Universiteit Leiden
The Netherlands

Mundo Precolonial y sus Transformaciones a partir del Contacto con los Europeos. Part of: XV. Congreso AHILA 'Crisis y Problemas en el Mundo Atlántico'

Jansen, M.E.R.G.N.; Ruiz Ortiz, V.H.

Citation
Jansen, M. E. R. G. N., & Ruiz Ortiz, V. H. (2009). *Mundo Precolonial y sus Transformaciones a partir del Contacto con los Europeos. Part of: XV. Congreso AHILA 'Crisis y Problemas en el Mundo Atlántico*'. Leiden: Leiden University. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/14358

Version:	Not Applicable (or Unknown)
License:	Leiden University Non-exclusive license
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/14358

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

XV Congreso AHILA
Leiden 2008

SIMPOSIO

EL MUNDO PRECOLONIAL Y SUS TRANSFORMACIONES A PARTIR DEL CONTACTO CON LOS EUROPEOS



Maarten E.R.G.N. Jansen (Leiden)
Víctor Hugo Ruiz Ortiz (México)
coordinadores

Leiden 2009

El Mundo Precolonial y sus Transformaciones a partir del Contacto con los Europeos

Introducción

Maarten E.R.G.N. Jansen (Leiden)
Víctor Hugo Ruiz Ortiz (México)
coordinadores

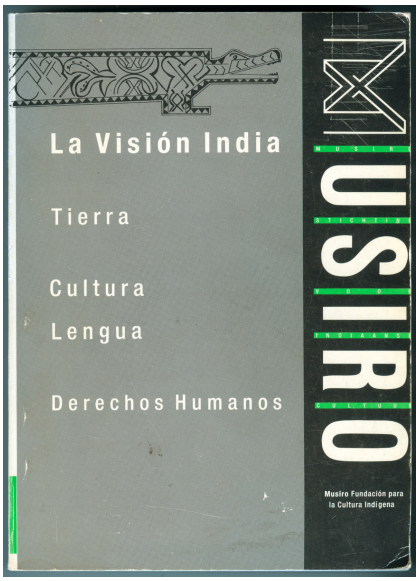
Un núcleo significativo de los países ahora denominados latino-americanos es la influencia histórica y actual de los pueblos originarios. Su impresionante herencia monumental, artística e intelectual, así como la gran riqueza lingüística-cultural nutre de la identidad del continente. Por otra parte, la invasión colonial generó mucha destrucción cultural e injusticia social, que hasta hoy siguen causando pobreza, discriminación, violencia y traumas. A la vez la presencia misma de los pueblos indígenas u originarios – o como la gente misma dice "legítimos" – es marginada tanto en las políticas gubernamentales como en los estudios científicos. Paradoja curiosa en un tiempo en que todo el planeta pasa por procesos de intensificada interacción cultural y reorientación identitaria, lo que invita a reflexionar sobre las experiencias de conflictos, convivencias y sinergias interculturales ocurridos en las Américas durante los últimos cinco siglos. Es en esta compleja y enorme región del mundo donde es de importancia crucial la dimensión cultural del desarrollo, particularmente a proyectos actuales que tratan de proteger el patrimonio natural y cultural-histórico, apoyando a la vez el progreso económico, la educación y la emancipación.

Es con esta idea en mente que discutimos en este simposio interdisciplinario diferentes aspectos de la profunda y dramática interacción entre las culturas originarias de América y "el Occidente", dando atención a: el desarrollo precolonial, el impacto de la colonización y evangelización, así como la reacción, los efectos de la prolongada convivencia de diferentes culturas, y el sincretismo, la construcción de imágenes ideológicas sobre el pasado y el presente, y los efectos de estos procesos históricos sobre la vivencia, identidad y perspectivas de los pueblos originarios de hoy (continuidad y cambios culturales).
El contenido de este encuentro fue en gran medida determinado por proyectos de investigación realizados por personal de la Universidad de Leiden en cooperación con colegas de otros países: excavaciones y análisis de materiales arqueológicos, fuentes históricos y culturas actuales en la región del Caribe y Amazonia, así como estudios interpretativos del arte visual, crónicas y continuidad cultural en Mesoamérica.

Agradecemos la valiosa ayuda de Estefanía Pampín Zuidmeer y Araceli Rojas Martínez Gracida, así como el apoyo económico de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de las Investigaciones Científicas NWO *(Nederlands Wetenschappelijk Onderzoek*), del Centro de Estudios No-Occidentales (CNWS) y de la Facultad de Arqueología de la Universidad Leiden.

Conmemoramos ahora el vigésimo aniversario de otro simposio similar, organizado por MUSIRO, fundación para la cultura indígena de las Américas, en el contexto del 46 Congreso Internacional de Americanistas, que se llevó a cabo en Ámsterdam, Países Bajos, en julio de 1988. Fue un auténtico diálogo entre expertos pertenecientes a los

propios pueblos originarios y otros estudiosos americanistas, que buscó romper con la tradición colonial según la cual científicos de fuera estudian a los pueblos originarios como meros objetos de observación y especulación. En aquel tiempo se escogió como título del simposio "*La Visión India: Tierra, Cultural, Lengua y Derechos Humanos*".
Las mismas temáticas siguen siendo de gran actualidad y se reflejan en las distintas contribuciones al simposio que aquí presentamos. Este conjunto de ponencias contiene una serie de estudios de caso, que fueron realizados desde diferentes ángulos disciplinarios, pero que enfocan todos el valor del patrimonio cultural indígena en relación con la memoria, la identidad y el desarrollo.



Índice de las ponencias

1. Andrés Webster Henestrosa: *Indigenismo y visión multicultural de la sociedad: un debate histórico y actual.*

2. Daniel Graña Behrens: *Los Cráneos de Roca de Cristal y la Percepción de Mesoamérica en Europa en los dos últimos siglos*.

3. Angel Ivan Rivera Guzmán: *La Arqueología e Iconografía del sitio Cerro de la Tortuga, Tepenixtlahuaca, Costa de Oaxaca, México*.

4. Aad Boomert: *Una Etapa en la Colonización Precolombina del Caribe.*

5. Adriana Churampi Ramírez: *El Cacicazgo de Higuëy: Casabe, Oro e Insurrección*.

6. Luz María Mohar Betancourt: *Diccionario de Glifos de los Códices Coloniales del Centro de México (proyecto Amoxcalli)*.

7. Katarzyna Mikulska-Dabrowska: *Juegos de palabras, juegos de imágenes. Una mirada a la expresión pictográfica nahua*.

8. Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez: *Historiografía y Literatura de Ñuu Dzaui. Hacia una perspectiva postcolonial*.

9. Gilda Hernández Sánchez: *La cultura material indígena después de la conquista: los alfareros del centro de México*.

10. Søren Wichmann e Ilona Heijnen: *Un Manuscrito en Náhuatl sobre Astrología Europea*.

11. Araceli Rojas Martínez-Gracida: *Manuel Martínez Gracida, respeto y dignidad en el estudio de la historia cultural de Oaxaca*.

12. Yasnaya Elena Aguilar Gil: *La variación lingüística y el concepto de lengua en riesgo de desaparición. El caso de las lenguas indígenas mexicanas*.

13. Caroline Aretz: *Continuidad y resistencia: Guatemala*.

14. María Beatriz Par Sapón: *El K'u'xaj (corazón/espíritu) como base del sentir, pensar y actuar de la cultura Maya' K'iche'.Una introducción a las raíces del conocimiento / práctica Maya K'iche.*

15. Julián Jiménez Ramírez: *Dos Formas de Ver el Mundo. Conceptos culturales en Sahin Sau*.

16. Antolín López Mendoza: *Kuehe Ndaku, la enfermedad de nahual en la Mixteca*.

17. Estefanía Pampín y Laura van Broekhoven: *Continuidad y transformación en el comercio de textiles Ñuudzaui*

18. Nancy Santiago Jiménez: *Conflictos por tierras entre Santo Domingo Ixcatlán y Chalcatongo de Hidalgo.Una Perspectiva Histórica.*

19. Jimmy Mans: *An Ethno-archaeological Perspective on a Century of Trio movement. Preliminary report.*

20. Valentina Raffa: *Nuevos Medios de Comunicación y Culturas Tradicionales. Un estudio sociológico en la Costa Atlántica del Nicaragua*.

21. Víctor Hugo Ruiz Ortiz: *Filosofía y Desarrollo Económico del Patrimonio Natural y Cultural de la Mixteca (México), frontera cultural entre oriente y occidente*.

22. Tarcila Rivera Zea: *Las mujeres indígenas, la vida y la tierra*.

Indigenismo y Visión Multicultural de la Sociedad
Un Debate Histórico y Actual

Andrés Webster Henestrosa
Secretaría de Cultura de Oaxaca, México

RESUMEN
El propósito de este trabajo es analizar la forma en que los detentadores del poder político han entendido su relación con los grupos indígenas. En tal sentido, han sido agentes exógenos quienes han construido la idea del indio como un objeto a partir de sus propias categorías y no necesariamente a la luz de la propia cultura de estos grupos. Hoy en día, hay que preguntarse si las tesis multiculturales que proclaman una reivindicación de las culturas indígenas, por un lado retoman realmente los postulados de dichas culturas y, por el otro, si son efectivas en buscar la reivindicación de los derechos y formas de vida de estos pueblos.

Palabras clave: indígenas, indigenismo, multiculturalismo.

La propuesta temática del XV Congreso de AHILA, nos da las luces para abordar el tema de la relación que los detentadores del poder y sus ideólogos, han tenido respecto al indígena. En efecto, tal como lo señala dicha propuesta, el Estado nacional requiere una nueva connotación cultural donde actores que tradicionalmente han sido marginados, renueven su relación desde una perspectiva horizontal, con la construcción de sociedades que funcionen de manera incluyente.

Una gran deuda en los países latinoamericanos es con los pueblos originarios. Desde la llegada de los españoles el indio fue y ha sido visto como un problema. Más aún, durante siglos los pueblos originarios han sido excluidos de la participación política y cultural. Ello propició que desde la Conquista los indígenas y sus culturas se convirtieran en objeto de estudio desde los más diversos enfoques teóricos y posiciones políticas e ideológicas. No obstante, continúa vigente la discusión sobre la reivindicación de sus valores y derechos culturales.

Lo que me propongo examinar, primero, es la manera como el indio ha sido concebido por los ideólogos del poder mediante una revisión histórica de su problemática, en segundo lugar, analizar el debate ideológico actual, y por último, las respuestas que se han dado a dicha situación en México y en Oaxaca.

Parto del supuesto de que han sido agentes exógenos quienes han construido la idea del indio a partir de sus propias categorías y no necesariamente desde una visión ontológica; es decir, desde la propia cultura de los grupos originarios.

I.- Revisión histórica

Con la Conquista, dice Luis Villoro,[1] el indio deja de ser "ante sí", pierde su autonomía ante un sujeto que lo domina e interpreta de acuerdo con su propia cosmovisión y comienza a "ser ante la historia" de Occidente. Tzventan Todorov[2] recalca que el problema de la Conquista consistió en darle una significación al "otro". De la interpretación que el europeo hiciera del indio, surgió el tipo de relación que se estableció con él y los mecanismos para su dominación.

1.- La imagen paradisíaca.

¿Cuál fue la visión del europeo durante la Conquista? Europa se hallaba en los umbrales del Renacimiento, que se inspiró en la mitología clásica, a través de la cual se describía al mundo desde la "Edad de Oro", que representaba el Paraíso, hasta la "Edad de Hierro", que era el Infierno. El Medioevo conducía al hombre a tal destino, por ello requería *renacer* y reencontrarse con Dios y el Paraíso.

Los viajes de Colón, dice Santiago Sebastián, no sólo tenían el propósito de la expansión comercial y la conquista de territorios, sino localizar el Edén.[3] Debido a ello, unos creyeron haber llegado al Paraíso y que el hombre que habitaba era el noble y "buen salvaje"; otros, en cambio, creyeron haber llegado al Infierno y encontrado al corrupto "mal salvaje".

2.- Siglos XVI y XVII: el origen religioso.

En 1537, Paulo III dictó las bulas *Veitas Ipsa* y *Sublimis Deus*, a través de las cuales se prohibía convertir en esclavos a los indios y se aceptaba su capacidad de recibir la fe católica. La interpretación de estas bulas llevó a Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas a la controversia de Valladolid, en 1550.

Sepúlveda,[4] basado en la idea aristotélica del *siervo por naturaleza*, argumentó que los indios eran seres irracionales y que por lo tanto había que someterlos y tal sería guerra justa". Los europeos tenían el derecho natural de imponer un gobierno despótico, pues lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto.[5]

Para Las Casas[6] reconocer tantos defectos en el indio, era aceptar que Dios pudo haberse equivocado, porque hizo al hombre a su imagen y semejanza. La servidumbre por naturaleza se da por excepción en caso de los bárbaros quienes se les podía hacer la guerra, pero los indios eran gregarios y civiles, sólo requieren conocer a Dios. España tenía la encomienda de *evangelizarlos*. Aunque su posición es más humanista, no deja de

---

[1] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Primera edición en Lecturas Mexicanas, Segunda Serie, No. 103, México, CIESAS y Secretaría de Educación Pública, 1987, pp. 9-19.
[2] Tzventan Todorov, *La conquista de América. El Problema del otro,* Tercera edición, México, Siglo XXI editores, 1991.
[3] Santiago Sebastián, *Iconografía del indio americano, siglos XVI-XVII;* España, Ediciones Tuero, 1992, p.7.
[4] Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, 2ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p.63.
[5] *Íbid.*, p.83.
[6] Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias y Treinta proposiciones muy jurídicas*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966, pp.33-34.

reconocer la superioridad cultural de España, porque ya conoce a Dios y tiene una obligación moral, una misión con el inferior, el indio, que no lo conoce.

3.- Siglo XVIII: el origen científico.

En el siglo XVIII, con las ideas de la Ilustración y sus implicaciones científicas, el indio tendrá que someterse a la prueba de su racionalidad. Siendo Europa la "sede de la razón", será racional en tanto se asemeje a las categorías occidentales. El indio se sometió a pruebas tales como medir el diámetro de su cráneo para ver si coincidía con las dimensiones del europeo.

Tomo como muestra la posición de Cornelio de Paw y la respuesta de Francisco Javier Clavijero.[7] De Paw señalaba que la conformación del ámbito natural de la Nueva España, impedía la formación de seres racionales. Asimismo, señalaba que el americano provenía de una civilización totalmente primitiva, que era un mono grande que podía matarse sin remordimiento.

Clavijero responde diciendo que la civilización antigua de México era grandiosa, pero con la Conquista el español se encargó de destruirla. Los indígenas de entonces, del XVIII, estaban en plena decadencia. El indio ya no podría recuperar el destino truncado; lo único que quedaba era educarlo.

4.- La Independencia: el indigenismo histórico.

El patriotismo criollo, siguiendo a David Brading,[8] conformó los argumentos para la misma. Si bien éstos contenían buena dosis de temas indígenas, no se consideraba una reivindicación social de estos grupos, sino una alianza para que los criollos tuvieran argumentos de distinción con el español.[9]

El patriotismo criollo consistió en la denigración de la Conquista como un hecho inhumano y la exaltación del pasado indígena; es decir, el reconocimiento del indio, pero no del actual, sino del de antaño, corriente conocida como indigenismo histórico.

Otro argumento fue el resentimiento xenofóbico contra el español, que veía al criollo como un ser afectado por el cielo y la tierra de América y, por último, la devoción por la Virgen de Guadalupe, que se convierte en el símbolo que une a criollos e indios.

Cabe detenerse a estudiar a fray Servando Teresa de Mier, quien a través de la "Teoría de la Evangelización Apostólica de la Nueva España", expone argumentos para la Independencia, basado en el indigenismo histórico y en el catolicismo.

---

[7] Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 2 tomos, México, Editorial Delfín, Clásicos de Historia de América, 1944.

[8] David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Segunda edición ampliada, México, Ediciones Era, Colección Problemas de México, 1988, sexta reimpresión, 1997.

[9] Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, primera edición, México, Editorial Tauros, 2001, pp. 222-224.

Según Mier, si la Conquista tenía la misión de evangelizar, ésta no podía sostenerse, pues el catolicismo ya existía entre los indígenas desde el siglo I, con Santo Tomás, a quienes los indios llamaron Quetzalcóatl. La imagen de éste aparecía en el sayal de Guadalupe; pero cuando los indios cometieron apostasía, el sayal fue escondido como castigo divino. Ante el reencuentro con la fe, la Virgen se le apareció a Juan Diego, para revelarle su localización. Con estos argumentos se justifica a los aztecas como representantes de la antigüedad, pero no al indio de entonces.

5.- Los conservadores: la exclusión de los pueblos.

El proyecto conservador, impulsado por Lucas Alamán, proponía fundar la nación en su legado hispánico y católico. Su prosperidad se daría por medio de la élite minera y mercantil, ignorando la agricultura, sustento de los indios. El catolicismo, para Alamán, era el único vínculo que había logrado unir a todos los mexicanos. Ignoraba el aztequismo y señalaba que esta nación había nacido a partir de la Conquista. España y la religión lograron transformar estas tierras y a sus pobladores.[10] Para los conservadores los indios simplemente no existían; mucho menos podía pensarse que pudieran ser parte del proyecto de nación que entonces se gestaba.

6.- El liberalismo: desaparición de comunidades por decreto.

En una primera época el proyecto, impulsado por José María Luis Mora, Lorenzo de Zavala y Mariano Otero, pugnaba por la construcción de un país completamente distinto al que habían heredado: una república federal democrática, gobernada por instituciones representativas. Defendían una sociedad libre de la influencia clerical.

Para ello había que eliminar los obstáculos que impedían el desarrollo de la libre empresa y la circulación económica, es decir, las grandes propiedades rurales, las corporaciones indígenas y los bienes de manos muertas de la Iglesia. Para los liberales, la propiedad comunal languidecía por no haberse convertido en propiedad individual; actuaba como freno al cambio agrícola, evitaba la circulación y distinguía al indio del resto. Consecuentemente, con la Ley Lerdo se desamortizaron las tierras en manos de la Iglesia y comunidades indias.

Con la Reforma, encabezada por Benito Juárez, los liberales pretenden un proyecto de nación secular, ajeno a intereses externos. A diferencia de los liberales de la primera época, los de la Reforma (Juárez, Ramírez y Altamirano) reconocían la dignidad del indio (ellos mismos lo eran), pero veían la necesidades de integrarlo al seno mestizo, para que participara en un proyecto de nación conjunta. Se buscaba, en cierta manera, como había pasado con ellos, la desindianización del indio.

7.- El Porfiriato: el indio como factor de producción.

En el porfiriato, los científicos adoptaron las tesis evolucionistas de Augusto Comte y Herbert Spencer. Se concibió en mostrar al pasado como un proceso evolutivo, para llegar al Porfiriato, que concretaría el “orden y progreso” de la nación. Para los científicos

[10] *Íbid.*, pp.109-115

la debilidad política y social del país se debía a la inferioridad indígena, consecuentemente, las políticas instituidas estuvieron inspiradas en la concepción del indio como un lastre, más que en la necesidad de incorporarlo al seno mestizo.

De acuerdo con la concepción positivista,[11] el orden social es el resultado de la lucha por la existencia y los más aptos obtienen los mejores puestos en la sociedad, de acuerdo con la selección natural; los menos capaces son los indios y desaparecerán gradualmente.

El crecimiento de las haciendas implicaba el servicio del indio como engranaje para la producción. Se instituyó el peonaje por deudas, la tienda de raya y se les movía donde pudieran servir mejor a intereses económicos, como los yaquis que fueron ofrecidos a las haciendas henequeneras en Yucatán.

La pérdida de los territorios indios los dejó sin la esencia que reclaman. Muchos murieron o migraron a donde pudieran ser productivos; a industrializarse, a convertirse en individuo y formar parte de la cadena productiva, pero realizando las labores más rudimentarias. El indio debía desaparecer porque no tenía capacidades en la lucha por la supervivencia del más apto y por ser enemigo del progreso.

8.- Revolución: reivindicación de grupos excluidos.

La Revolución buscó la reconciliación de la nación a través del mestizaje.[12] En tal sentido se trataba de la reafirmación de los contenidos liberales de la Reforma, pero reivindicando a las clases oprimidas: trabajadores, campesinos e indígenas. Sin embargo, no fue explícito el reconocimiento jurídico de estas últimas, salvo en el caso de la propiedad comunal. Reivindicó al indio en lo que se refiere a sus derechos comunitarios, pero fue liberal al establecer los mismos derechos y obligaciones que al resto de los ciudadanos.

Algunas aportaciones notables para la reivindicación jurídica de las comunidades indígenas durante la Revolución, fueron el Plan de Ayala de Emiliano Zapata, que pugnaba por la restitución de tierras y la Ley de Luis Cabrera, que velaba por la restitución de la propiedad comunal.[13]

Desde el lado ideológico, la Revolución fue inspiración de pensadores como José Vasconcelos,[14] que veían en ella la reivindicación de los grupos excluidos para ponerlos a la misma altura que el resto de los mexicanos. Vasconcelos reconocía que el crisol universal se daría a partir de la fusión de las razas existentes. Cada una de ellas tenía elementos positivos que aportar al resto y, así, con la suma de esas potencialidades, se gestaría una *raza cósmica* que, universalmente sería la más perfecta. Pensaba que el indio no tenía otra puerta al futuro más que incorporarse a la cultura universal. Plateó un

---

[11] Elías Trabulse*, Los orígenes científicos del indigenismo actual*, *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, Archivo General de la Nación y Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 91.

[12] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Edición especial Tezontle, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.151.

[13] Lucio Mendieta y Núñez, *El problema agrario de México*, Octava edición corregida y aumentada, México, Editorial Porrúa, 1964, p.120

[14] José Vasconcelos, *La raza cósmica*, Obras completas, Tomo II, México, Libreros mexicanos unidos, 1958, pp.903-942.

proyecto nacionalista integrador basado en asimilar el pasado, pero con una visión universal proyectada al futuro.

9.- Nacionalismo revolucionado: la asimilación.

En la época posterior, conocida como la del nacionalismo revolucionario se propone "redimir" al indio para incorporarlo a la cultura nacional y, a través de ésta, a la civilización occidental; también apropiarse de todos sus símbolos para construir la imagen de un país mestizo.[15] Se reconoce la calidad de indígenas, pero antes, la de mexicanos. El objetivo era mitigar las diferencias que existían en la sociedad para lograr la incorporación a un proyecto modernizador y unificador.

El problema de México era su heterogeneidad. La integración nacional, a decir de Manuel Gamio, requiere la concurrencia de varios factores como homogeneidad étnica, un tipo general de civilización al que todos estén incorporados y un idioma común.[16] México debía ser una sociedad culturalmente homogénea, y ello se lograría sólo a través del mestizaje, unificando el idioma, mejorando la economía de las comunidades y multiplicando las vías de comunicación. La educación jugaba un papel fundamental que permitiría alcanzar a los indios elementos útiles de la civilización moderna.[17]

A diferencia del indigenismo histórico el que importaba era el indio contemporáneo. De ahí el nacimiento del Instituto Nacional Indigenista. Las tareas de éste se dedicaron al estudio de los problemas de las comunidades y a establecer mecanismos para facilitar su gestión social ante los órganos en que debían proceder.

Para Guillermo Bonfil[18] Batalla el indigenismo quiso romper el derecho exclusivo que demandan las autoridades de tomar decisiones desde dentro e imponer un control desde afuera para decidir qué parte de su patrimonio cultural era útil y cuál debía erradicarse. Los esfuerzos se encaminaron a incorporarlos a la nación. No se admitió que el proyecto nacional incluyera la permanencia de la población india como un sector con cultura propia, diferente a la del resto de la sociedad mexicana.

II.- El debate actual.

Las corrientes ideológicas que en la actualidad han instrumentado políticas para atender la situación de los pueblos originarios se concentran fundamentalmente en las neoliberales y neoindigenistas.

1.- Neoliberalismo y Neoindigenismo.

---

[15] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo, 1989, p.168.
[16] Manuel Gamio*, Antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario, Número 100,1985, p.112.
[17] Íbid., p.113.
[18] Guillermo Bonfil, op.cit., p.175.

Ante el fracaso de las políticas integracionistas, la corriente neoliberal, que asume el poder en los ochenta, se ocupó en señalar nuevamente que no deberían existir diferencias normativas entre uno y otro mexicano. Esta corriente, como su antecesora del siglo XIX, tiene como valor fundamental a la libertad: el hombre nace libre y todo intento de igualarlo con otros limita la libertad del mismo.

Consecuentemente, el indio, como miembro de la sociedad, debería recibir un trato semejante que el resto. El principio de no distinción, defendido por la corriente neoliberal, proviene de la concepción aristotélica de la justicia distributiva: trato igual a todos; mientras que su contraparte, la justicia conmutativa, acogida por las doctrinas sociales, señala: trato igual a los iguales y desigual a los desiguales para que su condición de desigualdad se corrija.

La justicia distributiva, adoptada por las políticas neoliberales, se basa en el respeto al orden natural.[19] Los hombres, por naturaleza, son distintos entre ellos, y tratar de corregir las diferencias a través de la ley o la intervención del Estado es ir en contra del mismo orden natural. Las tesis sociales, que inspiran a las corrientes neoindigenistas, también reconocen que el hombre es distinto por naturaleza, pero difieren de las liberales porque postulan que el Estado debe intervenir para que esas condiciones de desigualdad desaparezcan.

2.- Multiculturalismo.

Los neoliberales se oponen a otorgarle a un grupo de mexicanos derechos específicos, pues a su parecer la Constitución los consagra iguales para todos. En respuesta, surgen las tesis multiculturalistas, basadas en el principio del respeto a las diferencias por el poder público, a grupos que se encuentran en situación de desventaja. En muchas sociedades, como resultado de la migración, la interacción cultural, la transición demográfica y la apertura económica y política, se ha hecho evidente la existencia de minorías culturales y en desventaja. Para los multiculturalistas el Estado moderno impone la homogeneidad en una sociedad heterogénea. Todos los individuos se uniforman, nadie tiene derecho a ser diferente.[20]

Los pueblos originarios reclaman para sí una identificación adicional a la que se plantea en la Constitución: por un lado, que el orden jurídico nacional reconozca sus diferencias y, por el otro, les confiera autonomía a sus propios órdenes jurídicos. Así, la homogeneidad a la que aspira el Estado moderno se rompe en tanto hay quienes reclaman el reconocimiento de su diversidad. Dentro de la última, no obstante, es difícil darle cabida a los conceptos de democracia, representación y división de poderes, pues los indígenas postulan modelos de gobierno sustentados en sus formas tradicionales.

Algunos expositores del multiculturalismo son Charles Taylor, Will Kymlicka, Michael Walter y en México Luis Villoro. Revisemos la postura de Taylor que sirvió como fundamento de la autonomía de Québec y la de Villoro, que representa la posición más pujante del multiculturalismo en México.[21]

---

[19] Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda*, España, Editorial Taurus, Sexta edición, 1995.
[20] Kymlicka, William, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.
[21] Luis Villoro, Estado plural…, p.56-60

3.- Charles Taylor.

Se le considera el padre del multiculturalismo. Para Taylor, el liberalismo o "política de la dignidad igualitaria" no reconoce las identidades culturales particulares, pues todos los individuos son libres e iguales. La política de la dignidad igualitaria es reflejo de una cultura hegemónica, donde las culturas minoritarias son constreñidas a asumir una forma de vida que les es ajena.

En una segunda etapa el liberalismo autoriza a las comunidades democráticas a determinar la política dentro de los vastos límites del respeto a los derechos individuales y a elegir las medidas que resulten neutrales entre las particulares identidades culturales de los grupos. Mediante esta política llamada por Taylor "de la diferencia", los estados democráticos liberales tienen la obligación de ayudar a los grupos que se encuentran en desventaja de otorgarles un trato distinto, basado en la conservación de sus culturas.

Con la política de la dignidad igualitaria se pretenden idénticos derechos para todos. Con la política de la diferencia se pide que se reconozca la identidad única del individuo o del grupo que es distinto de los demás. El reproche que el primero hace al segundo es que, precisamente, viola el principio de la no discriminación. El que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece.

A Taylor se le ha criticado porque la política de la diferencia puede violar el principio de neutralidad y genera una discriminación positiva, al tratar a grupos de una manera específica y, además, porque existe una clara contradicción al asumir al liberalismo como molde cultural, que acepta para construir su política de la dignidad igualitaria.[22]

4.- Luis Villoro.

Villoro es uno de los defensores más destacados del multiculturalismo en México. Sus planteamientos se concentran fundamentalmente en el tema de derechos y cultura indígena. Su tesis se sustenta en señalar que la autonomía de los pueblos se vio diezmada por la presencia de los Estados-nacionales, que imprimieron una lógica ajena a los pueblos originarios.

Inspirado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), relativo a la autonomía de los pueblos indígenas y tribales, asume que el derecho a la autodeterminación lo tienen los pueblos. El problema es definir al pueblo y toma la posición de que pueblo es igual a nación.

Otro concepto que introduce es el de protonación, consistente en un grupo que deja de reconocerse dentro del esquema homogeneizante y busca rasgos distintivos que lo puedan convertir en nación y así exigir su derecho a la autodeterminación. Villoro considera que los grupos indígenas que existían antes de la llegada de los españoles, eran naciones o protonaciones y que el Estado moderno les impuso límites, de tal forma los disgregó y volvió incapaces de defender sus intereses como nación.

---

[22] Taylor, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento*", México, Fondo de Cultura Económica, Primera edición en español, 1990. pp.45-46.

Los pueblos o naciones tienen dos vías: escindirse o reclamar su autonomía dentro del propio Estado. Si se escinden, entonces se crea un Estado nación nuevo; si, por lo contrario, reclaman la autonomía dentro del Estado, implica la reformulación de ésta para convertirse en Estado multinacional.

Si bien Villoro señala que deben encontrarse equilibrios en la creación de Estados multinacionales, no demuestra de qué tipo ni la viabilidad de los mismos. Además, la posición de Villoro se sustenta en señalar el derecho de autodeterminación de los pueblos, pero no manifiesta que el concepto propio de pueblo no es privativo de los indígenas, sino que el mismo comprende muchas otras entidades, incluido el Estado-nación.[23]

III.- La instrumentación jurídica y política.

Veamos ahora que tipos de respuestas se han dado en México y en Oaxaca a la problemática que hemos venido analizando.

1.- Respuestas en el marco jurídico de México.

El uso de la palabra pueblo genera una gran controversia porque tiene un sentido muy amplio y vago; puede ir desde el reconocimiento de un Estado nacional -el derecho internacional le da ese sentido- hasta una comunidad, pasando por los grupos etnolingüísticos, los municipios o las asociaciones de municipios. Además, se presta a una confusión con respecto al artículo 39 de la Constitución mexicana, el cual señala que "la soberanía reside en el pueblo" o que el "pueblo tiene el inalienable derecho de cambiar sus formas de gobierno".

Si su uso se refiere a los pueblos indígenas, surge el problema de que el territorio en que se asientan generalmente rebasa los límites políticos dentro del Estado; es decir, va más allá del municipio o de una entidad federativa. Por ejemplo, el pueblo mixteco se ubica en tres estados; el náhuatl, incluso fuera del país.

Quienes abogan por la autonomía del pueblo sostienen que aceptarla posibilita estrategias unificadoras para la defensa de sus derechos como tales; si en cambio, se le da ese derecho a la comunidad, se fraccionaría la unidad indígena, cosa que siempre ha sucedido. Quienes rechazan la autonomía del pueblo, se basan en que es difícil darle cabida a ésta en un Estado nacional moderno, pues eso implicaría pensar en algún tipo de entidad política que rebase los límites estatales.

La reforma Constitucional de 2001 que reconoce la composición pluriétnica y pluricultural de la nación, toma un camino intermedio: asume la autonomía de los pueblos para aspectos relacionados con la defensa de sus culturas, pero en lo relativo a la representación política y manejo de recursos, asuntos que tienen que ver con la territorialidad, el titular es la comunidad, no el pueblo indígena. Asimismo, concede a las legislaturas locales definir el alcance autonómico de las comunidades.

[23] Villoro, Luis, *Estado plural*…, p.18.

2.- Respuestas en el marco jurídico de Oaxaca.

La reforma constitucional de Oaxaca, de 1998, se considera de vanguardia en este tema, pues da una solución que inspiró a la reforma de la Constitución mexicana. Por ejemplo, se resuelve el problema de los usos y costumbres, señalando las materias de la autonomía y el territorio en que ésta se ejercerá; particularmente para la elección de autoridades dentro de los límites territoriales de representación municipal.

Se reconoce la composición pluricultural a partir de la existencia de 15 grupos étnicos. También se han puesto las bases para reconocer las formas de organización social, política y bases normativas dentro de los límites del municipio. Asimismo se reconoce la organización social como el Tequio, que es una expresión de solidaridad y ayuda en la realización de actividades colectivas a beneficio de la comunidad.

3.- Desde la perspectiva del Gobierno de Oaxaca.

Tomando como marco contextual el Plan Nacional de Cultura 2007-2012, el gobierno de Oaxaca elaboró el Plan Estatal de Desarrollo Sustentable 2004-2010 (PEDS). En el cual se plantean algunas aportaciones de experiencias locales, con la finalidad de incluirlas como políticas culturales regionales o incluso de alcance nacional.

Al respecto, en el Plan Estatal de Desarrollo Sustentable 2004-2010 (PEDS) se establece que la cultura debe ser el eje que rija la vida social, política y económica de Oaxaca.

En dicho plan se establecen 5 ejes estratégicos para elaborar políticas públicas en materia de cultura, a saber:

a. Conservación y protección del patrimonio cultural tangible e intangible.
b. Culturas populares e indígenas.
c. Formación y capacitación e investigación.
d. Promoción artística y cultural.
e. Desarrollo cultural sustentable.

De tal manera, el gobierno se ha concentrado en conciliar los esfuerzos a través de políticas que eviten la dispersión en la que se encontraba el sector. Con ese propósito se creo la Secretaría de Cultura de Oaxaca. La cual se ha convertido en el órgano rector de la política cultural y ello ha implicado una labor de planeación estratégica, optimización de recursos, procuración de fondos más allá de las instancias públicas, involucramiento con los demás sectores públicos y con los privados, eficiencia administrativa, rendición de cuentas y promoción del desarrollo sustentable, entre otras.

Una de las primeras tareas de esta nueva institución fue crear el Plan Sectorial de Cultura, el cual establece la política cultural de Oaxaca y pone en el centro de atención a su población, a los portadores de la cultura, esto es, la acción de gobierno parte de reconocer la composición étnica de la entidad, la cual se manifiesta pujante en todos los

órdenes de la sociedad. Al respecto la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, promulgada en 1998, reconoce la diversidad cultural y lingüística de 15 grupos.

De ahí que la Diversidad Cultural sea uno de los aspectos prioritarios de la política cultural en la entidad. Se reconoce que los pueblos originarios tienen particulares formas de organización social, política y de gobierno, por lo que se trabaja de la construcción de condiciones para promover el respeto a sus formas de expresión artística, su patrimonio cultural y los elementos constitutivos de su identidad, como lo son sus lenguas.

El reconocimiento de la Diversidad Cultural en Oaxaca es un eje estratégico de sus políticas públicas en materia de cultura, y plantea el reto de combatir el racismo y la discriminación. Un racismo y discriminación que se expresan en la históricamente baja asignación de presupuestos para los programas que fortalecen a las culturas populares e indígenas, lo cual es una forma vigente de discriminación.

Poner en el centro de las políticas públicas de Oaxaca a la Diversidad Cultural nos ha enfrentado a los siguientes retos:

a. Fortalecer: el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, (PACMYC) y el Programa de Desarrollo Cultural Municipal, mediante los cuales se apoyan iniciativas de los propios grupos bajo el criterio de la autogestión y autosustentabilidad.

b. Implementar el Programa para el Desarrollo Integral de la Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODICI), el Programa de Fortalecimiento del Patrimonio Musical del Estado de Oaxaca, el Programa para el Fortalecimiento de la Cultura de la Población Afro descendiente, y la Campaña a Favor de la Diversidad Cultural en Oaxaca.

c. Incrementar sustantivamente las fuentes de financiamiento de los Programas dirigidos a las Culturas Populares e Indígenas de la entidad. En torno a los cuales se han firmado convenios de colaboración entre el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y el gobierno del estado de Oaxaca. Así también hemos gestionado el mecenazgo de la fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C., para fortalecer los proyectos dirigidos a los portadores de las culturas. En el 2004 los recursos destinados a estos fines eran de aproximadamente 3 millones de pesos. Cabe destacar que en el ejercicio presupuestal 2007 se destinaron 14 millones de pesos, lo cual es un hecho sin precedentes en la gestión de recursos etiquetados para financiar proyectos que atienden la Diversidad Cultural: los programas beneficiados son: PACMYC, PRODICI, Fondo de Desarrollo Cultural Municipal, Programa para el Fortalecimiento del Patrimonio Musical; Campaña a Favor de la Diversidad Cultural y Programa para el Desarrollo Integral de la Cultura de la Población Afrodescendiente. Para el 2008 se tiene un presupuesto de cerca de 16 millones.

d. Impulsar el trabajo de coordinación interinstitucional entre instituciones del Gobierno Federal, del Gobierno Estatal y de la Sociedad Civil, para diseñar estrategias comunes a favor de la Diversidad Cultural en Oaxaca.

Todas estas acciones están enfocadas al fortalecimiento de las culturas indígenas vivas. Otras acciones que se están procurando impementar son:

a. El impulso a la transversalidad e integralidad en la acción de las instituciones de cultura para promover y fortalecer las condiciones para que los portadores de las

culturas populares e indígenas puedan ver florecer su quehacer, por lo que es necesario, entre otras acciones vincular al sector cultural al sector educativo, con propuestas concretas: tales como el fomento de la interculturalidad y la capacitación para la promoción cultural en la escuela y la comunidad

b. Convocar, a través de seminarios, coloquios, talleres, entre otros, a las instituciones culturales para el ejercicio de conceptualizaciones que soporten el desarrollo de políticas culturales que nos permitan orientar una nueva acción del Estado ante los nuevos retos a los que nos enfrentan fenómenos como la migración y el uso global de nuevas tecnologías informáticas.

c. Discutir, proponer, legislar y actuar para proteger la propiedad intelectual de los conocimientos y expresiones indígenas.

d. Crear circuitos regionales para difundir las diversas expresiones de la cultura popular e indígena, particularmente las bandas de viento y las marimbas, intensificando el trabajo con los niños. Cabe mencionar al respecto que el Gobierno del Estado recibió en el 2008 el premio "Coming up taller" otorgado por el Comité Presidencial para las Artes y las Humanidades de la Casa Blanca, el programa "El Rincón de la Marimba" que promueve el desarrollo artístico de niños interpretando dicho instrumento, en varios municipios de Oaxaca.

e. Estrategias regionales para la conservación de lenguas pertenecientes a grupos étnicos que rebasan los límites territoriales de los estados, como el mixteco o el náhuatl.

De tal forma que el fomento del diálogo entre culturas sea un imperativo ético de los responsables de las políticas culturales.

IV.- Conclusión.

Tanto la revisión histórica como el análisis de las distintas posiciones teóricas nos permitieron concluir que la cultura debe ser tomada como elemento central de la cohesión social y de la legitimación política y que es necesaria la plena participación de los pueblos originarios en la construcción de su devenir histórico.

En el caso de Oaxaca dicho enfoque dio pie a la elaboración de políticas públicas que se están implementando y que implican la tolerancia, la aceptación del otro, la concordia, el diálogo. Valores que permiten la inclusión de todos los sectores sociales en la construcción de su propio desarrollo.

Referencias bibliográficas

Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo, Una civilización negada*, México: Editorial Grijalbo, 1989.

Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* Segunda edición ampliada, México: Ediciones Era, Colección Problemas de México, 1988, sexta reimpresión, 1997.

Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias y Treinta proposiciones muy jurídicas,* Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1966.

Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, 2 tomos, México: Editorial Delfín, Clásicos de Historia de América, 1944.

Cossío Díaz, José Ramón; González Salas, Franco; Fernando, José, y Roldán Xopa, José. *Derecho y cultura indígena, Los dilemas del debate jurídico*, México: Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, 1998.

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca. Prontuario. Oaxaca de Juárez, Oaxaca, a 15 de enero de 2008.

Florescano, Enrique. *Etnia, Estado y Nación*, primera edición, México: Editorial Taurus, 2001.

Gamio, Manuel. *Forjando Patria*, México: Editorial Porrúa, S.A., Sepan cuantos, Número 368, 1992.

Gamio, Manuel, *Antología*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario, Número 100, 1985.

Hale, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Décima edición, México: Siglo XXI, 1994.

Henestrosa, Andrés. *Los caminos de Juárez*, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, Número 119, 1972.

Krauze, Enrique, *Siglo de caudillos*. *Biografía política de México (1810-1910)*, México: Tusquets editores, Colección andanzas, 1994.

Kymlicka, William. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.

Lafaye, Jacques,. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México: Fondo de Cultura Económica. 1977.

López Cámara, Francisco. *La génesis de la conciencia liberal en México*, Segunda edición, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Serie Estudios, No. 9, 1969.

Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, se publicó en el periódico oficial el 15 de septiembre de 2001, en Oaxaca de Juárez.

Mendieta y Núñez, Lucio. *El problema agrario de México*, Octava edición corregida y aumentada, México: Editorial Porrúa, 1964.

Montemayor, Carlos. *Los pueblos indios de México hoy*, Temas de hoy, México, 2000.

Muro Orejón, Antonio. *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*, México: Escuela Libre de Derecho y Miguel Ángel Porrúa, 1989.

Bobbio, Norberto. *Derecha e izquierda*, España, Editorial Taurus, Sexta edición, 1995.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*, Segunda edición, Primera reimpresión, Lecturas Mexicanas, México: Fondo de Cultura Económica -Secretaría de Educación Pública, 1992.

Ortega y Medina, Juan A. *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia General, No. 15, 1987.

Olivé, León. *Multiculturalismo y pluralismo,* México: Paidós, UNAM, 1999.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad,* Edición especial Tezontle, México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Programa Nacional de Cultura 2007-2012, México 2007, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Plan Estatal de Desarrollo Sustentable 2004-2010, Gobierno del Estado de Oaxaca.

Sebastián, Santiago. *Iconografía del indio americano, siglos XVI-XVII*, España: Ediciones Tuero, 1992.

Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, 2ª reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Sierra, Justo. *Evolución política del pueblo mexicano,* Segunda edición española, México: La Casa de España en México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

Stavenhagen, Rodolfo. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina,* México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos y El colegio de México, 1988.

Taylor, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento",* México: Fondo de Cultura Económica, Primera edición en español, 1990.

Trabulse, Elías. "Los orígenes científicos del indigenismo actual", Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México, México: Archivo General de la Nación y Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 77-101.

Todorov, Tzventan. *La conquista de América. El problema del otro,* Tercera edición, México: Siglo XXI editores, 1991.

Vasconcelos, José, *La raza cósmica, Obras completas, Tomo II*, México, Libreros mexicanos unidos, 1958, pp. 903-942.

Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas,* México: Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, Paidos y Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: Primera edición en Lecturas Mexicanas, Segunda Serie, No. 103, CIESAS y Secretaría de Educación Pública, 1987.

Zavala, Silvio, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, México: UNESCO y Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie C. Estudios Históricos No. 13, 1982.

Walzer, Michael. *Spheres of justice: a defence of pluralism and equality* New York: Basic Books, 1983.

Los Cráneos de Roca de Cristal y la Percepción de Mesoamérica en Europa en los dos últimos siglos

Daniel Graña-Behrens
Departamento de Antropología Histórica,
Universidad Frankfurt am Main, Alemania

RESUMEN
Recientemente fueron retirados de las salas de exhibición de algunos museos en Europa y Estados unidos cráneos de roca de cristal primero pensados de origen azteca, maya o mixteco pero ahora considerados productos artesanales europeos del siglo XIX y XX. Tanto estos como los trece cráneos de roca de cristal que aparecen en la película „Indiana Jones and the Kingdom of the Crystal Skull“ aluden a una particular exótica concepción europea del indígena, que llevó a considerarlos también objetos con fuerza espiritual. En última instancia, así la tesis por desarrollar, representan una proyección europea al indígena americano.

Palabras clave: culturas precolombinas; cráneo de roca de cristal; invención; fetiche; museo.

Introducción

La reciente película de Steven Spielberg titulada en su versión original „Indiana Jones and the Kingdom of the Crystal Skull“ y estrenada en los cines mundiales en mayo del 2008, ha tenido un cierto impacto en algunos países tanto latinoamericanos como europeos. En ella se narran las aventuras de Harrison Ford alias Indiana Jones, quien en la década de los años cincuenta del siglo XX salva el mundo de los comunistas al encontrar trece cráneos de roca de cristal guardados por una civilización indígena en la selva de un país sudamericano. Esta civilización es precisamente la maya que (de acuerdo con la trama de la película) posee un templo llamado Akator situado en el Perú, cuando en realidad la cinta muestra escenas del sitio arqueológico maya Chichen Itzá en la Península de Yucatán en México. Así, en lugar de atenderse a circunstancias reales y hechos históricos, la película es una ficción en la cual por ejemplo los trece cráneos hablan algo que suena como quechua, un importante idioma indígena todavía en uso sobre todo en Bolivia, Ecuador y Perú, algo que no concuerda si los cráneos supuestamente pertenecieron a la cultura maya. Toda esta confusión y falta de fiabilidad ha causado severas críticas por parte de los críticos de cine. Esto sobre todo en noticieros peruanos ya que en la producción se utiliza en relación con el Perú música ranchera mexicana y permite que un héroe de la Revolución Mexicana (Pancho Villa), una vez revivido, hable quechua. Todo ello ya criticado por Jürgen Golte, catedrático de culturas indígenas latinoamericanas en la Universidad Libre de Berlín (Spiegelonline del 29.5.2008). Pero lo que más sobresale en la película son los cráneos de roca de cristal, considerados misteriosos y llenos de sabiduría, al menos suficiente para salvaguardar el mundo. Son objetos que aluden a los veinte o más cráneos de roca de cristal que se conocen desde mediados del siglo XIX de los cuales algunos forman parte de colecciones de museos. Considerados de origen azteca, maya o mixteco hasta que ciertas dudas acerca de su autenticidad llevó a los museos en Europa y Estados Unidos a retirarlos de las salas de exhibición. Sólo en México siguen en expuestas en el Museo Nacional de Antropología e

Historia porque aún se cree que son o de origen azteca o más probable mixteco.[24] No obstante, hasta ahora ningún cráneo de roca de cristal fue documentado en excavaciones arqueológicas. Al mismo tiempo, y gracias a una supuesta leyenda maya los esotéricos de ambos lados del Atlántico se apoderan de los cráneos de roca de cristal argumentando que son o eran trece en total, y que hay que reunirlos para así finalmente salvar el mundo (Morton & Thomas 2006). Si finalmente los cráneos de roca de cristal en los museos o en manos de coleccionistas no son más que una creación artística del hombre moderno y así no más que una invención con éxito relacionada con culturas precolombinas tanto como lo son en la película de Steven Spielberg, quedan ciertas preguntas. Estas tienen que ver con la concepción europea del ¨otro¨, esto es del indígena americano.

1. ¿Por qué y con qué fines se inventó a mitad del siglo XIX en Europa el „cráneo de roca de cristal“ y por qué la fascinación a su alrededor fue tan grande que no se dudaba de su autenticidad?

2. ¿Cómo se transformó este objeto, primero considerado solo como una manifestación de lo exótico, luego como un objeto sagrado o mágico del cual supuestamente emana una fuerza espiritual y el poder para salvar el mundo?

Los cráneos de roca de cristal: origen, función y exotismo

Aunque no hay certeza absoluta, se considera que los primeros cráneos, todos no más grandes que 3 o 4 centímetros, aparecieron a mediados del siglo XIX en México. En 1856 uno de ellos pasó al Museo Británico en Londres y más tarde otro a París dónde hoy forma parte de la colección del Museo du Quai Branly. Otros dos cráneos que aparecieron en este momento terminaron en el museo nacional en México (Welsh 2008). Todos ellos muestran una horadación en la parte superior.

Otros cráneos más grandes que los primeros y sin la perforación, categorizados por la custodia del Instituto Smithsonian Jane MacLaren Welsh como de segunda y tercera generación, son ahora considerados una creación europea, ya que un exhaustivo análisis microscópico claramente señala la existencia de huellas de instrumentos modernos (Sax et. al. 2008). Entre ellos figuran un cráneo del mismo Instituto Smithsonian en Washington y un segundo cráneo del Museo Británico, adquirido en 1887 en una subasta. Tanto el segundo cráneo del Museo Británico como otro más, que fue adquirido probablemente en 1944 por Frederick Mitchell-Hedges, explorador y arqueólogo semi-profesional inglés, fueron además ya comparados a mediados de los años treinta del siglo pasado.[25] Se concluyó que el cráneo, posteriormente llamado Mitchell-Hedges y que se diferencia de los demás por su mandíbula móvil, debe ser una copia del cráneo del Museo Británico y éste representa a su vez posiblemente a un dios de la muerte (Digby 1936: 108). Mitchell-Hedges más tarde sostuvo al igual que su hija Anna (ella hasta su muerte en 2007), no obstante de la existencia de una nota de transacción o venta, de haber encontrado este cráneo mucho antes en uno de los edificios del llamado sitio arqueológico maya Lubaantun en Belice en el marco de sus excavaciones realizadas durante los años veinte

[24] Véase para ello la entrevista del periódico El Sol de México con el director del Museo Nacional de Antropología e Historia en México, Felipe Solis del 22 de abril de 2007 (http://www.oem.com.mx/elsoldemexico/notas/n249880.htm).
[25] Este cráneo también se denomina „cráneo o calavera de destino“ („skull of doom“).

del siglo XX por lo que creyeron que provenía de los antiguos mayas (Morton & Thomas 2006: 48-52).[26]

Recientemente el Museo du Quai Branly en París dio a conocer que también su cráneo es una invención, ya que igual como en el caso del cráneo adquirido por el Museo Británico en 1887, se detectaron microscópicamente huellas de instrumentos modernos. Por lo tanto es probable que todos o la mayoría fueron creaciones de artesanos alemanes de Idar-Oberstein, un lugar con una larga tradición en el trabajo de piedras preciosas, elaborados en la segunda mitad del siglo XIX (Hansen & Stripp 2008). De allí es de suma importancia también mencionar que el análisis de los cráneos del Instituto Smithsonian y del Museo Británico incluyó además otros objetos de roca de cristal realmente considerados de origen azteca y mixteca. Entre ellos figuran dos bolas de roca de cristal atribuidos a la cultura azteca y una copa del mismo material relacionada con la cultura mixteca o zapoteca y encontrado en una tumba precolombina descubierta por Alfonso Caso en 1932. Como es de esperar, no se descubrieron huellas del uso de instrumentos modernos en éstos artefactos. Esto a su vez concuerda con la evidencia arqueológica en Mesoamérica, ya que hasta la fecha se han encontrado en contextos arqueológicos solo piezas de roca de cristal como bezotes trabajados junto con oro, orejeras, la copa misma, piezas en forma de bola y pedazos de diferentes tamaños. El hallazgo de una bola de roca de cristal tuvo lugar en Chichen Itzá en 1883, cuando el explorador Augustus Le Plongeon excavaba un edificio hoy conocido como plataforma Venus. La bola de roca de cristal estaba dentro de una caja de piedra o urna funeraria prehispánica junto con restos óseos humanos quemados. Al mismo tiempo se desconoce el uso de objetos como la bola de roca de cristal, encontrado en Chichen Itzá. Fue más bien el empleo de bolas de cristal en Europa y entre los autóctonos de Mesoamérica posterior a la conquista que hace suponer que también en el tiempo prehispánico semejantes objetos fueron utilizados como instrumentos de adivinanza. Solo así el erudito estudioso de las culturas precolombinas Eduard Seler (1961, V: 371) pudo concluir en 1908 que el difunto en la urna de Chichen Itzá podría haber sido un profeta.[27] No obstante, es sabido y bien documentado que la técnica de adivinanza preferida en la época prehispánica era el sortilegio mediante granos de maíz, y se desconoce el uso de pedazos de roca de cristal en este tiempo (Anders & Jansen 1994: 81). Así todo parece indicar que los cráneos de roca de cristal de la segunda o tercera generación son en realidad una creación europea aunque en un principio se pensó que fueron de origen mesoamericano. Dado que esto también se puede decir del cráneo de la llamada primera generación, el del Museo du Quai Branly en Paris, se debería analizar los demás cráneos de esta generación, entre ellos sobre todo los que hoy forman parte de la colección del Museo Nacional de Antropología e Historia en México, para confirmar si no ellos también pueden llamarse un invento moderno. Pero aun así, la historia de los cráneos de roca de cristal manifiesta una interesante relación entre Europa y Mesoamérica; la relación que existe entre el invento y la concepción del „otro“. Así, en cuanto a su función la custodia Welsh del Instituto

[26] Otro análisis del cráneo de roca de cristal supuestamente encontrado en Lubaantun, y llevado a cabo por la compañía Hewlett-Packard a fines de los años setentas del siglo XX en Santa Clara, California concluyó que éste es de roca de cristal y no fue elaborado con instrumentos modernos (Morton & Thomas 2006: 57). A su vez un segundo análisis más tarde por el Museo de la Humanidad en Londres (Museum of Mankind) también llego a esta conclusión, pero tampoco pudo establecer su antigüedad ni el lugar de su manufactura (véase http://www.youtube.com/watch?v=OwrGQuFyRDQ).

[27] El mismo Seler también reporta que otro alemán, Karl Sapper, encontró en el siglo XIX un pedazo de roca de cristal dentro de una pequeña cueva en las cercanías de Campur en Guatemala (Seler 1960, III: 600).

Smithsonian, especula que el invento de los cráneos de roca de cristal de la primera generación pudiera haber servido para dos fines:

1. Representar un objeto recordatorio para el dueño previo a su propia muerte eventual
2. Como pedestal de una cruz relicario cristiana, dada la horadación en la parte superior.

La segunda función concuerda con las observaciones de uno de los doce franciscanos que primero llegaron a México en el siglo XVI, el fraile español Motolinia (Toribio de Benavente). Este menciona, que los indígenas ya en el tiempo precolombino elaboraban cruces de una piedra transparente los cuales montaban en un pedestal (Anders 1970: 31).[28] Ambas explicaciones suenan razonables. Por un lado es bien sabido que en Europa desde el siglo XVI existía la costumbre de montar o por lo menos mostrar en pinturas el motivo de una cruz relicaria encima de un cráneo para recordar simbólicamente al Golgata. Además existieron ya cráneos humanos de ámbar. Uno de estos del siglo XVIII y manufacturado probablemente en la antigua Prusia (Königsberg) mide no más que cuatro centímetros de altura y es muy parecido a los primeros cráneos de roca de cristal que aparecieron a mediados del siglo XIX en México.[29]

Por otro lado Welsh subraya que más tarde, a mediados del siglo XIX, existía especialmente en Francia un afán por dibujar esqueletos y calaveras. Lo mismo ocurrió un poco más tarde también en México, plasmado sobre todo en los grabados de José Luis Posada y su más famosa figura, la „Catrina“, que inició en México una era que el antropólogo Claudio Lomnitz (2005: 379) designa como „massification of death“. Con ellos se refiere al comienzo de una época que crea e industrializa una cultura popular de la muerte. Pero aun así, no queda del todo claro el porqué del invento y de la aceptación de los cráneos de roca de cristal.

Otra explicación pudiera ser el exotismo europeo del siglo XIX que estimulaba la fantasía europea hacía el „otro“. Y esta se alimentaba no solo de la visión que se tenía de Africa, sino también de América Latina. El comienzo de este exotismo se remota a la época del descubrimiento de América cuando el hombre americano, llamado más tarde comúnmente „indio“ o „indígena“, fue tachado por su desnudez, sus prácticas antropófagas y su falta de moral. A la vez la fantasía europea representó al autóctono como un hombre de fábula, esto es; sin cabeza o con cabeza en forma de perro y muy de acuerdo con las ideas ya existentes que se remontaban en parte hasta la época clásica (Honour 1982: 23-24, Jahoda 1999: 17-19). Desde inicios del siglo XVI y gracias a diferentes reportes sobre las Antillas o Brasil, el hombre americano además de ser declarado salvaje fue visto como caníbal (Röckelein 1997: 189-190). Aunque la primera gran publicación con un sinnúmero de ilustraciones sobre las culturas del nuevo continente en Europa, la de Theodor de Bry, apareció bastante tarde, entre 1590 y 1634, se conocieron en Europa previamente algunas ilustraciones, pero no más que 268 en total (Sturtevant 1976: 444). Aunque estas eran pocas tomando en cuenta el gran número de viajes y viajeros, bastaban para estereotipar a los indígenas no solo como inmorales y caníbales, sino también como primitivos por ejemplo en cuanto a su ropaje ya que o

[28] El citado autor, Ferdinand Anders, aun presuponía que los cráneos de roca de cristal conocidos desde mediados del siglo XIX fueran de origen prehispánico. No obstante, descarta la posibilidad de que en su concepción se remonte a las llamadas hileras de cráneos en plataformas arquitectónicas (*tzompantli*) dado el alto valor del material.

[29] Este cráneo de ambar aparece en el catálogo de la casa de subasta alemana Michael Zeller (Lindau am Bodensee) en 2002 con el lote 163 (http://www.zeller.de).

andaban desnudos o adornados o vestidas con faldas hechas de plumas de diferentes aves, una prenda obviamente fantasiosa. Pero la contemplación del indígena como bárbaro cambio a finales del siglo XVIII cuando sus costumbres fueron vistos con otros ojos, esto es, el europeo revalorizó los valores del indígena. Su vida primitiva o su ignorancia fueron entonces consideradas como virtudes que se llamaron sencillez o inocencia. Esto es, del bárbaro se hizo un „salvaje noble". Su conducta tan opuesta a la costumbre europea fue idealizada (Bitterli 2004: 272-274).[30] Un poco más tarde, en el siglo XIX, cuando las ideas del siglo de las luces cambiaron finalmente los prejuicios de los primeros siglos después del descubrimiento, nuevamente los viajeros europeos se apoderaron del continente. Equipados con papel y pluma se plasmaron por primera vez sus observaciones en dibujos más reales (Humboldt 1987-1997) y una vez que los exploradores se equiparon de aparatos fotográficos, también en fotos (véase el caso de Augustus Le Plongeon). Sin embargo, las nuevas impresiones seguían acompañadas o ligadas con los primeros motivos que habían llegado a Europa desde el principio del descubrimiento y de la conquista de América. Esto es especialmente con el canibalismo, el sacrificio humano, sobre todo en su variante del arranque del corazón, con la equiparación de las deidades autóctonas con el diablo cristiano, y por último, con las numerosas descripciones de culebras fantásticas y naturales (Anders 1970: 11-24, Hand 1976: 47). Representante singular de estos cuatros elementos era en ojos de los Europeos la cultura azteca. Pero el siglo XIX en Europa es también la época cuando por primera vez se montaron exhibiciones a gran escala exponiendo artefactos reales o copias de las regiones remotas a un público mayor mientras que antes solo eran partes de los gabinetes de curiosidades de aristócratas. Una de las primeras exposiciones acerca de las culturas precolombinas y de la vida posterior en México fue presentada con gran éxito en 1824 en Londres por el empresario William Bullock (Pearce 2008: 28-30). Aunque bien estas noticias y exhibiciones contribuyeron a conocer al „otro", esto es al africano o al indígena de las Américas, aun quedaba suficiente ignorancia acerca del origen y del desarrollo de muchas civilizaciones tempranas como, por ejemplo, la azteca, la maya o la mixteca. Por lo tanto ¿se plasma en los cráneos de roca de cristal entonces la ignorancia o falta de información europea acerca del „otro" o la mezcla entre la propia imaginación y un conocimiento cultural deficiente? Me parece que la segunda parte de la pregunta es más acertada y debería ser contestada con un sí.

Otro aspecto es el comercial cuando se trata de la venta de tales artefactos. Por un lado floreció en México el mercado con antigüedades precolombinas a finales del siglo XIX, especialmente desde que en el Porfiriato, el período comprendido entre 1876 a 1911 bajo el Presidente Porfirio Díaz, la construcción del ferrocarril estimulo el turismo (Holmes 1886). A la vez estaba en moda un romanticismo indígena que rindió homenaje al indio muerto, una concepción cómoda que se servía de la antigüedad sólo para fines de documentar una herencia gloriosa, sin generar compromisos con los descendientes de estas culturas. Por lo tanto tampoco importaba lo verdadero o auténtico sino nada más algo que lo aparentaba. De esto rinde testimonio la construcción de un edificio al antiguo estilo a la vez maya y tolteca en la exposición mundial en París realizada en 1889. En este marco de ideas la fabricación de antigüedades (sobre todo en la forma de cerámica) no solo pretendía copiar lo existente, sino elaborarlo un poco más al gusto del turista. Por ejemplo se pretendía dar un toque chino tal y como lo revela William Holmes, un profesor

[30] El etnólogo Karl-Heinz Kohl (1983: 13-16) considera que ya Bartolomé de las Casas cimentó el fundamento para la posterior concepción del „salvaje noble" en la primera mitad del siglo XVI, porque éste declaró - por ejemplo - que los conquistadores no eran más que bestias que asaltaron a indígenas más corderos que otra cosa.

norteamericano en geología quién observaba, compraba y finalmente condenaba estas imitaciones en sus viajes entonces por México. Pero el caso de los cráneos de roca de cristal es diferente. No solo aparecen como un invento europeo sino carecen de una base precolombina salvo que el material y el motivo eran conocidos en tiempos prehispánicos. Pero no fueron un invento „ex nilo“, sino tal vez se remontaban al motivo europeo de la cruz sobre un cráneo. Pero en vez que el cráneo simbolizara al Gólgota, representaba ahora una resumida fantasía sobre América, esto es, se remitía a los cuatro elementos sobresalientes con los que se caracterizaba al continente y en particular a las culturas mesoamericanas: el canibalismo, el sacrificio humano, lo diabólico de sus deidades y las serpientes fantásticas. Tal y como señala la custodia del Instituto Smithsonian de Washington, Welsh, el más conocido vendedor de arte precolombino en la segunda mitad del siglo XIX, el francés Eugène Boban, no solo presentó varios catálogos de venta en los que se incluían también algunos cráneos de roca de cristal sino también les confirió un cierto valor cultural al escribir en un caso: „el cráneo humano jugaba un papel importante en las ceremonias religiosas en el México antiguo, y aun y a menudo se encuentran pequeños pedazos de roca de cristal (...) pero el cráneo de Boban es sin duda uno de los más grandes y bellos.“ (citado en Morton & Thomas 2006: 112, la traducción es mía) Aquí claramente se mezcla por un lado la deficiencia de información cultural con la fantasía europea sobre las culturas precolombinas en México con el afán del vendedor de vender el producto. El concepto europeo acerca del „otro“ sirvió de base para fines lucrativos. Tal y como esto sucedió más tarde en los anuncios de venta de productos coloniales en Europa como el café, el té o el tabaco con gente de regiones lejanas en escenas mágicas (Bitterli 1997: 41). También el comentario de Boban alude precisamente a la vieja percepción europea del indígena precolombino, pero ahora más en el sentido del „salvaje noble“, quién era capaz de producir objetos ceremoniales que en ojos europeos pueden llamarse obras de arte. Además y de manera muy particular desde un principio de la conquista española, la cultura azteca fue conocida por sus prácticas culturales, como son por ejemplo el sacrificio humano o la tendencia de plasmar en casi todas sus obras escultóricas, modeladas o pintadas, cráneos humanos. Al parecer fueron estas impresiones perturbadas o más bien estereotipadas las que influyeron de manera importante en la subconsciencia en el momento de crear los cráneos de roca de cristal. Solo así se puede explicar que estos objetos fueron aceptados como auténticos también entre coleccionistas de antigüedades o gente acomodada quién los compraba para adornar sus casas.

Del exotismo a la magia

Los cráneos de roca de cristal fueron desde el momento de su creación así una manifestación europea acerca del „otro“: el hombre americano, y ligado especialmente con las culturas mesoamericanas. Sin embargo, hoy abundan en el world wide web las páginas que registran cráneos humanos hechos de diferentes materiales entre ellos de roca de cristal, de cristal simple, resina o cuarzo sintético. Estos se pueden considerar replicas o modificaciones de los primeros cráneos humanos de roca de cristal creados en el siglo XIX. Fue la multiplicación de las piezas que finalmente también permitió su comercialización al gran estilo. Pero esto no es todo, ya que estos cráneos son anunciados con atributos particulares. En vez de representar solo algo exótico, se convirtieron en objetos mágicos y hasta sagrados. Son anunciados como objetos que reúnen o una sabiduría o un secreto ya conocido por el hombre precolombino, que también puede adquirir el hombre moderno. Además curan, representan en general una potencia espiritual de sanación (véase por ejemplo www.crystal-skull.com) y otros

diferentes poderes. Uno de estos es traspasar energía en el sentido que del cráneo se puede pasar energía a agua purificada que luego tiene las mismas propiedades, un proceso que antropólogos como James Frazer, llaman magia contagiosa. Obviamente el agua cargada con la energía del cráneo tiene un valor de 19.95 dólares y está a la venta (www.lemurantis.com/essence_MHskull.html). También se cree, como la adivina canadiense Carole Davis o Wilson (1975) que los cráneos hablan y su información se puede substraer mediante „channeling“, esto es, mediante un procedimiento oscuro que permite sustraer parte del conocimiento del cráneo y traspasarlo al hombre. Finalmente son también considerados como objetos mágicos, porque garantizan un futuro mejor y una protección personal o colectiva.

Con respecto a estos nuevos atributos quiero sugerir que representan lo que comúnmente en la antropología se llama un fetiche. Como el antropólogo Karl-Heinz Kohl (2003: 14-28) aclara con ello se designa a objetos sagrados que contienen una fuerza sobrehumana y mediante sacrificios o donativos esta fuerza puede incrementarse. De acuerdo con su análisis fetiche proviene del portugués *feitiço*. La palabra en portugués a su vez se remonta al latín *factitius* que significa „artificialmente producido“. Esta palabra aplicaban los portugueses desde el siglo XV a objetos que los nativos usaban en el Occidente de Africa para fines rituales y mágicos. Se trataba sobre todo de objetos de madera u otro material adornado con cabellos, pieles o piedras en ceremonias religiosas. Por ende este termino se generalizo para referirse a cualquier forma de religión primitiva.

En cuanto a los cráneos de roca de cristal u otros materiales, se puede decir que son tratados hoy por algunos en Europa, Estados Unidos y América Latina como un fetiche por tres razones. Primero porque es difícil explicar como fueron trabajados los de roca de cristal ya que se trata del segundo mineral más duro después del diamante. El proceso tardaría incluso generaciones en el caso de los cráneos más grandes si no fuesen trabajados con herramienta moderna. Así, el mismo proceso enigmático de su manufactura los convierte en objetos mágicos. Segundo, se cree, y esto está a la vez íntimamente relacionada con el argumento anterior, que estos tienen su origen en el remoto pasado, por ejemplo entre las culturas antiguas y exóticas como la azteca o maya que conocieron prácticas rituales con cráneos y dónde el cráneo también abunda en la iconografía (Morton & Thomas 2006: 121-223). Tercero y último, de acuerdo con el reconocido especialista en las culturas mesoamericanas de la Universidad de California en Los Angeles, John Pohl, quien reporta haber escuchado esto en sus repetidos viajes a ésta región, los actuales mayas aprecian las cualidades de roca de cristal y lo comparan con un radio, una televisión o una computadora, esto es, les confieren la capacidad de representar un instrumento de comunicación con los ancestros (Morton & Thomas 2006: 63). A su vez algunos Europeos u Norteamericanos, especialmente los del movimiento „New Age“, creen que los cráneos u otros objetos de roca de cristal funcionan como una computadora moderna, la cual puede pasarles un conocimiento ilimitado para bien o para mal de la humanidad. Así estamos documentando la transformación de un simple objeto exótico creado por europeos, y desde un principio guiado por su fantasía acerca de las culturas americanas, en un objeto de magia. A su vez, el nuevo objeto, un fetiche, es retroalimentado con leyendas igualmente inventadas o distorsionadas, pero ahora ya no solo por Europeos, sino también por los descendientes actuales de las culturas precolombinas. Fue la supuesta leyenda acerca del hallazgo del cráneo de cristal en Lubaantun, Belice reportada por parte de Frederick Mitchell-Hedges y el afán de su hija Anna de atribuirlo a la cultura maya, que a mi manera de ver aumento y cambio sustancialmente el interés en los cráneos humanos de roca de cristal. Mitchell-Hedges primero declaró haber encontrado durante sus excavaciones en la zona arqueológica de

Lubaantun, Belice en el transcurso del año 1926 un cráneo de roca de cristal mucho más grande que todos los que se conocieron hasta entonces y con una mandíbula móvil. Tiempo después ante el temor que él le causaba, lo regaló supuestamente a mayas locales. Estos decían que éste había pertenecido a un adivino maya hace más de 100 000 años y que el cráneo reunía un gran conocimiento pero ya no sabían cómo hacerle hablar. De acuerdo con su versión, los mayas lo relacionaban con sus antiguas costumbres y efectuaban una ceremonia con él. Finalmente al terminar la campaña arqueológica se lo devolvieron a Mitchell-Hedges en gratitud. Como fue su hija Anna quién de acuerdo con Mitchell-Hedges había encontrado en realidad el cráneo, fue ella también quién se quedó con él hasta su propia muerte en 2007 sosteniendo siempre, que de él emana una fuerza particular, y en especial le brindaba mucha salud (Morton & Thomas 2006: 22-29).
En cuanto a los cráneos de roca de cristal surgió además la leyenda según la cual los mayas o en algunas versiones los aztecas conocieron trece cráneos con la mandíbula móvil parecidos al cráneo poseído por Mitchell-Hedges. Pero que estos cráneos antiguos desaparecieron o se dispersaron y ahora es necesario volverlos a reunir. Una vez que esto se logre, los cráneos como son mágicos proveerán al hombre de un inmenso conocimiento y pueden salvar el mundo. Pero hasta ahora se conocen sólo cinco cráneos de roca de cristal con mandíbula móvil además del cráneo Mitchell-Hedges (Morton & Thomas 2006: 11). Sin embargo, en algunas páginas web ya se señala el año 2012 como fecha cuando se logrará juntar estos doce cráneos. Esta fecha no sorprende mucho ya que se trata en realidad de una fecha maya convertida al calendario cristiano. En esta fecha maya se cierre el decimotercer *bak'tun*, un periodo entre otros en el antiguo calculo maya del tiempo llamado Cuenta Larga. Y esto es también la trama de la reciente película de Indiana Jones. A su vez existen varias leyendas de esto tipo que manifiestan los intereses particulares de quienes se consideren descendientes de las antiguas culturas. Así, aparece en el libro sobre los cráneos de roca de cristal de Chris Morton y Ceri Louise Thomas (2006: 313) un episodio en el cual un maya yucateco de nombre Hun Batz narra el reencuentro de los trece cráneos como parte de una profecía de los Itzaes. Con ello se refiere a un grupo maya de origen enigmático que en el siglo X o posteriormente habitaba en Chichen Itzá y cuya historia se encuentra precisamente en el llamado *Chilam Balam* o libro del profeta, un manuscrito colonial que reúne profecías, leyendas y narraciones orales autóctonas escritas con letras latinas en maya yucateco. Pero en ningún momento este libro alude a un cráneo de roca de cristal.

Regresando a los fetiches del Occidente africano existe la siguiente tesis: ellos son en realidad una creación africana, una reacción autóctona para sobrellevar la conquista europea y la hegemonía del cristianismo. En lugar de aceptar las reliquias cristianas, los autóctonos prefirieron modificar sus figuras de madera, con las que representaban sus ancestros. Esto lo hacían porque pensaban que la superioridad europea provenía en sus objetos sagrados. Por lo tanto trataron de apoderarse de una parte de la superioridad europea al incorporar parte de sus objetos mágicos en su propia cultura. Lo que para los europeos era la Biblia, para ellos eran entonces las nuevas figuras que fungieron como testigos en contratos comerciales con los europeos. Estos en última instancia serían castigados por el fetiche, si no cumplían con lo prometido (Kohl 2003: 20-22). En el caso de los cráneos de roca de cristal se puede decir que ellos son la expresión europea de una incomprensión de las culturas americanas, en particular de las mesoamericanas, pero saliendo del esquema tradicional de la conquista. En vez de oponerse a ellas, revalorizaban los logros autóctonos mediante el concepto del „noble salvaje“, primeramente con el fines de comercializar las piezas inventadas. Más tarde, en un segundo paso, tanto europeos como descendientes de las culturas mesoamericanas se aprovecharon de esta revalorización al fabricar de la invención moderna, un objeto mágico

que en vez de causar rechazo o terror, garantiza protección al poseedor individual y colectivo, y promueve así el conocimiento sobre las culturas de las que supuestamente proviene. El cráneo de roca de cristal se volvió un fetiche.

Bibliografía

Anders, Ferdinand. „Altmexiko und Europa im Licht der Ideengeschichte“, *Ethnologische Zeitschrift*, 1970, vol. 95 pp. 11-39.

Anders, Ferdinand & Maarten Jansen. Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B 3773, Biblioteca Apostólica Vaticano. Graz & Mexico, D.F.: Akademische Druck- und Verlagsanstalt & Fondo de Cultura Económica, 1994.

Bitterli, Urs. *Die Wilden und die Zivilisierten. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: C.H. Beck, 1994.

Bitterli, Urs. „Fremdwahrnehmung im Bild. Die Darstellung des Überseebewohners vom Entdeckungszeitalter zum Imperialismus“, en *Europa und das Fremde. Die Entdeckung von Wahrnehmungsmustern, Einstellungen und Reaktionsweisen in der Geschichte unserer Kultur,* editado por J. Calließ, pp. 39-47. Rehburg-Loccum: Kirchliche Verwaltungsstelle Loccum, 1997.

Digby, Adrian. „Comments on the Morphological Comparison of Two Crystal Skulls“. *MAN,* 1936, núm. 142-143 pp. 107-108.

Hadley-James, Brian (ed.). The Skull Speaks Through Carole Davis. Ontario: AMHREA, 1985.

Hand, Wayland. „The Effect of the Discovery on Ethnological and Folklore Studies in Europa“, en *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, editado por F. Chiappelli, vol. I, pp. 45-61. 2 volúmenes. Berkeley, Los Angeles, London: University of California, 1976.

Hansen, Jürgen & Simone Stripp. „Glasklare Fälschung: Indiana Jones und der Kristallschädel aus Idar-Oberstein“, en *Kulturzeit 3Sat* del 14.5.2008, online publication, http://www.3sat.de/3sat.php?http://www.3sat.de/kulturzeit/tips/121885/index.html.

Holmes, William. „The Trade in Spurious Mexican Antiquities“, *Science*, 1886, vol. VII núm. 159 pp. 170-172.

Honour, Hugh. „Wissenschaft und Exotismus. Die Europäischen Künstler und die außereuropäische Welt“, en *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, editado por K.H. Kohl, pp. 22-47. Berlin: Kaufmann & Fröhlich, 1982.

Humboldt, Alexander von. *Die Forschungsreise in die Tropen Amerikas, Kuba-Werk, Mexiko-Werk*. Studienausgabe in 7 Bänden herausgegeben von Hanno Beck. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987-1997.

Jahoda, Gustav. *Images of Savages. Ancients roots of modern prejudice in western culture*. London and New York: Routledge, 1999.

Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland. *Azteken*. Catálogo de la exposición en Bonn. Köln: DuMont, 2002.

Kohl, Karl-Heinz. *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin: Medusa, 1981.

Kohl, Karl-Heinz. *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: C.H. Beck, 2003.

Lomnitz, Claudio. *Death and the Idea of Mexico*. New York: Zone Books, 2005.

Morton, Chris & Ceri Louise Thomas. *Tränen der Götter. Die Prophezeiung der 13 Kristallschädel*. Rottenburg: Kopp, 2006 [versión original, Mystery of the Crystal Skulls. Thorsons, 1998].

Pearce, Susan. „William Bullock. Collections and exhibitions at the Egyptian Hall, London, 1816-25“, *Journal of the History of Collections*, 2008, vol. 20 núm. 1 pp. 17-35.

Sax, M. Jane, Maclane Welsh, I.C. Freestone, A.H. Rankin & N.D. Meeks. „The origin of two purportedly pre-Columbian Mexican crystal skulls“, *Journal of Archaeological Science*, 2008, vol. 35 núm. 10 pp. 2751-2760.

Seler, Eduard. *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. 5 tomos. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960.

Spiegelonline. „Verwirrung um Indiana Jones - Mexiko oder Peru? Hauptsache Hollywood!“, online publication, 2008,
www.spiegel.de/kultur/kino/0,1518,556315,00.html.

Sturtevant, William. „First Visual Image of Native America“, en *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, edited by F. Chiappelli, vol. I, pp. 417-454. 2 volúmenes. Berkeley, Los Angeles, London: University of California, 1976.

Welsh, Jane Maclaren. „Legend of the Crystal Skulls“, *Archaeology*, 2008, vól. 61 núm. 3, online publication, www.archaeology.org/8085/etc/indy.html.

