobre proyectos comunitarios y personales, sirviendo de enlace entre comunidades y servicios de desarrollo de proyectos, guiando a los interesados a través del laberinto de la burocracia municipal y estatal y, tal vez lo más importante, sirviendo de modelo de autogestión y representación directa a los líderes comunitarios. De esta manera, estos incrementan su capital social, lo cual les permite obviar a los agentes políticos que los han mantenido como rehenes durante siglos y les permite ventilar y negociar los proyectos en su asamblea general sin intermediarios. Lo que nuevamente promueve su agencia, identidad y sentido de pertenencia (su ciudadanía comunal).

Este esfuerzo se convierte en el último eslabón necesario para la autonomía de gestoría, sin intermediarios, de los proyectos comunitarios aprobados en asambleas generales. Al ser los mismos líderes comunitarios quienes gestionan, defienden y logran los proyectos aprobados por la asamblea general —ejemplos de metas comunes establecidos a través de deliberaciones/discusiones públicas (cara a

created: Hidalguenses in the United States and Mexico”, en J. Fox y G. Rivera-Salgado (eds.), *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, 2004, pp. 401-415.

³⁸ Ma. Antonia Doroteo Zamora y Genaro Baltazar, *op. cit.*

cara)—, son juzgados por los ciudadanos de sus comunidades con base en sus gestiones y logros hacia el bien común. De esa manera se cierra el círculo político-social-cultural que empezó en la asamblea general con la presentación de un posible proyecto, su discusión, evaluación y la decisión consensuada para convertirlo en un proyecto comunal, para lo cual la comunidad en pleno trabaja mediante faenas y participa con colaboraciones monetarias. Una vez finalizado el proyecto, éste pasa a formar parte del patrimonio cultural-social-económico de la comunidad como resultado de un esfuerzo colectivo, pero sobre todo de un compromiso de los ciudadanos en su esfuerzo por proteger y apoyar a la comunidad y su supervivencia como miembros de la misma.

Bibliografía

- Agrawal, Arun, "Sustainable Governance of Common-Pool Resources: Context, Methods, and Politics", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 32, 2003, pp. 243-262.
- Aragón Andrade, Orlando, "Emergencias y movimientos indígenas en México", en *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo cuarto constitucional de 1992*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH, 2007.
- Bennet, Tony, "The Work of Culture", en *Cultural Sociology*, vol. 1, núm. 1, 2007, pp. 31-47.
- Burke, Bryan E., Hardin Revisited: A Critical Look at Perception and the Logic of the Commons", en *Human Ecology*, vol. 29, núm. 4, 2001, pp. 449-476.
- Chance, J. y W.B. Taylor, "An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", en *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 1, 1985, pp. 1-26.
- Collredo-Mansfeld, Rudi, "The Power of Ecuador's Indigenous Communities in an Era of Cultural Pluralism", en *Social Analysis*, vol. 51, núm. 2, 2007, pp. 86-106.
- Collredo-Mansfeld, Rudi y Jason Antrosio, "Economic Clusters or Cultural Commons? The Limits of Competition-Driven Development in the Ecuadorian Andes", en *Latin American Research Review*, vol. 44, núm. 1, 2009, pp. 132-157.
- DelliCarpini, Michael X., F. Lomax Cook y L.R. Jacobs, "Public Deliberation, Discursive Participation and Citizen Engagement. A Review of Empirical Literature", en *Annual Review of Political Science*, núm. 7, 2004, pp. 315-344.

- Dewalt, B., "Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", en *Anthropological Quarterly*, vol. 48, núm. 2, 1975, pp. 87-105.
- Doroteo Zamora, Ma. Antonia y Genaro Baltazar, "Proyecto comunitario y desarrollo social y económico", mecanoescrito, 2011.
- Dryzek, John S., "Deliberative Democracy in Divided Societies; Alternatives to Agonism and Analgesia", en *Political Theory*, vol. 33, núm. 2, 2005, pp. 218-242.
- Feeney, David, Fikret Berkes, Bonnie J. McCay y James M. Acheson, "The Tragedy of the Commons: Twenty-Two Years Later", en *Human Ecology*, vol. 18, núm. 1, 1990, pp. 1-19.
- Félix, Adrián, "Posthumous Transnationalism: Postmortem Repatriation from the United States to Mexico", en *Latin American Research Review*, vol. 46, núm. 3, 2011, pp. 157-179.
- Fung, Archon, "Deliberation before the Revolution: Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World", en *Political Theory*, vol. 33, núm. 3, 2005, pp. 397-419.
- Goodlin, Robert E. y Simon J. Niemeyer, "When Does Deliberation Begin? Internal Reflections versus Public Discussion in Deliberative Democracy", en *Political Studies*, vol. 51, núm. 4, 2003, pp. 627-649.
- Gastill, John, "Is Face-to-Face Citizen Deliberation a Luxury or a Necessity?", en *Political Communication*, vol. 17, núm. 4, 2000, pp. 357-361.
- Hardin, Garrett, "The Tragedy of the Commons", en *Science*, New Series vol. 162, núm. 3859, 1968, pp. 1243-1248.
- Kapoor, Ilan, "The Devil's in the Theory: A Critical Assessment of Robert Chambers' Work on Participatory Development", en *Third World Quarterly*, vol. 23, núm. 1, 2002, pp. 101-117.
- Mathews, Holly, "'We are Mayordomo': A Reinterpretation of Women's Role in the Mexican Cargo System", en *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 2, 1985, pp. 285-301.
- Monsiváis Carrillo, Alejandro, "Democracia deliberativa y teoría democrática: una revisión del valor de la deliberación pública. A Review", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, núm. 2, 2006, pp. 291-330.
- Morell, A., "El papel de las asociaciones de inmigrantes en la sociedad de acogida: cuestiones teóricas y evidencias empíricas", en *Revista Migrante*, núm. 17, 2005.
- Nader, Laura, "Controlling Processes: Tracing the Dynamic Components of Power", en *Current Anthropology*, vol. 38, núm. 5, 1997, pp. 711-738.
- Nonini, Donald M., "Introduction: The Global Idea of 'the Commons'", en *Social Analysis*, vol. 50, núm. 3, 2006, pp. 164-177.
- Ouweneel, A., "Altepeme and Pueblos de Indios. Some Comparative Theoretical Perspectives on the Analysis of the Colonial Indian Communities", en A. Ouweneel y S. Miller (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations,*

- Ideology and Village Politics*, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1990, pp. 1-37.
- Rodríguez Álvarez, Olga Lucía, "Migración y remesas en una comunidad indígena otomí del estado de Hidalgo", ponencia en el Primer Congreso Internacional de Migración y Desarrollo: Transnacionalismo y Nuevas Perspectivas de Integración, Zacatecas, 23-25 de octubre, 2003, en línea [http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/primer_coloquio/8_4.pdf].
- Ruttan, Lore M., "Closing the Commons: Cooperation for Gain or Restrain?", en *Human Ecology*, vol. 26, núm. 1, 1998, pp. 43-66.
- Schmidt, Ella, "Citizenship from below: Hñähñu Heritage in a Transnational World", en *Latino Studies*, vol. 10, núms. 1-2, 2012, pp. 196-219.
- Schmidt, Ella y Maria Crummett, "Heritage Re-created: Hidalguenses in the United States and Mexico", en J. Fox y G. Rivera-Salgado (eds.), *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, La Jolla, Center for US and Mexican Studies, 2004, pp. 401-415.
- Stern, Steve, "The Struggle for Solidarity: Class, Culture, and Community in Highland Indian America", en *Radical History Review*, núm. 27, 1983, pp. 21-45.
- Trawick, Paul B., "Successfully Governing the Commons: Principles of Social Organization in an Andean Irrigation System", en *Human Ecology*, vol. 29, núm. 1, 2001, pp. 1-25.
- Valadez, Jorge M., "Deliberation, Cultural Difference, and Indigenous Self-Governance", en *The Good Society*, vol. 19, núm. 2, 2010, pp. 60-65.
- Van Young, E., "Conflict and Solidarity in an Indian Village: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 64, núm. 10, 1984, pp. 55-79.
- Williams, Glyn, "Evaluating Participatory Development: Tyranny, Power, and (Re)Politicisation", en *Third World Quarterly*, vol. 25, núm. 3, 2004, pp. 557-578.
- Wolf, Eric, "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 20, 1986, pp. 325-329.

La dimensión performativa del juego taurino popular y profesional, una interpretación

MARÍA XÓCHITL GALINDO VILLAVICENCIO*

La teoría clásica de los géneros teatrales, a saber, tragedia, comedia, tragicomedia, farsa, drama y melodrama, no suele ya definir al teatro ni delimitarlo. La realidad teatral del siglo XXI evidencia una voluntad desclasificadora y el teatro se abre caminos que le permiten renovarse y volverse sutil. Así, ciertos aspectos del espectáculo en escena se valen de estrategias de acción distintas. El desarrollo de la reflexión teatrológica de los últimos cien años ha abierto caminos hacia teatralidades diversas y la *performance* es una de las formulaciones teóricas que han tenido lugar como resultado de esa reflexión y renovación.¹

En tanto muestra escénica o género teatral, el *performance*, aunque conlleva una importante dosis de improvisación, no se trata de un evento teatral sin trama, se trata de un acontecimiento en el que los actores se preparan físicamente, y en palabras de Carlson:

No basan su trabajo en personajes creados anteriormente por otros artistas, sino, a partir de sus propios cuerpos, sus propias autobiografías y sus propias experiencias específicas en una cultura o en el mundo,

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM.

¹ Jorge Dubatti, *Filosofía del teatro, convivio, experiencia, subjetividad*, 2007, vol. 1, pp. 13-33.

se muestran a las audiencias. La persona física entonces permanece en el centro de tales presentaciones por lo que el artista de *performance* suele usar un entorno escénico poco elaborado.²

Tal como la define Javier Abad, el *performance* en tanto género escénico derivado de las formas clásicas del teatro, es:

Una experiencia multisensorial en la que participan todos los sentidos, además de percepciones y experiencias sensitivas de movimiento, luz, color, sonido y diferentes efectos visuales y multimedia. El espectador asume también una posición distinta a la del pasivo espectador tradicional. Exige una actitud más activa y participativa, pudiendo haber respuestas de forma intelectual y física. Frente a las formas teatrales, en la acción no suele existir un argumento o narración tradicional, aunque sí un cierto guión previo.³

El género del *performance* ha ayudado no sólo a ampliar las modalidades de acción escénica; también, desde su teorización, ha ampliado las herramientas explicativas de disciplinas como la antropología. En tanto género teatral, el *performance* ha sido repensada por la antropología en términos que tienen más que ver con sus necesidades explicativas que con las necesidades propias de los pensadores del teatro.

Desde el ámbito antropológico, entenderemos el concepto de *performance* como ha sido definido por Turner: “la presentación del sí mismo en la vida diaria”,⁴ y como lo concibe Wulf: “la imbricación de realizaciones culturales, actos de escenificación y presentación del cuerpo”.⁵

Caracterizaremos pues al *performance* como la presentación de uno o diversos participantes (*performers*) ante un espectador —que tampoco lo es en el sentido clásico— y que llevan a la acción una trama situacional estrechamente relacionada con su sistema cultural.

² Marvin Carlson, “What is Performance?”, en Henry Bial (ed.), *The Performance Studies Reader*, 2004, p. 73.

³ Javier Abad Molina, “Experiencia estética y arte de participación: juego, símbolo y celebración”, en Salomé Díaz Rodríguez y Susana Montemayor Ruiz (eds.), *La educación artística como instrumento de integración intercultural y social*, 2007, p. 12.

⁴ Victor Turner, “La antropología del performance”, en Ingrid Geist (ed.), *Antropología del ritual: Victor Turner*, 2002, p. 116.

⁵ Christoph Wulf, “Teorías y prácticas del performativo”, en *Antropología: historia, cultura, filosofía*, 2008, p. 200.

Esta trama, además, articula la acción con las experiencias de los participantes y los espectadores.

Continuando con esta idea, entenderemos tanto al juego tauro-máquico profesional como al juego taurino popular denominado “encierro” a manera de escenificaciones humanas en las que el cuerpo cobra la mayor relevancia como portador de los significados de la acción, en las que no existe la vinculación estricta entre acción y texto típica del teatro clásico, sino que surgen nuevas posibilidades de escenificación. Tal que actos performativos, los espectáculos taurinos, profesionales y algunos populares, poseen un espacio acotado para su realización y las acciones llevadas a cabo tienen un principio y un fin. Intervienen en la creación de este tipo de escenificación: *performers* (los “toreros” en el caso del juego popular, y matador y subalternos en el caso del juego profesionalizado), otros aspectos de la *materialidad*⁶ (siendo los más importantes el toro y el espacio físico, bien del recorrido o circuito urbano donde se encuentran los toros desencerrados, o la arena en que se desarrolla la lidia), así como, en algunos casos, aspectos *estéticos*⁷ de la realización. Analizaremos dos modalidades de lo que denominamos *performance* taurina, una de ámbito profesionalizado y otra de carácter participativo y popular, cuyas formas de realización no están completamente reglamentadas.

La *performance* como modelo interpretativo

Dentro del debate antropológico actual se va consolidando una tendencia importante a conceptualizar la danza, la música, las artes escénicas y el ritual como *formas de cultura expresiva*. Algunas de las implicaciones teóricas y metodológicas que trae consigo este cambio de terminología están relacionadas con su reconocimiento como actos *performativos*.

⁶ Sobre esta clasificación véase Christoph Wulf, *op. cit.*, p. 201. En esta clasificación, que en adelante utilizaremos para enmarcar nuestros fenómenos de estudio, la *performance* tiene tres elementos constitutivos: en primer lugar, la *materialidad* de la realización, determinada por el espacio, por el cuerpo de los sujetos implicados, sus movimientos, los *accessoires*, el lenguaje y escenificación corporal, etcétera. En segundo término, la *medialidad* de la realización en su referencia al espectador, el posible uso de imágenes, secuencias fílmicas, etcétera. Y finalmente la *estética* de la realización, en la cual las acciones espontáneas y la ausencia de guión fijo tienen una función central.

⁷ *Idem.*

El marco teórico en el que hemos acotado las observaciones hechas en esta investigación, y la manera en que hemos interpretado el trabajo etnográfico sobre la fiesta taurina popular, está definido por la teoría de la performance desarrollada desde la antropología, en gran medida por Victor Turner,⁸ y la teoría desarrollada desde las artes escénicas por Richard Schechner.⁹

La teoría desarrollada por Victor Turner entiende el *performance* como “la presentación del sí mismo en la vida diaria”,¹⁰ y al hombre como “un animal sapiente, hacedor de herramientas y de sí mismo, que usa símbolos; ni más ni menos, como un animal actuante, un *homo performans*, quizá no en el sentido de la actuación de un animal circense sino que es un animal autoperformativo —sus *performances* son, en cierta manera, reflexivos—; en el *performance* el hombre se revela a sí mismo”.¹¹ Esto puede ocurrir de dos maneras: el actor puede llegar a conocerse mejor por medio de su actuación o escenificación, o bien, un grupo humano puede conocerse mejor mediante la observación y/o participación en el *performance* generado y presentado por otro grupo humano. En el primer caso la reflexión es individual, aunque el *performance* puede operar en un contexto social; en el segundo caso la reflexión es plural.¹²

Según Turner, el medio del ritual es también parte de su mensaje: puede contener casi cualquier cosa, pues cualquier aspecto de la vida social, de la conducta o ideología puede prestarse a la ritualización. Estas características formales de la ceremonia colectiva o el ritual son claramente transferibles a otros géneros y se comparten, por ejemplo, con el teatro y los juegos.¹³

Siguiendo a Turner, los *performances* nunca son amorfos o abiertos, sino que poseen una estructura diacrónica, un principio, una secuencia de fases sobrepuestas pero aislables, y un final; asimismo,

⁸ Victor Turner, “Social Dramas and Ritual Metaphors”, en *Dramas, Fields and Methaphors. Symbolic Action in Human Society*, 1974, pp. 23-59; Victor Turner, “The Anthropology of Performance”, en Victor Turner, *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, 1985; del mismo autor véase *The Anthropology of Performance*, 1988, pp. 72-98. Ingrid Geist incorpora a su libro (*Antropología del ritual: Victor Turner, op. cit.*) la trad. al español de “The Anthropology of Performance”, incluido en su libro homónimo.

⁹ Richard Schechner, *Essays on Performance Theory 1970-1976*, 1977; Richard Schechner, *Performance Theory*, 2003; Richard Schechner, *Performance Studies: An Introduction*, 2006.

¹⁰ Victor Turner, *op. cit.*, 2002, p. 116.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

¹³ *Ibidem*, p. 134.

pueden contener momentos o elementos de caos y espontaneidad, pero éstos son prescritos en tiempo y espacio. Y en ellos, en tanto objeto de estudio, se trata de reconocer lo genuino y lo creativo que es capaz de emerger de la libertad de la situación performativa.¹⁴

Este autor reconoce dos tipos de *performance*. Por una parte, el *performance* “social”, que incluye los dramas sociales, por otra el “cultural”, que incluye los dramas estéticos o puestas en escena y los eventos rituales. En ese sentido difiere de Schechner, uno de los más importantes teóricos de la performatividad generada desde el ámbito teatral, quien no establece diferencias entre drama social y drama estético, y engloba todos los tipos de dramas (sociales, estéticos, rituales, sagrados, seculares e incluso deportivos).¹⁵

Hemos retomado conceptos de la teoría emergida desde la reflexión antropológica, y conceptos que nos han llegado a través del estudio de los modos de escenificación surgidos como evolución de las prácticas teatrales. Adelantamos que quizá nos hemos inclinado más hacia la interpretación de los juegos taurinos como escenificación performativa, tal como Schechner lo hace, sin atender demasiado a la teorización turneriana sobre el drama social.¹⁶ Richard Schechner, profesor de drama en la Escuela de Arte de la Universidad de Nueva York, director de *The Performance Group*, una compañía de vanguardia teatral, expone en *Performance Theory* la idea de que:

Las performances —artísticas, rituales o de la vida cotidiana— están hechas de “comportamientos doblemente comportados”, “comportamientos restaurados”, acciones ejecutadas para las que la persona se entrena, práctica y ensaya. Está claro que el entrenamiento y el esfuerzo consciente forman parte de la producción de arte. Pero la vida cotidiana también comprende años de entrenamiento, de aprender fragmentos de comportamiento apropiado, de descubrir cómo ajustar y ejecutar la vida propia en relación con las circunstancias sociales y personales.¹⁷

Retomaremos especialmente la afirmación de que detrás de la acción pública existe una serie de comportamientos culturales apren-

¹⁴ *Ibidem*, p. 114.

¹⁵ Ingrid Geist, “Encuentros oblicuos entre el ritual y el teatro”, en Ingrid Geist (ed.), *op. cit.*, 2002 pp. 145-188.