La Arqueología e Iconografía del sitio Cerro de la Tortuga, Tepenixtlahuaca, Costa de Oaxaca, México

Ángel Iván Rivera Guzmán
Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicos
INAH, México

RESUMEN
El estudio de una estela procedente del sitio arqueológico de Cerro de la Tortuga, en la Costa de Oaxaca, revela la presencia de elementos epigráficos e iconografía del centro de México, particularmente del gran centro metropolitano de Teotihuacan. El análisis del personaje representado en la estela, provee un nuevo dato sobre las relaciones entre Teotihuacan y la región de Oaxaca, así como del papel que pudo desempeñar el protagonista. El monumento es también un testimonio en la memoria local de la antigua comunidad, que se preserva con evidencia de varios edificios monumentales pertenecientes al periodo Clásico.

Palabras clave: arqueología, iconografía, Tepenixtlahuaca, Costa de Oaxaca, Teotihuacán

Antecedentes

En los últimos años la investigación arqueológica en la franja costera del actual estado de Oaxaca ha aumentado y modificado nuestra visión sobre las sociedades precoloniales que se asentaron a lo largo del litoral del Pacífico. Los estudios arqueológicos, iniciados desde la década de los años 1960's y que continúan actualmente, han incluido reconocimientos amplios desde la zona de las bahías de Huatulco hasta la frontera con el vecino estado de Guerrero, localizando asentamientos de diferentes temporalidades y tamaños (Brockington et. al. 1974; Piña Chan 1960). Las excavaciones de salvamento y rescate en sitios de la región de Huatulco y Río Verde, así como los sondeos estratigráficos llevados a cabo en diversos lugares, han definido una secuencia cronológica para los asentamientos (Fernández y Gómez 1988; Joyce 1993, 1998). A ello se debe agregar el registro de monumentos grabados en estelas y esculturas, que muestran una iconografía y escritura rica en símbolos y significados (Arnaud 2003; Urcid 1993; Urcid y Joyce 1999). Además, están los trabajos en la región del Río Verde inferior, que han dilucidado los cambios en el paisaje y la ecología ocurridos en el periodo Preclásico y su impacto en la sociedad local (Joyce et. al. 1998). Finalmente, el estudio del antiguo señorío mixteco de Tututepec, donde se vincula la arqueología con el análisis de las fuentes locales indígenas de los códices, ha mostrado que el antiguo asentamiento era mucho más grande y extenso durante el posclásico, y que refleja el poderío del lugar a nivel regional (Joyce et. al. 2008).

Se puede afirmar que la costa de Oaxaca fue poblada desde por lo menos el Periodo Preclásico o Formativo Medio (500 años antes de Cristo) y que probablemente los primeros asentamientos fueran habitados por hablantes de chatino, un idioma perteneciente a la rama de la lengua zapoteca (Joyce y Winter 1989). Los estudios glotocronológicos señalan la posibilidad de que el chatino en algún momento, alrededor del periodo Clásico (500 años después de Cristo), se haya escindido lingüísticamente de

la lengua zapoteca (Hopkins 1984). Todos estos trabajos revelan una rica y compleja historia que apenas empieza a conocerse, pues, debido a la enorme extensión del territorio costero de Oaxaca, aún existen secciones por examinarse. Una de ellas comprende las estribaciones de la Sierra Sur, inmediatamente arriba de la franja costera, donde se tiene noticia de varios sitios arqueológicos con presencia de plataformas, arquitectura monumental y con evidencia de estelas grabadas, como aquellos reportados en las inmediaciones de Santos Reyes Nopala, entre otros (Arnaud 2003).

El sitio arqueológico Cerro de la Tortuga

En noviembre del año 2005 el autor de este trabajo atendió una solicitud de registro de piezas arqueológicas en la comunidad de Santa Cruz Tepenixtlahuaca, agencia municipal dependiente del municipio de Tataltepec de Valdés, distrito de Juquila (Figura 1). Entre los objetos que inspeccionamos se encontraba una impresionante estela procedente de un sitio cercano al pueblo y que los habitantes de Tepenixtlahuaca habían trasladado al edificio de la Agencia Municipal, donde había permanecido hasta nuestra llegada.[31] Antes de analizar la pieza, designada también como monumento 2 de Cerro de la Tortuga, describiremos brevemente el sitio donde apareció.

El sitio arqueológico de Cerro de la Tortuga se localiza al sureste de la comunidad, en un área formada por lomeríos, cruzada por riachuelos que bajan al río Leche, ubicado a unos 2 kilómetros al sur del asentamiento. Actualmente no se conoce con precisión su extensión total, pues no se ha llevado a cabo un reconocimiento sistemático en el lugar; no obstante, cálculos basados en la extensión que ocupa la arquitectura monumental indican que abarca un área aproximada de 25 hectáreas solo en ese sector (Rivera 2006). Una amplia plaza con montículos bajos y un adoratorio, donde se localizaba originalmente el monumento 2, la estela, parece ser el punto central del asentamiento. Al oeste se localiza una serie de amplias y elevadas plataformas, que se distribuyen sobre la ladera del cerro aledaño. Al este se conserva el montículo más alto del sitio, de aproximadamente 15 de altura, nombrado localmente como el Cerro de la Tortuga, designado así por su semejanza con el caparazón del animal. Las plataformas al este de la plaza son masivas. Sobre una de ellas se puede ver los restos de un adoratorio así como varios alineamientos de piedra y varios bloques grandes de piedra lisa. La conservación de los montículos se encuentra en buen estado. Existe un espacio hundido entre las plataformas, y debido a su orientación y tamaño parece indicar que se trata de un juego de pelota. La presencia de materiales en la superficie no es muy evidente debido a la cobertura vegetal del lugar. No obstante, en el talud de las plataformas fue posible ver material cerámico de manera satisfactoria, por lo que se pudo reconocer unos tipos diagnósticos de las fases Coyuche y Yuta Tiyoo, correspondientes al Clásico temprano y tardío de la Costa de Oaxaca.

La arquitectura mayor del sitio está formada por montículos y plataformas de tierra y piedra. En una de las bases del talud fue posible observar un recubrimiento de piedra careada, con paramentos horizontales formados por bloques de piedra blanca de unos 30 x 20 cm. Este recubrimiento fue mucho más evidente en la sección sur de las plataformas. La alineación de la mayoría de los edificios es de Este a Oeste, no obstante, hace falta realizar un mapeo cuidadoso para determinar con exactitud la orientación general del

[31] .- En noviembre del año 2008 la estela se colocó en la plaza frente al edificio de la Agencia Municipal, para lo cual se construyó una base y un techo de palma para su exhibición y protección.

asentamiento. Por comentarios de los vecinos supimos que el sitio había sido usado como cantera para la extracción de piedra para la construcción de casas en el pueblo. No obstante, es posible ver secciones bien conservadas y que no fueron dañadas por la extracción de piedra. Destacan también una serie de estelas, aparentemente sin grabar, localizadas en la plaza y en los esquineros de algunas plataformas. Este es un elemento en común con otros sitios de la Costa de Oaxaca, pues se han localizado estelas lisas asociadas a la arquitectura de comunidades del periodo Clásico (Brockington 1969; Brockington et. al. 1974; Brockington y Long 1974). En los lomeríos cercanos al complejo monumental se han observado varias plataformas pequeñas y montículos de menor tamaño, lo que indica que el asentamiento antiguo se extiende por varias hectáreas aún.

En la plaza central del sitio se encuentra un pequeño adoratorio y junto a él una piedra grabada de forma ovalada que mide 1.35 metros de largo por 88 centímetros de ancho y 35 centímetros de grosor, rota en uno de sus costados. La designamos como monumento 3 de Cerro de la Tortuga. Tiene en su cara grabada una serie de puntos distribuidos de manera radial alrededor de dos ejes; forman un doble círculo y un círculo exterior mucho más grande. Estos diseños son idénticos a las llamadas "cruces punteadas" del Altiplano Central y que tienen una gran distribución en diversos puntos de Mesoamérica. La frecuencia de este tipo de marcadores en el Altiplano Central es recurrente en el periodo Clásico, especialmente durante el auge de Teotihuacan. Hay diferentes interpretaciones sobre su uso y significado, la mayoría los estudiosos concuerdan que fueron usados como "marcadores" para la orientación de la arquitectura a los cuerpos celestes (Aveni 1991). La aparición de estos marcadores en otros sitios tan alejados de Teotihuacan como Altavista y Chalchihuites, también parece coincidir con la época de mayor auge de la cultura teotihuacana (fase Xolalpan, entre los años 450 a 700 después de Cristo).

Recapitulando, por medio de los elementos arqueológicos materiales, el sitio de Cerro de la Tortuga, pertenece al periodo Clásico de la Costa de Oaxaca, fases Coyuche, (250-550 d.C.) y Yuta Tiyoo (500-900 d.C.) correspondientes al Clásico Temprano y Tardío respectivamente (Joyce et. al. 1998: 39). Evidentemente falta determinar el origen del asentamiento y el desarrollo de la comunidad hasta su abandono. Actualmente está en proceso un proyecto de reconocimiento arqueológico en el lugar, que nos brindará mayores datos sobre el tamaño, la complejidad arquitectónica y la cronología del asentamiento.

El monumento 2 de Cerro de la Tortuga

Como ya se mencionó, la estela procede de la plaza principal del sitio Cerro de la Tortuga y actualmente se encuentra en el pueblo de Tepenixtlahuaca. Aunque la pieza está rota y dividida en tres secciones, es posible reconstruir su tamaño original, cercano a los 2.70 metros de altura, con 73 centímetros de largo máximo y 26 cm de grosor máximo. La parte inferior de la estela muestra una superficie rugosa, sin grabados, que seguramente servía como espiga y donde se asentaba la pieza. La sección grabada solo ocupa una de las superficies de la piedra. Al igual que otras estelas de la Costa de Oaxaca, está elaborada en una piedra de granito de color gris claro (Figura 2).

La imagen grabada representa a un personaje masculino parado, de perfil, orientado hacia la izquierda. De su boca salen un par de volutas que se extienden hacia arriba. Lleva una de sus manos al frente, con los dedos extendidos e inclinada ligeramente hacia abajo. Sus piernas se encuentran separadas, con un pie frente del otro, lo que indican que

va caminando; debajo del personaje se encuentra una línea que a su vez sirve de división con los glifos calendáricos ubicados de la base de la estela.

El señor lleva un tocado elaborado, formado por una diadema con elementos anudados, una insignia en su frente que incluye un círculo con una acanaladura en forma de U invertida y sobre éste un glifo en forma de "corazón" rematado por un elemento en forma rectangular con tres salientes. Arriba de la insignia sobresale un conjunto de largas plumas que caen por detrás.

Su rostro muestra un círculo en la mejilla, con una orejera y un collar de cuentas circulares. En la cintura tiene un nudo horizontal de donde cuelga un braguero decorado, con una acanaladura en forma de U; un paño semejante al anterior, se añade a su derecha. En el extremo derecho hay un diseño incompleto, terminado en punta, con una línea sinuosa en su interior, que recuerda un cuchillo de obsidiana. El calzado lo forma un par de sandalias que cubren los talones y sobre ellas dos diseños que asemejan borlas.

El emblema que lleva el señor sobre su pecho está formado por tres elementos sobrepuestos: un ave de perfil con las alas extendidas, un escudo circular decorado con triángulos en su orilla, y una lanza o dardo. Justo debajo de la punta de la lanza se desprende el motivo de la "sangre" o del "corazón".

Enmarcado en el escudo que lleva en el pecho, se encuentra un glifo cuatripartito con un punto en medio y decorado por cuatro esquineros, se trata del glifo E de la epigrafía de Oaxaca (Caso 1928), y que corresponde a la 17ª posición del calendario oaxaqueño, "temblor" o "movimiento" (Urcid 2001). Debajo del escudo se encuentra una barra numeral y tres puntos, lo que da el coeficiente ocho. Entonces, el nombre calendárico del personaje es Ocho Movimiento u Ocho Temblor.

En la base de la estela, debajo de la línea horizontal que separa al personaje, se encuentran dos glifos calendáricos: Nueve Serpiente, a la izquierda y Ocho Mono, a la derecha, ambos tienen correspondencia con otros símbolos documentados en monumentos de la Costa y los Altos de Oaxaca. En los costados de los cartuchos aparecen nudos y tiras, muy semejantes a aquellos que se usan en la Mixteca Baja para identificar a los gobernantes. Como ambos son fechas del calendario antiguo, es posible que representen días, o bien, que sean los nombres onomásticos de personas. Sobre ambos símbolos se encuentran un par de diseños; el de la izquierda está muy dañado, no obstante la parte superior es reconocible y se asemeja a la representación de dientes con encías. El de la derecha está formado por una banda horizontal con formas escalonadas o almenas, posiblemente sea parte de un glifo topónimo.

De la boca del personaje surgen unas volutas que se prolongan hacia arriba. Sobre ellas se encuentra un par glífico formado por un diseño en forma de crótalo de serpiente y un elemento cuatripartito enmarcado por un cartucho circular. Este par de glifos se encuentra representado en otros monumentos de Mesoamérica, por ejemplo en la estela de Piedra Labrada, Veracruz y en una lápida del edificio II de Monte Albán (Caso 1967, 1965; Urcid 1994). Debajo de este conjunto, dentro de la voluta del habla, hay un par de glifos formados por un círculo con una acanaladura en su interior, acompañado de una forma trilobulada, o "corazón", además de una concha de caracol y por lo menos otro glifo deteriorado. Resulta interesante notar que el par glífico compuesto por el círculo y el "corazón" se repite en la diadema.

Existen varios elementos de la estela que muestran una relación estilística mucho más cercana con Teotihuacan que con el área de Oaxaca:

1).- La presencia del emblema: "Ave, escudo, lanza". La combinación de estos elementos forma parte de la imaginería que se desarrolló en la ciudad de Teotihuacan durante la época Clásica y que Hasso von Winning definió como parte del "complejo de la guerra y el sacrificio", siendo la lechuza y las armas parte de la heráldica de los guerreros teotihuacanos (von Winning 1987, tomo 1: 90)[32]. Esto indicaría que el personaje en la estela de Tepenixtlahuaca representa a un guerrero. Es la primera vez que se documenta este tipo de iconografía guerrera teotihuacana en la región de Oaxaca.

2).- El tipo de vestimenta del personaje. Lleva sandalias con un tipo de borlas muy frecuente en la iconografía de Teotihuacan, además de colgantes con acanaladura en forma de U. Este parece ser un tipo de indumentaria usada por los teotihuacanos; compárese por ejemplo con la estela 3 del sitio Los Horcones, Cerro Bernal, en la costa del Pacífico de Chiapas y otros ejemplos de lápidas encontradas en la zona arqueológica de Teotihuacan (Navarrete 1976, Acosta 1964).

3).- La orientación y posición del personaje. Compárese su estética con los murales teotihuacanos de Techinantitla y Tlacuilapaxco (Berrin 1988). En ambos casos se representan señores caminando, orientados de perfil, con una mano extendida al frente, en ocasiones con un círculo en la mejilla y con las volutas del habla saliendo de su boca.

4).- Los glifos que acompañan a la voluta del habla, todos ellos tienen su contraparte en el sistema de notación de Teotihuacan, incluyendo el par glífico de crótalo y estera (Langley 2002, anexos). Mientras que el primero puede tener relación con la serpiente, el segundo puede hacer referencia a la forma cuatripartita de la superficie terrestre o bien a la estera o petate, el símbolo de realeza y gobierno presente en la iconografía de Mesoamérica[33]. Este concepto fue ampliamente difundido en el periodo Clásico y fue usado recurrentemente en monumentos de estilo teotihuacano fuera del Altiplano Central (Taube 2000). Es posible que este conjunto pueda ser un título o rango y que esté relacionado con el origen y estatus del gobernante, pues en Teotihuacan es usado como insignia en los tocados de algunos personajes. Comparando el repertorio glífico en las volutas, resalta la semejanza de los motivos con la iconografía y el sistema de representación usado en Teotihuacan, especialmente en los murales y la cerámica.

5).- La insignia que porta en el tocado y que se repite en la voluta del habla. Formado por el glifo "corazón" y un círculo, también se encuentra representado en la imaginería de Teotihuacan, en el tocado de algunos personajes en los murales. Alfonso Caso los llamó "gotas y ojos" y aparecen también como aplicaciones de cerámica en algunos braceros ceremoniales del "tipo teatro" (Caso 1967). Al parecer esta debió representar parte de un cargo, pues también aparece en el discurso que pronuncia Ocho Movimiento.

---

[32] .- Existe polémica sobre el tipo de ave que acompaña al emblema. Mientras en algunas escenas claramente se trata de un búho o lechuza, en otras se asemeja más a un águila, halcón o una especie de ave de presa. Algo en común de todas ellas son las largas y afiladas garras, que denotan su carácter carroñero.

[33] .- En la epigrafía maya, el logograma de forma cuatripartita se traduce como: *tzam*, "trono" (Coe y van Stone 2005). Agradezco a Daniel Grana-Behrens su observación sobre este glifo y su equivalente en la glífica maya.

6).- El glifo en forma de almena, una forma usada la pintura mural, en la cerámica, escultura y arquitectura de Teotihuacan. Existen, de hecho, almenas de piedra con este tipo de silueta (Sejourné 1966). Resulta sugerente el hecho de que este mismo tipo de representación, el tablero con formas de almena en su interior, fuera usado siglos después como la forma de representar al ñuu, comunidad, pueblo, en los códices mixtecos posclásicos.

Recapitulando, la estela muestra a un personaje llamado Ocho Movimiento, ataviado con vestimenta al estilo de los guerreros teotihuacanos, incluyendo las insignias del ave rapaz, el escudo, la lanza y la sangre; con volutas del habla y símbolos que aparece en la imaginería de Teotihuacan. Debajo de él se encuentran representados los glifos calendáricos Nueve Serpiente y Ocho Mono, asociados a un par de símbolos que aparentan ser glifos topónimos.

La estela y sus diferencias con la iconografía y escritura de la Costa de Oaxaca

Comparado con otras piedras grabadas descubiertas en la Costa de Oaxaca, el monumento 2 de Cerro de la Tortuga contrasta por el tipo de narrativa y su iconografía. La Costa de Oaxaca tiene, durante el periodo Clásico, su propia tradición escultórica. Los monumentos encontrados a lo largo del litoral occidental muestran a personajes y dignatarios de las comunidades, con imaginería relacionada a temas como la exaltación de los gobernantes y el culto a los ancestros (Urcid 1993). Las estelas y monumentos muestran a los personajes con sus glifos calendáricos sobre el pecho o el vientre, generalmente con los brazos cruzados, portando bastones o cuchillos, además de vistosos penachos. El formato de presentación de las escenas es similar, mostrando de perfil o de frente al personaje. Aunque los glifos calendáricos comparten semejanza con los usados por la escritura zapoteca del altiplano oaxaqueño, la temática descrita en los monumentos es distintiva (Urcid y Joyce 1999; Winter 1986, 1992). Por ejemplo, en Río Viejo, Rio Grande, Piedra Labrada y Nopala, se suele representar al gobernante con los brazos cruzados (Arnaud 2003; Urcid 1993; Urcid y Joyce 2001). Pero en el caso de la estela de Tepenixtlahuaca, ésta tiene un marcado estilo “extranjero”, mucho más relacionada a la imaginería y el sistema de escritura de Teotihuacan.

Conclusiones

El monumento 2 de Cerro de la Tortuga es un ejemplo de la memoria plasmada por las comunidades precoloniales de la Costa de Oaxaca. La estela y sus grabados forman un documento donde se refleja un momento de la historia del sitio, de sus relaciones políticas, de los rituales, la cosmovisión y la ideología imperante en el periodo Clásico. Es un testimonio de la sociedad chatina que evoca la llegada de un personaje llamado Ocho Temblor, que porta insignias de guerrero y atributos teotihuacanos. Pronuncia un discurso donde se consigna su cargo, además de que parece tomar posesión del lugar, además de hacer referencia a su lugar de origen.

Quedan muchas interrogantes acerca de quién es este personaje, por qué se le representó en Cerro de la Tortuga, así como por qué se vincula con Teotihuacan. De la misma forma, queda pendiente la investigación del sitio arqueológico, su origen, desarrollo y abandono; así como los vínculos que tuvo con las demás comunidades

costeras. El proyecto que realizamos en Tepenixtlahuaca tratará de aclarar estas y otras muchas preguntas sobre la historia precolonial chatina.

Agradecimientos

Hago un reconocimiento a Maarten Jansen por la invitación a participar en el simposio, así como agradecer el intercambio de ideas y comentarios sobre la estela y su importancia. De la misma forma agradezco a Adam Sellen, Arthur Joyce, Carlos Navarrete, Jorge Angulo y Marcus Winter por compartir puntos de vista sobre la iconografía y arqueología de Oaxaca y Teotihuacan. Este trabajo no hubiera sido posible sin el financiamiento y apoyo del Instituto Nacional de Antropología e Historia, especialmente de los arqueólogos Miguel Medina Jaen y Silvia Mesa Dávila, de la Dirección de Registro Arqueológico.

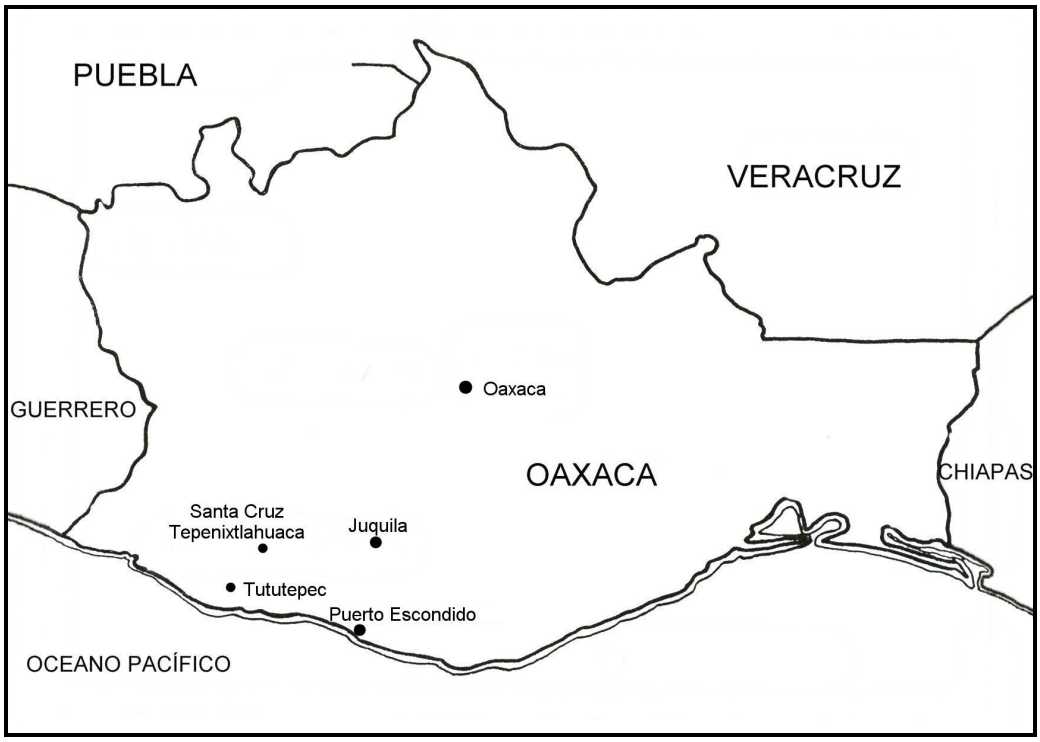


Figura 1.- Ubicación de Santa Cruz Tepenixtlahuaca en la Costa de Oaxaca.



Figura 2.- Dibujo del monumento 2 de Cerro de la Tortuga, Tepenixtlahuaca, Oaxaca. Dibujo: Iván Rivera.



Retomado de Caso 1967.



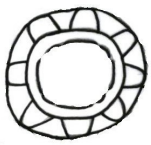
Mural de Techinantitla,
retomado de Berrin editora, 1988.



Mural de Techinantitla, retomado de Berrin editora, 1988.



Escudo en figurilla teotihuacana.



Escudo en la estela de Tepenixtlahuaca.

Figura 3.- La insignia “Ave-Escudo-Dardo” en la estela de Tepenixtlahuaca y en la iconografía de Teotihuacan.

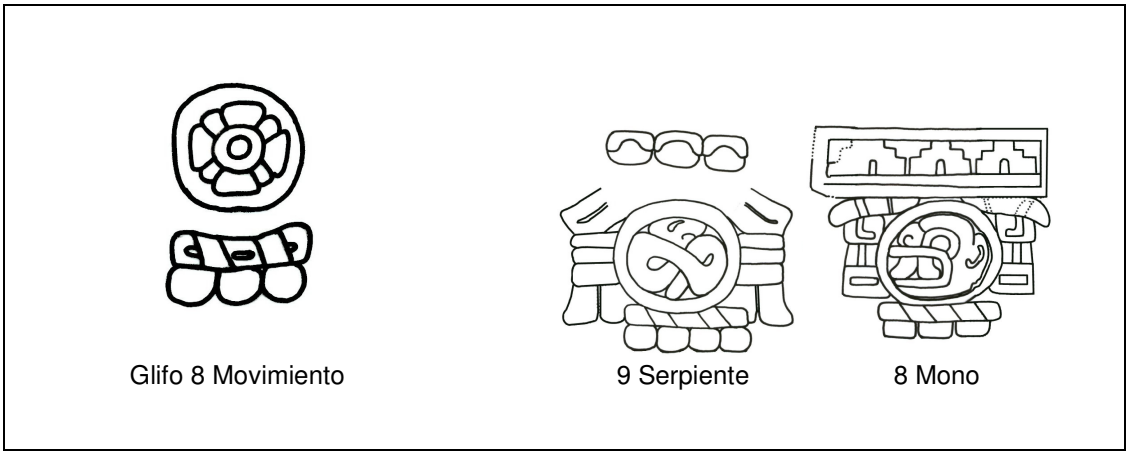


Figura 4.- Glifos calendáricos en la estela. Dibujos: Iván Rivera.

Cartucho con elemento cuatripartito

Crótalo de serpiente

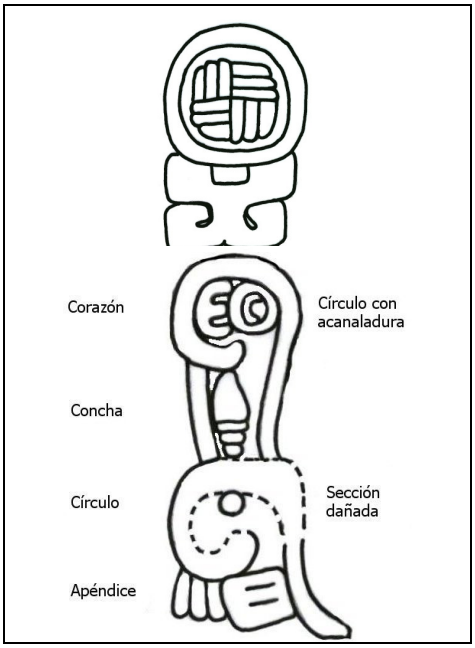


Figura 5.- Voluta del habla. Dibujos: Iván Rivera.

Glifos teotihuacanos
Retomado de Langley 2002, anexos.

Estela de Tepenixtlahuaca

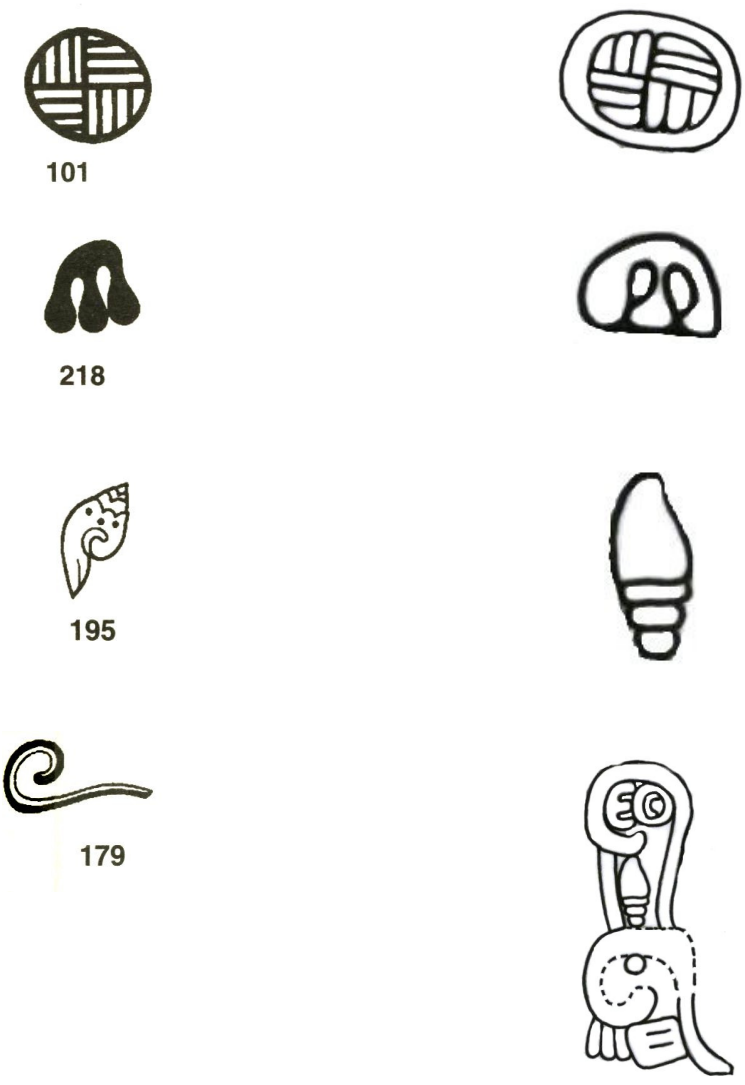


Figura 6.- Comparación de los glifos de la estela de Tepenixtlahuaca con el sistema simbólico de Teotihuacan (Langley 2002).

Bibliografía citada

Acosta, Jorge. *El palacio del Quetzalpapalotl*, México: INAH, 1964. .

Arnaud Bustamante, Laura. *Análisis iconográfico de las piedras grabadas de los Santos Reyes Nopala, Juquila, Oaxaca,* México: Tesis de licenciatura en arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2003.

Aveni, Anthony F. *Observadores del cielo en el México Antiguo*, México: Fondo de Cultura Económica,1991.

Berrin, Katheleen (Editora). *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan*, The San Francisco: Fine Arts Museums of San Francisco, 1988.

Brockington, Donald L. "Investigaciones arqueológicas en la costa de Oaxaca." *Boletín INAH* 38 pp. 33-40. INAH, México, 1969.

Brockington, Donald L, Maria Jorrin Y J. Robert Long. *The Oaxaca Coast Project Reports: Part 1*, Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Publications in Anthropology no. 8, 1974.

Brockington, Donald L, Y J. Robert Long.*The Oaxaca Coast Project Reports: Part 2*., Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Publications in Anthropology no. 9, 1974.

Caso, Alfonso. *Las estelas zapotecas,* Talleres México: Gráficos de la Nación, 1928.

Caso, Alfonso. "Sculpture and Mural Painting in Oaxaca" *Handbook of Middle American Indians*, vol. 3 parte 2, pp. 849-870, (ed. G.R. Willey). Austin: University of Texas Press, 1965.

Caso, Alfonso. *Los calendarios prehispánicos*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México,1967.

Coe, Michael D. Y Mark Van Stone. *Reading the Maya Glyphs*, Londres: Thames and Hudson (Segunda edición), 2005.

Fernández Davila, Enrique y Susana Gomez Serafin. *Arqueología de Huatulco, Oaxaca. Memoria de la primera temporada de campo del proyecto arqueológico Bahías de Huatulco*, México: Colección científica no. 171. INAH-SEP, 1988.

Joyce, Arthur A. "Interregional interaction and social development on the Oaxaca Coast.", *Ancient Mesoamerica* no.4 pp. 67-84. Cambridge University Press, 1993.

Joyce, Arthur A. "Imperialism in Pre-Aztec Mesoamerica: Monte Albán, Teotihuacan, and the Lower Río Verde Valley", *Ancient Mesoamerican Warfare* (M. Kathryn Brown y Travis W. Stanton, eds.), pp 49-72. Altamira Press, 2003.

Joyce, Arthur A. "Arqueología del Bajo Río Verde". *Acervos* 29, pp. 16-36, Oaxaca, México, 2005.

Joyce, Arthur y Marcus Winter. "Investigaciones arqueológicas en la cuenca del Río Verde Inferior, 1988", *Notas Mesoamericanas* no. 11. pp. 249-262, Cholula-Puebla: Universidad de las Américas, 1989.

Joyce, Arthur A., Marcus Winter Y Raymond G. Mueller. *Arqueología de la Costa de Oaxaca: Asentamientos del periodo Formativo en el Valle del Río Verde Inferior*, Oaxaca, México: INAH, Estudios de Antropología e Historia no. 40, 1998.

Joyce, Arthur, Andrew Workinger, Byron Hamann y Marc N. Levine. “The Archaeology and Codical History of Tututepec” *Mixtec and Writing Society, Escritura de Ñuu Dzahui*. (M. E. R. G. N. Jansen & L. N. K. van Broekhoven, editors), pp. 233-251, Amsterdam: KNAW Press, 2008.

Langley, James. “Teotihuacan Notation in a Mesoamerican Context: Likeness, Concept and Metaphor”, en: *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan* (María Elena Ruiz Gallut, editora), pp. 275-301, México: UNAM, IIA, IIE, INAH, 2002.

Navarrete, Carlos. “El complejo escultórico del Cerro Bernal, en la costa de Chiapas, México.” *Anales de Antropología* 13, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

Piña Chan, Roman. “Algunos sitios arqueológicos de Oaxaca y Guerrero.” *Revista mexicana de estudios antropológicos* no. 16, pp. 65-66, México: SMA., 1960.

Rivera Guzmán, Ángel Iván. *Informe del registro de la colección 1522 P. J. y sitios arqueológicos en Santa Cruz Tepenixtlahuaca, Oaxaca,* México: INAH, Manuscrito en archivo. Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicos, 2006.

Sejourné, Laurette. *Arquitectura y pintura en Teotihuacan*, México: Siglo XXI editores, 1966.

Taube, Karl. *The Writing System of Ancient Teotihuacan*, Ancient America 1, Center for American Studies. USA, 2000.

Urcid, Javier. "The Pacific Coast of Oaxaca and Guerrero. The westernmost extent of zapotec script.", *Ancient Mesoamerica* 4, pp. 141-165. Cambridge University Press, 1993.

Urcid, Javier. “Un sistema de nomenclatura para los monolitos grabados y los materiales con inscripciones de Monte Albán”, *Escritura zapoteca prehispánica, nuevas aportaciones*, pp. 53-79. Oaxaca: Contribución no. 4 del proyecto especial Monte Albán, 1994.

Urcid, Javier. *Zapotec Hieroglyphic Writing*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 34, 2001.

Urcid, Javier y Arthur Joyce. “Monumentos grabados y nombres calendáricos: los antiguos gobernantes de Río Viejo, Oaxaca.” *Arqueología* 22, segunda época. pp. 17-39, México: INAH., 1999.

Von Winning, Hasso. *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*, 2 Tomos, México: UNAM, 1987.

Winter, Marcus. *Algunos monumentos escultóricos del Río Verde Inferior: informe preliminar, temporada 1986*, Oaxaca, México: Informe mecanuscrito, archivo del Centro INAH Oaxaca, 1986

Winter, Marcus *Oaxaca: the Archaeological Record*, segunda edición, México: Editorial Minutae Mexicana, 1992.

Una Etapa en la Colonización Precolombina del Caribe

Arie Boomert
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

RESUMEN
Este trabajo discute el movimiento del continente suramericano hacia las islas del archipiélago del Caribe de los primeros Amerindios completamente horticulturalistas, la gente de la serie Saladoide y Huecoide, durante los últimos siglos A.C. Se concluye que el establecimiento acertado de estos recién llegados en las Antillas era solamente posible debido a la interacción y a la endogamia con las poblaciones Arcaicas existentes de las islas y la continuación de una "línea de salvamento" con las comunidades madres del continente.

Palabras clave: Antillas, Huecoide, línea de salvamento, Saladoide

La reconstrucción de las subsecuentes etapas en la colonización precolombina del archipiélago del Caribe por los grupos Amerindios del continente representa uno de los problemas más fascinantes de la investigación arqueológica en la región. De hecho, el poblamiento y repoblamiento de las Indias Occidentales, como Rouse[34] lo llamó, ha sido foco de debates calurosos entre los arqueólogos del Caribe desde el momento en que la secuencia prehistórica de la región fue conceptualizada por primera vez. Este trabajo discute nuestra actual noción de uno de los principales episodios en el poblamiento precolombino del Caribe, el movimiento desde el continente sudamericano hacia las islas de los primeros grupos completamente horticultores, la gente de las series Saladoide y Huecoide, durante los últimos siglos antes de Cristo (AC).

Evidencias antropológicas, arqueológicas, lingüísticas así como arqueo-genéticas se pueden utilizar para reconstruir este proceso, tomando en consideración que el acercamiento filogenético y esencialmente normativo empleado por Rouse para describir y explicar los datos arqueológicos observados, satisface solo parcialmente las preguntas que se plantean al intentar comprender la serie de acontecimientos bajo discusión.[35] Se procura demostrar aquí que comparar los movimientos Saladoides/Huecoides hacia las Antillas con los de otra importante ocupación de horticultores de una región de archipiélago, la de la gente de Lapita en el Pacífico occidental, es provechosa para clarificar ambos procesos migratorios.

Saladoide

Aunque nuestro conocimiento de la colonización del Caribe por los horticultores se ha beneficiado de un enorme aumento de los datos en los últimos veinte años, nuestro

[34] Ver Rouse, B. Irving. *Migrations in Prehistory: Inferring Population Movement from Cultural Remains*. New Haven: Yale University Press, 1986, pp. 106-156, y *ibid*. *The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press, 1992.
[35] Curet, L. Antonio. Caribbean Paleodemography: Population, Culture History, and Sociopolitical Processes in Ancient Puerto Rico. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2005, pp. 11-15.

entendimiento de este proceso es aún fragmentario. Claramente, el cuadro es mucho más complejo y multiestratiforme de lo que parecía en el momento en que Rouse formuló la primera reconstrucción de lo que percibía como un solo acontecimiento, es decir el movimiento de la gente de la serie Saladoide desde el continente sudamericano hacia las Antillas.

Primeramente reconocidos en el Valle del Orinoco, y considerados los representantes de la tradición cerámica y horticultora amerindia más temprana de la región, los restos de la serie Saladoide – llamada así por el sitio Saladero en el bajo Orinoco – han sido encontrados en el archipiélago de las Antillas desde Trinidad hasta el extremo este de La Española.[36] Fue solamente a inicios de los años 80 que se localizó una tradición cultural absolutamente distinta pero contemporánea de esta cerámica, la serie Huecoide, la cual posiblemente también haya sido originada en el continente sudamericano. Esta fue descubierta en las Pequeñas Antillas del norte y Puerto Rico.[37] Actualmente la relación de Saladoides y Huecoides y sus respectivos papeles en la colonización horticultora del Caribe se encuentran confusos.

En la discusión sobre la entrada de los horticultores a las Antillas debe ser observado, como lo hizo Rouse hace muchos años, que el movimiento de los Saladoides hacia el Caribe formaba parte de una dispersión más amplia en las tierras bajas tropicales de Sudamérica de aborígenes hablantes de lenguas de la familia Aruaca. Rouse[38] razonó que porque los indios Taínos del período de contacto de las Grandes Antillas hablaban una lengua Aruaca y no podía ser observada una discontinuación cultural importante en estas islas después del establecimiento de la gente Saladoide, señalando otra migración desde el continente, que ésta última debió introducir el Aruaco al Caribe.[39]

La actual área de distribución de la familia Aruaca en el continente ha conducido a lingüistas a asumir que este grupo de lenguas se expandió a lo largo de los principales tributarios del Río Amazonas en todas direcciones desde su región de origen, la cual se sitúa indistintamente en la Amazonia Central u Occidental.[40] Siguiendo esta línea, Rouse[41] postuló que los antepasados de las gentes Saladoides se dispersaron desde la Amazonia Central a lo largo del Río Negro hasta el Valle del Orinoco, para luego arribar al litoral venezolano desde donde sus descendientes se movieron a las Indias Occidentales. Como estos, hubieron sido aldeanos tribales que subsistían sobre la base de cultivos de raíces tales como la mandioca amarga o patatas dulces (boniatos o batatas en las Grandes Antillas), combinadas con la caza, la pesca y la recolección, asegurando así una dieta de amplio espectro.

---

[36] Keegan, William F. "West Indian archaeology. 3. Ceramic Age". *Journal of Archaeological Research* 8 (2), 2000, pp. 135-67.

[37] Chanlatte Baik, Luis A., y Yvonne Narganes Storde. *Cultura La Hueca*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, 2005.

[38] Rouse, B. Irving. "Prehistory of the West Indies". *Science* 144, 1964, pp. 499-514.

[39] También Granberry, Julian, y Gary S. Vescelius. *Languages of the Pre-Columbian Antilles.* Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2004, pp. 127-128.

[40] Heckenberger, Michael J. "Rethinking the Arawakan diaspora: Hierarchy, regionality, and the Amazonian Formative". In: Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero, eds., *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, pp. 99-122. Urbana: University of Illinois Press, 2002.

[41] Rouse, *Migrations in Prehistory*, pp. 106-156.

Por supuesto, la hipótesis de Rouse sobre la dispersión Aruaca presenta como aspecto negativo el hecho de que las lenguas se pueden dispersar sin el movimiento humano, y además, que los complejos cerámicos conocidos de las cuencas del Orinoco y el Amazonas no son suficientemente conocidos para establecer de manera incuestionable los posibles vínculos cronológicos y culturales entre ambas áreas.

Mientras las fechas para la aparición de la primera gente Saladoide en el Valle del Orinoco se encuentran todavía en disputa, es generalmente asumido que los amerindios que fabricaban cerámica pintada blanco-sobre-rojo a menudo adornada con cabezas estiradas antropozoomorfas – lo que tipifica la cerámica Saladoide – se difundieron desde el centro hasta alcanzar los bajos del Río Orinoco donde se establecieron en Saladero, sitio tipo de la serie, alrededor del 1200 A.C. Aquí fueron reemplazados por la serie Barrancoide unos 400 años más tarde posiblemente debido a la fuerte interacción, después de lo cual parecen haberse dispersado a la zona litoral del Este y centro de Venezuela.[42] En la costa del Caribe desarrollaron la variante Cedrosan de la cerámica Saladoide, o la subserie Cedrosan como Rouse[43] la llamó, derivada del sitio Cedros en Trinidad, que se caracteriza por la adición a la pintura blanca sobre roja de incisiones entrecruzadas en zonas como una técnica de decoración.

De acuerdo con las fechas de radiocarbono, los materiales Cedrosan Saladoides más tempranos encontrados en las Indias Occidentales se encuentran alrededor de 350 A.C., sugiriendo que los Saladoides vivieron por algunos cientos de años en el litoral venezolano hasta el desarrollo de sus primeros movimientos migratorios hacia las islas Caribes. Todo esto sugiere que los aborígenes Saladoides tuvieron un amplio espacio de tiempo para cambiar sus estrategias de adaptación de un ambiente riverino a un ambiente costero y marítimo. Además, es obvio que interactuaron muy de cerca con los grupos arcaicos de cazadores, pescadores y recolectores de la serie Ortoiroide que habían vivido en Trinidad y en el litoral venezolano desde la época del Holoceno temprano.[44] Quizás establecieron un tipo de patrón simbiótico de subsistencia, en el que intercambiaban productos hortícolos por pescados y carne con los aborígenes arcaicos.

Ante esta situación uno se pregunta si el área de Margarita-Paria-Trinidad funcionó como una “voyaging nursery” (escuela marítima), comparable a la de las islas de Melanesia en las cuales los primeros colonos de Oceanía, la gente horticultora de Lapita, pudieron desarrollar gradualmente su tecnología marítima y sus capacidades de navegación en las etapas iniciales de la colonización del Pacífico.[45] Remar entre el continente y las islas es fácil en la zona Este del litoral de Venezuela, y podría ser realizada sin perder de vista la costa del continente. Además, como esta región se sitúa en la franja meridional

---

[42] Boomert, Arie. “Agricultural societies in the Continental Caribbean”. In: Jalil Sued Badillo, ed., *General History of the Caribbean*, I: *The Autochthonous Societies*, pp. 134-194. London/Basingstoke: UNESCO Publishing/Macmillan, 2003. Gassón, Rafael A. “Orinoquia: The archaeology of the Orinoco River Basin”. *Journal of World Prehistory* 16 (3), 2002, pp. 237-311.

[43] Rouse, *The Tainos*, pp. 34,37.

[44] Boomert, Arie. *Trinidad, Tobago and the Lower Orinoco Interaction Sphere*. Alkmaar: Cairi Publications, pp. 53-91. Sanoja Obediente, Mario, y Iraida Vargas Arenas. *Gente de la Canoa: Economía Política de la Antigua Sociedad Apropiadora del Noreste de Venezuela*. Caracas: Universidad Central, 1995; *ibid*. “Early modes of life of the indigenous population of Northeastern Venezuela”. In: Gustavo G. Politis y Benjamin Alberti, eds., *Archaeology in Latin America*, pp. 148-166. London: Routledge, 1999.

[45] Irwin, Geoffrey J. *The Prehistoric Exploration and Colonisation of the Pacific.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 19-41.

huracanada del Caribe raras veces es afectada por tormentas tropicales destructivas con fuerza de huracán. Los cambios estacionales y predecibles en la dirección del viento pudieron haber animado a los primeros viajeros a experimentar con expediciones de ida-vuelta, que exploraban y explotaban las islas visibles desde los estrechos costeros.

La navegación Saladoide usando grandes piraguas ocurrió obviamente siguiendo rutas costeras de transporte y comunicación donde aún se podía tener vista de la tierra, y observando los cuerpos celestes y a latitud presumida cuando era en alta mar, así como lo hacían sus descendientes aún en las épocas históricas.[46] La gente Saladoide muy probablemente aprendió sobre la existencia de las islas de barlovento y los requisitos marítimos necesarios sobre tecnología de navegación para alcanzarlas, debido a la interacción con los indios arcaicos de la zona costera de Venezuela, quienes parecen haber sido conocedores por lo menos de las islas Granada y Los Testigos. Cruzar la parte de la plena mar de unos 150 kilómetros, entre el litoral venezolano y la isla de Granada constituía el desafío principal que se tiene que superar. Al norte de Granada se encuentran una serie de islas pasaderas mutuamente visibiles hasta que se alcanza el paso de Anegada entre las Islas de Sotavento y las Islas Vírgenes, igualmente de 150 kilómetros de ancho.

Viajes de exploración de las comunidades Saladoides pudieron haber ocurrido con anticipación como forma de preparar los otros movimientos. Las fechas de radiocarbono disponibles y la uniformidad de la cerámica temprana Cedrosan Saladoide a través del Caribe indican que el movimiento primario fue rápido, quizás debido al hecho de que encontraron pocos habitantes locales Ortoiroides, en especial en las Islas de Barlovento. Como ha precisado Keegan[47] una dispersión inicial tan rápida en las Antillas es incompatible con una idea de colonización paso a paso de isla en isla debido al crecimiento demográfico. De hecho, se ha considerado el panorama de una serie de múltiples y rápidas migraciones iniciales que formaron un salto directo a lo largo de la cadena de Islas de Sotavento en las Pequeñas Antillas, las Islas Vírgenes, y Puerto Rico, seguidos por varios movimientos de retorno que finalmente conducían al establecimiento en todas las islas por las que se había pasado anteriormente.

Las fechas de radiocarbono más tempranas de las Antillas para la serie Saladoide se conocen en Martinica, en las Islas de Sotavento y Puerto Rico, sugiriendo que el salto de la gente Cedrosan Saladoide en el archipiélago del Caribe encontró su primera parada temporal en las islas que forman el límite entre Barlovento y Sotavento, a unos 500 kilómetros de la costa del continente y a medio camino hacia Puerto Rico.[48]

La teoría antropológica sobre migración clasificaría la colonización Saladoide como una forma de “leapfrogging” (salto de rana), que envuelve el movimiento de un grupo sobre

---

[46] McKusick, Marshall B. *Aboriginal Canoes in the West Indies.* New Haven: Yale University Publications in Anthropology 63, 1960.

[47] Keegan, William F. “Modeling dispersal in the prehistoric West Indies”. *World Archaeology* 26 (3), 1995, pp. 399-420; y Keegan, William F. “Islands of chaos”. In: André Delpuech y Corinne L. Hofman, eds., *Late Ceramic Age Societies in the Eastern Caribbean*, pp. 33-44. BAR International Series 1273. Oxford: Archaeopress, 2004.

[48] Bérard, Benoît. *Les premières occupations agricoles de l’arc antillais, migration et insularité: Le cas de l’occupation saladoïde ancienne de la Martinique*. BAR International Series 1299. Oxford: Archaeopress, 2004, p. 72. Boomert, *Trinidad, Tobago and the Lower Orinoco Interaction Sphere*, pp. 217-9.

considerables distancias después de haberse separado de la comunidad madre.[49] El número total de emigrantes solo se puede conjeturar, aunque la idea de una migración masiva se debe rechazar firmemente. Quizás en todos los casos solamente algunos cientos de personas estaban implicados.

Según los antropólogos, las migraciones a grandes distancias nunca representan acontecimientos, pero forman procesos continuos que tienden a proceder de maneras algo fiables y se asemejan a las corrientes que implican olas de colonos separados a menudo ligados por el parentesco, que siguen el uno al otro a lo largo de rutas bien definidas y movimientos de vuelta.[50] Las migraciones de "salto de rana", tales como las de la gente Saladoide, funcionaron claramente a través de exploradores que reconocieron lugares favorables, recogieron la información y la retransmitieron de nuevo a los potenciales emigrantes.

Huecoide

En la porción norte del archipiélago de las Indias Occidentales los colonos Cedrosan Saladoides mantuvieron claramente una relación pacífica con los escasos aborígenes arcaicos que vivían aquí. Además, deben haber obrado recíprocamente con los horticultores de la segunda tradición temprana de la región, los de la serie Huecoide. Los sitios de habitación que representan la cerámica de esta serie se distribuyen a través de las Antillas del noreste desde Puerto Rico a Guadalupe y Marie Galante. En contraste con la serie Saladoide hasta ahora se conoce poco que parece al Huecoide en el sur del Caribe y solamente semejanzas débiles se han reconocido en las tradiciones culturales coeval de la zona costera del continente Sudamericano. El paralelo más cercano está representado por el hallazgo individual de un bowl (recipiente) decorado con incisiones entrecruzadas en zonas, encontrado en La Clarito de la región Río Cuyuní en el Este de Venezuela.[51]

Mientras que ser claramente contemporánea con las primeras habitaciones Saladoides en la región, la cerámica Huecoide puede ser hallada independiente y también asociada a las cerámicas Cedrosan Saladoide, lo cual sugiere poblaciones distintas que interactuaban, y que además presentaban formas de vida y orientaciones sociopolíticas más o menos similares. Esto también se encuentra indicado por la semejanza en la disposición de sus asentamientos, demostrada por los pocos sitios suficientemente excavados de Huecoides y Saladoides. Éstos están caracterizados por una disposición lineal o concéntrica de sus montículos de depósito, sugiriendo una forma eslabonada o circular en forma de herradura de las aldeas.[52]

---

[49] Moore, John H. (2001) "Evaluating five models of human colonization". *American Anthropologist* 103 (2), 2001, pp. 395-408.

[50] Anthony, David W. "Migration in archeology: The baby and the bathwater". *American Anthropologist* 92, 1990, pp. 895-914, y "Prehistoric migration as social process". In: John Chapman y Helena Hamerow, eds., *Migrations and Invasions in Archaeological Explanation*, pp. 21-32. BAR International Series 664. London: Archaeopress, 1997. También Curet, *Caribbean Paleodemography*, pp. 30-61.

[51] Véase Arroyo, Miguel, Lourdes Blanco y Erika Wagner, eds. *El Arte Prehispánico de Venezuela*. Caracas: Fundación Galería de Arte Nacional, 1999, pp. 59,242.

[52] Siegel, Peter E. "Ideology and culture change in prehistoric Puerto Rico: A view from the community". *Journal of Field Archaeology* 23, 1996, pp. 313-333.

La pintura es ausente en la cerámica Huecoide, pero comparte las incisiones entrecruzadas en zonas y las cabezas antropozoomorfas estiradas con la cerámica Cedrosan Saladoide, no obstante estas son ejecutadas en un estilo altamente idiosincrásico.[53] Existen diferencias marcadas entre la lítica, la industria de concha, así como en las prácticas de subsistencia Saladoides y Huecoides; notables en las estrategias de caza y recolección de alimentos exhibidas por ambos grupos, las cuales indican tradiciones culturales en gran parte disímiles.[54]

Si la cerámica Huecoide representa la cultura material de una población horticultora que emigró simultáneamente pero independientemente de los Saladoides al archipiélago de las Indias Occidentales, la gente Huecoide debe haber seguido las mismas rutas de migración en las Antillas que los Saladoides y haber exhibido un estilo comparable de colonización. Además, deben haber interactuado de manera semejante y en un grado considerable con los cazadores, pescadores y recolectores arcaicos de la serie Ortoroide así como con los Saladoides establecidos en las Antillas del noreste. Tal escenario explicaría las semejanzas y las desemejanzas entre los componentes culturales de los Saladoides y Huecoides, incluyendo su cerámica. A este respecto se puede observar que la fabricación de cerámica parece haber sido conocida localmente en las Antillas Mayores tan temprano como las últimas épocas arcaicas.[55]

Las fechas de radiocarbono disponibles de hecho sugieren la contemporaneidad de los indígenes arcaicos y los primeros colonos Saladoides y Huecoides en las Antillas del noreste.[56] La aparición de comunidades individuales y aglutinadas de Huecoides y Saladoides en las Islas Vírgenes y las Islas de Sotavento tan meridionales como Guadalupe y Marie Galante se puede interpretar como el reflejo de los esfuerzos de colonización realizados por ambos grupos, originados en Puerto Rico. La persistencia de los artefactos líticos típicamente Ortoiroides tales como afiladores de bordes en la serie Huecoide, desconocida en los contextos Saladoides, es un fuerte argumento sobre la continuación de parte del patrimonio cultural arcaico local en el noreste del Caribe durante la época cerámica.[57]

---

[53] Delpuech, André, Corinne L. Hofman y Menno L.P. Hoogland. "Premiers horticulteurs amérindiens dans l'archipel Guadeloupéen: Morel I (Le Moule) et la question Huecan/Cedrosan Saladoïde". In: André Delpuech, Jean-Pierre Guiraud y Albert Hesse, eds., *Archéologie précolombienne et coloniale des Caraïbes*, pp. 127-139. Paris: Comité des travaux historiques et scientifiques, 2002.

[54] Boomert, *Trinidad, Tobago and the Lower Orinoco Interaction Sphere*, pp. 317,349-350; Rodríguez Ramos, Reniel. Lithic reduction trajectories at La Hueca and Punta Candelero sites, Puerto Rico: A preliminary report. *Proceedings of the Eighteenth International Congress for Caribbean Archaeology, Grenada 1999*, 2001, I, pp. 251-261, y "The Crab-Shell dichotomy revisited: The lithics speak out". In: Peter E. Siegel, ed., *Ancient Borinquen: Archaeology and Ethnohistory of Native Puerto Rico*, pp. 1-54. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2005a.

[55] Ulloa Hung, Jorge. "Approaches to early ceramics in the Caribbean: Between diversity and unilineality". In: L. Antonio Curet, Shannon Lee Dawdy y Gabino La Rosa Corzo, eds., *Dialogues in Cuban Archaeology*, pp. 103-124. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2005.

[56] Bonnissent, Dominique. "Modifications des paleo-environnements et occupations precolombiennes à Saint-Martin". *Bilan Scientifique de la Région Guadeloupe 2004*, pp. 47-51.

[57] Rodríguez Ramos, Reniel. "La continuidad tecnológica del Arcaico al Post-Saladoide en Puerto Rico: Un vistazo desde la lítica de Paso del Indio". *Proceedings of the Twentieth International Congress for Caribbean Archaeology, Santo Domingo 2003*, 2003, I, pp. 327-330, y "The function of the edge-ground cobble put to the test: An initial assesment". *Journal of Caribbean Archaeology* 6, 2005b, pp. 1-22.

A este respecto es importante tener presente que los granos no cultivados y los cultivos de raíces junto a árboles frutales eran recursos establecidos como alimento entre la gente arcaica de la región antes de la completa colonización del archipiélago por los horticultores. Al menos algunos de estos tipos de plantas alimenticias eran aparentemente manejados o cultivados.[58] Aparte de introducir los cultivos de raíces tales como mandioca amarga y patatas dulces a las Indias Occidentales, la gente Saladoide también procuraba mejorar su opción de alimentos abundantes en proteínas, introduciendo en las islas especies particulares de animales vertebrados propias del continente sudamericano, especialmente los agoutis, los opósumes y los armadillos, mientras que los iguanas pudieron haber sido llevadas de una isla a otra. Además, debido al intercambio con los habitantes arcaicos de La Española la gente Saladoide y Huecoide de Puerto Rico y las Islas Virgenes desplazó especies locales de roedores (hutías) y de pequeños insectívoros.[59]

Redes de interacción y organización sociopolítica

Patrones complejos de procesamiento y utilización de recursos fueron desarrollados por los Saladoides y Huecoides en el noreste de las Antillas durante el período cerámico. Ambos grupos parecen haber mantenido densas redes de interacción y comunicación, que implicaban la distribución y el intercambio ceremonial de objetos que parecían exóticos o de valor elaborados en piedra y concha, predominantemente ornamentos corporales, artefactos utilitarios y materias primas.

De esta manera, numerosas cuentas y pequeños colgantes zoomorfos con una distintiva asociación mitológica fueron elaborados principalmente de piedras semi-preciosas, hueso, concha y madera fósil, y fueron dispersadas a través de toda la región, desde Puerto Rico hasta Trinidad. Estos claramente representan artículos manufacturados por artesanos altamente especializados de las comunidades o por semi-especialistas que pudieron haber combinado la artesanía con actividades chamanísticas.[60]

Los talleres Huecoides y Saladoides de estos artefactos micro-lapidarios dependían de materias primas exóticas tales como nefrita, serpentinita, aventurine, ópalo, turquesa, amatista, y cristal de cuarzo, que han sido identificadas en Granada, Montserrat, Antigua, St. Croix, Vieques, y el Este de Puerto Rico, mientras que gracias a los contactos con los habitantes arcaicos de La Española los habitantes de Vieques podían obtener materiales

[58] Pagán Jiménez, Jaime R., Miguel A. Rodriguez López, Luis A. Chanlatte Baik y Yvonne Narganes Storde. "La temprana introducción y uso de algunas plantas domésticas, silvestres y cultivos en las Antillas precolombinas: Una primera revaloración desde la perspectiva del "arcaico" de Vieques y Puerto Rico". *Diálogo Antropológico* 3 (10), 2005, pp. 7-33.

[59] Maíz López, Edgar J. "El Guacamayo (*Ara* sp.) en las Antillas: Un nuevo hallazgo dentro de un contexto Saladoide Temprano en Puerto Rico". *Proceedings of the Twentieth International Congress for Caribbean Archaeology, Santo Domingo 2003*, 2003, II, pp. 855-861. También Newsom, Lee A., y Elizabeth S. Wing. *On Land and Sea: Native American Uses of Biological Resources in the West Indies*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2004, pp. 205-206.

[60] Boomert, *Trinidad, Tobago and the Lower Orinoco Interaction Sphere*, pp. 435-444.
Hofman, Corinne L., Alistair J. Bright, Arie Boomert y Sebastiaan Knippenberg. "Island rhythms: The web of social relationships and interaction networks in the pre-Columbian Lesser Antillean archipelago (400 BC-AD 1492)". *Latin American Antiquity* 18 (3), 2007, pp. 243-268.

como ámbar y chert.[61] Además el pedernal era obtenido de Long Island, Antigua, y la "greenstone" para la confección de hachas procedía de San Martin desde donde se difundía hasta Puerto Rico y las Antillas francesas. En el caso del pedernal de Long Island, los primeros habitantes Saladoides y Huecoides pudieron haber tomado parte en la red de distribución existente porque este constituía el material lítico preferido y utilizado desde las épocas arcaicas tempranas en las Islas de Sotavento.[62]

El auge de las relaciones ceremoniales de intercambio durante la primera etapa de habitación horticultora en las Antillas puede ser visto como un aspecto social esencial de la colonización Saladoide y Huecoide y de sus estrategias de dispersión. Este aseguraba el mantenimiento de relaciones entre varios establecimientos iniciales y entre las comunidades matrices y las comunidades derivadas o hijas, una especie de ¨línea de salvamento¨, como también se ha hipotetizado para las comunidades de Lapita en las islas de Melanesia, cuya necesidad disminuyó con el tiempo.[63] Mantener esta "lifeline" (línea de salvamento) durante la primera fase de la ocupación responde a la crítica situación encontrada por pequeñas comunidades colonizadoras en ambientes vírgenes en cualquier parte del mundo. Es simplemente una estrategia de aseguramiento de la supervivencia. Demográficamente tales comunidades nuevas son extremadamente inestables y el establecimiento de lazos externos para obtener asociaciones convenientes es muy importante.[64] El mantenimiento de una "lifeline" con las comunidades matrices o establecer relaciones afines con otras aldeas iniciales en una región escasamente habitada reduce por tanto el riesgo de extinción.

El problema de realizar asociaciones convenientes es realzado por el hecho de que puede ser asumido que las comunidades colonizadoras estuvieron sesgadas demográficamente tanto en la proporción de edad y de género. Las investigaciones antropológicas indican que los grupos migratorios consisten predominante en jóvenes adultos masculinos de 20 a 30 años de edad, a menudo reclutados de un grupo particular de parentesco.[65] Los miembros de las "leapfrogging" comunidades iniciales como las de los Saladoides y Huecoides enfrentaron problemas de encontrar esposas de la edad conveniente y de distancia parentesco. Tales grupos quizás pudieron ser autosustentables económicamente, pero incapaces para garantizar su reproducción en el futuro debido a la ausencia de una red de acoplamiento viable.

---

[61] Por ejemplo Chanlatte Baik y Narganes Storde, *Cultura La Hueca*; Harlow, George E., A. Reg Murphy, David J. Hozjan, Christy N. de Mille y Alfred A. Levinson. "Pre-Columbian jadeite axes from Antigua, West Indies: Description and possible sources". *Canadian Mineralogist* 44, 2006, pp. 305-321; Murphy, A. Reg, David J. Hozjan, Christy N. de Mille, y Alfred A. Levinson. "Pre-Columbian gems and ornamental materials from Antigua, West Indies". *Gems and Gemology* 36, 2000, pp. 234-245; Oliver, José R. "The 'La Hueca problem' in Puerto Rico and the Caribbean: Old problems, new perspectives, possible solutions". In: Corinne L. Hofman y Menno L.P. Hoogland, eds., *Archaeological Investigations on St. Martin (Lesser Antilles): The Sites of Norman Estate, Anse des Pères and Hope Estate With a Contribution to the 'La Hueca Problem'*, pp. 253-297. Leiden: Leiden University, 1999; Watters, David R., y Richard Scaglion. "Beads and pendants from Trants, Montserrat: Implications for the prehistoric lapidary industry of the Caribbean". *Annals of the Carnegie Museum* 63 (3), 1994, pp. 215-237.

[62] Knippenberg, Sebastiaan. *Stone Artefact Production and Exchange Among the Northern Lesser Antilles*. PhD. dissertation, Leiden University, 2006.

[63] Kirch, Patrick V. *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact*. Berkeley: University of California Press, 2000, pp. 104,112-114,162-163.

[64] Moore, "Evaluating five models of human colonization".

[65] Anthony, David W. "Migration in archeology: The baby and the bathwater".

Colgantes de dientes de jaguar y pécari junto a huesos de tapir encontrados en aldeas colindantes Huecoides y Saladoides en La Hueca en la isla de Vieques,[66] y artefactos hechos de *guanín*, una aleación de oro-cobre realizada en el continente, encontrados en La Hueca y Maisabel, Puerto Rico,[67] representan claramente artículos de la "lifeline" o una herencia estimada de otra manera de objetos del continente Sudamericano y de Trinidad, indicando tambien alguna forma de connotación adjudicada a la tierra de origen. Esto igualmente se aplica a las valvas de mejillones de agua dulce originarios del habitat del continente o de Trinidad, que se han encontrado en los contextos Saladoides y Huecoides a través de las Pequeñas Antillas y las Islas Virgenes.[68] Estos deben haber constituido artículos de lujo con una profunda significación social e ideológica.

Los contactos inicialmente densos entre los asentamientos pioneros de las Antillas y sus comunidades "madres" de la zona costera de Venezuela, están también indicados por la amplia homogeneidad regional en el estilo cerámico durante la primera fase de ocupación Saladoide de las Antillas. Además, la representación iconográfica de una fauna de selva tropical, incluyendo monos, ranas, caimanes, perros, jaguares, lagartos, y armadillos sobre la cerámica fechada para este período refleja claramente una conexión mitológica con el continente. Esto es sugerido también por la iconografía zoomorfa de los ornamentos micro-lapidarios Huecoides y Saladoides, que muestran fundamentalmente ranas, buitres del rey, reptiles, murciélagos, y búhos, claramente referidos a temas mitológicos originarios de las selvas de las tierras bajas de Sudamérica.[69]

Por lo tanto, los patrones de intercambio y otras formas de interacción Huecoide y Saladoide pudieron haberse facilitado por un sistema simbólico y religioso compartido y derivado del continente, asociado típicamente a los rituales chamanísticos que implican la ingestión de drogas alucinógenas para inducir al estado visionario de trance. Especialmente la cerámica Saladoide se ha visto como un ¨barniz¨, creando un sentido de unidad y de identidad de grupo entre las comunidades individuales extensamente dispersas en las islas.[70] De hecho, su componente ceremonial pudo haber sido destinado principalmente para mostrar públicamente alimentos u otras propiedades como, expresión de estatus, rango, o filiación a un parentesco. Tales exhibiciones pudieron haber sido parte de ceremonias que incluían demostraciones competitivas de abundancia

---

[66] Narganes Storde, Yvonne M. "Pendientes Antillanos, animales Suramericanos". *Proceedings of the Twentieth International Congress for Caribbean Archaeology, Santo Domingo 2003*, 2003, I, pp. 213-220.

[67] Siegel, Peter E., y Kenneth P. Severin. "The first documented prehistoric gold-copper alloy artefact from the West Indies". *Journal of Archaeological Science* 20, 1993, pp. 67-79.

[68] Serrand, Nathalie. "Occurrence of exogenous freshwater bivalves (Unionoida) in the Lesser Antilles during the 1st millenium A.D.: Example from the Hope Estate Saladoid site (St. Martin, French Lesser Antilles)". *Proceedings of the Eighteenth International Congress for Caribbean Archaeology, Grenada 1999*, 2001, I, pp. 136-152.

[69] Boomert, Arie. "Raptorial birds as icons of shamanism in the prehistoric Caribbean and Amazonia". *Proceedings of the Nineteenth International Congress for Caribbean Archaeology, Aruba 2001*, 2001a, II, pp. 121-157. También Roe, Peter G. "A grammatical analysis of Cedrosan Saladoid vessel form categories and surface decoration: Aesthetic and technical styles in early Antillean ceramics". In: Peter E. Siegel, ed., *Early Ceramic Population Lifeways and Adaptive Strategies in the Caribbean*, pp. 267-382. BAR International Series 506. Oxford: British Archaeological Reports, 1989.

[70] Keegan, "West Indian archaeology. 3. Ceramic Age".

acompañadas con la entrega de regalos o aún con la destrucción de propiedad.[71] Las cerámicas finas adornadas, obviamente difundían mensajes altamente simbólicos, y pudieron haber sido utilizados inicialmente para servir los alimentos durante elaboradas fiestas ceremoniales.

Navegar es una actividad típicamente dominada por los hombres y se ha especulado la herencia matrilineal y la uxorilocalidad como características de la sociedad Saladoide.[72] Esta matridominancia se ha explicado como resultado de una prolongada ausencia masculina durante la exploración, el comercio y la explotación de determinados recursos a largas distancias. La uxorilocalidad aparece universalmente como el resultado lógico de una situación en la cual las mujeres realizan la mayoría de las labores vinculadas a la subsistencia y colaboran estrechamente durante el procesamiento de los alimentos. Los intereses corporativos de los varones ausentes pasan al cuidado de las hermanas de linaje. La preferencia por uxorilocalidad habría dado lugar a la cristalización de grupos con descendencia matrilineal. A este argumento puede ser agregado que en los actuales Aruacas (o Lokono) de la zona costera de las Guianas, los que a menudo – aunque sin corroboración arqueológica – se considira representantes de los descendientes directos de los Saladoides en el continente, están organizados en matriclanes exogamos no locales.

Todo esto plantea la cuestión de la configuración sociopolítica en el período cerámico temprano del Caribe. Mientras es obvio que ambos, Saladoides y Huecoides, abarcaban pequeñas aldeas de comunidades horticultoras, la conclusión más probable es que estas constituían sociedades tribales igualitarias basadas en el parentesco. Las ceremonias que celebraban implicaban demostraciones competitivas de riqueza acompañadas de la entrega de presentes o aún de la destrucción de propiedades. Estas pudieron llevarse a cabo para los seguidores de un "Big Man" (Gran Hombre) quien debido a sus cualidades podía dominar en la guerra y el intercambio, atrayendo seguidores a través de la entrega de presentes. Las celebraciones de esta clase habrían sido llevadas a cabo en ocasión de, por ejemplo, rituales de iniciación, uniones y entierros de las personas de alto rango. Si es así, mientras están sean consideradas principalmente como sociedades igualitarias, las diferencias del estatus fluctuantes entre adultos masculinos pueden ser postuladas para el orden social Saladoide. Éstas se pudieron haber expresado durante ceremonias públicas de emulación competitiva que conducen a la deposición deliberada de los objetos de valor.[73]

Según los antropólogos, las causas de las migraciones son invariablemente complejas y a menudo difíciles de identificar. Los movimientos de los Saladoides y Huecoides pudieron haber sido estimulados por numerosos factores. Como parecen haber existido suficientes tierras disponibles en las costas de Venezuela, la presión de población como un factor de empuje – idea favorecida entre los arqueólogos procesualistas – es improbable que haya desempeñado un papel significativo inicialmente, aunque estímulos ambientales como ENSO que generan determinados acontecimientos no pueden ser descartados.

---

[71] Boomert, Arie. "Saladoid sociopolitical organization". *Proceedings of the Eighteenth International Congress for Caribbean Archaeology, Grenada 1997*, 2001b, II, pp. 55-77.

[72] Keegan, William F., y Morgan D. Maclachlan (1989) The evolution of avunculocal chiefdoms: A reconstruction of Taino kinship and politics. *American Anthropologist* 91 (3): 613-630.

[73] Boomert, Arie. "Saladoid sociopolitical organization".

La presión de población pudo desempeñar un papel significativo durante la etapa de interacción con los recolectores precerámicos de Puerto Rico, la cual constituyó la primera isla importante de la cadena Antillana, durante la misma el establecimiento de una economía de subsistencia eficaz y de amplio-espectro, incluyendo un desarrollo de la horticultura en amplia escala, pudo haber provocado un auge demográfico. Factores relacionados con esta explosión, como los ricos y variados recursos bióticos y abióticos del archipiélago del Caribe habrían estimulado entonces viajes de exploración y esfuerzos de colonización.[74]

Igualmente, esta autocatálisis, generada por el descubrimiento de algunas islas estimuló la expectativa por encontrar otras,[75] y pudo animar los viajes de los Saladoides y Huecoides. Finalmente, se ha discutido que estas empresas de colonización, así como las de la gente de Lapita en el Pacífico, fueron fomentadas por una ideología basada en su carácter fundador, otorgando un estatus elevado a los que descienden de los grupos familiares fundadores. Esto habría desarrollado un incentivo en los hermanos menores para adoptar una estrategia de búsqueda de nuevas tierras donde colocar su propia casa y linaje.

Al igual que la colonización Lapita de Oceanía, el establecimiento Saladoide/Huecoide en el Caribe se puede caracterizar como episódico: las fases de actividades exploratorias intensivas fueron seguidas por períodos más cortos o más largos de estatismo. De hecho, una pausa larga separa la ocupación inicial de Puerto Rico y la colonización horticultora de La Española, Jamaica y el este de Cuba durante el período Ostionoide, desde el AD 650 en adelante. La densa ocupación arcaica de La Española se ha considerado como el factor principal que obstruía el movimiento Saladoide hacia el oeste, reflejando así un "statu quo" entre ambas poblaciones.[76] Parece ser más probable, sin embargo, que fue el proceso de interacción y de aculturación entre las poblaciones arcaicas y los colonos del continente que alcanzaban el Noreste de las Antillas que indujo a los nuevos pobladores a cambiar sus direcciones de viaje, y a que en lo adelante en sus movimientos de retorno se ocuparan de la completa colonización de las Pequeñas Antillas.

Conclusiones

Desde el primer intento de Rouse por reconstruir la colonización horticultora del archipiélago del Caribe, el cuadro total de los procesos implicados ha crecido en complejidad. Nuestra comprensión actual del episodio cerámico más temprano en la región no sólo ha permitido visualizar que varios grupos culturales distintos se movieron a las Indias Occidentales desde el continente suramericano, sino también los desarrollos indígenas que se produjeron a partir de la interacción entre los recién llegados y las poblaciones arcaicas de la zona costera venezolana y el noreste de las Antillas, lo cual condujo al establecimiento de redes complicadas de intercambio y de comunicaciones en el archipiélago así como a los esfuerzos ulteriores de la colonización, ahora sobre todo dirigidos a la porción meridional del archipiélago.

---

[74] Siegel, Peter E. "Migration research in Saladoid archaeology: A review". *The Florida Anthropologist* 44 (1), 1991, pp. 79-91.
[75] Keegan, William F., y Jared M. Diamond. "Colonization of islands by humans: A biogeographical perspective". *Advances in Archaeological Method and Theory* 10, 1987, pp. 49-92.
[76] Rouse, *The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*, p. 92.

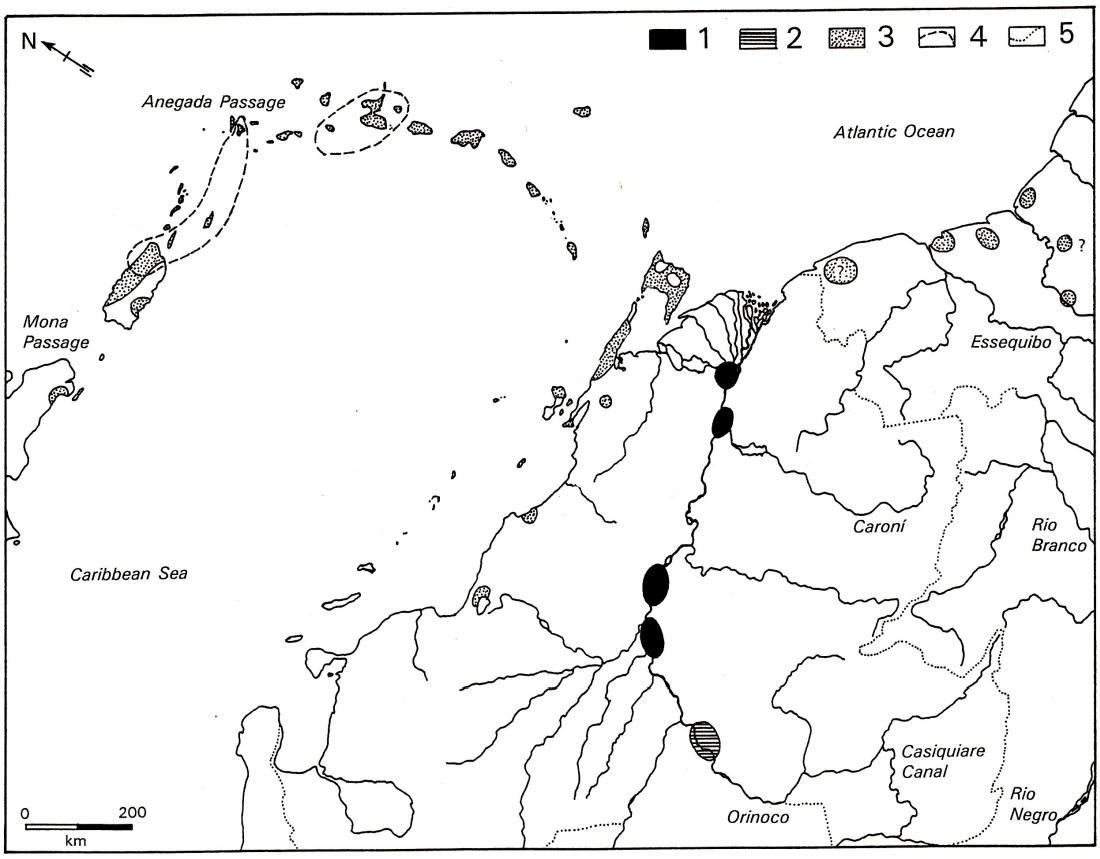


Fig. 1. Mapa del área del Caribe, demostrando la distribución de la serie Saladoide y la serie Huecoide. *Leyenda:* (1) subserie Ronquínan Saladoide; (2) subserie Cotuan Saladoide; (3) subserie Cedrosan Saladoide; (4) serie Huecoide; (5) actuales fronteras políticas.