¹⁶ Victor Turner, *op. cit.*, 1974, pp. 37-41.

¹⁷ Richard Schechner, *op. cit.*, 2003, p. 186.

didos que tendrán estrecha relación con la experiencia propia del *performer*, y en consecuencia, con la puesta en escena que sea capaz de crear.

Schechner señala que la estructura lúdica, si bien implica reglas, también conlleva contingencias e introduce momentos abiertos donde no se sabe qué va a pasar. Cualquier cosa que suceda durante la puesta en escena es parte de la *performance*.¹⁸ El autor resume la *performance* como el binomio eficacia/ritual-entretenimiento/teatro. Ello incluye el impulso de ser serio y de entretener, de recoger significados y de pasar el tiempo.¹⁹

La *performance* en el juego taurino popular: la Huamantlada

La “tradicional Huamantlada” consta del desenfauce de unos veinticinco toros de lidia desde distintos puntos en secciones de las principales calles de la ciudad: Allende, Juárez, Reforma, Matamoros y Negrete. Tiene lugar el siguiente sábado a la celebración de “la noche que nadie duerme”. Esta última es la procesión de la Virgen de la Caridad, de celebración fija en la madrugada del 14 al 15 de agosto.

La salida de las reses de los cajones de madera es anunciada a la gente que se encuentra en los alrededores del escenario por tres cohetones. Al estilo de las llamadas en una obra teatral, el primero atrae la atención de quienes se encuentran en las inmediaciones del escenario para que ocupen sus lugares. El segundo cohetón anuncia que se cerrarán las puertas de los circuitos, para que nadie pueda salir o entrar caminando. Con el estallido del tercero, se abren los cajones y salen los toros. Los cajones que contienen a los animales han sido colocados en función del diseño de los circuitos, que tradicionalmente son tres y se distribuyen entre las calles mencionadas. Tras la apertura de los cajones comienza propiamente este espectáculo, en el que los participantes intentarán por todos los medios citar a los bovinos y realizar acercamientos de poca o mediana peligrosidad. Cuando haya transcurrido alrededor de una hora y media, estallará el cuarto cohetón para anunciar que iniciará el encajonamiento de los toros sueltos, labor que puede llevar en promedio una

¹⁸ *Ibidem*, p. 169.

¹⁹ Richard Schechner, *op. cit.*, 1976, p. 218.

hora. Con el estallido de un quinto cohete, se anuncia al público asistente y participante que todos los toros de la fiesta se encuentran ya en sus respectivos cajones, es decir, que es seguro abandonar los burladeros e ingresar a los circuitos cuyas entradas se encuentran nuevamente abiertas.

Los recorridos en Huamantla, de manera similar a lo que ocurre en Pamplona, están definidos espacialmente por los burladeros y se encuentran cerrados, es decir que las reses, de acuerdo al diseño espacial del evento, no deben escapar de las lindes que establecen los improvisados burladeros. Pero a diferencia de su asumido referente formal, la Pamplonada, y como peculiaridad propia, la Huamantlada tiene una duración que se extiende alrededor de las dos horas y media.²⁰

Con el énfasis puesto en que no hay un guión estricto, el acto performativo corporal realizado durante las diversas fiestas taurinas no sólo está estrechamente vinculado a las posibilidades creativas de los actores humanos que intervienen, sino a las posibilidades que proporciona a la escenificación el animal que coprotagoniza, junto con los actores, los tipos de *performance* de que hablamos, el toro. Éste, sin duda, es uno de los más importantes recursos aportados en favor de la creatividad de la escenificación y uno de los factores definitorios de su espontaneidad e improvisación.

Del carácter agonal y lúdico de los participantes de la Huamantlada

Del evento destaca el despliegue lúdico por parte del mayor colectivo de los participantes. Independientemente de su pericia o experiencia en ediciones previas de este evento, se les conoce como “toreros” y en ocasiones como “maletillas”, este último término referido al profesional en ciernes y símbolo romántico del espontáneo en la plaza de toros. Sin embargo, aunque verdaderos maletillas se presentan en este evento, los apelativos de “torero” y “maletilla”

²⁰ La duración del encierro en Pamplona actualmente no se extiende más allá de cinco minutos. Asimismo, la duración de los encierros/desencierros de toros durante las festividades en la zona de la dehesa castellana no es de más de 30 minutos. Sin embargo, es interesante tomar en cuenta el dato que ofrece Iacinto de Aguilar y Prado, *Escrito Histórico de las solemnes fiestas que la Antiquísima y Noble Ciudad de Pamplona cabeça del Nobilísimo Reyno de Navarra a hecho en honra y comemoracion del gloriosissimo S. Fermin*, 1628. El autor nos da a conocer que los encierros, que incluían toros encohetados y embolados (con artilugios de pólvora en los lomos y astas de fuego), permanecían sueltos por las calles alrededor de dos horas.

se utilizan indistintamente para todos los participantes. Éstos realizarán pases, acercamientos y citaciones de todo tipo al toro, sin reparo muchas veces de echar mano de golpes con los capotes y de lanzar objetos que puedan llamar la atención de los animales: latas vacías, espuma, confeti, o bien jalarlos por el rabo.

“Maletilla” se denomina al participante en general de la Huamantlada en la “Oración de la Huamantlada”, rezo colectivo ante la imagen de la Virgen de la Caridad que tiene lugar el mismo sábado del festejo frente al Museo Taurino de Huamantla. El museo es, por otra parte, sede de la Peña Taurina Huamantla, asociación civil de la que se hablará posteriormente y que se encarga, en gran medida, de la organización y logística de este evento:

Virgen de la caridad patrona de Huamantla, reina y madre de los huamantlecos.

A tus pies venimos implorando tu bendición.

Te pedimos reina madre que con tu santísimo manto nos protejas del peligro que encarna esta bella fiesta como lo es la Huamantlada.

Que más que una simple fiesta, es una celebración en tu honor. Que tu bello manto con el que estás cubierta se vuelva un capote, que nos libre de la embestida del peligro de los toros. Cuando estén ahí los maletillas toreando en plena calle, su actuación vaya hacia a ti con honor [...].²¹

Los gestos y maneras de citar al toro características de esta modalidad popular y practicadas por este colectivo son adquiridos en el mismo contexto de las fiestas taurinas populares. “Toreros” y “maletillas” constituyen la inmensa mayoría de los que, voluntariamente, se colocan a lo largo de los circuitos de la Huamantlada durante el evento. En su mayoría pertenecen a la población local de Huamantla, aunque también acuden a este evento jóvenes y familias de otras localidades tlaxcaltecas, de la ciudad de México y los estados de Puebla e Hidalgo, principalmente.

Por otra parte, de una minoría de los participantes, destaca la capacidad creativa sobre el terreno, desarrollada en gran medida a partir de algunos conocimientos empíricos del toro y de la práctica y observación de actividades taurinas profesionalizadas. Esta minoría, compuesta de verdaderos maletillas que aspiran a abrirse

²¹ Fragmento de la oración celebrada el sábado 20 de agosto de 2011.

camino en el toreo, se distingue del resto de los participantes por no hacer gala de comportamientos fuera del *fair play* tauromáquico, en el sentido de la máxima taurina de que “al toro no se le toca”: ejecutan pases de capote y acercamientos dotados de una estética más propia de la fiesta profesional. La Huamantlada supone, para este reducido grupo de participantes, la oportunidad de poner en práctica algunas suertes taurinas con reses de lidia, ocasión de valía para quienes conocen las dificultades de dedicarse a la actividad taurina de manera profesional.

La exhibición que pueden hacer los participantes durante el desarrollo de la fiesta, comporta dos caracteres. Por una parte el carácter agonístico que suele tener la forma de una competencia con el toro: cuando en los inicios del evento, en la inminencia del desencierro, algunos participantes se sitúan cerca de los cajones y corren delante de los animales, que en un primer momento son sumamente peligrosos. El carácter agonístico del evento también lo imprimen los participantes que se acercan con sus capotes a realizar algunas “verónicas” y salen airoso de los pases que ejecutan. Se trata de esa minoría ya referida, cuya motivación llega a ser competitiva en razón de que requiere un mayor acercamiento al animal durante un lapso más amplio de tiempo, y en ese sentido se asume un riesgo mayor. La participación de esta minoría, además, se realiza durante la primera media hora del evento, lapso de tiempo en el que los toros poseen brío suficiente para reaccionar agresivamente al estímulo de un pase de capote.

Podemos decir que el carácter agonal del evento lo imprimen, entonces, sólo ciertos participantes que satisfacen un gusto o ponen en práctica algunas habilidades que no son generalizables a los gustos, intereses y capacidades de todos los *performers*. La intención de este sector de los participantes se centrará en realizar una *actuación* lo más cercana posible a las formas del toreo profesional. Sobre este aspecto volveremos.

La competencia que se genera durante la puesta en escena también puede ser generalizada al ámbito del pueblo entero. A partir de la valoración del resultado del encierro, que tiene que ver con la resistencia de las reses, con la duración y eventualidades diversas —caídas de los participantes, cornadas leves, de gravedad e incluso muertes, derribo de burladeros, salida accidental de los toros de los recorridos previstos, lluvia, o bien, como ha sucedido en diversas ocasiones, el desplome de graderíos—, la gente de la localidad cali-

fica sus eventos y es capaz de compararlos con los de otros lugares, o con ediciones del evento en años anteriores.

En segundo lugar, la Huamantlada comporta un carácter lúdico. En la mayoría de los casos, durante el desarrollo de los encierros se puede observar al grupo mayoritario de los participantes caminando en el terreno de los toros, realizando acercamientos y citas cuyo riesgo va siendo menor a medida que los animales se debilitan. Como hemos apuntado anteriormente, se trata de participantes que se incorporan al espacio de la *performance* y se ubican de manera intermitente entre el espacio de los toros y el del público, los graderíos y burladeros. Muchos de estos “toreros” simulan pases de capote o realizan citaciones con cualquier otro objeto que pueda llamar la atención de los astados. En su caso, el componente lúdico está sin duda más acentuado que el agonístico. Dentro de esta mayoría podemos categorizar a otro grupo de participantes que, alejándose en lo posible de los riesgos de ser alcanzados por los toros, se limita a situarse en el espacio establecido para el avance de los animales y a observar de cerca las acciones ejecutadas por quienes azuzan a los toros, pero sin acercarse a ellos ni correr más riesgo que el ya implícito en situarse dentro del circuito. Este colectivo también forma parte de la *performance*. De sus experiencias, menos cifradas por el desafío o el peligro, ha de valorarse la efusión y el miedo.

Se puede afirmar que en todo el desarrollo del evento prima la componente lúdica sobre las posibilidades agonísticas. Estas últimas, habitualmente señaladas como fin y fundamento del evento, sólo pueden atribuirse a una pequeña porción de los participantes.

En razón de que la participación en este evento no está determinada por una sola motivación, la Huamantlada da lugar a distintas experiencias performativas que, a su vez, constituyen esta escenificación singular que año con año tiene lugar en el marco de las festividades de la Virgen de la Caridad.

Definido como actividad lúdica, el encierro está caracterizado —en todas las modalidades de participación— por el desconocimiento de su desenlace, por lo que en su desarrollo cabe el error y la sorpresa, y en todos los casos el jugador tiene un margen de acción y capacidad de respuesta dentro de los límites de unas reglas tácitas. Como juego, participar en el encierro es una actividad libre, a la cual no está obligado ninguno de los participantes.²² Cualquiera que sea

²² De la definición de Huizinga de juego, hemos destacado y retomado tres caracterís-

la motivación que impulsa la participación de los distintos tipos de *performers*, tenemos que en cualquier caso, tal como expresa Wulf, “en el centro de la acción está el cuerpo determinado culturalmente y el saber performativo y práctico que le es propio, este saber es corporal, espontáneo, ritual y, al mismo tiempo, histórico, cultural”.²³

Por otra parte, la renovación de la afición por la fiesta taurina, que se puede generar a partir de la asistencia a estos festejos anuales, es una de las funciones importantes que encontramos en la realización de dichas fiestas. Los toros y sus circunstancias, es decir, su espacio y tiempo festivo, propician el acceso a la experiencia taurina tanto en el terreno propiamente de la acción como en el terreno de la observación. Desde ambos es posible generar y mantener una afición, que a la postre será quien sostenga el festejo vigente. La participación en la *performance* brindará a los “toreros” la oportunidad de acceder al *know how* taurino indispensable para desarrollar las habilidades que, en el futuro, puedan ser objeto de una valoración positiva por parte de quienes lo observen.

Los espectadores

Perteneciente al mismo ámbito temporal, fuera del escenario, pero en los límites de éste, tiene lugar otro acto significativo interesante. Entre observador y *performer* se crea y se favorece un vínculo comprensivo: quien presencia el acto no es un espectador pasivo, sino que comparte la experiencia del actor, en mayor medida porque comprende en los términos de un código tácito lo que está observando.

ticas: que “todo juego es antes que nada, una actividad libre. El juego por mandato no es juego, todo lo más una réplica, por encargo, de un juego”; Johan Huizinga, *Homo ludens*, 1972, p. 19. Destacamos también la idea de que el juego “comienza y, en determinado momento, acaba. Mientras se juega hay movimiento, un ir y venir, un cambio, una seriación, enlace y desenlace” (*ibidem*, p. 22). Y con respecto al espacio en el que se desarrolla el juego, que éste “se desenvuelve dentro de su campo que material o tan sólo idealmente, está marcado de antemano. [...] Así como por la forma, no existe diferencia alguna entre un juego y una acción sagrada, tampoco el lugar sagrado se puede diferenciar formalmente del campo de juego” (*ibidem*, p. 21)

Roger Caillois, otra referencia obligada en el tema del estudio antropológico del juego y crítico de algunos aspectos de las teorías de Huizinga, entre ellos, que desestimara otro tipo de juegos que no fuesen competitivos; establece una clasificación distinguiendo cuatro características que pueden predominar en el juego, a saber: la competencia, el azar, el simulacro y el vértigo; Roger Caillois, *Los juegos y los hombres, la máscara y el vértigo*, 1986, p. 41.

²³ Christoph Wulf, *op. cit.*, p. 202.

En otras palabras, el observador que tiene las herramientas culturales para valorarlo y gozarlo, comparte un marco común de entendimiento con los participantes, en el cual se valora positivamente la intrepidez y la osadía.

Así, ovacionará a quien habiéndose puesto en peligro sin mediar en ello muchas veces una acción más “valiente” que “bravucona”, en propias palabras del espectador, consigue escapar de las astas de un toro que “le ha perdonado la vida”. Lanzará olés a un “torero” que *simula* un pase de capote al que el toro ha respondido en razón de que al simular el pase, aquél ha usado también el capote para golpear al animal; ovacionará, si cabe aún más, a quien alcanzado por los cuernos del toro, haya tenido que ser rescatado por los servicios médicos, y la ovación tendrá lugar no importando si una cornada ha sido infligida en razón del alto grado de ebriedad de quien la ha recibido azuzando al animal.

Asimismo, el público reconocerá positivamente las acciones que otros “toreros” lleven a cabo para “rescatar” de las astas de un toro a aquellos que se encuentren por azar o se pongan voluntariamente en una situación de peligro, aun siendo estas acciones golpes de capote o patadas al astado para distraerlo de su eventual blanco. El código comprensivo del espectador es interpretado en ocasiones como un código violento, cifrado por el gusto y la expectativa de ver heridos, sangre e incluso muerte. Sin embargo, debe señalarse que entre espectador y *performer* es posible observar un vínculo de solidaridad que se explica mediante tales muestras de adhesión del público a la causa de los “toreros” por escapar del peligro. Escape que, en términos de esta fiesta popular, debe producirse a como de lugar.

Sin entrar en el tema de la polémica que este acto festivo genera, sobre todo desde los ámbitos de la protección animal,²⁴ se puede señalar que una de las polémicas más interesantes que surge durante la Huamantlada no está relacionada con la reflexión sobre nuestro comportamiento con los animales, sino con una reflexión sobre las formas canónicas de un tipo de fiesta, la profesional, y su oposición a las formas populares que en la Huamantlada se ponen en práctica. Las voces discordantes provienen de la afición taurina profesional, pues argumenta que el trato que debe recibir un toro de lidia no

²⁴ Un panorama reciente sobre la polémica antitaurina que se ha generado en los últimos años desde fuera del ámbito taurino, puede leerse en Fernando Savater, *Tauroética*, 2010.

corresponde al observado en este popular desencierro. La frase del poeta y ensayista José Bergamín, al mismo tiempo que habla sobre el *deber ser* tauromáquico, nos da pistas sobre la raíz de la oposición desde la afición de la fiesta profesional hacia las formas desordenadas de esta fiesta popular: “Y por eso, siendo una cosa tan poco o nada razonable el toreo, es una cosa tan aparentemente racional. En todo: en su disposición y orden, en su finalidad y principio, en su ejecución y ejercicio. La racionalidad de este ‘acto de juego’ [...] es tanta que puede el torero ejercerlo, ejecutarlo, si consigue su maestría, de una manera racionalísima, con exactitud y seguridad matemáticas”.²⁵

En esta lógica, la ejecución de los participantes de los encierros populares no conseguirá la *apariencia* racional que las reglas del toreo —en opinión de Bergamín y de muchos aficionados— son capaces de aportar a la fiesta taurina profesional. Así, mientras los *performers* de todo tipo que interactúan con los toros en los circuitos huamantlecos reivindicán con sus acciones (lúdica y agonalmente) un discurso alusivo a la fiesta taurina profesional, los afectos a la tauromaquia, en aras de una historia y una liturgia festiva bien instituida, se distanciarán de las formas que adquiere la Huamantlada.

Los organizadores

Otra dimensión importante del evento la constituye la Peña Taurina. Esta asociación civil con residencia en Huamantla se encarga de la logística del encierro, y entre sus actividades se encuentra diseñar las entradas y las salidas de emergencia para los servicios médicos, elegir la ganadería a la cual cada año serán comprados los toros, transportar el ganado hasta los límites del espacio festivo, desencerrar a los animales de los cajones y entorillarlos una vez que ha culminado el espectáculo. La Peña resguarda el Museo Taurino —único existente en el estado de Tlaxcala—, y en su momento organizó también los desaparecidos encierros en la capital, “Pamplona en Tlaxcala”.

La eficacia de la Peña como principal entidad organizadora de la Huamantlada, será calificada en función de la consecución del guión tácito de esta *performance*: lo esperado será que el encierro dure alrededor de dos horas y media, que los circuitos permanezcan cerrados

²⁵ José Bergamín, *Obra taurina*, 2008, p. 20.

durante ese periodo de tiempo, que todos los toros concluyan el encierro y que las víctimas que haya que lamentar, no sean consecuencia de una mala organización por parte de la Peña.²⁶ Esto es, que se esperan incidentes en el desarrollo normal de la Huamantlada, pero se espera que la credibilidad de la Peña como garante de la seguridad no se vea afectada por esta circunstancia.

Durante el evento se valorará positiva o negativamente el tipo de toros que se hayan puesto a disposición del festejo, y el baremo de esta evaluación será distinto de aquél con que la afición califica al toro del espectáculo profesional. La valoración de las características morfológicas y de trapío del animal quedarán subordinadas al llamado “juego” que los animales sean capaces de ofrecer, el cual no es otra cosa que su resistencia física y el tiempo que consigan mantenerse en movimiento, generando oportunidades de interacción con los *performers*.

A través del buen eco que consiga esta fiesta se pondrá en evidencia la relevancia taurina de la región, no sólo en virtud de la celebración del encierro de toros más conocido del país, sino porque también la corrida de toros en el colofón de la fiesta de la Virgen de la Caridad es una de las más esperadas en el año por la “afición de montera”.²⁷ La peña taurina de Huamantla, que le ha dado forma y relevancia a este festejo, se ha convertido también en su garante, y la mantiene o actualiza en tanto espectáculo de representación, resguardando y reproduciendo su tradición narrativa.

“El desfile de noche de burladeros”

Los cajones individuales que contienen a cada toro son colocados desde la madrugada del mismo sábado. El traslado y disposición tiene lugar como parte final de una verbena popular conocida como “desfile de noche de burladeros”: un desfile repleto de alusiones tauromáquicas que avanza desde la entrada de la ciudad por la

²⁶ En el encierro de agosto de 2012, una víctima mortal fue un vendedor de la misma localidad que fue alcanzado por un toro escapado del cajón en que ya había sido encerrado. Este error logístico, no cerrar bien uno de los cajones, escapa al guión del que hablamos; eventualmente puede restar confianza en los organizadores, pero finalmente forma parte de las características que la *performance* puede adquirir.

²⁷ Con el término, “afición de montera” se reconoce a los aficionados de la fiesta taurina profesional: corridas de toros, festivales taurinos y novilladas.

carretera nacional 136, que llega de Apizaco y recorre cada uno de los circuitos taurinos en los cuales se realizará el desencierro de los toros. Para ese momento ya están construidos los escenarios, gradetríos y burladeros desde los que se presenciarán los desencierros. La verbena popular de la noche de burladeros es precedida por los integrantes de la Peña Taurina, A.C., de Huamantla. Hombres y mujeres en vestimenta campera, pañuelo rojo atado al cuello y divisas gualda y amarillo colocadas en la camisa, inauguran el desfile ante el aplauso de los huamantlecos. Tras ellos, exponentes de compañías de títeres de la ciudad,²⁸ *camadas* de huehues de municipios tlaxcaltecos (Yauhquemecan, Panotla, Huactzinco, Cuapiaxtla, Zitlatepec y Altzayanca). Charros, chivarrudos y latigueros de Tepeyanco; una camada de Terrenate que representa la danza de los cuchillos, mariachis de Huamantla, la banda de guerra de la telesecundaria de Zitlaltepec interpreta “El gato montés” (conocido pasodoble torero), tlachiqueros que obsequian pulque a los asistentes. La reina de la fiesta de Huamantla, las reinas de las respectivas fiestas de Ixtenco, Santa Ana Chiautempan y El Carmen Tequexquitla, además de otra reina elegida para la fiesta de Huamantla por la Peña Taurina, desfilan ante los huamantlecos sobre autos adornados con parafernalia taurina: cabezas de toro disecadas, capotes, muletas, banderillas, espadas y divisas. Carros de alegorías taurinas que publicitan negocios huamantlecos. *Dulcerías Huamantla* presenta el suyo y se publicita con una frase de Enrique Tierno Galván que reza: “El torero sigue siendo mítico y, cuando expresa la valentía el pueblo se enardece y los viejos entusiasmos reaparecen”.

Todos los carros de los negocios locales avanzan adornados con temática torera, los patrocinadores foráneos, como cerveza Corona, llevan una batucada brasileña que ameniza su avance en el desfile por las calles de Huamantla.²⁹

El escenario

En la dimensión presente e instantánea del evento surge la oportunidad, única en periodo anual, de la apropiación —por parte de

²⁸ En Huamantla se celebra la mayor parte de las representaciones de teatro de títeres que tienen lugar en el marco del Festival Internacional de Títeres Rosete Aranda, llevado a cabo en Tlaxcala anualmente el mes de julio.

²⁹ Orden del desfile realizado en Huamantla el 17 de agosto de 2012.

público y participantes— del singular escenario donde tiene lugar toda la *performance*. Los actos lúdicos públicos que se desarrollan sólo pueden ser llevados a cabo en este marco que nace de la circunstancia temporal festiva y de la circunstancia espacial escénica. El levantamiento del escenario consiste en la adaptación de las azoteas —regularmente utilizadas por los dueños de las casas para presenciar el evento junto a sus propios invitados—, la improvisación de burladeros frente a las fachadas de las casas que están sobre cada uno de los tres circuitos, la elaboración de graderíos bajos, altos, metálicos o de madera, con menor o mayor estabilidad tras los mencionados burladeros y la preparación de adornos con alusiones taurinas que penden de las fachadas de las casas ubicadas en cada uno de los tres recorridos.

Los lugares para observar la Huamantlada desde estos graderíos y burladeros serán alquilados a los visitantes que acudan a presenciar el espectáculo. El precio de la entrada que cobran los dueños de las casas frente a cuyas fachadas se construyen las gradas, varía 70 y 300 pesos.

Todo ello acontece en razón de la escenificación taurina de ese día festivo. Su uso efímero está acotado previamente por el desfile de la noche de burladeros: los graderíos son levantados con el propósito de que los constructores y sus familias observen pasar el desfile desde las 8 de la noche del viernes hasta pasadas las 2 de la mañana del sábado. Situación que también puede aprovecharse para comenzar a beber desde la noche anterior a la esperada Huamantlada.

Tras realizarse el encierro, y tan pronto como el estallido de un cohete anuncie que los toros del encierro se encuentran nuevamente dentro de sus respectivos cajones, el escenario será levantado. Quienes han construido el escenario festivo se apresurarán a desmontar el efímero recinto puesto en pie tan sólo un día antes.

Historia, representación y simulación

El llamado encierro de toros, en su versión no festiva, tiene su referente funcional en acciones ganaderas cuyo fin estuvo siempre relacionado con la ejecución de una faena campestre. En primer lugar, la conducción y traslado de los bovinos durante la trashumancia, actividad que ha acompañado a la historia del hombre y sus ganados y tiene como finalidad aprovechar los ciclos climáticos mediante el

desplazamiento anual de los ganados desde las zonas destinadas a pastos de verano hasta las zonas donde los animales pasaban el invierno.

En territorio mexicano este periplo estuvo regulado tempranamente por el Consejo de la Mesta, creado en 1537. De este consejo formaron parte los ganaderos de ovejas.³⁰ Más adelante, con respecto al ganado bovino tenemos las Ordenanzas del Agostadero, que entre 1550 y 1560 estuvieron encaminadas a atender los habituales conflictos entre ganaderos y agricultores. Con ellas se reguló la trashumancia, se legisló sobre el aprovechamiento de rastrojos, generalmente desde el principio de diciembre hasta finales de marzo. Se legisló también sobre el sacrificio de animales para abasto de las carnicerías, controlando el número de reses con tal destino, su procedencia, los hierros que acreditaban la propiedad y el número de cuernos producidos.³¹ En nuestros días esta actividad se practica mayormente en el norte del país, en una región que abarca los estados de Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, San Luis Potosí, Durango, Zacatecas, para trasladar al ganado caprino desde los pastos de verano hasta los de invierno.³²

El ganado de lidia todavía se traslada con la finalidad de aprovechar pastos nuevos; sin embargo, no llamamos trashumancia a la actividad que consiste en conducir a los bovinos de una finca a otra cuando el propietario del ganado también es dueño de extensiones suficientemente amplias para realizar dicho movimiento.

En un contexto más cercano al festivo, en el marco de las fiestas reales de toros del siglo XVII se observará un fenómeno popular: desde pastizales y dehesas, los caballeros (regidores, corregidores y comisarios de las ciudades) conducirán con sus garrochas a los hatos de toros que serán lidiados en las plazas públicas.³³ El común de la gente del pueblo solía aprovechar este paso para ejecutar pases con sus capas y citar a los toros, mientras los caballeros, en su camino hacia la ciudad, otorgaban la pausa que estas acciones a pie reque-

³⁰ José Tudela de la Orden, *Historia de la ganadería hispanoamericana (Homenaje en su centenario)*, 1993, p. 63.

³¹ Miguel Cordero del Campillo, *Crónicas de Indias, ganadería, medicina y veterinaria*, 2001, p. 58.

³² Ma. Isabel Mora Ledesma, "‘Vámonos con todo y chivas’, sistemas de supervivencia en las culturas ganaderas del norte de San Luis Potosí", en *Revista del Colegio de San Luis, Nueva Época*, año 1, núm. 1, enero-junio de 2011, p. 50.

³³ José Campos Cañizares, *El toreo caballeresco en la época de Felipe IV: técnicas y significado sociocultural*, 2007, pp. 316-320.

rían.³⁴ A partir de las descripciones de las fiestas reales de la monarquía hispánica en ese mismo siglo³⁵ puede verse el boato con que se presentaba al pueblo la gran puesta en escena de las fiestas oficiales, las cuales incluían música, artificios con fuego y toros, y que según las narraciones estaba dirigida a “regocijar” a la gente de la ciudad que se volcaba en multitud a presenciar el espectáculo. Sobre todo, se solazaba azuzando a estos animales, que en ocasiones eran soltados por las calles con aditamentos de cohetería y fuego en las astas. Además, los ayuntamientos de las ciudades organizaban corridas populares con motivo de festejos religiosos, cuya finalidad era la diversión colectiva.³⁶ Si bien es cierto que las fastos reales cumplían la función social de representación del poder a través de las elites relacionadas con el monarca, la participación no estaba acotada a dichas elites. La gente del pueblo tomó parte en las celebraciones de manera regular, aunque dicha participación correspondió durante todo el periodo de los Austrias a una actuación más o menos desordenada en el marco del juego caballeresco.

Con respecto a Huamantla, no es la trashumancia en el marco de la ganadería extensiva de bovino la referencia de lo que ha sido convertido en el espectáculo público. Incluso no es referencia formal de éste la conducción del ganado mayor entre fincas en razón de su compra o venta, de su traslado de lugar para efectuar curaciones o herraderos, ni el traslado de reses por las calles hasta los corrales de la plaza. La función estrictamente ganadera que todas estas acciones tienen, al ser trasladada a un espacio y tiempo festivo, se convierte en totalmente lúdica, todas las acciones son recursos de la celebración y no tienen relación alguna con la faena ganadera.

El surgimiento de la Huamantlada se remonta apenas a la segunda mitad del siglo XX, y nace a semejanza de los encierros taurinos en honor de San Fermín que tienen lugar en Pamplona, la capital Navarra. Según datos del Instituto Tlaxcalteca de Desarrollo Taurino, en 1953 un ganadero local, después de visitar Pamplona en fecha cercana al 7 de julio, inicio de las fiestas, volvió a Huamantla con la

³⁴ En el cuadro *Vista del Alcázar Real de Madrid y del puente de Segovia con escenas de toros hacia 1650*, un anónimo madrileño de la colección Museo Soumaya en la ciudad de México, puede observarse el detalle del traslado de los toros y los juegos populares en un coso improvisado junto al río Manzanares.

³⁵ Jenaro Alenda y Mira, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, 1903.

³⁶ Bartolomé Bennassar, *Historia de la tauromaquia, una sociedad del espectáculo*, 2000, p. 35.

idea de instaurar una fiesta taurina parecida a la que había visto en España. Al siguiente año el encierro quedó inaugurado como la actividad previa a la corrida de toros, que tenía lugar como acontecimiento último de las fiestas en honor a la Virgen de la Caridad. Es decir, el encierro atravesaba la ciudad, llegaba hasta los corrales de “la Taurina”, su plaza de toros, y tenía en efecto un desarrollo similar al que tradicionalmente vemos en Pamplona. Para finales de la década de 1960, con motivo de las reclamaciones con respecto a que los toros llegaban “tentados” hasta la plaza, ganaderos y organizadores deciden cambiar la dinámica del evento: compran toros especialmente para el encierro, con lo cual cierran el recorrido y alargan el espectáculo. Cuando el desarrollo de los “encierros estilo Pamplona” es modificado, surge el nombre de Huamantlada. En lo sucesivo también aumentará el número de toros que serán soltados, desde los iniciales siete que constituían la corrida hasta llegar a 30. Hoy en día, el promedio de astados que compone el espectáculo es de unos 25. Entre las modificaciones del diseño inicial, también se amplió el espacio festivo, estableciéndose tres circuitos cerrados simultáneos en lugar de uno.

La Huamantlada se ha convertido hoy en día en referente formal del “encierro” en su versión mexicana y, a su vez, en la referencia más importante de este tipo de eventos en todo el país. A partir de estos festejos, otras localidades han adoptado el esquema taurino de Huamantla. Como ejemplos tenemos la tlaxconada de la localidad de Tlaxco, en el mismo estado, y las ahora desaparecidas Sanmigueladas en San Miguel de Allende, Guanajuato.³⁷

El hecho histórico reconocido como originario de esta tradición huamantleca es el mencionado de su implantación en 1954, fecha para la que el encierro de Huamantla constituía un evento taurino, ciertamente más parecido a su referente. En el sentido de evento primigenio, a partir del cual se establece una tradición que se mantiene vigente, concedamos pues que aquella fiesta taurina que dio origen a la tlaxcalteca le ha otorgado también parte de su significado.

³⁷ Saumade menciona la “Ixtencada y Atzlayancada en las respectivas localidades tlaxcaltecas; Frédéric Saumade, *Maçatl-Les transformations mexicaines des jeux taurins*, 2008, p. 185. Además, Romano Garrido señala fiestas patronales en las que se sueltan toros por las calles en las localidades tlaxcaltecas de Totolac, Cuapiaxtla y Zacatelco; Ricardo Romano Garrido, “El espectáculo y el drama de la violencia. Los toreros del carnaval y la huamantlada en el volcán de la Malinche”, 2011, p. 97.

Estrictamente, la Huamantlada tiene más semejanzas con algunos juegos taurinos populares de localidades mucho más pequeñas de la Castilla del centro peninsular, donde se conocen como “encierros urbanos”.³⁸ Este tipo de juegos están más adaptados en su carácter performativo y lúdico a las necesidades de fiestas rurales que el encierro en Pamplona, porque los circuitos cerrados permiten la interacción de los participantes con los toros durante más tiempo, y porque la fiestas de localidades pequeñas no cuentan con carteles taurinos como es el caso de la capital navarra. En Huamantla, donde las fiestas patronales sí incluyen carteles taurinos con diestros profesionales, para los cuales se requiere ganado de primera categoría, se ha adaptado un modelo híbrido: el encierro de las calles, que materialmente después de horas de desgaste queda inhabilitado para la lidia, es desechado. Por otra parte, para la corrida de toros se utiliza ganado no tentado.

En el caso de Tlaxcala, los códigos en la vestimenta no han sido depurados hasta el punto de inaugurar una tradición como en Pamplona; sin embargo, es evidente que de los encierros en honor a San Fermín se ha adoptado exitosamente el pañuelo rojo atado al cuello. Originario del típico traje de los labradores de aquella región Navarra, esta prenda, una de las mercaderías que es posible adquirir, con estampados en diversos modelos que aluden a los toros, ha sido adoptado y puede reconocerse como el *souvenir* más comercializado de la Huamantlada. Por otra parte, los cohetes que se lanzan como señales de inicio y término del desencierro en Huamantla también se conocen entre algunos sectores de la afición huamantleca como “chupinazos”, en alusión al nombre que reciben los cohetes que se lanzan en los encierros de Pamplona.

Los Sanfermines pueden ser calificados de eventos performativos en tanto representación o conmemoración del hecho que les da origen: el traslado y encierro de las reses, provenientes de las dehesas navarras, a los chiqueros de la ciudad de Pamplona, para así dar lugar en días subsecuentes a las corridas de toros en honor a San Fermín. Este tipo de acciones previas a las corridas, que propiciaron siempre la participación popular, son las que se *representan* en Pamplona.

³⁸ Xóchitl Galindo Villavicencio, “Juegos con toros: de la dehesa castellana a la Cuenca de México (performance y representación)”, 2011.

A diferencia de lo que sucede con encierros cuya realización data de cientos de años —tales como el mencionado de Pamplona u otras fiestas taurinas emblemáticas, calificadas por la legislación española de “eventos taurinos tradicionales” en aras de haber demostrado documentalmente una realización ininterrumpida de por lo menos 200 años—,³⁹ en el caso tlaxcalteca no se señala como parte de la tradición ningún hecho histórico en el pasado cuya relevancia haya dado lugar a la representación ritual de su mito de origen.

Así, mientras en Pamplona se *simula* o *representa* el encierro del ganado en los corrales de la plaza de toros, como parte de una actividad tradicional pero desfuncionalizada, como parte de la corrida de toros en Huamantla no se representa ninguna actividad primigenia ni tradicionalmente realizada. En Huamantla se *simula* la fiesta profesional.

Este evento lúdico taurino reivindica a su manera la fiesta tauromáquica. La reivindican los participantes que se presentan con capotes y muletas y sin conocimiento de su uso, lo *simulan*. La reivindican las alusiones tauromáquicas del desfile de noche de burladeros, cabezas de toros disecadas, trajes de luces y trajes “de corto”, divisas taurinas y pasodobles toreros. Nos hablan de esta simulación las mercaderías que los comerciantes ofrecen: monteras y trastos de torear de juguete. También se ofrecen puros y botas de cuero para beber vino como un supuesto emblema, en primer lugar de “lo español” y en segundo, por añadidura, de la fiesta taurina profesional.

Reivindica la fiesta tauromáquica, el estilo narrativo de las “acciones pro-huamantlada” que la Peña Taurina proclama como el “respeto” al toro durante el evento. Se observa la simulación en las acciones que una minoría es capaz de llevar a cabo, ceñido a la actuación real del profesional, pero que también es imitada por muchos de quienes se acercan al toro con capotes. La simulación, como hemos señalado, no suele ser del agrado de la afición “de montera”; sin embargo, constituye el contenido y la temática de esta representación performativa. Constituye lo que Huizinga denominó *pretending* en el marco del juego, el “hacer como” o la “simulación de un acto”.⁴⁰

Los *performers*, en sus representaciones corporales en el escenario festivo, *simulan* fragmentos de la fiesta profesional y pretenden ha-

³⁹ Como el caso del toro de la Vega en Tordesillas, Valladolid; el enmaromado de Benavente, Zamora, o el jubilo de Medinaceli, Soria.