El Cacicazgo de Higüey: Cazabe, Oro e Insurrección

Adriana I. Churampi Ramírez
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

RESUMEN
Este trabajo examina las Guerras de Higüey en las crónicas de Fernández de Oviedo, Bartolomé de las Casas y *Los Diarios* de Cristóbal Colón. La confrontación entre pobladores del cacicazgo de Higüey y las fuerzas españolas se describe en los textos como *guerras,* un concepto significativo proviniendo de los relatores hispanos. Las guerras higüeyanas reúnen elementos de relato épico, aún así no consiguen emular la gesta de Anacaona o del cacique Cotubanamá en la mitología de la resistencia Taína. Proponemos que la comprobación histórica de este episodio no constituye suficiente argumento para asegurarle valor simbólico en el relato de la resistencia Taína.

Palabras claves: Cacicazgo de Higüey; Resistencia Taína; Guerras Higüeyanas; Crónicas de Indias; La Española.

> "La historia no es más que garabatos que escriben los hombres y mujeres en el suelo del tiempo. El Poder escribe su garabato, lo alaba como escritura sublime y lo adora como verdad única. El mediocre se limita a leer los garabatos. El luchador se la pasa emborronando cuartillas. Los excluidos no saben escribir […] todavía."
> (Subcomandante Marcos, 1996)

Las fuentes históricas tradicionales señalan que La Española, actual República Dominicana, a la llegada de Cristóbal Colón se encontraba dividida en cinco unidades político-militares a las que se les adjudicaron la denominación de cacicazgos. Cada una de estas regiones se encontraba bajo la jefatura de un cacique: Guarionex las regiones llanas, sesenta leguas al medio de la isla; Caonabo en las sierras; Behecchio la zona occidental y el reino de Xaragua y Guacanagari en la región norte donde se construyó luego el fuerte La Navidad; Cayacoa el líder de la parte oriental de la isla, era considerado uno de los mayores caciques e Higüey era una de las zonas más activas debido a su vecindad con los caribes. Este último lugar constituye el escenario de nuestra presentación: El cacicazgo de Higüey dirigido por Cayacoa.[77]
La información sobre los acontecimientos, o la geografía, la estructura o el liderazgo en estos novísimos territorios ya constituye un interesante terreno de estudio debido a las contradicciones, omisiones o confusiones que caracterizan las versiones de los documentos de Indias. Existe polémica no sólo acerca de la distribución política de La Española en cacicazgos, sino sobre el concepto mismo de cacicazgo,[78] sobre la identidad

[77] En *Historia General y Natural de las Indias*, Lib. III, cap. IV, Oviedo describe a los cinco caciques con sus respectivas posesiones. De las Casas en su Brevísima Relación *(Los reinos que había en la isla Española)*, menciona: "El quinto reino se llamaba Higüey e señoreábalo una reina vieja que se llamó Higuanama."
[78] Encontramos en los textos de Cristóbal Colón afirmaciones referentes a sus limitadas posibilidades de comunicación con los habitantes americanos. Un ejemplo de ello es precisamente

de los/las cacique/as[79], la extensión geográfica de los reinos y ni qué decir de los detalles de las confrontaciones bélicas. Sobre lo que sí existe unanimidad informativa en las Crónicas es respecto a la gran productividad agrícola de Higüey, zona especializada en la producción de cazabe. Ya a comienzos de 1500 la región se había convertido en el centro que proveía de pan de cazabe a la mayoría de asentamientos cercanos, los cuales atraídos por el descubrimiento de oro en la zona se habían instalado tras sellar pactos con el cacique higüeyano. Estos pactos establecían que cada cierto tiempo los barcos españoles arribarían a la isla de Saona en busca de provisiones alimenticias. Durante una de estas jornadas se produjo el desastroso incidente considerado como el detonante de la Primera Guerra de Higüey.

Mientras se producía el traslado del cargamento de cazabe al barco, el cacique de la isla se encargaba de la supervisión, sus movimientos enérgicos exacerbaron a un mastín que llevaba consigo uno de los españoles. De las Casas describe que se trataba de un perro amaestrado en la caza de indios, de allí que cuando su dueño le dio una orden se lanzó en un ataque furioso contra el cacique. De las Casas guarda poca consideración con la sensibilidad del lector al describir detalladamente el horror del suceso: "[…] y va tras el cacique, y dale un bocado de aquellos ijares; y creo, si no me he olvidado, que le asió de las tripas, y el cacique huyendo a una parte y el perro con ellas en la boca y tirando hacia otra, las iba disliando." (Historia de Indias, Libro II, cap VII, pp. 230)

Semejante acontecimiento motiva el levantamiento de la entera población de la zona. Este hecho constituyó el detonante de múltiples desencuentros que venían teniendo lugar entre españoles y americanos[80]. Los más desafiantes lo constituían los robos de mujeres a la par que la explotación de los indígenas en los trabajos de búsqueda de riquezas. De allí que encabezados por Cotubanama la población proceda a armarse para el enfrentamiento. Esta es la explosiva situación que encuentra el gobernador Nicolás de Ovando[81] cuando, en 1502, llega a Santo Domingo.[82] En ejercicio de sus nuevas funciones procede a enviar expediciones a diversos puntos del territorio, entre ellos a Puerto Plata y será uno de estos desprevenidos grupos, el que al detenerse en la isla

---

su intento de explicación de la noción de "cacique," allí apreciamos de qué manera recurre al uso de categorías españolas existentes: "Hasta entonçes no avía podido entender el Almirante si lo dizen por rey o por governador. También dizen otro nombre por grande que llaman «nitaino»; no sabía si lo dezían por hidalgo o governador o juez" (Colón, 198).

Cassá, basándose en su análisis de los cronistas, concluye que a la llegada de los españoles las aldeas se relacionaban por lazos de dependencia, sin embargo las estructuras políticas no llegaban a constituir confederaciones de gran tamaño que justificaran la tradicional clasificación en cinco cacicazgos. (Cassá, 123-124)

[79] Sobre el liderazgo del cacicazgo de Higüey se pueden encontrar diversas referencias en las crónicas. Se mencionan como caciques Cayacoa, Cotubanama y la anciana Higuanama.

[80] Una vez dominado el cuarto cacicazgo de Jaragua, sólo quedaba Higüey como única provincia independiente y libre del pago de tributo y esclavitud personal, ésto representaba un poderoso aliciente económico. El brote de insurrección fue el argumento que Ovando esgrimió para iniciar la dominación y sujeción de este ultimo territorio. (García, 70-72)

[81] La llegada del gobernador Ovando a La Española tenía objetivos claramente definidos. La colonización de la isla debía salir adelante durante su período, de allí que arribara con el contingente de soldados más numeroso hasta entonces presente en el Nuevo Mundo. Tras el huracán de 1502 que había causado gran destrucción, Ovando recibió el encargo de restablecer la infraestructura de las poblaciones, iniciando la fundación y establecimiento de ciudades y erigiendo Santo Domingo como capital.

[82] A la llegada del nuevo gobernador a la isla, Fernández de Oviedo enumera entre sus talentos, el desafío que enfrentó al combatir el territorio de Higüey: "Cuando a esta isla llegó [Ovando], alló la tierra pacífica, salvo la provincia que llaman Higüey; y en breve tiempo la allanó e hizo justicia de los rebeldes y culpados." (Cap. XII Tomo I)

Saona, será emboscado y los soldados eliminados por el cacique. La reacción de Ovando es el envío de Juan de Esquivel, al mando de una numerosa tropa, integrada por los destacamentos de soldados que acababan de llegar de España con el gobernador (300 a 400 menciona De las Casas). Las confrontaciones iniciales evidencian la absoluta inexperiencia de los indígenas en el combate abierto con los españoles[83]. De las Casas describe los desiguales enfrentamientos que terminaban en masivas eliminaciones de indígenas sin que éstos consiguieran causar daños significativos al ejército hispano con sus arcos, flechas y piedras. La población inició entonces la fuga masiva, abandonando sus asentamientos que iban siendo destruidos al paso de los españoles. No contento con ello Esquivel continuó la persecusión hasta los montes, logrando apresar y esclavizar a los sobrevivientes. Fue tal la devastación que los indígenas anuncian su rendición a cambio de detener la matanza. Finalmente se llega a un acuerdo, que permitiría a los indígenas continuar habitando en su región a cambio de producir suficiente pan de cazabe para sustentar a Santo Domingo. Esta decisión obedecía más a una necesidad estratégica que a un ideal humanitario. Existía ya una relación de dependencia por la que la ciudad recibía alimentos provistos por la isla Saona e Higüey. La llegada de las tropas de Ovando (2500 hombres) incrementa esta necesidad de tal manera que el período de enfrentamiento con los indígenas no consigue más que generar una severa crisis de desabastecimiento, hecho que los españoles estaban interesadísimos en solucionar cuanto antes. La conclusión de este primer enfrentamiento ha pasado a la posteridad debido a la mención en las crónicas de la solemnidad mostrada por el cacique Cotubanamá, quien recurrió a la famosa tradición del intercambio de nombres (guaitiao) con Juan de Esquivel a fin de sellar la paz y la amistad entre sus pueblos.

Probablemente la actitud triunfalista de los españoles tras la victoria y la reducción de los indígenas a esclavos, fuera ya un funesto escenario que no hizo más que empeorar en los siguientes años. En 1504 estalla nuevamente el conflicto, la causa formal fue el abierto incumplimiento de los pactos básicos sellados tras la primera guerra. Los indígenas fueron obligados a trasladarse a los nuevos asentamientos o villas y a Santo Domingo, violando su esencial requerimiento de permanecer en sus tierras, y no sólo fueron usados para transportar los bienes sino que incluso fueron empleados para realizar labores en la misma capital. El robo y abuso de mujeres, una ofensa que ya había generado violentas reacciones continuó. Todo esto escaló hasta concluir en el ataque e incendio del fuerte construido en la costa por Juan de Esquivel y el asesinato de los soldados residentes. Esta vez Nicolás de Ovando envía tropas al mando del joven Juan Ponce de León. Habiendo aprendido de la experiencia anterior, los indígenas empiezan ocultando a los habitantes más frágiles (mujeres, niños y ancianos) para luego enfrentarse, con sus limitadas posibilidades, al ejército español durante aproximadamente diez meses. La estrategia del lado español se concentra en la captura de Cotubanama, cacique del cual se sabía que motivaba constantemente a sus soldados a no rendirse. Finalmente lo

[83] De las Casas, al describir el absoluto desequilibrio de fuerzas a favor de los españoles, enumera las carencias indígenas y exagera el poderío hispano a la vez que sugiere que a menudo la resistencia se limitaba simplemente a huir al monte: "[…] pero como todas sus guerras eran como juegos de niños, teniendo las barrigas por escudos para rescibir las saetas de las ballestas de los españoles y las pelotas de las escopetas, como peleasen desnudos en cueros, no con más armas de sus arcos y flechas sin hierba, y con piedras donde las había, poco sostén podían tener contra los españoles, cuyas armas son hierro, y sus espadas cortan un indio por medio, y las fuerzas y corazones tienen de acero; pues de los caballeros no digo, que en una hora de tiempo alancea uno solo 2.000 dellos. Finalmente, hacían cara un rato en los pueblos, y no pudiendo sufrir las ballestas y escopetas y también las espadas cuando se llegaban cerca, deshechos sus escuadroncillos y desjarretados y muertos muchos dellos, toda su guerra era huir a los montes y por las breñas esconderse." [resaltado mío] (Historia de las Indias Libro II, Cap VIII, pp. 232)

ubican en la isla de Saona y hacia allí se dirige Esquivel. Las tropas de defensa del cacique son derrotadas y se produce la captura durante la conocida escena en la que el cacique intenta hacer efectivo el pacto sellado exclamando: No me maten, soy Juan de Esquivel!! Aludía de esa manera a lo que para él constituía una incomprensible violación del acuerdo de paz sellado entre ambos capitanes durante el intercambio de nombres. Tras ser conducido a la capital, Ovando ordenará su inmediata ejecución. La literatura de consulta señala que con su eliminación se cierra el período de resistencia y se completa la conquista de La Española, desde ese momento el gobernador procede a la distribución de asentamientos humanos. Los centros indígenas son dispersados, ubicándose estratégicamente en varios lugares a la población hispana. Nacen así, en lo que fuera el cacicazgo de Higüey, las ciudades de Santa Cruz de Aicayagua y Salvaleón de Higüey.

Este suscinto relato de los acontecimientos emana esencialmente de las descripciones consignadas por los cronistas: Cristóbal Colón en sus *Diarios*, De las Casas en su *Historia de las Indias* y Fernández de Oviedo en la *Historia General y Natural de las Indias*. Queremos detenernos ante un detalle que tienen en común estas narraciones. En diversas descripciones de enfrentamientos entre españoles y americanos la mayoría de los cronistas minimiza la magnitud de la resistencia, de la capacidad bélica indígena[84]. Esto podría explicarse, por un lado, por la tendencia de los cronistas a representar la inferioridad cultural de los americanos, una de cuyas manifestaciones era la incapacidad de concebir u organizar la resistencia. Por otro lado, en las descripciones de los cronistas encontramos también reflejados los ideales caballerescos presentes en sus bagajes culturales. Al describir las hazañas del conquistador recreaban el heroismo del caballero andante triunfador sobre sus enemigos. En el caso de los documentos de Colón cabe recordar que sus textos en su intento de mantener la imagen original de los habitantes de La Española como pacíficos y apacibles lo llevan a insistir en la creación de un "otro" violento, antropófago y belicoso: el caribe. Es significativo que la presencia de estos últimos se evidencie más que nada a partir de las interpretaciones que hace Colón de ciertas cicatrices en los cuerpos de los Taínos: "Yo vide algunos que tenían señales de feridas en sus cuerpos, y les hize señas qué era aquello, y ellos me amostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban cerca y les querían tomar y se defendían." (Colón, 42) La idea de la agresividad de estos supuestos canibas o súbditos del Can o habitantes de las islas cariba (divagaciones que menudean en los documentos colombinos)[85] queda reforzada después de la pelea con los ciguayos el 13 de enero. Colón concluye que "[…] si no son de los caribes, al menos deven de ser fronteros y de las mismas costumbres y gente sin miedo, no como los otros de las otras islas, que son cobardes y sin armas fuera de razón" (Colón, 246) la característica sobresaliente de los caribes sigue siendo el ser antropófagos y agresivos. Los cronistas, en todo caso, se inclinan a reconocerle a los caribes suficiente fiereza y agresividad como para causarle daños al contingente hispano. Una cualidad que se les niega a los Taínos, a quienes su

[84] De las Casas constituye la excepción a esta regla, probablemente debido a que el énfasis de su obra se dirige a la extensa descripción de la crueldad y la sevicia hispanas así como al sufrimiento y padecimiento indígenas, dejando de lado la bravura y aguerrida resistencia indígena, que es el tema al cual aludimos aquí.

[85] Dice Colón en su Diario el 23 de noviembre de 1492: "[…] aquellos indios que llevaba llamaban Bohío, la cual decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quienes mostraban tener gran miedo […]." (118) El 11 de diciembre leemos: "[…] Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino […]." (158) El 13 de enero de 1493: "Dice más el Almirante que en las tierras pasadas estaban con gran temor de Carib; y en algunas le llamaban Caniba, pero en La Española Carib; y que debe de ser gente arriscada, pues andan por todas esta s islas y comen la gente que pueden haber […]" (244)

posible pasividad los convertía también en víctimas de los caribes. La única excepción, según las Crónicas, la constituyen los habitantes del cacicazco de Higüey, del cual se dice que debido a su cercanía geográfica al territorio caribe parecía haberse visto influenciado por estas tendencias. Es interesante, por ello, en este contexto, destacar el uso del concepto de "guerra," cuando los cronistas se refieren al enfrentamiento entre españoles e higüeyanos. Recordemos que ni siquiera De las Casas le concedía a los contingentes indígenas la capacidad de constituir un ejército serio y amenazante. Este autor describe así a las fuerzas del cacique Behechio que aguardaban a los españoles "[…] ejército de infinitos indios con sus arcos y flechas, armados en son de guerra, puestos que desnudos en cueros; y notad qué guerra pueden hacer con las barrigas desnudas por broqueles." (Historia de Indias, Tomo I, cap CXIV, pp. 441) Consecuentemente califica tal resistencia como "juegos de niños" ya que "[…] todas sus guerras, comunmente son tales, mayormente en estas islas" (Historia de Indias cap. CXIV pp. 441)[86] El criterio de los cronistas al evaluar las cualidades guerreras de los indígenas se hallaba cimentado no sólo en la capacidad física de utilizar materiales para ofrecer resistencia al contingente español sino que literalmente aludían al "arte de la guerra." En numerosas descripciones de enfrentamientos no pueden ocultar su sorpresa al relatar la fiereza o el empuje indígena pero siempre dejan en claro la falta de destreza en *la guerra*, cualidad que tan solo reconocen en los "indios flecheros," los caribes. Estos detalles hacen que la calificación de los enfrentamientos de Higüey como guerras, constituya un reconocimiento no sólo a la magnitud del conflicto, sino también a los daños causados al contingente español y a la capacidad indígena de organizar, desplegar y manejar activamente ciertas técnicas de guerra. Nuestra lectura de las tradicionales Crónicas de Indias comprueba pues que los enfrentamientos entre el ejército español y los habitantes del cacicazgo de Higüey fueron de tal magnitud y calidad que merecieron el calificativo hispano de guerras.

La Identidad Histórica

En el proceso de construcción de la identidad nacional, así como en la elaboración del discurso de la historia oficial de las naciones, las Crónicas de Indias constituyen una de las fuentes a las cuales recurrir en busca de acontecimientos y descripciones sobre los albores del territorio, la comunidad o los sucesos que han de contribuir a alimentar la historia nacional.

En el caso de la historia de la República Dominicana, los analistas coinciden en identificar un elemento que atraviesa los diversos períodos históricos, trastornando el relato sobre el acontecer nacional: la fragmentación. (Oviedo, 1987)

Un elemento esencial en la construcción del modelo nacional, en el caso de la mayor parte de los países latinoamericanos, lo ha constituido el concepto de unidad, elemento tan polémico que da lugar a que en ciertos casos se hable incluso de la ficción de unidad, pero unidad teórica al fin y al cabo. Del pasado colonial la República Dominicana heredó, como otras naciones postcoloniales, una estructura dividida, entre a)un modelo elitista que aún aspiraba a continuar el perfil cultural hispano y la religión católica y b)el rechazo de lo popular, rural o vulgar relacionado con la herencia africana. La base de la unidad, la cohesión de un Estado, una geografía, ni qué decir de una cultura, no fueron posibles de

[86] "Parece que como el rey Behechio tuvo nueva que los cristianos venian, y había oído las nuevas de sus obras, contra el rey Caonabo y su reino, hechas, envió aquella gente o vino él también en persona con sus juegos de niños a resistirlos (que todas sus guerras, comunmente , son tales, mayormente las desta isla)." (Historia de Indias, Libro I, Capítulo CXIV pp. 441)

alcanzar. La sucesión de gobiernos (21 entre 1865 y 1879) revelan la incapacidad de conseguir la unidad política, en la misma dirección apunta el debate entre Anexionismo o Independencia que concluyó con la anexión a España (1861-63). Todo ello expresa una incapacidad de los grupos de poder de unirse en un Estado. Lo que los historiadores denominaron el gran proyecto liberal dominicano, la lucha por construir una industria azucarera, base de la economía nacional, quedó frustrada al pasar dicha industria no a manos nacionales sino al control de los EEUU. Los 30 años de gobierno de Trujillo, por su parte, pusieron en acción un modelo de búsqueda de vínculo de lo nacional, basado en torno a un poder único. Lo popular se integró a una denominada cultura nacional pero de matiz unitario, excluyente y garantizado por la violencia.[87] Lo popular remite no a la multiplicidad de los elementos que constituyen la nación sino a lo único que forzadamente la integraba. (Oviedo, 1987) Este mito del Poder en que se constituyó la figura de Trujillo re-instaló la antigua ideología de lo hispano y lo católico, elementos conocidos provenientes de la tradición colonial. Pero algo más, excluyó radicalmente, contando con la seguridad del uso de la fuerza, todo aquello relacionado con la simbología y las representaciones africanas y haitianas. El imaginario social dominicano fue sometido a la intensa influencia de un específico y determinado molde discursivo. La violencia social fue más allá de lo cotidiano e ingresó al territorio en el cual los actores sociales se asumen como sujetos, para forjar en la memoria colectiva cierta imagen del pasado, tarea en la cual bien sabemos la escritura de la historia juega un rol protagónico.[88] Una de las dramáticas evidencias al respecto fue el hecho de que en un país con el grueso de su población dividida entre mulatos y negros, la inmensa mayoría de los individuos no se concibieran como tal, sino que empezara a preferir utilizar la categoría fantasmagórica de "indio" para referirse a su condición racial.[89] En este calificativo radica la clave de nuestra ponencia, en la condición, hasta cierto punto, fantasmagórica de lo indio. La terminología alrededor de "lo indio" fue intensamente propagada y popularizada durante la era Trujillo, con el objetivo esencial de distinguir a los dominicanos de los haitianos. El contenido refería al carácter criollo del dominicano, a su herencia múltiple, no necesariamente enfatizaba lo indígena. El historiador Moya Pons alude a ese proceso de fusión de pobladores taínos con africanos y españoles usando el término transculturación, que sería el origen de la nueva cultura criolla dominicana. Este "modelo Taíno" experimenta una profunda idealización al vincularlo al discurso de la nación. Son Taínos los héroes, las estatuas, las imágenes en las monedas y todo aquello que quiera definirse como auténticamente dominicano adquiere denominaciones taínas: La soda es Enriquillo, la cerveza es Quisqueya, el ron es Siboney y las galletas son Hatuey. Es de esta manera grandilocuente, romántica y superficial que la nación resulta vinculada a su supuesto pasado indígena. La adopción de la categoría de lo indio fue un ejercicio retórico y una

[87] Paul Austerlitz en su estudio sobre el merengue y la identidad dominicana señala: "[…] el uso de Trujillo del merengue reforzó su imagen entre las masas. Si bien el régimen retuvo el poder instituyendo miedo y violencia, los pobres del país probablemente apoyaban que el dictador bailase y forzase a las élites a bailar la música rural. […] El ciudadano dominicano, siempre en peligro de ser denunciado por las autoridades, podía, por escuchar y bailar merengue, expresar apoyo a la dictadura, salvaguardando las pocas libertades que tenía." (Austerlitz, 127)

[88] "Las escuelas primarias llevaban mucho tiempo enseñando que la sangre derramada por el líder haitiano Jean Jacques Dessalines durante la retirada de Santo Domingo en 1805 resultó significativa en el desarrollo de la nación dominicana; la historiografía dominicana sobre la ocupación haitiana nutrió de este modo el sentido antihaitiano de la identidad nacional dominicana." (Austerlitz, 123)

[89] El proceso de "invención" de una historia colectiva que sustente la identidad nacional incluye, entre otras formas de construcción social, aquella que Balibar denomina la "etnicidad imaginaria." (Balibar, 1991)

estrategia política destinada a desplazar del imaginario dominicano la evidencia de la presencia africana o haitiana en la historia nacional. En el afán de eliminar lo evidente se recurrió a otro componente presente en la historia nacional incrementando su protagonismo romántico. Sin embargo, como categoría estratégica no se trata de un intento de recuperación de la evidente presencia indígena, de allí que se retome sólo eventos aislados cargados de potencial valor de explotación simbólica. De allí que no exista una seria reconstrucción o visión crítica de lo "Taíno" sino que se mantenga historias fosilizadas en el período pre-colombino que mantienen su poder impactante. Esta romantización de lo indígena se hace evidente también en el desinterés por el estudio de la evolución histórica de lo taíno, es decir aquellas manifestaciones de tradición indígena aún presentes en la vida cotidiana del pueblo dominicano, prácticas que evidencian la presencia activa de la herencia indígena.[90] La lentitud en el incremento de la historiografía indígena dominicana también deja de lado otra tarea, la de contribuir desde la historia a la toma de conciencia histórica nacional. Si se analizaran críticamente y en detalle los episodios históricos del protagonismo indígena podría rastrearse una genuina tradición de resistencia la cual revelaría el potencial subversivo del sujeto marginal Taíno. El historiador parece pues hallarse en condiciones – a sabiendas o no- de desempeñar un rol profundamente transformador, el de revelar para un pueblo acontecimientos históricos que le permitan moldear su camino. Las guerras higüeyanas constituyen, desde esta perspectiva, un episodio histórico sumamente interesante capaz de desempeñar un rol significativo como sustento de una imagen de resistencia indígena en el proceso de construcción identitaria, sin embargo son poco conocidas. La evidencia histórica queda abatida ante las estratégicas pugnas e intereses políticos en juego, en este contexto lo indígena debe continuar representando su rol protagónico en una grandilocuente leyenda o historia (aquella con minúsculas) nacional, de cazabe, oro e insurrección, pero debe perder las esperanzas de asumir un lugar protagónico en la Historia (aquella que se escribe con mayúsculas).

[90] La limitada influencia taína en la cultura dominicana actual se ha explicado por la rápida extinción de este grupo. Bernardo Vega sostiene que la presencia taína se limitaría a ciertos alimentos, como el casave, a patrones específicos en las construcciones rurales, las técnicas de pesca, ciertas palabras (huracán, bohío, hamaca) así como a la designación de la topografía y los ríos y el uso de artefactos doméstcios, como el burén. (Vega, 1981)

Bibliografia

Austerlitz, Paul. *Merengue: Música e Identidad Dominicana*, Santo Domingo: Secretaría de Estado de Cultura, 2007.

Balibar, Etienne and Immanuel Wallerstein (ed). *Race , Nation, Class: Ambiguos Identities*, Londres: Verso, 1991.

Cassá, Roberto. *Los Taínos de la Española,* República Dominicana: Publicaciones de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, VOL CLXV, 1974.

Colón Cristóbal. *The Journal Account of the first Voyage and Discovery of the Indies, Part 1*, Roma: Istituto Polifgrafico e Zecca Dello Statu Librería dello Stato, 1990.

De las Casas, Bartolomé. "Los reinos que había en la Isla Española" en *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, colegida por el Obispo don fray Bartolomé de las Casas, de la orden de Santo Domingo, año 1552. 03 noviembre 2008.

http://www.eumed.net/textos/07/fbc/index.htm

De las Casas, Bartolomé. Historia de las Indias. Libros I y II, Santo Domingo: Ediciones del Continente, S. A., 1985.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias*, Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.

García, José Gabriel. *Compendio de la Historia de Santo Domingo*, Santo Domingo: Central del Libro, Quinta edición, Tomo I, 1982.

Oviedo, José. "Cultura y Nación: La Búsqueda de la identidad", *Sociología* BHMD, Nº 20, 1987, pp. 109-118.

Rodríguez, Néstor E. *Escrituras de desencuentro en la República Dominicana*, México: Siglo XXI Editores, 2005.

Subcomandante Insurgente Marcos. "Comunicado a la sociedad civil nacional e internacional." México, 18 de mayo 1996. 08 noviembre 2008.
http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_05_18-b.htm

Vega, Bernardo et al. *Ensayos sobre cultura dominicana*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1981.

Diccionario de Glifos de los Codices Coloniales del Centro de México (Proyecto *Amoxcalli*)

Luz María Mohar Betancourt
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
Ciudad de México

RESUMEN
Entre las fuentes importantes para la reconstrucción de la historia del México Antiguo, están los documentos y códices, escritos en caracteres latinos y en imágenes, donde se describe con detalle la vida, sus antecedentes y la memoria indígena. El proyecto Amoxcalli tuvo como objetivo la digitalización y el estudio del Fondo Mexicano que forma parte de la División Oriental de la Biblioteca Nacional de Francia. Próximamente se espera que este acervo esté disponible en una página WEB y con ello poner al alcance de investigadores especializados y público interesado las imágenes de los documentos originales, así como el trabajo realizado en CIESAS.

Palabras clave: México Antiguo, códices, proyecto Amoxcalli

Introducción

Una de las fuentes tradicionales para reconstruir la historia del México Antiguo han sido los testimonios escritos en caracteres latinos en los que cronistas y conquistadores, así como cronistas indígenas y mestizos, anotaron y describieron con detalle la vida indígena al momento del contacto, sus antecedentes y la memoria histórica de sus habitantes
Por otro lado, son precisamente el motivo de nuestro interés los testimonios de los tlacuilos o pintores –escritores[91] que anotaron mediante imágenes los testimonios de su historia indígena, de su pasado, de su poder político y económico, de sus leyes, y constituyen una fuente de gran riqueza que permite reconstruir su vida, su cultura, su poder y su organización política, económica y social.
Numerosas son las fuentes escritas por conquistadores y cronistas del siglo XVI que describen su impacto al enfrentarse a los centros urbanos y religiosos existentes en Mesoamérica en el siglo XVI. Bernal Díaz del Castillo relata:

> " Y otro día por la mañana llegamos a la calzada ancha y vamos caminos a Estapalapa. Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblazones y aquella calzada tan derecha...nos quedamos admirados y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís por las grandes torres y cúes y edificios que tenían en el agua"[92]

Destacan en sus descripciones la organización de los diferentes señoríos, la jerarquía de sus gobernantes, la distribución de sus campos de cultivo con sus canales de riego, la

[91] Se considera que en el México Antiguo los pintores-escritores de códices, formaban un grupo especializado íntimamente ligado a la nobleza o *pipiltin*.
[92] León Portilla, Miguel. *Códices. Los antiguos libros del Nuevo mundo*, México: Aguilar 2003: 125.

funcionalidad de sus sistemas de comunicación y de manera especial, el registro pictográfico realizado por los especialistas pintores- escritores o *tlacuilos*.
Son cuantiosas las menciones en las que describen la existencia del registro por parte de los indios en documentos a los que se les considera como "pinturas". Los religiosos y aún algunos conquistadores, se dieron cuenta de que estas llamadas "pinturas", anotaban una gran diversidad de temas. Según Fray Diego Durán:

> "(...) tenían ayos maestros que os enseñaban y ejercitaban en todo género de artes militares, eclesiásticas y mecánicas y de astrología para el conocimiento de las estrellas de todo lo cual tenían grandes y hermosos libros de pinturas de caracteres de todas estas artes por donde les enseñaban. También tenían libros de su ley y doctrina a su modo por donde les enseñaban donde hasta que doctos y hábiles no los dejasen salir sino ya hombres".

Pero no solo son testimonios históricos de un pasado prehispánico, sino que además son una muestra de la habilidad y conocimiento de estos *tlacuilos* que plasmaron años después los eventos de la llegada de los europeos, de las injusticias sufridas a manos de encomenderos y funcionarios, de las epidemias surgidas, de las tradiciones y sus costumbres, de las plantas medicinales usadas y de la historia de sus antepasados. De esta manera, la escritura sufrió modificaciones, adaptaciones e influencias que fueron permeando esta forma de registrar o escribir.
Entre los testimonios pictográficos, que han llegado hasta nuestros días se puede mencionar a un conjunto de documentos que han sido catalogados utilizando diferentes criterios. Estos varían de acuerdo con los temas de su contenido o de la época de su elaboración o el grupo étnico que los produjo. Tenemos clasificaciones que los dividen en prehispánicos o coloniales, o como testimonios de diferentes grupos étnicos como mixtecos, mayas, nahuas, o tlaxcaltecas entre otros[93].
Sin embargo, se ha visto ya, que el contenido de muchos de estos documentos difícilmente se cierra a una sola temática, la mayoría de ellos contiene varios temas que pueden ser analizados desde diferentes perspectivas, enfoques o metodologías.
Si bien, no contamos ya con documentos del Centro de México elaborados en el momento previo a la llegada de los conquistadores europeos, sí existe un acervo numeroso de testimonios escritos en los primeros años de la Colonia, los cuales nos permiten conocer y reconstruir la historia y la cultura de sus habitantes.

Los Documentos Pictográficos o Códices.

Como se ha mencionado estos materiales constituyen un material mediante el cual los antiguos mesoamericanos plasmaron sobre diversos soportes una gran variedad de temas como sus historias, sus conocimientos astronómicos, su religión y su organización social.
La tradición de escribir-pintando se pierde en la historia, ya que no sabemos con exactitud el momento de su inicio. En el Continente americano, los grupos sociales que habitaban el territorio conocido actualmente como México, lograron una complejidad que se manifiesta en los restos materiales que han sobrevivido hasta nuestros días.
Dentro de ellos, no deja de sorprender la sabiduría que se plasmó en sus libros multicolores conocidos actualmente como códices. Estos materiales constituyen una de

[93] Glass, John. *Catálogo de la Colección de Códices*. México: Museo Nacional de Antropología, INAH, 1964: 201-205.

las fuentes más ricas para conocer sus historias, sus conocimientos astronómicos, su religión y su organización social, entre otros temas.
Los libros o códices son un ejemplo de complejidad, tanto en su diseño como en su contenido .en los cuales se plasmó su sistema de escritura Su estudio requiere de largos períodos de análisis para que los investigadores contemporáneos aporten información que muestre lo valioso de estos textos indígenas. Afortunadamente, son varias las publicaciones actuales que señalan la importancia de la documentación pictográfica como materiales que pueden aportar información novedosa y relevante sobre la vida de los indígenas mesoamericanos.
A pesar de la gran pérdida que fue la destrucción sistemática en el Centro de México de la documentación generada previa a la conquista., existen documentos elaborados en los primeros años de la Colonia, que conservan parte de la tradición pictográfica y que registran eventos de la sociedad indígena prehispánica.
Los avances logrados en su estudio, permiten hablar de la generación de materiales producidos por diversos grupos étnicos en diferentes momentos históricos. Si bien cada uno de ellos presenta elementos característicos que los definen, se puede hablar también de varios de ellos que comparten y que señalan la persistencia de ciertos glifos a lo largo del territorio mesoamericano durante varios períodos. Así, se reconocen entre otros, a los documentos mayas, mixtecos, zapotecos y nahuas. Son precisamente estos últimos el motivo de interés en el presente texto.

Los Tlacuilos, Pintores- Escritores

Desafortunadamente es muy escasa la información con la que contamos sobre los especialistas dedicados al registro pictográfico. Se sabe que eran los encargados de registrar mediante imágenes multicolores una gran diversidad de temas.
Es muy posible, como lo han señalado diversos especialistas, que sus funciones estuviesen estrechamente ligadas al poder, es decir a los funcionarios o a los mismos gobernantes.
Es evidente que dada la complejidad de los documentos religiosos que han llegado hasta nuestros días, era imprescindible conocer a fondo la cosmovisión, la gran variedad de deidades, las características de estas, sus diversos atributos, además de un profundo conocimiento de la astronomía[94].
Otro tipo de documentos también requería de conocimientos sobre la organización social, la tenencia de la tierra, el parentesco, la historia de las conquistas indígenas, del sometimiento de los pueblos conquistados en fin, de un acervo importante de conocimientos sobre su propia cultura.
Pero la actividad de estos personajes no terminó con la Conquista, son numerosos los documentos que a partir de ese momento se elaboraron o se copiaron de documentos originales, tal es el caso por ejemplo, de aquellos que se elaboraron para mostrar o defender posesiones o privilegios frente a las autoridades Coloniales, como veremos mas adelante. Un gran acervo se generó durante varios siglos y desafortunadamente se dispersó igualmente en numerosos países.
Cabe mencionar aquí, como esta riqueza monumental se encuentra dispersa en repositorios y bibliotecas en Francia, Inglaterra, España, Austria o Estados Unidos Es

[94] Véase como solo un ejemplo de este tipo de documentos que muestran el complejo conocimiento de los antiguos mesoamericanos: Códice Borbónico, Códice Vaticano A, Códice Fejervary -Mayer, entre otros (ediciones y comentarios de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México: Fondo de Cultura Económica, 1991-1996).

así que desafortunadamente en nuestro país solo contamos con el *Códice Colombino*, único ejemplo de un códice prehispánico que se resguarda en la Biblioteca del Museo de Antropología de la Ciudad de México.

Los Materiales

Posteriormente a la conquista, se siguieron utilizando las hojas de papel amate, dejaron de utilizarse las tiras largas plegadas a manera de biombos y modificaron su formato como actualmente las conocemos, es decir, como hojas que formaron libros que se encuadernaron. Las pieles de animal pronto desaparecieron, pero los lienzos de algodón fueron utilizados para registrar lo que ahora consideramos como grandes mapas históricos.
Nuevos materiales irrumpieron frente al *tlacuilo*, el papel hecho en diversas ciudades europeas fue utilizado para la elaboración de documentos pictográficos en los primeros años de la Conquista. Los orígenes del mismo, han sido ampliamente estudiados en base a las "marcas de agua" que las diversas casas europeas imprimían en su producto[95].

Los Colores

Una de las características de los Códices prehispánicos son las páginas con dibujos multicolores mediante los cuales se anotaron temas tan importantes como eventos de conquistas, matrimonios de gobernantes, ceremonias de iniciación, genealogías, y fechas calendáricas entre otros. El dibujo indígena tenía como otra de sus singularidades el delineado de sus elementos en negro para posteriormente ser coloreado.
Debe destacarse aquí, que el color además de tener un valor estético era un elemento de lectura. Por ejemplo, el azul turquesa señalaba nobleza y era usado para colorear las *xiuitzolli* o corona, especie de tocado solo utilizado por los grandes gobernantes o para indicar el lenguaje y autoridad de la nobleza, coloreando la vírgula de la palabra, también en color turquesa.
Con la conquista los colores siguieron usándose por lo tlacuilos, sin embargo, nuevas tintas incursionaron en los soportes indígenas para anotar con caracteres latinos glosas en castellano o en las mismas lenguas indígenas. Las páginas multicolores permanecieron en los Códices Coloniales, pero paulatinamente fueron desapareciendo y aparecieron por primera vez aquellos únicamente delineados en negro o con escaso color en sus elementos.

Los Codices Mixtos

Se han llamado bajo este rubro aquellos documentos coloniales que presentan además de la pictografía indígena glosas o anotaciones en caracteres latinos. Estos caracteres o líneas de caligrafía pueden estar anotados en diversas lenguas. Predominan en el Centro de México, aquellas en castellano o en nahuatl, sin embargo numerosos documentos registran textos en otras lenguas.
Es este elemento, una característica que va a diferenciar a los documentos prehispánicos de los coloniales. Sin embargo, es posible que en algunos de ellos elaborados antes de la

[95] Véase Lenz, Hans. *Historia del papel en México y cosas relacionadas, 1525-1950*, México: M.A. Porrúa, 1990.

Conquista, posteriormente se les añadieran glosas o textos cuya intención era explicar o interpretar la información que había sido asentada por el *tlacuilo*[96].

Codices posteriores a la Conquista

Como muchas de las sociedades que han existido en la humanidad, los pueblos mesoamericanos desarrollaron un sistema de registro de su historia. Un sistema de registro calendárico, y de contabilidad, entre otros, del cual dejaron evidencia mediante las anotaciones tanto en piedra como en diversos tipos de soporte a los que ya hemos hecho referencia. Posteriormente a la Conquista, varios de estos soportes continuaron utilizándose, se añadieron nuevos temas y se modificaron otros.
No hay que olvidar que los jóvenes de la nobleza indígena fueron concentrados en el Colegio de Tlatelolco, en donde fueron instruidos en una gran variedad de temas que influyeron en su formación. La tradición de escribir pintando sufrió modificaciones, la mas significativa fue la introducción de la escritura en caracteres latinos y la distribución en el espacio del soporte. Es decir, había que considerar ambas escrituras en un mismo espacio.
Evidencia de ello, lo tenemos en varios documentos como el Códice Cozcatzin, la Historia Tolteca Chichimeca o el Códice de los Alfareros.
El arribo a tierras indígenas de personajes extraños para el mundo mesoamericano, montados sobre animales desconocidos, fue también tema que ocupó numerosas páginas anotadas por los tlacuilo. Los frailes, conscientes de la importancia de la escritura indígena tomaron de ella la imagen para crear los catecismos conocidos como Códices Testerianos[97]. En ellos, las oraciones mas importantes del catolicismo se vieron plasmadas en pequeños libros los cuales son una verdadera combinación de ambas tradiciones. La oración está escrita en imágenes, así el pecado, el diablo, el cielo, Jesucristo o la Virgen María adquieren características singulares, únicas. Al respecto, resultan de gran interés las anotaciones que escribiera el Padre Joseph de Acosta:

> "También escribieron a su modo por imágenes y caracteres los mismos razonamientos y yo he visto para satisfacerme en esta parte, las oraciones del Paternóster, y Ave María y símbolo, y la confesión general, en el modo dicho de indios y cierto se admirará cualquiera".

Respuesta del Mundo Indígena.

Un nuevo acervo inició su formación a partir de la Conquista numerosos documentos se generaron en respuesta a los abusos de diversas autoridades. Un ejemplo de esto es el llamado *Códice de Tepetlaoztoc* o *Códice Kingsborough*. Este documento anotado sobre papel europeo y con formato de libro, registra tanto a personajes indígenas como españoles de acuerdo con la tradición de los primeros.
A lo largo de su texto se hace una denuncia por los indígenas de Tepetlaoztoc de los abusos y el maltrato a las autoridades indígenas y a la población por parte de los

---

[96] Galarza, Joaquín. *Amatl, Amoxtli. El papel, el libro. Los códices mesoamericanos. Guía para la introducción al estudio del material pictórico indígena. México:* TAVA, 1990.
[97] Este tipo de códices han sido estudiados poco, véase Galarza 1980, así como estudios de Ma. Luisa Balmazeda (1993) y J. Bonilla (2004).

españoles, contiene el litigio ante el consejo de Indias de los indios de Tepetlaoztoc contra el encomendero Juan Velásquez de Salazar[98].
Igualmente se pintaron por el tlacuilo los nombres de los personajes españoles con elementos indígenas, lo que constituye un manejo especializado de ambas lenguas para lograr este tipo de registro. Es decir mediante el uso de glifos se anotaron los nombres de los españoles, lo que constituye un ejemplo del uso fonético de la escritura indígena.
Otro tipo de denuncias se hicieron por comunidades mas pequeñas, tal es el caso de los documentos conocidos como Tlaxinixcan Taylotlacan[99] en el que se denuncia el pago de tributo a un personaje anotado como Joseph Jurgen, al que se le denomina como "caudillo" de una gran cantidad de productos en especie y servicio
Otro documento Colonial muy singular es el llamado la "*Genealogía de la familia Cano*[100]" en él, se distingue claramente el alegato de privilegios, la legitimidad del rango de una de las familias de mayor nobleza indígena y que continúa en la Colonia. En él, se anotaron a color las imágenes de los *Huey tlahtoani* de Tenochtitlan ataviados a la usanza tradicional indígena como grandes gobernantes, pero ya no sentados sobre su tradicional *tepotzoicpalli* o asiento con respaldo, sino sentados sobre jaguares pintados de perfil.
De ellos, se desprende la genealogía, en la que se anotan hombres y mujeres con la vestimenta tradicional y en cuya última generación aparece ya una niña rubia ataviada totalmente con la vestimenta europea.
Otro tipo de Códices Coloniales, registraron diversos conflictos que quedaron anotados mediante pictografía, las cuales se acompañaron de expedientes en los que en caracteres latinos relataban los eventos que aparecían en ellas. Tal es el caso, en el año de 1564, en el pueblo de Yztaquimastitlan, cuyo expediente anota lo siguiente:

> " y estando riñiendo sobre esto los naturales yndios del dicho pueblo de San Francisco que son Alexandre Bazquez y Miguel Temilotl e los demas que contiene en la querella e otros muchos yndios se amotinaron con grande alboroto y escandalos e alaridos se alzaron e binieron con mano armada de palos y piedras contra el dicho guardián e alcaldes para los matar e si no fuera que se retraxeron en el monasterio del dicho pueblo tiene entendido este testigo los mataran e bisto el dicho padre guardián e queseaban alzados en torno a bolber con los alcaldes deste dicho pueblo"[101].

Son precisamente este tipo de documentos la materia del Proyecto *Amoxcalli.* Como ya se ha mencionado la dispersión de este patrimonio por diversas ciudades europeas llevó a manos de coleccionistas, museos y bibliotecas, una gran parte de este patrimonio nacional. Baste recordar aquí a Don Lorenzo Boturini Benaducci importante coleccionista y estudioso italiano, del siglo XVIII quien reunió una vasta colección.
Durante los nueve años que permaneció en la Nueva España conformó un acervo al que llamó "Museo Indiano".El mismo informó al Virrey, el Conde de Fuenclara y a Don Francisco Durán, interprete de la Audiencia, sobre la importancia que tenían esos documentos. Sin embargo, por problemas con las autoridades es encarcelado y el 7 de Octubre de 1743 es deportado de Veracruz a España[102].
La Colección o "Museo Indiano", pasó entonces por diversas manos y dependencias hasta que llegó al Colegio de San Pedro y San Pablo en la Ciudad de México en donde fue consultado y por que no decirlo, saqueado por diversos personajes de la época.

---

[98] Valle1996.
[99] Documento que fue trabajado al interior del Proyecto Amoxcalli por Joel Ortiz Arroyo.
[100] Documento trabajado al interior de Amoxcalli por el Doctor Gerardo González de la Universidad Autónoma del Estado de México.
[101] Documento trabajado por la Maestra Rocío Hernández, UNAM.
[102] Boturini, Benaducci, Estudio Preliminar de León Portilla, 1976.

En el siglo XIX lo que quedaba de la Colección salió del país de forma ilegal en manos de Joseph Alexis Aubin, quien la lleva a Francia en el año de 1840.
Ya en su país, este personaje estudió de manera individual una gran parte de los materiales, los cuales permanecieron como desconocidos para otros interesados.
Aubin hizo una descripción detallada de cada uno de los documentos de su colección tanto de los manuscritos en caracteres latinos como de los códices a las que se refiere como "pinturas".
Se basó también en los escritos y comentarios del propio Boturini. Es de llamar la atención como en sus textos hace mención al sistema de escritura y se ha dicho que" sus trabajos son de los primeros estudios sobre la escritura glífica prehispánica".
En el año de 1889, parece que por razones económicas, vendió esta rica colección a Eugene Goupil. Este caballero, decidió entonces exponer algunas de las piezas más significativas en la Exposición Universal de Paris dándolas a conocer de esta manera a un público más amplio.
No es sino hasta la muerte de este último coleccionista que este valioso acervo fue donado por su viuda a la Biblioteca Nacional de Paris, actualmente Biblioteca Nacional de Francia y este acervo forma parte del Fondo Mexicano que se encuentra en la División Oriental de la Biblioteca.

Proyecto Amoxcalli.

Este proyecto aprobado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México se realizó durante seis años en las instalaciones de CIESAS. El objetivo fue la digitalización y el estudio del Fondo Mexicano que forma parte de la División Oriental de la Biblioteca Nacional de Francia. Inicialmente se proponía la realización de un conjunto de discos compactos de cada uno de los documentos, sin embargo dada la extensión del material se ha optado por subir los resultados del Proyecto en una página WEB. Se pretende con ello, poner al alcance de investigadores especializados y público interesado las imágenes de los documentos originales, así como el trabajo realizado en CIESAS.
Este repositorio por varios años vedado a los investigadores mexicanos, nos fue abierto por la doctora Monique Cohen directora del Fondo de Manuscritos Orientales de la Biblioteca Nacional de Francia, del cual el Fondo Mexicano forma parte importante.
Dada la dificultad que existe para la consulta de este acervo al que se considera como parte del patrimonio y que contiene piezas fundamentales para la comprensión de la historia mexicana y las dificultades para la publicación en papel, la informática aparece como una vía adecuada para, por un lado, dar a conocer esa parte del patrimonio que reside en un repositorio en Francia y por otro lado la conservación de la documentación que puede ser consultada sin el deterioro del original.
Con el financiamiento de CONACYT en Amoxcalli se adquirieron trescientos diez expedientes que incluyeron tanto documentos pictográficos o códices como manuscritos en caracteres latinos, en castellano principalmente, así como en lenguas indígenas como el náhuatl.
Para la realización del trabajo se contó con la colaboración del Centro Nacional Editor de Discos Compactos de la Universidad de Colima (CENEDIC) y del equipo técnico del Proyecto con el cual se elaboró un programa informático en el cual se vació la información elaborada por los investigadores participantes.
Además de incluir la imagen original del documento, la informática permite hacer recorridos por la misma y ampliarse las glosas o detalles de interés.
El acervo adquirido se repartió entre sesenta y tres participantes de diferentes niveles académicos y diversas Instituciones, tanto nacionales como internacionales. Para cada

expediente se pidió a sus responsables un texto de presentación en el que se incluyen las características del documento, la temática contenida, la información existente y la bibliografía del caso.

Documentos en Caracteres Latinos

Para trabajar estos documentos, se elaboraron normas paleográficas que debieron seguirse por los participantes. El programa informático que se elaboró permite ver la imagen del documento original, la paleografía hecha por el investigador responsable, la traducción en el cado de los documentos escritos en nahuatl, así como la presentación. Se pueden hacer acercamientos a los diversos párrafos o renglones para facilitar la paleografía. El programa permite la comparación del facsimilar con la paleografía, o esta ultima con la traducción.

Brevemente me referiré a este último material, solo para mencionar que la temporalidad de los mismos abarca del siglo XVI hasta el XVIII .Muchos de ellos son copias realizadas en el XVIII o XIX, y en algunos se puede leer que son "copia fiel o copia literal".

El origen de los documentos es diverso, siendo la mayor parte del Centro de México, un grupo numeroso del norte del país, otros de la zona del sur y también se encuentra información sobre toda la Nueva España y las Indias Occidentales.

Varios de los documentos que se encuentran en este acervo son de reconocida importancia, tales como la Crónica Mexicana de Alvarado Tezozozmoc, la historia de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo, o los Informes de Alonso de Zorita y los Cantares de Nezahualcoyotl.

Algunos de los soportes utilizados son todavía de papel amate pero la gran mayoría son de papel europeo. Sus dimensiones son diversas y las temáticas tratadas igualmente abarcan una gama muy amplia

Destacan de manera importante aquellos clasificados como jurídicos que se refieren a pleitos por las tierras o por propiedades entre los mismos indígenas o de estos con los españoles. Un ejemplo de ellos escrito en nahuatl son "las acusaciones por parte de los indígenas, hacia varios regidores y gobernadores y reclamos por el mal gasto del dinero de los tributos"[103].

Otros materiales que podemos mencionar son un conjunto de 29 Cédulas Reales que datan de la segunda mitad del siglo XVI con las que se giran instrucciones a las diferentes regiones de la Nueva España. También aparecen varios testamentos, Títulos de Tierras, expedientes en los que se mencionan los tributos y las tasaciones realizadas, así como los alegatos por los excesos en las cargas tributarias impuestas a las comunidades indígenas.

Importantes documentos que pueden clasificarse como religiosos en los que se dan instrucciones de como evangelizar e instruir a los indios, o aquellos sobre la Virgen de Guadalupe o los sermones de Fray Servando Teresa de Mier. Un conjunto más, se refiere a la cartografía, numerosos son los Planos, así como Itinerarios, Visitas e Informes. Algunos documentos en los que se mezclan caligrafías e imágenes, registran por ejemplo, eventos tales como temblores o eclipses o cometas.

Este acervo fue trabajado por un conjunto de investigadores los cuales definieron las normas paleográficas y de traducción, la numeración de párrafos y las convenciones que fueron compartidas para homogeneizar el trabajo.

[103] Documento trabajado en Amoxcalli por Hernández, Rocío (2004).

Los Documentos Pictográficos o Códices.

Es precisamente en esta sección del acervo el objetivo de esta presentación. Como se ha mencionado estos materiales constituyen un material mediante el cual los antiguos mesoamericanos plasmaron sobre diversos soportes una gran variedad de temas que nos permiten acercarnos a su vida y su historia.
El trabajo realizado, se ha centrado básicamente en los materiales coloniales pertenecientes al Centro de México, concretamente a los pueblos de tradición nahua. La tradición de escribir-pintando se pierde en la historia, ya que no sabemos con exactitud el momento de su inicio.
Partimos de la propuesta de que los libros o códices son un ejemplo de complejidad, tanto en su diseño como en su contenido .en los cuales se plasmó su sistema de escritura Su estudio requiere de largos períodos de análisis para que los investigadores contemporáneos aporten información que muestre lo valioso de estos textos indígenas. Afortunadamente, son varias las publicaciones actuales que señalan la importancia de la documentación pictográfica como materiales que pueden aportar información novedosa y relevante sobre la vida de los indígenas mesoamericanos.
A pesar de la gran pérdida que fue la destrucción sistemática en el Centro de México de la documentación generada previa a la conquista., existen documentos elaborados en los primeros años de la Colonia, que conservan parte de la tradición pictográfica y que registran eventos de la sociedad indígena prehispánica.
Los avances logrados en el estudio de los códices, permiten hablar de la generación de materiales producidos por diversos grupos étnicos en diferentes momentos históricos. Si bien cada uno de ellos presenta elementos característicos que los definen, se puede hablar también de varios de ellos que comparten y que señalan la persistencia de ciertos glifos a lo largo del territorio mesoamericano durante varios períodos. Así, se reconocen entre otros, a los documentos mayas, mixtecos, zapotecos y nahuas. Son precisamente estos últimos el motivo de interés en el presente texto.

Los Codices de Amoxcalli

Fueron cuarenta códices los que se analizaron en Amoxcalli. Las temáticas contenidas en cada uno de ellos son un ejemplo que nos permite conocer la variedad de temas que interesaban a los indígenas que consideraron importante plasmar mediante imágenes los temas que les preocupaban. Así un breve recorrido por el acervo estudiado nos llevó a centrar nuestro interés en uno de los tres grandes documentos prehispánicos de origen Maya,
El Códice Paris. Documento singular anotado sobre una tira de papel amate que forman once hojas plegadas en forma de biombo que miden 20.2 a 25.5 x 12.5 centímetros. Este tesoro de la humanidad se encuentra deteriorado en algunas de sus secciones y fué objeto de su análisis al interior del proyecto. es el único documento prehispánico y de origen Maya que fue incluido por su importancia y debido a que no existe una publicación detallada del original[104].
Varios de los documentos se realizaron en una de las tres grandes capitales de la Triple Alianza. Así los códices relacionados con el Señorío de Tezcoco, se remontan al siglo XII en el cual se relata la migración de Xolotl líder de los llamados grupos chichimecas, quien los encabeza cuando llegan a establecerse en el Centro de México.

[104] Códice que fue trabajado en el Proyecto Amoxcalli por la Doctora Laura Elena Sotelo, UNAM.

Es precisamente el Códice Xolotl uno de los llamados "grandes documentos" de la región, que relata los diversos asentamientos, la fundación de diversos señoríos, las relaciones de poder y de parentesco entre los diferentes gobernantes. Formado por un biombo de papel indígena con seis hojas y diez páginas anotadas pictográficamente en ambos lados, cada hoja mide cuarenta y dos por cuarenta y ocho centímetros[105].

Íntimamente relacionados con este Códice, el Mapa Tlotzin y el Mapa Quinatzin. El primero es una tira de piel curtida de animal que mide treinta y un centímetros por ciento veintisiete centímetros. El segundo está formado por tres hojas de papel amate que miden setenta y siete por cuarenta y cuatro centímetros y la tercera mide treinta y cuatro por cuarenta y tres centímetros. Relatan igualmente los orígenes chichimecas de lo que sería uno de los Señoríos más importantes del siglo XVI, nombres, fechas y eventos son anotados pictográficamente. Gracias a ellos, sabemos de la importancia de las migraciones de los diferentes grupos étnicos, de la fundación de sus ciudades, la construcción de sus palacios y templos, de las guerras y sometimientos, de la importancia de la agricultura y de las leyes y jueces respetados así como de los castigos a quienes infringían estas normas[106].

Destaca esta región por la calidad del dibujo de documentos como el llamado Códice Ixtlilxochitl en el que aparecen los gobernantes como Nezahualpilli, hijo del gran tlahtoani Nezahualcoyotl. Es un cuaderno de 27 páginas en papel europeo de veintiún por veintitrés centímetros[107].

De gran interés resulta el llamado Códice en Cruz, el cual anota en una tira de papel amate tres períodos de cincuenta y dos años en forma de rectángulo. Cada uno de ellos con las fechas del calendario indígena, a la manera de Anales en los que pictográficamente se anotaron eventos tales como nacimientos, reconocimiento de gobernantes, su muerte, a sus sucesores, así como las batallas y conquistas de mexicas y tezcocanos[108].

Sorprende en este documento la habilidad del *tlacuilo p*ara anotar los años de la llegada de los conquistadores, la combinación de elementos indígenas con elementos europeos, el registro de la llegada del primer Virrey y del Obispo Zumarraga, así como la utilización de glifos indígenas para anotar nombres europeos.Otro documento., copia del original que se refiere a las migraciones es el Mapa Singuenza que anota el establecimiento mexica en Chapultepec y los eventos de la época.

Dado que la pictografía era la manera de anotar los eventos, cabe señalar como las denuncias contra los abusos de conquistadores y funcionarios así como de religiosos quedaron asentados en este acervo, tal es el ejemplo del Códice llamado del Aperreamiento en el que se hace evidente el maltrato a los gobernantes indígenas. Formado por una sola hoja de papel amate, se anotó pictográficamente como un *tlahtoque* o gobernante de la ciudad de Cholula, sufre el aperreamiento frente a otros gobernantes nobles, los cuales encadenados observan la escena. En la parte superior, la presencia de Cortés elegantemente ataviado y de la Malinche portando un atuendo de lujo y sosteniendo un rosario, hacen mas que evidente el momento del ajusticiamiento de la nobleza indígena,

Documentos en el que la presencia de los cambios sociales y económicos aparecen en la vida indígena se pueden conocer por medio de los registros de tributo en los que como en

---

[105] Para datos generales véase Aguilera, Carmen. *Códices de México*, México: CONACYT, 2001.

[106] Mohar Betancourt, Luz María. *Codice Mapa Quinatzin: justicia y derechos humanos en el Mexico antiguo*. México: M.A. Porrúa, 2004.

[107] Van Doesburg, Geert Bastiaan y Florencio Carrera González. *Códice Ixtlilxochitl, Apuntaciones y Pinturas de un historiador*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

[108] Dibble, Charles E. *Codex en Cruz*. Salt Lake City: University of UTA Press,

el caso del documento de Tlaxincan, Tlaylotlacan se mezcla la tradición indígena con el uso de monedas coloniales.
Cambios en la vestimenta, en el uso de nuevos elementos quedaron plasmados en los Códices de Coatlan, de Xochimilco, y muy claramente el la Genealogía de la familia Cano. En este último documento se puede observar como se modifican los atributos en una genealogía seguramente elaborada para legitimar privilegios y origen de nobleza.
Importante resulta mencionar como las pictografías cuentan con glosa o anotaciones algunas de ellas en lenguas indígenas o en castellano y se puede distinguir como en ocasiones estas fueron añadidas a una pictografía que no consideraba espacio para estas y como en otros documentos ya su diseño fue considerando los textos en caracteres latinos, como es el caso del Códice Cozcatzin o el llamado de los Alfareros.
La importancia de la evangelización también quedó registrada en las pictografías de las cuales la mas evidente la constituyen los llamados Códice Testerianos o catecismos indígenas, en los cuales, mediante el uso de imágenes los frailes enseñaban a los indios las oraciones fundamentales para convertirlos en cristianos y finalmente los Códices llamados Techialoyan, los cuales elaborados en el siglo XVIII anotan pictografías y hojas completas de texto en nahuatl cuya característica es básicamente la lucha por la tierra[109].
Es el acervo de la Biblioteca Nacional de Francia un gran repositorio de fuentes de primera mano que pueden proporcionar valiosa información y sobretodo la visión, las preocupaciones, la historia, escrita por los propios indígenas por medio de su propio sistema de escritura.

Metodologia

Para acercarnos al estudio de estos códices, se partió de las propuestas elaboradas por el Doctor Joaquín Galarza[110], quien propuso una manera diferente de acercarse a estos documentos tratando de ignorar los parámetros para el análisis de la pintura occidental. Sus propuestas consideran a las imágenes como parte de un sistema de escritura en el cual existe una convención a la cual es necesario acercarse tomando en cuenta una serie de elementos distintos.
Galarza afirma[111] que los códices son manuscritos pictográficos indígenas tradicionales, que conforman una compleja escritura a partir de la imagen codificada, propone el descentramiento del ojo occidental para descubrir leyes y reglas a distintos niveles, así como funciones variadas en los signos que conforman el complejo sistema de escritura.
Así en el Proyecto *Amoxcalli* se partió del nivel más amplio que es la lámina del códice y se eligió partir de lo general a lo particular es decir al glifo y su análisis. Se analizaron cada una de las imágenes y se trabajó en base a la división entre: los glifos y los compuestos glíficos.
Se partió de considerar a los glifos como, aquellas unidades mínimas que tienen una lectura y los compuestos glificos o dibujos compuestos formados por varios glifos que forman palabras más complejas.
Con los glifos se formó un diccionario, cuyo objetivo fue acercarnos al sistema plasmado por lo antiguos tlacuilos. Sobre la base de la comparación y repetición de estas imágenes se pretende llegar a un acercamiento de los usos constantes, las repeticiones y la polivalencia de estas imágenes en un sistema.

[109] Estos últimos documentos, son tal vez los mas tardíos trabajados en Amoxcalli.
[110] Galarza op cit. (1990).
[111] Mohar Betancourt y Rita Fernández Díaz. El Estudio de los Códices, *Desacatos* 22: 9-36, 2006.

Gracias a las bondades de la informática actual, el análisis de las imágenes permitió hacer registros y comparaciones de una manera eficiente, por ello en *Amoxcalli* se creó un programa[112] que permitió la captura de la información para el análisis en el que se siguieron los siguientes pasos :

El programa registró en la primera pantalla la clave del Códice o sea el número de clasificación de acuerdo con el catálogo de la Biblioteca Nacional de Francia. Enseguida el nombre del Códice que se analiza, y en la ventana Descripción el investigador escribió un texto corto sobre el documento. La ventana siguiente registró la Institución de adscripción del investigador.

En la siguiente pantalla titulada Catalogo de láminas, se insertaron las láminas facsimilares del códice en cuestión, la codificación de cada lámina, y la copia del documento. En esta pantalla se pueden tener acercamientos tanto a la lámina del original, a su copia y a la codificación.

La codificación es el punto de arranque de la investigación, consiste en la división arbitraria que hace cada investigador de las láminas de un códice.

En cada documento las láminas se dividieron en zonas y a cada una se le dio una letra. A las imágenes (compuestos glíficos y glifos) contenidas en cada zona se les asignó un número. La adjudicación de cada número se inicia de arriba hacia abajo, de izquierda a derecha. En esta pantalla se pueden consultar todas las láminas del códice, ir hacia delante, hacia atrás y tener acercamientos de cada zona o glifo.

En la siguiente pantalla Catálogo de zona, se vaciaron cada una de las zonas con su codificación y se puede ir de ahí a la lámina, a la codificación, o a la copia del documento. Siempre con el interés de no perder el contexto.

Los compuestos glíficos aparecen en la siguiente pantalla. En ella se puede ver la lámina, la zona en la que se encuentran y la copia. Así como escuchar el sonido de la palabra o propuesta de lectura.

Cada uno de los compuestos glíficos y los glifos cuentan con una ficha en la que se analizan cada una de las imágenes. Este análisis se dividió en dos. El *análisis formal* y el *análisis fonético*. En esta ficha, siempre se cuenta con la imagen de la lámina, la zona y existe la opción de consultar con una imagen de la realidad del glifo que se analiza.

Cada uno de los glifos por analizar, de acuerdo con sus características se coloca en una clasificación temática: Humanos, Animales, Vegetales, Minerales, Fenómenos naturales, Seres sobrenaturales y Objetos culturales[113].

---

[112] El programa fue elaborado en el CENEDIC de la Universidad de Colima, en base a las propuestas del los investigadores del Proyecto como la Maestra Cecilia Rossell e Hilda Aguirre Beltrán. y del equipo técnico formado por el Ingeniero Juan González y la diseñadora gráfica Norma Gudiño.

[113] Las claves temáticas fueron retomadas de las propuestas de Joaquín Galarza, Marc Thouvenot y del Proyecto Machiyotl (1998) así como de las discusiones al interior del Proyecto Amoxcalli.

01 hombre parte superior, parte media y parte inferior
02 fauna, animales aéreos, terrestres, acuáticos
03 flora, árboles, plantas, flores, frutas
04 cosmos, aire, fuego, tierra, productos de la tierra, agua
05artefactos, construcciones, mobiliario, recipientes, comida, textiles, ornamentos, instrumentos, herramientas, armas, transportes
06 numerales
07 formas
08 colores
09 indeterminados

En la siguiente ventana el investigador escribió una breve descripción del glifo en cuestión. Esta es una descripción gráfica del glifo, de su color y de su forma. Se considera si tiene textura o no y en caso de peral se anota también.

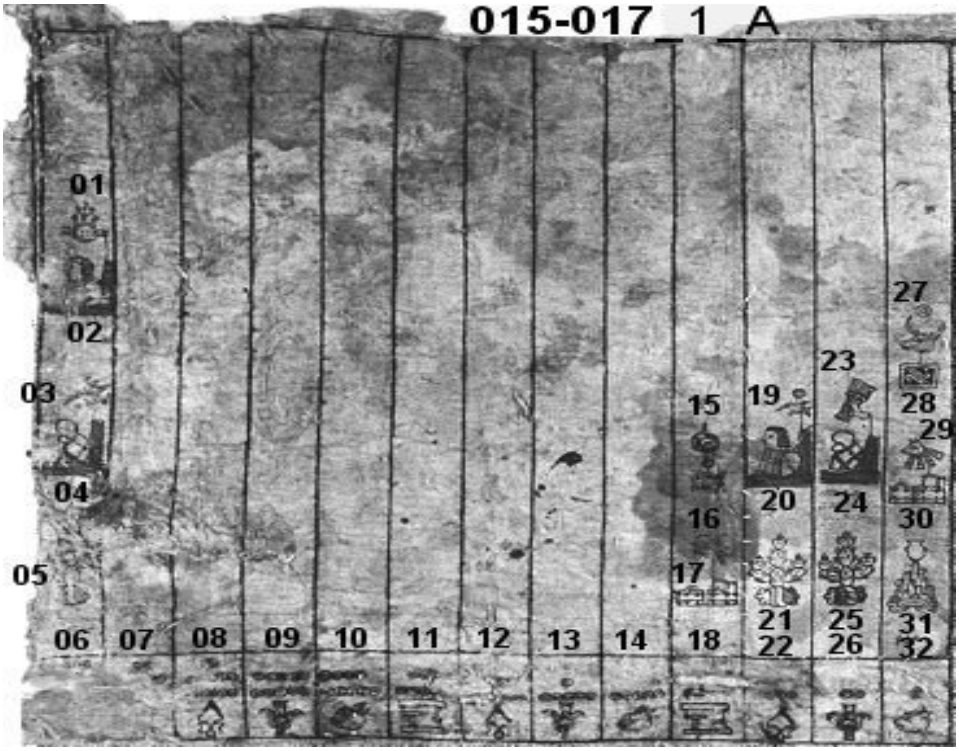
Importante resultó registrar el tipo de proyección del glifo ya fuera alzado, de planta, mixta o dudosa. En el caso de alzado se registra si es de frente, perfil, tres cuartos o transversal.
La dimensión, registro si era grande, pequeño o normal, si había repetición del glifo y cuantas veces.,si estaba en su forma completa o solo en parte, asilado o en combinación y el tipo de compuesto de que se tratara, ya fuera calendárico, antropónimo, topónimo, disfrasismo, personaje, augurio, u otro.
Aspectos importantes de anotar fueron la composición, vertical, horizontal diagonal o mixta, así como la posición (arriba – abajo, derecha izquierda, afuera- adentro u otro). Interesante fue registrar la asociación del glifo por contacto, por superposición, por lazo gráfico, proximidad espacial por contexto de color u otro. La asociación del glifo con otros glifos, también se registró.
Finalmente en el espacio llamado comentarios, se anotó la información pertinente sobre la imagen analizada, su propuesta de lectura en nahuatl, y su traducción.
Se considera que con el análisis formal se pueden encontrar las constantes o variantes en el diseño y la ubicación de las imágenes. La importancia del color, del uso de la línea, del tamaño para resaltar ciertos temas, así como la constante de la temática registrada en la documentación, entre otros aspectos.
El análisis fonético. Esta parte de la ficha se concentró en la importancia de la lengua y su relación con la escritura mesoamericana. Aquí se anotaron los tipos de lectura de los glifos como : descriptiva o convencional, simbólica u otro. De ello se derivan las diferentes lecturas que están relacionadas con la descripción del objeto, o de su forma, del material, de alguna propiedad, de la acción que realiza o del color.
La función gramatical del glifo como sustantivo, adjetivo, verbo, metáfora. difrasismo, marcador fonético, indicador semántico u otro. Importante también fue anotar si esta solo o en combinación. En el caso de glifos que forman parte de un compuesto glífico se registró si se coloca al inicio de la palabra, en la parte media o al final de la misma. En esta parte de la ficha se hizo un análisis de cada una de las propuestas de lectura del compuesto glífico o del glifo en nahuatl.
Finalmente, la información de cada códice se vació en un diccionario general el cual contiene más de dos mil glifos organizados de acuerdo con la clasificación temática. En este diccionario se registra la clave y el nombre de cada glifo, su traducción, el nombre del códice y el comentario del investigador. Se puede consultar la imagen por orden temático, por códice, por orden alfabético en nahuatl o en español. De cada uno de ellos se ha hecho una propuesta de lectura en nahuatl.

Conclusiones

El análisis detallado se realizó con el propósito de conocer cada vez más las convenciones, las variantes y las modificaciones que hicieron los *tlacuilos* en la escritura pictográfica indígena tradicional a partir de los códices o *amoxtli.*
Consideramos que los resultados de todas estas investigaciones, reunidas y organizadas como hemos venido explicando, constituyen una herramienta que permitirá un acercamiento a la escritura de tradición azteca-náhuatl – y por extensión a la escritura mesoamericana- que será de utilidad para los ojos de miradas interdisciplinarias

interesadas en inferir, además, las constantes estéticas, literarias, plásticas, entre otras tantas.

Acercarnos a los libros y a la escritura de los antiguos mexicanos, es sólo una ventana que nos muestra el refinamiento y sofisticación de la civilización que los produjo. El camino es largo y sólo se han iniciado los primeros pasos para su comprensión. Esperamos que lo aquí mostrado sea una invitación para construir ese camino, que como bien se ha dicho, “se hace al andar”.



CÓDICE EN CRUZ (BNF) CODIFICACIÓN



GLIFO CÓDICE EN CRUZ (BNF)



PERSONAJE FEMENINO CÓDICE EN CRUZ

Juegos de Palabras, Juegos de Imagenes
Una Mirada a la Expresión Pictográfica Nahua

Katarzyna Mikulska Dąbrowska
Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos
Universidad de Varsovia

RESUMEN
El objetivo del trabajo es comprender la lógica de ciertas imágenes "desconcertantes" que aparecen a veces en los códices de carácter calendárico-religiosos, o sea en los que se espera un registro particular de expresión gráfica, de manera similar como ocurría en la expresión oral a la hora de comunicarse con el *sacrum*. Se pretende lograr dicho objetivo mediante la defición (al grado posible) del concepto metafórico mental que permitió la creación de tales representaciones gráficas, así como ciertas expresiones orales, entre ellas metáforas, difrasismos, juegos de palabras y adivinanzas.

Palabras clave: expresión gráfica, códices mesoamericanos, nahuatl, metáfora, difrasismo

Trabajando con los códices mesoamericanos, el investigador contemporáneo varias veces encuentra alguna imagen que parece no seguir las "normas" conocidas de la expresión visual indígena. Aunque los *tlacuiloque* disponían de cierto repertorio de signos y de sus reglas de combinación, estas imágenes "desconcertantes" pueden ser el efecto de cierta "libertad" de expresión que poseían, siempre y cuando el resultado final cuadraba dentro de los conceptos indígenas.

Antes de presentar casos concretos, es necesario subrayar que la sociedad mesoamericana en vísperas de la conquista dominaban rasgos de la oralidad,[114] a pesar de la existencia de la escritura, pues por una parte, ésta era utilizada por un grupo limitado de personas,[115] y por otra, no era precisamente linear (por lo menos la nahua y la mixteca), por lo cual es difícil hablar del desarrollo hacia la linearidad propia de la sociedad de escritura. Uno de los rasgos característicos de la oralidad es la existencia de un registro particular del lenguaje para la comunicación con el *sacrum* –en el sentido amplio de esta palabra, es decir, utilizado en cualquier tema vinculado con aquella esfera (por ejemplo en los mitos)–, llamado por Paul Zumthor "sagrado", "erúdito" o "poético".[116] En la cultura nahua desde hace años hay trabajos sobre este registro, empezando por el estudio de Alfredo López Austin, quien lo llamó *nahuallatolli*,[117] basándose en la denominación de los "vocablos metafóricos" o *nahualtocaitl* (*sic*), registrada por Hernando Ruiz de Alarcón.[118] Luego Maarten Jansen en su trabajo de 1985 observó la existencia de

[114] Cf. Ong, 1992; Zumthor, 1982, pp. 35-37.
[115] Craveri 2004, p. 29.
[116] 1986, p. 53. Ver también Zumthor, 1982, pp. 14, 54 y Craveri 2004, pp. 53-56.
[117] 1967, p. 1.
[118] 1953, pp. 124.

estos "lenguajes divinos" entre los nahuas, mixtecos y mayas.[119] En la actualidad siguen utilizándose estos registros particulares del lenguaje en discursos rituales, como, por ejemplo, el *yectlatolli*, "habla correcta", entre los nahuas de Estado de México y de Puebla,[120] o bien el *sahu* o "parangón" mixteco.[121] Los investigadores que trabajan sobre estos registros destacan su rasgo muy particular de Mesoamérica: el uso de los difrasismos.[122]

Otra de las características propias de la oralidad es el "tono (carácter) *agónico*", que sitúa "la sabiduría dentro del contexto de la rivalidad entre los hombres", ya que los conocimientos se transmiten mediante dichos y adivinanzas; al mismo tiempo los adversarios entran en competición quién conoce más adivinazas, quién sabe contestar con un dicho más puntual, etc.[123] Aquí encaja perfectamente el mesoamericano "lenguaje de Suyua Tan" o "lenguaje de figuras", del que habla el *Chilam Balam de Chumayel*,[124] cuyo conocimiento era imprenscindible para poder recibir el cargo de gobernante en el Yucatán posclásico. Dicho registro estaba formado por metáforas, que al mismo tiempo formaban bases para construir sobre ellas adivinanzas que los candidatos tenían que resolver. Algunas de ellas transcribe el mismo *CHBCH*, como por ejemplo "hay cenote, y son muy profundas sus aguas, no hay piedrecitas en su fondo, y hay un arco en la entrada", y la respuesta es el templo.[125] Aunque no tenemos una descripción tan explícita de alguna competencia similar en el México central, llaman la atención los pasajes del Libro VI del *Códice Florentino*, que contienen adivinanzas, refranes, adagios y "metáforas".[126] Estos permiten suponer que también en aquella región el conocimiento de estas "fórmulas" era objeto de rivalidad. Como ejemplo de la importancia de comprender bien una "adivinanza" basta recordar el famoso mito del rey tolteca Huemac y los *tlaloque*, con los que jugó a la pelota, apostando "chalchihuites y [...] plumas de *quetzalli*". Como es sabido, Huemac cometió un error en comprender literalmente lo que se jugaba: como piedras verdes y plumas del ave quetzal, rechazando lo que en realidad estos nombres designaban, es decir, mazorcas y hojas del maíz, provocando así una gran hambruna.[127] Casi de inmediato un lector educado en la cultura occidental puede asociar esta historia con la Esfinge de la mitología griega, quien pronunciaba una adivinanza (procedente también de una deidad), y el solucionarla bien o mal decidía de la vida o muerte del qué intentaba resolver el enigma.

En mi opinión, se puede ir aún más lejos en esta comparación, puesto que se trata de las sociedades que están más o menos en las mismas circunstancias en lo referente al desarrollo sobre el eje oralidad-escritura. Según Giorgio Colli,[128] la adivinanza tiene un origen divino, y al principio era el método con el que los dioses se comunicaban con el hombre, dado que éstos nunca se expresan de forma directa. Por lo mismo, solamente las personas de ciertos dones eran capaces de "comprender" lo que decía la deidad, es decir,

---

[119] Este registro de la cultura maya ("lenguaje de Zuyua") parece ser más investigado que los correspondientes registros de otras culturas mesoamericanas, por ejemplo por Hofling, López de la Rosa, Martel, Lacadena y Hull (apud Craveri, 2004, pp. 73-77) y de Arzápalo (1989, pp. 375-393; 1999, pp. 105-116).