⁴⁰ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, 1996, p. 345.

cerse eco de las formas de la tauromaquia para escenificar la audacia, valentía y arrojo que, de acuerdo con la propia narrativa de la fiesta profesional, caracteriza a sus protagonistas. La fiesta de Huamantla, más que una representación histórica, es una representación del drama que el toreo profesional lleva a escena. Es la escenificación de otra escenificación, de la que se hablará más adelante.

El caso tlaxcalteca cobra especial relevancia, en tanto escenificación, en aras de una característica propia: el amplísimo espacio de tiempo en el cual tiene lugar la acción. En la Huamantlada se ha buscado alargar el tiempo de interacción entre los *peformers* y los toros y se han delimitado arbitrariamente los espacios escénicos donde tienen lugar las acciones.

Además esta fiesta revela, entre sus formas de realización, las raíces hispanas de una exitosa tradición adoptada, y actualmente puede considerarse como el escaparate que pone de manifiesto la pujante actividad ganadera tlaxcalteca. Tlaxcala, reconocida como una de las entidades más “taurinas” del país, posee el mayor número de ganaderías para toros de lidia.⁴¹ Las actividades taurinas en el estado alcanzan tal interés como recurso turístico, que, en 2003, en favor de “preservar el prestigio taurino del estado” y de gestionar las distintas actividades taurinas (profesionales, populares y culturales en torno al mundo taurino) que tienen lugar en Tlaxcala, se crea el Instituto Tlaxcalteca de Desarrollo Taurino del que hemos hablado antes. Sin duda una de las localidades que más interés suscita en este sentido es Huamantla, sede de los encierros más famosos del país, sede del único museo taurino del estado y, en el ámbito taurino-ecuestre, sede del campeonato estatal charro más importante, realizado también en el marco de las festividades de la Virgen de la Caridad.

La *performance* taurina profesional

La corrida no es exactamente un deporte y, sin embargo, tal vez sea el modelo y el límite de todos los deportes: elegancia de la ceremonia,

⁴¹ Wolfgang Bahr, “La ganadería de toros de lidia en Tlaxcala”, en *Comunicaciones*, núm. 3, 1971, p. 11. Y según datos actualizados de la Asociación Nacional de Criadores de Toros de Lidia en México.

reglas estrictas del combate, fuerza del adversario, ciencia y coraje del hombre [...] Pero este teatro es un falso teatro: aquí se muere de verdad. El toro que entra en el ruedo va a morir; y la corrida es una tragedia justamente porque esta muerte es fatal.⁴²

Al toreo profesional, como espectáculo público trasladado a un espacio propio para su realización, se le puede caracterizar entre las formas más cercanas al teatro. Su realización, como proceso en tres actos llevados a cabo en un recinto *ad hoc*, así como su concepción por algunos sectores como arte, en tanto posee cualidades estéticas, expresivas y creativas, lo acercan de manera clara a las escenificaciones teatrales clásicas: porque tiene lugar en un espacio convencional de realización y porque su estructura se asemeja formalmente al teatro dividido en actos. A pesar de lo anterior, señalamos al toreo profesional como acto performativo por tratarse de puestas en escena que a la vez constituyen su contexto de ejecución, porque el cuerpo humano se presenta como el medio más importante de la escenificación, y por sus características de realización procesual, en las que, a pesar de existir reglas definidas, caben la espontaneidad y la sorpresa. Asimismo, por las implicaciones que tiene, como acto simbólico que se realiza en el presente, para el medio cultural que lo recibe y experimenta.

Para el caso del toreo profesional, desde que en su evolución histórica apareció la suerte del rejón —que sustituyó a la lanza en el espectáculo—, los fundamentos del toreo viraron de las básicamente dos formas de matar al toro de una sola lanzada y en el menor tiempo posible,⁴³ a las formas de hacerlo con el rejón. Este viraje propició no sólo que la lidia se alargara y se convirtiera escénicamente en un espectáculo más vistoso, sino que lo enriqueció con prácticas más variadas y mayores posibilidades de que el hombre a caballo demostrara su dominio sobre el toro. En ese sentido podemos decir que, en la historia del toreo, el diseño de su liturgia ha primado sobre ciertas características del lucimiento del *performer*. Ese final de la lidia, con la muerte de la res, se fue postergando cada vez más para alargar también la escenificación y para que la muerte apareciera como la culminación de la acción del torero no sólo como un fin, sino como un triunfo.

⁴² Roland Barthes, *Del deporte y los hombres*, 2008, p. 17.

⁴³ Bartolomé Bennassar, *op. cit.*, pp. 24-25.

Las diferencias entre las modalidades populares que hemos denominado escenificaciones y la modalidad profesional por excelencia que es el toreo, residen en la ordenación del ritual. Es posible señalar que en ambos casos se atiende a un guión previo que da lugar a contingencias; sin embargo, en el toreo profesionalizado tenemos un guión más formalizado, una liturgia festiva más compleja.

A lo profesional y a lo popular en tanto *performance* los iguala la presencia del toro, recurso sin el cual no es posible concebir el espectáculo y a partir del cual se desarrollan gran parte de sus características espontáneas y contingentes. Y si para la *performance* popular es necesario un toro de características suficientes, tal como ya se ha señalado, para la profesional es indispensable la casi perfecta conformación física de su cuerpo y de sus defensas, en términos del canon zootécnico de las razas de lidia. El llamado *trapío*, que en términos tauromáquicos define la belleza del animal, está dado en función de sus proporciones armónicas y del uso funcional que le pueden proporcionar durante su lidia.

El toro, independientemente de la ganadería desde la cual sea llevado a la plaza, además de aprobar el reconocimiento de su belleza, debe poseer íntegras sus habilidades sensoriales: ni cuernos afeitados, romos o astillados que afecten la capacidad del toro de “medir” su embestida, ni taras físicas como ceguera o cojera. En tanto ecotipo animal, adecuado culturalmente a las necesidades del espectáculo tal como ha sido diseñado por el hombre, es un coprotagonista de esta presentación, no exactamente un antagonista. Su presencia en el ruedo, por lo tanto, idealmente no debe limitarse a acompañar la actuación de un torero, o a ser la comparsa en su lucimiento. El toro es importante en el espectáculo porque las necesidades creadas en éste así lo establecen. El animal, por supuesto, no actúa en el sentido de ninguna representación escénica, el toro *es*, pero como elemento de la escenificación, no se limita a ser simple elemento de la *materia-lidad*⁴⁴ en la conformación de la *performance*; por el contrario, es el medio material por excelencia, posibilitador del despliegue de creatividad del *performer* y artífice de gran parte de las contingencias durante el proceso de la lidia.

Durante el proceso (lidia) los actores “estudiarán” al toro y, según las habilidades técnicas aprendidas a lo largo de su carrera y sus propias capacidades corporales y escénicas, orientarán su lidia.

⁴⁴ Véase la nota 6.

Mediante su propio cuerpo generarán un espectáculo que, en teoría, deberá bascular entre la vistosidad y la eficacia.

Que exista un guión previsto no excluye la posibilidad de una cornada, hasta de un desenlace opuesto por completo al previsto. La muerte de un torero o de un subalterno constituye la mayor de las contingencias de la *performance* taurina profesional, y aunque esta eventualidad es contraria al argumento o a la forma narrativa tradicional de lo que *debe* suceder en escena, como dimensión de lo factible todos los accidentes, incluso funestos, se asumen como parte del acto performativo.

Los preliminares de la lidia, que por supuesto forman parte de la *performance*, son el momento en que son presentados ante el público, todos los actores que intervendrán en ella. Las figuras que simulan o representan a actores que antaño realizaban una acción encaminada al orden del espectáculo, el desfile realizado por los *performers* según protocolos que indican su antigüedad, así como los atavíos actuales de todos los participantes y que evocan la indumentaria del siglo XVIII, forman parte todos ellos, de la ceremonia del ritual taurino y esconden tras de sí gran parte de su dimensión representacional. En esa dimensión caben no sólo las formas ideales y la teoría del toreo; cabe también la narrativa histórica que subyace a las formas que ha sabido guardar el espectáculo taurino profesionalizado.

El proceso de la lidia

La primera fase de la *performance* (durante toda la lidia se apreciarán tres procesos performativos con principio y final) se denomina tercio de varas y acontece inmediatamente después de que se ha conseguido detener al toro tras su entrada a la arena. El toro, tras ser citado, debe “entrar” al caballo o mejor dicho, a la puya del picador. Este primer recibimiento al toro será valorado por la efectividad con que la acometida del picador reduzca el ímpetu del toro y “ahorme” su próximas embestidas. De la misma manera que el torero, el picador será considerado por el público según las cualidades que éste tenga en escena. Si con la acometida quebranta más de lo debido el poderío del animal, la valoración será negativa.

En esta fase, el espectador estimará la bravura del toro a partir de que éste no se “humille” rápidamente ante el caballo y embista

aun después de haber recibido el primer puyazo. El espectáculo hasta ese momento es el de la resistencia del toro, elemento a partir del cual el verdadero *performer* desarrolla su actividad. En esta fase se desarrolla la parte del guión que señala que los recursos materiales del espectáculo no deben superar los recursos del protagonista de la *performance*; es decir, el toro debe parecer poderoso —y en ello radica la importancia y efectividad del picador— durante el resto de la lidia, pero la merma de sus facultades es indispensable en cumplimiento de uno de los argumentos de la escenificación, a saber: el triunfo del *performer*.

El segundo tercio o tercio de banderillas consiste en la colocación de dos a tres pares de banderillas en el cerviguillo del toro. En esta etapa de la lidia, tanto el banderillero que ejecuta la suerte como el matador que se presentará en escena una vez terminado este tercio, siguen con atención los movimientos de la res, y con ello tendrán oportunidad de “pronosticar” cómo será la embestida del toro con la muleta. En este tercio obtendrán datos para intuir los defectos y las virtudes del astado, en referencia a las posibilidades que el matador tendrá en la siguiente fase de la lidia.

En el tercio de muleta, el último, el *performer* principal tendrá la mayor oportunidad de toda la escenificación para su despliegue lúdico y demostrar su efectividad clavando la espada y dando muerte al toro. Ésta es la etapa en que, según el desarrollo ideal de la lidia, el toro está agotado y el torero debe dominarlo, aunque en términos reales el animal tiene bríos suficientes para dar la vuelta por completo al argumento de la representación.

El momento en que el torero entra a matar, deberá ser rápido y efectivo si quiere ser bien valorado por los conocedores, dar muerte requiere de una ejecución cuya certeza en la trayectoria de la espada es fundamental. Un matador que ejecute una muerte rápida y *limpia* en la que el estoque entre por la cruz del toro, será mucho mejor estimado que uno que falle en repetidas ocasiones, o que incluso no lo consiga. En tal caso, existe entre los profesionales de la lidia un personaje que se encargará de dar muerte al toro con la llamada puntilla.

Posteriormente a la muerte de la res, se la engancha a un hatillo de percherones denominados mulillas, que la conducirán hacia el patio de arrastre. El espectáculo debe mantener un tono solemne en todo momento y, en aras de esa ceremonia y de la vistosidad del mismo, el toro muerto debe ser arrastrado de acuerdo a ciertos códigos

visuales que también son contemplados en un guión, que en este caso no es tácito sino explícito: el Reglamento Taurino.⁴⁵ Si su *actuación* fue excepcionalmente buena, se le arrastra lentamente o sus restos dan la vuelta al ruedo. En este momento, el público, que ha estado durante todo el proceso de la lidia presente con sus opiniones, otorgadas mediante aplausos o rechiflas, manifiesta su conformidad o disconformidad con el resultado final. Promedio de la actuación de *performers* y recursos, es decir, también se pronuncia en favor o en contra del comportamiento del toro lidiado. Esta especie de juicio popular cobra mayor relevancia, como parte de la escenificación total, cuando la corrida concluye.

Finalmente, cada uno de los tercios de la faena, entendidos en sus dimensiones pragmáticas y visuales, conforman la puesta en escena cuyo nivel de experimentación, en el sentido de la liturgia taurómaca, es compartido por una gran parte de los asistentes a la plaza.

La experiencia estética del toreo, en la que media la valoración y apreciación de ciertos aspectos técnicos y creativos del torero, así como etológicos del toro, puede ser coincidente entre muchos de los asistentes al espectáculo. Y como toda experiencia estética, en su percepción y estimación mediarán preconcepciones, sin las cuales será imposible experimentarla.⁴⁶

La representación, la contingencia y el triunfo

Como hemos señalado, el momento posterior al arrastre del toro muerto es en el que se tienen todos los elementos para calificar la *performance* en tanto proceso creativo. Pero a nuestro juicio, el desenlace de la escenificación total de la lidia no concluye con la muerte

⁴⁵ Se ha revisado el correspondiente al Distrito Federal, publicado en la *Gaceta Oficial* del Distrito Federal el día 20 de mayo de 1997, reformado el 25 de octubre de 2004.

⁴⁶ Mientras lo artístico se refiere primordialmente al acto de producción, la estética nos habla de la percepción y del goce. La experiencia estética es, entonces, "la experiencia estimativa, percipiente y agradable del arte"; John Dewey, *El arte como experiencia*, 1949, p. 44. En ese sentido, la estética, denota el punto de vista del consumidor más que el del productor —aunque el artista también percibe su propia obra de arte—; dicho de otra forma, del receptor más que del transmisor. Señala Dewey que, para percibir, un contemplador debe *crear* su propia experiencia, y esta creación debe incluir relaciones comparables a las que sintió el productor original. No son las mismas en sentido literal, pero en el contemplador como en el artista debe producirse un ordenamiento de los elementos del todo. En ambos, artista y contemplador, hay comprensión. De parte del percipiente hay un trabajo que hacer como lo hay de parte del artista. *Ibidem*, pp. 50-51.

del toro, como se ha querido interpretar desde las teorías que enfatizan dicho momento como culmen del proceso, en tanto escenificación y con respecto a sus cualidades simbólicas.

Después de la muerte, el toreo —entendido como acto performativo— todavía guarda entre sus fases una muy importante, la del reconocimiento por parte de la autoridad y del público a la actuación de los *performers*, aunque de manera especial a la actuación del matador. El proceso de la corrida de toros puede concluir entonces en una especie de apoteosis, si la actuación del matador consigue superar las expectativas del público y de la autoridad. El otorgamiento de orejas y rabo en tanto trofeos, la ovación, la vuelta al ruedo o la salida a hombros por la puerta grande, suponen la conclusión llevada a buen puerto de ese guión que contiene el *deber ser* del toreo profesional. La escenificación que se lleva a cabo servirá entonces para representar el triunfo del torero, a pesar, pero sobre todo en razón, de las contingencias acaecidas y de las concesiones y posibilidades de lucimiento que el toro proporcione al *performer*.

En el ámbito profesional, el enfrentamiento al toro es entonces, en un primer nivel, la representación personal por antonomasia; en un segundo nivel, una ejecución azarosa en la que el comportamiento de una parte de las variables es ajeno a quien compete, en esa supuesta igualdad de circunstancias, por la gloria personal.⁴⁷

Durante la lidia, y en aras del éxito de la escenificación, el toro ha tenido una importancia proporcional a la del torero, y sólo entre ambos habrán conformado un proceso cifrado por las posibilidades que cada uno haya *otorgado* al otro. En la escenificación de estas supuestas concesiones reside la dimensión performativa del toreo profesional.

⁴⁷ Si nos remitimos a la tipificación del juego hecha por Caillois, podemos señalar que el toreo profesional comprendería características lúdicas tanto de *agón* como de *alea*. En el primer caso, en los juegos agonísticos, destaca el espíritu de competencia, el ejercicio del agón requiere entrenamiento, disciplina, perseverancia, y aparece como la forma más pura del mérito personal. En el segundo caso, Caillois utiliza la palabra *alea*, que en griego designa la tirada de dados. En este tipo de juegos no se trata de vencer al adversario sino de triunfar sobre el destino. En estos casos, el jugador no tiene influencia alguna sobre el resultado. El *agón* “es una reivindicación de la responsabilidad personal, el *alea*, una renuncia de la voluntad, un abandono al destino”. En reflexión de Caillois, ambas caracterizaciones del juego manifiestan actitudes opuestas y en cierto modo simétricas, “pero ambos obedecen a una misma ley: la creación artificial entre jugadores, de las condiciones de igualdad pura que la realidad niega a los hombres”; Roger Caillois, *op. cit.*

Dimensión teatral que servirá al final del acto en su totalidad para decir a los hombres “por qué el hombre es el mejor”, a pesar de que llegando el tercer tercio “el toro sigue siendo el más fuerte y no obstante, es seguro que va a morir”.⁴⁸ La escenificación del toreo es entonces la representación en la arena de un drama que terminará idealmente con la muerte del poderoso cornúpeto, aunque este epílogo fatal no será ni el verdadero desenlace de la representación ni el argumento sobre el cual se construya el guión. El argumento versará en torno a la proeza que consigue el matador, quien —en supuestas condiciones de igualdad de poderíos— logra la victoria en una lucha a muerte con el toro.

El desenlace ideal, sin embargo, no equivale a la muerte del toro, sino a la completa demostración del triunfo del *performer*. Ambas situaciones no son necesariamente sinónimos: el toro muere siempre (por la espada del matador o por el descabello del matarife), pero el torero no siempre conseguirá la victoria, es decir, no necesariamente habrá logrado ejecutar una actuación digna de conseguir un triunfo.

El toreo no es, entonces, la escenificación clásica de una tragedia. Esta representación, aun poseyendo un guión bien establecido, dará lugar a que elementos contingentes, espontáneos y creativos lo conviertan en un proceso en construcción, con un fin deseado pero incierto. Durante el proceso de la lidia se pondrá en escena, y a consideración del espectador, la actuación de unos hombres que deberán demostrar su capacidad de representar el argumento del guión y de desenlazarlo exitosamente. Por tal razón hablamos de *performance* y no de teatro clásico, porque entendiendo como texto al guión tácito de esta representación, la acción en escena no puede corresponder siempre al texto. Porque, tal como señala Barthes, “este teatro es un falso teatro: aquí se muere de verdad”. Y podemos añadir que la muerte, siempre que sea la del toro y no la del torero, también pasará a ser un recurso más de la *materialidad* de esta *performance*.⁴⁹

Finalmente, no se trata sólo de escenificar el episodio del “hombre contra la bestia”, se trata de hacerlo exitosamente, para lo cual —también idealmente— no existirán las garantías suficientes.

⁴⁸ Roland Barthes, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁹ Véase nota 6.

Bibliografía

- Abad Molina, Javier, "Experiencia estética y arte de participación: juego, símbolo y celebración", en Salomé Díaz Rodríguez y Susana Montemayor Ruiz (eds.), *La educación artística como instrumento de integración intercultural y social*, Madrid, Ministerio de Educación-Secretaría General Técnica, 2007, pp. 37-76.
- Aguilar y Prado, Jacinto de, *Escrito Historico de las solemnes fiestas que la Antiquisima y Noble Ciudad de Pamplona cabeça del Nobilísimo Reyno de Navarra a hecho en honra y comemoracion del gloriosissimo S. Fermin*, Pamplona, impreso por Carlos de Labàyen, 1628.
- Alenda y Mira, Jenaro, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1903.
- Bahr, Wolfgang, "La ganadería de toros de lidia en Tlaxcala", en *Comunicaciones*, núm. 3, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla, 1971.
- Barthes, Roland, *Del deporte y los hombres*, Madrid, Paidós (El arco de Ulises), 2008.
- Bennassar, Bartolomé, *Historia de la tauromaquia, una sociedad del espectáculo*, trad. de Denise Lavezzi Revel-Chion, Valencia, Real Maestranza de Caballería de Ronda/Pre-Textos, 2000.
- Bergamín, José, *Obra taurina*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres, la máscara y el vertigo* (trad. de Jorge Ferreiro), México, FCE (Popular, 344), 1986.
- Campos Cañizares, José, *El toreo caballeresco en la época de Felipe IV: técnicas y significado-sociocultural*, Sevilla, Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla/Fundación de Estudios Taurinos/Universidad de Sevilla (Tauromaquias, 9), 2007.
- Carlson, Marvin, "What is Performance?", en Henry Bial (ed.), *The Performance Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 70-75.
- Cordero del Campillo, Miguel, *Crónicas de Indias, ganadería, medicina y veterinaria*, Salamanca, Junta de Castilla y León/Consejería de Educación y Cultura (Estudios de la historia de la ciencia y de la técnica, 18), 2001.
- Dewey, John, *El arte como experiencia* (trad. de Samuel Ramos), México, FCE (secc. de Obras de Filosofía), 1949.
- Dubatti, Jorge, *Filosofía del teatro, convivio, experiencia, subjetividad*, Buenos Aires, Atuel, 2007, vol. 1.
- Galindo Villavicencio, Xóchitl, "Juegos con toros: de la dehesa castellana a la Cuenca de México (performance y representación)", tesis de doctorado, Salamanca, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Salamanca, 2011.

- Geist, Ingrid, "Encuentros oblicuos entre el ritual y el teatro", en Ingrid Geist (ed.), *Antropología del ritual: Victor Turner* (trad. de Magdalena Uribe Jiménez e Ingrid Geist), México, ENAH-INAH, 2002, pp. 145-188.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza/Emecé (El Libro de Bolsillo), 1972.
- _____, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1996.
- Mora Ledesma, Ma. Isabel, "'Vámonos con todo y chivas', sistemas de supervivencia en las culturas ganaderas del norte de San Luis Potosí", en *Revista del Colegio de San Luis*, Nueva Época, año 1, núm. 1, enero-junio de 2011, pp. 49-68.
- Romano Garrido, Ricardo, "El espectáculo y el drama de la violencia. Los toreros del carnaval y la huamantlada en el volcán de la Malinche", tesis de doctorado, FFyL/IIA-UNAM, 2011.
- Saumade, Frédéric, *Las tauromaquias europeas. La forma y la historia, un enfoque antropológico* (trad. de Adela Fábregas García), Sevilla, Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla/Fundación de Estudios Taurinos de la Universidad de Sevilla/Universidad de Granada (Tauromaquias, 8), 2006.
- _____, *Maçatl-Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Bourdeaux, Presses Universitaires de Bourdeaux, 2008.
- Savater, Fernando, *Tauroética*, Madrid, Turpial, 2010.
- Schechner, Richard, *Essays on Performance Theory 1970-1976*, Nueva York, Drama Books Specialists (Publishers), 1977.
- _____, *Performance Theory*, Londres, Routledge, 2003.
- _____, *Performance Studies: An Introduction*, Nueva York, Routledge, 2006.
- Tudela de la Orden, José, *Historia de la ganadería hispanoamericana (Homenaje en su centenario)*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana/Ediciones de Cultura Hispánica/Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993.
- Turner, Victor, "Social Dramas and Ritual Metaphors", en *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Nueva York, Cornell University Press, 1974, pp. 23-59.
- _____, "The Anthropology of Performance", en Victor Turner, *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, Arizona, University of Arizona Press, 1985.
- _____, *The Anthropology of Performance*, Nueva York, Performing Arts Journal Publications, 1988.
- _____, "La antropología del performance", en Ingrid Geist (ed.), *Antropología del ritual: Victor Turner* (trad. de Magdalena Uribe Jiménez e Ingrid Geist), México, ENAH-INAH, 2002, pp. 72-98.
- Wulf, Christoph, "Teorías y prácticas del performativo", en *Antropología: historia, cultura, filosofía* (trad. de Daniel Barreto González), México/Barcelona, Anthropos/UAM-I, 2008.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





LA DECENA TRÁGICA: LA USURPACIÓN EN IMÁGENES

Samuel Villela F.*

Docenas de fotografías se juegan la vida, imprimen sus placas en distintos rumbos de la ciudad, con el fin de capturar escenas e imágenes [...]. En ocasiones tienen que saltar por entre los cadáveres; otros han de refugiarse al amparo de un muro, llevando el cuerpo encorvado y una incertidumbre continua.

José Ángel Aguilar
La Decena Trágica

La promesa de una democracia languidecía. A principios de 1913, los barruntos de tormenta se avecinaban. A pesar de los reiterados avisos de su hermano Gustavo acerca de que se fraguaba un golpe de Estado, el presidente Francisco I. Madero parecía no oír ni atendía a razones.¹

Intacto el ejército porfirista, del cual el nuevo gobernante echó mano para reprimir la revuelta zapatista; una prensa desafortunada que dilapidaba el nuevo clima de tolerancia gubernamental, y una clase gobernante dividida entre quienes añoraban el pasado de “orden y progreso” y quienes tímidamente promovían cambios sociales, son el contexto en el cual se dio la asonada militar, que durante diez días —los diez días que conmovieron a México, diría John Reed— tuvo en jaque al gobierno maderista, hasta derrocarlo.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ En una transcripción que recoge de Adrián Aguirre Benavides, Paco Ignacio Taibo II (*Temporada de zopilotes*, México, Planeta, 2009, p. 25) refiere la advertencia de su hermano al presidente Madero: “GUSTAVO: He venido a tratar de despertarte para salvarte la vida y si te aferras a no obrar, vamos acabar tú y yo colgados de los árboles del Zócalo.”

Durante ese periodo, en el cual la guerra civil estalló en el centro del país, un grupo de fotógrafos y fotorreporteros llevaron a cabo la cobertura de la asonada. Sus fotografías, su registro del evento constituyen una parte importante de la memoria visual de la Revolución mexicana.

Fotografía, prensa y poder

Para principios del siglo xx, la fotografía ha venido ganando un espacio en los medios dando origen a la fotografía de prensa, la cual se convierte en un medio de dar a conocer a un amplio público la imagen de los hechos “de actualidad”, y contribuye a la creación de la opinión pública. Tanto en México como en otros países, se va conformando la figura del *foto-reporter*, fotógrafos que trabajan para una publicación diaria o periódica;² eventualmente, participan ya dentro de las agencias fotográficas recién creadas, como la de los Casasola en 1911.

Estos trabajadores de la lente han transitado, en no pocas ocasiones, de los gabinetes fotográficos a los reportajes en las calles y los espacios públicos; así como del retrato en el estudio al retrato documental. Entre ellos se va fraguando la idea de la instantaneidad; esto es, la posibilidad de captar aquellos momentos de relevancia dentro de un suceso; aquello que el connotado fotógrafo francés Henri Cartier-Bresson, posteriormente, postularía como una de las características intrínsecas de la fotografía: el “momento decisivo”.

En 1894, en *El Mundo*, se publica por primera vez una fotografía en un diario mexicano.³ Posteriormente, la fotografía desplazará paulatinamente a la caricatura y el grabado en las revistas ilustradas, conformándose como un recurso más versátil y fidedigno para ofrecer a los lectores las imágenes del momento e incidir en la conformación del imaginario social, donde las implicaciones políticas y la vinculación con el poder servirán a los fines de continuidad y legitimación del Porfiriato.

² Para una caracterización del *foto-reporter* en las revistas ilustradas de la época, véase Rebeca Monroy Nasr, *Ezequiel Carrasco. Entre los nitratos de plata y las balas de bronce*, México, INAH, 2011, p. 21.

³ Alfonso Carrillo Morales *et al.*, *Manuel Ramos. Fervores y epifanías en el México Moderno*, México, Fonca/Conaculta, 2011, p. 15.

A principios de ese siglo, también las tarjetas postales devienen en formato accesible al gran público, conformando lo que a nivel mundial se conoce como la “época de oro” de las postales. En México, la producción de postales tiene un momento importante durante las fiestas del Centenario, donde empresas como la Casa Miret reproducen escenas de los festejos, sobre todo aquellas del llamado “desfile histórico.”

La hora de los generales

La mañana del 9 de febrero de 1913 da inicio en la ciudad de México el golpe de Estado que conduciría al derrocamiento del presidente Madero, en un intento por restaurar el régimen porfirista. Desde los primeros enfrentamientos, es posible advertir el interés de los fotorreporteros para documentar los hechos y plasmar los instantes relevantes. Una temprana imagen muestra a un grupo de soldados apostados para la defensa de Palacio Nacional, mientras un oficial a caballo hace evoluciones al frente de ellos; otro oficial, en primer plano, es captado casi en el aire, pareciese dar un salto o captado mientras corría. Un sujeto en segundo plano también corre hacia un grupo que se encuentra tras el oficial a caballo. Al fondo, una atmósfera nebulosa difumina el contorno de los edificios (fig. 1). La imagen nos transmite la tensión y acción del momento: “Una fotografía tomada al amanecer por mano desconocida muestra a los soldados leales tendidos frente a palacio en líneas de tiradores”.⁴

Concomitante a este hecho, se producen las imágenes que muestran al presidente en su recorrido del castillo de Chapultepec a Palacio Nacional. A caballo, enarbolando una pequeña bandera mexicana, Madero es captado por la lente de Gerónimo Hernández, fotorreportero de *Nueva Era*, uno de los diarios proclives al régimen. La fotografía aparecerá en la edición del día siguiente (fig. 2.). Una imagen parecida, tomada unos momentos antes o después de la anterior, nos muestra al fotógrafo Gerónimo Hernández en primer plano, cargando su cámara y atravesado en la

⁴ Paco Ignacio Taibo II, *op. cit.*, p. 42.

escena,⁵ lo cual da pie a los “tiros cruzados” que se dan en ese accionar de los fotógrafos.⁶

El mismo día del levantamiento, al frustrarse su objetivo de tomar la sede del poder presidencial, los sublevados se atrincheran en la Ciudadela, por lo cual se darán los combates en sus alrededores y en el corredor que va de la entonces Fábrica Nacional de Armas —hoy Centro de la Imagen— hasta Palacio Nacional. Una foto complementaria a la primera que mostramos del Zócalo capta a un grupo de civiles que corre, huyendo del peligro (fig. 3). En esta foto, que apareció publicada en *Novedades. Revista Literaria y de Información Gráfica* del 20 de febrero, tenemos una acción captada en un instante irrepetible y nos muestra un acto dinámico, donde la gente escapa para proteger sus vidas.

Estas imágenes y su elaboración son indicativas de la cobertura que se llevaría a cabo tanto por fotógrafos profesionales como aficionados, en lo que se configura como la mayor participación de connacionales en la fotografía de la Revolución.⁷ Su número ha sido estimado en ochenta, de entre los cuales cabe destacar a Manuel Ramos de *El Mundo, Semanario Ilustrado y El País*; Antonio Garduño y Gerónimo Hernández de *El Diario y Nueva Era*; Eduardo Melhado y Samuel Tinoco de *Novedades y La Semana Ilustrada*; Macario González, Uribe, Hoyas (probablemente se trate de Francisco de P. Hoyos, agente) y Agustín V. Casasola de *El Imparcial*; A.V. Mendoza (Federico Mendoza), Tozt, Emilio Lange, Arriaga, Gustavo Obregón, F.L. Clarke, Manuel Pérez Thous, José Tejeda y Ezequiel Álvarez Tostado de *Arte y Letras*.⁸ A éstos habría que agregar a Ezequiel Carrasco de *Revista de Revistas*, Abraham Lupercio y otros que son considerados independientes, como Sabino Osuna, Hugo Brehme y Charles B. Waite.

Algunos de estos profesionales de la lente tenían su propia producción o trabajaban para las compañías productoras de postales, entre los cuales tenemos a Aurelio Escobar C. para la firma “H. J. Gutiérrez”, “Casasola”, “Félix Miret”, “Daguerre”, “M. Retes”,

⁵ Véase esta imagen en John Mraz, *Fotografiar la Revolución mexicana. Compromisos e iconos*, México, INAH, 2010, p. 120.

⁶ *Ibidem*, p. 119.

⁷ *Idem*.

⁸ Página web de Arturo Guevara [<http://fotografosdelarevolucion.blogspot.mx/2009/01/la-decena-tragica-los-fotografos.html>].

“P.P.”, “Mexican View Co.”, “American Book & Printing Co.”, “Vicente Melo y Cía.” y “Margot y Cía”.⁹

Entre el testimonio y la instantaneidad; de la foto-documento al surgimiento del fotoperiodismo moderno

Ante lo abrupto del hecho bélico, los fotógrafos se lanzan a las calles para registrar a los actores de la contienda, su armamento, sus posiciones, los efectos de la guerra en los edificios y entre la población civil. Una imagen sintomática de la ubicuidad de los fotógrafos nos muestra un par de cañones en una calle aledaña a la Ciudadela; la sombra del fotógrafo se cuelga en el cuadro, en la parte inferior izquierda, mientras a la derecha podemos ver a Abraham Lupercio, con su cámara montada en el tripie (fig. 4). Paradójicamente, el negocio de la esquina se llama “El Fuerte de la Ciudadela”.

Otra imagen que nos muestra la presencia de los fotorreporteros es aquella donde puede verse a Agustín V. Casasola cargando su cámara réflex. Al parecer se parapeta tras la pared de un edificio, y desde ahí observa a un pequeño grupo de uniformados expectantes (fig. 5).

En estos menesteres los fotorreporteros corren un gran riesgo, “se juegan la vida, imprimen sus placas en distintos rumbos de la ciudad, con el fin de capturar escenas e imágenes [...]”.¹⁰

Como un reconocimiento a ese riesgo que han enfrentado, la revista *Novedades* del 24 de febrero hace el siguiente señalamiento respecto a su fotorreportero Samuel Tinoco: “*Nuestro redactor fotográfico*. Queremos hacer mención muy especialmente de nuestro entendido fotógrafo, Sr. Samuel Tinoco, por el magnífico servicio de información que nos ha proporcionado con exposición constante de su vida. Le damos público testimonio de nuestros elogios”.

Ya se señalaba anteriormente cómo al día siguiente del inicio de la asonada el diario *Nueva Era* publicaba la foto del presidente en camino a Palacio Nacional, para dirigir desde ahí la defensa de

⁹ *Idem*.

¹⁰ John Mraz, *op. cit.*, p. 126.

la democracia amenazada. Sin embargo, como consecuencia de la lucha, el local de dicho diario es incendiado por las turbas felicistas. En sintomáticas declaraciones de las posiciones pro-golpistas de la prensa, *Novedades*, en una página de su *Suplemento de Guerra* del 24 de febrero de dicho año, inscribía el siguiente pie de foto para comentar sobre la imagen del edificio incendiado:

Quien a hierro mata, a hierro muere, dice el popular adagio, y bien se echa de ver que esta vez quedó bien aplicado. La “Nueva Era”, el más interesante órgano porrista, que tanto daño hizo al país y que tantas antipatías atrajo hacia los maderistas, fue incendiada por el pueblo la memorable noche del 18 de febrero, sin que pudieran salvarse sino las paredes. La Porra había incendiado “El País” y “La Tribuna”. Aunque no hubiera ocasionado más que la muerte de “Nueva Era”, la revolución felicista es acreedora a la universal simpatía.

Sin tapujos, la reacción se alinea con los golpistas.

Esta lacerante imagen ha debido ser muy cruenta para Ezequiel Carrasco, quien laboraba en dicho diario.¹¹ Posiblemente, este tipo de vivencias motivó su retirada del oficio, pues si bien aparece en el directorio de los fotorreporteros del primer número de *La Ilustración Semanal*, de octubre del mismo año, no se vuelve a conocer una fotografía de su autoría.¹²

Como parte de la difusión que se da al golpe de Estado, los productores de postales muestran al episodio bélico desde sus inicios. Una postal de la casa Miret muestra a un par de civiles caídos en el Zócalo (fig. 6). La misma imagen, con leves diferencias en el encuadre, fue publicada en *El Mundo Ilustrado*, con fecha de 16 de febrero. Otra imagen similar es debida a Ezequiel Carrasco.¹³ Esta confluencia de imágenes sobre el mismo motivo nos vuelve a evidenciar la concurrencia de varios fotorreporteros en el mismo momento y lugar.

En su registro a través de los diez días que dura la contienda, los fotógrafos nos develan su interés por captar el suceso impor-

¹¹ Una imagen del edificio, tomada por él, fue publicada en *Revista de Revistas*, núm. 157, p. 78, del 23 de febrero. Véase también en Rebeca Monroy Nasr, *op. cit.*, p. 68.

¹² Sobre la trayectoria de Gerónimo Hernández, véase Daniel Escorza, “Gerónimo Hernández, un fotógrafo enigmático”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 47, septiembre-diciembre de 2009.

¹³ Rebeca Monroy Nasr, *op. cit.*, p. 56.

tante, la secuencia indicativa. Como ya señalaba Agustín V. Casasola en su alocución durante su visita al entonces presidente interino, Francisco León de la Barra (octubre de 1911), los fotoreporteros tenían que cumplir con su deber de ser “impresionadores del instante [...] esclavos del momento”.¹⁴ De esta manera, con su quehacer van construyendo una mirada y una óptica que prefigura el fotoperiodismo moderno.