[120] Peralta, 2004, p. 175.

[121] López García, 2007; Jansen y Pérez Jiménez, 2008, pp. 88.

[122] Peralta, 2004, p. 171-191. Ver también López Austin, 1967; Jansen, 1985; Sullivan, 1992, p. 16; Montes de Oca 2000, pp. 43-47; Garibay y León-Portilla apud Peralta, 2004, pp. 172-173.

[123] Ong, 1992, p. 70 (traducción mía).

[124] CHBCH, 2002, pp. 78, 112. Ver también Jansen, 1985.

[125] Ibidem, pp. 78-89, 112-119.

[126] CF, lib. VI, pp. 219-260.

[127] Leyenda de los Soles [LS] 1975, p. 126. Ver también Jansen, 1985, p. 5.

[128] 1994, pp. 25-31, 52-62, 70-78.

los que podían resolver los enigmas eran los más sabios. Éstos entraban en una competencia agónica, rivalizando entre sí. Lo importante en la construcción de la adivinanza es que está basada en una aparente contrariedad,[129] puesto que funciona sobre las palabras comprendidas no de acuerdo con su significado literal, sino metafórico. Dado que los efectos de sentido metafórico abarcan desde "la catacresis o la metáfora cuya fuerza figurativa pasa desapercibida, porque forma parte del léxico cotidiano" hasta los parecidos inesperados que causan la creación de nuevos sentidos,[130] la adivinanza se situaría en este segundo extremo. De ahí que el uso de la adivinanza –y por consiguiente de la metáfora nueva– está estrechamente vinculado con el origen de la sabiduría.[131]

Hablando de la metáfora, me baso en la teoría de George Lakoff y Mark Johnson, según la cual el sistema conceptual humano es en gran medida metafórico, es decir, dentro de él están los conceptos metafóricos. Éstos "no son solamente cuestión del idioma, o sea cuestión de palabras [...] los procesos de pensar son metafóricos", dado que "nuestro sistema conceptual está formado por metáforas y se expresa de forma metafórica". Por consiguiente, al estar arraigados en nuestra experiencia, los conceptos metafóricos forman sistemas coherentes organizados en torno a ciertas conceptualizaciones, que reciben una cierta estructura sólo porque los comprendemos gracias a las "metáforas", y como tales las expresamos en la lengua.[132] Siguiendo la teoría de Lakoff y Johnson, Mª del Carmen Herrera dice:

> Estas prácticas y sistemas conceptuales pueden adoptar la forma de cosmologías, mitologías o modelos teóricos que constituyen el universo de categorías a partir del cual las distintas culturas sustentan sus creencias y sus formas de aprehender el mundo. Y aunque los enunciados metafóricos no son el único factor que interviene, la capacidad de la metáfora para articular estructuras conceptuales dispares, permite comprender, dar coherencia, explicar y delimitar el origen, la causa o el desarrollo de las cosas y de los comportamientos humanos, que de otra manera serían radicalmente inaprehensibles.[133]

Por lo mismo, "las conceptualizaciones principales de una cultura son coherentes con la estructura metafórica de las nociones fundamentales existentes en esta cultura".[134] Acerca de esta interrelación entre mitología, cosmovisión y lenguaje, comentó también Ernst Cassirer,[135] diciendo que el universo humano está formado por una complicada red simbólica, creada por los hilos del mito, el arte, la religión y el lenguaje.

Esta coherencia, en mi opinión, es visible en distintas manifestaciones de conceptos mentales, obviamente en mitos y rituales, pero también en distintas formas de la expresión oral, entre los cuales destacan los difrasismos, formados con base en procesos metafóricos o metonímicos.[136] Otras "exteriorizaciones" de estos conceptos son las visuales, es decir, imágenes plasmadas en códices, esculturas, relieves, pintura mural, o

---

[129] Colli, 1991, p. 59.
[130] Herrera, 2004, pp. 101-102.
[131] Colli, 1991, pp. 59, 70-78.
[132] 1988, pp. 28, 39-42.
[133] Herrera, 2004, p. 103.
[134] Lakoff y Johnson, 1988, p. 45. Por eso, al comprender y percibir la "disputa" (ing. argument) en términos bélicos, utilizamos este tipo de vocabulario no solamente en riñas y discusiones, sino en realidad las percibimos como "guerras", recurriendo a amenazas, intimidación, ofensas o acuerdos (pp. 25-28, 88).
[135] 1971, p. 47.
[136] Montes de Oca, 2000, p. 17.

sea, en cualquier forma "gráfica". Estas "manifestaciones" serían entonces el resultado de una "transmutación", utilizando la nomenclatura de Roman Jakobson para hablar de la traducción de signos entre dos sistemas semióticos diferentes.[137] En otras palabras, muchas de las imágenes "gráficas" o de los signos visuales no son una representación directa de concretos signos lingüísticos, sino son el resultado "visual" de ciertos conceptos mentales, igual como las expresiones lingüísticas son el resultado "oral" de estos mismos. En algunos casos, empero, la representación gráfica corresponde perfectamente con la expresión verbal, por ejemplo, en algunos difrasismos, tales como los referentes a la "guerra": *in atl in tlachinolli* ["agua, quemazón"], *in mitl in chimalli* ["flecha, escudo"]; a la autoridad: *in petlatl in icpalli* ["petate, asiento"], al sacrificio: *in tizatl in ihuitl* ["gis, pluma"],[138] para dar sólo los ejemplos más conocidos.

"¿Qué cosa y cosa que en un día se empreña?"

Aunque la definición de la adivinanza de Colli fue formulada para la realidad clásica del Viejo Mundo, funciona también dentro del ámbito mesoamericano. Entre las adivinanzas recogidas por Sahagún hay una que dice: "¿Qué cosa y cosa que en un día se empreña? Es el huso con la mazorca".[139] El concepto metafórico expresado en esta adivinanza está basado en la idea que a la hora de hilar el huso se vuelve redondo-gordo o "productivo", igual como una mujer embarazada. La existencia de este concepto metafórico "mental" –de percibir el hilar y el llevar el embarazo como algo similar– expresó ya en 1982 Thelma Sullivan,[140] con referencia a la diosa Tlazolteotl, la "Gran Hilandera y Tejedora". El rasgo distintivo de esta deidad en sus representaciones gráficas es el huso.[141] De esta forma se nota como un concepto mental puede ser "transmutado" a la forma visual, ya que esto ocurría tanto a nivel gráfico (en los códices), como simbólico a la hora de ataviar a esta diosa (o su representante) con husos y adornos de algodón.[142] Este mismo concepto metafórico debió formar la base para una expresión lingüística –uno de los difrasismos más frecuentes– que designaban a una mujer: *in malacatl in tzotzopaztli*, [huso, palo de tejer]. Así, Alonso de Molina explica *temalacac tetzotzopaz* como "el efficio o obra de las mujeres el hilar y texer".[143]

Al concepto metafórico "huso–hilar–embarazo–creación de vida" también entra la araña, como un animal "hilandero" por excelencia. Las funciones de este arácnido en las conceptualizaciones mesoamericanas son múltiples, pero las que vale la pena destacar por el tema de este apartado son: es creador (de objetos, conceptos o humanos), es deidad de la fertilidad de humanos y de plantas, y cuadra perfectamente dentro del complejo simbólico de la madre tierra.[144] Lo confirma la evidencia etnográfica contemporánea: por ejemplo, entre los totonacas la que "hila" el destino humano –"teje el ombligo del niño"– en el mito del nacimiento del Maíz es la araña, siendo también la

[137] Apud Herrera, 2004, p. 114.
[138] Montes de Oca, 2000, p. 432-451. Ver también Jansen, 1985, pp. 3-13.
[139] Historia General [HG] de Sahagún, lib. VI, p. 452.
[140] 1982, p. 14.
[141] Mikulska, 2001, pp. 94-97, 2008, pp. 93-104. Todo este complejo conceptual es convergente con el complejo simbólico de Eliade (1966, pp. 156-187), de Luna–agua–lluvia–vegetación–regeneración periódica–fertilidad–mujer–contar–hilar.
[142] Durán, 1984, vol. I, pp. 144. Ver también Primeros Memoriales [PM] de Sahagún, 1993, f. 251v; Códice Borbónico, lám. 30; Códice Tudela, f. 21, etc.
[143] Ver también Montes de Oca, 2000, p. 152; CF, lib. VI, p. 205; Códice Mendoza, f. 58r.
[144] Kelley, 1972, p. 227.

asistenta de las parteras.[145] No extraña, entonces, que en algunas representaciones gráficas las arañas aparezcan con caras de la diosa Tlazolteotl: con el algodón sin hilar colgante de las orejeras, banda de algodón en la cabeza, narigueras en forma de media luna y colores de la pintura facial (Figs. 1.a-b),[146] a pesar de que la convención "normal" de dibujar este animal era más sencilla.[147]

Empero, los conceptos metafóricos pueden ser ampliados, siempre y cuando sus componentes están en coherencia entre sí.[148] Así, el concepto mental de hilar – tejer la tela o el destino humano puede ser "manifestado" en forma del huso, pero también en forma de la fibra –como el algodón sin hilar, pero también el maguey, otra planta de la que se extraía la fibra.[149] La diosa de este suculento, Mayahuel, está representada casi igual como Tlazolteotl, siendo distinguible sólo por llevar o por estar plasmada sobre el maguey.[150] Ambas ostentan el objeto que es la "manifestación" del concepto de maguey–pulque: el *yacametztli* o media luna,[151] igual como las deidades del pulque[152] y los recipientes para este alcohol.[153] Por lo tanto, en dos lugares del *Códice Borgia* se encuentran representaciones del pulque que "salen de lo común", pero están perfectamente de acuerdo con todo el concepto descrito: normalmente el pulque se representa como un líquido sin color (o blanco) con puntitos (que indican lo espumoso),[154] mientras que en la lámina 58 el pulque aparece "decorado" con dos medialunas (que normalmente aparecen colocadas sobre el recipiente), y luego en la lámina 45 la vasija ostenta la cara de Tlazolteotl, con la nariguera en forma de medialuna, algodón sin hilar como banda en la cabeza y como orejeras, más la pintura facial (Fig. 1.c). Se nota entonces que el *tlacuilo* dispone de cierta libertad de combinar las "unidades de significado", en este caso las referentes al concepto metafórico más amplio, de "pulque–maguey–algodón–fibra–hilar–huso–embarazo–creación de vida".[155]

"¿Qué cosa y cosa que muele con pedernales?"

La siguiente adivinanza que lleva a una mejor comprensión de otro concepto es: "¿Qué cosa y cosa que muele con pedernales, y allí tiene un cuero blando echado, y está cercado con carne? Es la boca, que tiene los dientes con que masca, y la lengua tendida en medio. Está cerrada con carne, son los labios, etcétera".[156] Se podría decir, entonces, que la adivinanza está basada sobre el núcleo "dientes–pedernal", de ahí la

[145] Ichon, 1973, p. 74. Acerca de la función de Tlazolteotl como diosa de partos, parturientas y parteras, ver también Mikulska, 2008a, pp. 93-97, 104-105.
[146] Códice Borgia, láms. 34, 47.
[147] Por ejemplo en los códices: Borbónico, láms. 3, 8; Tudela, f. 86r; Cospi, láms. 23, 24; Vaticano B, láms. 2, 11; Borgia, láms. 18, 33.
[148] Lakoff y Johhson, 1988, p. 103-132. Ver también Eliade, 2000, pp. 470-473.
[149] Mikulska, 2001, pp. 91-123; 2008a, pp. 110-115, 118, 122-123.
[150] Códice Borgia, láms. 47-48, 49-52; Códice Borbónico, lám. 8.
[151] Tlazolteotl en los códices: Borgia, láms. 12, 14, 16, 23, 40, 41, 47-52, 55, 57, 60, 63, 68, 72, 74, 76; Vaticano B, láms. 61, 91; Cospi, láms. 1-8, 20; Laud, láms. 10, 29, 39, 40-42; Fejérváry-Mayer [FM], lám. 1, 4, 17, 32, 35; Borbónico, lám. 13, Telleriano-Remensis [TR], f. 12r; Mayahuel en los códices: Borgia, láms. 16, 48; FM, lám. 35
[152] Patecatl en los códices: Borgia, láms. 13, 41, 57, 70; Vaticano B, láms. 31, 59; FM, lám. 35.
[153] Códice Mendoza, ff. 61r, 71r; PM, f. 254v, Códice Borgia, lám. 58. Ver también Mikulska, 2008a, pp. 113-120, 97-98, 101-102.
[154] Códice Borgia, láms. 12, 68, 69. Ver también Mikulska, 2008a, p. 116.
[155] Ver también Mikulska, 2008a, pp. 89-125.
[156] HG, lib. VI, p. 452.

representación de ambos en colores blanco y rojo (Fig. 2.b).[157] Empero, en la vida cotidiana aparte de cuchillos de silex se utilizaban también los de obsidiana. Las fuentes en náhuatl parecen indicar que el cuchillo de pedernal era utilizado en sacrificios humanos, ya que lo denominan *ixquauac*.[158] Es notorio que Molina traduzca las palabras *tecpatl.yxquauac* por "nauajon de pedernal, con que matauan hõbres ante los idolos".[159] No obstante, no se puede excluir la posibilidad de que estos cuchillos rituales también se elaboraran de obsidiana,[160] dado que los artefactos conservados están hechos de los dos materiales,[161] distinguiéndose de cuchillos "cotidianos" por una mejor elaboración, colocación en un mango, y a veces por la decoración antropomorfa.[162] Por otra parte, Cristobal del Castillo, hablando de los cautivos, dice: *anquihuenchihuazque itzma itecpatica*, "les abriréis el pecho ... con el pedernal de un cuchillo de obsidiana".[163] En las escasas representaciones del acto de extraer el corazón de la víctima en códices rituales,[164] las navajas están pintadas de blanco y rojo. En realidad en los códices rituales no se puede encontrar cuchillos que, por su representación gráfica, podrían identificarse como hechas de obsidiana, menos en un caso: en las representaciones de la diosa Itzpapalotl, "Mariposa de obsidiana", cuyo nombre en lo gráfico indican precisamente las alas de mariposa y los cuchillos (Fig. 2.a). Empero, estos últimos están representados de colores blanco y rojo,[165] igual como los cuchillos de pedernal (Fig. 2.a).

Esto permite formular la hipótesis que el uso de los colores de blanco y rojo no se refería al "material" del que era el objeto, sino a alguna otra característica que todos tenían en común, y casi con toda la seguridad se puede decir que con estos dos colores se representaba todo lo cortante/filoso. De tal manera, se observa que también las espinas de animales se dibujan de acuerdo con esta convención (por ejemplo de *cipactli*),[166] igual como las garras y las uñas (de *cipactli*, de de seres monstruosos como Mictlantecuhtli o las *tzitzimime*, etc.) (Fig. 2.b).[167] Por lo mismo, el concepto metafórico sobre el que fue construida la adivinanza presentada al principio de este párrafo se basa en la similitud de dientes y cuchillos como objetos cortantes/filosos.

"¿Qué cosa y cosa un jarro o cántaro con asa que sabe ir al Infierno?"

---

[157] Compárese dientes de cipactli y de Mictlantecuhtli en los códices: Borgia, lám. 18; Tudela, f. 64r; pedernal como un signo calendárico en: Borgia, láms. 1-8, 41, etc. Ver también algunas de las numerosas representaciones de cuchillos: pedernal como cuchillo en los códices: Borgia, láms. 6, 16, 42; Magliabechiano, f. 70r; en el mixteco Códice Nuttall, lám. 75; en las obras de Durán (1984, vol. I, fig. 7) y de Sahagún (CF lib. I, f. 49r, lib. II, f. 39v); ver también Mikulska, 2008a, pp. 175-179.

[158] CF, lib. II, pp. 48, 197; lib. VII, p. 28; lib. IX, p. 66.

[159] Simeon traduce ixquauac como "cuchillo para los sacrificios humanos, hecho de sílex o de obsidiana".

[160] Aunque en CF se mencionan los cuchillos de obsidiana solamente en los rituales de cortar el cabello de cautivos (lib. II, p. 114) o en el trabajo de cortar plumas (lib. IX, p. 90), pero no en rituales de extraer el corazón o desollar.

[161] Aunque el simbolismo de ambos materiales atribuido por los nahuas era sumamente diferente (cf. Heyden, 1974, pp. 10-11).

[162] Clark, 1997, pp. 45-51.

[163] 2001: 98-99, trad. de Navarrete.

[164] Códice Laud, lám. 8; Códice Borgia, lám. 42.

[165] TR, f. 18v; Códice Borbónico, lám. 15; Códice Borgia, lám. 66; ver también Mikulska, 2008a, pp. 175-179. Por otra parte, el mito de LS asocia a Itzpapalotl con el pedernal, diciendo qe de su cuerpo brotaron pedernales de colores azul, celeste y blanco (1975, p. 124).

[166] Códice Borgia, lám. 18; Códice Nuttall, lám. 75.

[167] TR, f. 13v; Códice Tudela, f. 64.

La siguiente adivinanza lleva al análisis de tres conceptos que están en coherencia entre sí: "¿Qué cosa y cosa un jarro o cántaro con asa que sabe ir al Infierno? Este es el cántaro con que van con agua a la fuente".[168] Desde luego, no se trata del "infierno" en el sentido de la palabra del "Viejo Mundo", dado que, como es bien sabido, con este vocablo los evangelizadores designaban el inframundo mesoamericano (¿aunque quizá todo el Otro Mundo?). ¿Cuál es el concepto que asocia el agua con el infra –o el Otro– Mundo?

Hay numerosos ejemplos que comprueban que el agua en las creencias de los mesoamericanos era tratada como un "puente" al Más Allá. "El pasar por el agua tenía el carácter arquetípico", aunque no era la única manera de cruzar la frontera entre la dimensión humana y la divina.[169] Son muy conocidos los mitos de origen en los que un grupo humano tiene que pasar por el agua para llegar a su lugar de asentamiento.[170] Destacan los mitos de los mexicas y de los huaxtecos, ya que en ambos se habla del lugar llamado Panutla ("quiere decir «el pasadero»"[171]), "Pantlan o Panotlan, cuasí *panoaya*, que quiere decir «lugar por donde pasan», que es a las orillas o ribera de la mar".[172] Evidentemente estos nombres junto con el de los huaxtecos ("panteca o panoteca, que quiere dec[ir] «hombres del lugar pasajera»"),[173] vienen del verbo nahua *pano*. Éste, según Molina, significa "passar el rio apie, o nadando, o en barca", y entra en composiciones tales como *quappantli*, "puente de madera, o quadril". El mismo verbo forma nombre del primer "nivel" del inframundo que aparece en la imagen del cosmos nahua al principio del *Códice Vaticano-Ríos*, que es *Apanohuayan* o "El paso por el agua".[174] También hablando de las decisiones que toman los dioses acerca de los humanos, se dice: *ca omocuappano in tlatolli*, "la palabra [del dios] ya pasó el puente".[175] Asimismo, este fenómeno se observa también en oraciones y conjuros, por ejemplo, en una oración maya del principio del siglo XX, el cierre de la invocación ocurre dentro del agua: "Al pueblo Dzirín irá mi palabra, a la región del fondo del mar. Burlón será el hablar dentro del agua".[176] Otro ejemplo proviene de un conjuro del siglo XVII, cuando el curandero, para intimidar al dios causante del mal, dice: "Hado adverso [...] estrella escura: en la grandeça de las aguas (entiende la mar) y en su anchura te depositaré".[177]

Estas concepciones son más comprensibles aún si se toma en cuenta que, según los nahuas, el mundo de los hombres se encontraba *anahuac*, "junto, rodeado de o al borde del agua", por lo cual también el mar que rodeaba su tierra –*tlalticpac* o el mundo humano– recibía el nombre de *ilhuicaatl* o *ueiatl*[178] (traducción literal: "agua celeste" o "gran agua", y cuya representación gráfica parece ser la de la lámina 16 del *Códice Borbónico*), y todo lo que llegaba de fuera del mundo de los hombres, cruzaba el agua.[179] Un ejemplo más es un mito de creación recogido en *Histoyre du Mexique* [*HM*]. Según él, Tezcatlipoca manda al recién creado dios del aire a la casa del sol, diciéndole: "véte a través del mar a la casa del sol...", y este segundo lo hace: "el dios del aire se fue a la

---

[168] HG, lib. VI, p. 452.
[169] Tomicki reúne muchos argumentos para confirmar esta idea (1990, pp. 100-103).
[170] López Austin, 1998, pp. 56, 92; 1996, p. 479; Tomicki, 1990, pp. 101-104; Mikulska, 2008a, pp. 334-335.
[171] CF, lib. X, p. 190; trad. de López Austin, 1995, p. 232.
[172] HG, lib. X, pp. 666-667. Ver también Ochoa (1984, p. 112 ss).
[173] Ibidem.
[174] VR, f. 2r.
[175] Apud Tomicki, 1990, p. 101.
[176] Brito Sansores, 1998.
[177] Ruiz de Alarcón, 1953: p. 139.
[178] Molina, 1980, f. 82r.
[179] Tomicki, 1990, p. 100.

orilla del agua y apellidó sus nombres, y vinieron incontinente e hicieron un puente, por el que él pasó".[180]

Como es de suponer, el movimiento del mundo humano al Otro Mundo, también se ejercía (o ejerce) pasando por el agua. Una historia recogida por Francisco de la Serna relata como una niña pasó por una grave enfermedad, o sea, pasó por una muerte temporal y "auia estado tres dias difuncta debajo del agua…".[181] Lo mismo pasó a una mujer de la comunidad nahua contemporánea de Ameyaltepec, Guerrero, quien durante una grave enfermedad llegó al mundo de los muertos. Según ella misma, en algún momento se dio cuenta que estaba sentada en una roca y abajo había "agua tan grande como el mar" pero un perro le ayudó cruzarla y así llegó al lugar donde estaban las almas de los muertos.[182] A nivel etnográfico hay más ejemplos: según los nahuas de la Sierra Norte de de Puebla, las entradas al inframundo son vía las cuevas (y una de ellas conduce al norte, que es el lugar de los muertos y/o de los vientos).[183] Se observa entonces que ha sobrevivido la creencia antigua, que las cuevas, como lugares siempre húmedos, servían como el canal de comunicación por excelencia con el Otro Mundo.[184]

Por lo tanto, el concepto metafórico que se podría sintetizar como "agua–puente al Otro Mundo", permite la creación del difrasismo *in atl in oztotl* [el agua, la cueva], que designa el inframundo y al mismo tiempo un lugar peligroso (sin que esto descarte la connotación con el lugar de origen).[185] Este difrasismo aparece con frecuencia cuando se habla de los antepasados muertos, que se fueron a *in atlan in oztoc in mictlan*: "adentro del agua, a la cueva, al Lugar de los Muertos".[186] Ahora bien, se ha visto en los ejemplos presentados que el paso por el agua al Otro Mundo llevaba al humano al lugar donde estaban los muertos, por lo que debe tratarse del inframundo, si es correcta en la ampliamente aceptada interpretación del prehispánico *Mictlan* o Mundo de los Muertos. Empero, parece que mucho más importante que la localización de este lugar en algún "abajo" es su connotación con lo oscuro y nocturno, en oposición a lo diurno y celeste.[187] De ahí que el contacto con el Más Allá se establezca por el agua, pero también por la noche y en los sueños. Así se comunicaban con el Otro Mundo los hombres de poderes sobrenaturales en el siglo XVI, los famosos Martín Ocelotl y Andrés Mixcoatl, ambos perseguidos por la Inquisición. El primero de ellos fue acusado porque "ha hablado muchas veces con el diablo en la noche", mientras que el segundo también por la noche hacía "sus encantamientos" para atraer la lluvia, y él mismo dijo que "soñaba que el diablo le hablaba y le decía «haz esto y lo otro»".[188] De la misma manera, hoy en día los curanderos de la Sierra Norte de Puebla para conocer el origen y el modo de curar una enfermedad viajan al *Talokan* por la noche, es decir, en los sueños. Se trata entonces de la comunicación con el mundo nocturno, pues según dice un curandero en una oración: "noche es otro tiempo, noche es tiempo del trabajo (en el inframundo), noche es tiempo de ir allá, noche es tiempo de allá".[189] Uno de los informantes de la misma región, Prócoro Hernández, lo resumió de la siguiente manera: "Tienes que estar durmiendo porque tienes que soñar,

---

[180] HM, 1985, p. 111.
[181] Serna, 1953, p. 98. Ver también Mikulska, 2008a, p. 331-334.
[182] Good Eshelman, 2001, p. 391.
[183] Knab, 1991, pp. 41-42.
[184] Mikulska, 2008a, pp. 145-150.
[185] Montes de Oca, 2000, pp. 214-216, 241-242. Ver también Mikulska, 2008a, p. 149.
[186] CF, lib. VI, p. 195; ver también p. 136.
[187] Jansen y Pérez Jiménez, 2008, p. 96; Mikulska, 2008a, pp. 225-241.
[188] Procesos..., 1912, pp. 17, 56, 58, 75.
[189] Knab, 1991, p. 50 ss.

tienes que soñar que te vas a entrar en una cueva; encuentras allá que en todas partes hay agua, está una poza grandísima. Todo hay, de todo hay allí".[190]

No es mi ambición solucionar en este texto si el Otro Mundo de los nahuas "se dividía" entre la parte "luminosa–diurna–colocada arriba" y "oscura–nocturna–colocada abajo", pero considero que no se puede negar esta insistencia en los datos que el contacto con el Más Allá indígena está relacionado con los muertos (los ancestros) y con la noche. Quizá lo aclarará de mejor manera la observación de Maarten Jansen y Aurora Pérez Jiménez, que antes de la salida del Sol –o sea, antes de la existencia del mundo humano– el universo estaba en una oscuridad "característica de la época primordial",[191] una oscuridad que caracterizaba el mundo divino/sobrenatural, existente antes de la creación del *tlalticpac*, el mundo humano. Lo importante para mí es comprender el concepto metafórico que permitió formular la adivinanza expresada al principio de este apartado, y al parecer éste podría ser resumido como "el agua es puente al Otro Mundo–Mundo de los Muertos–mundo de la noche". Como ya se vio, este concepto permitió que se creara el difrasismo *in atl in oztoc* [el agua, la cueva]. De ahí que se pueda observar que a partir de un concepto mental se realiza un proceso metafórico (o metonímico), que se manifiesta tanto en las adivinanzas/ juegos de palabras, como en difrasismos, ya que todos ellos tienen la misma base metafórica. Por otra parte, estos mismos conceptos "transmutados" a la forma visual, pueden tener en efecto la representación gráfica de los lexemas del difrasismo (*vide supra*), aunque –vuelvo a subrayarlo– en el sistema gráfico no se trata de una representación directa de particulares formas y estructuras del lenguaje hablado.

En cuanto a las representaciones gráficas del agua que mana de las cuevas (*in atl in oztotl*), éstas no son nada escasas en los códices,[192] sin embargo, llaman la atención dos imágenes del *Códice Vaticano B* (Fig. 3.a),[193] en las que en medio del agua que rellena el interior de un monte –se trata entonces de una cueva– aparece dibujado un "ojo nocturno" del cielo o la estrella (quizá siendo la representación gráfica que correspondería a la expresión *in atlan in oztoc in mictlan*).[194]

Siguiendo con la expresión visual, la convención de representar el agua más "común" es: un líquido azul, con frecuencia con rayas negras, que a veces pueden formar círculos concéntricos o rombos. Los "regueritos" que marcan el fluir dle líquido terminan en caracolillos y conjuntos de dos círculos concéntricos (sobre todo en la tradición del México central).[195] En los códices del Grupo Borgia a menudo en la superficie del agua está marcado algo que parecen ser olas,[196] pero también pueden aparecer círculos[197] y un elemento amarillo que quizá podría ser identificado como caracolillo.[198] Seguramente los caracolillos aparecen en los regueritos del agua en el *Códice Vaticano B*.[199] Ahora bien, en la lámina 38 del *Códice Borgia* (Fig. 3.a) hay dos chorros de agua rematados en caracolillos pintados de igual manera como en el México central y en círculos, que en este caso, a diferencia de las representaciones del centro, están pintados a color. Son blanco y

---

[190] Aramoni, 1990, p. 128.
[191] Jansen y Pérez Jiménez, 2008, p. 91.
[192] Vaticano B, lám. 82; Boturini, lám. 18; TR, f. 4r.
[193] Láms. 51, 55.
[194] Ver también Mikulska, 2008b, p. 168.
[195] TR, ff. 4r, 11r; Tudela, ff. 26r, 62r, 125r; Borbónico, láms. 5, 9, 10, 18; también en: Historia Tolteca-Chichimeca [HTCH], 1989: f. 26v; PM, ff. 51r, 51v, 301v; y en otras fuentes.
[196] Borgia, lám. 14; Vaticano B, lám. 48; FM, láms. 3, 4; Laud, lám. 27.
[197] Círculos amarillos en el Códice Borgia, láms. 10, 18; blancos en el Laud, lám. 5 y Vaticano B, lám. 82.
[198] Borgia, lám. 17.
[199] Láms. 53, 55.

rojo, por lo que los circulitos son idénticos a las imágenes de estrellas.[200] Podría pensarse que si esta representación del agua fue pintada por un *tlacuilo* conocedor o educado de la tradición del Centro, es que haya cometido algún error, pues que yo sepa, no hay representaciones del agua de los manuscritos de aquella región en las que los círculos estén pintados con estos colores. Empero, la otra posibilidad es de que precisamente sea una realización "libre" del *tlacuilo* de la idea del vínculo del agua con el "Otro Mundo–inframundo–mundo de la noche". Esto se confirmaría con dos representaciones más del *Códice Vaticano B* (Fig. 3.b),[201] en las que los caracolillos que rematan el agua también están pintados de igual manera como los "ojos nocturnos" o las estrellas.

Estas últimas representaciones permiten comprender el porqué del adorno que llevaban las diferentes manifestaciones de la diosa Citlalicue, "Falda de estrellas". En la descripción de la fiesta *Tititl*, que protagonizaba la diosa Cihuacoatl-Ilamatecuhtli, su representante se vestía con una falda y "encima de las naoas poníanla otras naoas de cuero, cortadas y hechas de correas por la parte de abaxo, y de cada una de las correas llevaba un caracolito colgado. A estas naoas llamábanlla *citlalli icue*, y a los caracolitos que llevaba colgados llamábanlos *cuechtli*".[202] Estos caracolitos que representan la fila de estrellas se observan perfectamente en las imágenes de la protagonista de esta fiesta, tanto en el *Códice Borbónico* (Fig. 4.a)[203] como en el *Códice Magliabechiano*.[204] Sin embargo, el nombre de Citlalicue era más bien un título que podía ser aplicado a diferentes deidades,[205] por lo que otras "manifestaciones" suyas pueden aparecer con el mismo remate, aunque no en la falda, pero en el llamado "delantal trasero".[206] La imagen de una placa de jade del Templo Mayor (Fig. 4.b) parece confirmar mejor aún estas ideas. En la falda de la deidad representada –en cuyo pecho aparece el nombre 1-Conejo, por lo cual se trata de la tierra[207] aparecen glifos de estrellas, pero en este caso son glifos de Venus.

Conclusiones

En vista de lo anterior, en mi opinión se nota que el "registro" gráfico utilizado en los códices calendárico-religiosos es un registro particular, comparable de cierta forma a los registros orales diferentes del cotidiano, como el *nahuallatolli* y *tecpillatolli*[208] nahua (o los conteporáneos *yectlatolli* nahua y *sahu* mixteco). Igual como el oral, el registro gráfico está basado en ciertas "fórmulas de significado", y el *tlacuilo* posee cierta libertad para combinarlas e incluso crear las nuevas. Aunque el uso de ciertas "fórmulas" está más o menos "normalizado", un *tlacuilo* docto tenía lugar o espacio a cierta creatividad, igual

[200] Cf. Códice Mendoza, ff. 60r, 63r, 37r, 39r, f. 40r. Ver también Mikulska, 2008a, pp. 238-239, 242-245.
[201] Láms. 53, 55.
[202] HG, lib. II, p. 169.
[203] Lám. 36.
[204] F. 45r.
[205] Mikulska, 2008a, 396-398.
[206] La imagen de Chantico en TR, f. 21v; de Itzpapalotl en TR, f. 18v. Lo mismo se puede observar en en relieves que representan la tierra, por ejemplo el relieve de la cara superior del llamado Teocalli de la guerra sagrada, de la Caja de Hackmack, de un cuauhxicalli del Museo de Berlin o de una imagen de la tierra monumental del Museo del Templo Mayor de México (cf. Alcina Franch, 1992, figs. XLIV, LXXV, LXXIII).
[207] Cf. Alarcón, 1953, pp. 125, 134, etc. Ver también Taube, 1993; Mikulska, 2008a, p. 397.
[208] Cf. Jansen, 1985, vide supra.

como un orador de la cultura oral. Como ha dicho Albert Lord, hablando del arte del orador:

> Si se tratara solamente de memorizar frases y unidades de verso utilizadas por sus antecesores (acumulando de esta manera su gran cantidad), y con las que a continuación podía hacer malabarismos y juntarlas mecánicamente en nuevas combinaciones permanentes, entonces –estoy convencido– nunca se volvería un verdadero artista popular. El artista, pues, tiene que elaborar en sí la capacidad de sentir los mecanismos que permiten la creación de las anteriormente conocidas partes de expresión (versos) [...] Si no adquiere esta capacidad, entonces independientemente de cuántas fórmulas haya aprendido de sus maestros, nunca se volverá un verdadero artista.[209]

Por lo tanto, considero que en la expresión gráfica también había lugar para estas "fórmulas" nuevas, malabarismos visuales que enriquecían la expresión gráfica, siempre bajo la condición que estuvieran en coherencia con los conceptos metafóricos en los que se basaban.

Por lo mismo, me arriesgaría a decir que, de igual manera como en la oralidad, en la que es muy importante el carácter agónico de la expresión, algo parecido existía a la hora de elaborar estos códices. Es decir, el *tlacuilo*, si sabía cómo, podía "envolver", "encubrir", "enmascarar" la información transmitida, para que ésta –igual como en la expresión oral– no fuera comprendida por cualquiera. De ahí la comparación de algunas imágenes de los códices con adivinazas, aunque obviamente no se trata de decir que la representación gráfica fuera su "ilustración" o "traducción" directa. Más bien creo que se podría hablar de algo como "juegos" o "juegos de imágenes", los cuales, igual como juegos de palabras, operan con base en ciertos conceptos metafóricos. Por consiguiente, se podría suponer que la capacidad de utilizar estos últimos de forma creativa también era objeto de alguna rivalidad entre los *tlacuiloque* –ellos eran también *tlamatinime*, o sea, los que poseían "lo negro, lo rojo"[210]– aunque a estas alturas esta última constatación se tiene que quedar a nivel de hipótesis.

[209] Lord, 1975, pp. 65-66 (traducción mía).

[210] CF, lib. X, p. 29. Ver también Siarkiewicz, 1995, p. 179; Boone, 2000, p. 25; Montes de Oca, 2000, pp. 124-125; Mikulska, 2008a, p. 18.

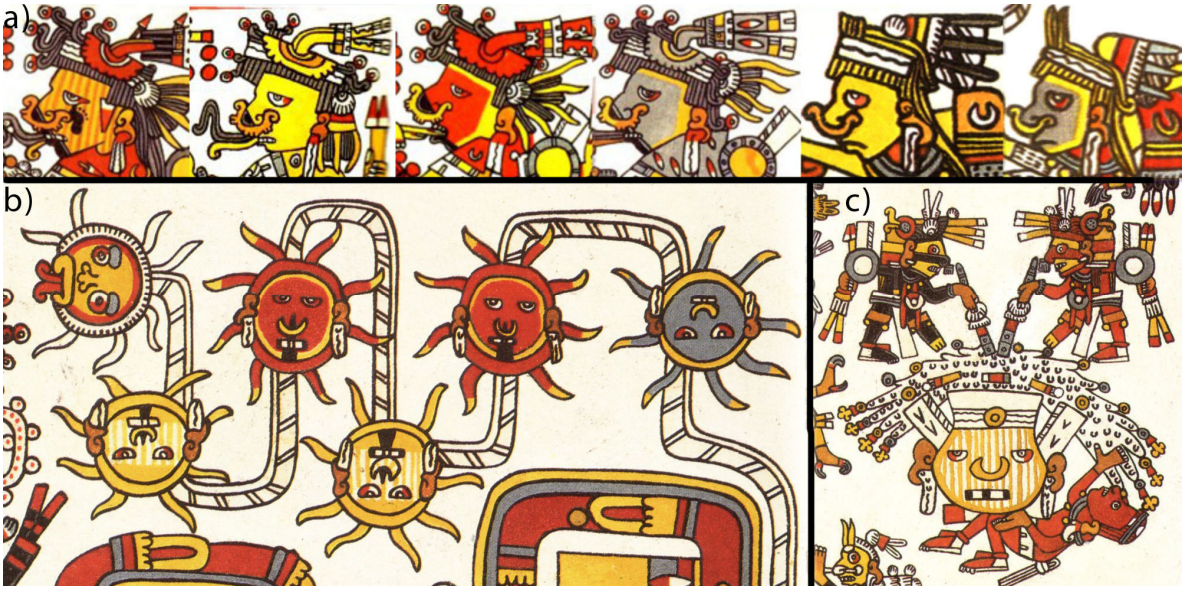


Fig. 1. Imágenes de:
a) caras de Tlazolteotl (*Códice Borgia*, láms. 47-49, 51)
b) arañas (*Códice Borgia*, lám. 34)
c) vasija de pulque (*Códice Borgia*, lám. 45).

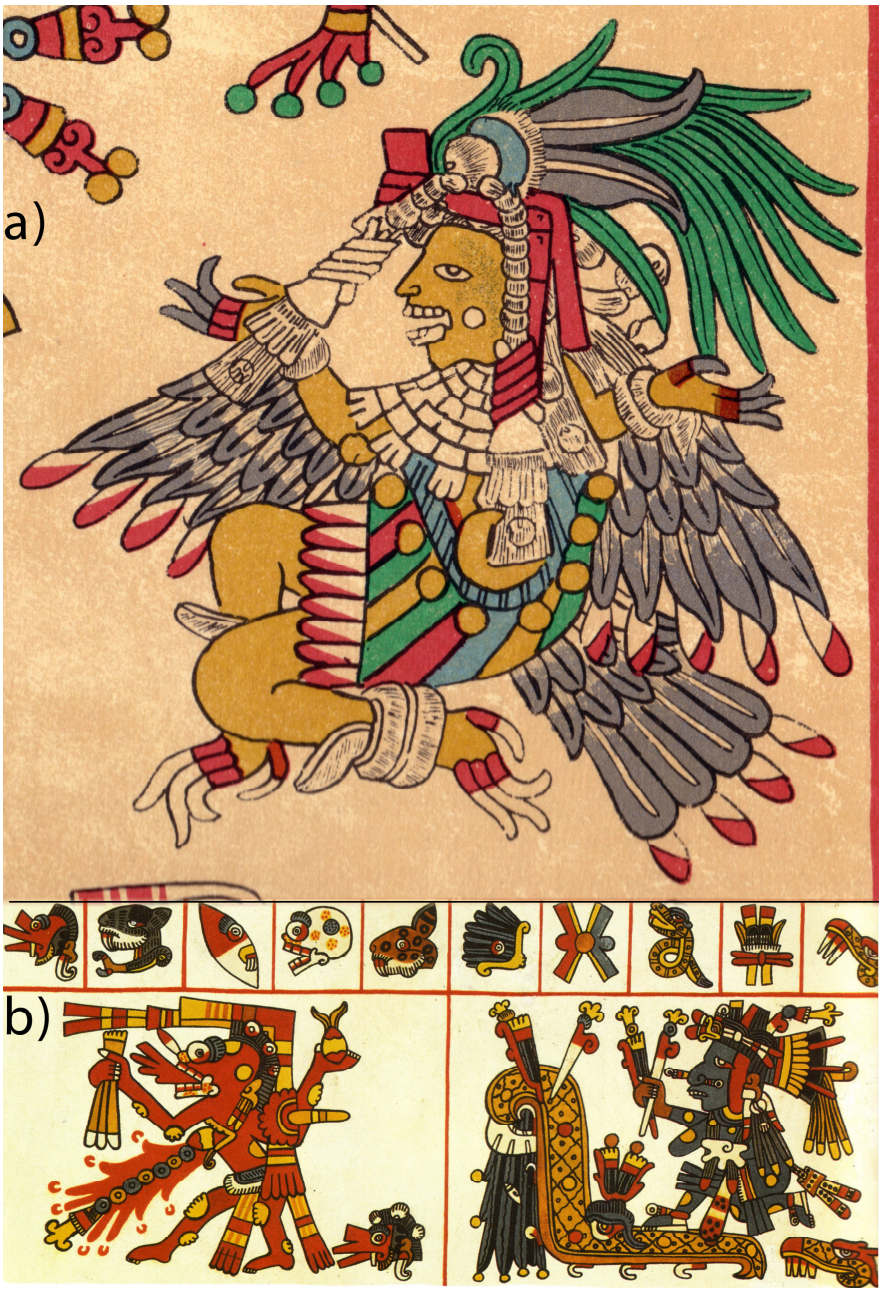


Fig. 2. Comparación de representaciones de cuchillos, dientes y punzones de hueso:
a) cuchillos en colores blanco y rojo en la imagen de Itzpapalotl, “Mariposa de Obsidiana” (*Códice Borbónico*, lám. 5)
b) imágenes de signo calendárico de pederal, dientes de Mictlantecuhtli, punzones de hueso y dientes de tierra-*cipactli* (*Códice Borgia*, lám. 22).





Fig. 3. Representaciones de agua:
a) con caracolillos y con círculos en colores blanco y rojo (*Códice Borgia*, lám. 38)
b) con caracolillos en colores blanco y rojo; dentro de la montaña, en el agua se ve el "ojo estelar" (*Códice Vaticano B*, lám. 55).

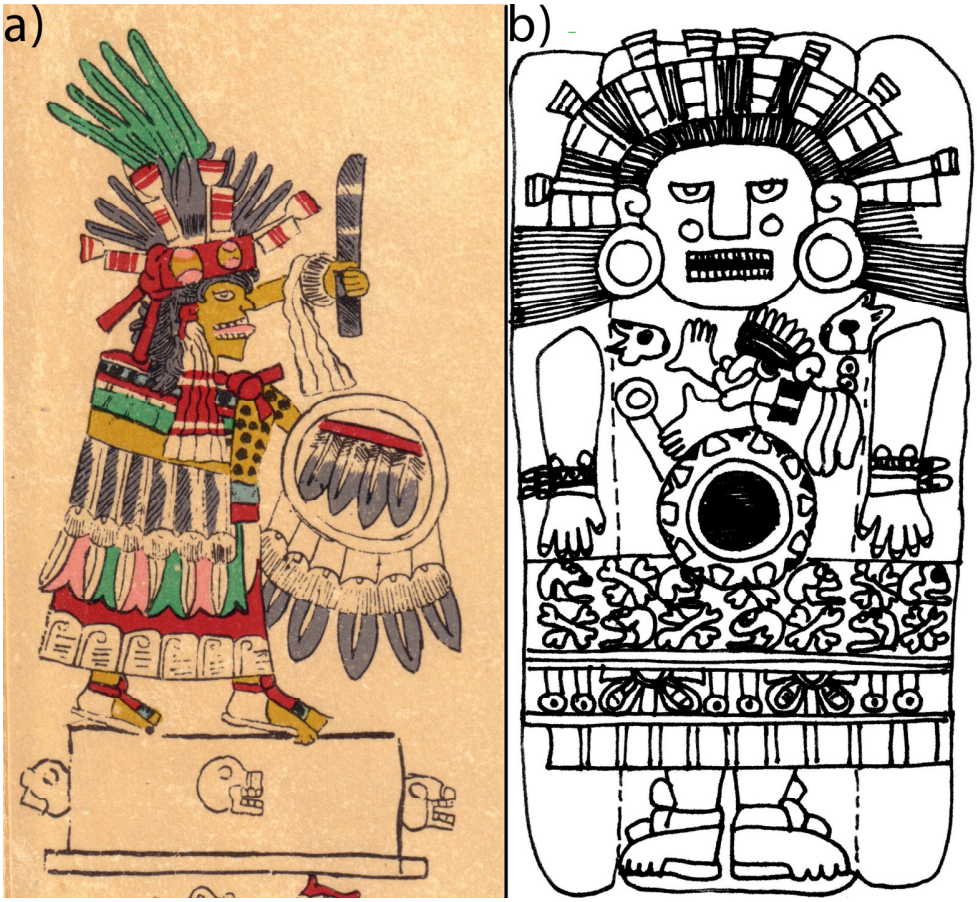


Fig. 4. Deidades (o sus representantes) con “falda de estrellas” representadas en forma de caracolillos:
a) Cihuacoatl (*Códice Borbónico*, lám. 36)
b) imagen de una placa de jade del Templo Mayor, México. Dibujo de Nadezda Kryvda.

Bibliografía

Aramoni Burguete, María Elena. *Talokan Tata, Talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena,* México: CONACULTA, 1990.

Arzápalo, Ramón. "El lenguaje esotérico y literario de Don Joan Canal en el Ritual de los Bacabes" *Tlalocan,* 1989, vol. 11 pp. 375-393.

_____ "Algunas reflexiones sobre el vínculo entre la escritura de los mayas y su literatura" *Latin American Indian Literature Journal*, 1999, vol. 15 (2) pp. 105-116.

Batalla Rosado, Juan José. "Datación del *Códice Borbónico* a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre", *Revista Española de Antropología Americana*, 1994, vol. 24 pp. 47-74.

Boone, Elizabeth H. *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press, 2000.

Brito Sansores, William. "Dramática invocación en una ceremonia maya", *Memorias del II Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM, 1998.

Cassirer Ernst. *Antropología filosófica*, México: FCE, 1971.

Chilam Balam de Chumayel, ed. de M. Rivera Dorado, Madrid: Dastin, 2002.

Clark, John E. "La fabricación de instrumentos de piedra en Mesoamérica", *Arqueología mexicana*, 1997, vol. V (27) pp. 42-51.

Colli, Giorgio. *Narodziny filozofii* [tit. oryg. *La nascita della filosofia*], Varsovia–Cracovia: Res Publica–Oficyna Literacka, 1991.

Craveri Slaviero, Michela Elisa. *El arte verbal k'iche'. Las funciones poéticas de los textos rituales mayas contemporáneos*, México: Praxis, 2004.

Durán, fray Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México: Porrúa, 1984.

Good Eshelman, Catharine. "Oztotempan: El Ombligo del Mundo". En: J. Broda, S. Iwaniszewski e I. A. Montero García (coords.) *La Montaña en el paisaje ritual*. México: IIH-UNAM–CONACULTA–INAH, 2001, pp. 375-393.

Herrera M. María del Carmen. "Valores metafóricos de *po:c-tli* 'humo' en los antropónimos nahuas", en: M. Montes de Oca Vega (ed.) *La metáfora en Mesoamérica*, México: IIH-UNAM, 2004, pp. 95-122.

Heyden, Doris. "La diosa madre: Itzpapalotl", *Boletín del Instituto de Antropología e Historia*, 1974, vol. 11 (2) pp. 3-14.

Historia Tolteca-Chichimeca, ed. de P. Kirchhoff, L. Odena Güemes y L. Reyes García, México: FCE–CIESAS, 1989.

Histoyre du Mexique, ed. de A. Mª Garibay K., México: Porrúa, 1985.

Jansen, Maarten E.R.G.N. "'Las Lenguas Divinas del México Precolonia" *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 1985, vol. 38 pp. 3-13.

Jansen, M.E.R.G.N. y Aurora Pérez Jiménez. "Paisajes sagrados: códices y arqueología de Ñuu Dzaui", *Itinerarios*, 2008, vol. 8 pp. 83-111.

Knab, Tim. "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1991, vol. 21 pp. 31-57.

Lakoff George y Mark Johnson. *Metafory w naszym życiu* [*Metaphors we live by*], Warszawa: PIW 1988 [1980].

Leyenda de los Soles, en: *Códice Chimalpopoca*, trad. de P. F. Velázquez, México: IIH-UNAM, 1975, pp. 119-142.

López Austin, Alfredo. "Términos del *nahuallatolli*", *Historia mexicana*, 1967, vol. XVII pp. 1-36.

_____ *Tamoanchan y Tlalocan*, México: FCE 1995.

_____ "La cosmovisión mesoamericana", en: S. Lombardo y E. Nalda (coords.) *Temas mesoamericanos*, México: INAH, 1996, pp. 471-507.

_____ *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl* México: IIH-UNAM 1998.

López García, Ubaldo. *Sa'vi. Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)*. Tesis de doctorado, Universidad de Leiden, 2007.

Lord Albert. "O formule" ["Sobre la fórmula", en polaco], *Literatura ludowa*, 1975, vol. 4-5 pp. 62-75.

Mikulska Dąbrowska, Katarzyna. "Tlazolteotl, una diosa del maguey". *Anales de Antropología*, 2001, vol. 35 pp. 91-123.

_____ *El* lenguaje enmascarado. *Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México: IIA-UNAM–PTSL–ISIiI-Universidad de Varsovia, 2008a.

_____ "El concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices", *Revista Española de Antropología Americana*, 2008b, vol. 38 (2) pp. 151-171.

Molina, fray Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa 1980.

Montes de Oca Vega, Mercedes *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*. Tesis doctoral, FFyL-UNAM (inédita), 2000.

Ochoa, Lorenzo. *Historia prehispánica de la Huaxteca* México: IIA-UNAM 1984.

Ong Walter. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* [*Orality and Literacy. The Technologizong of the Word*, en polaco], Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.

Peralta Ramírez, Valentín "Las metáforas del náhuatl actual como una estrategia discursiva dentro de los eventos rituales", en: M. Montes de Oca Vega (ed.) *La metáfora en Mesoamérica*, México: IIH-UNAM, 2004, pp. 171-191.

Procesos de indios idólatras y hechiceros. Estudio preliminar de L. González Obregón, México: SER (1912, VIII-268), Publicaciones del AGN III, 1912.

Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México: Ediciones Fuente Cultural, 1953, tomo XX, pp. 17-180.

Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las Cosas de Nueva España*. Ed. de J. García Quintana y A. López Austin, México: CONACULTA–Alianza Editorial Mexicana, 1989.

_____ *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* Ed. de A. J. O. Anderson y Ch. E. Dibble, Santa Fe: The School of American Research–University of Utah, 1950-1982.

_____ *Primeros Memoriales. Facsimile edition by Ferdinand Anders*. Norman: University of Oklahoma Press, 1993.

SERNA Jacinto de la. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenas de México*, Ediciones Fuente Cultural, México 1953, tomo X, s. 47-368.

Siarkiewicz, Elżbieta. *El Tiempo en el Tonalamatl* Varsovia: Universidad de Varsovia–Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1995.

Sullivan, Thelma. *Compendio de la gramática náhuatl* México: IIH-UNAM, 1992.

_____ "Tlazoltéotl-Ixcuina: the Great Spinner and Weaver", en: E. Benson (ed.) *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central México.* Washington: Dumbarton Oaks, 1982, pp. 7-36.

Taube, Karl. "The Bilimek Pulque Vessel", *Ancient Mesoamerica*, 1993, vol. 4 (1) pp. 1-15.

Tomicki, Ryszard. *Ludzie i bogowie. Indianie meksykańscy we wczesnej fazie konkwisty* [*Los hombres y los dioses. Los indígenas mexicanos frente a los españoles en la étapa temprana de la conquista*, en polaco]. Wrocław: Ossolineum 1990.

Zumthor Paul. *Introducción a la poesía oral*, Madrid: Taurus, 1982.

_____ "Właściwości tekstu oralnego" ["Las propiedades del texto oral", en polaco], *Literatura ludowa*, 1986, vol. 1 (XXX) pp. 41-58.

Historiografía y Literatura de Ñuu Dzaui.
Hacia una perspectiva postcolonial.

Maarten E.R.G.N. Jansen
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

Gabina Aurora Pérez Jiménez
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

RESUMEN
Reflexión sobre el papel de estudios históricos, arqueológicos, antropológicos y otros que enfocan la herencia cultural de los pueblos originarios de las Américas. Ejemplos de cómo los avances en la materia de los derechos de dichos pueblos influyen en tales estudios y abren nuevas perspectivas de interés social.

Palabras clave: Mixteca, Códices, Postcolonialismo, Arqueología

Estudios arqueológicos e históricos tratan del pasado pero se realizan en el presente, y, por eso, necesariamente desde un punto de vista actual. Más que reconstruir una situación, un mundo, que ya no existe (y del que más que 99 % se ha perdido para siempre), el objetivo de tales estudios es ubicar los pocos restos y datos que nos quedan dentro de nuestro propio horizonte, en un proceso hermenéutico permanente. Hay una interacción entre dos temporalidades (y dos focalizaciones): la de la realidad (o del residuo) del pasado mismo, tal vez "objetivo" pero inalcanzable, y la del presente siempre dinámico y subjetivo, que interroga e interpreta. Aquí queremos aplicar esta noción a la América precolonial y preguntarnos cuál es su ubicación dentro de nuestro horizonte. Este tema resulta aún más relevante cuando nos percatamos que la arqueología de las Américas es en su mayor parte una arqueología de culturas vivas, ya que muchas tradiciones culturales se conservan en comunidades descendientes. Esta circunstancia implica una potencia interpretativa adicional y a la vez una ubicación de la herencia del pasado dentro de las preocupaciones actuales de los pueblos originarios y de la sociedad en general. Tratando de conectar estos diferentes mundos y tiempos nos encontramos continuamente con la colonización como momento incisivo determinante de la herencia intelectual y de la realidad social de las Américas. Aquí la memoria es un capítulo inconcluso y una herida abierta en el proceso identitario de los habitantes del continente. La colonización europea significó una derrota militar de los pueblos originarios (debida a la mayor 'eficiencia" destructiva de la tecnología militar de los invasores), pero la propaganda colonial la presentó como una derrota moral, calificando las culturas nativas como "bárbaras", "idólatras" e "inferiores" (atribuyéndoles prácticas como canibalismo, sacrificio humano etc.). Ahora vemos con más claridad la falta de moral del colonialismo mismo, pero la imagen propagandística de aquella época todavía subsiste en la mentalidad de muchos, manifestándose en múltiples formas de discriminación.

La primera parte del título de esta ponencia ("Historiografía y Literatura de Ñuu Dzaui") es una descripción general e inocente del tema sobre el que hemos realizado estudios especializados durante ya muchos años, con atención especial para los manuscritos

pictóricos (códices) de Ñuu Dzaui, la región mixteca en el sur de México.[211] Los más espectaculares e importantes de estos libros de piel de venado fueron pintados antes de la invasión española (1521) y tratan de la historia sagrada, las hazañas dramáticas y las relaciones genealógicas de los reyes y reinas que gobernaban los señoríos (*yuvui, tayu*, "petates, tronos") quienes conformaban el mapa socio-político de la región mixteca en aquel tiempo. Una primera realidad crucial para el estudioso es que Ñuu Dzaui, "el Pueblo de la Lluvia" o pueblo mixteco, sigue existiendo. A pesar de muchos embates, problemas y, por supuesto, muchos cambios y desarrollos posteriores, este pueblo sigue hablando su lengua y afirmando su identidad cultural.

Esta circunstancia evidente e innegable tiene – entre otras – dos consecuencias principales. En primer lugar, la tradición viva nos proporciona un acceso especial a la cultura mixteca, que permite subsanar algo del carácter fragmentario y muerto de los restos arqueológicos y algo del carácter muy selectivo, determinado y partidario de los documentos históricos. Es por eso que seguimos en nuestros comentarios una metodología hermenéutica de tipo *emic*, y "etno-arqueológica" o "histórica directa" (*direct historical approach*), es decir partimos de los datos y conceptos de la misma cultura tradicional tal como la conocemos y experimentamos hoy en día.

Un ejemplo sencillo: el estudio de la geografía de la región, no sólo por medio de mapas pero sobretodo por visitar los lugares y analizando sus nombres en dzaha dzaui, la lengua mixteca, nos ha permitido identificar una serie de jeroglíficos toponímicos, obviamente tomando en cuenta los avances logrados por Alfonso Caso (1977/79), Mary Elizabeth Smith (1973) y otros expertos.

Así pudimos identificar, por ejemplo:

- la pintura del valle de Yuta Tnoho (Apoala),
- los sitios que representan a las cuatro direcciones (entre ellos Ñuu Ndaya = Chalcatongo, lugar emblemático del sur, donde se encontraba el sepulcro colectivo de los reyes mixtecos),
- el efímero señorío de Ñuu Yuchi (ahora "Mogote del Cacique"),
- la extensión geográfica y organización interna del reino de Chiyo Cahno (Teozacualco),
- el antiguo centro ceremonial de Monte Albán,
- y su sucesor político, la capital zapoteca de Zaachila con su dinastía,
- así como una serie de cabeceras en la Mixteca Baja (como Ñuu Niñe = Tonalá),
- y en el sur del actual Estado de Puebla, hasta Cuauhtinchan.

[211] Realizamos nuestros estudios en el marco del programa internacional de maestría y doctorado de la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Países Bajos, con el apoyo financiero de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de Investigaciones Científicas (NWO). Escribimos comentarios sobre los códices Yuta Tnoho o Vindobonensis (Anders & Jansen & Pérez Jiménez 1992a), Tonindeye o Nuttall (Anders & Jansen & Pérez Jiménez 1992b) y varios otros códices de Ñuu Dzaui (Jansen 1994) en la serie Códices Mexicanos, publicada por el Fondo de Cultura Económica, México (los textos ahora están accesibles a través del Internet: **www.openaccess.leidenuniv.nl**). En fechas más recientes publicamos estudios de los códices Ñuu Tnoo – Ndisi Nuu o Bodley (Jansen & Pérez Jiménez 2005) y Añute o Selden (Jansen & Pérez Jiménez 2007b), mientras que presentamos una reconstrucción detallada de la biografía literaria del rey 8 Venado (Jansen & Pérez Jiménez 2007a). Para el aspecto material de estos manuscritos véase el estudio de los hermanos Maldonado Alvarado (2005). El volumen coordinado por Jansen y Van Broekhoven (2008) da una visión diacrónica de la escritura y literatura mixteca.

Todo esto en combinación con lugares ya identificados anteriormente nos da una idea relativamente precisa sobre la dimensión geográfica de la historia mixteca, sobre dónde gobernaban las dinastías mencionadas en los códices y dónde se llevaban a cabo sus actividades. A la vez las visitas nos demostraron la existencia de un paisaje sagrado, que guarda ciertas historias de carácter religioso o algunas tradiciones rituales, y que sigue impresionándonos hasta hoy. Pensamos en el valle de Apoala con su Cerro del Cielo y su cueva profunda de la Serpiente Emplumada, o en el Boquerón de Tonalá, sede de la Diosa 9 Caña, el poder de los cuchillos y de las flechas.

Notamos que el paisaje sagrado, habitado hasta hoy por los *Ñuhu* (Dioses y "Dueños del Lugar"), tiene su contraparte en el tiempo sagrado, que se manifiesta en fechas fundacionales, rituales y conmemorativas. Por otra parte, un análisis detallado de las fechas del contexto genealógico nos permitió contribuir a la reconstrucción cronológica de los hechos.

Comparando detalles de las acciones con expresiones en dzaha dzaui, pudimos clarificar elementos literarios, tanto en la representación de los actos como en la construcción global del relato. Esto nos permitió leer la historia entrelazada del gran conquistador Señor 8 Venado 'Garra de Jaguar' de Ñuu Tnoo (Tilantongo) y de la princesa 6 Mono 'Poder de la Serpiente Emplumada' de Añute (Jaltepec) como una auténtica tragedia (comparable con el teatro de Sófocles, Shakespeare o Goethe). A su vez esta obra literaria mixteca conecta los actos de sus personajes con la voluntad de seres divinos y con otro gran personaje de la historia y literatura mesoamericana, el sacerdote-rey Quetzalcoatl de Tula y Cholula.

El lenguaje de los códices resulta tener su eco en la literatura oral de hoy, en particular de los parangones y rezos con sus paralelismos y difrasismos (cf. López García 2007). Hoy en día se calcula que más de 400.000 personas hablan una de las variantes dialectales del dzaha dzaui, la lengua mixteca, pero la gran mayoría de ellos son personas mayores de los 30 años, de modo que el futuro de esta lengua (así como de otras lenguas mesoamericanas) está inseguro y en peligro. La causa de ello es compleja pero un papel preponderante juega la política de castellanización en las escuelas mexicanas, cuya práctica comenzó bajo el Porfiriato y continúa hasta hoy. Esta política educativa, a veces disfrazada bajo el término "bilingüe", se caracteriza por no enseñar las lenguas americanas, sino, al contrario, por hacer que los alumnos hablen (exclusivamente) el español. La estigmatización de las lenguas (llamadas "dialectos"), incluso su prohibición explícita en las aulas, acelera la erosión lingüístico-cultural. Por otra parte, podemos notar un creciente interés en la nueva generación de jóvenes mixtecos para aprender algo de la lengua y cultura ancestrales que ya no se les enseñó ni en la escuela ni en el hogar. Actualmente varios autores mixtecos están publicando diccionarios y textos en sus respectivas variantes. Existe una academia de lengua mixteca (Vehe Tuhun Savi) que promueve la escritura de la lengua. También nosotros, con el apoyo de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de las Investigaciones Científicas (NWO), estamos haciendo un manual práctico, un curso en lengua mixteca (variante de Ñuu Ndeya, Chalcatongo), precisamente para fomentar el interés entre los jóvenes y maestros.

Hemos impartido varias conferencias y talleres en la región Ñuu Dzazui para comunicar el contenido de los antiguos códices a maestros y alumnos de escuelas, así como a otros ciudadanos interesados. En estas ocasiones hemos sido testigos del intenso interés y de

la emoción de los participantes, quienes por primera vez escuchaban algo sobre su historia antigua.

Como ha dicho Eric Wolf (1982), la colonización ha convertido a los subyugados en "pueblos sin historia". El nacionalismo sigue el ejemplo del colonialismo y continúa la expropiación de la historia y de la cultura (cf. Pérez Jiménez & Jansen 1979; Bonfil Batalla 1981, 1989). Como consecuencia, los sistemas educativos nacionales hasta hoy tienden a pasar por alto las historias, lenguas y culturas de los pueblos originarios, o – en palabras de la gente misma – legítimos.

Mucho queda por estudiar y documentar, pero lo importante es que comenzemos a ver los escritos antiguos como testimonios de una identidad propia de un pueblo, como mensajes de una subjetividad cultural que sigue viva. La tradición oral no solamente nos da datos para interpretar el arte precolonial, sino también demuestra que este arte y esta escritura antiguas se sitúa en una línea continua que tiene vigencia hasta hoy día. Esto nos lleva a preguntarnos cuál es la relevancia de estudiar estos códices y otros aspectos de la herencia cultural para el pueblo mixteco contemporáneo, la comunidad descendiente y heredera.

El subtítulo que escogimos es "hacia una perspectiva postcolonial", frase que tiene un tono crítico, hasta "subversivo" para algunos. Cuando la usamos como tema de un simposio aquí en Leiden en 2003, causó reacciones conflictivas increíbles. Los que luchan por una emancipación de los pueblos legítimos suelen observar que todavía estamos muy lejos de una situación que nos permitiría una perspectiva postcolonial. Por otra parte, los que se identifican con instituciones establecidas (administrativas y/o académicas) de los estados-naciones combaten enérgicamente la noción implícita que todavía existe una estructura colonial en muchos aspectos de la sociedad, con sus mentalidades y prácticas discriminatorias, excluyentes y opresivas. El término "indígena" mismo es indicativo de un contexto de colonialismo, como parte de la dicotomía 'los colonizadores' y 'los indígenas' (aborígenes, naturales, nativos, originarios etc.). Hoy esa palabra se usa para referir a pueblos que viven todavía una situación de colonialismo interno. Se trata de pueblos que ahora forman parte de naciones independientes pero que descienden de los pobladores originales que fueron colonizados por invasores de fuera. Cuando dichas naciones obtuvieron su independencia política, no hubo un proceso amplio y profundo de descolonización, sino las estructuras de la época colonial se mantuvieron en forma de desigualdad social, explotación, marginalización, estigmatización, etc. Aunque diferentes en sus idiosincrasias, estos pueblos viven por eso en condiciones muy similares.

Desde los años 1960 el precursor del pensamiento postcolonialista en cuanto a los pueblos originarios de las Américas, Vine Deloria (1969), hizo una serie de denuncias contra las actitudes racistas de instituciones gubernamentales, en cuyo contexto también criticó el indigenismo y la antropología por usar a estos pueblos puramente como objetos de sus fantasías y políticas paternalistas, enajenantes y contrarias a los intereses de los pueblos mismos. Otros autores procedentes de las comunidades originarias, como Franco Gabriel Hernández (1982), Aurora Pérez (1982, 1989), y Ward Churchill (1998), han hecho observaciones similares. Invariablemente sus críticas fueron censuradas y rechazadas con vehemencia por un segmento dominante del mundo académico.

Después de muchos años de luchas sociales, labores diplomáticas y debates nacionales e internacionales, los movimientos indígenas han obtenido logros importantes. Las críticas de Vine Deloria y otros, así como la resistencia tenaz e inteligente de parte de los

indígenas norteamericanos, últimamente llevó al reconocimiento, aunque sea a regañadientes, de una serie de derechos. Un ejemplo ilustrativo es la legislación sobre la protección y repatriación de las sepulturas y contenidos funerarios (NAGPRA), que ha provocado un enorme debate a nivel nacional en los EEUA y a nivel internacional (véanse por ejemplo Biolsi & Zimmerman 1998 y Watkins 2000). Posteriormente representantes de los movimientos indígenas participantes en un Grupo de Trabajo de la Comisión de Derechos Humanos, parte de la Organización de las Naciones Unidas, elaboraron durante reuniones anuales en Ginebra un análisis y una propuesta que fue finalmente aprobada por la asamblea general como la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2007). También fue suscrita por México y los países de Centro- y Sud-América. Esta Declaración es un documento rector a nivel internacional (accesible a través del internet), resultado de muchos años de estudio, debate y diálogo (para una discusión del fondo véanse Stávenhagen 1988, 2000, así como Pérez Jiménez y Jansen 2006). Un aspecto crucial es que por primera vez reconoce a nivel mundial que estos pueblos son verdaderamente pueblos (*peoples* en inglés), del mismo status que el pueblo estadounidense, el pueblo mexicano, el pueblo español, el pueblo holandés etc. Además establece varios principios importantes, por ejemplo derecho a la libre determinación (artículo 3), a practicar y revitalizar las tradiciones y costumbres culturales, incluyendo el manejo de lugares e investigaciones arqueológicos, antropológicos e históricos (artículo 11), y a enseñar las tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas, a mantener y proteger los lugares religiosos y culturales (artículo 12)

Estos artículos básicamente establecen una autonomía plena en materia cultural, implicando que los pueblos indígenas tienen el derecho de formar sus propias instituciones de carácter político y socio-económico. Quedan entonces como obsoletos y fuera del orden internacional los diferentes institutos nacionales de arqueología, historia y antropología en países americanos, que deberán ser sustituidos por instituciones de los mismos pueblos originarios para manejar y desarrollar su propia herencia cultural.

Lo mismo vale para el uso y la revitalización de las lenguas originarias de las Américas y para la reforma del contenido y manejo de los programas educativos (artículos 13 y 14).
Esta Declaración no está aislada, sino es reforzada por varias declaraciones similares emitidas por otros organismos así como por los principios éticos formulados por varios gremios de científicos sociales solidarios, que todos apuntan hacia la misma dirección.

La pregunta, obviamente, es qué de todo eso se va a realizar en la práctica. Pero sin duda, se tendrán que replantear también los objetivos, las actitudes, y las prácticas de las -diferentes ciencias sociales e histórico-culturales que tratan de los pueblos indígenas. Creemos que estas ciencias tendrán que liberarse de una herencia colonial. Necesitamos descolonizar la memoria en ambos lados del océano. Para este efecto podemos aprender mucho de la teoría postcolonial (por ejemplo Memmi 1991, Bhabha 1994, Loomba 1998), siempre tomando en cuenta las particularidades de la realidad de los pueblos originarios / legítimos de las Américas.

En cuanto a la arqueología ya vimos que se tendrá que reorganizar radicalmente, poniendo fin a la nacionalización de la herencia material de los pueblos originarios y reversando este proceso. Hasta ahora la arqueología se manifiesta generalmente como una ciencia positivista (materialista), que no toma en consideración los valores espirituales de la civilización mesoamericana misma. Es común oír a arqueólogos hablar de “ídolos” y hacer todo tipo de bromas irrespetuosas sobre sus hallazgos. Un ejemplo ilustrativo es el trato de los entierros: sin mayor problema los restos óseos de los antiguos reyes y reinas

son excavados, colocados en bolsitas de plástico, y llevados a laboratorios, donde incluso muchas veces se pierden. ¿Dónde están, por ejemplo, los restos de la reina que estuvo sepultada en la Tumba 7 de Monte Albán? Hay un gran contraste con el trato de los restos óseos de los héroes de la república mexicana. Pero eso no es todo. A menudo la arqueología parece empeñarse a escribir la biografía del estado-nación y adolecer todavía de un vocabulario y de un pensamiento plagado de nociones discriminatorias, coloniales y militaristas (Joyce 2002). De acuerdo con este servicio al estado-nación e influenciadas por la justificación de la invasión y violencia coloniales en su tiempo, muchas ponencias y publicaciones arqueológicas siguen promoviendo una imagen sangrienta y bárbara de la sociedad antigua, especialmente de la de los aztecas. Hablar de los romanos no necesariamente significa hablar de crucificaciones y torturas, pero hablar de los aztecas casi siempre incluye referencias al sacrificio humano, aunque en realidad sabemos poco de la extensión y frecuencia de esta forma ritualizada de ejecutar enemigos que fueron cautivados en el campo de batalla. De manera similar hablar del arte mesoamericano es hablar de la muerte, con fascinación macabra, aunque la mayor parte de imágenes esqueléticas probablemente se refiere a los ancestros difuntos que conservaron importancia en la vida diaria.

Una investigación arqueológica generalmente no es diseñada por (ni parte de los intereses de) algún pueblo indígena, sino se hace en función de planteamientos e ambiciones de la vida académica, generalmente muy lejanos de la comunidad descendiente. En su afán de ser una ciencia objetiva, la arqueología del anticuado estilo positivista tenía como objetivo “descubrir” (es decir postular) “leyes” abstractas del comportamiento individual o colectivo, así como de los procesos socio-económicos. En años más recientes, bajo influencia del postmodernismo el enfoque ha cambiado en el entendimiento que la arqueología es altamente subjetiva y se puede comparar con la actividad de un narrador (Hodder 1999; Joyce 2002). Es solamente un paso conectar esta interpretación narrativa de la arqueología actual con una tarea educativa para asistir con la búsqueda identitaria de un pueblo. Tantos alumnos jóvenes y maestros de las escuelas en una comunidad indígena tienen el deseo de escuchar y conocer algo sobre la propia historia. Ya a fines del siglo XIX todo un grupo de investigadores oaxaqueños – como Manuel Martínez Gracida, Mariano López Ruiz y Abraham Castellanos – tomó este fin educativo como el principio rector de sus pesquisas y estudios. Es un enfoque distinto, mucho más comprometido con la gente.

También hoy hay intentos de crear una arqueología comunitaria (véase por ejemplo las discusión al respecto en la tesis doctoral de Geurds 2007), pero todavía falta mucho. La arqueología se ha desarrollado como una extraña combinación de una búsqueda de tesoros con protocolos científicos precisos. Sus excavaciones son lentas y destructivas, sus muestreos de superficie frecuentemente poco informativos. Procediendo de esta manera y en este ritmo, no se logrará una imagen clara en nuestra generación ni en la siguiente - pensamos en el vasto campo arqueológico del Estado de Oaxaca por ejemplo. Por otra parte los turistas (y muchas veces también las comunidades mismas) requieren un descubrimiento y una restauración o reconstrucción que les permita visualizar algo del pasado, una especie de Monte Albán, haciendo caso omiso que tales obras generalmente son creaciones de la imaginación particular de uno o varios arqueólogos, e intervenciones drásticas que sustituyen la forma en que el paso del tiempo nos ha dejado los restos materiales del pasado mismo. Es importante descolonizar el paisaje, revitalizarlo con locales de memoria, de reflexión y toma de conciencia histórica-cultural. Pero para esta finalidad sirven también las ruinas en el estado en que las dejó el paso del tiempo, un factor que a su vez merece nuestro respeto y no debemos negar u ocultar. La potencia de

la arqueología para conocer e interpretar el pasado depende obviamente en parte de las observaciones y hallazgos, pero por otro lado se aumenta de manera drástica y esencial la capacidad de comprender y experimentar estos sitios, obras y paisajes cuando éstos se consideren en los términos de la cultura misma. Para esto la continuidad lingüística-cultural (tema central de la etno-arqueología) nos da herramientas de gran valor, que todavía no se han utilizado plenamente.

La arqueología en los países americanos se suele ubicar como una subdisciplina de la antropología, mientras que en Europa se ubica generalmente más bien cerca de la historia y de las humanidades. La razón es obvia. Los arqueólogos europeos ideológicamente se acercan a los que consideran de alguna manera como "sus propios ancestros", mientras que en la situación americana la arqueología generalmente todavía no es practicada por los descendientes directos de los pueblos que produjeron las culturas antiguas, sino por personas que se identifican con los colonizadores o con la cultura "occidental" en un sentido amplio. La antropología se aplica precisamente a todo lo que no es de la propia cultura, sino a la cultura de los "otros". Esto explica por qué la arqueología en tierras americanas, a pesar de su afiliación antropológica, está tan poco cercana a los pueblos originarios mismos, sino más bien ajena y enajenante.

Lo mismo vale para la llamada "etno-historia", aquella expansión antropológica en la historia, que ahora hace parecer como si la historia de las culturas profundas y de los pueblos legítimos de las Américas fuera algo distinta de (e inferior a) "la historia" normal o oficial, que sería la de las naciones latinoamericanas. Es importante estudiar a fondo la interacción entre las diferentes sociedades y culturas, tanto de sus aspectos negativos, dramáticos y traumáticos, como de sus momentos positivos de fuerza y creatividad humana. Podemos hablar de una necesidad de 'deconstruir (el concepto de) América' (Mason 1990) y de reconstruir una historia propia de los pueblos. No se trata de un conjunto de datos secos para guardar en un archivo o museo, sino de una experiencia histórica que nos sirve para reflexionar y aprender de ella, ya que tiene relevancia directa para la convivencia dinámica entre diferentes patrones culturales y religiosos en nuestro propio tiempo.

Al igual, la antropología no es, o por lo menos no debe ser, el estudio de detalles exóticos de sociedades distantes, sino el esfuerzo de generar comprensión e interacción fructífera entre diferentes modos de vivir y pensar. No debe llenar museos con objetos foráneos, básicamente vistos como "bizarros", muertos y descontextualizados, como nuevos gabinetes de curiosidades o trofeos, sino debe crear espacios de empatía mutua, de múltiples encuentros inspirativos y desafíos intelectuales. La herencia cultural no es algo pasivo para enmallar, guardar y proteger celosamente, sino exige nuestro compromiso activo. Su estudio se sitúa dentro de una discusión sobre los derechos humanos, la identidad y la interacción cultural (véanse por ejemplo Stavenhagen 1988, 2000; Bartolomé 1997; Rivera Salgado 2004). Esta herencia es como una milpa que heredamos de nuestros ancestros: no rinde cosecha si no la trabajamos. Esto no quita que lo vayamos a hacer con recuerdos edificantes, con respeto y cariño, con responsabilidad, pensando en lo que nosotros vamos a dejar a la siguiente generación. No desarrollemos una visión estática de la identidad cultural como una esencia normativa (totalmente conservadora), sino un aprecio de su dinámica como procesos de transformación y crecimiento.

Enfoquemos los aspectos de acción, de desarrollo necesario e incluso de escándalo.

Miremos por ejemplo la situación lingüística. Los pueblos mesoamericanos de hoy están totalmente rodeados por (integrados en) un ambiente hispano-hablante. Los nombres de las personas, así como de las calles, las escuelas, las instituciones … todos son en español y reproducen una nomenclatura e ideología tanto nacional como occidental. En toda Oaxaca, un Estado tan rico en lenguas mesoamericanas, no hay todavía buenos programas de enseñanza de estas lenguas, ni de estudios superiores, ni documentación sistemática, ni series de publicaciones. Las publicaciones y los congresos científicos sobre el mundo de Ñuu Dzaui (mixtecos), Beni Zaa (zapotecos) u otras culturas indígenas, jamás ocupan las lenguas de estos pueblos, sino se realizan exclusivamente en español o en inglés. Muchas veces, incluso, esta disyunción provoca malentendidos, problemas imaginarias, y situaciones ridículas en que los grandes "expertos" resultan carecer del fundamento mínimo para entender a "su objeto de estudio". Ni hablar de los periódicos, programas de televisión, la computadora: todo en español u otras lenguas europeas. Cuando aparece la imagen de una comunidad mesoamericana generalmente se exhibe gente pobre y muy necesitada, carente de lo elemental, sin educación ni desarrollo.