Retomando la trama del cuartelazo, tenemos otras imágenes indicativas del interés y capacidad de los fotógrafos por ser “impresionadores del instante”. Una imagen de Sabino Osuna nos muestra la que, a nuestro juicio, es una de las fotografías más representativas de la Decena Trágica, al presentar a un combatiente maderista en una imagen muy dinámica y bien lograda en términos de fotoperiodismo. Tiene en sus manos lo que parece un fusil lanzagranadas y parece dispuesto a accionarlo. En su rostro pueden apreciarse los músculos tensos; la mirada dirigida hacia el posible objetivo y el cuerpo flexionado, con una rodilla en tierra y la disposición para ponerse de pie y salir del escenario o adentrarse en él (fig. 7). Esta foto no parece ser una excepción a la mirada de dicho fotógrafo. En otra imagen tomada desde una azotea o un segundo piso de un edificio próximo a la Sexta Demarcación, puede verse a un contingente federal sobre la calle Revillagigedo que se pone en marcha hacia el frente, es una foto tomada en picada. Las líneas de la calle y de las vías del tranvía dibujan una perspectiva que se dirige hacia la parte superior izquierda del cuadro; hacia ese punto de fuga se dirigen los soldados, en incipiente marcha (fig. 8). Una foto más de dicho fotógrafo, tomada por los mismos rumbos, nos muestra nuevamente una acción bélica enmarcada en una perspectiva donde las líneas se dirigen hacia la parte inferior derecha del cuadro: un cielo surcado por los cables eléctricos, en medio de los cuales estallan las granadas (fig. 9). Una foto aparentemente simple, pero que evidencia una construcción plástica y gráfica donde las bolas de humo parecen adosarse a los cables, en una composición muy sugerente, donde la simplicidad de las líneas y el estallido de las granadas nos evidencian

¹⁴ Eduardo Ancira, “Fotógrafos de luz aprisionada. Asociación de Fotógrafos de la Prensa Metropolitana de la Ciudad de México, octubre-diciembre de 1911”, en Lourdes Roca y Fernando Aguayo (coords.), *Imágenes e investigación social*, México, Instituto Mora, 2005, p. 348.

un grave conflicto humano, a pesar de la ausencia de personas en esa imagen.

Siguiendo el indicativo derrotero de este fotógrafo, tenemos que estas imágenes forman parte de lo que quiso ser un álbum fotográfico:¹⁵ “[...] empezó a documentar la Decena Trágica desde la marcha del Presidente para retomar el Palacio Nacional en la mañana del 9 de febrero hasta ‘la última manifestación maderista’ [...]”.¹⁶ De ahí esa gama y secuencias de imágenes, en lo que se pensó como un relato fotográfico.

Otro caso donde también hubo el interés de elaborar un álbum es el de Manuel Ramos, aunque esta vez sí fue logrado: “En las colecciones de la estadounidense Southern Methodist University (Central University Libraries, DeGolyer Library), se conserva un álbum titulado *Mexican Revolution*, compuesto por 43 impresiones fotográficas que dan cuenta del seguimiento que Manuel Ramos dio a los sucesos de la Decena Trágica”.¹⁷

La ubicuidad de los fotógrafos, denotando la ausencia de censura y permisividad de los sublevados hacia ellos, hace posible que Eduardo Melhado logre tomar fotos de lo que se supone deberían ser actos restringidos para los civiles. En la portada de *El Mundo Ilustrado*, de fecha 16 de febrero, en una de las pocas revistas que pudieron aparecer durante los días del conflicto armado, aparecen los generales Félix Díaz y Manuel Mondragón frente a una pizarra donde están escritos cálculos balísticos (fig. 10).

Esta supuesta familiaridad del fotógrafo con los jefes de la sublevación hace proponer a Mraz que él “[...] podría ser el fotoperiodista más identificable con los golpistas. Evidentemente, tenía un acceso muy directo a ellos”.¹⁸

En otra imagen del mismo fotógrafo aparece un par de soldados felicistas atrincherados tras una pared horadada; los militares se asoman vigilantes, el fusil preparado y en medio de ellos un cañón. Según el autor citado, esta foto vanguardista “muestra tanto su extensa experiencia como su visión moderna. La imagen

¹⁵ Véase Rebeca Monroy Nasr, “El tripié y la cámara como galardón”, en *La Ciudadela de fuego*, México, Conaculta/AGN/INAH/INEHRM, 1993.

¹⁶ John Mraz, *op. cit.*, p. 122.

¹⁷ El álbum puede verse en la página web de la Southern Methodist University, [<http://digitalcollections.smu.edu/cdm/search/collection/mex/searchterm/Ag1996.1039/field/all/mode/exact/conn/and/cosuppress/>]; también véase Alfonso Carrillo Morales *et al.*, *op. cit.*, p. 72.

¹⁸ John Mraz, *op. cit.*, p. 129.

tiene una fuerza inusual dentro de la fotografía de la Revolución: con una técnica depurada, hace un acercamiento sobre los soldados que están circunscritos por el muro de ladrillos que hace juego con sus caras. Estéticamente, es muy lograda y eminentemente pictórica [...]”¹⁹

Finalmente, en cuanto a esta caracterización de la cobertura fotográfica durante la Decena Trágica, habría que considerar un par de imágenes respecto a las consecuencias de la guerra entre la población civil. Una de las secuelas más visibles, en términos fotográficos, es la destrucción e impacto sobre construcciones y edificios. Ya mencionábamos el incendio del edificio de *Nueva Era*. Otra de las imágenes emblemáticas es la del incendio de la casa del presidente Madero, en una colonia residencial alejada del escenario central de las operaciones bélicas. Aunque hay muchas fotos del asunto, una muy representativa de la presencia de connotados fotógrafos es la que tomó Waite, la que al parecer se produjo como postal (fig. 12). La sobria imagen donde apenas se distingue la presencia de un par de personas, resaltando la figura arquitectónica semiderruida, es acorde con la visión pictorialista del fotógrafo, quien se había distinguido por sus fotos costumbristas durante el Porfiriato. También hay otras más del mismo autor en el interior de la Asociación Cristiana de Jóvenes²⁰ y de los daños al Reloj Chino, del cual hablaremos más adelante.

Una imagen por demás sobrecogedora es la que muestra a un grupo de civiles que huyen del ámbito del conflicto; algunos de ellos cargan hasta con los colchones (fig. 13), lo cual nos denota la precariedad de sus bienes y la amenaza a sus vidas que sufrieron muchos civiles.

En la medida que no se trata de hacer un recuento lineal sobre los acontecimientos en ese infortunado periodo, quedan en el

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Para John Mraz (*op. cit.*, p. 124) la toma fotográfica de este recinto por dicho fotógrafo es indicativa de su posición conservadora: “Puso especial atención en el edificio de la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA), quizá porque se imaginaba que habría interés en esa faceta por parte de los editores de las revistas ilustradas norteamericanas. Dentro del inmueble dañado, reconstruyó un escenario en el cual plasmaba su visión reaccionaria de la Revolución: un civil —representando el apoyo popular a los golpistas— apunta con una ametralladora a un enemigo imaginario hacia una ventana cerrada. Según la representación de Waite, las fuerzas antidemocráticas son con las que los extranjeros deberían contar: son ellos quienes luchan para proteger sus intereses y están dispuestos a pagar el precio, a juzgar por el soldado felicista ‘muerto’ en el piso de la YMCA.”

tintero la mención de muchas imágenes más, donde se da cuenta de episodios significativos como la atención a heridos, las dantescas imágenes sobre la cremación de cadáveres tanto en la vía pública como en Balbuena, la presencia de los diversos actores centrales en el conflicto (Huerta, el embajador injerencista Wilson, el general Felipe Ángeles, etcétera), la desolación y destrucción en las calles. Pero a partir del abundante material fotográfico producido, queda la certeza de que un análisis y descripción más acuciosos de ese legado visual nos permitirá entender muchos momentos y facetas del conflicto.

A manera de conclusión

Toda vez que hemos intentado hacer una caracterización sucinta de la cobertura fotográfica de la Decena Trágica, hemos de apuntar finalmente cómo la imagen fotográfica registra y documenta, mostrándonos los hechos históricos a través de la meritoria labor de los trabajadores de la lente; pero también es necesario señalar la forma en que es manejada por los medios, y cómo quienes la producen se vinculan al poder y pueden servir a fines espurios.

En este sentido, una imagen indicativa es la que se hicieron tomar los periodistas “independientes” con uno de los jefes de la asonada. Teniendo tras de sí la derruida imagen del Reloj Chino, tenemos a un numeroso grupo de ellos junto con el general Félix Díaz (fig. 14).²¹ Poco importa que ese reloj haya sido un regalo del país asiático durante las fiestas del Centenario; el mensaje que parecen enviar esos periodistas a la opinión pública es: “Estamos con la usurpación y no nos importa que ésta se asiente sobre la destrucción de bienes públicos emblemáticos”.

Indicativa de la acogida que la foto periodística tuvo entre la población, tenemos una imagen publicada en la revista *Novedades* del 5 de marzo del mismo año (fig. 15). Ahí, se da cuenta del alto número de ejemplares vendidos de su edición especial intitulada *Suplemento de Guerra*, la cual muestra en forma secuenciada los acontecimientos. Ahí se le llama “Crónica gráfica”. Este

²¹ Otra imagen de ese grupo de periodistas con el general Félix Díaz, ahora en el salón principal de la Secretaría de Gobernación, fue publicada en *El Mundo Ilustrado*, 23 de febrero de 1913.

número especial es una especie de historia gráfica donde las imágenes, apoyadas en complementarios pies de foto, describen un hecho secuenciado. Otro tanto se hizo en *Revista de Revistas* con una edición extra presentando un “resumen de los sucesos”, que alcanzó un tiraje de 40 000 ejemplares. Ante el éxito en la demanda de dicha edición extra, se comunica a los lectores una próxima reimpresión de 20 000 ejemplares más.²² Vistas así las cosas, estaríamos ante una conformación incipiente de lo que se ha conceptualizado como el fotoperiodismo moderno.²³

Para terminar estas líneas, mostramos un corolario donde nuevamente se imbrican estrechamente los trabajadores de la lente y los sucesos históricos que cubren. En metafórica imagen, Agustín V. Casasola y otros periodistas sostienen las ropas ensangrentadas de Madero y Pino Suárez (fig. 16). Al parecer, las encontraron arrumbadas en algún lugar de la cárcel de Lecumberri, hasta donde iban a ser llevados ambos personajes para poder asesinarlos. Ante la ausencia de fotografías de los cadáveres del ex-presidente y ex-vicepresidente debida a la férrea censura que encubrió el hecho, los fotorreporteros sólo pudieron fotografiar los pequeños túmulos de piedra que la gente colocó donde se supone fueron ultimados.²⁴ De tal manera que la ausencia fue compensada con una presencia simbólica. Y esos ropajes se inscriben también dentro de ese simbolismo, el de los cuerpos ausentes. Con ello la fotografía patentiza de nuevo esa contraparte de su cobertura de la vida.

Correspondió a uno de los connotados fotorreporteros de la época sellar, dentro de esa imagen, ese episodio funesto para la democracia en nuestro país.

²² Rebeca Monroy Nasr, *op. cit.*, 2011, p. 100.

²³ Para varios autores, el fotoperiodismo moderno surge durante la Primera Guerra Mundial, haciendo caso omiso del caso mexicano, en particular de lo realizado durante la cobertura de la Revolución. Para Gisèle Freund (*La fotografía como documento social*, Barcelona, Gustavo Gili, 1974, p. 99) dicho surgimiento se da en la Alemania posterior a esa guerra: “Habrà que esperar a que la propia imagen se convierta en historia que relata un acontecimiento en una serie de fotos, acompañada de un texto limitado con frecuencia a meras frases, para que comience la fotografía”. ¿Que, si no, fue lo que se hizo en esos números especiales de *Novedades y Revista de Revistas*?

²⁴ Se produjeron muchas imágenes de este evento. Véase, por ejemplo, Rebeca Monroy Nasr, *op. cit.*, 2011, pp. 90-91), quien retoma imágenes publicadas en *Revista de Revistas*. Por su parte Arturo Guevara, en la sección “La Decena Trágica, la cámara anónima”, de la página web citada, muestra un fotograma de la película *Memorias de un mexicano*, tomado por Toscano, donde pueden apreciarse tres fotógrafos con sus cámaras réflex al lado de la gente que rinde tributo al simbólico lugar.



1. Tropas leales se aprestan a repeler una nueva agresión de los sublevados. Palacio Nacional, 9 de febrero de 1913.



2. Primera plana del diario *Nueva Era*, en que muestra la llegada del presidente Madero a Palacio Nacional. Foto: Gerónimo Hernández.



3. Civiles huyen por la calle de Balderas, en la tarde del 9 de febrero, al reiniciarse los combates. Foto: Samuel Tinoco. INAH 187145.



4. Emplazamiento de artillería en una esquina próxima a la Ciudadela. INAH 451537



5. Agustín V. Casasola, a la izquierda, observa expectante a un grupo de soldados.



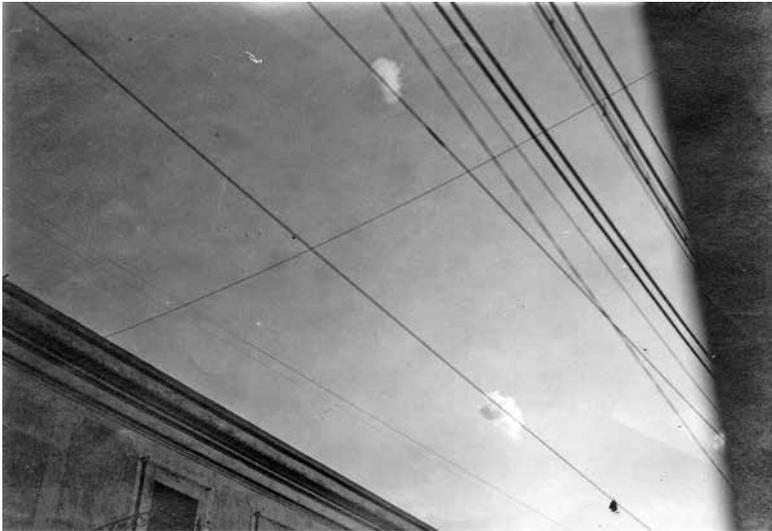
6. "Muertos durante la refriega del Domingo 9 en la Plaza de Armas". Postal de la Casa Miret. Febrero de 1913. INAH 451483.



7. Soldado maderista en acción. Foto: Sabino Osuna.



8. Federales en Revillagigedo después de recuperar la Sexta Demarcación
Foto: Sabino Osuna, 12-02-1913. INAH 451530.



9. Bombas que estallan. Foto: Sabino Osuna, INAH 451460.



10. Félix Díaz y Manuel Mondragón, juntos calculan los tiros de artillería desde la Ciudadela, 16 de febrero de 1913. Foto: Eduardo Melhado.



11. En la Ciudadela. Soldados felicistas con artillería. AGN.
Foto: Eduardo Melhado.



12. Casa de Madero incendiada. Febrero 14 de 1913.
Foto: Charles B. Waite. INAH 373949.



13. Civiles huyen con sus pertenencias durante el armisticio del 16 de febrero. INAH 5664.



14. Periodistas "independientes" con Félix Díaz. Atrás, el bombardeado Reloj Chino. INAH 451552.



15. Pie de foto en la revista: “Publicamos el aspecto que presentaba nuestra casa cuando numerosísimos vendedores de ‘Novedades’ vinieron el lunes en busca de nuestro Suplemento de Guerra, que alcanzó seguramente la mayor venta que ha registrado hasta ahora, periódico alguno ilustrado en México”. *Novedades*, núm. 61, 5 de marzo de 1913.

Foto: Samuel Tinoco.



16. Agustín Víctor Casasola y otros periodistas sostienen las ropas de Madero y Pino Suárez. INAH 39032.



**Federico Finchelstein,
Fascismo trasatlántico.
Ideología, violencia y
sacralidad en Argentina
y en Italia, 1919-1945,
Buenos Aires, FCE, 2010.**

Federico Finchelstein, doctor en Historia en Cornell University, se reconoce a sí mismo como un historiador dedicado a la historia del fascismo en Argentina, y así lo demuestran los diversos artículos, ensayos y libros que ha publicado al respecto.

En esta obra el autor hace un despliegue de diversas fuentes y presenta la ideología fascista como un fenómeno global. No sólo utiliza una vasta biblio-

grafía y diversas revistas y periódicos, sino documentos de varios archivos oficiales italianos, del Archivo de la Cancillería argentina, del Archivo General de la Nación, de archivos privados como el de Leopoldo Lugones o el Scalabrini Ortiz, además de papeles personales de Mussolini del Departamento de Estado de Estados Unidos.

En primer término debemos destacar que si bien el fascismo como ideología, movimiento, imaginario y proyecto político ha sido trabajado por la historiografía desde varias perspectivas y visiones, en este trabajo Finchelstein propone un análisis novedoso para estudiar los casos argentino e italiano: salir del tradicional enfoque comparativo —donde se analiza cada caso en particular— y abordar los intercambios entre las fronteras políticas de ambas experiencias políticas o, en palabras del autor, estudiar “las diferentes posibilidades interpretativas, conexiones y puntos en común mediante el análisis de dos ideologías nacionales y sus relaciones transnacionales” (p. 26). Este nuevo enfoque permitiría, entonces, abordar la misión de la obra: enfatizar las conexiones globales que resultaron esenciales para que la ideología fascista se reprodujera de un lado al otro del océano (p. 31).

En segundo término, resulta pertinente señalar que la amplitud y complejidad de la tarea que se emprende en este libro exigen necesariamente una discusión crítica con gran parte de la

historiografía relacionada con el nacionalismo, el fascismo, el totalitarismo y el catolicismo, entre otros ejes. Semejante empresa atraviesa permanentemente el texto y logra conclusiones que, aun cuando pueden ser discutibles, aportan al lector una mirada novedosa respecto de las relaciones entre el fascismo italiano y el nacionalismo católico argentino.

Fascismo trasatlántico se organiza en cinco capítulos y un epílogo que exploran y analizan las características del fascismo italiano, su emprendimiento transnacional, la propaganda fascista, la reformulación nacionalista y católica que adquiere en el caso argentino en particular, y su influencia en el naciente peronismo y en la dictadura militar de 1976.

El primer capítulo se propone explorar los diferentes niveles del pensamiento fascista con respecto a Argentina y a América Latina. Para ello se introduce histórica y teóricamente al fascismo, y se consideran las conexiones de Italia con Argentina y América Latina que dieron el marco de referencia a las pretensiones de Mussolini con esta región (p. 41). Sobre el primer eje, el autor ubica el origen de la ideología nacionalista extrema (proclive a una organización corporativa y a la violencia absoluta) como una reacción al iluminismo expresado por las revoluciones europeas del siglo XIX y a las latinoamericanas de la década de 1810. Pero fue recién pasada la Primera Guerra Mundial que la ideología de la violencia se unió al nacionalismo, al imperialismo de extrema derecha y a las tendencias no marxistas de izquierda del sindicalismo revolucionario, dando nacimien-

to al fascismo como lo entendemos hoy (p. 43). En este recorrido se ubica el fascismo italiano como la primera experiencia exitosa de ese modelo, seguido luego por el nazismo en Alemania. En relación con el segundo eje marcado, Finchelstein destaca la división en tres categorías que el fascismo italiano hacía sobre América del Sur: la raza negra de Brasil, los indios de la América andina y la América blanca de Argentina y Uruguay. El hecho de que estas últimas tierras hubiesen recibido una inmigración masiva desde Italia, generaba un interés geopolítico particular que se visualizó en la gran propaganda fascista trasatlántica que comenzó en la década de 1930 (operaciones públicas y encubiertas, subsidios a la prensa argentina, movimientos políticos y la exportación de ideología fascista junto con el mito de Mussolini y el imperialismo fascista) (p. 77). Sin duda, Argentina representaba para el *duce* un lugar especial en el mundo como la nación líder de la región (p. 84).

El segundo capítulo explora los aspectos institucionales de cómo se produjo la recepción del fascismo en Argentina, y lo hace centralmente estudiando al Estado argentino, a la prensa dominante, a la izquierda, a la derecha y a la extrema derecha. En términos generales, en la "absorción" del fascismo en Argentina, éste adquirió características propias, diferenciadas del modelo italiano, e incluso logró construir una ideología fascista propia (p. 86). ¿Cuál era su particularidad distintiva? Sin lugar a dudas, el factor más distinguido era la relación estrecha con Dios y con la Iglesia católica. De esto haré referencia más adelante. Poniendo la mirada

sobre el Estado, se sostiene que a pesar de las diferentes administraciones (radicales, conservadoras y militares), el Estado argentino, como el Italiano, mantuvo estrechas relaciones durante todo el periodo que va de 1922 a 1943 (p. 98). Poniendo el acento sobre la relación con la sociedad, encuentra que la muerte del presidente Uriburu provocó una transformación en el vínculo del nacionalismo argentino con el fascismo italiano y con el propio Mussolini. Hasta 1932 prevalecía una imagen literaria de ambos, que luego de ese año, con la aparición del “mito de Uriburu” (la construcción mítica que los diversos grupos nacionalistas hicieron de la figura del ex presidente como un “símbolo viviente”), se produjo un aglutinamiento de esos grupos que se consolidó con la aparición de la organización Afirmación de una Nueva Argentina (Aduna), fundada por Juan P. Ramos en 1932. A partir de este momento, en la cima de la pirámide ideológica de los nacionalistas pasaba a estar Uriburu; alabarlo se convertía en la clase de doctrina que todos compartían (p. 137).

El tercer capítulo se dedica a examinar tanto la propaganda fascista como la reformulación nacionalista de la experiencia italiana. Se investiga cómo la propaganda de Mussolini incluyó el esfuerzo por repensar desde la perspectiva fascista la historia argentina, el uso de los vuelos trasatlánticos con fines propagandísticos y la utilización de medios de comunicación como la radio, el cine, el periodismo gráfico y el rol del soborno (p. 37). A su vez, se indaga el proceso por el cual los nacionalistas argentinos interpretan el modelo fascista sólo como un ejemplo y no como un

molde prefabricado a replicar; en palabras del autor, como los nacionalistas “elaboran una apropiación original del fascismo entendida como una versión genérica de su propio movimiento político” (p. 37). Como conclusión de este análisis, debemos recalcar que el proceso de asimilación y “argentinización” de los italianos expresó el fracaso de la propaganda fascista italiana.

Los dos últimos capítulos —el cuarto y el quinto— se focalizan en la concepción nacionalista del fascismo argentina entendida como expresión política de la voluntad de Dios. En el primero de ellos se estudian los orígenes del vínculo entre los nacionalistas argentinos y la Iglesia católica, y cómo éste influyó los debates políticos de la época. Sobre este punto, el autor resalta el hecho de que en países como Argentina los nacionalistas creyeran en una conjunción del fascismo con el catolicismo —o fascismo cristianizado como fue denominado—, a diferencia de un fascismo secular como el italiano. De hecho, las publicaciones nacionalistas y católicas afirmaban que la eliminación del secularismo y la presencia dominante de Dios debían desempeñar un papel central en la política nacionalista, así como también proponían volver a la educación católica obligatoria (p. 221). El capítulo quinto, por su parte, considera cronológicamente las contradicciones y discusiones que los fascistas enfrentaron en su “sagrado” viaje de búsqueda doctrinaria y programática (p. 37).

Por último, en el epílogo el autor se ocupa del legado político e ideológico más importante del fascismo en Argentina: su influencia en los orígenes del

peronismo. Se pretende mostrar cómo este movimiento político se inspira tanto en el nacionalismo como en el fascismo, aunque reformulando este último. Y lo hace apelando a la clase trabajadora en desmedro de sectores como el Ejército y la Iglesia. En palabras del autor, ese proceso muestra cómo “el peronismo trascendió el fascismo” (p. 306).

Queda por resaltar que durante el recorrido de los capítulos, encontramos una disparidad en la profundización

temática: tanto el peronismo como la última dictadura de 1976 son abordados brevemente, y en mi opinión su desarrollo hubiese reconstruido de manera más acabada el recorrido del fascismo en Argentina. A pesar de ello, es destacable el desafío que Finchelstein se propuso en esta obra y que logró plasmar con gran claridad.

SERGIO BLOGNA TISTUZZA,
UNTREF-ARGENTINA



Fabienne Bradu,
André Breton en México,
México, FCE, 2012.

Surrealista es uno de los calificativos que aún se emplea para describir al país y su cultura, y no sólo por viajeros conmocionados por las costumbres, los paisajes y los habitantes, sino por los mismos mexicanos que recurren a las famosas declaraciones de André Breton a Rafael Heliodoro Valle —en una entrevista concedida a raíz de su arribo a la capital publicada en la revista *Universidad* en junio de 1938—. Había soñado a México y la realidad había llenado con creces “las promesas de la ensoñación”, pues había encontrado que “México tiende a ser el lugar surrealista por excelencia [...] Encuentro el México surrealista en su relieve, en su flora, en el dinamismo que le confiere la mezcla de sus razas, así como en sus aspiraciones más altas”. Convertidas en lugar co-

mún, las frases marcaron una salida fácil para explicar contradicciones, proyectos y fracasos.

El libro de Fabienne Bradu aporta a la comprensión del país que el escritor francés encontró en mayo de 1938 al presentar los textos poco conocidos o inéditos en la obra completa del escritor, publicados en diarios y revistas de la época, y al dar seguimiento a las relaciones que establece con artistas, intelectuales y políticos, en especial Diego Rivera y León Trotski. Su riqueza merecía un índice onomástico que facilitara su localización o, al menos, que se indicaran puntualmente en la bibliohemerografía.

En la introducción la autora deja claro que no pretende contribuir a las interpretaciones sobre Breton y el surrealismo, sino que presenta un “collage acompañado de algunos comentarios”. Éste redundante en la comprensión que en el México cardenista se tuvo sobre el movimiento, cuando Europa se debatía entre fascismo y estalinismo poco antes del estallido de la II Guerra Mundial. El libro se ubica en la compleja relación entre arte y política que ayuda a la reconstrucción del clima de polémica que rodeó la estancia de Breton, en quien los partidos comunistas —francés y mexicano— veían el peligro de que, al sumarse al trotskismo, creciera la brecha contra el estalinismo, a partir de la defensa por la independencia total del arte que clamaban los surrealistas. Ciertamente el texto de Bradu es parco en explicaciones y prolijo en citas; sin embargo, el tejido de eventos, situado en la aparente asepsia cronológica, conduce a una lectura interpretativa, que se fundamenta en algunos

clásicos como Octavio Paz, Luis Cardoza y Aragón y Luis Mario Schneider, aunado a investigaciones y testimonios como los de Jean van Heijenoort o Hayden Herrera. Se echan de menos estudios como la discutible tesis de Ida Rodríguez Prampolini, que enfrentó surrealismo y arte fantástico (1969), o los ensayos de Lourdes Andrade (*Para la desorientación general. Trece ensayos sobre México y el surrealismo*, 1996) que contribuyen a situar mejor “las huellas” que Breton y el surrealismo dejaron en la escena artística mexicana.

El recorrido arranca con un capítulo sobre qué se sabía y se opinaba del surrealismo —o sobrerrealismo como también se tradujo— antes de la presencia de Breton. Los artículos en *Contemporáneos* de Jaime Torres Bodet (octubre, 1928), Jorge Cuesta (noviembre, 1929 y en *El Universal*, 6 de mayo, 1935) y Genaro Estrada (marzo, 1931) testimonian la seriedad con la que se discutían las nuevas corrientes estéticas. Sitúa así las reservas y contradicciones que se perciben en los manifiestos, las obras y la política del movimiento surrealista. Los anhelos y noticias —reales e imaginarias— que Breton tenía sobre México presentan la otra cara: sus lecturas infantiles y la brillante descripción enviada por Luis Cardoza y Aragón en septiembre de 1936, que estimuló su interés y perfiló su propia percepción: “No me acostumbro a México: nunca establece rutina en mí. Todo es imprevisto y nuevo y permanente como el cielo. [...] Y es que México nos sobrepasa terriblemente, dolorosamente, infinitamente.”

Breton desembarca en Veracruz el 18 de abril de 1938 con su esposa Jacqueline Lamba —de la que sólo quedan

huellas en algunas instantáneas—, y encuentra que no está solucionado su hospedaje y mantenimiento —problema solventado por Diego Rivera, quien los aloja brevemente con Guadalupe Marín, su ex esposa, y luego en su taller en San Ángel. En la entrevista que José J. Núñez y Domínguez publica a su llegada (*Revista de Revistas*, 18 de mayo de 1938), Breton menciona sus lazos con algunos intelectuales mexicanos y recuerda a José Guadalupe Posada, el artista rescatado en la valoración del arte popular desde finales de la década anterior por Diego Rivera y Jean Charlot a través de *Mexican Folkways*, de Frances Toor. Al explicar el programa de las conferencias que pretende realizar, menciona la crisis de la pintura en Europa a raíz del “invento de los procedimientos mecánicos de representación” (la fotografía y el cine), posible alusión al texto de Walter Benjamin de 1936. Por ello el surrealismo se habría interesado por las artes no occidentales, incluyendo el “arte precolombino”. Se trata de referencias centrales para la cultura posrevolucionaria, que bien pueden corresponder a una estrategia del poeta para atraer al público mexicano, aunque sus excursiones con Rivera a algunos de los vestigios prehispánicos incrementaron su fascinación.

Es conocido el boicot —en apariencia descuido de las autoridades universitarias— que impidió al escritor surrealista impartir todas las conferencias previstas, ofrecidas en francés con traducción simultánea. Bradu da seguimiento puntual a los protagonistas y sus escritos, así como a los contenidos que pudieron tener las conferencias realizadas y las que quedaron sólo en

plan. En la Galería de Arte de la Universidad, dirigida por Julio Castellanos, habla de “Cambiar la vista”, y finalmente el 13 de mayo tuvo su primera conferencia en San Ildefonso sobre “Las transformaciones modernas del arte y el surrealismo”, donde situó a Posada como parte de su concepto de “humor negro”. Destacan los textos citados de Carlos Lazo (*Universidad*, marzo, 1938), resultado de una conferencia organizada por la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios —la LEAR, que alineada a los dictados del PC combatirá a Breton—; su amigo César Moro (*Poesía*, abril, 1938); el número que *Letras de México* dedicó al surrealismo (1 de mayo, 1938); una entrevista en *Hoy* (14 de mayo, 1938) que dedica buen espacio a la posición del surrealista ante el comunismo y el fascismo. Bradu traza los intercambios entre los dirigentes e intelectuales del trotskismo internacional y de los partidos comunistas, que determinan el acercamiento entre Breton y Trotski, con Rivera como intermediario. Quedan desdibujadas las relaciones con los diferentes sectores del gobierno de Lázaro Cárdenas y el clima de tensión que imperaba en el país a pocas semanas de la expropiación petrolera y por la rebelión de Saturnino Cedillo en San Luis Potosí, así como la situación particular —política y personal— del líder de la Revolución rusa.

La práctica cinematográfica fue importante para el surrealismo —calificada como “actividad específica de nuestra época”—, por lo que no es extraño que la tercera presentación de Breton se diera con motivo del estreno de *El perro andaluz* en el Palacio de Bellas Artes, el 17 de mayo. La película sirvió para agu-

zar los ataques al intelectual y su corriente desde las páginas de *El Nacional*, diario vinculado a los comunistas mexicanos. En este clima se da el segundo encuentro entre Breton y Trotski, donde surge la propuesta de elaborar el manifiesto *Por un arte revolucionario independiente*, el cual debía empezar a redactar el surrealista. Viajan juntos por Puebla y Cholula, lo cual los acerca a la riqueza del legado colonial, así como a la realidad del México rural; más adelante Breton visitará Monterrey, donde recorre la moderna Ciudad Militar que describirá extensamente. En tanto continúan los ataques en la prensa, de los que Bradu presenta textos desde ambos lados de la trinchera, reveladores de las preferencias de varios de nuestros intelectuales revolucionarios, que requerirían una mayor contextualización para comprender la óptica desde la cual juzgan la estética y acción del surrealismo. El estridentista Arqueles Vela (*Ruta*, junio, 1938); Vicente Lombardo Toledano, quien ataca a Rivera con una crítica mordaz (*El Popular*, 2 de junio, 1938); el muralista, por su parte, publica la carta enviada por el Partido Comunista francés condenando a Breton en su columna de *Novedades* (11 de junio, 1938); veinte escritores y artistas firman una protesta por el trato dado al surrealista (*El Universal*, 20 de junio, 1938); el poeta Efraín Huerta (*El Nacional*, 2 de julio, 1938), y en una entrevista (*El Nacional*, 16 de julio, 1938) José Gorostiza enjuicia al surrealismo a pesar de su relación con los Contemporáneos. El clima era tan tenso que, para las conferencias del 21 y 25 de junio en el Palacio de Bellas Artes, Trotski consideró necesario implementar un cuerpo de seguri-

dad formado con obreros de la construcción.

Trotsky y Breton se vuelven a reunir en Pátzcuaro, hacia la tercera semana de julio, con el objetivo de redactar el manifiesto. Ante la presión el surrealista queda paralizado, y quizá enferma, nos dice Bradu, para evitar la ruptura ante los numerosos desacuerdos que enfrentaban. De nuevo, el viaje ocasionó duras críticas a lo que se consideraba como proselitismo por parte de Trotsky, que provocó una extensa respuesta del revolucionario (*El Nacional*, 20 de julio, 1938). En un itinerario que modifica la versión oficial, y que Bradu reconstruye a partir de la prensa, el grupo debió proseguir con Rivera a Guadalajara. Allí visitaron los murales de Orozco, en quien Breton observa una “triste manía caricatural”, que contrapone a la obra de Rivera, cuyo “corazón latía en rojo”. En la capital tapatía compran arte, curiosidades y fotografías antiguas. Cabría recordar que Breton se llevó de regreso a París algún óleo de los anónimos del siglo XIX, objetos prehispánicos, fotografías y ejemplos de arte popular que sirvieron para alimentar la exposición realizada en París en 1939.

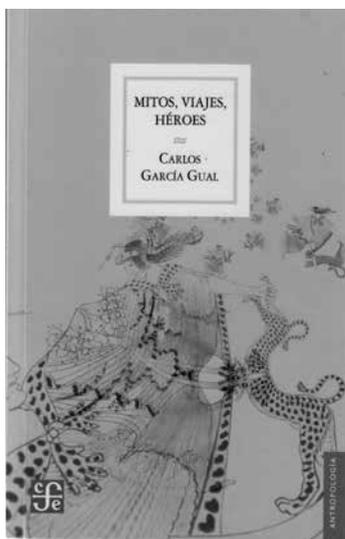
Al regresar a la ciudad de México, Trotsky recibe un primer texto del manifiesto al que hace modificaciones y notas. La versión definitiva se obtiene en un último viaje —en esta ocasión a Xochicalco— y finalmente, con la frase final “¡La independencia del arte — por la revolución; la revolución— por la liberación definitiva del arte!”, firman

Breton y Rivera el 25 de julio de 1938 (apareció en *Clave*, 1 de octubre, 1938). El francés abandonó México el 1 de agosto, y Bradu brevemente nos presenta las gestiones que realiza para lograr adhesiones a *Por un arte revolucionario independiente*, mientras en enero de 1939 rompen Diego Rivera y León Trotsky, en marzo se lleva a cabo la famosa exposición de arte mexicano en la Galería Renou y Colle, y dos meses después aparece *Souvenir du Mexique* en la revista *Minotaure*.

Un breve capítulo final da cuenta de la “Exposición Internacional del Surrealismo” presentada en la Galería de Arte Mexicano de Inés Amor, organizada por Breton, Wolfgang Paalen y César Moro, cuya introducción reproduce. La compañía de los juicios negativos que suscitó: desde José Rojas Garcidueñas (*Letras de México*, 15 de febrero, 1940) hasta defensores del surrealismo como Luis Cardoza y Aragón (*Taller*, febrero, 1940) o “El pez que fuma” (*Letras de México*, 15 de febrero, 1940), posiblemente Bernardo Ortiz de Montellano, Xavier Villaurrutia, Celestino Gorostiza o Wilberto Cantón.

Bradu abre un espacio más para deslindar los hechos de las construcciones imaginarias, y para comprender las interpretaciones divergentes que se tuvieron sobre el surrealismo en el país, que signaron su uso posterior.

ROSA CASANOVA
MUSEO NACIONAL DE HISTORIA,
INAH.



Carlos García Gual,
Mitos, viajes, héroes,
Madrid, FCE, 2011.

García Gual es catedrático de filología en la Universidad Complutense de Madrid, su vasta obra se compone de traducciones y escritos originales acerca de filosofía, mitología y literatura griegas, literatura comparada y crítica literaria, pero también es un crítico de su tiempo que se mantiene al tanto del acontecer diario como articulista en el *El País*, *Revista de Occidente*, *Claves de razón práctica* e *Historia Nacional Geographic*.

Destacan entre sus libros *Prometeo mito y literatura* (2009), *Diccionario de mitos* (2004), *Introducción a la mitología griega* (2010) y claro *Mitos, viajes, héroes*, publicado por primera vez en 1981 y cuya reedición del Fondo de Cultura Económica España puso en nuestras manos en 2011.

La reimpresión de *Mitos, viajes, héroes* bien puede ser un reconocimiento a esta vasta y valiosa obra, ya que ésta siempre ha sido garantía de calidad literaria, de buenos fundamentos, con un trabajo filológico impecable. En este caso de *Mitos, viajes, héroes* destaca también un aparato crítico sólido, además de un robusto fundamento histórico que, junto con un marco teórico estructuralista, nos enseña de una manera científica pero amena, compleja y no complicada. El mismo autor, al ubicar su propia posición teórica, nos dice: “si tuviera que adscribirme a una escuela me gustaría ser visto como un discípulo a distancia de la llamada escuela de París, por su tendencia a una interpretación antropológica desde cierto estructuralismo y una sólida base filológica [...] tengo siempre en cuenta que los mitos siempre se transmiten en una tradición que no se opone a la ilustración racional sino que la complementa” (pp. 270-271). De aquí la necesidad de contar con el saber tanto histórico del pasado como antropológico del presente.