Lógico que los / las jóvenes de estas comunidades crecen con la idea que lo suyo no vale y que mejor se olvide. Debemos mencionar una excepción en esta área que es la famosa fiesta anual de la Guelaguetza, un presentación de danzas tradicionales de las diferentes regiones del Estado en los dos últimos lunes de julio. Aunque tiene mucho de folclor orquestrado para el turismo, este evento tiene un gran impacto. En los últimos años los organizadores han hecho un esfuerzo para garantizar un mínimo de "autenticidad", en el sentido que los participantes provengan de los pueblos que representan y hablen en la lengua mesoamericana de allí. Además se ha procurado agregar a varios bailes su contexto ritual: por ejemplo los discursos o ritos que acompañan al bautismo o matrimonio tradicional. En el público hay turistas de todas partes, pero también muchos oaxaqueños así como migrantes que están fuera pero regresan con sus familias para participar en esta fiesta. Una gran emoción se apodera de la audiencia cuando se entona la Canción Mixteca, "Qué lejos estoy del suelo donde he nacido….". Todo el evento se emite por radio y televisión, de modo que tiene un gran impacto. Las comunidades ven aquí una presentación oficial, atractiva y dignificante de sus tradiciones. Se sienten motivadas para participar y mostrar en este contexto su propia tradición. Incluso hay ciertas rivalidades. Pero a la vez se ha forjado así, sobretodo en las escuelas del campo, un concepto que "la cultura indígena" consiste fundamentalmente de bailes y trajes típicos. El enfoque sobre la tradición causa también una idealización, una presentación de la vida del campo como muy idílica e inocente. Esta imagen no sólo es irreal (la vida comunitaria de hoy es en gran parte producto de la época colonial y sufre de muchas limitaciones, conflictos, envidias y penurias), sino también reafirma y propaga prejuicios y desigualdades internas de la misma vivencia de los pueblos originarios, particularmente la opresión machista de la mujer. Escuchamos por ejemplo cómo en la boda de San Pablo Mitla se dice a la novia que tiene que servir a su esposo, aguantarle cuando le golpee, y nunca quejarse…

Tanto el contorno enajenante de la castellanización omnipresente como la propagación de tradiciones machistas forman parte de una realidad escandalosa de continuado etnocidio. Esta se debe y se puede con facilidad remediar e invertir, creando nuevas formas de enseñanza intensa y profunda. Ni siquiera es necesario el beneplácito del sistema nacional. Los mismos maestros pueden implementar clases alternativas. Pero esto sí exige de ellos un compromiso serio y un trabajo propio, con voluntad de hacer lecturas y prepararse en este campo. Una antropología crítica y auto-reflexiva puede ayudar en este proceso, más no dominarlo en una nueva forma de indigenismo.

Desafortunadamente la antropología misma, hija de la expansión colonial, contiene aún estructuras desiguales y discriminatorias de pensar y categorizar, heredadas de aquella época. Cuando calificamos a Fray Bernardino de Sahagún como un precursor de la etnografía, tendemos a olvidar que entonces reconocemos la herencia oculta del pensamiento de los frailes y conquistadores dentro de esta misma disciplina hasta en la actualidad. Ellos escribieron desde una posición hostil a la cultura de los conquistados ("obra del demonio") y convencidos de que ellos mismos tenían la mera verdad de las santas escrituras.

Varios términos de la antropología arrastran la noción de ser un discurso analítico desde una posición superior de sujeto (racionalista colonial) sobre un "otro" en posición inferior de objeto (motivado por emociones irracionales, "mitad diablo, mitad niño"). Notamos que no hay "antropología" de los países que fueron colonizadores y que ahora forman el primer mundo. Allí tales temas de estudio se definen tal vez como "historia cultural" o "sociología". Esta estructura se refleja en la noción que los propios portadores de la cultura sean simples "informantes" (implícitamente considerados incapaces de evaluar o analizar su propia realidad), que deben servir a los intelectuales de fuera, "científicos oficialmente reconocidos", pertenecientes a estratos sociales dominantes, que son los que tienen la palabra, interpretan y publican. Términos favoritos como "mito" o "creencia", señalan textos o elementos que para el "informante" son válidos, hasta sagrados, pero en los que el antropólogo mismo (en su calidad de intelectual racionalista superior) manifiesta no creer. Esto es bastante obvio, pero hay diferencias más sutiles en la aplicación de terminologías. Un ejemplo es la palabra "identidad" misma. Aunque en sí no encierra un uso discriminatorio, es evidente que varios antropólogos discuten con mucho más detalle y preocupación la "identidad" (étnica, cultural etc.) de los pueblos originarios / legítimos que su propia identidad. Una vez más el intelectual dominante mismo está en la posición neutral, mientras que coloca a su objeto en la posición especial, curiosa, problemática. Consecuencia: un discurso irremediablemente paternalista.

Existe una abundante literatura sobre este tema, producida por antropólogos comprometidos y por autores del campo de la crítica literaria, pero no hay que confundir la toma de una posición crítica con un cambio drástico de las prácticas y actitudes. A la vez hay cada vez más intelectuales indígenas que participan en el debate. Linda Tuhiwai Smith (1999), por ejemplo, ya ha formulado una agenda de descolonizar la metodología de las diferentes disciplinas en cuestión y de reorientar sus prioridades.

Varios científicos sociales, sin embargo, no apoyan la lucha de los pueblos legítimos por su emancipación – tal vez porque podrían así perder el control sobre su objeto de estudio. Donde los movimientos indígenas a nivel internacional lograron después de muchos años que la *Declaración* de la ONU les reconoce como pueblos (*peoples*), dichos antropólogos (para dar gusto a sus jefes y financieros, los organismos de la estado-nación) recurren al uso de otro término: "grupo étnico", que no implica ningún derecho y confunde a propios y ajenos.

En el mundo académico debemos con regularidad preguntarnos para qué sirven nuestras investigaciones y publicaciones. No como un acto retórico para expresar dudas existenciales, sino como un ejercicio constructivo de recordar y actualizar las razones fundamentales del trabajo. En este caso es precisamente la condición de ser colonizados y vivir una realidad dura y difícil la que nos debe orientar. Los pueblos colonizados tratan de recuperar su cara, su voz, es decir su subjetividad y protagonismo, frente a una

realidad difícil, híbrida y hostil. Han internalizado la ideología del opresor como memoria colonizada. Una narrativa linear, evolucionista, de la historia sitúa el presente como clausura, fin y auge de los desarrollos del pasado y sirve para justificar el triunfo del militar más fuerte y con esto la estructura de dominación resultante. Las consecuencias: una estética represiva (racismo) y una práctica educativa de regañar y reprimir. Tanto en la escuela como en el hogar y en la iglesia no hay estímulo para encender la luz de la inteligencia para liberarse de prejuicios, atreverse a pensar, crecer, y encontrar un camino propio, sino, al contrario, los mayores inspiran miedo para engranar actitudes de ceguedad y obediencia. El maltrato genera rencor y envidia, escapismo y corrupción. La política colonial de dividir y así dominar ha generado abusos, frustraciones y con esto una desconfianza y exagerada crítica hacia el próximo. La persona que ha internalizado el colonialismo tendrá gran dificultad en desarrollar una verdadera alianza. La experiencia de vivir una realidad de opresión mental y socio-económica (como de ocupación militar) conlleva a un lazo emocional muy fuerte con la comunidad de origen, así como a una gran devoción a su Santo Patrón en la iglesia local. Pero bajo esta presión la identidad propia no se puede desarrollar. Hay choques permanentes, negativismo, habladurías destructivas, una obsesiva y estéril lucha por las fronteras de los territorios pequeños en que las personas se encuentran encerradas. La ideología de las comunidades pone mucho énfasis en el apoyo mutuo, la reciprocidad y el bien colectivo. Pero tal discurso refleja precisamente la ausencia de estos valores en la realidad.

Tanto en la antropología como en arqueología, lingüística e historia podemos observar una tendencia de analizar temas tan técnicos, teóricos o detallados que uno puede dudar sí tiene mucha relevancia. En el estudio de los códices se presentan a menudo estudiantes que quieren dedicar su tiempo a inventariar y analizar de manera muy formal y exhaustiva algún elemento suelto de la indumentaria o del vestido. Lo mismo en arqueología o etnografía: un enfoque sobre algún artefacto, o aspecto del mismo. Mientras, se pierden de vista las relaciones entre tales detalles materiales y las grandes preguntas que más bien conciernen procesos sociales e históricos así como cuestiones de mentalidad, pensamiento, o actitud, o sea en el ámbito de la herencia intelectual, de las relaciones interculturales y de la memoria en ambos lados del océano.

La tarea de los arqueólogos, historiadores, lingüistas, antropólogos y otros especialistas, por eso, es conectar sus estudios detallados con el marco más amplio y encontrar la inspiración en esta compleja dinámica. Podemos hacer una lectura de los códices de Ñuu Dzaui como reconstrucción de una historiografía precolonial y una literatura antigua. Hay muchos elementos que podemos interpretar como índices de la identidad cultural. En esta óptica el Códice Yuta Tnoho (Vindobonensis) nos habla de una visión unificadora de la región mixteca, de un sentimiento de pertenencia que transciende los límites entre los distintos señoríos, mediante rituales y símbolos compartidos como la Sagrada Madre Ceiba, que fue el origen de las dinastías, o la “limpia” del paisaje y de los centros ceremoniales. La tragedia del Señor 8 Venado nos habla de los conceptos de poder, de las ambiciones, pasiones y responsabilidades de los gobernantes. Comenzamos a comprender los mensajes profundos de estos textos, mensajes que hablan directamente al corazón de los mixtecos de hoy.

Así también los documentos mesoamericanos (pictográficos y alfabéticos) del siglo XVI (después de la invasión española) nos ofrecen importantes informaciones sobre los impactos de la colonización y sobre la incorporación de los elementos nuevos con gran creatividad e ingenio artístico, a pesar de todo el proceso negativo y destructivo.



Códice de Yanhuitlan, p. 4 anverso.

Por ejemplo: el Códice de Yodzo Cahi (Yanhuitlan) es una adaptación a las convenciones “modernas”, es decir el dibujo en blanco y negro en estilo español, pero sigue ocupando la tradición pictográfica. La página 4 anverso (= lámina E en la edición de Berlin, y lámina VII en la edición de Sepúlveda y Herrera) expresa su visión del dominio colonial. Hay una fecha en el estilo mixteco antiguo: el Año 5 Pedernal corresponde globalmente a 1524. Sobre el signo toponímico de Yodzo Cahi, el señorío conectado con el nombre del Señor 9 Casa, se ha colocado una silla española, signo de la nueva estructura política. En la silla está sentado un hombre barbudo, que lleva un sombrero con plumas y una capa de piel. Su posición a la izquierda es claramente dominante. Su mano derecha empuña una gran espada, cuya punta descansa sobre el jeroglífico del señorío. No cabe duda: esta es la

nueva autoridad colonial, ejercida por uno de los conquistadores. El simbolismo marcial tiene su paralelismo directo en el famoso dibujo de Colón que empuñando una lanza, toma posesión de Hispaniola, en la obra de De Bry.

La posición subordinada del cacique mixteco está muy clara – notamos la conexión diagonal de las miradas de los dos hombres. Los grandes ojos negros del español miran hacia abajo, donde está sentado a sus pies otro hombre, que lleva sandalias y está vestido con una cobija (bordada en las orillas con una banda de grecas mesoamericanas), mientras que lleva también un sombrero, que es una reproducción en escala más pequeña del sombrero del español. El tocado simboliza que este príncipe mixteco ha abrazado la cultura europea, al menos en parte, y deriva su estatus de su aceptación (e imitación) de los nuevos dominantes. Por otra parte sigue sentado en un trono que consiste de una petate, es decir en el *yuvui tayu*, "petate y trono" o "reino" en el estilo tradicional. Abajo de su asiento no se especifica el nombre de su señorío, sino solamente hay un trazo rectangular, que normalmente representa tierras.

El conquistador español ha de ser el primer encomendero de Yodzo Cahi, Francisco de las Casas, quien obtuvo la encomienda de parte de su primo Hernán Cortés en 1523/24. Por su espada el encomendero se relaciona con Santiago, el Santo que primero fue el Patrón de la lucha contra los moros y luego se convirtió en el Patrón (y el grito de guerra) de la conquista de América: de "Matamoros" a "Mataindios". El mismo atributo – la espada – caracteriza a San Pablo, "el primer evangelizador de los gentiles" y al arcángel San Miguel que vence a los demonios en el día del Último Juicio. La figura del conquistador-encomendero español entró en el imaginario indígena como "el Gachupín", del náhuatl *cactzopinqui*, "el que pica con sus sandalias", es decir "el de las espuelas". Hasta hoy ese jinete negro con sombrero para los pueblos mesoamericanos es la manifestación del mal, el diablo.

Al tomar posesión por la fuerza de su espada del señorío de Yodzo Cahi, que antiguamente pertenecía al Señor 9 Casa, el encomendero a la vez confirma en su poder el señor o cacique local, que sigue teniendo mando sobre varios terrenos. Vemos aquí la institución de una especie de "gobierno indirecto", en que el cacique mixteco, dominado severamente y controlado desde arriba por el colonizador (que tiene el brazo armado), es permitido de seguir disfrutando algunos privilegios (petate y trono, tierras), mientras que sea un vasallo obediente. Desde luego, el Códice de Yodzo Cahi presenta esta situación desde la perspectiva del cacique: se declara un fiel súbdito de la Corona Española y por lo tanto derecho-habiente a una serie de privilegios.

Por reportes coloniales sabemos que el cacique que gobernaba Yodzo Cahi alrededor de 1526 fue el Señor 8 Muerte (*Iya Namahu*). En el contexto de legitimar su poder local a través de su sumisión al régimen colonial ya no se mencionó su esposa, la Señora 1 Flor, la verdadera heredera del señorío según las leyes y costumbres precoloniales. Los códices precoloniales siempre mencionan la pareja de rey y reina como la unidad gobernante y dinástica. Con la introducción de la visión machista de la historiografía colonial, la mujer desaparece de la historia.

Pensamos que el códice fue preparado para la entronización un cacique posterior, Don Gabriel de Guzmán en 1558. Se mencionan los derechos y privilegios precoloniales que el nuevo cacique quiere conservar en la realidad colonial, mientras que se enfatiza la lealtad de sus ancestros y de él mismo al regimen español, así como su devoción crisitiana,

simbolizada por el culto a un gran rosario que aparece en las páginas finales del manuscrito.

Este tema a su vez se conecta con la importancia del rosario en la predicación del evangelio por parte de los monjes dominicos. En la biblioteca de la Sociedad mexicana de Geografía y Estadística existe un manuscrito con la traducción de un tratado sobre milagros del rosario, originalmente compuesto por Fray Jerónimo Taix (Jansen 1998).

Entre los papeles del lingüista decimonónico Francisco Belmar se encuentra un manuscrito con dos obras de teatro en dzaha dzaui, la lengua mixteca.[212] Una nota en el cuaderno clarifica:

Dzutu manindo	Nuestro querido padre
fr Martin Ximines	fray Martín Jiménez
niquidza hua comedia yaha	compuso este teatro
saha sini ñuhu huico	para celebrar la fiesta
stohodzeendo	de Nuestra Señora
Sta Ma del Rosario.	Santa María del Rosario.
Nduhu tay nani	Yo, el hombre llamado
juan nicolas ninata	Juan Nicolás escribí
tutu yaha.	este papel [= hice esta copia].

Conocimos la obra de este Martín Jiménez solamente por una referencia en la crónica de Fray Francisco de Burgoa sobre la evangelización de Oaxaca (Burgoa, 1934a: 417). Las dos piezas de teatro aquí conservados se titulan:

- *Comedia sa sini ñuhu huico quihui Sn Sebastian 20 de Ene.o,* "Teatro religioso de la fiesta del día de San Sebastián, 20 de enero".
- *Conmedia stoho dzehendo Sta Ma del Rosario,* "Teatro de Nuestra Señora del Rosario"

Debajo del primer título se menciona un lugar y una fecha:

yaha nuu Sn Felyphe ñuu maa sabado 6 de fe.o años de 1722

"Aquí en San Felipe Ñuu Maa (Ixtapa), sábado 6 de febrero del año 1722".

Es interesante observar cómo el teatro sobre el rosario trata de establecer una diferencia radical entre cuerpo y alma para clarificar que el destino del alma dependía del comportamiento del individuo: gozar la gloria del cielo y sufrir castigos en el infierno.

Animas caha:	El alma dice:
Conahando lusifer:	Debes saber, Lucifer:

[212] Agradecemos a la señora Elena Osuna de Belmar, la actual dueña y cuidadora de esta preciosa herencia de Francisco Belmar, por habernos permitido a conocer estos documentos, y a Michael Swanton por habernos introducido a esta colección. El primer cuaderno es bastante grueso y contiene un resumen de la Biblia (Viejo y Nuevo Testamento) con algunas vidas de Santos. Una glosa al final contiene la fecha 1651. El tercer cuaderno contiene varios sermones y los misterios del Rosario – algunas glosas sugieren que este texto perteneció a los caciques de Tiltepec a fines del siglo XVIII.

huadzihui maandi niquidza	no hice yo eso
saha yondohondi yaha huitna	por lo que padezco aquí hoy;
yequi qhñundi niquidza	mi cuerpo (lo) hizo,
nidzandahui ñahasi sindi	engañó a mí
yca saha yosicandi gustiaçia	por eso pido justicia
saha quisisi	que vendrá [o: arderá]
saha ndohondi sihi saha ndahuindi	mi sufrimiento y mi dolor,
nidzandi[yo] yni quachi	codiciaba el pecado
yondohondi yaha huitna.	(por eso) padezco esto ahora.

Otro dominico, Fray Benito Hernández, quien se empeñó a destruir imágenes religiosas precoloniales y centros ceremoniales de Ñuu Dzaui, escribió en su *Doctrina Cristiana en Lengua Mixteca* hermosas frases con el mismo tenor, pero utilizando símbolos de la literatura mixteca misma:

Dzavuatnaha uni dziñuhu nina,	Como oro puro,
dziñuhu ndoo, dzavuatnaha	oro limpio, como
yuu yuchi, yodzo cuiy,	piedra de pedernal, pluma verde,
dzavuatnaha uni ndicandiy	como el sol,
yotnoo yoyai animando	luce, resplandece vuestra alma,
quevi ñatuhui quachi.	cuando no tiene pecado.
	(Hernández 1568: cxxx)

Por una parte estos textos demuestran la continuidad de una tradición literaria, por otra arrojan luces sobre los cambios mentales y sociales. Por una parte su análisis tiene que ser un trabajo enfocado de localización de datos en archivos y de interpretación precisa de detalles iconográficos, así como de paleografía y traducción, por otra podemos solamente captar la gran importancia y riqueza informativa de tales fuentes cuando las estudiamos desde una perspectiva histórica-cultural comprometida. Elementos de ambas tradiciones – la de los libros históricos y religiosos de la antigüedad y la literatura misionera de la época colonial – confluyen de manera inseparable en el sentir de las comunidades mixtecas hoy en día.

Si reflexionamos sobre esta situación se hace evidente que el futuro de estos estudios no es continuar un monólogo de especialización cada vez más aislada, sino la cooperación y el diálogo en talleres donde las comunidades descendientes y los interesados de fuera podamos intercambiar conocimientos, experiencias y puntos de vista, donde todos podamos aprender de todos y conectar saberes diferentes. La descolonización de la memoria y de la ciencia es una tarea grande que solamente podremos realizar juntos.

Referencias

Anders, Ferdinand & Maarten Jansen & G. Aurora Pérez Jiménez. *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992a.

Anders, Ferdinand & Maarten Jansen & G. Aurora Pérez Jiménez. *Crónica Mixteca: El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall,* México: Fondo de Cultura Económica, 1992b.

Bartolomé, Miguel A. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México*, México: Instituto Nacional Indigenista / Siglo XXI editors, 1997.

Berlin, Heinrich. *Fragmentos desconocidos del Códice de Yanhuitlan y otras investigaciones mixtecas*, Mexico: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*, Londres: Routledge, 1994 .

Biolsi, Th. and L. J. Zimmerman (eds.). *Indians and anthropologists: Vine Deloria Jr. and the critique of anthropology*, Tucson: University of Arizona Press, 1998.

Bonfil Batalla, Guillermo. *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México: Editorial Nueva Imagen, 1981.

Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, Mexico: Grijalbo, 1989 .

Burgoa, fray Francisco de. *Palestra Historial*, México: Publicaciones del AGN 24, 1934 a.

Burgoa, fray Francisco de. *Geográfica Descripción* (I,II), México: Publicaciones del AGN 25 y 26, 1934 b (Reimpresión: México: Editorial Porrúa, 1989).

Caso, Alfonso. *Reyes y Reinos de la Mixteca* (I, II), México: Fondo de Cultura Económica, 1977/79.

Churchill, Ward. *Fantasies of the Master Race. Literature, cinema and the colonization of American Indians*, San Francisco: City Light Books, 1998.

Deloria, Vine. *Custer died for your sins*, New York:: Avon Books, 1969.

Gabriel Hernández, Franco. " 'Los indígenas de México' en México y la lucha de los indígenas en México", en: *Los Indígenas de México en la época precolombina y en la actualidad* (Maarten Jansen & Ted Leyenaar eds.), pp. 386-405, Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde, 1982.

Geurds, Alexander. *Grounding the Past: the praxis of participatory archaeology in the Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico*, Leiden: CNWS Research School of Asian, African and Amerindian Studies, 2007.

Hernández, fray Benito. *Doctrina Christiana en Lengua Mixteca*, México: Casa de Pedro Ocharte, 1568.

Hodder, Ian. *The Archaeological Process. An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Jansen, Maarten. *La Gran Familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los llamados Códices Egerton y Becker II,* Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Jansen, Maarten. "El 'Rosario' de Taix y la Literatura Mixteca", *Acervos* 8/9, 1998, pp. 24-32.

Jansen, Maarten & G. Aurora Pérez Jiménez. *Codex Bodley. A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*, Oxford: Bodleian Library, 2005.

Jansen, Maarten & G. Aurora Pérez Jiménez. *Encounter with the Plumed Serpent. Drama and Power in the Heart of Mesoamerica,* Boulder: University of Colorado Press, 2007a.

Jansen, Maarten & G. Aurora Pérez Jiménez. *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzaui. El Códice Añute y su contexto histórico-cultural*, Oaxaca: Instituto Estatal de Educación Pública, 2007b.

Jansen, Maarten E.R.G.N. & Laura N.K. van Broekhoven (eds.). *Mixtec Writing and Society / Escritura de Ñuu Dzaui,* Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2008. .

Joyce, Rosemary A. *et al*. *The Languages of Archaeology*, Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

Loomba, Ania. *Colonialism / Postcolonialism*, London / New York: Routledge, 1998.

López García, Ubaldo. *Sa'vi. Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala),* Leiden: Tesis doctoral, Universidad de Leiden, 2007 (**www.openaccess.leidenuniv.nl**).

Maldonado Alvarado, Mauricio & Benjamín Maldonado Alvarado. *La Sabiduría de las Pieles. De las técnicas de curtición de los códices a la curtiduría tradicional actual en Oaxaca*, Oaxaca: Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado / Centro INAH, 2004.

Mason, Peter. *Deconstructing America. Representations of the Other*, London / New York: Routledge, 1990.

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*, Boston: Beacon Press, 1991.

Pérez Jiménez, Gabina Aurora. "La imagen mutilada de los Indígenas", en: *Los Indígenas de México en la época precolombina y en la actualidad* (Maarten Jansen & Ted Leyenaar eds.), pp. 23-28. Leiden: Rijksmuseum loor Volkenkunde, 1982.

Pérez Jiménez, Gabina Aurora. "Somos víctimas de una ciencia colonialista y de un indigenismo internacional", en: *La Visión India: tierra, cultura, lengua y derechos humanos* (Musiro ed.), pp. 421-426. Leiden: Centro Arqueológico, Universidad de Leiden: 1989.

Pérez Jiménez, G. Aurora & Maarten Jansen. "Los códices y la conciencia de ser indígena", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 97, 1979, pp. 83-104.

Pérez Jiménez, G. Aurora & Maarten Jansen. "Native Culture and Colonial Structure", en: *The Social and Linguistic Heritage of Native Peoples in the Americas. The struggle to maintain cultural particularity* (Laura van Broekhoven, ed.), pp. 177-219. Lewiston / Queenston / Lampeter: Edwin Mellen Press, 2006.

Rivera Salgado, Gaspar. *Equal in Dignity and Rights. The struggle of Indigenous Peoples of the Americas in an Age of Migration*, Utrecht: Discurso inaugural, Prince Claus Chair, Utrecht University, 2004. (**www.uu.nl/uupublish/content/Rivera-Salgado_PrinceClausInaugural.pdf**)

Sepúlveda y Herrera, María Teresa. *Códice de Yanhuitlán*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia & Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Londres / Nueva York: Zed Books, 1999.

Smith, Mary Elizabeth. *Picture Writing from Ancient Southern Mexico, Mixtec Place Signs and Maps*, Norman: University of Oklahoma Press, 1973.

Stavenhagen, Rodolfo. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México: El Colegio de México & Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.

Stavenhagen, Rodolfo. *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2000.

Watkins, Joe. *Indigenous Archaeology. American Indian values and scientific practice*, Walnut Creek: Altamira Press, 2000.

Wolf, Eric R. *Europe and the Peoples without History*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1982 .

La Cultura Material Indígena después de la Conquista:
Los Alfareros del Centro de México

Gilda Hernández Sánchez
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

RESUMEN
La enorme transformación cultural que produjo la conquista española en Mesoamérica ha sido bien estudiada. Gracias a documentos históricos ahora conocemos los cambios en la sociedad indígena. Los efectos en la cultura material, sin embargo, no han sido suficientemente explorados, aunque estos ofrecen una perspectiva más objetiva e incluyente de la colonización. Éste es un breve estudio de cambios y continuidades en la tecnología cerámica del centro de México después de la conquista. Con base en fragmentos de cerámica, se analizan las reacciones de los alfareros indígenas del periodo Colonial Temprano a la nueva sociedad que empezaba a formarse.

Palabras clave: alfarería, cambio cultural, conquista, periodo colonial en México, cerámica tradicional, colonialismo.

La enorme transformación cultural, social y económica que produjo la conquista española en Mesoamérica ha sido bien estudiada. Gracias a la existencia de un amplio corpus de crónicas y otros documentos históricos ahora se conocen muchos aspectos del impacto de la colonización en la sociedad indígena[213]. La abundancia de información textual, sin embargo, ha sido en cierta forma también un obstáculo. En los últimos años se ha empezado a criticar la fuerte dependencia en textos al interpretar el pasado, ya que usualmente estos ofrecen una visión parcial, especialmente en situaciones de colonialismo[214]. En el caso de Mesoamérica se argumenta que la mayoría de los documentos fueron escritos por los colonizadores, lo que ha provocado interpretaciones en las que los españoles son agentes activos del progreso mientras que los indígenas sólo recipientes pasivos. Se señala, además, que esto ha mantenido el sentido de extrañez y distancia entre colonizados y colonizadores característico de la visión colonial europea del siglo XVI.

La cultura material en Mesoamérica ha sido relativamente poco usada como fuente de información para entender el periodo colonial, a pesar de que ésta tiene la ventaja de

[213] P.ej., Gibson, Charles. *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford: Stanford University Press, 1964; Lockhart, James. *The Nahuas after the Conquest*, Stanford: Stanford University Press, 1992; Terraciano, Kevin. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteen Centuries*, Stanford: Stanford University Press, 2001.

[214] P.ej., Lightfoot, Kent. "Culture contact studies: redefining the relationship between prehistoric and historical archaeology", *American Antiquity* vol. 60(2), 1995, pp. 199-217; Little, Barbara. *Historical Archaeology. Why the Past Matters*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007; Lyons, Claire y John Papadapoulos. "Archaeology and colonialism". En: *The Archaeology of Colonialism. Issues and Debates*, pp. 1-23; Lyons, Claire y John Papadapoulos. Los Angeles: Getty Research Institute, 2002.

ofrecer una perspectiva más representativa, e inclusiva, de la historia que los documentos[215]. Artefactos, edificios y la cultura material en general ofrecen un panorama más amplio en diferentes aspectos de las sociedades antiguas, incluyendo aquellos elementos de la vida diaria que son obviados en documentos. Así, el estudio de objetos, paralelo al de los textos, posibilita reconstruir de forma más realista la historia colonial en México. Con estas ideas en mente, se presenta aquí un breve estudio del impacto de la conquista en la tecnología cerámica de la cuenca de México. A través de huellas en fragmentos de cerámica se busca analizar cómo los alfareros indígenas del siglo XVI reaccionaron a esos tiempos difíciles y a la nueva sociedad colonial que empezaba a formarse.

En el México colonial la cerámica cotidiana -para cocinar, almacenar, transportar y servir-, no tuvo un lugar central en la creación de sociedades coloniales, y de hecho tampoco en la mente de la gente que las usaba. En muchas culturas, incluyendo Mesoamérica, los alfareros y sus productos son marginados; como evidencia vemos que casi son invisibles en documentos, tanto del pasado como del presente. Sin embargo, también vemos que la cerámica cotidiana está íntimamente ligada a la organización familiar y las prácticas alimenticias; y en los talleres de los alfareros, a hábitos motores, transmisión del conocimiento, condiciones ambientales, medios de distribución y la economía comunal. En otras palabras, la alfarería está cerca de la vida de la gente, y en consecuencia, está relacionada con la forma en que la gente reacciona ante una sociedad colonial. Es por eso que la cerámica cotidiana es un medio viable para estudiar el impacto del colonialismo español en la cultura material mesoamericana.

El estudio de la alfarería indígena

De acuerdo a Sander van der Leeuw[216], no es la naturaleza sino la cultura el principal determinante de las técnicas de manufactura de cerámica. Así, no son las materias primas ni las herramientas las que determinan el método de manufactura, sino la conceptualización que los artesanos tienen sobre la tradición alfarera. Es decir, cómo los alfareros conciben las formas de las vasijas: ¿cómo partes horizontales, verticales o transformaciones de una esfera? ¿Cómo dividen las formas de las vasijas: en dos o más segmentos, en una serie de espirales? ¿Y en qué secuencia se hacen las vasijas: de arriba a abajo, o viceversa? Según van der Leeuw[217], la idea que se tiene sobre estos aspectos es fundamental en cualquier tradición alfarera pues tiene que ver con las maneras en que una cultura en particular resuelve los problemas que encuentra en el mundo material.
Esas conceptualizaciones son muy resistentes al cambio porque permean áreas de actividad muy amplias de un grupo de gente, son compartidas, y la gente suele no estar consciente de su existencia[218]. Además, como propone Olivier Gosselain[219], ya que

[215] Van Dommelen, Peter. "Colonial interactions and hybrid practices. Phoenician and Carthaginian settlement in the ancient Mediterranean". En: *The Archaeology of Colonial Encounters. Comparative Perspectives*, pp. 109-141; Stein, Gil. Santa Fe: The School of American Research, 2005.
[216] Van der Leeuw, Sander. "Giving the potter a choice. Conceptual aspects of pottery techniques". En: *Technological Choices: Transformation in Material Cultures since the Neolithic*, pp. 238-288; Lemmonier, Pierre. London: Routledge, 1993.
[217] Van der Leeuw 1993, p. 259.
[218] Van der Leeuw 1993, p. 259.

incluyen hábitos motores aprendidos desde la niñez, están enraizadas en los alfareros y son muy resistentes al cambio. Así, la parte básica de una tradición alfarera, la conceptualización, suele ser resistente a nuevas ideas, tecnologías y consumidores. La manufactura de cerámica además incluye otros aspectos. Los alfareros toman decisiones sobre la selección, extracción y procesamiento del barro, y su cocción. Estos aspectos parecen reflejar las redes de interacción del alfarero, y por consiguiente, pueden ser fácilmente modificados[220]. Los alfareros además toman decisiones acerca de la forma de la vasija, el acabado de superficie y la decoración. Estos aspectos son muy visibles y abiertamente muestran el comportamiento del alfarero, y esto influencia sus preferencias, las cuales pueden ser modificadas con facilidad y frecuencia[221].
En situaciones de contacto cultural, como la colonización de Mesoamérica, el estudio de una tradición cerámica es buena base para explorar la naturaleza de cambios y continuidades en la cultura material.

La alfarería de la cuenca de México

La cerámica de la cuenca de México durante el periodo Colonial Temprano (1521-1620 d.C.) ofrece una buena perspectiva del impacto de la conquista en la cultura material. En esa región nahua la alfarería estaba muy desarrollada cuando llegaron los españoles, y ha sido bien estudiada[222]. Después de la conquista no desapareció, y hoy en día sigue existiendo en comunidades de artesanos tradicionales. Además, en la ciudad de México la conquista fue más penetrante que en otros lugares de Mesoamérica, lo que permite explorar más a detalle las relaciones coloniales que se produjeron. También, en comparación con otras regiones, donde la cerámica colonial está prácticamente sin estudiar, en la cuenca ha habido varios estudios de cerámica colonial temprana, y existen tipologías y fechamientos tentativos[223]. Los análisis de cerámica, además, se pueden combinar con el estudio de la gran cantidad de documentos y edificios coloniales existentes.
Sin embargo, las cerámicas coloniales de la cuenca también son muy problemáticas. De acuerdo a Charlton y colegas[224], son escasos los materiales arqueológicos recuperados en depósitos sellados del momento del contacto, al igual que de contextos que daten de intervalos cortos entre 1521 y 1620, así es difícil definir con precisión una secuencia

---

[219] Gosselain, Olivier. "Materializing identities: an African perspective", *Journal of Archaeological Method and Theory* vol. 7(3), 2000, pp. 187-217.
[220] Gosselain 2000, p. 192.
[221] Gosselain 2000, p. 191.
[222] P.ej., Cervantes, Juan, Patricia Fournier y Margarita Carballal. "La cerámica del Posclásico en la cuenca de México". En: La Producción Alfarera en el México Antiguo, pp. 277-320; Merino, Leonor y Ángel García Cook. México, D.F.: INAH, 2007; Hodge, Mary y Leah Minc. "The spatial patterning of Aztec ceramics: implications for pre-Hispanic exchange systems in the Valley of Mexico", *Journal of Field Archaeology* vol. 17, 1990, pp. 415-437; Whalen, Michael y Jeffrey Parsons. "Ceramic markers used for period dessignations. Appendix I". En: *Prehispanic Settlement Patterns in the Southern Valley of Mexico: The Chalco-Xochimilco Regions*, pp. 385-459, Parsons, Jeffrey. Ann Arbor: Memoirs of the Museum of Anthropology No. 14. University of Michigan, 1982.
[223] Charlton, Thomas, Patricia Fournier y Cynthia Otis Charlton. "La cerámica del periodo Colonial Temprano en la cuenca de México: permanencia y cambio en la cultura material". En: La Producción Alfarera en el México Antiguo, pp. 429-496; Merino, Leonor y Ángel García Cook. México, D.F.: INAH, 2007; Lister, Florence y Robert Lister. *Sixteenth Century Maiolica Pottery in the Valley of Mexico*, Tucson: University of Arizona Press, 1982; Whalen y Parsons 1982.
[224] Charlton et al. 2007, p. 429.

cronológica. En algunos sitios rurales hay evidencias de ocupaciones previas y posteriores a la conquista, que sí bien se asocian con la tradición alfarera nahua, no muestran una clara separación estilística o espacial entre las ocupaciones precoloniales y las coloniales, pues presentan una ocupación continua difícil de aislar cronológicamente[225]. Además, no es válido correlacionar directamente cerámicas de tradición indígena con usuarios indígenas, ni cerámicas de tradición española con usuarios españoles, pues ahora sabemos que los patrones de distribución de objetos de esas dos tradiciones fueron más complejos[226]. La simple asociación de ciertos artefactos con los colonizadores y otros con los colonizados restringe la posibilidad de explorar los procesos de hibridización[227], es decir, cómo diferente gente reaccionó a la nueva sociedad colonial.
A pesar de lo anterior, las colecciones existentes de cerámica colonial temprana de la cuenca de México permiten explorar cambios y continuidades en varias etapas de la cadena operativa:

a) la técnica de manufactura, que es donde se manifiesta la conceptualización que los alfareros tenían de la tradición,
b) la cocción, que puede reflejar las redes de interacción del alfarero,
c) la forma de las vasijas,
d) el acabado de superficie, y
e) la decoración; estos tres últimos aspectos muestran las preferencias del alfarero.

Para explorar esas etapas se consultaron análisis de cerámica publicados y colecciones postclásicas tardías y coloniales tempranas de varios proyectos: el Proyecto Arqueológico de la Cuenca México dirigido por Jeffrey Parsons, que obtuvo muestras de cerámica de superficie y excavación de las regiones de Texcoco, Xochimilco, Zumpango, Chalco e Iztapalapa[228]; el Proyecto del Valle de Teotihuacán, dirigido por William Sanders, que obtuvo cerámica de superficie de esa región[229]; el rescate arqueológico de una vivienda del periodo de contacto en Las Palomas, Hidalgo, un sitio rural nahua en el norte de la cuenca, a cargo de Fernando Getino[230], y los muestrarios de varios proyectos en contextos coloniales depositados en el Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparativas del INAH, como el proyecto de restauración del ex-convento Hospital de Bethlemitas, San Jerónimo (temporada 1994), Garibaldi, Plaza Banamex, Tlatelolco, y la Catedral Metropolitana (temporada 1975-1976).
Durante la colonia la tradición alfarera indígena incorporó técnicas, formas y decoraciones de la tradición española. Algunos de esos elementos sustituyeron a los de tiempos

[225] Charlton et al. 2007, p. 431.
[226] P.ej., Rodríguez, Enrique. "Eating like and Indian. Negotiating social relations in the Spanish colonies", *Current Anthropology* vol. 46(4), 2005, pp: 551-573.
[227] Bhabha, Homi. *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994; Van Dommelen, Peter. "Colonial matters. Material culture and postcolonial theory in colonial situations". En: *Handbook of Material Culture*, pp. 104-124; Tilley, Christopher, Webb Keane, Susan Küchler, Michael Rowlands y Patricia Spyer. London: Sage Publications, 2006.
[228] Parsons, Jeffrey, Keith Kintigh y Susan Gregg. *Archaeological Settlement Pattern Data from the Chalco, Xochimilco, Iztapalapa, Texcoco and Zumpango Regions, Mexico*, Ann Arbor: Technical Reports No. 14. Museum of Anthropology, University of Michigan, 1983.
[229] Sanders, William, Anton Kovar, Thomas Charlton y Richard Diehl. *The Teotihuacan Valley Project: Final Report*, University Park: Occasional Papers in Anthropology No. 3. Department of Anthropology, Pennsylvania State University, 1970.
[230] Fuentes, Israel. "Una unidad residencial en el sitio Las Palomas, Hidalgo", *Boletín de la Dirección de Salvamento Arqueológico (segunda época)* vol. 8, 2007, pp. 131-136.

prehispánicos, otros se reinterpretaron y combinaron con elementos nativos produciendo nuevos estilos, además de que hubo innovaciones que no parecen ligarse directamente con ninguna de esas tradiciones. Por eso en ciertos casos es difícil establecer si las vasijas son parte de la tradición indígena o de la tradición española, o si mejor se asignan a la tradición mexicana, que resultó del entrelazado de ambas, y es la que hoy existe en varias comunidades de alfareros en el centro de México[231]. Así, para evitar categorizaciones artificiales, y para tener una mejor perspectiva de las transformaciones de la alfarería indígena, en este estudio se consideran todas las vasijas de barro elaborada en México durante la Colonia Temprana, tanto de tradición indígena como española, con excepción de la loza mayólica. La ciudad de México se convirtió a finales del siglo XVI en un fuerte productor de mayólica, sin embargo, su tecnología de manufactura, formas, decoración y organización de la producción se mantuvieron fuertemente ligadas a la tradición española, y sin influencia de la alfarería indígena.
Al momento de la conquista la cerámica de la cuenca consistía principalmente en vasijas de cocina y almacenamiento, hoy agrupadas como Loza Naranja. También había vasijas de servicio (para comer, beber y servir) que podían ser de la Loza Naranja Bruñida, también conocida como Azteca, y en su versión decorada Azteca Negro/Naranja, o de la Loza Roja, o con mucho menos frecuencia Loza Polícroma parecida a la de la tradición Mixteca-Puebla. Además existía la Loza Alisada conformada por braseros, anafres e incensarios. Después de la conquista estas lozas no desaparecen, sino que experimentan cambios. Los españoles introducen la Loza Vidriada y la Loza Mayólica, además de unas pocas importaciones europeas y orientales.

a) Técnica de manufactura

Después de la conquista la conceptualización que tenían los alfareros indígenas sobre su tradición cerámica no parece cambiar. Durante los últimos siglos precoloniales las vasijas se hacían con moldes horizontales, las ollas incluso con dos o tres moldes, lo que sugiere que los artesanos las concebían como partes horizontales. Además como complemento se utilizaban las técnicas de enrollado y modelado. En el periodo Colonial Temprano las vasijas se continúan haciendo en moldes horizontales, como reflejan muchos fragmentos de ollas donde es posible ver huellas de la juntura de las partes. También las vasijas de servicio, tanto de formas típicamente indígenas –como cajetes trípodes- como de formas de influencia europea –como tazones y jarras- fueron hechas en moldes horizontales.
Los españoles introdujeron después de la conquista el uso del torno para formar vasijas. El torno, que en Europa tenía una larga tradición, suele considerarse como un avance técnico pues incrementa la productividad y la estandarización. Sin embargo, durante el periodo Colonial, e incluso en el presente, los alfareros mexicanos no debieron verlo como una ventaja importante[232], sino más bien como un riesgo pues era costoso y requería nuevos hábitos motores. Además, la rapidez y estandarización ya se obtenían usando los

[231] P.ej., Hernández, Gilda. "Contemporary traditional pottery in central and south Mexico. On colonial technical introductions and their assimilation", *Leiden Journal of Pottery Studies* vol. 23, 2007, pp. 159-176; Kaplan, Flora. *A Mexican Folk Pottery Tradition. Cognition and Style in Material Culture in the Valley of Puebla*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1994; Papousek, Dick. *The Peasant-Potters of Los Pueblos. Stimulus Situation and Adaptive Processes in the Mazahua Region in Central Mexico*, Assen: Van Gorcum, 1981.
[232] Foster, George. "The Coyotepec molde and some associated problems of the potter's wheel", *Southwestern Journal of Anthropology* vol. 15, 1959, pp. 63; Katz, Roberta. The potters and pottery of Tonalá, Jalisco, Mexico: a study in aesthetic anthropology, Tesis doctoral inédita, pp. 124-125. Ann Arbor: Columbia University. University Microfilms International, 1977.

métodos tradicionales de manufactura[233]. Así, el torno se utilizó sólo escasa y selectivamente como muestran diferentes clases de vasijas del periodo Colonial Temprano: 1) las vasijas con formas y acabados de superficie de tradición prehispánica no presentan huellas de haber sido hechas en torno, sino en molde horizontal; 2) las vasijas de la Loza Alisada, es decir, sólo alisadas y sin vidriado, con algunas formas de origen indígena y otras españolas fueron hechas en molde, y 3) las vasijas vidriadas con formas de origen indígena y español fueron hechas en su mayoría en molde, en los pocos casos en que se tornearon se trata exclusivamente de formas de origen español [234].
El uso del torno pudo haber provocado el cambio en la conceptualización de la tradición alfarera, pues éste implica modificaciones drásticas en el método de formado, y por consecuencia en cómo se conciben las partes de la vasija y la secuencia de manufactura. Sin embargo, no fue aceptado por la mayoría de los alfareros, como evidencia su escaso uso hasta hoy en día[235]. Las vasijas todavía se forman, como en el pasado, con moldeado, enrollado y modelado.
Así, durante el periodo Colonial Temprano se mantuvo el método de manufactura prehispánico, y sólo en casos excepcionales se utilizó el torno. Por consiguiente, la conceptualización básica que los alfareros tenían de su tradición no debió cambiar, pues las vasijas se siguieron viendo como partes horizontales, se siguieron dividiendo en las mismas secciones y realizándose en la misma secuencia. La cerámica mayólica, en contraste, tanto la española como la producida en la ciudad de México, se elaboraba en torno. Lo que sugiere que detrás de ella había una conceptualización muy diferente, y por consecuencia, productores diferentes.

b) Cocción

La tecnología para quemar vasijas en el último periodo prehispánico es poco conocida, pues es muy escasa la información publicada sobre talleres alfareros[236]. En general, se asume que los hornos para cerámica fueron una introducción española, ya que hasta la fecha no se ha encontrado ninguno en contextos prehispánicos, aunque bien puede ser que los arqueólogos no han tenido suerte. De cualquier forma, las vasijas precoloniales muestran que fueron cocidas en atmósferas oxidantes, lo que requería algún método que permitiera la entrada de aire durante la cocción. El grado de control de la cocción debió variar, pues algunas vasijas de servicio tenían buena calidad de cocción, como la Loza Azteca Bruñida, que es dura, de sonido metálico, sin núcleos y sin manchas de cocción. En cambio, la Loza Naranja para cocinar y almacenar evidencia un cocido menos cuidadoso y a más bajas temperaturas, pues la pasta es menos dura, suele tener núcleos oscuros y manchas de cocción.

---

[233] Nicklin, Keith. "Stability and innovation in pottery manufacture", *World Archaeology* vol. 3(1), 1971, pp. 13-48.
[234] Charlton et al. 2007, pp. 489-490.
[235] P.ej., Druc, Isabel. "Ceramic production in San Marcos Acteopan, Puebla, Mexico", *Ancient Mesoamerica* vol. 11, 2000, pp. 77-89; Foster George. *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*, New York: Viking Fund Publications in Anthropology No. 27, Wenner Gren Foundation, 1960; Rendón, Silvia. "Modern pottery of Riotenco San Lorenzo, Cuauhtitlan", *Middle American Research Records* vol. 1(15), 1950, pp: 251-267.
[236] P.ej., Charlton, Thomas, Cynthia Otis Charlton, Deborah Nichols y Hector Neff. "Aztec Otumba, AD 1200-1600. Patterns of the production, distribution, and consumption of ceramic products". En: *Pottery Economics in Mesoamerica*, pp. 237-270; Pool, Christopher y George Bey III. Tucson: The University of Arizona Press, 2008; Winter, Marcus y William Payne. "Hornos para cerámica hallados en Monte Albán", *Boletín del INAH* vol. 16, 1976, pp. 37-40.

Después de la conquista las vasijas siguen cociéndose en atmósferas oxidantes, y siguen mostrando variación en el control de la cocción. Sin embargo, durante el periodo Colonial Temprano se notan tres cambios principales: 1) en la Loza Azteca Bruñida, incluyendo la versión decorada Azteca Negro/Naranja, hay una tendencia a la disminución de la dureza de la pasta, aumento de núcleos oscuros y manchas de cocción, elementos que ya existían en tiempos prehispánicos pero que se incrementan en este periodo y sugieren menos control de la cocción[237]; 2) en la Loza Roja se nota una tendencia a mejor control de la temperatura, pues antes de la conquista la mayoría tenía núcleos oscuros por una cocción incompleta, y después hay un aumento de vasijas sin núcleos[238], y 3) la aparición de vasijas con vidriado de óxido de plomo sugiere una cocción a temperaturas más altas, pues es necesario llegar al punto de fundición del vidriado.
El horno de dos cámaras se considera una introducción española. Al parecer fue ampliamente aceptado por alfareros indígenas, pues hoy en día se utiliza hasta en comunidades alfareras conservadoras y aisladas[239]. Sus ventajas técnicas, especialmente el ahorro de combustible, debieron ser reconocidas.

Así durante el periodo Colonial Temprano hubo cambios en la tecnología de cocción. Probablemente se introducen los hornos de dos cámaras que posibilitaron temperaturas más altas y en consecuencia la producción de vasijas vidriadas. Sin embargo esto no resultó en un mejor control de la cocción, sino más bien en diferentes niveles de cuidado en la elaboración de vasijas. Las típicas vasijas de servicio precoloniales (Loza Azteca Bruñida), que usualmente eran de buena calidad, se deterioran hasta que a finales de la Colonia Temprana desaparecen[240]. La Loza Roja, en cambio, mejora su calidad de cocción y cobra auge después de la conquista. Los cambios en las técnicas de cocción reflejan que algunas tradiciones de vasijas se van perdiendo mientras que otras se vuelven más importantes en la sociedad colonial.

c) Forma de las vasijas

La morfología de las vasijas no sólo refleja su uso, sino también las modas estilísticas asociadas con cada tradición cerámica. Durante el periodo Colonial Temprano se notan varios cambios en estos aspectos, que aquí sólo se comentan muy brevemente: 1) las formas de la Loza Naranja para cocinar y almacenar no cambian, sólo hay ligeras modificaciones en la forma de los bordes[241]. 2) Las vasijas de servicio de la Loza Azteca Bruñida tampoco muestran cambios hasta que desaparecen al final del periodo. 3) La loza Roja, en contraste, evidencia gran creatividad colonial. Sus formas precoloniales características eran cajetes hemisféricos, copas bicónicas y jarras, después de la conquista continúan pero son minoritarias en comparación con nuevas formas, ya existentes en el repertorio prehispánico, como platos, cajetes trípodes y cajetes con paredes acanaladas[242]. Al final del periodo Colonial Temprano se empiezan a elaborar formas de origen español como candeleros, tazas, tazones, jarritas, platitos para sal y tapas. La Loza Roja debió ser relativamente familiar para los españoles, pues en la

[237] Charlton et al. 2007, pp. 436, 440.
[238] Charlton et al. 2007, p. 446.
[239] P. ej., Druc 2000, p. 82; Engelbrecht, Beate. Töpferinnen in Mexiko. Entwicklungsethnologische Untersuchungen zur Produktion und Vermarktung der Töpferei von Patamban und Tzintzuntzan, Michoacán, West-Mexiko, Tesis doctoral inédita. Basel: Universität Basel, 1987.
[240] Charlton et al. 2007, p. 442.
[241] Charlton et al. 2007, p. 436.
[242] Charlton et al. 2007, pp. 445-452.

península Ibérica desde tiempos romanos había una tradición de vasijas con superficie roja, quizá por eso se incorporó fácilmente en la sociedad colonial. 4) Las escasas vasijas de servicio polícromas se mantienen sin cambios formales hasta que desaparecen al final del periodo[243]. 5) La loza vidriada es difícil de fechar, así que hay poca claridad sobre los cambios a través del tiempo. Lo que sí se sabe es que los molcajetes trípodes con soportes modelados, comunes en el Postclásico, se empiezan a vidriar en la Colonia Temprana; también llevan vidriado algunas vasijas de cocina y servicio de origen indígena. Paralelamente a estas lozas se produce la mayólica; desde sus inicios su repertorio formal es típicamente español y sin influencia indígena, y así se mantiene.

De acuerdo a la forma de las vasijas, los patrones de consumo de alimentos durante el periodo Colonial Temprano no muestran cambios significativos. Por lo general, las formas indígenas para cocinar y almacenar continúan, aunque en ocasiones presenten cambios estilísticos menores. En algunos casos formas indígenas se reemplazan con formas españolas de usos similares, por ejemplo, el apaxtle precolonial se sustituye con la cazuela española, sin embargo, esta tendencia de reemplazo es más común después del periodo Colonial Temprano. Las vasijas de servicio, tanto las elegantes polícromas como las más cotidianas Azteca Bruñidas continúan, pero desaparecen al final del periodo. En algunos contextos quizá se reemplazan con la Loza Roja, pero en otros debieron sustituirse con vasijas muy simples. Vasijas ceremoniales, como los sahumadores de mango largo modelado, desaparecen. Además, se introducen unas pocas formas para usos que no existían antes, como los candeleros. Es hasta el final del periodo Colonial Temprano que se empiezan a dar cambios morfológicos mayores, que sugieren modificaciones en los patrones de consumo. La Loza Roja, de origen indígena, ya presenta muchas formas de origen español y nuevos elementos estilísticos retomados de ambas tradiciones. También la Loza Vidriada y la Alisada incluyen más formas de origen español.

Durante el periodo Colonial Temprano hay una tendencia a la desaparición en contextos visibles de formas de vasija asociadas con la tradición indígena. En contextos menos visibles, como la cocina, las formas indígenas continúan, incluso hasta el presente, aunque paulatinamente algunas se reemplazan por vasijas de usos similares de origen español o híbrido.

e) Acabado de superficie

Durante el periodo Colonial Temprano los cambios en el acabado de superficie de las vasijas son variados: 1) la Loza Naranja muestra un deterioro paulatino de la superficie, pues las vasijas se pulen menos, al mismo tiempo que llevan más engobe naranja, que involucra menos tiempo y trabajo que el pulido; 2) la Loza Azteca Bruñida disminuye de calidad pues también presenta menos pulido y más engobe[244]; 3) la Loza Roja mantiene su calidad, Charlton y colegas[245] sugieren que incluso hay una leve mejora en el nivel de pulido, aunque esto más bien se nota al final del periodo cuando estas vasijas son más variadas y elaboradas, y 4) se empieza a producir la Loza Vidriada, una introducción española.

---

[243] Charlton et al. 2007, p. 453.

[244] Charlton, Thomas, Cynthia Otis Charlton y Patricia Fournier. "The Basin of Mexico A.D. 1450-1620. Archaeological dimensions". En: *The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica. Archaeological Perspectives*, pp. 49-63; Kepecs, Susan y Rani Alexander. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005.

[245] Charlton et al 2007, p. 447.

El vidriado, que tenía una larga tradición en la península Ibérica, se considera un avance técnico por decorar e impermeabilizar con poca inversión de trabajo las vasijas. Los alfareros coloniales debieron adoptarlo parcialmente, pues todavía hoy en día es usado en algunas regiones, como en la cuenca, mientras que en otras no, como la Mixteca Alta o el sur de Puebla[246]. Los costos extras involucrados en su adquisición y la necesidad de más combustible para alcanzar la temperatura de fundición han sido probablemente limitaciones desde la conquista.
Durante la Colonia Temprana acabados de superficie de tradición indígena (Azteca Bruñido) asociados con vasijas visibles, se deterioran y desaparecen al final del periodo. En cambio, acabados de superficie indígenas en vasijas menos visibles, como el Naranja de los artefactos de cocina, bajan de calidad, pero se mantienen. La Loza Roja también se mantiene; probablemente por sus semejanzas con cerámicas españolas, que dejan de asociarla con la tradición prehispánica y la vinculan a la sociedad colonial. Así, se nota una tendencia a la disminución de vasijas de tradición indígena en contextos domésticos relativamente públicos, como el consumo de comida en familia o fiestas. Además se ve que disminuye la inversión de tiempo y trabajo en la superficie de vasijas de cocina, almacenamiento y servicio, lo que sugiere un deterioro general de la tradición alfarera indígena, con excepción de la Loza Roja. El vidriado se va volviendo más frecuente, a tal grado que hoy en día en la cuenca de México es el acabado de superficie más común de vasijas visibles y no tan visibles.

f) Decoración

Durante el periodo Colonial Temprano hay varios cambios en la decoración que aquí sólo se comentan brevemente: 1) las vasijas de servicio Aztecas Bruñidas Negro/Naranja mantienen su característica decoración precolonial con líneas y elementos curvilíneos pintados, pero incorporan nuevos motivos como pájaros, pescados, hojas o flores[247], de estilo relativamente europeo; 2) esas vasijas también incorporan nuevos tipos de soportes como los modelados en forma de antena de mariposa, cabezas de águila, leones, patos, garras o rostros de hombres barbados[248]; soportes modelados en formas similares existían desde el Postclásico en el valle de Puebla-Tlaxcala, sin embargo es hasta después de la conquista que se incluyen, con algunos cambios, en las vasijas Azteca Bruñidas de la cuenca; 3) la Loza Roja continua con su decoración precolonial, pero incorpora un patrón de líneas y diseños geométricos que antes era exclusivo de las vasijas Azteca Bruñidas[249], y 4) la Loza Polícroma, aunque es escasa y frecuentemente muy fragmentada como para analizar a detalle la decoración, deja de presentar motivos típicos de la iconografía religiosa del centro de México que la caracterizaban en el Postclásico, los cuales se reemplazan con signos más seculares, y menos sospechosos para los españoles, como flores y volutas.
Después de la conquista patrones decorativos que antes eran característicos, y exclusivos, de cada loza empiezan a intercambiarse. Además, se incorporan con facilidad motivos de origen europeo en vasijas de forma y estilo típicamente indígena. Esto sugiere una flexibilización de los cánones estilísticos que existían en el Postclásico, quizá debido a menos control regional y más independencia de la producción alfarera. Por otra parte,

[246] P.ej., Druc 2000; Lackey, Louana. *The Pottery of Acatlán. A Changing Mexican Tradition*, Norman: The University of Oklahoma Pres, 1981.
[247] Charlton et al. 2007, pp. 441-443.
[248] Charlton et al. 2007, p. 442.
[249] Charlton et al. 2007, p. 450.

las elegantes vasijas polícromas, que por sus formas y decoración debieron ser para uso festivo y religioso, cambian posiblemente de función después de la conquista. Los rituales públicos en las que debieron usarse desaparecen, así que también desaparecen las vasijas con clara iconografía religiosa. La presencia, sin embargo, de vasijas polícromas con flores y motivos más inocuos, señala que en la Colonia Temprana todavía había ocasiones especiales, como fiestas, en que éstas eran usadas.

Conclusiones

La alfarería de la cuenca de México reaccionó de forma compleja a la colonización de Mesoamérica. Poco después de la conquista ya se notan varias tendencias de cambio y continuidad que se hacen más notorias a finales del periodo Colonial Temprano. Es decir, ya desde el siglo XVI hay algunas modificaciones en formas de vasija, acabados de superficie y decoración, mientras que las técnicas de manufactura indígenas se mantienen, e incluso sobreviven hasta hoy en día. Esto señala que las transformaciones se dieron más bien en las etapas de la cadena operativa que tenían que ver con las redes de interacción del alfarero y su comportamiento. La conceptualización que ellos tenían de la tradición cerámica, en cambio, continúa. Así, muy probablemente no hubo ruptura en la transmisión del conocimiento, pues las familias y comunidades de alfareros no desaparecen. Las relaciones entre ellos -sus reglas, organizaciones y redes de distribución-, en contraste, sí debieron cambiar. Las causas principales seguramente fueron las epidemias que diezmaron la población, el colapso del sistema de intercambio comercial azteca y otros problemas económicos que se desencadenaron con la conquista. Siguiendo a Lockhart[250] y Gibson[251], muchos aspectos de la cultura y organización social indígena se mantienen durante la Colonia Temprana. Es hasta que se generaliza la política de congregaciones, alrededor de 1620, que la sociedad indígena empieza a transformarse más profundamente. Algo parecido sucede con la alfarería de la cuenca. Durante el periodo Colonial Temprano sí hay cambios en las formas de vasija, acabados de superficie y decoración, pero los elementos que se conservan son todavía una mayoría. Es hasta finales de ese periodo que se van perdiendo, y se van reemplazando por equivalentes de origen español o por innovaciones de origen híbrido. También al final de la Colonia Temprana empiezan volverse comunes nuevas formas de vasija que implican nuevos patrones de consumo.

En la Colonia Temprana, además, se nota un deterioro general de la producción alfarera como evidencian el acabado de superficie y la cocción. Sin embargo también se nota un impulso de creatividad, es decir, no sólo se incorporan elementos decorativos españoles en vasijas típicas prehispánicas, sino que también se intercambian entre las lozas indígenas patrones de decoración que antes eran exclusivos de cada loza. Ambas tendencias sugieren un debilitamiento del control de la producción alfarera. A finales de la época prehispánica el imperio azteca ejercía fuerte control sobre la producción e intercambio artesanal a través de la imposición de tributo y los grandes mercados regionales[252]. Al colapsarse este sistema después de la conquista, debió incrementarse la independencia y flexibilidad de los alfareros.

---

[250] Lockhart, James. *The Nahuas after the Conquest*, Stanford: Stanford University Press, 1992.
[251] Gibson, Charles. *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico*, 1519-1810, Stanford: Stanford University Press, 1964.
[252] Hodge y Minc 1990, p. 433.

Las conocidas introducciones coloniales (el torno, el horno de dos cámaras y el vidriado) afectaron en diferentes grados las tradiciones alfareras de la cuenca. En principio, el torno pudo ser capaz de cambiar la conceptualización de la alfarería; sin embargo, no fue aceptado por la mayoría de los artesanos indígenas. El horno fue adoptado, aunque sus posibilidades técnicas más bien influyeron en la eficiencia de producción y la decoración de las vasijas, más no en su conceptualización. También el vidriado fue incorporado, pero éste tuvo básicamente un efecto en la decoración y el uso de las vasijas, pero no en elementos conceptuales fundamentales de la tradición alfarera. En la actualidad las repercusiones de la reacción de los alfareros de la Colonia Temprana a esas innovaciones técnicas siguen siendo evidentes. Hoy, las vasijas tradicionales de esa región se ven diferentes a las prehispánicas, sin embargo, los principios básicos que guiaban la relación de los alfareros con el mundo material antes de la conquista, parecen seguir siendo los mismos.

Las reacciones de los alfareros de la cuenca a la conquista pueden verse como una forma de resistencia, aunque éste sea un concepto algo problemático[253]. Tal como señala Michael Given[254], es un conocido estereotipo colonial el creer que resistencia consiste en apegarse fuertemente a la cultura tradicional ante el intento de asimilación de los colonizadores. Resistencia es algo mucho más complejo. En la cultura material involucra varios niveles, y mecanismos, de rechazo, aceptación, reinterpretación e innovación. La alfarería de la cuenca después de la conquista es un buen ejemplo de esto.

Agradecimientos

Este estudio es parte del proyecto "Ceramics and Social Change. The Impact of the Spanish Conquest on Middle America's Material Culture" apoyado por la Organización Holandesa para la Investigación Científica (NWO) y la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden. Agradezco a Jeffrey Parsons por permitirme consultar las colecciones del Proyecto de la Cuenca de México depositadas en la Universidad de Chapingo, y al finado William Sanders y a George Cowgill que me permitieron consultar colecciones del Proyecto del Valle de Teotihuacán, depositadas en el laboratorio de la Universidad de Arizona en San Juan Teotihuacán. Fernando Getino e Israel Fuentes me mostraron amablemente la cerámica de su excavación en el sitio de Las Palomas. Jorge Alberto Quiroz Moreno me dio acceso a los muestrarios del Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparativas del INAH.

[253] Rowlands, Michael. "The archaeology of colonialism". En: *Social Transformations in Archaeology: Global and Local Perspectives*, pp. 327-333; Kristiansen, Kris y Michael Rowlands. London: Routledge, 1998.

[254] Given, Michael. *The Archaeology of the Colonized*, London: Routledge, 2004.

Un Manuscrito en Náhuatl sobre Astrología Europea

Søren Wichmann
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden
& Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, Leipzig

Ilona Heijnen
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

RESUMEN
Análisis preliminar del manuscrito astrológico en lengua náhuatl, que actualmente se encuentra en el Museo del Trópico (Tropenmuseum) de Amsterdam. Se discuten diferentes aspectos codicológicos, así como los problemas de fechamiento, paleografía e interpretación del contenido dentro del género europeo de los repertorios de los tiempos.

Palabras clave: astrología, náhuatl, reportorio de los tiempos

En este artículo hacemos una breve caracterización de un manuscrito aún inédito que actualmente se encuentra en el Tropenmuseum en Amsterdam. Se trata de un manuscrito de 121 folios presentando el calendario europeo, astrología, astronomía y algunas técnicas medicinales. El manuscrito, que lleva el número de catálogo 3523-2, no se ha tratado en la literatura[255] a pesar de que es un manuscrito muy amplio que tiene importancia para el estudio de la lengua náhuatl y el encuentro entre la cultura europea y la cultura indígena náhuatl del México Colonial. Fue vendido por el académico mexicano Juan Hasler al museo en 1965. Carecemos de cualquier información sobre sus orígenes. Además de dar información básica sobre la estructura y el contenido demostraremos que el manuscrito por lo menos parcialmente representa una traducción de una versión de la obra *Reportorio de los tiempos* de Andrés de Li, cuya primera impresión se hizo en Zaragoza en el año 1492.

MS 3523-2 del Tropenmusum, Amsterdam: descripción física

El manuscrito fue comprado del museo del lingüista mexicano Juan Hasler, especialista en lenguas indígenas de México, el 1º de enero 1965. Según información en el registro del museo el manuscrito proviene de Veracruz. Carecemos de más información sobre sus origines o las circunstancias en que Hasler obtuvo el manuscrito.
En diciembre 2007 tuvimos la oportunidad de ver el manuscrito y de obtener una copia digital. El manuscrito no lleva portada, lo que dificulta la identificación de autor, fechamiento y lugar exacto de origen. Por el contenido (ver abajo) se puede determinar que se trata de una manuscrito producido o copiado en 1758. Se compone de 121 folios.

[255] La única excepción es la reproducción de la ilustración mostrando un 'hombre zodiaco' en el contexto de estudios de los códices Vaticanus A y B (Anders y Jansen 1993: 93-106; Anders y Jansen 1996: 245-7).

Llevan los números 1 a 109, algunos de los cuales se repiten. El conjunto de folios está encuadernado en una cubierta. Todos los folios están dañados en diferentes grados a los dos lados – más al principio y menos al final.
La numeración de los folios no es enteramente consistente. Hasta folio 69 la numeración está en secuencia. Los números de los tres siguientes folios están subrayados: 70, 71, 72. Después siguen 72 (no subrayado), 73 (subrayado), 73, 74, 74 (repetición del mismo número no subrayado), 75, 76, 77, 78, 79, 78 y 79. Folios 80-100 están en secuencia (entre ellos 96, 98 y 100 están subrayados sin motivación clara). Después de f. 100 viene un folio cuyo número está escrito como un 11 subrayado con un 0 arriba. Siguen 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109 y 1010 [sic!]. De ahí se retoma la secuencia 101, 102, 103 y 104. Sigue un folio sin número y al final otro folio sin número constituído por una tabla indicando cuántas horas y minutos lleva cada día del año.

Astrología y el género de reportorio

La astrología tiene una historia larga y complicada (en lo siguiente seguimos a Noonan 1984).[256] El primer zodiaco probablemente deriva de Mesopotamia alrededor de 8000 a.C. y la astrología se practicó también en Egipcia, pero los origines más inmediatos de la tradición europea es la tradición griega que comienza alrededor de 500 a.C. y culmina con la publicación en 150 d.C. del *Tetrabiblos* de Claudius Ptolemais, obra que tenía mucha influencia en el mundo helenístico y que ganó importancia nueva durante el Renacimiento. Desde el principio de su desarrollo ha habido críticas de la astrología tanto desde un perspectivo intelectual como desde un perspectivo político-religioso. Por medios de esclavos se introdujo la astrología a Roma. Los astrólogos fueron vistos como un peligro al imperio y fueron expulsados en 139 a.C. Sin embargo, un astrólogo, Thrasyllus, fue empleado por Tiberio y tuvo mucha influencia política. La astrología sigue teniendo una posición ambivalente durante la época del Imperio Romano. En el primer Concilio de Nicea convocado por el Emperador Constantino I en el año 325 se condenaron el gnosticismo y el maniqueismo, corrientes religiosos dentro de los cuales se seguía practicando la astrología. Por consecuencia, la astrología 'científica' dejó de ser practicado en Europa. Sin embargo, su estudio sigue en los mundos judíos y islámicos, y por medio de tratados del gran intelectual judío Abraham ben Meir ibn Ezra (ca. 1092-1167), que se tradujeron al francés en 1273, fue reintroducido al Europa medieval. Durante el Renacimiento la astrología floreó y llega a la cumbre de su desarrollo al principio del siglo XVI.

Gran parte del contenido de MS 3523-2 es de una naturaleza puramente calendárica. El manuscrito relata eventos en el desarrollo del calendario que, por fin, resultó en el calendario gregoriano. Los eventos más importantes (véase DelBrugge en de Li 1999: 2-3) fueron los siguientes. El segundo emperador legendario de Roma – después de Rómulo – fue Numa Pompilio, quién añadió los meses de enero y febrero a los meses ya existentes, lo que resultó en un año de 354 días que comenzó en marzo. Julio César revisó el calendario, introduciendo un año de 365 días y un año bisiesto cada cuatro años. Este calendario fue hecho el calendario cristiano oficial en el Concilio de Nicea. En esta ocasión también se decidió celebrar la Pascua en el domingo siguiente a la primera luna llena de primavera, es decir, en / o después del equinoccio vernal del 21 de marzo. El cálculo de la fecha de Pascua motivó el desarrollo del sistema de números áureos, una serie de números de 1 a 19 que corresponden a un ciclo de 19 años solares dentro del

[256] Véase tambien Whitefield (2001) y Tester (1987) para más detalles sobre la historia de la astrología.

cual caben casi exactamente 235 meses sinódicos.[257] Sin embargo, se dificultó el cómputo exacto de la Pascua dado que el año solar dura un poco menos que 365.25 días. Por esta razón el día 21 de marzo, en el cual se había fijado el equinoccio vernal, se alejó más y más del actual equinoccio hasta que, en el siglo XVI, los dos se difieren por 10 días. Por eso, en 1582 el Papa Gregorio XIII declaró su reforma del calendario, donde se quitaron una vez los días de octubre 5 a octubre 14 y se introdujeron modificaciones al sistema de años bisiestos para prevenir faltas de correspondencia en el futuro. Esta reforma tuvo lugar después de la primera edición de la obra de Andrés de Li y antes de la producción de la versión que se traduce en MS 3523-2.

Aparte de información sobre astrología MS 3523-2 también contiene un almanaque (fol. 47v-54v). La tradición de almanaques proviene de los árabes. Según DelBrugge (de Li 1999: 6) un almanaque que tuvo mucha influencia era el *Calendario de Córdoba* escrito por el historiador 'Arib b. Sa'd y el obispo Rabi b. Zayd en la segunda parte del siglo X. En la tradición europea se añadió información sobre actividades agrícolas y asuntos medicinales como tiempos apropriados para el sangrar (phlebotomía). Almanaques ganaron mucha popularidad, y con la invención de la imprenta se difundieron en grandes números. El *reportorio* de Andrés de Li también contiene información medicinal. Otra vez se trata de teorías y prácticas de origines mezclados, pero que sobre todo tienen raíces griegos, y que están transmitidos por científicos árabes. Uno de los elementos típicos en la literatura medicinal medieval es el 'hombre zodiaco' (véase fig. 1) donde una hombre desnudo sirve para ilustrar las conexiones entre los partes del cuerpo y el zodiaco.[258]

Fig. 1. El hombre zodiaco del MS 3523-2, fol. 59

[257] Véase **http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Paschal-computation** para más información.

[258] Para él quién tenga la curiosidad, el Internet ofrece una muestra bonita de hombres zodiacos, por ejemplo http://www.bl.uk/learning/artimages/bodies/astrology/gallery/astrogallery.html.



El contexto directo de 3523-2 es el México Colonial. Durante la colonización inicial no hubo conflictos entre astrología y religión, y según Weckmann (1992: 558) los primeros frailes Dominicanos, que llegaron a San Cristóbal en 1545, se recibieron como “astrólogos cristianos”. Sin embargo, durante 1582-1654 por lo menos diecisiete individuos fueron castigados por la Inquisición por haber practicado astrología o haber tenido literatura astrológica en su posesión (Weckmann 1992: 561). Por otro lado, en 1637 el Real y Pontificia Universidad de México inauguró una “Cátedra de Astrología y Matemáticas”, primeramente ocupado por fray Diego Rodríguez, quien fue sucedido por fray Ignacio Muñoz (Rodríguez-Sala 2004, Cañizares Esguerra 1999). La información que tenemos sobre la práctica de astrología en México durante la Colonia está limitada, pero es de suponer que fue tratado con ambigüedad por las autoridades. Es probable que la forma ‘científica’ era aceptada, mientras que corrientes más populares fueron visto de una manera más negativa.

Habiendo esbozado las tradiciones generales que se reúnen en MS 3532-2 pasamos a hacer unas observaciones sobre la trayectoria textual más preciso al cual pertenece. Como ya hemos dicho, MS 3532-2 representa, por lo menos en parte, una traducción de una versión más o menos tardía del *Reportorio de los tiempos* de Andrés de Li, cuya primera impresión se hizo en el año 1492. Pero este *reportorio* en sí incorpora otro trabajo, el *Lunari* del autor catalán Bernat de Granollachs, quién nació y trabajaba de médico y político en Barcelona (seguimos DelBrugge en de Li 1999: 13-17). La primera versión del *Lunari*, que probablemente se data de 1485, está constituida por un calendario dando los meses de cada año desde 1485 hasta 1550, incluyendo tiempos y grados para las fases de la luna en cada mes. También incluye información sobre eclipses, la división de la hora en minutos, fiestas cristianas móviles, y los números áureos y letras dominicales[259] para cada año. Este calendario (menos los años que ya pertenecieron al

[259] Las letras dominicales son A, B, C, D, E, F, G. Cada año empieza con la misma secuencia A, B, C, etc. La letra que corresponde al primer domingo del año puede servir para nombrar el año.

pasado) y la demás información se incorporaron en la primera edición del *Reportorio*. Sin embargo, no encontramos el calendario en MS 3532-2, lo que sugiere que fue producido después de 1550. DelBrugge menciona la posibilidad de que de Li también era catalán porque utiliza varios vocablos catalanes.

Más abajo ofrecemos una comparación esquemática de los contenidos de MS 3532-2 y de Li 1999 [1495].

Fechamiento

Respecto al fechamiento del manuscrito hay que distinguir entre él de la traducción y él de la copia. A continuación presentamos evidencia de que la copia fue hecha en 1758. Teóricamente es posible que el manuscrito que tenemos sea la original de la traducción, en cuyo caso las fechas de la traducción y de la copia son la misma, pero el hecho de que la producción de textos en náhuatl fue mucho más intenso en el siglo XVI que en siglos posteriores arguye en favor de una separación de las dos fechas.

Para el fechamiento de la traducción tenemos como *terminus post quem* el año 1582 cuando se llevó a cabo la reformación gregoriana del calendario europeo de la cual encontramos una mención en la parte introductoria. También se mencionan tanto Papa Pio V (1566-72) como Papa Gregorio XIII (1572-1585) explícitamente. Desafortunadamente no hemos podido establecer un *terminus ante quem* para la traducción anterior a 1758, cuando se hizo la copia.

El fechamiento de la copia se encuentra en un folio sin número en la parte trasera del f. 104r. El texto relevante es el siguiente. Damos aquí solo la traducción (véase Apéndice A para un análisis detallado): *El 14 de octubre de 1758 yo, maestro Felipe de Santiago Tepetlatzin, digo, lo digo en una manera verdadera ante nuestro Dios, que este libro pertenece a mí, nadie va a poder que por fin se vendió (¿?) diciendo que va a ser su posesión.* Esta declaración se encuentra justamente siguiendo el fin de la obra, que está constituido por la identificación de un tal Juan Andrés como escritor (¿traductor?): *así lo pintó, puso sus palabras, el muy honrado Juan Andrés, aquí lo explicó, aquí lo escribió* (véase Apéndice B).

Paleografía

Desde el primer visto se destaca el hecho de que MS 3532-2 está compuesto por una variedad de manos distintas. No trataremos de presentar una discusión paleográfica detallada. Simplemente queremos ilustrar los estilos de lo que, a nuestro parecer, es el *mínimo* de manos distintos que se tienen que diferenciar. Son seis en total, y en las figuras siguientes ofrecemos muestras de cada una – tanto un pedazo de texto como la palabra *yhuan* 'y' que, por ser muy frecuente, puede servir como un diagnóstico. Indicamos también dónde tienen sus primeras ocurrencias. A las figuras sigue Tabla 1 donde se indica la distribución hipotética de las diferentes manos.