Mitos, viajes, héroes resulta ser un atlas de tragedias, personajes y mitología griega, el autor nos entrega en cada capítulo planteamientos interesantes respecto a problemáticas vigentes, lo que sin duda es un acierto que se manifiesta en la compilación de los temas del libro. En el índice podemos leer que el capítulo primero trata acerca de una de las preguntas existenciales clave de nuestra cultura occidental, el problema del posible viaje que se emprende después de la muerte, aquí visto a través de la trascendente filosofía platónica.

En el segundo capítulo el autor nos trae a la mente desde sus voces griegas

originales al astuto y malicioso héroe, con el sentido de justicia que le supone pertenecer a través de una pertinente reflexión de las dos grandes obras literarias clásicas, *La Odisea* y *La Ilíada*.

En el capítulo tercero se puede leer un análisis diacrónico del papel del adivino Tiresias en la tragedia clásica, junto con el conocimiento de algunos elementos biográficos de la obra de los dos grandes trágicos clásicos, Sófocles y Eurípides, sobre todo de este último, quien en sus obras otorga más peso a la dimensión interna de las emociones y contradicciones humanas.

En el siguiente capítulo García Gual nos comparte su análisis de otro tema constante en las relaciones humanas, el personaje antagonista, esta vez encarnado por uno de los más conocidos dioses griegos: Dionisio, hijo de Zeus y de Semele, por ende este dios asume una divinidad ambigua un tanto humana y ceremoniosa pero igualmente salvaje. En este capítulo cuarto García Gual continúa con esa intención de acceder a través del mito al mundo interior de las emociones y despliega una analítica de corte psicológico acerca de la historia del culto a este dios de las bacanales, poniendo en evidencia sobre todo una forma de masculinidad común entre los hombres de nuestro siglo XXI, pues al compartir la visión analítica de Seidensticker, García Gual ve en el personaje de Penteo “[...] una personalidad autoritaria [...] fascista en potencia [...] de inestabilidad emotiva, conservadora, con prejuicios etnocéntricos patriarcales, su ansia de poder y sus honores [...] de esquemas fijos [...] torpeza mental [...] carencia de autoconocimiento [...] y su incapacidad por aprender de lo

nuevo” (p. 194). Y mientras ésta es la personalidad a detalle de Penteo, en oposición complementaria Eurípides opone a Dionisio: “el seductor, el tentador por excelencia, con un poder demoníaco, sonriente, irónico, es el Dios que juega con los hombres” (pp. 199-200).

En el capítulo quinto García Gual muestra, desde su ya probado conocimiento de la novela medieval, la pervivencia del mito de Orfeo bajo la forma del “cuento de aventuras” inglés del siglo XIV. Allí están las mismas funciones bajo variantes de los personajes originales; así, lejos de ser una traducción literal del original de Ovidio o Virgilio, es muy probable que la versión inglesa sea retomada de una francesa previa. Incluso, la ignorancia de la mitología griega del autor inglés, nos dice García Gual, es “garrafal”, pues en *Sir Orfeo* se confunde a los padres del personaje en cuestión con el señor latino de los infiernos (Plutón) y Juno, esposa de Júpiter.

Por este responsable tratamiento estructural diacrónico no sólo es posible reconocer las variaciones que a lo largo de los siglos le han dado los autores griegos a su propia obra clásica mitológica, sino que en el capítulo sexto —bajo la misma perspectiva de larga duración— de esta reedición encontramos un añadido de 2007, en el cual se muestran lo que el autor denomina “Relecturas modernas y versiones subversivas de los mitos antiguos”, donde establece que “en los mitos una versión no anula a la anterior sino que ambas se suman en la enriquecedora semántica de su traducción mitológica” (p. 246). En este capítulo, es a través de Prometeo, otro conocido personaje mitológico

co, que se plantea cómo a través de tres distintas variantes del romanticismo alemán la estructura mitológica griega permanece, no se disuelve. Estas variantes son *El regreso de Pandora* de Goethe (1808), *Prometeo liberado* de Shelley (1820) y el *Prometeo mal encadenado* de Gidé (1898).

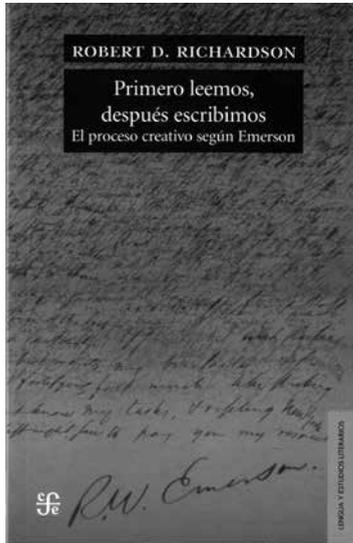
Esta obra contiene también parte del saber teórico metodológico que García Gual comparte para una mejor definición analítica y operativa del mito, de lo mitológico. A manera de prólogo nos presenta "Mito y literatura", que resulta ser un breve pero valioso compendio de juicios analíticos de la mitología en general, con sus destacados especialistas del siglo XX como Cassirer, Dumezil, Eliade, Fryre, Kirk, Lévi-Strauss, Lévy-Bruhl, Propp, Ricoeur y Richter. Sin duda, es una buena definición la aquí presentada; el lector puede encontrar una valiosa defensa de la complejidad e importancia del mito en contra del sentido peyorativo que le ubica de manera ambigua y equívoca, o al menos como una variante discursiva primitiva con respecto al saber científico.

Además, a lo largo del texto, y es otro de los aportes de la obra, podemos reconsiderar afirmaciones que de pronto en el discurso antropológico o de las Ciencias Sociales ya son referidas como axiomáticas; por ejemplo, la división

evolutiva que se hace entre mito, leyenda y cuento popular, o bien, entre *mythos* y *logos*, por consiguiente entre ciencia y magia. Ahí está la obra de otros dos clásicos de la antropología, Frazer y Malinowski, en la que se evidencia una visión evolucionista al plantear el paso de un mito de naturaleza pre-racional a un pensamiento científico racional. En cambio, esta obra de García Gual señala que la riqueza del mito permite ubicarlo como una interesante ilustración de las costumbres humanas, una explicación múltiple del mundo de lo humano, un sentido de ciertas ceremonias poco conocidas; pero de manera más puntual el autor precisa y ejemplifica su función principal de "Domesticar al hombre [y] también su entorno natural [...] confiriendo un sentido humano a procesos y causas que estaban más allá de la comprensión por otros medios" (p. 15).

En consecuencia, invitamos a cualquier lector interesado en el conocimiento de la filosofía platónica y la literatura helénica, en la mitología del mundo occidental y la cultura global contemporánea a disfrutar y hacer suya esta lectura.

GUSTAVO AVIÑA CERECER
CCSyH, UASLP



Robert D. Richardson,
**Primero leemos, después
escribimos. El proceso
creativo según Emerson,**
México, FCE, 2011

No suelen ser comunes los escritores que, a lo largo de la historia, se hayan interesado en desarrollar ideas muy acabadas en torno al proceso creativo de la escritura: uno de los más interesantes en dar cuerpo a esa inquietud fue Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Antiesclavista convencido, vivió la mayor parte de su vida adulta en su casa de Concord, Massachusetts, donde escribió algunas de sus obras más conocidas, como *Naturaleza* (*Nature*), *El estudiante americano* (*The American Scholar*) y *Ensayos* (*Essays*). Es precisamente en *El estudiante americano* donde Emerson dejó buena parte de sus anotaciones acerca de las ideas centrales que consi-

deró como propias del proceso escritural; éste y otros de sus textos fundamentales los desglosa R. D. Richardson con el fin de documentar las rutas escogidas por Emerson en la configuración de ese proceso; el resultado lo expone Richardson a lo largo de los doce breves capítulos que integran el presente libro.

Emerson en realidad nunca escribió un libro dedicado al acto de escribir, fueron las ambiciosas metas que desde joven se trazó como escritor las que le llevaron a reflexionar en torno a los métodos ideales para lograr su objetivo. Su instinto como escritor, alimentado afanosamente desde los primeros días del despertar al entendimiento, le indicó que la primera tarea consistía en leer sin pausa: un hombre o una mujer que aspiren a ser escritores no tienen nada que decir si antes no tienen conocimiento de lo que han escrito sus predecesores. Y entonces Emerson leyó abrumadoramente, guiando sus lecturas según le iba poniendo enfrente el proceso de la vida los dramas y retos de la propia (la muerte de dos de sus hermanos, su contacto directo con la cultura europea, su decepción por la teología sustituida por una inmediata pasión por la naturaleza, etcétera). Sus impulsos eran idealistas pero al mismo tiempo reconocía la necesidad de poner los pies sobre la tierra y enfocar el interés en aquello que le permitiese alcanzar las metas, así que en lo concerniente a la lectura no había forma de perder el tiempo: la lectura escapista —pensaba— era el paraíso de los tontos:

Una persona debe hacer su trabajo con las facultades de las que dispone hoy.

Pero esas facultades son la acumulación de los días pasados. Ningún rival puede rivalizar con el pasado. Lo que uno ha aprendido y ha hecho es seguro y provechoso. Trabaja y aprende en los días malos, en los días afrentosos, en los días de deudas y depresión y calamidad. Lucha mejor a la sombra de la nube de las flechas (p. 17).

Emerson exploró lecturas en casi todas las ramas del conocimiento pero, según sus intereses, a partir de la indagación obsesiva del vasto océano bibliográfico seleccionó a sus autores favoritos, a los que volvió siempre que lo creyó necesario: Montaigne (1533-1592), Plutarco (50-125), Platón (427-347 a.n.e.), Plotino (205-270), Goethe (1749-1832) —aprendió alemán para leer su obra completa—, Madame de Staël (1766-1817) y William Wordsworth (1770-1850), ciertamente una lista corta pero significativa, el secreto no radicaba en la cantidad sino en la naturaleza de la obra: “Una enorme cantidad de libros se escriben en muda imitación de la antigua historia civil, eclesiástica y literaria; a todos ellos no debemos prestar atención. Están escritos por muertos para que los lean los muertos” (p. 24).

Por razones similares Emerson rechazaba la lectura de teología y debates académicos, así como opiniones de terceros acerca de un libro o ensayo, pues le gustaba pensar —nos dice Richardson— que un libro tiene tantos significados como lectores posibles, no había necesidad de exégetas o intermediarios.

Es así como Emerson propone que en el proceso de la lectura el lector asuma la parte activa, es decir, que traslade

a su vida propia la palabra del autor y la someta a prueba. El autor no es ni debe ser tótem sino sólo la herramienta que auxiliará al lector a recorrer, según su propio horizonte, el farragoso tránsito de la vida, y expresar esa experiencia en nueva escritura: “lee y escribe tu propio mundo”, recomendaba a un estudiante.

Las observaciones de Emerson sobre la escritura frecuentemente las expresaba con figuras retóricas en las que la metáfora era condensación de la idea, estado de ánimo y a la vez vehículo estético: “la manera de escribir es lanzar el propio cuerpo contra el blanco cuando ya agotaste tus flechas.” No obstante, en otras ocasiones su consejo era directa, sin ambages: “no hay otra manera de aprender a escribir más que escribiendo”. Muy probablemente la originalidad de Emerson como escritor se deba al hecho de haber desarrollado un principio filosófico tomado de los estoicos y que no era otro que, en lo tocante a los asuntos de la vida y sus procesos creativos, se debía considerar siempre como punto de referencia a la naturaleza. No se trataba sin embargo de imitarla sino de mirar a través de sus ojos y, por ese camino, “establecer una relación original con el universo”, apartándose de los antiguos pero teniéndolos siempre presentes. “La naturaleza es el vehículo del pensamiento”, y las palabras sus formas de representación. Y, si como el propio Emerson afirma igualmente, que “el Universo es la externalización del alma”, entonces escritores y poetas sólo podrán serlo si se miran en el espejo de la naturaleza.

En el temple de Emerson idealismo y pragmatismo estuvieron en

constante invasión de dominios. No obstante, su pesimismo, de suyo más frecuente, era en ocasiones frenado a tiempo por su sentido pragmático de la vida permitiéndole obtener así un cierto equilibrio del mundo circundante: "Aunque los truhanes triunfan en cada lucha política, aunque la sociedad parece pasar de las manos de un grupo de delinquentes a las de otro con cada cambio de gobierno, y el avance de la civilización es una serie de felonías, sin embargo, de alguna manera se da cumplimiento a los fines generales" (p. 48).

En otros órdenes su sentido pragmático cobra la delantera y delinea su pensamiento en lo que concierne al lenguaje: "La vida es nuestro diccionario", nos dice, y, consecuente con esta premisa, fija su atención en los lenguajes que surgen de las distintas actividades que el hombre despliega en la vida rural y ciudadina, en la relación franca de hombre y mujeres, lenguajes con los que ilustran y encarnan sus percepciones.

Luego entonces las palabras representan cosas y de ahí la importancia del lenguaje para Emerson; las palabras no pueden, a la sazón, ser más importantes que las cosas, sin embargo el lenguaje adquiere relevancia si se logra que éste las represente cabalmente. Y si se da por sentado que el lenguaje se da en términos de representación del mundo, el escritor no puede aspirar a decir la verdad sino sólo sugerirla. A ello atiende también que Emerson considere de capital importancia la correcta utilización de las palabras, sin adjetivos y sin abstracciones; los primeros porque prefiere que el sustantivo haga todo el trabajo, y las segundas porque están dirigidas a los filósofos.

La pregunta obligada es, entonces, ¿cuál es el molde que da forma al lenguaje de Emerson? El primer dato es de sentido estrictamente práctico: el lenguaje de Emerson se construyó a partir de la oralidad, es decir, impartiendo conferencias públicas. Al verse obligado, y estar sobre todo consciente de tener que ganarse al público oyente, puso especial interés en buscar los giros lingüísticos que le asegurasen mantener la atención de la audiencia. Mas no por eso descuidó al lector solitario; de hecho, la experiencia con los grandes públicos, tan de su agrado, le fue de gran utilidad para atraer la atención del lector particular. Muy probablemente esta necesidad influyó en la estructura que dio a su lenguaje. Según Richardson, la oración era considerada por nuestro autor como la principal unidad estructural y formal de la composición, desdénando el párrafo al igual que el ensayo: "El constructor de una oración, como todo artista, se lanza al infinito y construye un camino en el Caos y en la vieja Noche" (p. 69).

Casi nos advierte que la síntesis y la economía de lenguaje son la llave para contener el mundo y la naturaleza en la palabra: "Quien [...] aprehende el infinito, y todo hombre puede hacerlo, concentra todo valor y significación en el lugar del espacio en el que se encuentra, sea una zanja, un campo de papas, un banco de trabajo [...] Y en consecuencia también cada buena oración parece implicar toda verdad" (*idem*).

Para Richardson esta elección tuvo, sin embargo, un costo para Emerson: con la oración ciertamente ganó en síntesis pero perdió en profundidad, su relato se desvanecía al ubicarse prefe-

rentemente en la fórmula del epigrama y los proverbios. A cambio, al centrar su atención en la oración dominó todos los ámbitos posibles de la mecánica de la frase y así sus oraciones funcionaban bien y lograba su propósito final: delinear verbalmente la representación del universo circundante. Lo lograba, además, estructurando un lenguaje figurativo que ofrecía más de lo que el ojo ve: "El mundo es emblemático. Las partes del habla son metáforas, porque toda la naturaleza es una metáfora de la mente humana. Las leyes de la naturaleza moral responden a las de la materia como si estuvieran frente a frente en un espejo" (p. 74).

Este principio lo trasladó Emerson a su concepción de la historia al reflexionar que el hombre sólo es explicable por medio de la totalidad de su propia historia. "Hay una relación entre las horas de nuestra vida y los siglos del tiempo". Idea que nos lleva a la biografía como herramienta de conocimiento de la historia, si acaso ésta es posible explicarla individualmente, como creía Emerson. La idea, con todo, no vino sola, Emerson tuvo una relación cercana a Thomas Carlyle (1785-1881) y compartió con el historiador escocés su interés por la biografía. No obstante, la concepción de este género en ambos escritores tomó caminos distintos: Carlyle afirmó en su obra *Los héroes* (1841) que hay hombres que nacen mejores y más fuertes que la mayoría y que tenemos suerte que nos gobiernen. Por el contrario, Emerson consideraba, en un sentido antimonárquico, antiaristocrático y anticarlyle, que las grandes figuras de la historia representan algún interés o cualidad que todas las personas comparten:

Hay una mente común a todos los hombres. Cada hombre es una vía de entrada para lo mismo y para todos lo mismo. El que es admitido al derecho de la razón se convierte en un hombre libre que goza de todo el patrimonio. Puede pensar lo que pensó Platón; puede sentir lo que sintió un santo; puede entender lo que le sucedió a cualquier hombre en cualquier época. (p. 91)

Para Richardson este carácter representativo que asigna a los grandes hombres puede calificarse, con justicia, como la enseñanza social y religiosa más importante de Emerson. Su interés permanente en el conocimiento no era otro que un interés por la condición humana. Sus consejos al "escritor" ¿pueden también ser válidos para el historiador, el antropólogo o el arqueólogo? Cada uno de ellos armará su lenguaje con las reglas que mejor le ajusten a su disciplina, pero lo más importante, diría Emerson, es que su discurso corresponda a una justa valoración del fenómeno social, por grave o complejo que sea.

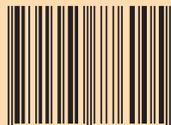
Al inicio mencionamos que Emerson era antiesclavista, posición que compartió ampliamente con su gran amigo Henry David Thoreau; más aún, ambos consideraron que la guerra que su país emprendió contra México era del todo injusta, ya que respondía a intereses esclavistas y expansionistas de una minoría de políticos y empresarios agroganaderos.¹ Ambos expresaron públicamente su posición al respecto,

¹ *Antología de Henry David Thoreau* (pról. y selec. de M. Alejandro Henestroza Solórzano), México, Oasis, 1970, *passim*.

Thoreau quizá de manera más radical, pero en su sello se confirma el ideal de Emerson de representar en la escritura la vida propia, no dudamos que también por ello Gandhi los tomó como referente y lo enfiló a la liberación de la India del colonialismo inglés. El texto

de Richardson no exhuma a Emerson, porque no está ausente, simplemente da lustre a su mausoleo.

ARTURO SOBERÓN MORA
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH



9 771405 776005

5 9



dimensionantropologica.inah.com.mx