Fig. 2. **Mano 1.** Primera presencia en f. 1r-11r (ejemplos de f. 2v)

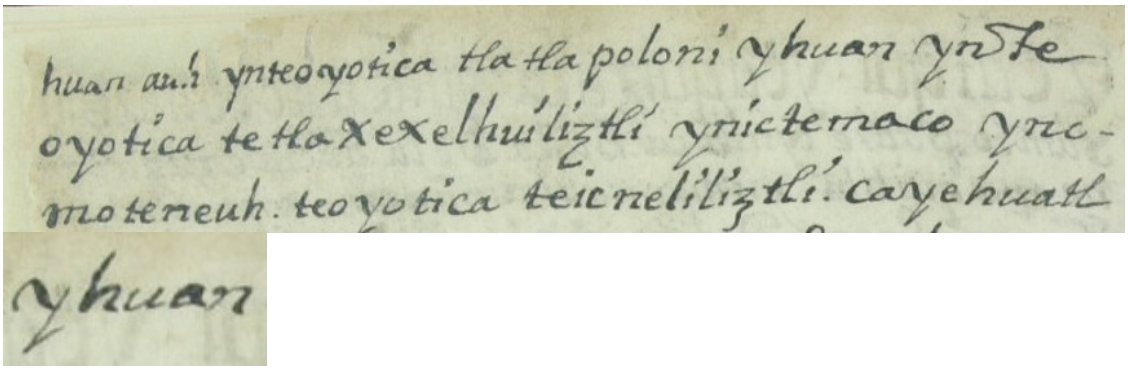


Fig. 3. **Mano 2.** Primera presencia en f. 7v-7r (ejemplos de f. 45r)

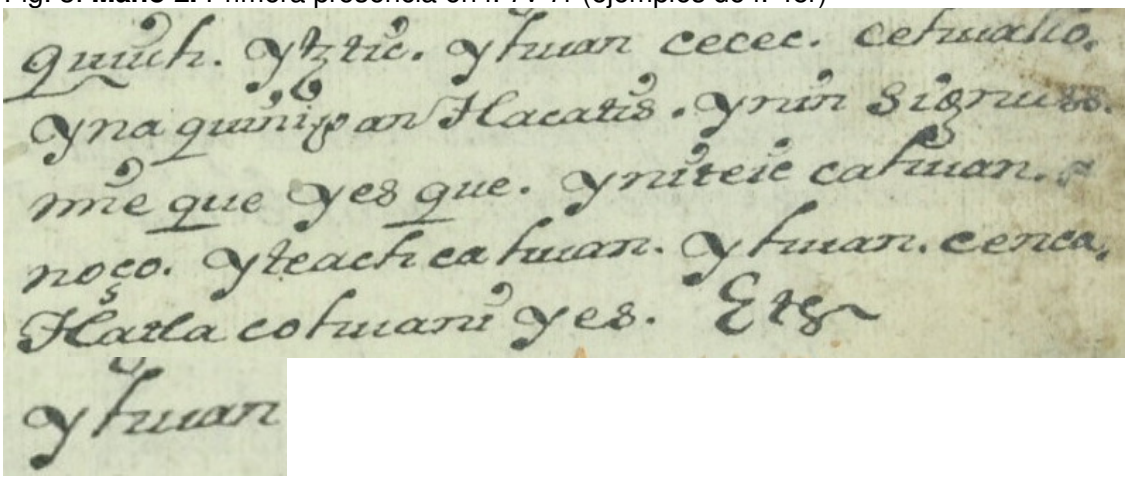


Fig. 4. **Mano 3**. Primera presencia en f. 12r (ejemplos de f. 13v)

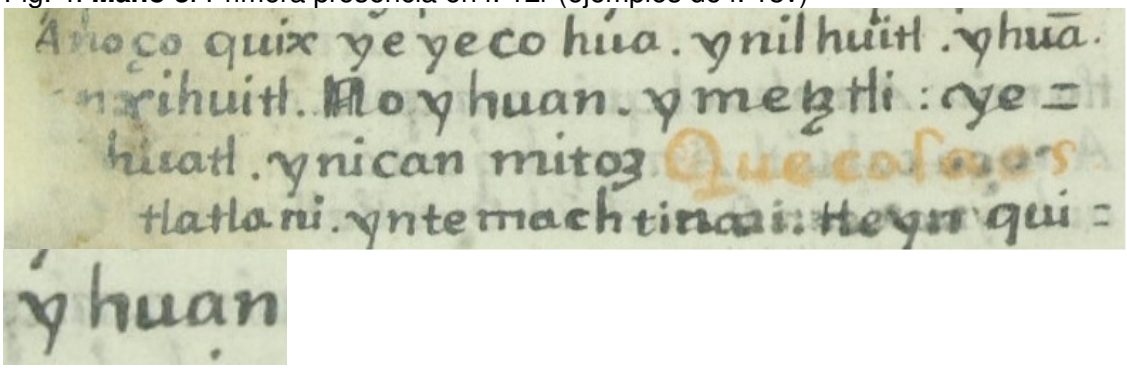


Fig. 5. **Mano 4**. Primera presencia en f. 17r (ejemplos de f. 19v & 19r)

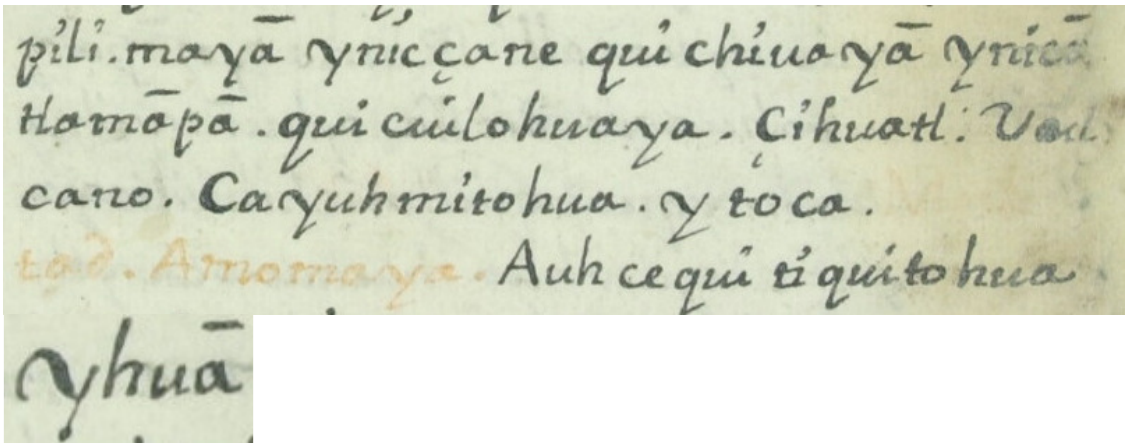


Fig. 6. **Mano 5**. Primera presencia en f. 29r (ejemplos de f. 46v)

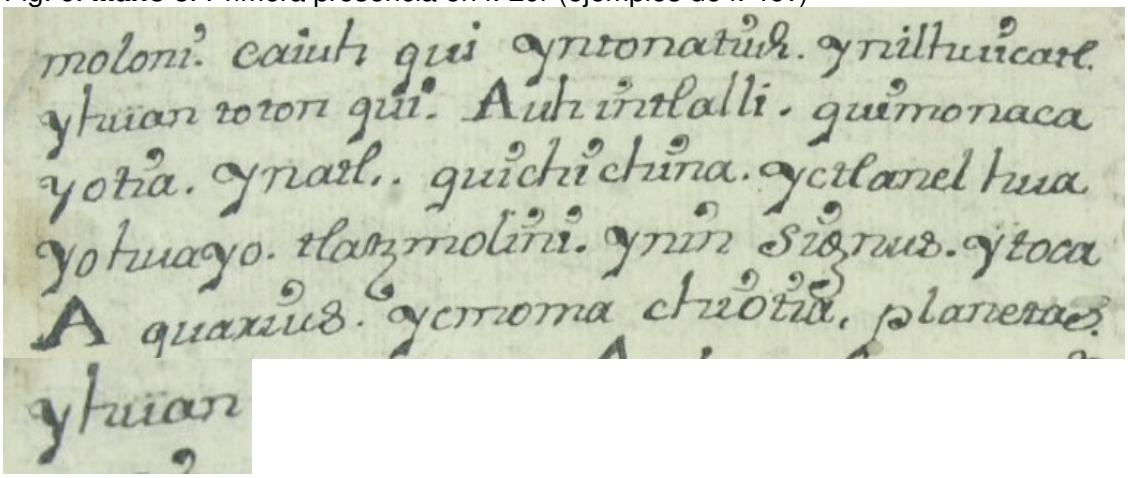


Fig. 7. **Mano 6**. Primera presencia en f. 36r (ejemplos de f. 48v)

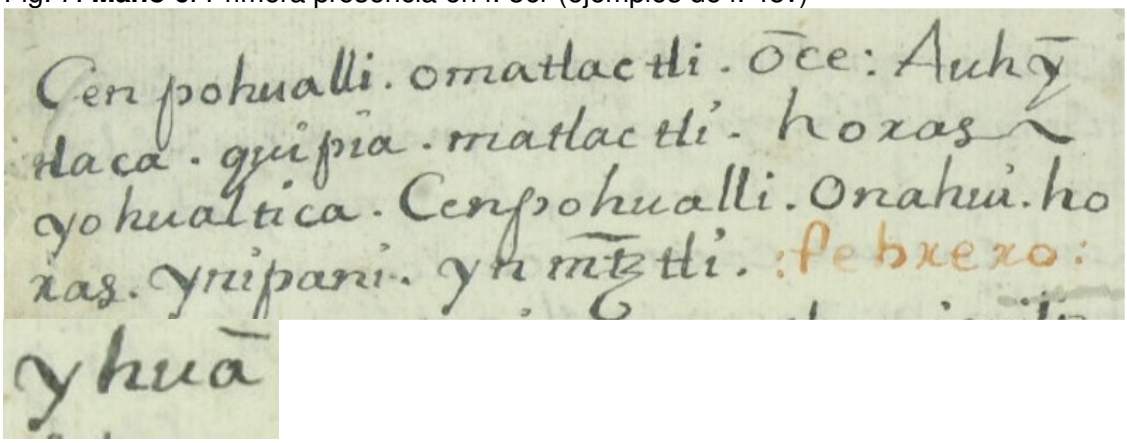


Tabla 1. La distribución de las diferentes manos

Mano	Folios
1	1r-11r (menos 7v abajo)
2	7v abajo, 40r-45r
3	12r-17r

4	17r-29r, 30, 30r, 31v-33v, 33v-35r (o mano 6?)
5	29r, 30, 40v, 45r-47r, 57v-58v, 68v, 79 1°, 80, 89r-90r, 96r-97v, 98r-100v, 104, 105, 106v
6	36r, 47r-56r, 58v-68v, 68r-79 1°, 79r 1°, 79-80v, 80r-89r, 90v-96r, 97r-98r, 100v-104v, 104r-105v, 106r-109r

Nos parece evidente que el manuscrito debe ser el producto de un equipo de copiadores. Es interesante notarse que la mano en que está escrito el texto mencionando el dueño, Felipe de Santiago Tepetlatzin, parece ser idéntico a Mano 6. Dado que Mano 6 aparece a partir de fol. 36r y que reaparece en muchos lugares suponemos que el manuscrito representa una unidad que se copió de una vez en 1758.

Contenido

El panorama que sigue aquí está formado por observaciones relativamente superficiales del texto, pero sirven par dar una impresión preliminar del contenido. Cabe mencionar que 20 de los 121 folios contienen ilustraciones. Hay 22 ilustraciones de signos del zodiaco, ilustraciones del frente y del lado reverso de un hombre desnudo donde se indican las ubicaciones de las venas más importantes (fig. 8), el dibujo del hombre zodiaco que ya hemos mostrado (fig. 1) y una representación de los cuatro vientos (fig. 9). También hay 17 tablas y cuatro diagramas circulares.

Fig. 8. Frente y atrás del 'hombre de venas' (f. 61r y f. 63r)

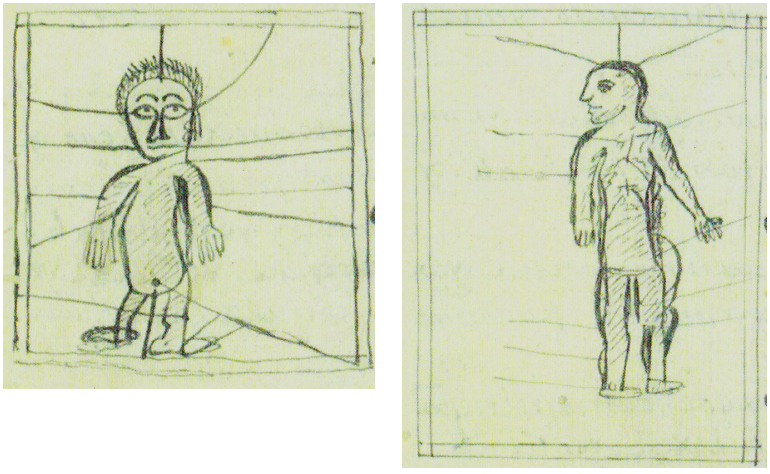
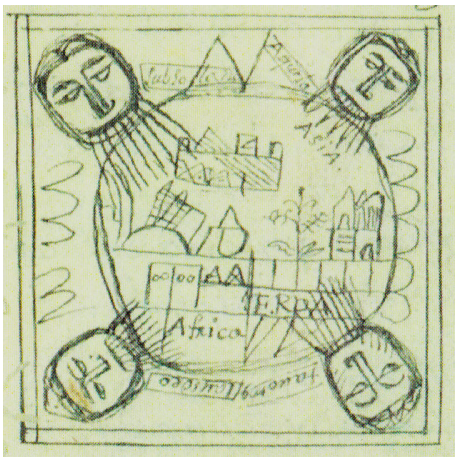


Fig. 9. Los cuatro vientos (f. 65r)



1r-11r. Esta parte introductoria no se encuentra en la versión de Li de 1495, y debe representar una añadidura más tardía. Menciona la reforma del calendario del Papa Gregorio XIII y el contenido de una bula de la cruzada sin especificar claramente cuál es. Desde 1089 se han emitido tales bulas. Probablemente se trata de una que se formuló bajo Gregorio en 1573 (cuyo contenido desconocemos). Se hace mención de la autoridad de la iglesia católica cuya sede está en Roma, del Sancto Jubilio, la cuaresma y el bautismo. Hacia el fin se nombran varios santos.
12v-23v. Trata del origen histórico del ordenamiento del tiempo en años, meses, semanas, días y horas. Se mencionan emperadores romanos que contribuyeron al desarrollo del calendario romano.
23v-35r. Los siete días de la semana están puestos en relación con las 'planetas' (el sol, la luna, Marte, Mercurio, Júpiter, Venus y Saturno) y esa sabiduría se atribuye a los astrólogos del pasado.
36v-47v. Se dan comentarios sobre los signos del zodiaco, los planetas relacionados y las calidades de las personas que nacen sobre cada uno de ellos. Comienza (f. 36v) con un diagrama circular representando el ciclo de meses. El tratamiento del los signos empieza con Aries y sigue hasta Pisces. Termina con un diagrama mostrando los cuatro elementos y los tres signos del zodiaco asociados a cada elemento.
47v-55r. Un almanaque mencionando actividades agrícolas, asuntos del mantenimineto del cuerpo y enfermedades. Termina con una tabla (f. 55r) que ayuda para identificar en qué signo está la luna en un debido día.
56v-65r. Tratan de virtudes humanos y la necesidad de seguir los signos que dan avisos sobre cómo vivir. F. 59v contiene una ilustración de un 'hombre zodiaco', que se reproduce en fig. 1. Los folios siguintes tratan de los siete planetas y sus relaciones con las partes del cuerpo humano. Por fin se explican las relaciones entre diferentes venas y dolores asociados.
65r-72v (del f. 72 no subrayado). Un tratamiento de los cuatro vientos y los días y meses que influyen. En f. 70v se menciona el nombre de Sancho de Salaya, quién, según los comentarios de DelBrugge en de Li (1999: 43-4), revisó la tabla de la cuenta lunar de de Li, añadiendo 22 años. Se explican los fenómenos de eclipses y de las conjunciones y oposiciones del sol y de la luna. Es de anotar que se mencionan las ciudades de Toledo y Barcelona en f. 72r.
72r-82r. Se da información astrológica para cada mes, indicando los posibles destinos de los que nacen bajo los diferentes signos. Sigue un tratamiento de cada signo del zodiaco. Por fin se da información sobre el sangrar y sobre actividades agrícolas.

83v-91r. Empieza con una lista de números áureos, letras dominicales, meses y signos correspondientes y elementos y calidades (frío/caliente) asociados. Se menciona el año de 1546. Otra tabla (f. 84v) da asociaciones entre los cuatro elementos, los signos y posiciones (*tlacpac* 'arriba', *tlàco* 'en el centro', *tlatzīntlan* 'abajo'). Otra tabla con el mismo tipo de contenido se da en f. 85v. Siguen tablas que se relatan a aureus numerus. Después hay un tratamiento de cada uno de los signos (f. 87r-89v), seguido por textos sobre cada uno de los planetas: el sol, la luna, Mars, Mercurio, Venus, Saturno (89v-91r).
91r-93r. En breves párrafos se mencionan diferentes enfermedades y sus tratamientos.
93r-96r. Tratan de avisos de diferentes médicos famosos: Juliano, Constatino, Dioscórides, Nicola, Giliberto y Bonifacio.
96r-102r. Un breve tratamiento de las calidades de los diferentes signos (96r-98v) está seguido por más detalles sobre cada uno de ellos. Los títulos de cada sección (*Taurus. 2. duos. dias*, *Genimis. 2. dias*, etc.) indican quántos días está la luna en cada signo.
103v-106r. Se explican asuntos calendáricos relacionado al computus (el método medieval de calcular la ocurrencia de la Pascua. Se inicia con una ilustración de dos ruedas, la de los números áureos y la de las letras dominicales.
107. Introduce terminología calendárica y astrológica básica. Por ejemplo dice *Anno. yntoca. xihuitl* 'año se dice xihuitl', *Semana, yntoca. chiconilhuitl* 'semana se llama siete días', etc. El concepto de 19 los números áureos está introducido por medio del ejemplo de los años 1541 a 1560. Después de un '__finis.___' indicando la terminación del manuscrito hay una tabla relacionando los días de la semana con los meses a los planetas, los signos, los elementos y las calidades frío/caliente.
109. Dos tablas de multiplicación donde la del verso utiliza números árabes a la del recto numeros romanos. Debajo de las tablas se da el ejemplo de cómo se escribe 1646 con números romanos: d. lx. xl. vi.
1010. Inicia con una tabla de tres columnas. El primero nombra los signos y está encabezado por la palabara *machiotl* 'signo'; el segundo, que está encabezado por *tlachipahualoni* 'purgante' indica, por las palabras *mala*, *buena* o *yndifferente*, si se debe o no purgar en un debido día; el tercero, que esta encabezado por *eztli* 'sangre' y las palabras *mala*, *buena* o *yndifferente*, es un guía a la phlebotomía. Fol. 136r de de Li 1999 [1495] tiene una lista semejante, pero curiosamente hay diferencias: según MS 3523-2 es malo purgar en Aries, mientras que según de Li es indiferente (para el purgar hay otra diferencia respecto a Aquarius y para el sangrar la información difiere para Aquarius y Piscis). Después siguen párrafos sobre cada uno de los signos, explicando sus nombres. Por fin se explica el método romano de manejar los días del mes por medio de *kalendae*, *nonae* e *idus*. Las últimas palabras (lado trasera de fol. 104) contienen unas frases interesantes donde el escritor se identifica. Traducido al español (véase Apendice B para nuestro análisis) dicen lo siguiente: *Así lo pintó, puso sus palabras, el muy honrado Juan Andrés. Aquí lo explicó, aquí lo escribió.*
Último folio (sin número). Contiene una "tabla para saber qué horas tiene el día en cualquier tiempo del año". Regresamos a esta tabla que muestra las duraciones de los días más adelante.

Comparación general entre MS 3523-2 y de Li (1495)

No hemos hecho una traducción completa del manuscrito, pero las pruebas que hemos hecho muestran muchas correspondencias entre MS 3523-2 y de Li 1999 [1495]. En Tabla 2 ofrecemos un guía a estas correspondencias. Utilizamos la palabra 'correspondencia' en un sentido amplio. A veces se tratan de traducciones directas, a

veces sólo de paralelos del contenido general. A continuación ofrecemos ejemplos de cada una de las dos situaciones.

Tabla 2. Comparación del contenido de de Li 1999 [1495] y MS 3523-2

Temas	MS 3523-2	de Li
Prólogo/introducción	1v-10v	(falta)
Maritines	10r-11v	(falta)
Historia del calendario	12r-13v	99r
El concepto de día	13v-14v	99v-100r
Las divisiones del día	14v-15r	100r-100v
El año y sus divisiones	15v-16r	100v-103r
Enero	17v-18v	103r
Febrero	(falta)	103v-104r
Marzo	(falta)	104r
Abril	18v-19v	103r-104r
Mayo	19v-20v	105v
Junio	20v	106r
Julio	20r	106v
Agosto	20r-21v	106v-107r
Septiembre	21v	107r-107v
Octubre	21r	107v-108r
Noviembre	21v	(falta)
Diciembre	21v-23v	(falta)
El concepto de la semana	23v-23r	108r-108v
De las horas	24v	108v
De las planetas	24r-25v	109r-109v
Del primer cielo y de la luna	25v-26r	110r-110v
Mercurio	26r-27r	111r-111v
Venus	27r-28r	112r-112v
Mars	30v-31v	114r-114v
Jupiter	31v-32v	115r-115v
Saturno	32v-33r	116r-116v
El octavo & noveno cielo	33r	117r
Generalidades sobre los signos	33r-36r	(falta)
El concepto de signo	36r-37r	117r-117v
Aries	38v-38r	118r
Taurus	39v-39r	118v
Geminis	39r-40v	119r
Cancer	40v-41v	119r-119v
Leo	40v-42v	119v-120r
Virgo	42v-42r	120r-120v
Libra	42r-43v	120v
Scorpius	43v-43r	120v-121r
Sagitarius	44v-44r	121r-121v
Capricornus	44r-45r	121v-122r
Aquarius	45r-46v	122r
Piscis	46v-47v	122r-122v
Reportorio (almanque)	(faltan las tables, están los textos que las acompañan en 47v-54v)	123r-134r

Enero	47v-47r	123r
Febrero	47r-48r	124r
Marzo	48r-49v	125r
Abril	49v-49r	126r
Mayo	49r-50v	127r
Junio	50v-51v	128r
Julio	51v	129r
Agosto	51r	130r
Septiembre	51r-52r	131r
Octubre	52r-53v	132r
Noviembre	53v-53r	133r
Diciembre	53r-54v	134r
Tabla de números áureos con breve introducción	54r-55r	135r
Diferentes temas	56v-58r	(falta)
Hombre zodiaco	59r-59v	135v (detalles de las ilustraciones son diferentes)
Relaciones entre planetas y partes del cuerpo	60v	(falta)
Relaciones entre signos del zodiaco y partes del cuerpo	60v-60r	(aparece como una lista)
Diferentes temas	61v-61r	(falta)
Phlebotomía	61r-65r	136v-138r
Lunario	(falta)	f138v-168r
Diferentes temas	65r-fin	(falta)

Fol. 21r de MS 3523-2 ofrece un ejemplo de una traducción casi literal de texto contenido en de Li (1999 [1495]: 55). Se trata de la historia del nombre del mes de octubre. Ofrecemos aquí una prueba de la correspondencia entre los dos textos (véase Apéndice C para un análisis del texto náhuatl).

de Li (1999[1495]: 55): De octubre. El dezeno, & ocheno enla cuenta de Romulo, es octubre, el cual retuuo siempre su nobre fasta que Domiciano reyno el qual le mando nombrar de su nombre como del septiembre hauia hecho Germanico…

MS 3523-2, f. 21r: De Octubre. Es el mes deceno y el octavo en la cuenta de Rómulo. Se llama Octubre. Allá había entrado de emperador Domiciano y lo nombró. Entonces le dio su nombre así como el emperador Germánico [había dado el suyo] al mes de septiembre…

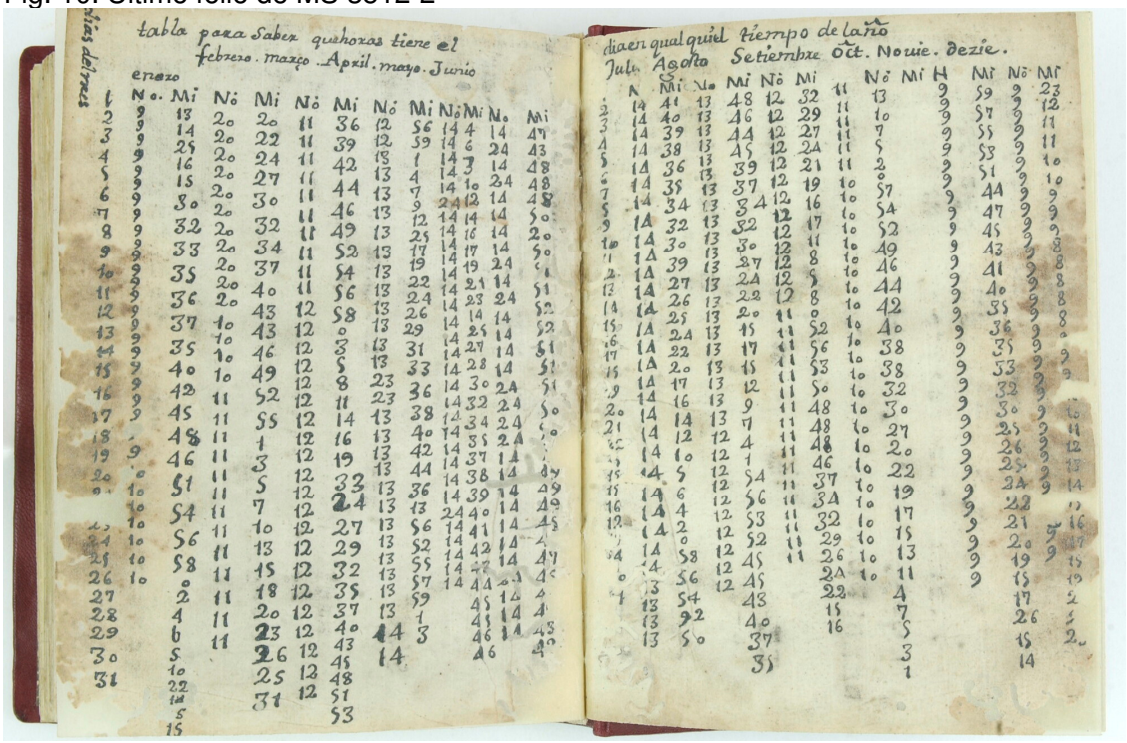
En la sección que sigue damos un ejemplo de textos correspondientes donde no se trata de una traducción de la versión de 1495 de de Li aunque el tema general está compartido.

La cuestión de la falta de utilidad de MS 3523-2 en el contexto del Nuevo Mundo

Se destaca el carácter intelectual y completamente europeo de MS 3523-2. La única evidencia que existe de que se produjo en el Nuevo Mundo es la lengua en qué está escrita. Queremos terminar este análisis preliminar dando un ejemplo de la falta de utilidad práctica del manuscrito dentro de un contexto indígena del Nuevo Mundo. Se trata

de la tabla con que termina el manuscrito, que muestra la duración de cada día del año. En fig. 10 la reproducimos.

Fig. 10. Último folio de MS 3512-2



A pesar de que hay errores y de que cada segunda columna está encabezada por *Nó* donde se esperaría *Ho* queda claro que se trata de indicaciones de la duración en horas (*Nó*) y minutos (*Mi*) del día. En Tabla 3 mostramos que hay una buena correspondencia entre la información en la tabla del manuscrito y la duración de cada día en la latitud 41º45´ N (en el año 1700).

Tabla 3. Correspondencia entre las duraciones de los días según MS 3523-2 y duraciones actuales de la latitud 41º45´ N en 1700 según US Navy.[260]

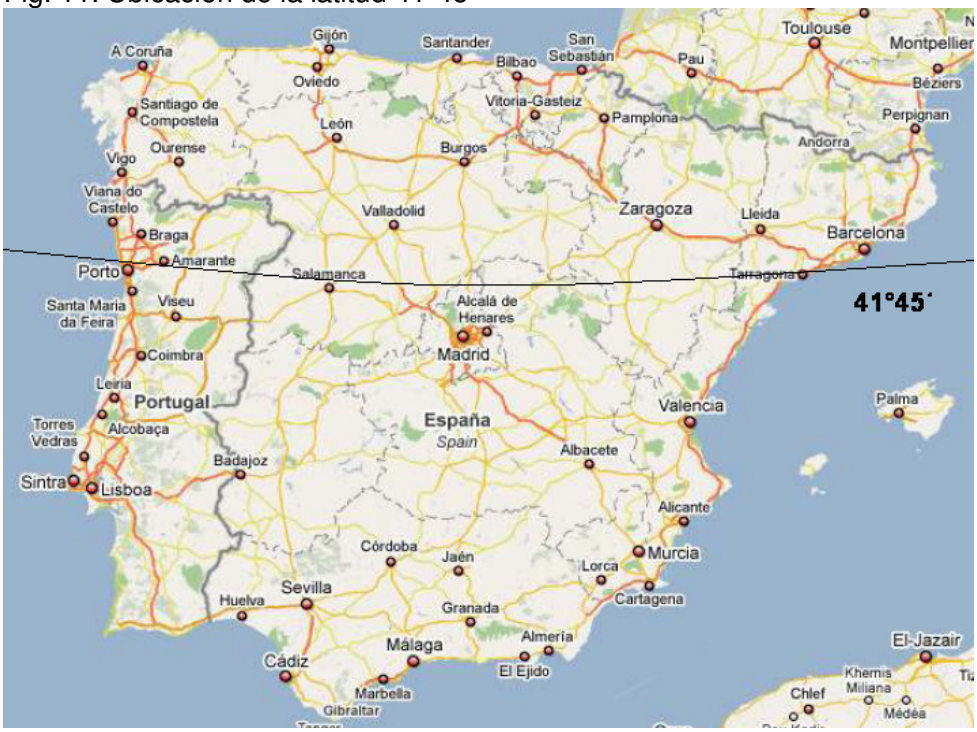
	41º45´ (año 1700)		MS 3523-2	
Día	Horas	Minutos	Horas	Minutos
1° de enero	9	13	9	13
1° de febrero	10	3	10	20
1° de marzo	11	16	11	36
1° de abril	12	42	12	56
1° de mayo	14	2	14	4
1° de junio	15	1	14	47
1° de julio	15	10	14	41
1° de agosto	14	25	13	48
1° de septiembre	13	8	12	32
1° de octubre	11	45	11	13
1° de noviembre	10	23	9	59

[260] Fuente: http://aa.usno.navy.mil/data/docs/RS_OneYear.php.

1° de diciembre	9	23	9	23

Acomodando la latitud 41º45´ en un mapa produce el resultado que mostramos en fig. 11. Ahí se pueden identificar posibles lugares donde fue recogida la información de la tabla con que termina MS 3523-2. Obviamente podemos excluir México. Nos quedan diferentes ciudades en España y Portugal. Dos hechos nos sugieren que se trata de Barcelona. En primer lugar se menciona la ciudad de Barcelona en f. 72r de MS 3523-2. En segundo lugar sabemos que Andrés de Li incorporó el trabajo de Bernat de Granollachs en su *Reportorio* y que éste trabajaba en Barcelona. No sería extraño si una versión ampliada de de Li's reportorio también tendría observaciones sacados de Barcelona. Ya que el último folio de MS 3532-2 contiene información extraída de España se fortalece nuestra impresión que el contenido del resto del manuscrito también proviene de España.

Fig. 11. Ubicación de la latitud 41º45´



Conclusión

La literatura que se produce en Nueva España en los primeros siglos después de la Conquista muestra una cultura amestizada. Conceptos indígenas se acomodan a ideas europeas y viceversa. En cuanto a la tradición europea de astrología, astronomía y el manejo del tiempo existen textos en los cuales se encuentran las tradiciones como Martinez (1606), el almanaque náhuatl publicado por López Austin (1973) o Fonds Mexicain 381, un manuscrito en náhuatl de 1559 que incluye una correlación entre el calendario europeo y el calendario tarasco (Tavárez 2000). Sin embargo, aparte de estar escrito en una lengua indígena el manuscrito 3523-2 del Tropenmuseum de Amsterdam no presenta evidencia de una acomodación de ideas europeas a un nuevo contexto. Toda la información europea que contiene, siendo o no siendo de alguna utilidad, se ha

preservada. Hemos tratado de mostrar que probablemente se trata de una traducción de una versión ampliada del *Reportorio* de Andrés de Li y que se produjo entre 1582 y 1758.

Este estudio sólo representa un primer paso pequeño hacía el entendimiento de MS 3523-2. Es necesario hacer una traducción entera, hacer un estudio paleográfico más detallado, buscar posibles fuentes en repertorios de los siglos XVI y XVII, y ampliar nuestro conocimiento del contexto de la producción de traducciones al náhuatl en México Colonial. También habría que preparar una publicación del manuscrito – posiblemente una publicación eléctronica por el Internet. Esperemos poder continuar nuestro estudio en más profundidad dentro del futuro inmediato.

Agradecimientos

Esta investigación se inserta en el estudio del calendario mesoamericano que se realiza en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, con el apoyo de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de las Investigaciones Científicas (NWO). Agradecemos a Prof. Dr. Maarten Jansen quién en 2006 nos informó de la existencia del manuscrito y nos facilitó una fotocopia. El año siguiente obtuvimos imágenes digitales del Tropenmuseum por la ayuda de Marischka de Louw, a quien agradecemos también. Al Prof. Bernard Comriel damos gracias por sus comentarios a una primera versión de este artículo.

Apéndice A: Análisis de una parte del lado reverso de fol. 104r

Aquí y en los siguientes apéndices utilizamos paréntesis para indicar reconstrucciones del texto original y trazos oblicuos para indicar dónde terminan los renglones). Utilizamos las convenciones ortográficas de Carochi (1645). Las abreviaturas utilizadas son: ABS: absoluto, APL: aplicativo; AUX: auxiliar, DECL: partícula declarativa, DET: determinante, FUT: futuro, INDEF: indefinido, NEG: negación, NOM: nominalización, O: objeto, OINE: objeto inanimado no especificado, ORD: elemento que forma número ordinal; PART: partícula; PAS: pasivo, PL: plural, POS: posesivo, PRET: pretérito; PRON: pronombre, PTC: participio, REFL: reflexivo; REV: reverencial, S: sujeto, SG: singular.

ypan Metzli de octubre tlapo/hua 14 de 1758 año
ī-pan mētz-tli de octobre tla-pōhua 14 de 1758 año
3SG.POSS-en mes-ABS de octubre OINE-contar 14 de 1758
'El 14 de octubre de 1758

(ni)quitohua nehuatl felipe de santia/go Mto. tepetlatzin
ni-qu-ìtoa nèhuātl felipe de Santiago Mto. tepetla-tzīn
1SG.S-3SG.O-decir 1SG.PRON Felipe de Santiago maestro especie.de.roca-REV
yo, maestro Felipe de Santiago Tepetlatzin, digo,

niquithohuane /hoatl ychuelmelahuac
ni-qu-ìtoa nèhuātl īc huel melāhuac
1SG.S-3SG.O-decir 1SG.PRON por.medio.de bien verdadero
lo digo en una manera verdadera ante nuestro Dios

yxpantzin/ yn tt.º dios
īxpan-tzīn in to-tēcuiyō dios
antes-REV DET 1PL.POS-señor dios

yoanehuatl noax(ca)/ (i)nin amatzintli
īhuān nèhuātl no-āxcā inīn āma-tzīn-tli
y 1.PRON 1SG.POS-posesión este libro-REV-ABS
que este libro pertenece a mí,

ayac huelitis y/(na)macalaquis
ayāc huelitī-z in namaca-lo-quīz [análisis tentativo]
nadie poder-FUT DET vender-PAS?-AUX:end.PRET?
nadie va a poder que por fin se vendió (?)

quitos yaxcayes/
qu-ìtō-z ī-āxcā yēz
3SG.O-decir-FUT 3SG.POS-posesión ser.FUT
diciendo que va a ser su posesión.'

Apéndice B: Análisis de fol. 104, lado reverso

cayuhq̄. / momachiyotilli.
ca iuhqui mo-machi-yō-ti-lî
DECL así REFL-saber-ABSTR-CAUS-APL.PRET
así lo pintó

oquimotlalili. ynitla / tol.
ō-qui-mo-tlāli-lî in ī-tlàtōl
PRET-3SG.O-poner-APL.PRET DET 3SG.POS-palabra
puso sus palabras

yc camahuiztililoni. Juan. andres /
ī-ca mahuiztili-lo-ni Juan Andrés
3SG.POS-por honrar-PAS-NOM Juan Andrés
el muy honrado Juan Andrés

ynihuelo quimo melauhcattali. /
inīn huel ō-qui-mo-melāuh-cā-tlalî
aquí PART PRET-3SG.O-REFL-exponer-NOM-poner
aquí lo explicó

y ynoquimi Chuilhui
inīn ō-qui-m-ìcuilhuî
aquí PRET-3SG.O-REFL-escribir.APL-PRET
aquí lo escribió

Apéndice C: Análisis de una parte de f. 21r

initechpa. metzli October.
in ī-tech-pa mētz-tli october
DET 3SG.POS-respecto.a-LOC octubre
De Octubre.

Inic matlactetl. metzli.
inīc màtlac-tetl mētz-tli
ORD diez-CLAS mes-ABS
Es el mes deceno

yhn¯ycch / icuetetl. ycmopohua. de Romulo:
ī-huān īc chicu-ē-tetl īc mo-pōhua de Rómulo
3SG.POS-con ORD 5-3-CLAS por REFL-cuenta de Rómulo
y el ocheno en la cuenta de Rómulo

n/ ytocan: October.
in ī-tōcā october
DET 3SG.POS-octubre
se llama octubre

yehuatl. oncān / motlatocatlalli
yèhuātl oncān mo-tla-ìto-ca-tlalî
3SG.PRON allá REFL-OINE-say-NOM-sentar.PRET
allá había entrado de emperador

motocamac[ac]. ydomi / ciano: tlatohuani.
mo-tōcā-maca-c in Domiciano tla-ìtoa-ni
REFL-nombre-dar-PRET DET Domiciano IONE-decir-NOM
y lo nombró Domiciano

ycquitocamaca. yniu / h qui. ytoca. Germanico. tlatohuani.
īc qui-tōcā-maca in iuhqui ī-tōcā Germanico tla-ìtoa-ni
entonces 3SG.O-nombre-dar DET así.como 3SG.POSS-nombre germanico OINE-decir-NOM
entonces le dio su nombre así como el emperador Germanico [había dado el suyo]

yn. / pa. metztli. Sep'ber.
ī-pan mētz-tli september
3SG.POS mes-ABS septiembre
al mes de septiembre

Bibliografía

Anders, Ferdinand y Jansen, Maarten. *Manual del Adivino – Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B: Codex Vaticanus 3773: Biblioteca Apostólocia Vaticano*. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario Madrid y Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1993.

Anders, Ferdinand y Jansen, Maarten. *Religión, costumbres e historia de los antiguos Mexicanos: libro explicativo del llamado Códice Vaticano A (Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana)*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt y México: Fondo de la Cultura Económica, 1996.

Cañizares Esguerra, Jorge. New world, new stars: patriotic astrology and the invention of Indian and Creole bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650. *The American Historical Review* 104.1: 33-68, 1999.

Carochi, Horacio. *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*. México: Juan Ruiz, 1645.

de Li, Andrés. *Reportorio de los tiempos. Edited with an introduction by Laura Delbrugge*. London: Tamesis, 1999.

López Austin, Alfredo.Un repertorio de los tiempos en idioma náhuatl. *Anales de Antropología* 10: 285-296, 1973.

Martinez, Henrico. *Reportorio de los tiempos, y historia natural desta Nueva España*. México: Imprenta del autor, 1606. Versión digital:
<**http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/09257390855760217610046/index.htm**>

Noonan, George.*Classical Scientific Astrology*. Tempe, AZ: American Federation of Astrologers, Inc., 1984.

Rodríguez-Sala, María Luisa. Fray Diego Rodríguez: Astrónomo-astrólogo-matemático, precursor de la modernidad científica nacional, en María Luisa Rodríguez-Sala (ed.), *Del estamento ocupacional a la comunidad científica: astrónomos-astrólogos e ingenieros (siglos XVII al XIX)*, pp. 85-130. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Tavárez, David Eduardo. Social Reproduction of Late Postclassic Ritual Practices in Early Colonial Central México. < **http://www.famsi.org/reports/96039/index.html**>, 2000.

Tester, Jim. *A History of Western Astrology*. Suffolk: The Boydell Press, 1987.

Weckmann, Luis.*The Medieval Heritage of Mexico*. New York: Fordham University Press, 1992.

Whitfield, Peter. *Astrology: a History*. London: The British Library, 2001.

Manuel Martínez Gracida, respeto y dignidad en el estudio de la historia cultural de Oaxaca

Araceli Rojas Martínez Gracida
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

RESUMEN
A finales del siglo XIX, Manuel Martínez Gracida trabajó arduamente por conocer la historia y cultura de los pueblos de Oaxaca, con el ideal de educar e inspirar un sentimiento orgulloso sobre el pasado y la identidad. Habló con respeto y dignidad, reconociendo que las tradiciones del presente son herencia viva de las civilizaciones originarias. Fue una visión auténtica que dista de los modelos que reproducen la enajenación colonialista. En este texto, hablaré de los sucesos que lo motivaron y usaré algunos datos de la región mixe para exponer su noble y avanzada percepción del estudio de la historia cultural.

Palabras clave: Martínez Gracida, Oaxaca, pueblos originarios, mixes.

La Invasión Española significó una ruptura violenta y cruel para el desarrollo de los pueblos originarios de América. El dominio se implementó eliminado su historia, su religión y todo lo que representaba su memoria.[261] Las batallas y las enfermedades hicieron lo suyo, favoreciendo a los españoles. Así, comenzó un proceso colonizador que, en México, todavía está arraigado en nuestra mente, conciente o inconcientemente, a pesar de una Independencia y 200 años de supuesto liberalismo ideológico.

Una prueba de ello yace en los capítulos de historia en la enseñanza básica de nuestro país donde no se percibe la vasta riqueza y diversidad de las civilizaciones colonizadas ni tampoco de las miles de comunidades actuales con lenguas y tradiciones originarias, sobrevivientes a la Invasión. Los aztecas son quienes más figuran -íconos de nuestra identidad nacional-, aunque en el discurso destaquen, no por sus elevados conocimientos, sino por practicar sacrificios y rituales sangrientos. La historia mexicana oficial comienza con la Noche Triste de Hernán Cortés, la derrota y muerte de los mexicas, y la llegada de misioneros. La otra historia, la que se nos enseña con nombre de universal, es la historia de occidente, de Europa, sus imperios y guerras en el mundo. En México, es como si los pueblos originarios no existieran, y los que existieron, desaparecieron.

Paradójicamente, también en nuestro país, la llamadas ciencias de la cultura, como la antropología, arqueología y lingüística, entre otras, que estudian las sociedades originarias y que deberían auxiliar a la reconstrucción histórica, han copiado desde sus inicios los paradigmas occidentales, construidos desde perspectivas muy alejadas del punto de vista mesoamericano y donde muchas veces la concepción de cultura es algo exótico o folklórico, usando términos que con el paso del tiempo han adquirido una fuerte

[261] La memoria, en este sentido, hace referencia a los lugares, imágenes u objetos que cargan un momento histórico particular, valores colectivos y culturales, similar a "*lieux de mémoire*" propuesto por Nora, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, no. 26, 1989, pp. 7-24. Ver también Assmann, Jan. "Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations". *Historiography East & West,* 1:2, pp. 154-177, 2003.

carga discriminatoria y opresora –como "indio" e "indígena". Comprender así una cultura, una visión del mundo particular desde otra tan distante, puede ser resultar en imágenes que contradicen y poco corresponden con la realidad de quienes se está hablando. La enajenación de la historia y la memoria por parte de occidente se reproduce.

A finales del siglo XIX, antes del surgimiento de la antropología como profesión académica, en Oaxaca, surgió un grupo de intelectuales ávidos de conocer la historia y la cultura de sus pueblos. Abraham Castellanos, Francisco Belmar, Fernando Sologuren, Cassiano Conzatti, Mariano López Ruíz y Manuel Martínez Gracida, entre otros, trabajaron con el ideal de inspirar en sus contemporáneos y en las nuevas generaciones un sentimiento auténtico y certero sobre su pasado, creando una nueva conciencia de la historia, aquella que los invasores y colonizadores se esforzaron por desaparecer y negarnos. Trabajaron por una nueva educación, una con sentido de orgullo e identidad cultural la cual, pensaban, ayudaría a superar la pobreza y marginación, impulsando un desarrollo económico en las poblaciones y, así, el progreso del Estado. Era necesario rescatar ese pasado y revalorarlo, pero para ello, primero se requería conocerlo.[262]

Así iniciaron lo que podríamos llamar las primeras investigaciones antropológicas y arqueológicas en Oaxaca. Sus obras fueron escritas en un lenguaje romántico, propio de la época pero también provocado de un sentimiento idealista infundido de respeto y admiración por las culturas y las antiguas civilizaciones de las que hablaban. En parte, como señala Maarten Jansen y Aurora Pérez[263], lo usaron concientemente para llenar los vacíos en la información, debido a las limitantes metodológicas y técnicas que les impedían obtener más datos.

Manuel Martínez Gracida fue quizá el investigador más completo del grupo. Fue historiador, arqueólogo, etnólogo, lingüista, maestro y escritor de novelas de genero costumbrista.[264] Dedicó su vida a viajar por Oaxaca, documentar la historia de sus

---

[262] El carácter progresista de este grupo los hace en cierto sentido positivistas, pero auténticamente, como sugiere Matute Aguirre, Álvaro en *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX, la desintegración del positivismo (1911-1935)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 16), la historiografía positivista es la que busca establecer leyes que permitan explicaciones científicas basadas en hechos comprobados y ciertos. Estos intelectuales oaxaqueños fueron concientes que hacían falta estos últimos, los datos, y se dedicaron a buscarlos, dejando por momentos el aspecto interpretativo, y quedándose en el empirismo.

[263] *La Lengua Señorial de Ñuu Dzaui*, en prep. En esta obra se señalan y discuten las contribuciones de Martínez Gracida, Mariano López Ruiz y Abraham Castellanos, en el desciframiento de códices mixtecos.

[264] El término costumbrista me parece adecuado para referir a las obras de Martínez Gracida, *El Rey Cosijoeza y su familia* (México: Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1888) e *Ita Andehui, leyenda Mixteca*, escrita junto con López Ruiz, Mariano (mecanuscrito en posesión de la autora, s/f). De acuerdo al análisis de Aguinaga Alfonso, Magdalena. "El cuento costumbrista como género de transición entre el artículo de costumbres y el cuento literario", en *Sociedad de Literatura Española del Siglo XIX. Coloquio 1r: 1996: Barcelona, del romanticismo al realismo,* Luis F. Díaz Larios y Enrique Miralles (eds.), Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1998, los *cuentos costumbristas* son relatos que forman un mundo autónomo, tomando sus materiales del mundo real, en donde la vida de los personajes es individual, adquiere importancia, aunque continuamente se remite a las notas que los configuran como tipos generalizados de un mismo marco social, vital y existencial. De hecho, los elementos que propone para el *artículo de costumbres*, descripciones que parten de la observación de la realidad circundante, que procede

pueblos, sus idiomas, sus monumentos arqueológicos, sus costumbres y sus tradiciones orales. Su trabajo científico consistió básicamente en la búsqueda y recopilación de datos. Si bien tampoco estuvo exento de nociones occidentales, influidas por el liberalismo del siglo XIX y el positivismo apropiado en la época porfiriana, actuó contrario a la mentalidad colonialista, escribiendo con mucho respeto, tratando con humanidad y dignidad a las personas y su cultura y refiriéndose a los antiguos asentamientos de Oaxaca, como verdaderas civilizaciones. Reconoció que las tradiciones del presente son herencia orgullosa y viva de aquellos pueblos originarios.

La vida del historiador

Manuel Martínez Gracida nació en Ejutla un 24 de abril de 1847, en momentos agitados y cruciales de la historia política de México. Su padre fue fiel a ideas liberales, firme en declararse en contra de quienes pretendían regresar a una forma de gobierno imperial, un modelo monárquico, y ello incluso le costó la vida.[265] Este suceso dejó en una situación precaria a la familia, pero sin duda lo marcó significativamente pues años más tarde, en 1864, demostró lealtad a la posición liberal y reformista de Benito Juárez, en contra de los conservadores, responsables de instaurar el imperio de Maximiliano.

Desde niño, Martínez Gracida gustó de la lectura y las letras y eso, más tarde, lo ayudó para obtener un empleo como escribiente en distintas oficinas de gobierno. Las circunstancias de su vida no le permitieron tomar una preparación formal o profesional, pero su afición a los libros lo llevó a tomar cursos de latín, gramática castellana, filosofía, lógica, matemáticas, astronomía, física y artes.

Sus investigaciones históricas y culturales las comenzó de manera autodidacta, a los 26 años, justo cuando dio clases y se hizo cargo de la Dirección de la Escuela de Niños de su natal Ejutla y más tarde en Teotitlán del Camino.[266] Estos dos hechos no fueron casualidad; probablemente el contacto con los niños en comunidades con tradiciones y lenguas originarias aún hoy en día vivas, pero en una situación económica precaria y marginada, lo motivaron para escribir de manera positiva sobre su pasado y su cultura.

Don Manuel también ocupó puestos en el servicio público de Oaxaca y de otros Estados. Fue en seis ocasiones Oficial Mayor de la Secretaría de Gobierno (entre los años 1882 y 1894); fue electo cuatro veces como diputado al Congreso de la Unión por diversos distritos (entre 1891 y 1894); fue delegado de Hacienda de Tlaxiaco (1899 y 1904), más tarde, de Guadalajara (1906); así como administrador de la aduana marítima de los puertos de Acapulco (1900) y Campeche (1903).[267]

Mientras ejercía estos trabajos que le obligaron a conocer la diversidad y circunstancias socio-económicas de Oaxaca, escribía notas, artículos y libros sobre su historia y sus culturas. Dentro de su prolífica bibliografía se encuentran reseñas históricas, etnográficas

---

de un interés documental y que busca lo común para establecer lo característico de los tipos, también aplica a la obra empírica-académica de Martínez Gracida.

[265] Brioso y Candiani, Manuel. "Reseña biográfica de D. Manuel Martínez Gracida, historiador de Oajaca". *Revista El Centenario*, año I, No. 3, 1910, pp. 58-66, p. 58.

[266] *Ibid, p. 58.*

[267] Belmar, Francisco. *Biografía de Don Manuel Martínez Gracida*, manuscrito en posesión de Manuel Martínez Gracida (bisnieto), 1895, p. 30. Zárate Aquino, Manuel. *Pequeño diccionario enciclopédico de Oaxaca*, Oaxaca: Universidad José Vasconcelos de Oaxaca, 1995, p. 350.

y lingüísticas, tradiciones orales o "leyendas" -como él las llamó-, catálogos de flora y fauna, medicina tradicional, listas de topónimos de diferentes pueblos, así como abundantes y precisas descripciones de sus monumentos arqueológicos, desde su arquitectura en templos, palacios y tumbas, hasta los objetos cerámicos y líticos.[268]

Si bien gran parte de la información la obtuvo a través de la correspondencia con autoridades, oficiales del ejército, maestros, curas y amigos que habitaban en las comunidades[269], muchos datos él mismo los recavó. Él fue aficionado de conocer los pueblos y pasar temporadas largas en ellos, intentando aprender las lenguas, registrando sus historias y describiendo sus ambientes naturales y tradiciones. Su procedimiento para la documentación fue buscar los hechos historiográficos en las fuentes, visitar y describir los paisaje y los lugares en donde éstos ocurrieron, y colaborar con la gente completando con las tradiciones orales, con los hablantes del mismo idioma de aquellos protagonistas. Sin duda, un método muy avanzado y completo para fines del siglo XIX, propio de un antropólogo moderno -o de lo que debería ser uno-, con una visión holista de la cultura.

Martínez Gracida destaca por su humildad al compartir la autoría de sus escritos con sus colaboradores. Él, a diferencia de algunos antropólogos modernos, no trató de simples informantes a los autores de la información. En sus obras, él transcribe lo que la gente le decía dando pleno crédito, con nombre y apellido, a quien proporcionó la información. Algunos de sus colaboradores más cercanos, escribieron obras completas junto con él, como Mariano López Ruíz con *Ita Andehui, leyenda mixteca* (s/f) y Manuel Brioso y Candiani con *El Precursor de Juárez: Miguel Méndez. Apóstol, profeta y organizador de la Escuela Liberal Oaxaqueña* (Guadalajara: Tip. De la Escuala de Artes y oficios del Estado,1911).

> Otra muestra de ética y honestidad, está en el crédito que otorga a aquellos que ya habían escrito sobre la historia y costumbres de Oaxaca, principalmente a fray Francisco de Burgoa (siglo XVII) y al Presbítero José Antonio Gay (siglo XIX). En la Biblioteca Pública Central de Oaxaca aún se conserva su fichero personal con más de 3200 fichas bibliográficas.

> Su fascinación por la herencia de los pueblos oaxaqueños, se demuestra en su arduo trabajo por el registro y protección del patrimonio arqueológico. Junto con sus colegas y amigos intelectuales atendió denuncias de hallazgos de vestigios por todo el Estado, documentó su procedencia y sus características con notable cuidado y precisión, dignos de la disciplina arqueológica actual, y los salvaguardó con la intención de evitar su extravío, formando así colecciones que pensaban posteriormente exhibir museográficamente.[270] En ocasiones, ellos mismos detectaron tumbas y las excavaron sabiendo que en ellas había tesoros arqueológicos, elaborando minuciosos dibujos de gran calidad y registrando su ubicación, la fecha de exploración, los detalles arquitectónicos, óseos y de los objetos asociados, etc.

---

[268] Brioso y Candiani, *op. cit.*, p. 62.
[269] Belmar, *op. cit.*, pp. 31-32; Brioso y Candiani, *op. cit.*, p. 61.
[270] Ver el trabajo Sellen, Adam. Re-evaluación de las colecciones arqueológicas tempranas de Oaxaca: Un Viaje a los Archivos Seler en Berlín, http://www.famsi.org/reports/05016es/index.html, 2007.

> La información arqueológica del Estado la integró en una de sus últimas obras, la más grande, no sólo en tamaño (cinco volúmenes de texto y cuatro de ilustraciones) pero también en el nivel de detalle y el valor de la información. Se titula *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos* (mecanuscrito inédito en la Biblioteca Central Pública de Oaxaca, Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca, 1910). En ella empleó 28 años de su vida y gastó prácticamente todo su dinero en excursiones, la compra y salvaguarda de textiles y artefactos arqueológicos, pero principalmente en pagar a sus colaboradores, fotógrafos, dibujantes y acuarelistas. El valor del documento, como señala Maarten Jansen[271], radica en las minuciosas descripciones de monumentos que actualmente se encuentran perdidos o ya no existen, y ahora se han convertido en las únicas fuentes de información. Por ejemplo, está el mapa del sitio de Xoxocotlán, Valles Centrales, que ha cambiado radicalmente a causa de la actividad humana y la urbanidad, y la información y dibujos de una de sus elegantes tumbas, ahora ya destruida.

Este magno trabajo se planeaba publicar en 1910 e incluso fue presentado durante los festejos del Centenario de la Independencia. Sin embargo, la Revolución truncó su proceso e impidió que don Manuel siguiera trabajando en el servicio público. Tampoco pudo regresar a Oaxaca como era su deseo, en parte por su estrecha amistad con Porfirio Díaz. Su situación económica y emocional se desplomó cuando también la guerra le quitó a dos de sus hijos.

A pesar de estos sucesos, él continuó con sus investigaciones y mantuvo correspondencia con sus colaboradores en Oaxaca hasta el último de sus días, un 5 de febrero de 1923; parece que en ello se refugió del dolor y la tristeza. Su esposa, Soledad Martínez Filio, lo apoyó incondicionalmente en su vida; una oaxaqueña admirable que se mantuvo discreta en la vida pública del historiador pero que sin duda trabajó tan arduamente como él.

La obra de respeto y dignidad

> Don Manuel Martínez Gracida dejó a su muerte un sinnúmero de escritos; hasta ahora se desconoce cuántos pues la mayoría no se publicaron, quedaron inconclusos o fueron generosamente regalados a amistades y colegas, quedando su trabajo disperso por el país e incluso en el extranjero. Ésta fue una de las razones por la que su trabajo quedó en el olvido y que pocas memorias de la historia y la antropología en México registran su nombre.

Algunos que sí lo recuerdan, lo califican de escritor de leyendas, fantasioso narrador. Estos comentarios que han trascendido hasta nuestros días, no han sido muy concientes de la importancia y el sentido de la obra de don Manuel y sus contemporáneos. El historiador oaxaqueño Jorge Fernando Iturribarría lo describe en su biografía:

> Fue un historiador de su época con los defectos de su tiempo, cuando estaba aún poco desarrollado el sentido de la crítica. Faltando, como faltaba, el relato, la

[271] Comunicación personal, 2008. Jansen y Pérez, *op. cit.*, en prep.

> crónica histórica, aun el dato, lo importante era aportar sin grandes preocupaciones en su verificación científica, tarea reservada al futuro, que el tiempo habría de depurar. …Faltaban los conocimientos necesarios para la conformación de un criterio general que impartiera a la historia precolombina los caracteres de sistematización y homogeneidad, vista como ahora se ve, ya configurada por horizontes culturales paralelos. La antropología histórica en México era un selva de referencias, frecuentemente contradictorias y excluyentes unas de otras, propiciadoras de hipótesis y conjeturas, entre las que campeaba, con la irrestricta fantasía, la tendencia subjetiva, dentro de una gama de posibilidades, todas igualmente válidas. … En las etapas más recientes de la historia colonial o nacional campeaban los noveladores … Se reproducían los diálogos de los protagonistas del acontecer histórico, remoto, y se presentaban con apariencia de fidelidad textual…[272]

En parte, Iturribarría tiene razón. En el siglo XIX faltaban los conocimientos, más bien los métodos, para obtener información fidedigna de los hechos históricos, material fundamental para el quehacer (científico) de la historia. Pero, al leer los escritos de Manuel Martínez Gracida se percibe que estaba conciente de ello y que tuvo una actitud preocupada por superar los vacíos, apasionada por buscar los datos. Para ello, viajó, preguntó, excavó y registró. Los obstáculos del XIX propiciaron en el siguiente siglo, el desarrollo de otras ciencias culturales, con teorías y metodologías propias, auxiliares en aportar datos a la historia, como la arqueología, antropología, paleografía, geografía humana, etc. Por eso, con mayor razón, destacan las obras de este historiador, pues de lo que menos carecen es de información empírica. Efectivamente, no tuvo mucho tiempo para la interpretación –lo que probablemente quería decir Iturribarría con "crítica"-, aunque también la hizo.

Para evitar juicios que queden cortos en entender el objetivo y aportación académica de Martínez Gracida, es necesario distinguir en su obra los textos de documentación e investigación científica de los de carácter poéticos y novelísticos, en los que creó personajes ficticios, basados en su observación de formas de vida y costumbres.

Los primeros, más abundantes, son narraciones extensas, con recopilación de sucesos históricos y descripciones precisas del paisaje y de aspectos culturales y sociales. Uno de los mejores exponentes de este tipo de documentos es la *Colección de Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca* (Oaxaca, 1883) en la que presenta de todas y cada una de las poblaciones oaxaqueñas, incluso las más pequeñas, información demográfica, geográfica e histórica, incluyendo su toponimia, límites, extensión, altitud, temperatura, orografía, hidrografía y edificios públicos con valor monetario. La información está organizada en "jefaturas políticas de distritos" -que más o menos corresponden a los distritos de la actualidad-, luego en "parroquías" y finalmente en sus comunidades. Menciona información precisa y relevante que incluso hoy en día muchas mismas poblaciones han olvidado y desconocen.

Por ejemplo, en San Cristóbal Chichicaxtepec, Mixe, actualmente la población ignora el año exacto de la edificación de su iglesia católica, o la extensión de su territorio a finales del siglo XIX. Sobre esta comunidad, a finales del siglo XIX, menciona:

---

[272] Itrurribaría, Jorge. "Manuel Martínez Gracida", en *Artículos históricos de Jorge Fernando Iturribarría*, Francisco J. Ruíz (comp.), Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1998, pp. 397-403, p. 402.

> Municipalidad con 321 habitantes, de los que 196 son hombres y 152 mujeres, por lo cual tiene agencia municipal compuesta de dos agentes. Significa en mexicano: Cerro de la ortiga. Etimología: Chichicaztl, ortiga; tepetl, cerro. […]
>
> CASCADAS.- Tiene una en el paraje *Caxtuhuin* que está á distancia de media legua del pueblo. En el lugar en que cae se ha formado una poza, cuya profundidad es de 6 varas, de largo 10 y de ancho. Su contorno está cubierto de una hermosa vegetación, lo que le da una vista agradable. El agua cae de una algura muy considerable, pues tiene una elevación de 200 varas.
>
> EDIFICIOS PUBLICOS.- Tiene los siguientes:
> Un templo católico, constrido en el año de 1611, de pared de piedra y techo de zacate. Tiene 32 varas de longitud, 10 de ancho y 10 de altura, su valor es de $12,000. […]
>
> HISTORIA.- Por tradición se sabe que este pueblo lo fundaron los individuos que componían la vanguardia de la Nación mixe. […][273]

Otra obra que impresiona por la cantidad de información es la de *Civilizaciones* (s/f) la cual podría decirse es un compendio de monografías sobre los pueblos originarios de Oaxaca de finales del siglo XIX y principios del XX. Sobre zapotecos, mixtecos, triquis, mixes, chontales y huaves, entre otros, existen abundantes notas sobre nacimientos, matrimonios y defunciones; religión, creencias y deidades; nahualismo; calendarios; medicina; fiestas; sistemas de gobierno y de enseñanza; trajes; alimentos; utensilios de trabajo; armas; lengua (alfabetos, pronunciación, vocabularios, gramática, ennumeración, etc.); sucesos históricos y relaciones con otros pueblos; tradiciones orales o leyendas; y testimonios relevantes por parte de curas, habitantes o del mismo Martínez Gracida en sus viajes por cada región.

De este escrito destaca la manera respetuosa y noble al referirse a los pueblos, sus costumbres y sus tradiciones; en ocasiones se percibe la admiración y el encanto que Martínez Gracida siente por estas culturas y sus paisajes. Llama la atención que en todo momento, como en el título del libro, se refiere a los pueblos como “civilizaciones” y no adjudica el término de “dialecto” para los idiomas hablados, algo que todavía hoy en día se encuentra muy arraigado entre los oaxaqueños, muestra de la propaganda discriminatoria que los colonizadores lograron imponer.

Acerca de la religión y los sacerdotes mixes del pasado menciona[274]:

> Ellos hablaban con los dioses siendo los intermediarios entre las divinidades y los hombres. Sabían interpretar los agüeros, entendían el canto del tecolote, la significación de la marcha de la culebra y del vuelo de los insectos, leían la suerte futura en las complicadas significaciones del Tonalamatl, en las enredadas posiciones de los númenes celestes. Teutonos, adivinos y profetas debían influir poderosamente en la multitud por tan relevantes cualidades. Poseedores de las <u>ciencias</u>, ninguno les podía hacer competencias en los primores del calendo, en

[273] Martínez Gracida, Manuel. *Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca.* Anexo número 50 a la Memoria administrativa presentada al H. Congreso de Oaxaca, Oaxaca: Imprenta del Estado, Oaxaca, 1883, p. 829.
[274] Las palabras subrayadas en las siguientes citas no aparecen como tal en la obra original; son intención mía por recalcar esas menciones.

> la claridad de la escritura, en los secretos complicados de la astronomía, de la teogonía y de la astrología judiciaria.[275]

De la medicina y las mujeres refiere:

> Entre los mixes, generalmente se dedicaban a la profesión de curar enfermedades las mugeres grandes herbolarias y conocedoras perfectas del carácter y malignidad de las enfermedades más comunes, pero mezclaban juntamente invocaciones y sortilegios en el ejercicio de sus conocimientos…(Sería necesario un libro para decir todo lo que sabían en este punto). Hasta el día no usan de otros simples ni de otros mixtos que sus hierbas, conservándose con ellas largos años, no obstante haberse perdido en la Conquista con sus sabios por la mayor parte de sus conocimientos pues solo quedaron las noticias más vulgares y comunes.[276]

Se nota en estos párrafos, a pesar de la expresión en tiempo pasado, que están basados en la cultura viva que el mismo Martínez Gracida observó en sus viajes y estancia por los pueblos mixes. En la misma obra se encuentran las notas donde relata sus experiencias en esta región, menciona las comunidades y los caminos por donde pasó y las personas con quien conversó. Un verdadero diario de campo.

Sobre el ascenso al cerro sagrado de los mixes, el *Mëj Kopk'am* o *Zempoaltepetl* y las emociones que él y sus acompañantes experimentaron en la cima, justo al amanecer, expresa:

> Ni la pluma puede expresar la impresión que siente el alma en aquella cumbre, ni la imaginación ayudar a su pintura. Basta decir que todos nos sorprendimos al ver una perspectiva tan grandiosa como la que presentan las montañas en escala descendente reflectando los colores más bellos y que de consumo nos creímos transportados súbitamente al Eterno [¿?]. Sensación más grata solo pueden experimentarla los que disfrutan de visión del Eterno. En esta ascención nada tiene que suplir un genio poético, todo es superado á las ficciones de la Mitología. …creemos fundamentalmente que en el mundo si no es en Zempoaltepetl, jamás podremos disfrutar de impresiones más gratas.[277]

La admiración hacia la vida y el pueblo mixe, se percibe en el siguiente comentario:

> Por este espectáculo [el Zempoaltepetl y las montañas] de una espléndida naturaleza, es bueno para ser visto, no para vivir sujeto a sus influencias: si éste país es magnífico en sus galas, es también rudo en extremo, y a la vida humana ofrece sin cesar mil penas y peligros. El mije tiene que atravesar caminos difíciles, con frecuencia se ve obligado a luchar con las fieras, y sobre todo tiene que pasar la existencia envuelto en húmedas y destempladas neblinas impenetrables a la luz del sol. … Este país es, sin embargo del que gustan los mixes, prefiriéndolo a las llanuras abrigadas y a más suaves y benignos climas.[278]

---

[275] Martínez Gracida, Manuel. *Civilizaciones,* manuscrito inédito en la Biblioteca Central Pública de Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, s/f., mixes, p. 118.
[276] *Ibid*, mixes, p. 26.
[277] *Ibid,* mixes, *p.* 92-93.
[278] *Ibid,* mixes, p. 143.

Por otra parte, en la bibliografía de Mártínez Gracida están las novelas, los escritos en transición de lo documental a la ficción literaria. En ellas, efectivamente como Iturribarría menciona, son donde más se aprecian las formas poéticas y las interlocuciones de los protagonistas. Pero en esta forma romántica, es que pudo expresar su admiración y sentimiento hacia la historia cultural de Oaxaca[279]. Ejemplo de ello son las novelas costumbristas *Ita Andehui, leyenda mixteca* (s/f) y *El Rey Cosijoeza y su familia* (1888), obras que, por su carácter literario, no han recibido tanta atención por antropólogos e historiadores, pero en las que sorprende la cantidad de información empírica.

> El día 5o. [del nacimiento del hijo de *Ita Andehui* y *Anon Nau*] tuvo lugar la ceremonia de imposición de nombre, muy parecida a la del bautismo.
> Reunida la familia y algunas amistades en la sala principal, se presentó el sacerdote *Coyolcoatl* a las diez de la mañana y preparó el baño lustral con plantas aromáticas. Vaciada el agua en un labrillo elíptico que tenía pintadas dentro y fuera varias figuras mitológicas, cogió al niño a quien le presentó la partera y dijo a la familia:
> "Puesto que ninguna señal funesta ni figura alguna trazada en la rueda del destino coincidió con el acto del nacimiento, y sólo viose cruzar una exhalación el espacio, que es la interpretación que corresponde al hecho."
> "Bien, dijeron, todos, llámese Lucero que desciende, pues en verdad es un lucero que cayó en esta dichosos casa".
> El sacerdote pasó al niño en brazos de la partera, oró ante la Deidad y zahumó el agua por siete veces para santificarla.[280]

> Pocos meses después de la guerra mixteco-mexicana, sólo se registra como acontecimiento notable en la Corte zapoteca, el nacimiento de una niña que, como quinta y última, presentó *Coyolicatzin* en el onceno mes del año de 1506 á su amante esposo el Rey *Cosijoeza*.
> Si el cielo ha favorecido este matrimonio con sucesión, decía *Tiboot* á los presentes, también se encarga de amargarle su regocijo, poniendo sobre la cabeza de sus augustos vástagos algunas desgracias.
> "¿Cuál es su pronóstico?" pregunta el Rey al Pontífice *Tiboot*.
> "Señor, contesta: En los momentos de nacer vuestra hija, allá en Oriente el fuego continuo y deslumbrador abrasaba el horizonte, y sobre el zenit de *Teotzapotlan* una nube negra y pavorosa se cernía: estas señales indican que la Infanta es precursora de funestos sucesos, en los que, por amor á su pueblo, se sacrificará."
> "Entonces, dijo el Rey, conviene que su nombre se *Alma-grande*."
> "¡*Donají*! ¡*Donají*! ¡*Donají*! Repitió la Corte con entusiasmo.
> A continuación siguió el banquete de costumbre, en el cual todos los asistentes desearon á la niña, *virtud, belleza y valor*, para cumplir los designios de los Dioses.[281]

Martínez Gracida logró en sus obras conectar la información arqueológica -las cosas del pasado- con la parte etnográfica -las formas de vida y la cultura material-, tratando ambas con dignidad y respeto, sin referirse al estado actual de los pueblos como simples vestigios del pasado, o ejemplos de estadios primitivos, sino como la orgullosa continuidad de aquellos magníficos tiempos. Esta manera de proyectar las culturas, no fue

[279] Jansen, Maarten. Comunicación personal, 2008
[280] Martínez Gracida y López Ruíz, *op. cit.,* 1906, pp. 95-96.
[281] Martínez Gracida, *op. cit.,* 1888, pp. 55-56.

simple romanticismo o alarde de científico. En varios pasajes, se nota que se dirigía a los oaxaqueños, a la misma gente de la que él aprendió sobre costumbres, historia y su lengua. Él anheló para que sus trabajos fueran publicados. Alguna vez mencionó que eso lo haría figurar como "un hombre útil en la historia patria".[282] Con ello se percibe su intención idealista (en parte positivista) de dar a conocer el pasado y presente de Oaxaca, pero quería hacerlo transmitiendo seguridad y valorando los orígenes e identidad de los pueblos, al reconocer en ellos la herencia viva de grandes y elevadas culturas.

Su escritura respetuosa hacia las poblaciones mesoamericanas dista de una actitud colonialista y de modelos occidentales. Si bien, tampoco estuvo exento de nociones producto de la Colonia evangelizadora, pues él también fue hijo de estos procesos y seguidor de cronistas y misioneros de la fe católica (e.g., también habló del nahualismo como brujería), sí se acercó a la gente y comprendió sus formas de vida y pensamiento.[283] Fue alguien sumamente sensible; así lo demuestra sus emotivos relatos acerca de los paisajes naturales y su admiración ante la nobleza y sabiduría de las culturas que describió.

Su trabajo tuvo sentido al comprometerlo con la educación, con el anhelo de alcanzar el progreso. Esta motivación, compartida por sus amigos intelectuales, provino de su experiencia como maestro y sus viajes por el Estado, donde evidenció la marginación en la que se encontraban estas poblaciones, paradójicamente, las grandes civilizaciones. Tristemente, cien años después el panorama no es diferente.

Aún millones de personas de los pueblos originarios de México, continúan en una situación marginada y oprimida. Muchas veces, el trato hacia ellos es indigno y, como dice Maarten Jansen[284], inhumano hacia su territorio, tradiciones, historia y patrimonio. La exclusión, la falta de oportunidades para el progreso, las enormes diferencias económicas dentro de la sociedad, la violación de derechos humanos y actos violentos, son factores importantes para que surjan movimientos sociales de inconformidad igual o más violentos.[285]

No podemos olvidar que nuestros pueblos sufrieron una cruel invasión, que hubo millones de muertos en guerras y enfermedades, ciudades y pueblos destruidos, costumbres y religiones aniquiladas, en fin, formas de vida violentamente transformadas. A pesar del

---

[282] Belmar, *op. cit.,* 1895, p. 34.

[283] Martínez Gracida también empleó el término "indio" el cual, junto con el de "indígena", en ciertos contextos actuales poseen cierta connotación discriminatoria o peyorativa. Incluso, lo mismo podría decirse de "pueblo originario" o de cualquier otro. Entre los mexicanos, ciertamente no todos, existe una fuerte carga de racismo proveniente de la propaganda colonialista. A veces parece que ésta, en lugar de disminuir, aumenta. Pero no resulta tan importante la expresión que usemos, sino el sentido que a ésta le demos. En tiempos de Martínez Gracida, "indio" era la única palabra que se conocía para los pueblos originarios, y aún no tenía, o no había conciencia, de la dimensión negativa que hoy en día tiene. El sentido que él le dio fue de respeto y probablemente si hoy viviera, usaría otro término.

[284] Comunicación personal, 2008.

[285] Para un análisis socio-económico y político sobre el levantamiento zapatista de 1994 en Chiapas, ver Matías Ruíz, Luis. *Repression and Rebellions in Southern Mexico. The Search for a political economy of dignity,* Tesis de doctorado accesible en http://dare.ubvu.vu.nl/handle/1871/10803, Amsterdam: Vrije University. Aquí, el autor propone una "práctica político-económica de dignidad" como una alternativa de los gobiernos, para sanar la violación histórica de derechos humanos en las poblaciones indígenas y evitar así enfrentamientos.

tiempo y los sucesos históricos, la esfera del poder en México sigue siendo descendiente intelectual de los colonizadores. Los pueblos originarios se han mantenido por siglos relativamente ajenos a las disputas de poder, y han llevado su propia lucha para defender sus tierras, comunidades, idiomas y culturas. Mientras, también reclaman respeto a sus formas de vida y piden oportunidades, inclusión a un México dinámico, que quizá los lleve al progreso económico. Lamentablemente, el sistema político les ha negado este derecho. ¿Cómo llegar a una mejor situación, cómo tener representación indígena, sin servicios de salud, educación y de empleo dignos? Sin esto, no es posible lo anterior. Y parece que arqueólogos, antropólogos e historiadores que trabajamos a costa de su historia y cultura somos indiferentes ante esto.

Justo ahora, el tema de educación ocupa álgidos debates en la política mexicana, en gran parte por el levantamiento protagonizado por el sindicato de maestros y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca en el 2006. Este evento es muy complejo en sus origen, proceso y trasfondo político y su análisis no es relevante en este texto, pero lo que llama mi atención es que en la actual discusión sobre materia educativa en México, poco se habla de qué se está enseñando, del contenido de la educación y las consecuencias de esa información. Una educación como la que tenemos ahora, hecha bajo esquemas occidentales, ajenas a nuestras raíces, donde la historia instruida y arraigada en nuestra mente es protagonizada por los invasores sin hacer justicia, brindar honor, a las culturas y conocimientos del pasado, pretendiendo además que estas civilizaciones murieron de tajo en 1521, es tener muy poco respeto para millones de personas que hablan un idioma original y siguen una vida, podríamos decir, mesoamericana. Es hacer como si no existieran, cuando es lo más auténtico que hay en México como nación multicultural. Nos quitaron nuestra historia, pero más triste es que aún no somos concientes de ello y seguimos reproduciendo las ideas e historia que nos impusieron. En palabras de Aurora Pérez[286], sufrimos de un colonialismo interno e internalizado.

El trabajo de Manuel Martínez Gracida podría hacernos reflexionar en este respecto. Su percepción del pasado y de los pueblos originarios es un ejemplo de admiración y respeto. Él buscó un reencuentro con las civilizaciones del pasado para generar un nuevo sentido de identidad. Sus ideales deberían ser inspiradores para los científicos de la cultura, para empezar a ser responsables como escritores de la memoria y vida de seres humanos y para motivar un compromiso con ellos, quizá dirigido hacia la educación, un campo viable para aplicar nuestros estudios de historia cultural. En México podría ser una opción para buscar un camino hacia la dignidad y el respeto, frenando así la perpetua enajenación de nuestra memoria histórica.

Agradecimientos

Agradezco especialmente a Maarten Jansen y Aurora Pérez que con sus publicaciones, experiencia y amenas charlas me han acercado al trabajo académico y comprometido de mi tatarabuelo. La obra de Martínez Gracida resulta sumamente relevante e inspirador dentro del proyecto que realizadamos en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Países Bajos, con el apoyo de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de las Investigaciones Científicas NWO (Nederlands Wetenschappelijk Onderzoek).

[286] Comunicación personal, 2008.

La variación lingüística y el concepto de lengua en riesgo de desaparición
El caso de las lenguas indígenas mexicanas

Yásnaya Elena Aguilar Gil
UNAM, México

RESUMEN
En la actualidad, la diversidad lingüística del mundo se encuentra en riesgo debido a distintos factores que aceleran la pérdida de las lenguas del mundo. Para hacer frente a esta situación y diseñar programas que frenen este proceso, es necesario contar con un diagnóstico adecuado de vitalidad lingüística. En esta ponencia se discute la definición de lengua y su impacto en los resultados de un diagnóstico de vitalidad lingüística en el caso de las lenguas indígenas mexicanas.

Palabras clave: Diagnóstico de vitalidad lingüística, lenguas en riesgo de desaparición, lenguas indígenas mexicanas

Una de las consecuencias del encuentro entre dos culturas es la compleja relación que se establece entre las lenguas que entran en contacto. Cuando esta relación entre las culturas es de dominación, hay un impacto directo en la conformación de las dinámicas sociolingüísticas. Estas dinámicas, en el caso de las lenguas indígenas de México, han influido en la pérdida de la diversidad lingüística, iniciando y acelerando los procesos de desaparición de las distintas lenguas nativas.

Como es bien sabido, la desaparición de las lenguas es un proceso al que se enfrenta la diversidad lingüística a escala global. De las aproximadamente 6700 lenguas en el mundo, se calcula que más de la mitad se extinguirá en lo que resta de este siglo (Nettle y Romaine, 2000). Esta diversidad lingüística está concentrada en los grupos minoritarios, pues el 0.2 % de la población mundial es hablante de, aproximadamente, el cincuenta por ciento de la lenguas existentes (Lo Bianco, 2002). En otras palabras, la diversidad de las lenguas está ligada a grupos de población con escaso poder político y de autodeterminación, situación que redunda en el prestigio de las lenguas que hablan estos grupos y a su vez en la vitalidad de las mismas.

Ahora bien, el interés por mantener la diversidad lingüística no debe considerarse como un interés particular de "lingüistas y anticuarios" (Torres Quintero *apud* Aguirre, 1973) pues la pérdida de una lengua no solo implica pérdida de valiosa información científica sobre la variación y los límites del lenguaje humano sino que afecta directamente la calidad de vida de sus hablantes, lo cual involucra por lo tanto asuntos concernientes a los derechos humanos (Hinton y Hale, 2001; Crystal, 2000). No hay que olvidar que los procesos de desaparición de las lenguas, por lo menos en el caso de las lenguas indígenas mexicanas, están asociados con la discriminación hacia los pueblos y las culturas de sus hablantes.

La desaparición de las lenguas es un asunto no solo de interés lingüístico sino social, político, cultural.

Para hacer frente a esta situación, es necesario diseñar políticas lingüísticas eficaces. Para esto resulta imprescindible, en primer lugar, realizar un diagnóstico adecuado que permita conocer realmente el estado de avance de los procesos de desaparición de las lenguas. Un diagnóstico adecuado permitirá contar con información suficiente para planificar acciones, ya sea para documentar lenguas o para revitalizarlas.

Para realizar un diagnóstico eficaz, resulta necesario determinar la "entidad lingüística" (llámese variante, lengua o dialecto) sobre la cual se aplicarán los criterios de diagnóstico. La exhaustividad en los resultados sobre vitalidad lingüística implica rigurosidad en los criterios con los que se determina el número de lenguas a diagnosticar, considerando el alto grado de variación lingüística de las lenguas indígenas mexicanas.

Los objetivos de la presente comunicación son, por un lado, analizar los criterios que subyacen la determinación del número de lenguas en contextos de alta variación lingüística y cómo la elección de algunos de estos criterios incide directamente en los resultados de un diagnóstico de vitalidad lingüística, y, por otro lado, presentar una propuesta de entidad de diagnóstico para que se pueda reflejar, de una manera más detallada, el estado de las lenguas indígenas mexicanas.

1. Los criterios de determinación del número de lenguas indígenas mexicanas para el diagnóstico de la vitalidad lingüística.

Ya se ha apuntado que para conocer el estado de vitalidad de una lengua es necesario realizar un buen diagnóstico; pero, ¿qué es lo que se diagnostica?, la respuesta a esta pregunta puede parecer muy obvia: lenguas. Sin embargo, cuando la variación lingüística es muy grande, como es el caso de las lenguas indígenas mexicanas, determinar las lenguas o entidades lingüísticas a diagnosticar es un asunto que afecta sensiblemente los resultados. A continuación se presenta un ejemplo de cómo se obtienen resultados distintos, utilizando distintas entidades lingüísticas en el proceso de diagnóstico.

En San Agustín Mixtepec Oaxaca (SAM) hay catorce hablantes de zapoteco según el II Conteo de Población y Vivienda 2005 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), de los cuáles sólo dos son hablantes fluidos (Beam de Azcona, 2007). Determinar si el zapoteco de esta comunidad debe o no aparecer en la lista de lenguas en riesgo de desaparición depende de la entidad lingüística o lengua sobre la que se hace el diagnóstico. Una primera postura que asuma la existencia de una sola lengua zapoteca tendría como resultado que los catorce hablantes de SAM no son los últimos hablantes de la lengua zapoteca, pues consideraría que en otras comunidades existen otros 409, 986 hablantes de la misma lengua. Una segunda postura que base su diagnóstico

sobre la existencia de cuatro lenguas zapotecas a saber: zapoteco del norte, zapoteco del sur, zapoteco de los Valles y zapoteco del Istmo; consideraría que la lengua hablada en SAM es el zapoteco del sur, de modo que los catorce hablantes de esta población hablarían la misma lengua que otros 48, 126 hablantes en otras poblaciones, con lo cual, el zapoteco del sur no formaría parte de las lenguas con un alto riesgo de desaparición. En un contraste, una tercera postura que determine que el zapoteco hablado en SAM es un sistema lingüístico distinto a todos los demás que se hablan en otras poblaciones, consideraría que se trata de una lengua única que no sólo está en riesgo de desaparición sino que está a punto de la extinción con tan solo catorce hablantes. Así pues, partir de cada una de estas posturas arroja distintos resultados y solo partiendo de la última, se puede afirmar que el zapoteco de SAM es una de las lenguas que encabeza la lista de lenguas mexicanas en alto riesgo de desaparición.

La gran diferencia entre los distintos listados de lenguas mexicanas en riesgo de desaparición elaborados hasta el momento se debe en parte al hecho de que son resultados de diagnósticos que parten de distintos presupuestos con respecto de la determinación de las lenguas existentes en México. Por ejemplo, considerar que solo existe una lengua mixteca arrojará resultados distintos, por lo menos en cuanto al número de sus hablantes, que si se considera la existencia de 5 u 88 lenguas mixtecas; esta diferencia se verá reflejada en las listas de lenguas en riesgo de desaparición y por lo tanto en el alcance de las políticas lingüísticas necesarias para evitar la pérdida de la diversidad lingüística.

Una vez discutido lo anterior, queda claro que la veracidad de los diagnósticos de vitalidad lingüística depende, en principio, de la determinación de las lenguas que diagnostica. En otras palabras, es necesario conocer el número de lenguas indígenas que existen en el país y el número de poblaciones en las que se habla cada una de estas lenguas para determinar, como primer paso de un diagnóstico cuantitativo, el número de hablantes de cada una de ellas. El problema con este requerimiento es que no existe una sola postura sobre el número de lenguas indígenas mexicanas y menos aún sobre los límites geográficos de cada una de ellas**;** la información al respecto es altamente variable. Para explicar la existencia de las diferentes posturas sobre esta cuestión, hay que tomar en consideración que cada una privilegia criterios distintos para la determinación del número de lenguas, lo que da como resultado clasificaciones distintas. A continuación se presentan los criterios en los que se basan las distintas clasificaciones lingüísticas y se discuten las consecuencias que presenta la elección de cada una de ellas para la determinación de las lenguas o entidades lingüísticas sobre las que se realiza un diagnóstico de vitalidad.

1.1 Criterio por denominación de lenguas

Este criterio de clasificación parte del supuesto de que los nombres de las lenguas indígenas reflejan el número real de lenguas indígenas mexicanas existentes. A continuación, se analizan las consecuencias de este criterio de clasificación con

base en los nombres históricos que han recibido las lenguas indígenas y con base en las autodenominaciones que utilizan los propios grupos de hablantes para nombrar a su lengua.

1.1.1 Denominación histórica

Los nombres con los que actualmente se llaman a las lenguas indígenas han servido de criterio para establecer el número de lenguas existentes de manera que, dada la existencia de 68 nombres, se establece la existencia de 68 lenguas indígenas mexicanas. Para examinar la eficacia de este criterio de clasificación, hay que considerar que estos 68 nombres se fijaron durante el período colonial y que nombraron generalmente a grupos étnicos más que a sistemas lingüísticos distintos.

Por esta razón, un diagnóstico de vitalidad basado en la clasificación lingüística derivada de este criterio será poco fiable; por ejemplo, la lengua indígena que se habla en San Lucas Ojitlán, Oaxaca se conoce como chinanteco al igual que la lengua indígena hablada en San Juan Petlapa, a pesar de que los hablantes de ambas comunidades tienen un casi nulo nivel de inteligibilidad y de que las lenguas indígenas habladas en estas comunidades evidencian rasgos gramaticales muy distintos; esto mismo sucede con el nombre popoluca que corresponde en realidad a cuatro lenguas muy distintas (Wichman, 1995). Utilizar este criterio equivaldría a considerar que el francés y el español fueran la misma lengua por el hecho de que, en un caso hipotético, ambas hubieran recibido el mismo nombre: romance.

En contraparte, la lengua indígena hablada en Bácum, Sonora es llamada yaqui mientras la que se habla en Huatabampo se denomina mayo, a pesar de que los hablantes de ambas comunidades tienen un alto grado de inteligibilidad y que los rasgos gramaticales son muy semejantes.

Durante muchos años, el criterio por denominación histórica (nombre igual a lengua) ha sido el rector en cuanto a la clasificación lingüística que subyace a las políticas oficiales; más aún, muchas de las instituciones educativas que atienden a población hablante de lengua indígena implícitamente usan como base este criterio de clasificación para la planeación de sus actividades.

1.1.2 Autodenominación

Otro posible criterio de clasificación lingüística por nombre es aquel que toma en cuenta las autodenominaciones de las propias lenguas, es decir, los nombres con el que los hablantes llaman a la lengua indígena en la propia lengua. Este criterio iguala el número de autodenominaciones al número de lenguas existentes. Sin embargo, aún cuando así se obtiene un mayor número de lenguas, este criterio no está exento de problemas pues la diferencia entre las autodenominaciones puede

o no coincidir con diferencias entre las lenguas. Por ejemplo, la lengua indígena hablada en San Juan Guichicovi Oaxaca tiene por autodenominación el nombre ayuuk (mixe), este mismo nombre sirve de autodenominación para la lengua indígena hablada en Santa María Alotepec aún cuando los hablantes de ambas comunidades presentan un muy bajo nivel de inteligibilidad y las diferencias gramaticales son considerables. Tomar este criterio de clasificación significaría, para fines de diagnóstico, que en ambas comunidades se habla la misma lengua y por lo tanto el número de hablantes sería mucho mayor que al considerar que las dos comunidades hablan lenguas distintas.

1.2 Criterios basados en el cambio lingüístico

1.2.1 Glotocronología (Swadesh, 1955)

Si bien no fue creada expresamente para servir de criterio en la determinación del número de lenguas, a veces la glotocronología es utilizada para decidir si dos comunidades distintas hablan la misma lengua con base en los años de separación temporal que existe entre ellas. Este cálculo se realiza, a grandes rasgos, comparando los inventarios de léxico básico y parte del supuesto de que las lenguas sustituyen un porcentaje constante de su léxico básico por cada mil años, de manera que entre más diferencias existan entre los dos inventarios de léxico básico de las lenguas comparadas, más años de diferenciación histórica habrá entre ellas.

Si se utiliza como criterio para determinar si las entidades lingüísticas que se hablan en dos comunidades son o no una misma lengua, la glotocronología presenta también algunos inconvenientes. Uno de las principales consideraciones a este método es que se basa en la evolución del inventario léxico y no de la evolución de todos los rasgos gramaticales de una lengua; por otro lado, asume que la sustitución de los elementos del inventario de léxico básico se da a la misma velocidad en todas las lenguas. Aún dejando de lado estos inconvenientes y una vez establecido que entre dos comunidades existe una separación histórica de un determinado número de años, ¿es este dato suficiente para postular que en cada una de las comunidades comparadas se habla una lengua distinta? ¿cómo se puede determinar cuántos años mínimos de separación histórica son necesarios para postular que se trata de lenguas diferentes? Si se establece, por ejemplo, que basta una separación histórica de 1500 años para postular la existencia de dos lenguas distintas, ¿será prudente determinar de este modo que dos entidades lingüísticas con 1450 años de separación entre ellas son la misma lengua? Establecer un número mínimo de años de separación histórica para determinar que dos variedades lingüísticas son lenguas distintas implica, de cualquier modo, el riesgo de diagnosticar dos lenguas en realidad distintas como si fueran una sola, lo cual, al igual que en los casos anteriores, repercute directamente en el número de hablantes que se atribuye a cada lengua y por lo tanto en los resultados de vitalidad lingüística.

1.2.2. Cambios lingüísticos compartidos

Otro mecanismo que ha sido utilizado para la determinación de lenguas se basa en los cambios lingüísticos compartidos; en otras palabras, si las entidades lingüísticas habladas en dos comunidades comparten el hecho de que ambas sufrieron el mismo cambio histórico, por ejemplo, la pérdida de un elemento fonológico, entonces ambas se agrupan bajo una misma unidad, si por lo contrario una entidad lingüística mantuvo el elemento fonológico mientras la otra lo perdió, entonces se clasifican separadamente.

Este método no presenta ningún problema intrínsecamente pues la información lingüística que proporciona es específica y detallada. El problema es cuando la clasificación derivada de los cambios compartidos se equipara a la diferencia entre lenguas sobre las cuales se pretende hacer un diagnóstico de vitalidad. El hecho de que dos entidades lingüísticas compartan un cambio o un conjunto de cambios fonológicos no garantiza que compartan el resto de los rasgos gramaticales (sintácticos, morfológicos, etc.) y por lo tanto no garantiza que se traten de una misma lengua. Los estudios existentes sobre cambios lingüísticos se basan**,** casi siempre, en un solo tipo de cambio, los más de corte fonológico o léxico, aún falta estudiar la totalidad de los cambios en los demás niveles de análisis lingüístico. Así el hecho de que dos comunidades compartan un determinado cambio gramatical quiere decir que, respecto de ese cambio en específico, forman parte de una misma clase y no que esa coincidencia las clasifique necesariamente como una misma lengua; por lo tanto, utilizar este criterio para determinar lenguas para diagnóstico puede arrojar resultados inadecuados.

1.3 Criterio de inteligibilidad

Uno de los criterios más empleados para establecer que dos comunidades hablan la misma lengua indígena o dos lenguas distintas es el de la inteligibilidad. Utilizando este criterio se establece que dos comunidades hablan la misma lengua si presentan un alto grado de inteligibilidad mutua.

Al igual que en los casos anteriores, este criterio presenta algunos inconvenientes pues el grado de inteligibilidad entre dos comunidades no depende solo de factores lingüísticos sino de otro tipo de factores que pueden afectar los resultados de las pruebas de inteligibilidad. Los factores extralingüísticos que inciden en los niveles de inteligibilidad tienen que ver con las características de los hablantes consultados, con las características de las comunidades que se comparan y con el estado de las relaciones intercomunitarias, por mencionar algunas.

Por ejemplo, si se compara el mixe de San Pedro y San Pablo Ayutla, Oaxaca con el mixe hablado en San Isidro Huayapam, se tiene que tomar en cuenta el género de los hablantes, pues muchos hombres de la comunidad de Ayutla pasan temporadas en San Isidro por cuestiones laborales mientras que el número de las mujeres que realizan este viaje es muy pequeño, esta situación redunda en el

hecho de que los hombres mostrarán un mayor nivel de inteligibilidad con respecto al mixe de San Isidro mientras que el nivel de las mujeres será sensiblemente bajo. Si la consulta se realiza exclusivamente con hombres podría ser que se obtenga como resultado que en ambas comunidades se habla la misma lengua mixe, mientras que, si la consulta se basa en mujeres, el resultado podría tender a clasificar a las dos comunidades como pertenecientes a dos lenguas distintas.

Por otra parte, las características de la misma comunidad son también factores importantes a considerar. Suponiendo ahora que se quiere medir la inteligibilidad entre la comunidad de Ayutla y la comunidad de Santa María Alotepec habría que tomar en cuenta que Ayutla es un centro económico y administrativo importante de la región, razón por la cual los habitantes de Alotepec realizan viajes constantes Ayutla, este hecho provoca que muchos de los hablantes de Alotepec muestren un mayor grado de inteligibilidad con respecto al mixe de Ayutla que en el caso contrario, ya que los viajes de habitantes de Ayutla hacia Alotepec son muchísimo más esporádicos.

El estado de las relaciones intercomunitarias también puede incidir en los resultados de la pruebas de inteligibilidad. Si la relación entre dos comunidades es conflictiva es probable que los hablantes afirmen no entender la lengua que se habla en la otra comunidad o, en caso contario, si la consideran de mayor prestigio, afirmar que la entienden bien aún cuando el nivel de inteligibilidad sea más bien bajo.

Ahora bien, suponiendo que se han cuidado todos estos factores durante la aplicación de una prueba de inteligibilidad, los resultados aún presentarán algunos inconvenientes si se utilizan como criterio para determinar que las dos comunidades consultadas hablan o no una misma lengua. Uno de las más importantes consideraciones tiene que ver con que el nivel de inteligibilidad entre dos comunidades no es necesariamente recíproco; es posible, por ejemplo, que una de ellas presente, por decir, un 90% de comprensión con respecto de la otra, mientras que esta última presente sólo un 50% de comprensión con respecto de la primera comunidad. Por otra parte, aún ignorando este hecho y estableciendo un porcentaje de inteligibilidad medio, ¿cómo se puede determinar qué porcentaje de inteligibilidad es el mínimo para postular que dos comunidades hablan la misma lengua? Si se establece, por ejemplo, que es necesario que haya un 60% de inteligibilidad entre dos comunidades para determinar que hablan la misma lengua, ¿será prudente determinar que, en el caso de que presenten un 59% de inteligibilidad mutua, se trata de lenguas distintas? Establecer un porcentaje mínimo de inteligibilidad no es un criterio confiable para determinar las lenguas sobre las que se aplicarán diagnósticos de vitalidad lingüística.

1.4 Criterios basados en rasgos gramaticales

La existencia de dos lenguas distintas implica la existencia de dos sistemas lingüísticos distintos; bajo este presupuesto, la determinación del número de

lenguas pasa por la determinación del número de sistemas lingüísticos; un sistema es diferente del otro en la medida en la que sus rasgos gramaticales son distintos. Siguiendo este criterio, habría que preguntarse cuántos sistemas lingüísticos distintos se hablan en México para luego diagnosticar la vitalidad de cada uno de ellos considerando que cada sistema lingüístico aporta información científica específica sobre las posibilidades del lenguaje humano. Siguiendo este razonamiento, es necesario determinar, por dar un ejemplo concreto, cuántos sistemas lingüísticos existen bajo la etiqueta "zapoteco" y así, aplicar los criterios de diagnóstico sobre cada uno.

Ahora bien, para establecer si la lengua que se habla en dos comunidades determinadas son el mismo sistema lingüístico o corresponden a dos sistemas distintos, es necesario describir el conjunto de rasgos gramaticales (fonológicos, morfológicos, sintácticos, etc.) de la lengua hablada en cada comunidad. Si los rasgos gramaticales son los mismos en dos comunidades, se puede afirmar entonces que se trata de la misma lengua.

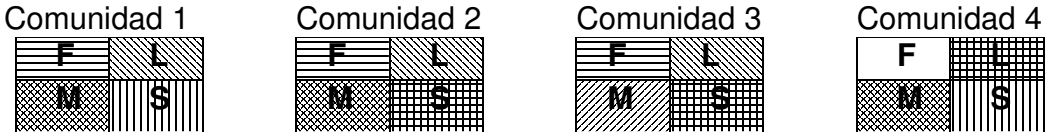
Extrapolando esta situación al caso de dos lenguas indoeuropeas, supongamos una situación hipotética en la que se necesita determinar si dos comunidades utilizan el mismo sistema lingüístico, el investigador no sabe que una comunidad se encuentra en territorio brasileño mientras que la otra se encuentra en territorio argentino porque ignora la ubicación de la frontera entre ambos países; después de describir y comparar los rasgos gramaticales concluye que se trata de dos sistemas lingüísticos distintos (aunque con un origen histórico común). El hecho de que las lenguas de ambas comunidades reciban el mismo nombre (por ejemplo, peninsulés) o un nombre distinto (por ejemplo, español y portugués respectivamente) es un asunto secundario ante la evidencia gramatical que define la existencia de dos sistemas lingüísticos distintos.

Este método también presenta algunos inconvenientes si se utiliza como criterio para determinar la entidad lingüística ideal para un diagnóstico de vitalidad. Uno de las principales dificultades es, sin embargo, un asunto de carácter externo: el estado de la descripción del conjunto de los rasgos gramaticales de las lenguas indígenas mexicanas está lejos de ser exhaustivo. Si no se han descrito las gramáticas (como se llama al conjunto de rasgos de un sistema lingüístico) de la mayoría de las comunidades mixes no es posible establecer una comparación y por tanto tampoco se puede determinar, por medio de este método, cuántas lenguas utilizan las comunidades mixes ni cuál es el alcance geográfico de cada una de ellas; en resumen, sin la información gramatical suficiente, aún no es posible determinar ni el número de sistemas lingüísticos existente ni el número de comunidades que corresponde a cada sistema.

Sin embargo, aún cuando el estado de descripción no es tan exhaustivo, existe un número considerable de estudios de los rasgos gramaticales de las lenguas indígenas de México y también existen, en algunos casos, comparaciones entre los rasgos gramaticales de un conjunto de comunidades; lo que hay que puntualizar es que el hecho de que exista una descripción gramatical detallada de

una comunidad específica, no significa necesariamente que esa descripción gramatical muestre las características de los sistemas lingüísticos utilizados en el resto de las comunidades.

Por otro lado, una vez que, en un caso ideal, se haya descrito el conjunto de los rasgos gramaticales de un conjunto de comunidades, es posible que la variación entre las lenguas que hablan esas comunidades sea gradual como se muestra en el esquema a continuación y como es el caso de muchas de las comunidades indígenas mexicanas.



Cada cuadro representa un conjunto de rasgos; si establecemos que F, L, M y S son cuatro tipos de rasgos a saber; fonológico, léxico, morfológico y sintáctico respectivamente, se pueden establecer diferentes agrupaciones. Tomando como rasgo clasificatorio a F, se determina la existencia de dos lenguas, la primera conformada por las comunidades 1, 2 y 3 y la segunda por la comunidad 4, pues es distinta en cuanto a este rasgo y entonces, para fines de diagnóstico, habría que considerar a las tres primeras comunidades como hablantes de una de las dos lenguas y en consecuencia, el número de hablantes de esta lengua es igual al número de hablantes de estas tres comunidades. Si, en cambio, se utiliza a S como rasgo clasificatorio, entonces la primera lengua es hablada en las comunidades 1 y 4 (pues presentan el mismo comportamiento respecto de este rasgo) mientras que las comunidades 2 y 3 hablan la segunda lengua. Cada rasgo clasifica a las comunidades de distinta manera y también son distintas las consecuencias de cada clasificación para efectos de diagnóstico. Este contexto de alta variación lingüística hace difícil determinar la unidad sobre la cual realizar un diagnóstico

Ahora bien, si es cierto que todas las comunidades comparten rasgos y que se diferencian en mayor o menor grado unas de otras, también es un hecho que cada una presenta una **combinación única de rasgos gramaticales** y ninguna combinación es idéntica a la otra. Así pues, el hecho de que, por lo menos en el caso de las lenguas mixes, se perciba que ninguna comunidad habla exactamente igual se debe a que cada una presenta una conjunción única de rasgos. Los rasgos pueden ser compartidos, la combinación de ellos es propio de cada comunidad, de modo que cada una posee un sistema lingüístico distinto en contextos de alta variación lingüística y éste es también el caso de muchas de las comunidades indígenas de México. En el siguiente apartado se retomarán las observaciones derivadas del criterio de clasificación por rasgos gramaticales para establecer una entidad lingüística confiable sobre la cual aplicar diagnósticos de vitalidad.

A modo de conclusión de este apartado, se puede afirmar que aunque cada uno de los criterios para determinar el número de lenguas a diagnosticar presenta distintos inconvenientes, esto no significa que las clasificaciones lingüísticas derivadas de cada criterio no sean útiles, más bien cada uno pone énfasis en ciertos aspectos de las lenguas. Muchos de los criterios analizados son problemáticos, no porque sean inconsistentes, sino porque no han sido diseñados para determinar la unidad lingüística más adecuada para fines de diagnóstico de vitalidad, Por ejemplo, el estudio de los cambios lingüísticos compartidos es fundamental para la lingüística histórica, el problema reside más bien en querer utilizar esta información como criterio de establecimiento de las lenguas o entidades lingüísticas más apropiadas para un diagnóstico de vitalidad. Al hecho de que existan distintas clasificaciones lingüísticas, y por lo tanto, distintos números de lenguas, subyace el empleo de distintos criterios por lo que es recomendable investigar el criterio que ha sido utilizado para obtener una determinada clasificación lingüística antes de usarla y así poder prever sus virtudes y limitaciones.

2. La comunidad como entidad lingüística adecuada para diagnósticos de vitalidad lingüística

El objetivo principal de este trabajo es proponer un criterio que permita determinar la entidad lingüística adecuada sobre la cual aplicar diagnósticos de vitalidad que den cuenta del verdadero número de sistemas lingüísticos que se encuentran en riesgo de desaparición. En este trabajo se propone que la entidad lingüística más adecuada, para fines de diagnóstico, es aquella que se utiliza en cada comunidad hablante de lengua indígena, considerando que cada una puede presentar un conjunto único de rasgos gramaticales y por lo tanto utilizar un sistema lingüístico diferente al de las demás comunidades. Esto es posible por que cada comunidad es un espacio de interacción lingüística garantizada por la convivencia cotidiana, mientras que la interacción lingüística entre comunidades está mediada por muchos factores, la situación geográfica es uno de ellos; si entre dos comunidades la geografía dificulta el contacto, entonces es posible que, a lo largo del tiempo, la lengua hablada en cada una de ellas se haya diferenciado mucho. La comunicación constante es la que hace posible que las características lingüísticas se compartan, precisamente para seguir garantizando la comunicación. Por esta razón, es más adecuado diagnosticar a cada comunidad pues solo ahí la necesaria interacción lingüística garantiza que los hablantes utilicen el mismo sistema para comunicarse. A continuación, se plantean otras implicaciones y ventajas de diagnosticar la vitalidad por cada comunidad hablante de alguna lengua indígena.

2.1 En relación con la variación lingüística

Como se ha dicho anteriormente, determinar el número de lenguas indígenas implica describir los rasgos gramaticales de todas las comunidades para después

compararlas y así determinar el número de sistemas lingüísticos considerando que la diferenciación puede ser gradual y no discreta (a menos de que se trate de lenguas de familias distintas). Una vez hecho este trabajo, si se ha establecido que dos comunidades usan el mismo sistema lingüístico entonces hay que diagnosticarlas conjuntamente; si se ha establecido que son distintos, entonces hay que diagnosticarlas por separado. Este procedimiento, aunque ideal, presenta evidentes problemas prácticos pues el tiempo necesario para realizar la descripción gramatical y la comparación entre comunidades es considerable dada la urgencia de diagnóstico y atención del problema de la pérdida de diversidad lingüística. Utilizar la comunidad como unidad de diagnóstico permite sortear este problema, pues, mientras se desarrollan los estudios gramaticales necesarios para definir si dos comunidades hablan o no la misma lengua, el diagnóstico evalúa la vitalidad de cada una de ellas.

2.2 En relación con diagnósticos cuantitativos

En el primer apartado se presentaron las consecuencias de elegir una cierta entidad lingüística para un diagnóstico cuantitativo. El número de los hablantes refleja un diagnóstico distinto si se toma como base una sola lengua zapoteca o si se toma el zapoteco de San Agustín Mixtepec como un sistema lingüístico distinto, la primera opción tendría como consecuencia que el zapoteco de esta última comunidad, al no aparecer en ninguna lista de lenguas en riesgo, no fuera atendida y su pérdida fuera además silenciosa.

Hacer el estudio cuantitativo de la población hablante tomando como unidad de diagnóstico a la comunidad permite que el número de hablantes, la proporción con respecto de la población total y la distribución de los hablantes por grupo de edad estén ligados a un potencial sistema lingüístico. No hacerlo implica estar agrupando el número de hablantes de dos potenciales sistemas lingüísticos distintos.

2.3 En relación con diagnósticos cualitativos

Tomar como base la comunidad para diagnósticos cualitativos ofrece también muchas ventajas. Por ejemplo, para estudiar los espacios de uso de una lengua es necesario conocer antes cuáles son estos espacios, y la conformación de los espacios de uso de la lengua están mediados por la dinámica de cada comunidad y por las relaciones de esa misma comunidad con otros pueblos de manera que los espacios de uso de la lengua pueden variar en función de cada comunidad.

Las actitudes lingüísticas de los hablantes se recrean y reproducen también dentro de la dinámica comunitaria. Evaluar los factores sociales que están detrás de la pérdida de las lenguas involucra conocer la situación de cada comunidad; por ejemplo, en cierta comunidad indígena en la que el turismo se convirtió en una importante fuente de recursos económicos, el desprestigio y la pérdida de la

lengua nativa está muy relacionada con el hecho de que el español sea la lengua "útil" para conseguir mayores recursos mientras que en otra comunidad cercana, el desprestigio de la lengua nativa está asociada con la prohibición expresa de los profesores de la escuela para que los alumnos dejen de usar la lengua indígena. Tratar de diagnosticar como una unidad a comunidades con realidades distintas redunda en la calidad de los resultados de un diagnóstico cualitativo de vitalidad lingüística.

3. Conclusión

Partir de la comunidad como base de diagnóstico, ayuda a que los resultados sean más exhaustivos y tiene como consecuencia que las unidades de aplicación de proyectos de documentación o revitalización sean también las comunidades de manera que, si después de realizar estudios gramaticales resulta que dos comunidades utilizan sistemas lingüísticos distintos, se habrá protegido información científica sobre las posibilidades del lenguaje humano codificadas en la peculiaridad de cada uno de los sistemas y por otro lado, si resulta que ambas comunidades utilizan el mismo sistema lingüístico, se habrá protegido el derecho de cada comunidad indígena a continuar hablando su lengua y garantizar su transmisión a las nuevas generaciones. La mejor manera de frenar los procesos de pérdida lingüística es garantizar que, al menos, en todas las comunidades en las que se habla actualmente una lengua indígena, ésta se siga transmitiendo a nuevas generaciones de hablantes.

Además, tomar a la comunidad como unidad lingüística de diagnóstico se relaciona con el hecho de que la organización y la vida comunal son características fundamentales de los pueblos indígenas de México (Díaz, 2007), de manera que cualquier proyecto de atención a la pérdida de diversidad lingüística, sea documentación o revitalización, que involucre a población indígena tendrá que considerar a cada una de las comunidades como centros de acción. Así pues, el concepto de lengua en riesgo de desaparición en contextos de alta variación lingüística como en el caso de las lenguas indígenas mexicanas se relaciona necesariamente con el concepto de comunidad.

Por estas razones, es deseable que el diagnóstico de vitalidad lingüística de las lenguas mexicanas arroje una lista de comunidades en donde la lengua esté en riesgo de desaparición, sin importar a qué familia lingüística pertenezcan. De esta manera, será evidente que para todas las lenguas indígenas de México hay comunidades en las que esas lenguas están muy cerca de extinguirse.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo. Teoría y práctica de la educación indígena. México: SEP, 1973. (Conferencia inicial de 1953).

Beam de Azcona, Rose Mary. "Introducing San Agutín Mixtepec Zapotec". **http://www.linguistics.ucsb.edu/research/Beam%20de%20Azcona_vol15.pdf**. Consultado en 2008.

Díaz Gómez, Floriberto. *Escritos*. México: UNAM, 2007.

Crystal, David. *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Hinton, Leanne. y Ken Hale (eds.). *The Green Book*. San Diego, San Francisco, New York, Boston, London, Sydney, Tokyo: Academic Press, 2001.

INEGI. *Catálogo de integración territorial (ITER), II Conteo de Población y Vivienda 2005.*

Lo Bianco, Joe. *Voices from Phnom Penh; Development & Language: Global Influences & Local Effects*. Melbourne: Language Australia Publications, 2002.

Nettle, Daniel & Romaine, Suzanne. *Vanishing Voices*. *The extinction of the world's languages* New York: Oxford University Press, 2000.

Swadesh, Morris. "Towards greater accuracy in lexicostatistic dating" *International Journal of American Linguistics*, 21, 1955, p.p. 121-137.

Wichmann, Søren. *The Relationship among the Mixe-Zoquean Languages of Mexico*. Salt Lake City: University of Utah Press,1995.

Continuidad y Resistencia: Guatemala

Caroline Aretz
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

Resumen
Esta ponencia intenta dibujar y aclarar los efectos de la violencia sobre la población de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) de la Sierra tanto como la continuidad y los cambios culturales.

Palabras clave: historia de Guatemala, Comunidades de Población en Resistencia, resistencia cultural, continuidad cultural

Introducción

A pesar de que la violencia durante más de tres décadas tuvo un impacto grave y causó pérdida y negación de la cultura indígena, los supervivientes de las comunidades Mayas en Guatemala que enduraron una vida de miedo, frente a la muerte, las desapariciones, las torturas, las violaciones de todos los derechos humanos y el genocidio, lograron mantener por lo menos partes de su sabiduría y cultura tradicional.

La población de las CPR-Sierra sobrevivió durante 14 años (1982-1996) en las montañas del municipio de Chajul[287]. También se formaron CPR en las selvas del Ixcán y del Petén. La presente ponencia se enfoca en las CPR-Sierra, y fue inspirada por la visita de las comunidades Santa Clara, Amaq'chel, Kaba' y Pal en Abril de 2008. Fueron "refugiados internos" de diferentes pueblos Mayas. Su resistencia consistió en negarse a los intentos del ejército de "vaciar" la tierra ("quitar el agua al pez") o controlar la población a través de aldeas modelos subyugadas y militarizadas debajo del control del ejército[288]. El "triangulo Ixil", (así nombrado por el ejército), fue la escena de muchas de las masacres y otras violaciones de los derechos humanos cometidos en su gran mayoría por el ejército guatemalteco[289].
La guerra solamente paró con las negociaciones de paz en 1996. La Comisión del Esclarecimiento Histórico (CEH)[290] acusó el ejército de haber cometido genocidio en

[287] Gonzales, Ramelle. *Threads Breaking the Silence. Stories of the Women of the CPR-Sierra from the Civil War in Guatemala.* Guatemala: Foundations for Education, Inc. (Cimientos de Educación), 2005, p.7.
[288] Falla, Ricardo. "The CPRs", en: Jonathan Moller. *Our Culture is Our Resistance. Repression, Refuge, and Healing in Guatemala*. New Yok: pH, 2004, 57.
[289] Comisión del Esclarecimiento Histórico (CEH). *Guatemala. Memory of Silence.* Christian Tomuschat, Otilia Lux de Cotí, Alfredo Balseéis Tojo, 1999,
véase: http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/report/english/conc1.html (05.06.08).
[290] El informe de la Comisión del Esclarecimiento Histórico de las Naciones Unidas, *Memoria del Silencio* tuvo el mandato de "esclarecer con objetividad, equidad e imparcialidad las violaciones de los derechos humanos y los actos de violencia conectados con la confrontación armada que causó sufrimiento entre el pueblo de Guatemala.". La comisión entró en su trabajo después de que el gobierno de Guatemala y la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) firmaran el final acuerdo de paz el 29 de diciembre de 1996. El informe se publicó en 1999.

contra de la población indígena del país[291]. Hasta la fecha no había condenas de los responsables, ni justicia.

1. Contexto histórico
1.1 De "la primavera" a "la violencia"

Durante los gobiernos reformistas de Juan José Arévalo (1944-52) y Jacobo Arbenz Guzmán (1952-54), los llamados "diez años de Primavera", se llevaron a cabo notables transformaciones políticas y socioeconómicas, por ejemplo la aumentación de fondos para la educación, nuevos programas de salud, libertad de discurso y de prensa, derecho a organizarse y a la huelga. La Reforma Agraria (expropiación de fincas no cultivadas con más de 39 hectáreas) benefició a más de 100.000 campesinos durante sus 18 meses de duración. Los dueños fueron recompensados con el valor de impuestos (basado en el precio de la tierra que ellos mismos indicaron). El terrateniente más grande fue el *United Fruit Company* (UFCO) [292] originario de EEUU, que había empezado a actuar en Guatemala en 1899. El sufrimiento y la explotación de la población rural (mayoritariamente indígena) solamente fueron aliviados temporalmente porque el UFCO y los otros terratenientes poderosos temían las consecuencias de la Reforma Agraria. Poco después del inicio de las reformas, Jacobo Arbenz fue derrocado por un golpe de estado militar en 1954. Este golpe fue financiado también por la CIA, con el motivo de mantener un lugar estratégicamente importante y rico en términos agrícolas[293][294].

Esto fue el inicio de la época de dictaduras militares, con una maquinaria brutal que causó opresión y sufrimiento continuo para la mayoría de la población guatemalteca. Después del golpe militar, más de 120.000 personas, en la mayoría indígenas, fueron arrestadas y acusadas de ser comunistas. Cientos de personas fueron asesinados y en dos años casi todas las tierras fueron redistribuidas a los latifundistas. En reacción, más de 2000 personas buscaron asilo político en el extranjero. Un dos por ciento de la población era propietario del 65% de las tierras productivas[295].
Sistemáticamente, sindicatos y líderes de organizaciones populares fueron suprimidos y asesinados. Se implementaron leyes a favor de la protección de las minas y del petróleo. Básicamente, el poder político fue devuelto a los ricos y a los militares, a través de la revocación de asuntos laborales, la prohibición de partidos políticos "revolucionarios" y la persecución de sus miembros y simpatizantes. Informalmente, el trabajo forzado fue

[291] véase también Goldman, Francisco. "Footprints in History: A Documentary of Remembrance". en: Jonathan Moller. *Our Culture is Our Resistance. Repression, Refuge, and Healing in Guatemala*. New Yok: pH, 2004, 93; o entre otros Sanford 2003; Oettler 2005.
[292] Tenía el monopolio sobre el negocio lucrativo de la exportación del banano, y al mismo tiempo era el dueño de la mayoría de la red ferroviaria, de las facilidades de comunicaciones y además controlaba el puerto del Atlántico (Gonzales 2005, p.18).
[293] véase también Goldman 2004, p.93; Gonzales 2005, pp.18-19; Brett, Roddy. *Una Guerra sin Batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*, Guatemala: F&G Editores, 2007, p.17.
[294] La Reforma Agraria expropió 162.000 h (de un total de 230.000h) de la UFCO. Hubo relaciones estrechas entre la UFCO y el gobierno de Eisenhower que facilitaron la acusación del gobierno de Arbenz de ser simpatizante del partido comunista. Arbenz legalizó el PGT (Partido Guatemalteco del Trabajo), fundado por un pequeño grupo de personas que intentaron representar los asuntos laborales de la clase popular, pero nunca lograron juntar más de 4000 miembros (Gonzales 2005, p.19).
[295] Gonzales 2005, pp.19-20

reestablecido, siempre vinculado al poder y los intereses de los terratenientes locales y los empresarios[296].

A principios de la década de los 60 se estableció el movimiento guerrillero *Fuerzas Armadas Rebeldes* (FAR)[297] en el Nororiente del país[298]. Al mismo tiempo, la Iglesia Católica en América Latina empezó a revalorar su trabajo con los pobres[299]. Uno de sus principales enfoques fue el apoyo sustancial a los pobres en la realización de sus derechos, especialmente apoyaron a los indígenas del altiplano del departamento El Quiché. Entre las medidas tomadas para lograr las metas figuraban por ejemplo la organización de las comunidades por si mismas, el aumento de su conciencia y su conocimiento sobre la disparidad de la socioeconomía en Guatemala y los fundamentales derechos humanos. Así nacieron los primeros líderes rurales, las primeras cooperativas rurales y otras organizaciones rurales[300].

Todas estas acciones y logros de la población campesina fueron percibidos como amenazas por los EEUU, como temió cambios desfavorables de las prioridades económicas y políticas por parte de la administración actual. Esta amenaza imaginada llevó al inicio de la campaña en contra de las FAR, la meta era matar cualquier tipo de levantamiento. La CIA construyó pistas en varias regiones del país, y desde EEUU fueron enviados aviones de combate, barcos de guerra y un porta avión, para ser utilizados en la lucha en contra de los rebeldes. A partir de 1966-68, EEUU financió y entrenó los futuros escuadrones de la muerte (hay estimaciones de la formación de más de 20 escuadrones en 1966), que principalmente operaron en ciudades y pueblos[301].

Paralelamente se formaron los grupos guerrilleros, la ORPA (Organización de Resistencia de la Población en Armas) y el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres), que creció en el Ixil con supervivientes de las luchas violentas en la región como líderes[302].
El 28 de junio de 1975, el EGP ejecutó al "Tigre del Ixcán", Luis Arenas Barrera, el finquero más poderoso y odiado en el Ixil (Finca La Perla), como acto de justicia social. Arenas Barrera también había sido dirigente del Partido Unificación Anticomunista (PUA).
A partir de 1978 la guerrilla estuvo presente de forma continua en la región Ixil, principalmente realizando acciones de propaganda armada (Torres-Rivas 2007: XXIV; Brett 2007: 38-39; 57-59).
La reacción del estado consistió en la construcción de cinco bases militares en el municipio de Chajul, dos en Cotzal y cuatro en Nebaj. Entre 1976 y 1978, durante la "represión inicial", el ejército asesinó a 168 líderes católicos y comunitarios[303] y entre 1979 y 1980 aumentó la violencia con bombardeos de las cabeceras municipales Nebaj y

[296] Gonzales 2005, p.20
[297] Fundado por oficiales militares ladinos, rebeldes en contra del presidente Ydígoras (1958-63).
[298] Gonzales 2005, p.20; Goldman 2004, p.93
[299] El Concilio Vaticano II y las reuniones de Medellín (1968) y Puebla (1973) subrayan la orientación del trabajo en las comunidades a favor de los pobres (Bastos, Santiago y Manuela Camus. *Entre el Mecapal y el Cielo. Desarrollo del Movimiento Maya en Guatemala*, Guatemala: FLACSO, 2003, p.35).
[300] Gonzales 2005, pp.20-21; Bastos y Camus 2006, p.35
[301] Gonzales 2005, p.21
[302] Gonzales 2005, p.21, Goldman 2004, p.93)
[303] Finalmente en 1977, el gobierno de EEUU suspendió su apoyo al gobierno guatemalteco por su larga historia de violaciones de los derechos humanos.

Chajul y sus aldeas[304]. La violencia se intensificó aún más durante el régimen de Lucas García, y llegó a formas inimaginablemente brutales durante la dictadura de Ríos Montt[305].

La campaña de "la tierra arrasada", la destrucción de todo en el camino del ejército y una ola de masacres golpearon a la población civil de la región Ixil en el verano de 1981 después del ataque del destacamento militar en San Juan Cotzal el 28 de junio de 1981 por la guerrilla[306].
La creación de las *Patrullas de Autodefensa Civil* (PAC) en 1981 por el ejército con el fin de tener bases locales que facilitarían el combate contra los grupos guerrilleros aumentó la ferocidad de la contrainsurgencia[307]. Todos los campesinos entre 15 y 60 años fueron forzados a participar en las PAC (con tortura y asesinato como alternativas). Las PAC jugaron un papel clave por su dinámica social extremadamente divisora y destructiva al nivel más bajo comunitario[308]. Los números documentados por la CEH son las siguientes: 626 masacres en total, un 15% cometidos entre 1981 y 1982. El REMHI distingue entre un 90,52% de actos violentos cometidos por el ejército (el 55% de estos sin apoyo extra-institucional, el resto con el apoyo de las PAC) y un 3,79% con implicación de la guerrilla[309].

Las personas que no huyeron a la montaña o la selva fueron relocalizadas en polos de desarrollo y aldeas modelo, bajo el control total del ejército[310]. Junto con la institucionalización de las PAC[311] en las comunidades, el ejército hizo todo lo posible para intensificar las divisiones dentro de las comunidades, por ejemplo divisiones étnicas, religiosas o históricas. Como el ejército tenía el objetivo de controlar la mente de la población, realizó operaciones para lograr el control absoluto, violando todos los derechos humanos fundamentales. Las aldeas modelo fueron campos de concentración, con control absoluto y labor forzado, que con el tiempo también dañaron severamente la cultura Maya, un intento de etnocidio siguió el genocidio practicado en las masacres[312]. También fueron metidos otros grupos etnico-linguisticos dentro de las aldeas modelo, lo cual

---

[304] Gonzales 2005, p.21
[305] Sanford, Victoria. *Violencia y Genocidio en Guatemala*. Guatemala: F&G Editores, 2003, p.33-36; Brett 2007, p.126
[306] Las operaciones militares en el Ixil formaron parte de un plan llamado "La Operación Ixil" o "Plan Sofía", desarrollado a partir de una investigación sobre "asuntos civiles" en la región que tenía dos objetivos: "rescatar la mente de la población" e identificar medios como la institución militar podría complementar la ladinización de la población Ixil, que históricamente había resistido tal proceso con éxito y el gobierno temió el inicio de un proceso de reclamación cultural (Gonzales 2005, p.22; Brett 2007, pp.78; 126-128)
[307] Brett 2007, 74; 92-98
[308] Según el informe REMHI *Guatemala ¡Nunca Más*! (1998) de la Iglesia Católica, uno de cada cinco actos de violencia contra la población civil fue cometido por las PAC, incluso masacres, torturas y desapariciones forzadas. Es igualmente importante considerar que los "Comités Clandestinos" establecidos por la guerrilla en múltiples comunidades también causaron una ruptura con las estructuras tradicionales de autoridad (CEH 1999 no.64; Brett 2007, p.92-95, 145; Gonzales 2005, p.22).
[309] según Brett 2007, pp.4; 92-102; Sanford 2003, pp.65, 70
[310] Brett 2007, pp.132-133
[311] David Stoll argumenta que los PAC no fueron impuestos brutalmente desde arriba sino activamente abrazados por la población local como una especie de táctica para sobrevivir (*Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. New Cork: Columbia University Press, 1993, p. 258).
[312] Brett 2007, p.134; Oettler, Anika. "Guatemala in the 1980s: A Genocide turned into Ethnocide?", en: *GIGA Working Papers* 19, www.giga-hamburg.de/workingpapers (13.06.2008), 2006, p.7

provocó la pérdida de la lengua materna a favor del castellano[313]. La CEH[314] concluye que los daños hechos a las comunidades Mayas incluyen en algunas regiones y algunos años la negación de su identidad étnica (que se manifiesta externamente por el idioma y el traje). La militarización de las comunidades disturbió el ciclo de fiestas y rituales, y les forzó a esconderlo porque la agresión se dirigió también explícitamente en contra de los meros símbolos de la cultura Maya, i.e. el asesinato de los ancianos como líderes culturales y comunitarios. La transmisión oral de sabiduría cultural fue casi destruida, así como normas y valores de respeto dentro de la comunidad tradicional.

En el contexto de esta ponencia no se pueden explorar más la violencia y sus rostros, los papeles de ejército, guerrilla y población civil. Para un análisis de la violencia como una guerra en contra de la población civil véase Brett 2007 y para un estudio de esta problemática desde una perspectiva psicosocial Garavito Fernandez 2003. Los informes REMHI (1998) y CEH (1999) y la obra de Sanford (2003) ejemplifican y analizan los actos de genocidio en contra de la población Maya.

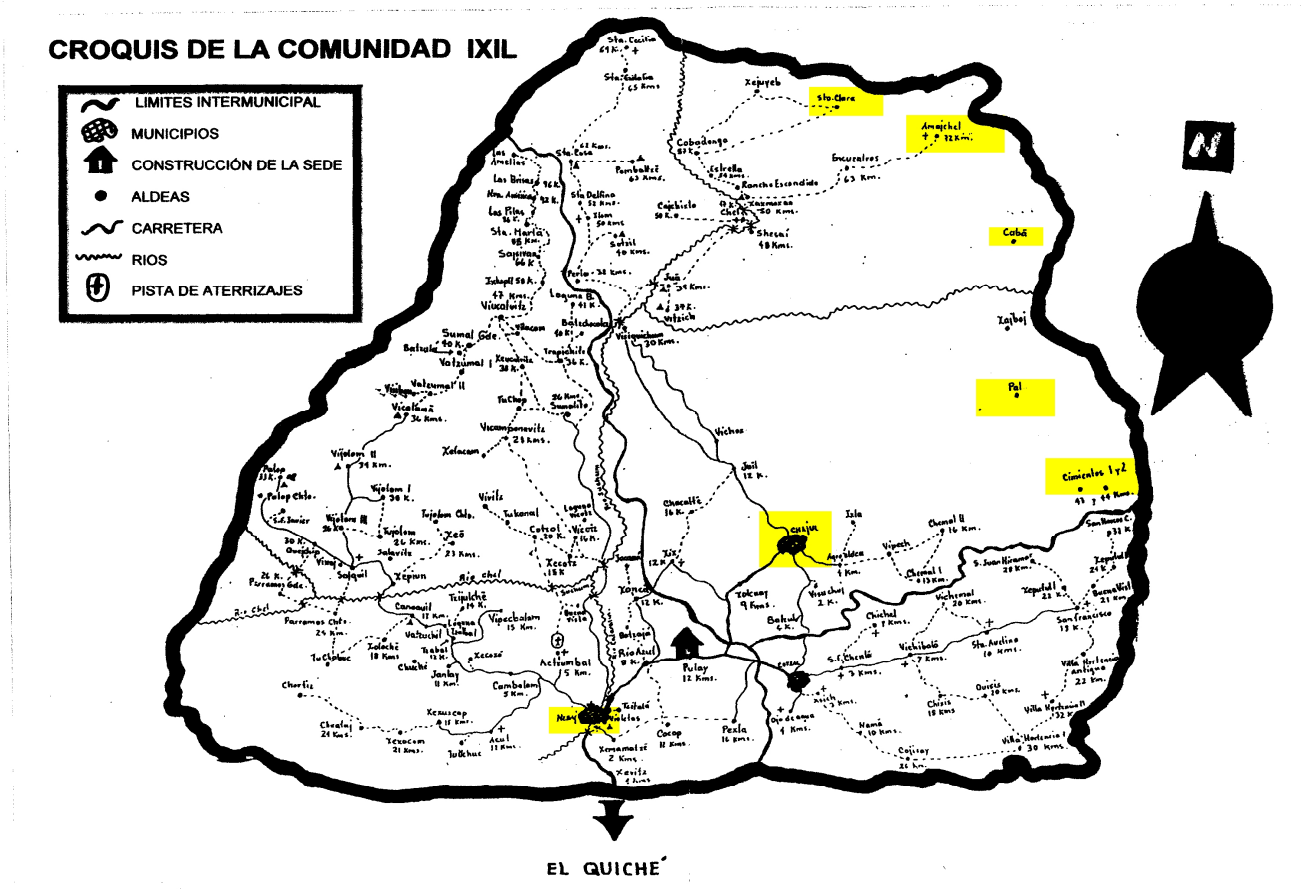
1.2 Fundación de las CPR

De 15.000 a 20.000 personas aproximadamente huyeron de las masacres y la violencia masiva en sus comunidades individualmente o en grupos a las CPR en la montaña o en el Ixcán y el Petén. Familias de los municipios de Chicamán, Uspantán, Cunén, Sacapulas, Nebaj, Playa Grande, Cotzal, Chajul, Aguacatán y Chiantla, y por lo tanto hablantes de los idiomas Ixil, Q'anjob'al y K'iche', vinieron a los terrenos de las aldeas de Xecoyeu, Santa Clara, Amaqchel, Kaba', Pal, Los Cimientos, Xeputul, Xaxboj, Santa Rosa, Chaxa en el norte del municipio de Chajul para formar las CPR-Sierra (véase mapa)[315]. Estas comunidades antes también fueron destruidas por el ejército[316].

La persecución de los fugitivos era una de las principales metas de la campaña militar del año 1982[317]. Según la lógica militar, la huida era una señal de culpabilidad, de estar apoyando a y colaborando con la guerrilla. Todas las comunidades fuera del control del ejército fueron designadas como "aldeas ilegales" y las atacaron incansablemente durante más de una década[318].
El ejército quemó sus viviendas, entonces dependieron de si mismo en la montaña: se organizaron, nominaron líderes, formaron comités. Realizaron sus cultivos en lugares escondidos, construyeron casas móviles, siempre alertos al regreso del ejército o de las PAC. El estimado total más alto es de 30.000 personas en el año 1992, que se distribuyeron en más de100 comunidades en las montañas de Chajul[319]. Vivieron una vida de nómadas, en grupos de 20 a 30 familias, mudándose constantemente y siempre intentando evitar confrontaciones con el ejército o las PAC[320].

---

[313] Brett 2007, p.134
[314] CEH 1999, no. 62
[315] Gonzales 2005, p.19
[316] Sanford 2003, p.111
[317] Brett 2007, p.201
[318] Sanford 2003, p.111
[319] Gonzales 2005, p.22; Brett 2007, p.132
[320] Gonzales 2005, p.23



Mapa de la comunidad lingüística Ixil, donado por Gerardo Terraza Cedillo, ALMG, Cotzal

2. La vida en las CPR
2.1 Esperanza y lucha cotidiana

La vida era caracterizada por un estado permanente de miedo, alerta y provisionalidad, porque siempre había la posibilidad de que llegaran el ejército o las PAC. Sus campamentos tuvieron alta movilidad, se mudaron por lo menos cada semana, a veces incluso cada dos o tres días[321]. Las condiciones de vida se caracterizaban por sufrimiento y una precariedad extrema, dirigidas por provisionalidad e inseguridad. Apenas existían recursos básicos de subsistencia, ya que el ejército en sus ataques destruyó todos los cultivos. La población de las CPR aprendió a alimentarse con lo que encontró en la montaña[322]. Los refugiados construyeron refugios rudimentarios de las hojas del *pox* y sobrevivieron comiendo hierbas salvajes y raíces comestibles. Maíz era escaso, porque el

[321] Ball, Patrick, Paul Kobrack y Herbert F. Spirer. *Violencia Institucional en Guatemala: 1960 a 1996*, New York: AADS & CIDH, 1999, p.108
[322] Gonzales 2005; Brett 2007, pp. 205-206

ejército destruyó casi todos los cultivos. De todas formas, lograron mantener algunos pocos cultivos hasta la cosecha[323].
Los mecanismos de auto-defensa que establecieron incluyeron por ejemplo no llevar sombrero (para poder distinguirse de personas de afuera), no tener perros, no cocinar durante el día para que el humo no indicara al ejército donde encontrarlos, el corto de las cuerdas de voz de los gallos etc.[324].

Ricardo Falla[325], jesuita y antropólogo, que vivió con la CPR-Ixcán durante varios años, escribe que la vida en resistencia significó tener fe de que algún día serían capaces de salir de la selva. Usa la imagen del arca de Noah, la gente teniendo fe de que algún día saldrá al claro. La CPR-Sierra fue la primera en publicar la declaración, las otras siguieron este ejemplo, y este paso precisamente fue el primero hacia la salida.
Durante el conflicto, la persecución de las CPR y de la población Maya prevaleció, las PAC siguieron con sus operaciones y solamente cambiaron de nombre: "Comités Voluntarios de la Defensa Civil", estos grupos paramilitares llegaron a tener a 500.000 personas involucradas y el nivel de violencia aún subió especialmente en los años 87 y 88, hubo más bombardeos, casas quemadas, cultivos destruidos, pozos envenenados y robo de prisioneros. Hasta 8000 personas fueron capturadas, "re-educadas" en el campamento militar Xemamatze cerca de Nebaj y después forzadas a vivir en "aldeas modelo". Personas que lograron huirse volvieron más tarde porque se estaban muriendo de hambre[326].
Hubo poco apoyo de carácter logístico y forzado por parte de la guerrilla[327] que se estaba escondiendo en la vecindad de las CPR-Sierra en un área muy inaccesible [328], pero como lo muestra Brett[329], la población civil en el Ixil, el Ixcán, incluyendo la población de las CPR, fue no-combatiente, no estaba armada y no representó ninguna parte del conflicto. Además, la guerrilla no fue capaz de efectivamente proteger a la población civil de las agresiones del ejército. Aunque el ejército lanzó una ofensiva intensa direccionada a la destrucción total de las CPR, en 10 años (de 83 a 93) no lo logró[330].

2.2 Organización

A base de una asamblea general las CPR eligieron sus autoridades en diciembre de cada año. Dividieron el trabajo para asegurar su supervivencia y el funcionamiento de la comunidad en grupos de trabajo con distintas tareas: la vigilancia/seguridad, la salud/el desarrollo/la educación, el abastecimiento, el correo y la defensa de la comunidad[331]. Como indicado más anterior, en los inicios la guerrilla ayudó por ejemplo con materiales de construcción y de capacitaciones en vigilancia, seguridad y defensa sin armas. Las

[323]Kobrack, Spirer, Ball 1999, p.108;
El hecho de la destrucción del maíz no solamente fue una destrucción de la subsistencia, sino también un ataque a los valores y la identidad cultural de la población Maya. El maíz es sagrado y los Mayas son "hombres de maíz" (Sanford 2003, p.117).
[324] Kobrack, Ball, Spirer 1999, p.108; Brett 2007, pp.202-203
[325] 2004, pp.58-59
[326] Kobrack, Ball, Spirer 1999, p.108; Gonzales 2005, p.23
[327] Torres-Rivas 2007, p.XIX
[328] Kobrack, Ball, Spirer 1999, p.108
[329] 2007, p.222; 204-205
[330] Kobrack, Ball, Spirer 1999, p.109
[331] Brett 2007, p.203

CPR nunca fueron armadas y no participaron en acciones militares u hostilidades[332]. Los líderes de la CPR declararon que "las comunidades tenían su propia autonomía, su propia organización civil y estaban lejos de la estructura militar guerrillera" y por lo tanto "cerca pero independiente"[333]. Sin embargo, las CPR tampoco tuvieron otra opción, porque en caso de que se negaran a darles apoyo, la guerrilla les amenazó[334].

2.3 Salir al público

En 1990 las CPR salieron a la luz pública, cuando hicieron una súplica para que la comunidad internacional apoyara sus derechos como grupo no-combatiente y pacífico. Lanzaron su declaración con el fin de promover su existencia en el público, tanto a nivel nacional como internacional, el día 7 de septiembre, 1990[335]. Representantes de la Iglesia Católica y de organizaciones humanistas participaron en conferencias y se les pidió apoyo y protección. En respuesta, la Iglesia Católica y las ONG establecieron una comisión que mandó delegaciones a las comunidades de la CPR-Sierra. Durante tres años, la comisión apoyó a las comunidades en su lucha por la legitimidad. Acompañantes actuaron como "ojos neutros", que observaron la actuación del ejército y de las PAC que estaban rodeando las comunidades[336]. Cuando en abril de 1991 Christian Tomuschat, un experto de la ONU para investigar las violaciones de los derechos humanos, presenció un bombardeo aéreo, el ejército fue forzado a debilitar su ofensiva después de la condenación internacional de las acciones del ejército en Ginebra en 1992[337].
Así, la vida en las CPR mejoró. El miedo del ejército antes había sido el factor más importante para unir a la gente, cuando la amenaza del ejército se debilitó, la tierra en la que vivieron se convirtió en el factor decisivo. Muchas personas no regresaron a sus comunidades originales, sino se quedaron en las nuevas comunidades CPR, pues la tierra resultaba más fértil. Como víctimas de ofensivas militares y como población desplazada, en varios casos reclamaron con éxito el derecho a quedarse en las nuevas tierras[338].
Por fin en 1994, durante la presidencia de León Carpio (1993-1995), la CPR fue reconocida como una organización legítima de no-combatientes civiles y el ejército salió del área. No obstante, las PAC solamente se retiraron con la firma de los Acuerdos de Paz, a finales de 1996[339].

A nivel internacional las CPR se celebran como símbolo de la victoria de la humanidad sobre la más cruel inhumanidad. Las encarnaciones de esta última son la muerte, la crueldad, la tortura y todos los crímenes en contra de la humanidad mientras que las CPR simbolizan lo contrario, la vida, la lucha por una vida digna, la paz y la justicia[340]. La imagen de las CPR al nivel nacional sin embargo fue distinta y caracterizada por el ejército: comunistas criminales armados, y cómplices de la guerrilla.

---

[332] Brett 2007, p.204
[333] REHMI 1998, p.165
[334] Brett 2007, p.205
[335] En reacción a esta declaración, el ejército publicó una declaración diciendo todo el contrario.
[336] Gonzales 2005, p.23
[337] Sanford 2003, p.115
[338] Stoll, David. "Guatemala: solidarity activists head for trouble", *Christian Century*, 04.01.1995, edición electrónica, 12.07.2008 http:/findarticles.com, 1995, p.4
[339] Gonzales 2005, p.23
[340] Stoll 1995, p.5

3. Situación en la posguerra
3.1 ¿A quien pertenece la tierra?

De las actuales CPR permanentes, algunas se encuentran en terrenos asignados por el nuevo gobierno principalmente en antiguas fincas de la costa sur, otras están en sus lugares originales en la Sierra o el Ixcán.
La población original, desplazada de las comunidades donde se estableció la CPR-Sierra quiere volver a sus tierras originarias, pero no está necesariamente de acuerdo de unirse a la organización popular de la izquierda, que constituye la CPR al mismo tiempo que es una comunidad de campesinos.[341]
Luchas sobre la tierra acompañan la vida de los Ixiles desde tiempos precoloniales, empeorando severamente con la invasión española. Especialmente en el municipio de Chajul, dónde están ubicadas la mayoría de las CPR en el Ixil, conflictos sobre la tierra forman parte de la vida diaria. Hostilidades y a veces agresiones violentas se basan en el miedo de perder la tierra, cada persona ajena a la comunidad es sospechosa de "robar la tierra" hasta que verifique de alguna manera sus intenciones, y no hace mucha diferencia si la persona es extranjera o miembro de una comunidad vecina.
Argumentos como "esto es tierra de Chajul, personas de otros lugares no tienen derecho de ocuparla" siguen ser utilizados hoy en día. Pasó mucho tiempo antes de que las CPR entrasen en un diálogo con la municipalidad, y siguen disputados los títulos de tierra. Entre 1994-1996 surgieron conflictos y negociaciones sobre la legalización de las tierras ocupadas por las CPR. La población que había huido de sus propias aldeas y vivía en la montaña, entonces, paso a paso empezó a reclamar sus tierras. Las promesas de recompensa del gobierno incluyeron tierra de fincas en cuatro departamentos. El proceso de restablecimiento comenzó en 1997 y duró aproximadamente tres años. Estimadamente 25.000 personas fueron relocalizadas.
Las peleas de los campesinos sobre la tierra son preocupantes por el alto impacto de violencia, están dispuestos de imponer violencia contra los vecinos. En Guatemala, la propiedad de tierras es un sistema bastante complicado, con por lo menos dos niveles de títulos, municipales y nacionales. Al nivel comunitario, los títulos municipales, como los tradicionales, son vigentes en la opinión de la población. En Chajul, el resultado es que ellos reclaman la tenencia de todo el interior de su pueblo, porque ellos son la población nativa y tienen un título tradicional para verificarlo. El establecimiento de otra persona a través de un título municipal se acepta, pero un título nacional no sirve y provoca agitación y resistencia de la población[342].
Con terratenientes frecuentemente había conflictos en el pasado, porque ellos solían tener títulos nacionales, que se extendieron en la mayoría clandestinamente o por medio de engaño de la población campesina pobre e iliterata, o en otras palabras, tierra confiscada durante la "Revolución Liberal" de 1871.
Muchas de las comunidades que durante las acciones contrainsurgentes del ejército formaban el inicio de las CPR y hospedaban los refugiados, habían sido fundados por miembros de otras comunidades etnolingüísticas. Por ejemplo Q'anjob'ales originarios del departamento de Huehuetenango fundaron la comunidad Santa Clara al principio de los años 70. Estas personas no huyeron de los masacres, sino del trabajo forzado en la construcción de las carreteras y en las fincas de la costa sur.

3.2 Continuidad y cambio cultural

[341] Stoll 1995, p.4
[342] Stoll 1995, pp.2-3

El informe de la CEH atesta que las CPR no solamente resistieron en el sentido físico, sino también en el contexto de su identidad cultural y política. Pero, luchar para preservar su identidad también provoca cambios en esta misma identidad consolidados por la convivencia de miembros de diferentes pueblos, personas urbanas, activistas internacionales, personas de diferentes sistemas educativos y diferentes ambientes naturales[343].
Fundamental para el desarrollo de un renacimiento de la propia cultura fue la auto-defensa y auto-afirmación relacionadas con la cultura y la identidad como miembro de un grupo particular. Una frase clave, entre otras, fue: "Nuestra cultura es nuestra resistencia."[344].
La vida todavía hoy en día está caracterizada por miedo y dolor, hay heridas profundas psicológicas y culturales, que están transmitidas a la nueva generación. Pero, a pesar de los cambios, parte de la cultura anciana sigue viva.
Durante mi estancia en algunas comunidades CPR en Abril de 2008, tuve la oportunidad de conversar con varios habitantes y sus testimonios van a ser presentados aquí para ilustrar los vínculos dinámicos de la cultura.

María, una comadrona K'iche' de Santa Clara compartió en Abril de este año sus memorias de la violencia conmigo. Ella enfatizó mucho el hecho de que la supervivencia de sus hijos dependiese de lo que encontraron en la montaña. Como comadrona, ella había adquirido los conocimientos de las plantas medicinales desde joven con su madre y su abuela. El temascal también forma parte de la medicina tradicional, durante la estancia en la montaña se construyeron temascales provisionales. Además esta sabiduría antigua ayudó a ella y su familia a sobrevivir y también por esto ella valora mucho la sabiduría tradicional. Ella al mismo tiempo es católica fiel y seguidora de los costumbres. Cuando ella asiste a un parto, es igualmente importante hacer oraciones a la Virgen Maria, "que hace poderosa a todas las mujeres", y seguir una serie de rituales realizados por un *aa'q'ii* "para defender la vida de la mujer y del niño". También realiza diferentes oraciones dirigidas a los santos correspondientes en caso de complicaciones durante el embarazo.

La división en Santa Clara por causa de las diferentes religiones no está tan marcada como en otras comunidades, tengo la impresión de que las iglesias evangélicas no fueron capaces de establecerse de una forma tan poderosa como muchas veces lo logran.

Durante las conversaciones con miembros del consejo de principales de Santa Clara, aprendí de la forma muy organizada y unida de esta comunidad, especialmente en comparación con otras comunidades en el municipio de Chajul, que no comparten la historia de ser CPR. En Santa Clara hay 27 miembros del consejo, que son en su mayoría hombres mayores de edad y/o sacerdotes mayas o curanderos, que discutan y deciden sobre los hechos actuales de la comunidad. Llama mucho la atención que se valoriza especialmente la sabiduría de las ancianas y ancianos, tanto guías espirituales como comadronas y que son ellos que toman las decisiones importantes de la comunidad.

En el consejo de los principales decidieron fortalecer y promover la enseñanza de los tres idiomas Mayas en la comunidad, Ixil, K'iche' y Q'anjob'al. El castellano más bien sirve como lengua franca, y a distinción de la "educación bilingüe" practicado en otras partes, en esta comunidad de verdad practican una educación bilingüe como lo entiende una

[343] CEH 1999, no. 71
[344] Jonas 2004, p.200

persona del mundo occidental[345]. Se promueve la interculturalidad y está muy bien entendido que la desaparición del idioma también provoca la desaparición de la cultura.

Aunque no se puede reducir la cultura a los vestidos, o al traje típico, si indica continuidad cultural cuando las mujeres continúan practicando el arte de tejer y se visten en el traje típico de su pueblo. Especialmente en el contexto de la huida a la montaña y la situación de vida reducida a la lucha por la supervivencia esto llama mucho la atención.

Un aspecto de continuidad cultural que llama mucho la atención es la correlación de los cuatro cargadores del año del *cholq'ij* con los cerros sagrados alrededor de la comunidad y las direcciones cardinales. B. Tedlock[346] documentó tal relación entre los K'iche' de Momostenango. Sin embargo, no se puede decir con certeza si se trata de continuidad cultural o de influencia del movimiento revitalizador.

3.3 Identidad

La vida escondida en las comunidades móviles tuvo un impacto fuerte en la figuración de la identidad de estas personas. La experiencia de la huida a la montaña – a un ambiente salvaje sabiendo que no hay regreso a sus comunidades porque está todo destruido – fue traumática. Testimonios de habitantes de las CPR actuales muestran que siempre se hace referencia a la supervivencia basada en la alimentación con lo que dio el ambiente natural[347]: *Yo soy de la CPR. Yo vivo gracias a la montaña* (Kuxh).
Además de una identidad CPR, basada en lo que experimentaron, en las condiciones en las que crecieron, también poseen un nivel extraordinario de auto-estima y de conocimiento sobre los derechos. Cada año, 22 comunidades mandan sus delegados y delegadas a Santa María Nebaj, para que participen en la Asamblea Anual Ordinaria de la CPR-Sierra, que se realiza desde 1990, cuando fue establecida en preparación de la declaración pública como población civil no-combatiente en las montañas del municipio de Chajul.

3.4 Hacia reconciliación

En el presente los equipos de la antropología forense[348] llevan a cabo frecuentes exhumaciones, y existe un programa de colección de información ADN en las comunidades para la identificación de los esqueletos encontrados en las exhumaciones de las fosas de masa. Las exhumaciones, las identificaciones de los muertos y los entierros son fundamentalmente importantes para los supervivientes, que solamente con un proceso de luto completo pueden seguir con la vida y aceptar el pasado, el presente y caminar hacia un futuro. Falla[349] dice que con las exhumaciones se cierre un ciclo que se inició con las masacres que provocaban la huida y mataban a los queridos, porque

[345] Ejemplo: http://www.unicef.org/spanish/infobycountry/guatemala_40728.html.
[346] Tedlock, Barbara. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992[2].
[347] Entrevistas con miembros de la comunidad de Santa Clara en abril 2008, y de Kaba' en agosto de 2008, testimonios documentados por Jonathan Moller 1993-95, por Ramelle Gonzales en 2003 en Santa Clara
[348] La mayoría de los proyectos realiza la Fundación de Antropología Forense, véase http://www.fafg.org/.
[349] Falla, 2004, p.59

vuelven las memorias de los masacres. Las memorias están reanimadas vivamente cuando los supervivientes encuentran a sus familiares en las mismas posiciones en que los dejaron, o algo de su ropa reconocible, objetos que traían en sus bolsas. El luto y la despedida requieren rituales adecuados de los ancestros: pom, velas, oraciones. Así los vivos se reconcilian con los muertos.
En el largo camino hacia paz y reconciliación, los supervivientes de la represión y de la violencia empezaron a reclamar los restos mortales de sus queridos quienes fueron masacrados o "desaparecieron". Las exhumaciones abren una posibilidad de curar, aparte de que dan posibilidades de exponer la verdad sobre las atrocidades con evidencia concreta. Muchas veces los familiares supervivientes eligen la búsqueda de justicia, e inician procedimientos legales de los culpables, quienes siguen en libertad y en muchos casos, en poder. No obstante la definición de culpables es problemática, como vecinos y hasta familiares fueron involucrados en actos violentos, sea por parte de los PAC o de la guerrilla. Las exhumaciones devuelven dolor y horror, pero al mismo tiempo ofrecen la oportunidad de curar y de cerrar este capitulo de la historia[350]. Los supervivientes enduraron sentimientos de culpa, porque no habían sido capaz de proteger a sus familiares, vecinos y amigos, no habían podido ayudarlos y, en muchos casos, tampoco enterrarlos. Hacerlo ahora, abre la posibilidad de llegar a la paz mental.

3.5 Nuevas tareas, nuevas luchas

Conscientes de sus derechos dentro del estado guatemalteco y del desarrollo de la cuestión de los derechos indígenas en el ámbito internacional, observan los movimientos del gobierno, del ejército y también de las empresas multinacionales en el sector de la minería y de la energía hidroeléctrica que afectan la población guatemalteca y especialmente la población rural indígena. También pronuncian y acusan la corrupción, los crímenes violentos y el narcotráfico que ponen en peligro la vida de la población. Acusan al gobierno de no seguir con seriedad las recomendaciones de la CEH para el gobierno después de la firma de los acuerdos de paz.
Evalúan que no se hacen avances en el desarrollo sostenible en sus comunidades y acusan al gobierno de no cumplir con sus compromisos, sea con asistencia técnica o económica. A estas circunstancias se deben los cambios que enfrentan las comunidades en la actualidad: dispersión y desplazamiento de familias a otras zonas (i.e. fincas) o emigración a EEUU o la capital. Otro fenómeno reciente es el endeudamiento grave con instituciones agrícolas, que conduce al debilitamiento comunitario y a la división familiar.
Un peligro con bastante continuidad histórica es la ocupación de tierras de sus ancestros y la destrucción de la naturaleza por extranjeros, en este caso por empresas multinacionales.
Aparte de la lucha por el desarrollo de infraestructura (educación, salud), la lucha por la certeza jurídica de la propiedad de la tierra en la CPR son temas presentes[351].

Conclusiones

A pesar de la guerra, la violencia y la expulsión de las tierras de sus ancestros la población de las CPR logró mantener ciertos aspectos culturales, en algunos casos con la

[350] Goldman 2004, p.132
[351] Asamblea Anual Ordinaria de la CPR. *Declaración Política*. 2007.
Véase http://www.cprguatemalaproject.org/News%20from%20the%20CPR.html, (23.05.2008)

misma función, en otros con una función diferente. La época de la resistencia en la montaña tuvo un impacto enorme sobre la cultura, las tradiciones, los valores y también la organización social. La generación que nació y creció en la resistencia tiene una identidad inconfundiblemente caracterizada por lo que enduraron y vivieron. Un rasgo de esta identidad es la conciencia sobre el valor de la propia cultura antigua, y la necesidad de proteger y mantenerla.

Agradecimientos

Esta contribución forma parte de una investigación acerca de la continuidad y del contexto social del uso del calendario mesoamericano en comunidades actuales de Guatemala, investigación que se realiza en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden con el apoyo de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de las Investigaciones Científicas (NWO).

Bibliografía

Asamblea Anual Ordinaria de la CPR. *Declaración Política*. 2007 Véase http://www.cprguatemalaproject.org/News%20from%20the%20CPR.html, (23.05.2008).

Ball, Patrick, Paul Kobrack y Herbert F. Spirer. *Violencia Institucional en Guatemala: 1960 a 1996*, New York: AADS & CIDH, 1999.

Bastos, Santiago y Manuela Camus. *Entre el Mecapal y el Cielo. Desarrollo del Movimiento Maya en Guatemala*, Guatemala: FLACSO, 2003.

Brett, Roddy. *Una Guerra sin Batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*, Guatemala: F&G Editores, 2007.

Comisión del Esclarecimiento Histórico (CEH). *Guatemala. Memory of Silence.* Christian Tomuschat, Otilia Lux de Cotí, Alfredo Balseéis Tojo, 1999, véase: http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/report/english/conc1.html (05.06.08).

Falla, Ricardo. *Masacres de la Selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)*. Guatemala: Universidad San Carlos, 1992.

Falla, Ricardo. "The CPRs", en: Jonathan Moller. *Our Culture is Our Resistance. Repression, Refuge, and Healing in Guatemala*. New Yok: pH, 2004, 57-59.

Garavito Fernández, Marco Antonio. *Violencia política e inhibición social. Estudio psicosocial de la realidad guatemalteca*. Colección Cultura de Paz N. 4, Guatemala: FLACSO, 2003.

Goldman, Francisco. "Footprints in History: A Documentary of Remembrance". en: Jonathan Moller. *Our Culture is Our Resistance. Repression, Refuge, and Healing in Guatemala*. New Yok: pH, 2004, 93-95.

Gonzales, Ramelle. *Threads Breaking the Silence. Stories of the Women of the CPR-Sierra from the Civil War in Guatemala.* Guatemala: Foundations for Education, Inc. (Cimientos de Educación), 2005.

Hernández Alarcón, Rosalinda. *Las campesinas y su derecho a la tierra (Realidad y Emancipación)*, Guatemala: LaCuerda, 2005.

Jonas, Susanne en: Jonathan Moller. *Our Culture is Our Resistance. Repression, Refuge, and Healing in Guatemala*. New Yok: pH, 2004

Oettler, Anika. "Guatemala in the 1980s: A Genocide turned into Ethnocide?", en: *GIGA Working Papers* 19, www.giga-hamburg.de/workingpapers (13.06.2008), 2006.

Sanford, Victoria. *Violencia y Genocidio en Guatemala*. Guatemala: F&G Editores, 2003.

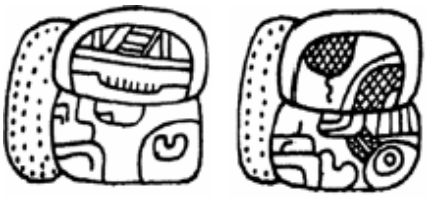
Stoll, David. *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. New Cork: Columbia University Press, 1993.

Stoll, David. "Guatemala: solidarity activists head for trouble", *Christian Century*, 04.01.1995, edición electrónica, 12.07.2008 http:/findarticles.com

Tedlock, Barbara. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992[2].

Torres-Rivas, Edelberto. “El terror no tuvo límites”, prólogo a Roddy Brett. *Una Guerra sin Batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*, Guatemala: F&G Editores, 2007, XV-XXXII.

El *K'u'xaj* (corazón/espíritu) como base del sentir, pensar y actuar de la cultura Maya' K'iche'.
Una introducción a las raíces del conocimiento / práctica Maya K'iche'



María Beatriz Par Sapón
Universidad Rafael Landivar
Guatemala

RESUMEN
Se tratará la cosmovisión del pueblo K'iche', la vida y la muerte, los valores que generan armonía con la naturaleza. Se explican los significados de k'u'xaj: como *corazón* y *espíritu. Abundancia*, *principio*, *centro de*..., etc. También expresa sentimiento, pensamiento y actuar. Se toman ejemplos del Yucateco, Náhuatl y Tojolab'al. Se compara con documentos antiguos K'iche's: el Popol Wuj, Señores de Totonicapán, y mostrar que esta forma de pensar ha estado presente siempre y que en tiempos actuales se mantiene en el habla de las personas. Al final se compara con idiomas de la misma rama Q'eqchi', Kaqchikel y Tz'utujil.

Palabras clave: k'u'xaj, pensamiento, sentimiento, actuar, temporalidad

"Rumal chi k'o nuk'u'x weta'm	*"Por la existencia de mi corazón sé:*
jas kawaj,	*qué quiero*
jas kinrayij,	*qué deseo*
jas kinchomaj,	*qué pienso*
jachin kinb'isoj,	*a quién extraño*
jachin kinmayo	*a quien admiro*
jachin kinwa'chilaj	*a quien acompaño*
We ta ma ta k'o nuk'u'x	*si no tuviera corazón/espíritu*
Ma ta b'a in winaq wa'"	*no fuera humana"*

El tema de **K'u'xaj** "*corazón*/*espíritu, centro, energía*" se escribe por la notoria necesidad de los pueblos mayas de ir documentando sus bases culturales, así como de retomar la tradición de los Ajtz'ib' (*escribas*) o los K'uhul Hu'un (*los de los libros sagrados*). [352] Además, es de suma importancia dejar codificado ese cúmulo de conocimientos que tiene bases milenarias; los que, a pesar de los desastres históricos que sufrieron por y durante

[352] Los jeroglíficos que aparecen sobre el título del presente tema significan: **K'uh Chan**, **K'uh Kab'**, en idioma maya antiguo, lo que equivale actualmente en K'iche' para decir **Uk'u'x Kaj Uk'u'x Ulew**: *corazón del cielo, corazón de la tierra (cielo sagrado, tierra sagrada).*

la invasión española, siguen vigentes en el habla, sentir, corazón y espíritu de las distintas naciones mayas.

Otro elemento básico de este escrito es registrar el habla de las abuelas y abuelos K'iche's, puesto que en la actualidad la generación joven no domina con mayor fluidez dicho idioma maya, y estas, como otras formas del discurso K'iche', se están perdiendo y muchas veces, palabras de profundo significado, ya no se entienden cuando se escuchan en las voces de las abuelas y abuelos por parte de las hermanas y hermanos menores (chaq' y atz).

Se espera que con el presente tema, otras miradas nos conozcan a través de nuestros ojos; pues es un momento por el cual podemos compartir nuestros conocimientos y poder expresarnos en otros ámbitos socioculturales y naturales.

Hace algunas décadas el pueblo maya empieza a ser protagonista de su propio desarrollo con más libertad, a retomar el rumbo histórico de su propia cultura. Se han dado ya los primeros pasos en algunos ámbitos, como: el político, social, cultural, educativo y literario, por mencionar algunos. Independientemente de, si los resultados son positivos o si son los pasos adecuados a dar. Por ejemplo: el uso del idioma maya en la formación escolar, existe un literato maya de Guatemala reconocido a nivel internacional, una mujer maya fue candidata para la presidencia del país, existen columnistas mayas en prensa escrita, existe una academia de las lenguas mayas, entre otros hechos relevantes para el desarrollo de las naciones Mayas.

En ese marco es que se puede situar este pequeño trabajo, como un aporte hacia el desarrollo del pueblo maya; hacia esa base literaria que hace falta para el desarrollo del conocimiento y práctica maya, ya sea para el ámbito educativo, político o literario. Es de recalcar también que, somos parte de un todo cultural y universal, pues como parte de esta cultura maya y cultura humana universal, espero aportar para complementarnos en nuestro auto reconocimiento.

Antecedentes

Por la trágica llegada de los invasores españoles a territorio Maya y la destrucción de documentos mayas, donde estaban codificados grandes conocimientos sagrados, hace que los mayas de hoy, cuando quieran escribir sobre su historia, con fuentes propias, se encuentran con grandes limitaciones, pues solamente se sabe de algunos documentos antiguos, cuatro libros (códices) ubicados fuera del territorio maya. Y posteriormente se cuentan con documentos escritos en varios idiomas mayas (K'iche', Kaqchikel, Yukateko, entre otros) con caracteres latinos, pero de la época colonial. Dichos documentos contienen contenidos históricos, mitológicos, rituales y calendáricos. Estas son algunas de las referencias históricas de nuestros conocimientos y prácticas, aunque no son tan accesibles a la población maya.

Actualmente, se puede mencionar que existen documentos, escritos por mayas, sobre bases de propuestas educativas desde la cosmovisión maya, filosofía maya, calendarios mayas, sobre sistema de justicia maya, textos poéticos mayas, entre otros. Aunque se tengan pocos documentos como referentes, también se tiene todavía una gran fuente para nuestros conocimientos, la literatura oral. Nuestros idiomas se siguen hablando,

constituyéndose en fuentes elementales para escribir y codificar esa riqueza de ideas, prácticas y formas de ver y vivir la vida.

Antes de comenzar a desarrollar este tema, es importante anotar algunas reflexiones sobre los principios de la actuación humana para descubrir así las causas que las llevan a ser, pensar y sentir de determinada manera, según la cosmovisión maya.

En este documento se entiende *cosmovisión* "como un conjunto de prácticas y conocimientos basados en la forma de comprender el origen del universo y todos los seres que en ella viven. Y esta a su vez está fundamentada en principios que organizan y ordenan la existencia, la forma de complementarse y de comunicarse".

Algunos principios fundamentales para el pueblo Maya son:

a. Todo lo que existe en el universo tiene vida
b. Todo debe respetarse
c. Todo es sagrado

a. Todo tiene vida.

Para poder comprender este principio vital, veamos lo que dice el Popol Wuj:

Jun Raqan es el nombre del Corazón del cielo (Kaqulja Jun Raqan, Ch'ipi Kaqulja y Raxa **Kaqulja**, los tres formando el corazón del cielo), el que representado en sus diversas manifestaciones o energías crean y forman la vida, de las plantas, los animales y después de varios intentos forman a la persona. Y todo lo creado tiene vida, desde la creación todo existía y vivía, como en la actualidad. Y estos provienen de parejas creadoras, abuelas y abuelos creadores. Cada ser creado tiene una razón de ser, una función dentro de esta familia cósmica, que enlazan a cada ser del universo como hermanos menores y hermanos mayores, sean estos personas, animales, astros, etc. (Popol Wuj. 1999: 25).

Esto es confirmado por lo que dice un abuelo Q'eqchi' (Pacay. 1987):

> ... El maya actual mantiene esa visión, solo viviendo esa filosofía comprende que es falsa la clasificación de seres en animados e inanimados que históricamente nos ha impuesto la cultura occidental, porque todo lo que existe tiene vida, una vida que desde la piedra más pequeña que se encuentra en el camino hasta las galaxias y grandes constelaciones, hay que respetarlas para mantener el equilibrio...

Pareciera contradictorio, pero hasta la muerte está viva, otro abuelo Q'eqchi' hace esta reflexión:

> … ¿Acaso murieron nuestros padres, acaso murieron nuestras madres? Yo mismo soy mi padre, yo mismo soy mi madre. Yo soy el sustituto de sus pies y de sus manos. Yo soy el sustituto para trabajar ante nuestras madres y padres, por eso nunca moriremos, siempre existirá nuestra vida, no desaparecerá, no se extinguirá nuestra vida (Loq'laj Yu'amej. 2001: 27)…

Entonces, la forma de entender la vida, para el maya va más allá de la simple muerte, pues cada cosa, cada elemento, cada ser humano recorre cierto camino sobre la faz de la tierra y al concluir su tiempo, entra a otra etapa vital.

Es de suma importancia entender que, la creación y el dar vida no fue obra de un ser nada más, es obra de varios personajes de la cosmovisión maya, que después de haber reflexionado "en pareja" (feminidad/masculinidad), realizan la consulta en comunidad, para determinar el origen de los seres que habitaran la faz del cielo, la faz de la tierra, pues el corazón del cielo y de la tierra ya existían, ya "vivían".

b. Todo debe respetarse

Todo ser o elemento del cosmos, por la identidad de ser viviente, de ser una energía, por ocupar un espacio y tener una función complementaria, nace con la característica de ser respetado, la pérdida de esto provoca el desequilibrio. El universo y todos los seres que en ella conviven, como: los animales, plantas, ríos, lagos, mares, piedras, humanos, astros, etc.; se les debe respeto.

El respeto también está relacionado con el entendimiento de que todos los seres del universo (personas, animales, plantas, piedras, astros), son hermanos entre sí, pues la naturaleza fue creada antes del ser humano, por lo tanto son hermanos mayores. Todo esto nos indica que tenemos las mismas madres y los mismos padres, por lo tanto somos una familia cosmológica. Así como los cerros y valles, son nuestras abuelas[353], abuelos y son nuestras madres y padres también.

c. Todo es sagrado

Lo sagrado también es innato a los seres del universo, es inculcado en la comunidad Maya. En idioma K'iche', lo sagrado se manifiesta con la palabra **loq'olaj**. Así entonces se tiene:

loq'olaj uwachulew	*tierra*	*sagrada*
loq'olaj kaj	*cielo*	*sagrado*
loq'olaj jab'	*lluvia*	*sagrada*
loq'olaj q'ij	*sol*	*sagrado*
loq'olaj ik'	*luna*	*sagrada*
loq'olaj palow	*mar*	*sagrado*
loq'olaj cho	*lago*	*sagrado*

Lo sagrado se manifiesta en las prácticas cotidianas y rituales de los mayas, pues una actividad comercial en la actualidad (la compra y venta) también tiene relación con lo sagrado. **Loq'oj**, es una palabra que refiere al intercambio de esfuerzos individuales y colectivos, de actos sagrados, aunque actualmente un intercambio de productos por moneda, no ha dejado de ser **loq'** (sagrado), debido a que el esfuerzo/función de quien

[353] Desde la cultura Maya al referirse a abuelos, se hace en forma dual: mujer-hombre, donde se menciona primero lo femenino y luego lo masculino (Tierra/cielo, etc.).

vende, es visto como sagrado, pues está ofreciendo un servicio y producto a base de trabajo.

La muerte también es sagrada. Todo lo que muere llega a ocupar un lugar en el universo, la muerte es otro estadio de vida (como decían en la época clásica[354] **och b'ih**, comenzar el camino nuevo, hacia otro nivel de existencia), por lo tanto pasa a realizar otra función en el universo, de ahí su sacralidad.

En el Popol Wuj, la idea que se da sobre la muerte es de: "ida", "retorno", tal como se muestra en el momento en que se despiden de sus hijos y esposas los cuatro primeros padres:

Ix qak'ajol, **kojb'ek**, **kojtzalij** puch
Kojb'e chi qamaq'
Xa **tzalijem** xchiqab'ano
Mixb'anatajik qapatan
Mixtz'aqat qaq'ij

Ustedes nuestros hijos, nos vamos, regresamos pues
Nos vamos a nuestro pueblo
Solamente regresaremos
Ya cumplimos nuestra misión
Se completó nuestro tiempo. (Popol Wuj. 1999:169 y 170).

En la concepción Q'eqchi' también se encuentra tal metáfora para indicar muerte, **q'ajk sutq'ijik** (*regresar, volver*), volver para continuar el camino o renacer.

Las personas resurgen en otra forma vital: árbol, piedra, alimento natural, etc. La siguiente imagen muestra que de una tumba de tierra y pintada con cal, resurge una planta conocida como paxlaq "verdolaga".



Fotografía: Hector Xol. 2007. Cementerio Argueta

[354] Época clásica, época antigua (a saber 3,000 a 4000 a.C)

El idioma y la cosmovisión

El idioma y la cosmovisión están relacionados, tal como lo explica Lenkersdorf[355] en la siguiente frase: "Las lenguas son puertas de entrada a las cosmovisiones humanas". Este mismo autor hace un estudio en el área Tojolab'al e indaga sobre los sentidos vivenciales de la expresión lingüística, para encontrarlos en los fundamentos cosmogónicos que nutren una forma singular de habitar el mundo. Él cree en la idea de que al *nombrar*, se construye un determinado tiempo y espacio.

Es así como se comprende que en una cultura se encuentran un conjunto de formas y modos de pensar que se relacionan íntimamente con un idioma. Los idiomas tienen varias funciones para sus hablantes aparte de comunicarse y decir lo que se piensa también enuncia realidades. Es así entonces como se manifiestan formas de pensar, de ver el mundo y de filosofar.

Pensamiento e *idioma* están estrictamente unidos, ya que una estructura en la morfología, como en cualquier otro nivel lingüístico, refleja al mismo tiempo una determinada estructura de pensamiento, con esto se dice que cada idioma se ordena de acuerdo a un determinado conjunto de leyes detrás de las cuales hay una propia visión del mundo.

Haeserijn (1975:44) indica que: "*hablar y actuar* revelan los conceptos". Solo analizando el significado de las palabras y el proceder de la gente se descubre sus conceptos profundos y las últimas razones de su actuar y no actuar. El idioma entonces es la que se conecta con las prácticas y vivencias de los hablantes.

Con esto se quiere recordar que los mayas aún viven, no son fósiles que sólo se pueden admirar en museos. Es una gran nación que tiene una historia milenaria, con muchos cambios, a lo largo del tiempo; pero manteniendo sus raíces antiguas/primarias.

El concepto de ser humano para los K'iche'

Antes de definir la palabra k'u'xaj es oportuno hacer referencia a un evento relevante ocurrido en la antigüedad, la creación del ser humano. Para los creadores y formadores fue fundamental que un ser verdadero, creado/construido por ellos, debía tener k'u'x (espíritu/corazón/energía) para desarrollarse sobre la tierra sagrada.

En el segundo intento de crear al hombre, hecho de madera y llamado **poy ajam che'** "espantapájaros tallado en madera" no funcionó porque no tuvo k'u'xaj y pensamiento, elementos importantes para ser un winaq tz'aq, winaq b'it "persona creada, persona formada". No era completa y fue destruida.

... Ta xkib'ij jusuk' xb'anik poy ajam che'.
Xewinaq-wachinik,
Xewinaq-tzijonik puch;

[355] Citado por Márgara Millán en la obra *la modernidad occidental puesta en cuestión.* Reflexiones a partir de Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales.

Are' winaqil uwach ulew xe'uxik, xepoq'ik,
xeme'alanik, xek'ajolanik ri poy, ajam che'.

Ma k'u ja b'i kik'u'x,
Ma pu ja b'i kina'oj;
Mawi na'tal kajtz'aq kajb'it...

Cuando decidieron hacer al espantapájaros, tallado de madera
Fueron creados y se vio su rostro
Fueron creados y hablaron
*Fueron criaturas creadas de madera, se reprodujero*n
Tuvieron hijas, tuvieron hijos los espantapájaros de madera.

Sin embargo no tenían corazón,
No tenían conocimientos/ideas
No se recordaron de sus creadores y formadores... (Popol Wuj. 1999: 34).

En cambio el winaq creado de último, que fue hecho de mazorcas blancas y amarillas, tuvo k'u'xaj, pensamiento, habló, agradeció y se recordó de sus creadores y formadores. Y fueron los que llenaron de alegría el corazón de quienes los crearon y formaron, winaq que en la actualidad siguen vivos y que aún siguen utilizando el k'u'xaj para expresar sus sentimientos, pensamientos para actuar. Esto se puede leer en el siguiente pasaje del Popol Wuj (1999:122):

Ta xewinaqwachin k'ut, e winaq xe'uxik:
xech'awik, xetzijon puch; xemukunik, xeta'on puch.
Xeb'inik, xechapanik. E utzilaj winaq, e cha'om.
Achijil wach kiwachib'al k'o kuxlab' xuxik …

Qitzij wi chi kamul k'amo, oxmul k'amo
Mixojwinaqirik, mi pu xojchi'nik, xojwachinik!
Kojch'awik, kojta'onik, kojb'isonik, kojsilab'ik…

Cuando fueron creadas, se convirtieron en personas:
Hablaron, platicaron, vieron y oyeron.
Caminaron, agarraron las cosas, eran personas buenas y hermosas.
La imagen que tenían era de varón. Tuvieron aliento.

Verdaderamente gracias dos y tres veces
Por habernos hecho personas, por darnos boca y cara.
Hablamos, oímos, meditamos y nos movemos.

Concepto de k'u'xaj (corazón/espíritu)

Lingüísticamente y en el nivel de la morfología la palabra **k'u'xaj** es un sustantivo y se compone de dos partes: una que es **k'u'x**, la raíz de la palabra y significa *corazón/espíritu* y –**aj** sufijo que se emplea con palabras que indican partes del cuerpo humano.

La palabra k'u'xaj[356] en términos generales puede significar "corazón", "espíritu" "centro" y "energía". El significado de esta palabra puede ampliarse, dependiendo del contexto en el que se emplee o la idea que se quiera expresar. Los otros significados que puede tener son: "esencia de" y "abundancia".

El abuelo Ajpacajá (2001:389) define k'u'x como:

> El centro de algo redondo o cilíndrico. Es una parte esencial del cuerpo, que sujeta sus ramificaciones (venas). Es el k'u'x de una persona, órgano sensible por el cual experimenta alegría o tristeza y los presentimientos. También se llama k'u'x a un instrumento para tejer, el que forma el centro y el que introduce la trama.

Para González (2001: 30) **K'u'x**, significa "sustancia", y aquello que hace que algo dure o perdure.

Alvarado en su libro **Uk'u'x eta'manik** fundamentos de la educación Maya (2004), **uk'u'x** significa "principio", como fundamento para la educación Maya.

En otro documento referente a Educación Maya también se usa la palabra **k'u'xaj** entendiéndose como "esencia y corazón". En dicho libro se dan postulados en la cual **K'u'x** se entiende como "energía y esencia". "La energía es fuerza que empuja a tener orden y equilibrio, que produce, reproduce y perfecciona los elementos del universo. **K'u'x** es la esencia del ser de las cosas y de todo lo que tiene vida". (Uxe'al Ub'antajik le Mayab' Tijonik. 2005: 40).

En el habla cotidiano de los K'iche' suelen escucharse frases en las cuales la palabra **k'u'x** es el que da el significado principal. Según el sentido que dan estas frases se ha llegado a entender, que en idioma K'iche' para expresar sentimientos, pensamientos y actos, es el **k'u'xaj** el motor principal.

Con esto se puede afirmar que el pensar está ligado con el sentir, puesto que, para que un pensamiento sea expresado primeramente se debe sentir por medio del k'u'xaj. Como se ha dicho anteriormente el entendimiento más que ser pensado sale desde lo más sensible que tiene el ser humano, el **k'u'xaj**.

Algunas frases en idioma K'iche' que ejemplifican los distintos conceptos que se tiene sobre k'u'x.

K'u'x como energía, tomado del Popol Wuj. (Colop. 1999):

1. … K'e je' k'ut winaqirik kumal ri Uk'u'x kaj, Uk'u'x ulew, ke'ucha'xik…

Es así como fueron personificados por Uk'u'x Kaj, Uk'u'x Ulew (energía creadora), como se les decía.

2. K'ajisab'al kiwach rumal ma wi kinawik chuwach kichuch, chuwach puch kikajaw; **ri uk'u'x kaj**, Juraqan ub'i'.

---

[356] Cuando la palabra en cuestión se menciona en forma absoluta, o como palabra suelta, se registra como **k'u'xaj**, pero cuando va poseída aparece como **k'u'x**. ejemplos: nuk'u'x "mi corazón", kik'u'x "el corazón de ellos.

Para amedrentarlos porque no agradecieron a sus madres y padres; al corazón/energía del cielo, llamado Juraqan.





Jun Raqan (K'awiil en la época clásica)

3. K'eje k'ut kitz'aqik, kib'itik nab'e qamam, qaqajaw rumal **Uk'u'x Kaj, Uk'u'x Ulew**.
Es así como fueron creados y formados los primeros abuelos y padres por Uk'u'x Kaj, Uk'u'x Ulew.

4. **Uk'u'x** Kaj, ub'i' ri kab'awil.
Uk'u'x Kaj es el nombre del Kab'awil.

En este contexto K'u'x, se toma como la energía creadora y formadora de todos los seres que existen sobre la madre tierra y el universo. Y También esta energía creadora está simbolizada en Jun Raqan, la imagen visible, la insignia.

K'u'x significando abundancia:

5. X**k'u'x**an ri tzi.
Lit. Tuvo corazón el nixtamal.
Abundó el nixtamal[357]

[357] Maíz cocido, que al molerlo se obtiene la masa.

Esta expresión es utilizada cuando el maíz ya está cocido y se obtiene más de la medida que se había puesto. También es acompañado de tres soplos, antes de echar el maíz en el recipiente, como ritual para dar vida y al mismo tiempo hacer que se multiplique el nixtamal.



Fotografía: Beatriz Par. 2008

Y cuando no abunda el nixtamal se tiene la siguiente expresión:

6. Ma x**k'u'x**an ta ri tzi o maj uk'u'x ri tzi.
   Lit. No tuvo corazón el nixtamal o no tiene corazón el nixtamal.
   No abundó el nixtamal (no tuvo corazón).

El hecho de que no abunde, se debe a no haber dado los tres soplos (no darle energía/vida) y por lo mismo no durará y se terminará luego.

Ejemplos de k'u'xaj significando centro de...

7. Nim ri **uk'u'x** ri t'u'y rech sub' xkanaj kanoq.
   Lit. Es grande el corazón de la olla de tamalitos que se quedó.
   El centro de la olla de tamalitos[358] *es muy grande.*

En la alimentación del pueblo K'iche', no pueden faltar los tamalitos que son el acompañante indispensable de la comida (del que se encuentra referencias en los códices Mayas), el cual es preparado día con día (1 o dos veces al día), depositándolos en una olla

[358] Hecho a base de masa de maíz, se puede envolver en hojas de milpa o de la tusa de la mazorca.

con agua. Para que el agua pueda hervir es necesario dejar un espacio alrededor del cual se colocan los tamalitos y a eso se le llama **k'u'x**.



Fotografía: Beatriz Par. 2008

8. E k'o sib'alaj ja pa ri uk'u'x tinamit.
   Lit. Hay muchas casas en el corazón pueblo
   En el centro del pueblo hay muchas casas.

Cada pueblo maya tiene un centro donde se realizan distintas actividades, pero principalmente donde tienen el k'u'x, como centro del consejo (corazón/energía social), de su espiritualidad y la base de sus raíces.

K'u'x significando corazón, tomado del Popol Wuj (1999:64).

9. Xwinaqirije'ik ukumatz tze' chi ki**k'u'x**.
   Lit. Se personificó el calambre de risa en sus corazones.
   Les dio calambre de risa en el corazón.

10. Are k'ut roq'ej ki**k'u'x**.
    Lit. Es entonces el llanto de sus corazones
    Es el llanto del corazón de ellos/ellas.

Además de los significados anteriores, por medio de **k'u'x** también se pueden expresar sentimientos, emociones, estados de ánimo y pensamientos; además ubicación temporal y ubicación espacial y no está limitado al ser humano, sino su uso se extiende al universo y todo lo que en el existe.

La clasificación que se hace de los siguientes ejemplos, es solamente para que sea comprendido en castellano, solamente es un acercamiento, pues al decir por ejemplo, **at**

k'o pa qak'u'x "te recordamos", en una comprensión más profunda, indicaría: *estás en nuestro espíritu, formas parte del centro de nuestro ser, eres parte de nuestra energía.*
Los siguientes ejemplos muestran los distintos usos y funciones de **k'u'xaj**:

K'u'xaj como sentir:

11. Kamuluw u**k'u'x**.
Lit. Se revuelve su corazón.
Siente náuseas

12. K'ax nu**k'u'x** che.
Lit. Duele mi corazón por él/ella
Estoy preocupada por alguien.

K'u'x como estado:

13. Kajoror nu**k'u'x**.
Lit. Refresca mi corazón
Estoy tranquila.

14. Keb' u**k'u'x**.
Lit. Dos corazones
Está indecisa/o.

15. Mak'u'x.
Lit. No corazón
Olvidadiza/o.

Aquí se resalta que una persona al momento de no saber qué hacer, de no poder tomar una decisión tiene dos corazones o la ausencia de su energía.

16. Xik'ow u**k'u'x**.
Lit. Se pasó su corazón.
Se aburrió/se cansó, se desesperó.

17. Kab'ison ki**k'u'x**.
Lit. Está triste su corazón.
Están tristes.

K'u'xaj como pensamiento

18. Pa nu**k'u'x** in, at maj.
Lit. En mi corazón, no estás.
Yo pensé que no estabas.

19. ...Pa qa**k'u'x** uj ri 10 mil xaq chasik'a' pa kaye...
Lit. En nuestro corazón nosotros, los 10 mil eran solo de recogerlos en la kaye
Nosotros pensamos que solo era de recoger los 10 mil en la calle...

20. At k'o pa qa**k'u'x**.
Lit. Estás en nuestro corazón
Te recordamos.

En la cosmovisión K'iche', el pensamiento se concibe como una relación más estrecha entre el intelecto y la sensibilidad, entre la mente y el corazón/energía.
K'u'x indicando temporalidad:

21. Are puch tik'il uk'u'x aq'ab' ta xpetik.
Lit. Es pues asentada centro noche cuando vino
Era media noche cuando vino.

El k'u'xaj como energía para actuar:

22. Xukoj uk'u'x ri' ra'jchoq'e mansaanix.
Lit: Le metió/puso corazón al dueño de las manzanas.
Aconsejó al dueño de las manzanas.

23. Kukub'isaj uk'u'x.
Lit. Tranquiliza su corazón
La reconforta

24. Kel kik'u'x che kitaat kinaan.
Lit. Sale su corazón por su papá su mamá
Que cuiden a sus padres

25. Na kach'aw ta kik'u'x.
Lit. No habla su corazón
No dan alguna esperanza...

El uso de la palabra **k'u'xaj** también tiene otras implicaciones y es en el actuar donde se registran estos hechos. Por ejemplo, cuando un niño acompaña a su madre a la orilla del río, y al regresar a casa, éste (niño) brinca y llora mucho, se dice que su **k'u'x** se quedó a la orilla del río y entonces hay que llamarlo o ir a traerlo. El proceso que se sigue es llevar una vela, un vaso de agua, un recipiente hondo como una olla y al estar en el lugar en donde se considera que se quedó el **k'u'x,** del niño o niña, se le habla y se le dice que regrese a su lugar, al cuerpo al cual pertenece. Este procedimiento se realiza tres veces, en algunos lugares se hace a la media noche y a medio día.

Igualmente sucede cuando alguien se accidenta en algún lugar, entonces se dice que está asustado porque su k'u'x se quedó en ese lugar. Entonces se hace el mismo procedimiento, Ya cuando el k'u'x ha regresado, la persona se siente más concentrada y consciente de lo que hace.

La frase que se emplea para indicar esto es:

26. Xkanaj kan ri u**k'u'x**.
Lit. Se quedó su corazón
Se quedó su corazón/espíritu.

Lo descrito anteriormente tiene similitud con lo que piensa el pueblo Náhuatl, que para ser persona se debe poseer dos elementos primordiales, "rostro y corazón" y se expresa como *in ixtli in yóllotl*. Esto significa que el hombre no nace acabado, es un ser potencial, susceptible de ser formado para constituirse en el responsable de la existencia del cosmos. Lo que se busca entonces es "humanizar a la gente" hacer "rostros sabios y corazones firmes". La educación se basaba en Ixtlamachiliztli "acción de dar sabiduría a los rostros" y Yolmelahuatiztli "acción de enderezar los corazones". (León-Portilla citado por De la Garza. 1990:72). Para este pueblo es en el corazón (abstracto/material) donde radican la madurez, la prudencia y el juicio, expresado en el rostro.

En el Yukateko clásico hay dos palabras para expresar corazón (De la Garza 1990):

"**puksik'al**: corazón de animal, voluntad, corazón, ánimo para obrar, que parece definir al órgano físico y su función.
ol: corazón formal y no material, voluntad, gana, condición, intención, propiedad".

En este caso es *ol* el que llama nuestra atención, puesto que se derivan otras palabras de la misma y dan ideas como:

Ol-ah	corazonar" (acción del corazón): voluntad, albedrío, gusto.
Kux-a' nol,	vida del corazón": juicio, prudencia, discreción.
U dzib ol	lo que se pinta en el corazón": imaginación o pensamiento.
Utz ol	corazón bueno": agradar y complacer y aplacar.
U-ol-ol	su corazón": todo el afecto y conato con que se hace algo.
kux-ol	vida del corazón": juicioso, racional, prudente, entendido. Adulto que ha llegado a los años de discreción y que puede pecar.
Chacuxolal	recobrar la vida del corazón: recobrar la razón, adquirir prudencia.

Con las palabras anteriores, se ejemplifica que las funciones de razón, para el pueblo K'iche', imaginación y pensamiento radican en el k'u'xaj. Lo que se entiende es que para el pueblo Maya el k'u'xaj es lo que le da identidad de "ser" al humano y a otros seres (piedra, animal, casa, comida, etc). Todo ser del universo tiene **k'u'x** y por ende todos comparten la característica fundamental de humanidad/winaq[359], tener vida, corazón, lenguaje, etc.

Referencias históricas

Los pocos documentos mayas antiguos que se tienen también registran esta manera de ver las cosas.

En el Popol Wuj[360], al que mayormente se hace referencia para el entendimiento de la cosmovisión de este pueblo, se ha encontrado un buen número de frases conteniendo la palabra k'u'x, en diferentes contextos, que hacen referencia a diferentes actos, pensamientos, sentimientos y estados.

[359] Significa ser viviente. Se utiliza en el Popol Wuj en el momento de crear o dar vida o cuando fueron personificados todos los seres que conforman la tierra y el cielo (kaj-ulew) y la forma en que aparece es: xwinaqirik (fue hecho ser viviente), xuwinaqirisaj (lo hizo ser viviente), xwinaqije'ik (fue personificándose).

[360] En este trabajo no se hace tanto hincapié en los contextos en los que se encuentran las frases, sino se hace énfasis en el sentido que dan dichas frases.

Actos

27. … Xecha chi kik'u'x… Ellos dijeron
Lit. Dijeron en su corazón

28. … Xoq' kik'u'x ta xepetik, ta xkoq'otaj kanoq Tulan.
Lloraron cuando se vinieron, cuando dejaron Tulan.

29. Ri ajchak ruk' ronojel uk'u'x xub'an ri rawex.
El trabajador hizo con todas sus deseos su siembra.

Pensamiento

30. ... Chi kik'u'x xkich'ak ri Jun Junahpu Wuqub' Jun Ajpu...
Ellos pensaron que le habían ganado a Jun Jun Ahpu y Wuqub' Jun Ajpu

31. … Are retal usaqirik chi kik'u'x ta xepetik chi la' Releb'al q'ij
Es la señal del amanecer, pensaron ellos, cuando vinieron allá del Oriente

32. Are e k'o Chi Ismachi' xa jun kik'u'x , maja' b'i ketzelal...
Cuando estaban en Chi Ismachi', tenían un solo pensamiento, no había maldad...

33. Nim uk'oje'ik ri che' xux chi kik'u'x rumal jusu ub'anik.
Ellos analizaron que el palo era demasiado importante, porque estaba muy bien.

Sentimiento

34. ... Keje' xchurayij uk'u'x ri Sipakna...
Eso es lo que deseaba Sipakná

35. ... Are k'ut kub'ul wi uk'u'x ri ati't.
Estaba tranquila la abuela

36. ... Ta xk'is k'ut uk'u'x ri q'apoj...
Cuando se le terminó la paciencia a la señorita

37. ... xa chi kij xqaj wi uyoq' kik'u'x...
A ellos les cayó la envidia

En el libro del Ritual de los B'akab' (Arzápalo 2007), que hace referencia al idioma maya Yukateko (del siglo XVI), también se encuentran expresiones que contienen la palabra corazón/centro "**ol**".

38. Tali tan y**ol** (su corazón) kaan.
Vino del centro del cielo.

39. Ulub'ul b'in tan y**ol** che', tan y**ol** ab'an.
Y que cayó en medio del árbol, en medio de la planta.

40. Y**ol**a' (su corazón agua)
Centro del mar.

41. Tan y**ol** metnal.
En el centro del inframundo.

En la época clásica también se tenía la concepción de que el corazón era el principal motor del pensamiento, en la Ciudad de Caracol existió un gobernante de nombre Tum[361] Ohl K'inich que quiere decir *"El que piensa con el Corazón K'inich"*.



En el título de los Señores de Totonicapán también se encuentran las siguientes frases (Carmack y Mondloch. 2007):

42. We b'a chiwaj chi qatz'umaj wach i**k'u'x**, xe'uchax k'ut rumal B'alam K'itze'.
Tal vez quieren que besemos "su pecho" (faz del corazón), les dijo B'alam K'itze'.

43. Ta xuch'utinaj u**k'u'x** ta xjoxow kanoq ruk' rixnam…
Entonces mostró su debilidad y fornicó con su cuñada…

44. Ma ta k'u chisach u**k'u'x** chita'ow wa'e tzij.
Que no se aflija quien escuche estas palabras.

Derivaciones de la palabra k'u'xaj

Esta palabra, como cualquier otra en K'iche', también ha dado lugar a que de ella se deriven otros conceptos, como se muestra en los siguientes ejemplos:

Sustantivo: **k'u'x**aj corazón/espíritu

[361] Pensar, razonar (diccionario maya Cordemex Maya-Español. Español-maya. Mérida Yucatán, México. 1980).

Agentivo:	**k'u'x**lanel/k'u'xlay	el que piensa
Verbo transitivo:	xu**k'u'x**laj ub'anik	Pensó hacerlo
Verbo intransitivo:	X**k'u'x**an ri pwaq	Abundó el dinero
Verbo intransitivo recíproco:	Ta xki**k'u'x**laj kib'	Cuando se recordaron entre sí.
Locativo:	Pa u**k'u'x** k'o utzilal	En su corazón hay bondad.
Instrumento:	Xub'an ruk' **uk'u'x**	Lo hizo con el corazón.

Comparación con otros pueblos mayas

Los idiomas con los cuales se hace la comparación tienen relación lingüística con el K'iche' son Kaqchikel, Tz'utujil y Q'eqchi'. Igualmente se hace comparación con el idioma Náhuatl.

En Kaqchikel, Salazar y Telón (1999) utilizan **ruk'u'x na'oj** "corazón y energía del pensamiento y sabiduría" para referirse al conjunto de valores que fundamentan la identidad de la persona en su convivencia social y su relación con la naturaleza, que sustentan la vida de la familia y la comunidad, motivan la actitud para crear, construir y resolver.

En el pueblo Tz'utujil también existen expresiones utilizando la palabra K'u'xaaj tal como aparece en un cuento titulado **K'amol k'u'xaj** que se traduce como "la traída del alma[362]. Esto refiere a que cuando una persona sufre un accidente y luego de un tiempo esta persona se ve confusa, asustada, se hace tres veces el ritual de llamar el k'u'xaaj.

En idioma Q'eqchi'[363], corazón se dice **ch'oolej**. Este término se asocia con **ch'oolanink** que significa "cuidar y dar de comer" expresa que las actividades de la mujer tienen relación con el corazón, el calor del centro del hogar. Los siguientes ejemplos muestran frases con corazón parecidas al K'iche'.

45. Ra in**ch'ool** *Estoy triste*
Lit. arde/duele mi corazón

46. Sa x**ch'ool** *Ella/él está feliz*
Lit. sabroso/rico su corazón

47. Kawil **ch'oolej** *Firmeza, valentía*
Lit: Dureza corazón/espíritu

48. Tiikil **ch'oolej** *Rectitud*
Lit: recto corazón/espíritu

49. Wank sa' in**ch'ool** *Lo tengo presente, lo recuerdo*
Lit: está dentro mi corazón/espíritu

50. Maak'a' sa' x**ch'ool** *No se dio cuenta*
Lit: no hay nada en su corazón

[362] En los idiomas Mayas, no existe el alma, esta es una idea de la cultura occidental por eso la traducción correcta es la traída del espíritu.
[363] Datos proporcionados por Xol Ch'ok. 2008. En entrevista personal.

51. Xko'o x**ch'ool** *Murió*
Lit: se fue su corazón/espíritu

52. Tuqtu x**ch'ool** *Equilibrio físico/psicológico*
Lit: nivelado corazón/espíritu

53. Wiib' x**ch'ool** *Indeciso*
Lit: dos corazones/espíritu

54. K'a'uxlak *Pensar*
Lit: corazonar

Esta palabra Q'eqchi' puede tener origen en la palabra k'u'xaj, aunque es el único ejemplo para indicar pensar o pensamiento.

En el Náhuatl también se tiene la concepción de que el pensar, el entendimiento, la reflexión está estrechamente ligado con el sentimiento. Según este pueblo el corazón es el lugar especial y privilegiado para estos actos y que además es como el procesador o el espejo de las ideas. Así se tienen los siguientes ejemplos:

55. *Nenoy**ol**nonotza* "dialogar con el corazón"
56. *y**ol**maxiltía* "llegarle (respecto de algo) al corazón"
57. *y**ol**loa* "hacer uso del corazón'' (Johansson: 2005).

Reflexiones finales

Este estudio no ha abarcado la complejidad y la totalidad en que se desarrolla el término k'u'xaj, pero es una base para continuar reflexionando y definiendo las bases conceptuales que sustenta la cosmovisión K'iche' y maya en general.

- K'u'xaj hace referencia a una fuerza/energía interior que motiva sentimientos, emociones, actos y pensamientos.

- Los idiomas Mayas de origen/raíz común comparados con el idioma K'iche' muestran similitud en cuanto al uso y entendimiento de K'u'xaj, así como el Náhuatl.

- Actuar razonablemente lleva al Maya a ser dirigido por el K'u'xaj para desarrollarse equilibradamente.

- La ausencia del k'u'xaj lleva al ser humano al desequilibrio social-natural-emocional y cosmológico.

- Las prácticas y formas de pensar de nuestras abuelas y abuelos de épocas antiguas siguen vivas, fuertes y vigentes.

Referencias Bibliográficas

Ajpacajá Tum, Florentino Pedro. *K'iche' Choltziij,* Cholsamaj. Guatemala, 1ª. Impresión. 2001.

Alvarado, Saq Ch'umil Blanca Estela. *Uk'u'x eta'manik. Fundamentos de la Educación Maya*, Saq No'j _. UNESCO. PROMEM. 2004.

Arzápalo Marin, Ramón. *El Ritual de los Bacabes*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2007.

Carmack y Mondloch. *Uwujil Kulewal aj Chwi Miq'ina'. El Título de Totonicapán*. Cholsamaj. Guatemala. 1ª. Edición. 2007.

De la Garza, Mercedes. *El hombre en el pensamiento Religioso Náhuatl y Maya*. Universidad Nacional Autónoma de México. 1ª. Reimpresión. México. 1990.

González Martín, Juan de Dios. *La cosmovisión Indígena guatemalteca, ayer y hoy*. Universidad Rafael Landivar. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. Estudios Sociales IV época. Guatemala. 2001.

Heise María, et.al. *Interculturalidad un desafío*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima-Perú. 1994.

Inge Hatse – Patrick de Ceuster. *Cosmovisión y Espiritualidad en la Agricultura Q'eqchi'*. Textos Ak' Kutan. Centro Bartolomé de las casas. Cobán. 2001.

Salazar y Telón. *Valores Mayas*, *Ruk'u'x Maya' Na'oj*, Unesco. Guatemala. 1999.

Sam Colop. *Popol Wuj*. Versión Poética K'iche', PEMBI-GTZ, Cholsamaj. Guatemala. 1999.

Guatemala Indígena. *El indígena, Base de la Estructura Nacional*, Volumen X. Instituto Indigenista Nacional. Guatemala. 1975.

Uxe'al Ub'antajik le Mayab' Tijonik. Marco Filosófico de la Educación Maya, CNEM. Guatemala. 2005

Pacay Coy, Eduardo. *Aproximación a la cosmovisión Maya y la Concepción K'ekchi' del Mu. (Reflexiones),* Ponencia presentada en el segundo coloquio internacional de mayistas. 1987.

Par Caniz, Juan Pedro. *Diálogos personales, para registrar ejemplos en K'iche', 2008.*

Dos Formas de Ver el Mundo
Conceptos Culturales en Sahin Sau

Julián Jiménez Ramírez
Chalcatongo, México

RESUMEN
Para generar una convivencia con relaciones más equitativas entre los diversos pueblos que comparten el territorio mexicano y el desarrollo de una educación intercultural bilingüe, es necesario que no sólo se realice el reconocimiento de las diferencias culturales en función de las formas de concebir de la cultura dominante, sino debe ser desde las propias lógicas de manejo y uso de las culturas en cuestión, donde se asume el derecho de ser y reconocer la diferencia, en todos los espacios y situaciones de vida.
En el presente se plantea mostrar algunas estructuras propias que la cultura Ñuu Sau tiene y que son dignos de conocerse desde sus propios conceptos sin ser sustituidos por los de la lengua española, debido a que en ese proceso de traducción se pierde la esencia de su mensaje y conceptualización.

Palabras clave: Los conceptos del Sahin Sau, una veta para las necesidades y posibilidades de una educación intercultural bilingüe.

En el México actual, es difícil encontrar comunidades con adscripción indígena monocultural y monolingüe. Es posible que dentro de ellas haya una parte de la población que sea monolingüe, pero no es toda la comunidad; por ejemplo en muchas, los niños no usan sólo la lengua local como medio de comunicación, sino también el español, aunque con más frecuencia este último idioma, situación que surge como resultado de las diferentes políticas de incorporación, integración y asimilación que se han venido desarrollando durante mucho tiempo y que se ha agudizado sistemáticamente en los últimos 60 años, sobre todo con la implementación de la escuela. Esta institución, por un lado, ofreció utopías de mejores condiciones de vida a las poblaciones originarias y por otro, fue despojándolas de sus conocimientos, saberes y prácticas propias de organización sociopolítica y cultural, mediante el alejamiento de las nuevas generaciones de la familia y la comunidad, y su incorporación a la escuela a muy temprana edad, en los diferentes niveles de educación básica, donde se prohibió el uso de la lengua local mediante la violencia física o verbal, provocando así el rechazo, la negación y en muchos casos el desprecio de la lengua y modos de vida comunitaria.

Las acciones de la escuela impulsan el rompimiento del proceso de transmisión de la cultura local, incluyendo la lengua materna de la comunidad; porque la escuela lo que ha trabajado es la enseñanza de los conocimientos occidentales que tienen una lógica de pensamiento distinto al de la cultura local. A lo que no nos oponemos en esta discusión, sino que nos sirve de referente para comprender los motivos de marginación de los conocimientos comunitarios.

Sin embargo, esto no elimina el derecho de transmisión, de aprendizaje y práctica, en igualdad de oportunidades, condiciones y materiales con que se desarrolla la educación en los pueblos originarios y mestizos, sino debe replantearse los enfoques educativos bajo la perspectiva intercultural. Esto es posible si se atienden los planteamientos de la

Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (2007, 6) en su Artículo 14 párrafo 3: “Los Estados adoptarán medidas eficaces, junto con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma.”

Esta configuración fortalece el reconocimiento y aceptación de la diversidad cultural en el ámbito de la práctica de las instituciones, como establece la declaración en el artículo 15, párrafo 1. “Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación pública y los medios de información públicos.”[364] De lo contrario se sigue desarrollando una educación con enfoque monocultural y asimilacionista, en el que se impone una sola visión para pensar, entender y relacionarse con el mundo natural y social. Entonces, los tratados y convenios internacionales quedan al margen de las políticas internas del país y los pueblos con cultura diferente seguirán reproduciéndolos en el mejor de los casos, en la clandestinidad, mientras que en otros, cada día la negación se hace más evidente.

La escuela, junto con otros medios, ha jugado un papel fundamental en la situación actual de los pueblos indígenas; por ello, se hace necesario que ahora contribuya a la revitalización de la lengua y cultura indígena.

La educación hoy en día debe diseñarse y desarrollarse bajo un enfoque intercultural bilingüe, entendido éste como el tratamiento, en igualdad de condiciones y oportunidades, de las culturas y lenguas que existen y conviven en el contexto en el que la escuela se encuentre. Esto se hace necesario, porque las sociedades están compuestas por poblaciones portadoras de diferentes culturas y lengua; en algunos casos como resultado de la migración de los pueblos originarios a los centros industrializados o urbanos, que ofrecen oportunidades de trabajo donde se busca mejores condiciones de vida, y en otros por el proceso de apropiación de la población originaria de componentes culturales occidentales, que fueron y son llevados por las instituciones, como la escuela, los centros de salubridad, los sistemas de impartición de justicia y los medios de comunicación, por citar algunos. Asimismo, ha tenido peso también la influencia de quienes han tenido experiencia migratoria en diferentes lugares del país y del extranjero.

Para poder pensar en una escuela intercultural bilingüe, necesariamente se tiene que hacer una revisión profunda de la estructura actual de la educación, principalmente lo que ocurre y se tiene en el aula de las escuelas ubicadas en las comunidades indígenas y en las no indígenas, donde asisten niños provenientes de poblaciones indígenas.

A continuación presentaré las líneas generales de una propuesta curricular, que se sugiere como un aporte para la construcción de la escuela comunitaria e intercultural. Para ello es elemental empezar por conocer a los involucrados y encargados del trabajo educativo en las escuelas, los directores y docentes, y se parte de la siguiente pregunta: ¿Los docentes cuentan con las herramientas metodológicas para trabajar con los niños a partir de los componentes de la cultura comunitaria?. Si tomamos en cuenta la formación de los docentes, encontramos que algunos son egresados de las escuelas normales,

[364] *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, ONU, 2007: 6.

donde adquieren conocimientos, metodologías y habilidades para trabajar con los niños en la enseñanza de los conocimientos occidentales y la lengua nacional.

En el caso de jóvenes que ingresan a la docencia con el perfil educativo de Bachillerato, que no sólo ocurre en el subsistema de educación indígena sino también en primaria general, no tienen la formación para desempeñarse como docentes, lo que han aprendido en la escuela no está enfocada a la cuestión educativa porque no han recibido los conocimientos y metodologías que los hagan competentes para conducir y orientar la educación y mucho menos en la diversidad cultural, tomando en cuenta que hasta este nivel educativo al estudiante sistemáticamente se le va alejando de su propia cultura, aunque en muchas veces los vive y practica en el hogar, en la comunidad, pero en la escuela no se refuerza su importancia, no se toman como ejemplo para su análisis, entonces estos conocimientos quedan alejados y no son valorizados como elementos de aprendizaje; en ciertos momentos a las culturas de pueblos originarios se refiere como historia del pasado, no como historias vivas del presente, que aun portan las generaciones adultas.

Entonces el docente, con esta formación, aunque sabe que tiene conocimientos de su cultura que practica cotidianamente, no lo considera importante ni necesario trabajarlos en la escuela, porque durante su experiencia escolar, no trabajó estos conocimientos comunitarios y entonces toma como ejemplo y guía de su práctica el recuerdo que tiene de la forma de trabajar de sus maestros cuando estudiante y se reproduce la forma de enseñanza con la cual fue formado.

Saber cuáles son las competencias del docente, nos permite comprender lo que sabe hacer y cuáles son sus necesidades, resultado de su formación y de las políticas de asimilación aplicadas por el estado a la educación; por ello, si los docentes no valoran y toman en cuenta la cultura y lengua del niño, no es porque sólo sea un deseo de ellos, sino porque fueron formados desde la educación básica en el ideal que los lleva a pensar que: lo que enseña la escuela es lo mejor, lo más importante, lo verdadero; además, existen otros factores históricos que influyen en su actitud, como el que no estén especificados en los programas oficiales, aunque en ellos se plantee la flexibilidad para el uso de las experiencias de los maestros, como el de la clasificación y selección de contenidos e iniciativas, para que el escenario de la comunidad y de la región sea empleado como medio educativo[365], la prioridad del docente es avanzar con los contenidos del programa para abordarlos todos o en su mayoría cuando el periodo escolar termine, así como la preocupación por los resultados que se puedan obtener en la prueba Enlace, el acercamiento de las Olimpiadas de conocimiento que se realizan cada año. Así, sin importar las formas de aprendizaje de los niños desde su propia cultura, reproduce la forma como fue instruido.

Con estas características de los docentes que laboran en comunidades de pueblos originarios, difícilmente se podrá desarrollar una educación intercultural bilingüe; lo que plantea entonces al sistema educativo, las comunidades y pueblos originarios y mestizos, un nuevo proceso de formación y actualización de los docentes, que los dote de herramientas pedagógicas, didácticas y metodologías necesarias, que facilite el tratamiento de cada cultura desde su propia estructura y lengua, evitando el análisis desde la estructura de la cultura dominante, porque pierde su esencia y su significado profundo.

---

[365] *Plan y programas de estudio 1993, de educación básica primaria*, México: SEP, 1993.

La formación docente implica necesariamente, que los docentes además de adquirir las herramientas para tratar culturas diferentes, deben conocer la cultura de la comunidad, para comprender su estructura organizativa y a partir de ella poder abordar el análisis y reflexión en el aula con los niños; lo que hace ineludible que el docente participe con la comunidad en la realización de sus actividades, que constituye un espacio de dialogo, aprendizaje y formación docente.

Otro de los aspectos que debe estar presente en el proceso de relaciones y comunicación en el trabajo de aula y escuela, y que tiene la mayor importancia, es usar un lenguaje incluyente, que la figura del docente no se vea y conciba como el que ordena, dispone e impone las reglas, para que el niño sienta la confianza al escuchar que el docente diga "hagamos esta actividad", que tiene diferente sentido al de "hagan esta actividad", lo que influye en la concepción del trabajo colectivo, ya que el lenguaje de las comunidades originarias se basa en el nosotros. Este lenguaje se puede emplear aunque el niño realice las actividades de manera individual o en equipo.[366] (Lenkersdorf, 2003).

La realización de trabajos en la escuela debe tener también un sentido de formación, en el que el docente, al desarrollarlos, los valorice y no se considere como un castigo. Algo que con frecuencia ocurre en las escuelas, se utiliza una actividad para sancionar los comportamientos negativos de los niños, por ejemplo, se recurre al aseo del salón, del patio o de los sanitarios como castigo, lo que hace que el niño vea al trabajo como algo negativo. Una situación contraria se da en la familia y comunidad con el trabajo: a los niños no se les plantea como castigo, sino como una actividad en la que todos participan y donde el niño hace lo que está a su alcance. En estos dos casos se muestra la disociación del sentido del trabajo; transformación que el docente debe adquirir en su formación y ejercer en su práctica.

En este proceso educativo de las escuelas, es necesario tomar en cuenta el lenguaje, valores y cosmovisiones que crean las culturas de las poblaciones originarias, como el caso de la visión comunitaria fundamental en el patrimonio cultural, que permite entablar relación equilibrada con el medio ambiente y fortalece la espiritualidad que prevalece en estas comunidades. Con el fin de buscar respuestas tendientes a garantizar la conservación, salvaguardia y protección del patrimonio cultural indígena, debe tomar en cuenta la educación escolar el modo de ver, pensar, entender y vivir el mundo de los propios pueblos originarios, para que bajo ese esquema trabaje lo local.

En el caso de los contenidos culturales de la comunidad, se deben incorporar en el currículo escolar, tomando en cuenta que hay componentes culturales locales que la escuela puede desarrollar en cierto grado, pero no los que requieren de contextos específicos, donde toman sentido porque se vive, se siente y relaciona con el espacio y que además son sagrados, y no se deben hacer en cualquier lugar y tiempo, sino en donde corresponde, ya que al hacerlos fuera del contexto adecuado, pierden su esencia, significado y lo sacro que les da la razón de ser, además que no provocan ese sentimiento e identificación entre los sujetos y los seres sagrados que son dueños de ese espacio, lo cual es una parte importante de estos actos; porque con ello se va construyendo los valores de relación entre esos espacios y la comunidad; con su

[366] Lenkersdorf, Carlos. "Lenguas y diálogo intercultural". *Revista electrónica de estudios filológicos*. Número 6, diciembre de 2003. En: **www.tonosdigital.com**.

realización fuera de contexto difícilmente se construye esa relación, con esto se folcloriza la cultura.

Entonces no se requiere, para abordar la formación de los niños y niñas en su cultura y su lengua, hacer ajustes superficiales de contenidos o modificaciones didácticas, sino una reformulación curricular profunda para dar cabida a las concepciones culturales de las colectividades y pueblos originarios.

Los contenidos culturales que la escuela retome para trabajarlos deben analizarse desde la clasificación y estructura que la comunidad les da a través de su lengua, en ese sentido se está incorporando la cultura del niño, se respeta cómo es concebido por la comunidad, adquiere sentido, se reconoce y valora su diferencia mediante contraste con la cultura nacional y otras, lo que le da sentido a la diferencia en la igualdad y se posibilita el dialogo. Por ejemplo: cuando se dice tequio, este concepto no es propio de la cultura Ñuu Sau, sino una palabra de origen náhuatl para referir al trabajo colectivo que realizan las poblaciones de pueblos originarios, para el caso del Ñuu Sau (Mixteca) variante de Chalcatongo, sustituye a la palabra **kumoo**, que es la forma como nombran a las actividades colectivas en beneficio de del pueblo, o como la misma denominación mixteca, que no es un concepto propio del pueblo originario.

En el caso de la cultura Ñuu Sau (Cultura Mixteca), se identifican como ejemplo y proponen los siguientes campos de trabajo que asu vez se pueden dosificar en contenidos temáticos, no bajo la estructura de los contenidos que conocemos de las escuelas, pero si con una validez de análisis dado que representa la forma de organización del pensamiento en el Sahin Sau.

Campos de trabajo: TAKA JA KASAHA ÑAYIU (diferentes actividades que realizan las personas), dosificado en:
Eje temático: **Tiun** (trabajo)
Contenidos temáticos:
Tiun Ñuu (trabajos al servicio del pueblo),
Tiun ja kuu vehe (trabajos que benefician al hogar),
Tiun Jasɨhɨ (actividades de las mujeres),
Tiun Jayii (actividades de los hombres)[367]
Campo de trabajo: TAKA JA YOO ÑUYIU (lo que hay en el mundo)
Eje temático: **Taka Kɨtɨ** (los diferentes animales)
Contenidos temáticos:
Kɨ tɨ Táta (animales que producen)
Kɨ tɨ Yuku (animales del monte)
Taka Yúku (todas las plantas del monte)
Yuku ja ku tana (plantas para medicina)
Yuku ja kayeeyo (plantas alimenticias que comemos)

[367] Los enunciados escritos con mayúsculas, indican el campo general según la estructura lógica del Tu'un Sau (lengua mixteca), los conceptos marcados con negro refieren a los ejes de trabajo que pueden derivar de los campos y los títulos escritos en cursiva son algunos contenidos identificados dentro de los ejes y campos.

*Yuku ja kayee Kɨ tɨ (*plantas alimenticias para los animales)
Taka ja yoo ñuyiu (todo lo que hay en el mundo)
Yuku (cerros)
Yau Kava (cuevas en las peñas)
Tunchi (los sótanos) (Ver cuadro 2)

TAKA JA KASAHA ÑAYIU

Tiun	**Ndeyu**	**Tahan**	**Viko**	**Tuhun**	**Kuehe**	**Tana**
Tiun ñuu *Trabajo del pueblo*	Ndeyu viko *Comida de fiesta*	Tahan yani *Familiares cercanos*	Viko ñuu *Fiesta del pueblo*	Tuhun vaha *Palabra buena*	Kuehe vijiin *Enfermedad fría* (*causada por frío)*	Tana ja skoho yuku *Medicina mediante hierbas (física)*
Tiun ja kuu vehe *Trabajos familiares* Tiun jasɨhɨ *Trabajo de mujeres* Tiun jayii *Trabajo de hombres*	Ndeyu tahan kɨu *comida cotidiana*	Tahan jika *Familiares lejanos*	Viko luli *Fiestas pequeñas (familiares)*	Tuhun Uhu *Palabras que ofenden*	Kuehe ñihni *Enfermedades causadas por lo caliente*	Tana ja nakana *Medicina mediante limpias (espiritual)*
				Sahan *Voz interna*		Tana kuashi *Medicina mediante masajes*
				Yaa *Música*		

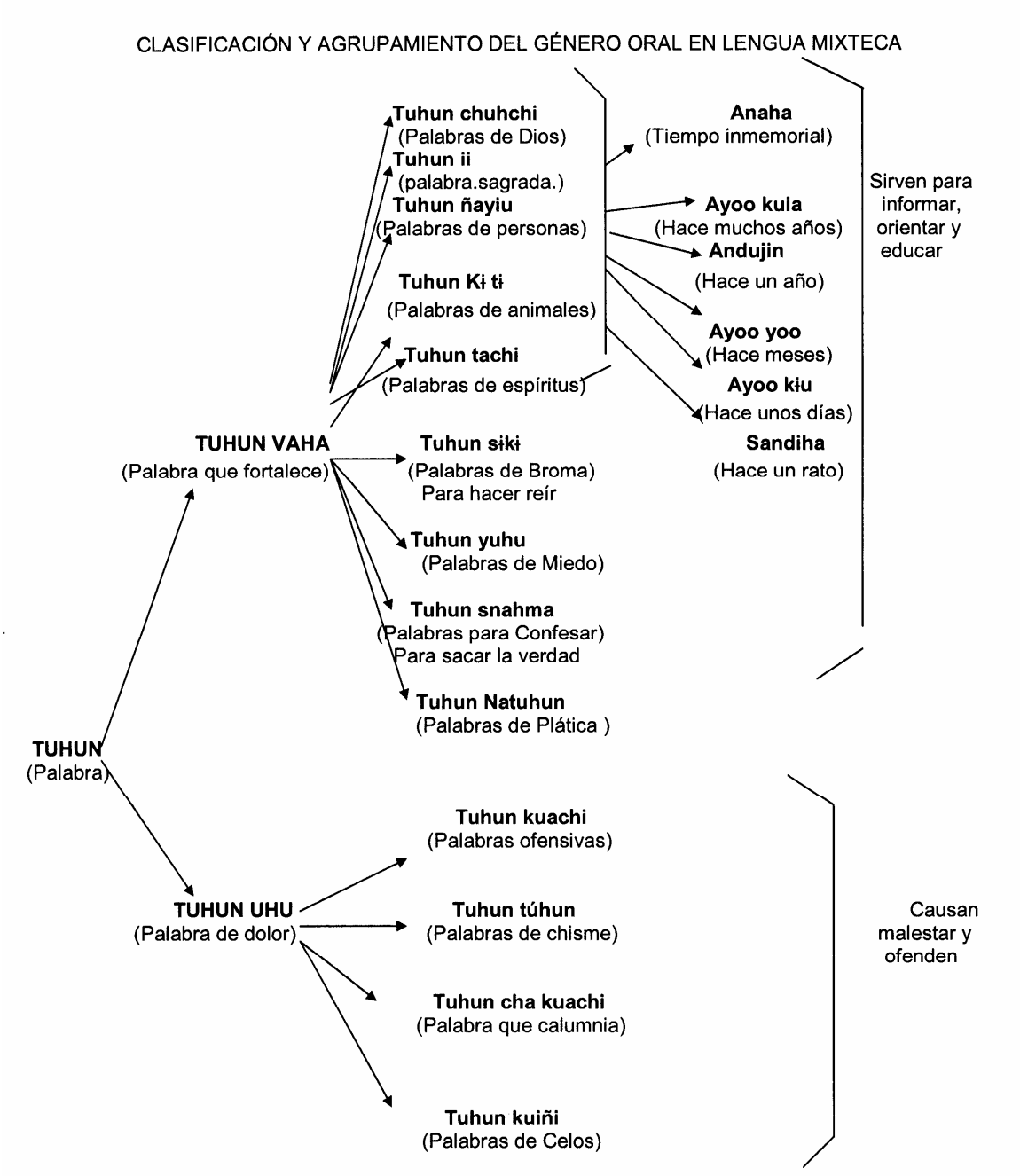
TAKA JA YOO ÑUYIU

Taka Kɨtɨ *Diferentes animales*	Taka Yúku *Las diferentes plantas*	Taka ja yoo Ñuyiu *Todo lo que hay en (se formó con) el mundo*	Taka ja yoo Andɨu *Todo lo que hay (y ocurre) en el cielo*
Kɨtɨ táta *Animales de crianza*	Yuku ja kuu tana *Hierbas medicinales*	Yuku *cerros*	Ndikandii *El sol*
Kɨtɨ yuku *Animales de monte*	Yuku ja kayeeyo *Hierbas comestibles*	Yau Kava *Cuevas en las peñas*	Yoo *La luna*
	Yuku ja ka yee Kɨ tɨ *Plantas que comen los animales*	Tunchi *Sótanos*	Viko *Fiestas*

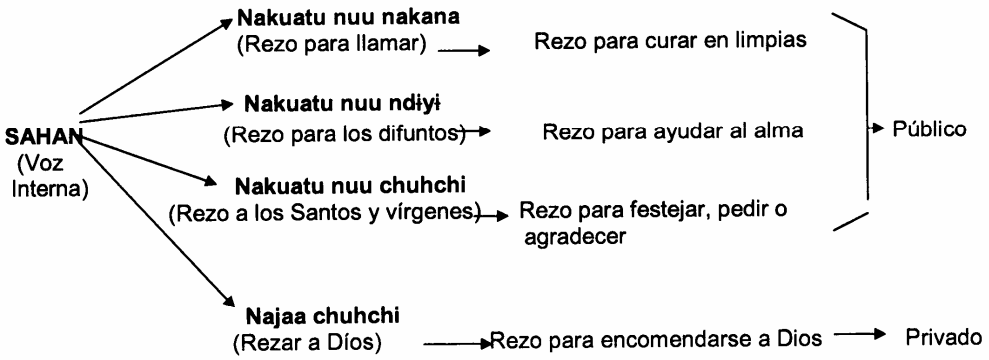
Enseguida se muestra un esquema, (ver esquema 1) dividido en columnas que ordenan el contenido; en el esquema *Suan kanatuhun te kakahan nu ñuu sahin sau*, aparece de izquierda a derecha el eje temático que es el **tuhun** (palabra), luego una subdivisión que se hace de acuerdo a la función que cumple al usarse **tuhun vaha** (palabra que fortalece) y **tuhun uhu** (palabra que causa dolor), en la tercera columna se enlistan los contenidos temáticos como: Tuhun chuhchi, Tuhun ii, tuhun Kɨtɨ etc., en la cuarta columna aparecen los conceptos que marcan la temporalidad del relato como: anaha, ayoo kuia, andujin, etc., y en la última los fines para los que se emplea el relato.

Este esquema resulta del análisis más profundo del eje temático del **Tuhun,** que sirve para reconocer que el Sahin Sau tiene su propia forma de clasificación y que pierde sentido cuando se le ajusta a las características del español, como cuando a los niños, los docentes les dejan la tarea de investigar con sus padres o abuelos algún cuento o leyenda de la comunidad y si revisamos la estructura del mixteco y las formas como comienzan los relatos, no aparecen los conceptos de leyenda, cuento, mito, sino en ellos se hace referencia concreta a los sujetos en cuestión, como en el Tuhun chuhchi, que hace referencia a imágenes o santos, asociadas a la religión católica, el tuhun ii, que hace referencia a eventos sagrados; el tuhun ñayiu que refiere a historias de personas, ya sean familiares o de otras personas que causa algún impacto en la familia, comunidad o pueblo, y el tuhun kɨtɨ que hace referencia a los relatos de los animales, que se utilizan para reflexionar y formar conductas en los niños, jóvenes e inclusive en los adultos. Un elemento importante que complementa esta clasificación en Tuhun Savi es que el mismo relato marca la temporalidad de lo sucedido, sea real o imaginario, los marcadores son:

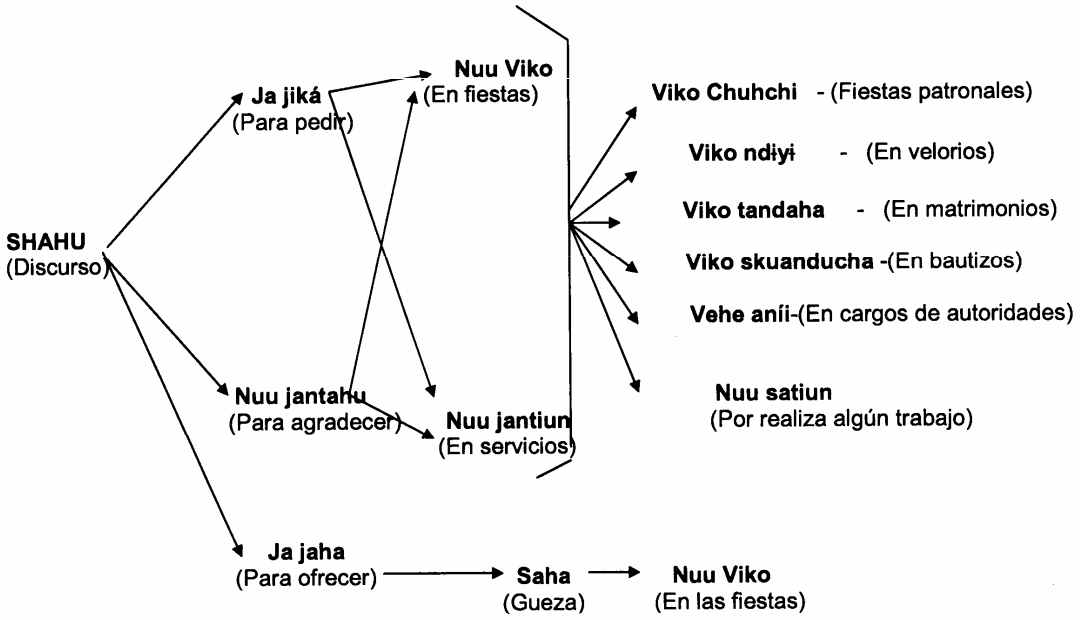
anaha (tiempo muy lejano), ayoo kuia (hace años), andujin (hace un año), ayoo yoo, (hace meses), ayoo k+u (hace días), sa nanaha (hace rato), Por ello se propone que no se meta en el mismo equipaje de los cuentos, mitos y leyendas los relatos de los pueblos originarios, sino que se trabaje cada uno de ellos manejando los conceptos propios de la lengua, como en el caso del Sahin Sau.



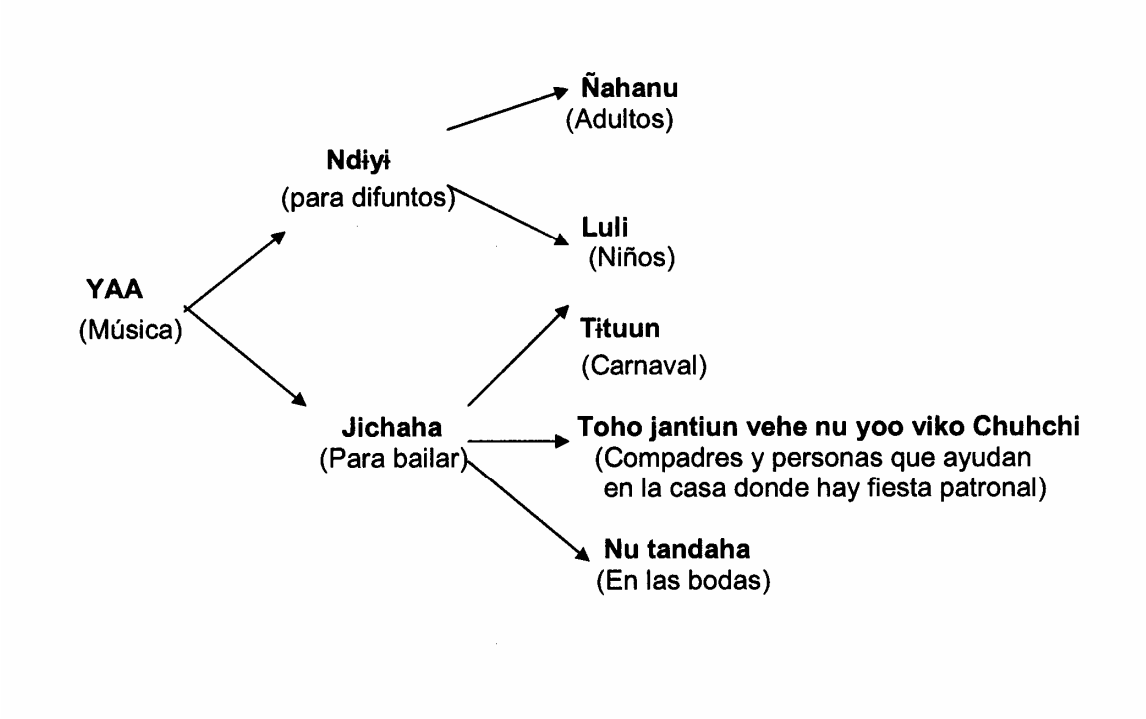
NOTA: Estas producciones orales se socializan en diferentes, contextos y tiempos, según sean las circunstancias de vida.



El SA´AN (público) está a cargo de personas específicas, curanderos y rezadores, preferentemente personas mayores de edad, en situaciones concretas.



El SHAHU está a cargo de personas adultas y específicas en eventos concretos.



Los relatos, sus portadores y sus usos.

En la tradición oral de la mixteca, es muy común que quienes cuentan los relatos **tuhun** (palabras) son las personas de cualquier edad y sexo, pero los **tuhun vaha** (palabras buenas) los hacen personas adultas de la familia que bien puede ser el padre, la madre, los abuelos, el tío, la tía, los hermanos mayores, también es posible que cuente el relato otra persona adulta en el trabajo particular, cuando se camina rumbo al campo, en las fiestas, en los trabajos comunitarios.

Los **tuhun uhu** (palabras malas) en la mayor parte de los casos, son expresados por personas que quieren causar algún malestar, estos pueden ser familiares como: entre hermanos, cuñados, primos, u otras personas ajenas a la familia, pero no se da de padres a hijos ni de hijos a padres, aquí existe un gran respeto en ese nivel de familiaridad.

Los **sahan** (doctrina, lengua, voz interna), son expresados por personas diferentes según sea la circunstancia o acontecimiento que se vive, el **Nakuatu nuu nakana** (Rezo para llamar en una limpia) éste lo pronuncia el curandero o curandera, que no puede ser cualquier persona, ni de cualquier edad, por lo menos no he visto persona menor de 50 años de edad realizando una limpia. el **Nakuatu nuu ndɨyɨ** (Rezo para lo difuntos) y los **Nakuatu nuu chuhchi** (Rezo a los Santos y vírgenes) estos en la actualidad lo hacen hombres y mujeres mayores de 30 años a quienes se les conoce como rezadores, no lo

hace cualquier persona, aunque hace tiempo era característico que lo hicieran personas de más edad, también especializados. El **Najaa chuhchi** (Rezar a Díos), esta como es más privado cada quien según su necesidad y condición religiosa puede hacerlo, tanto en la casa frente a su altar, en la iglesia, cuando sale rumbo al trabajo, o de viaje.

El **shahu** (discurso) este es mas especializado, lo pronuncia siempre una persona adulta, a quien se le confía, el manifestar el sentir de los representados, porque siempre habla a nombre de una familia completa, nunca de una sola persona; este muchas veces lo hace un hombre, aunque en los cargos como autoridades, si una mujer ocupa algún cargo ella puede dirigir un discurso, generalmente no así en las bodas, en las fiestas, en las despedidas a los muertos.

El **yaa** (música) comúnmente en la región quienes interpretan la música son los varones, aunque últimamente, las mujeres se están incorporando a la ejecución de la música, pero aún no ha llegado interpretar los relacionados con los acontecimientos de la cultura como los que se mencionan en la gráfica de clasificación y agrupamiento de producciones orales.

Estos son algunos elementos que se pueden comprender e identificar en los relatos mesoamericanos, lo que los hace diferentes frente a los occidentales, es posible, de acuerdo al grado de análisis, encontrar otros elementos que justifican la razón de ser de los relatos mesoamericanos y de los occidentales.

Como se muestra, la lógica de clasificación en Sahin Sau (lengua mixteca) no es la misma que la del español, por lo que es necesario que al trabajar los contenidos culturales locales, se tome en cuenta la categorización que la comunidad maneja dentro de su cultura, producto de la forma de concepción y relación con el mundo material-natural y espiritual. Con ello se abre así, un espacio para la presencia de la cultura local en el aula y una posibilidad que se conozca y estudie desde la forma como la entienden los propios pueblos, con ello se pone en igualdad de condiciones a las culturas que convergen en la escuela y se evita además que la cultura de los pueblos originarios se ajuste a los esquemas de la cultura occidental.

A continuación se registra un relato como ejemplo de existencia y vida en el eje del *Suan kanatuhun te kakahan nuu sahin sau*, este texto corresponde al *tuhun kɨti.*

TUHUN JAKO

Na nakaniri nuuro ɨn tuhun kɨtɨ ja nikanakani ñayiu ñahnu nuuri, ja nikuu nuu ɨn ñuu, ɨn toho nikachihi itu nuu ɨn yuku, te tahan ndɨkɨu jahan toho yii, jahan jandehe chi luu shraan vi kuahnu itu, suan te nikejáha jáha ndɨshrɨ, kakusɨɨ shraan ini, te ɨnga kɨu ja nijaa nuu itu te nijini ja kastɨu, nikɨtɨ ini shraan, te nisaha ɨn ñihna jiin sahma tehnde, suan te na yuhu kɨtɨ yuku ja kastɨu itu te matuhaka nuu, tu nikayuhu, kastɨuka itu, te nikejaha jito yuhu na kɨtɨ stɨu itu, te ɨn akua ja yoo shraan yóo nikihin ichi te kuahan nuu itu, te ñuu kuɨtɨ kuu ja vivihi kanda ɨn jako kuahan nuu itu, te toho uan nijani ini jako yaha kuu ja stɨu ituri, nikɨtɨ ini shraan, nitɨɨn te nikei jini ma kahniri roho, ñiiniro kiyaari, te niskuii jako nandahu, nikihin ñii te kuahan jiin, ninajaa vehe te nisnaha nuu ñasɨhɨ te kei jini, yaha kuu kɨtɨ ja stɨu ituyo, nikiyaari ñii te nisndo lɨɨri te nijinu kuahan ichi yuku.

Ja nikɨhu, ni kandukava toho jinaha, te maa toho yii nijáni ja kuaha nuu ɨn yuku kahnu, te niketahan jiin ɨn toho ñahnu ja in shraan vishi shini, ja ndito taka kɨtɨ yuku ja nikatuji, te ni yatuhun noon saha, te kei jini nditori taka kɨtɨ ja nikastuji ñayiu, te uan ninakuni jako ja nikiyaa ñii, ndukoo kɨtɨ ndahu shiin ɨn yɨtɨ ñuma, te nikejaha jani ini na tundoho tahan ktɨ ɨndahu ja tuka ñii yoo.

Te nikei jini toho ñahanu nuu, tu jiniri najáha kastuji ñayiu taka kɨtɨri, te ndenduu kakuu seheri, te ruhu jahari ja kayee ndɨhɨ jinaha.

El relato del tlacuache

Cuentan que hace mucho tiempo en un pueblo, una familia tenía una de sus parcelas sembrada de milpa en un monte, cada día iba a ver como iba creciendo su milpa, hasta que ésta empezó a tener sus elotes, esto le daba mucha alegría al señor, pero poco tiempo después descubrió que ocurrían daños en su milpa, lo que le molestó mucho e hizo que este pusiera algunos espantapájaros con ropa vieja, para que los animales que comían la milpa se asustaran, esto no funcionó, luego optó por espiar y cazar al o los animales que dañaban la milpa, entonces en una noche de luna se fue a su parcela y descubrió que a media noche se acercaba un tlacuache a la milpa, el señor pensó -este animal es el que destruye mi milpa- como pudo lo atrapó, pero de coraje no lo mata sino elige hacer sufrir al tlacuache y le quita toda su piel, se la lleva a su casa para mostrarle a su familia que había castigado al culpable de la destrucción de la milpa y deja al animal sin piel quien huye hacia el monte. En esa noche el señor sueña que va a un monte muy grande y se encuentra con un señor viejo y canoso que cuida y cura a los animales que son lastimados por el hombre, entre esos animales reconoce al tlacuache que le había quitado la piel el día anterior quien está sentado junto a una veladora, esto le hizo pensar el sufrimiento de los animales, y el viejo le dijo que no entendía porqué los hombres maltratan a los animales si ambos son sus hijos y él le da de comer a todos.

Kue'e Ntaku, la Enfermedad de Nahual en la Mixteca.

Antolín López Mendoza
Supervisión Escolar, San Miguel el Grande, México.

RESUMEN
El trabajo consiste en mostrar cómo es el pensamiento de las personas con respecto a las enfermedades en una comunidad mixteca ubicada en el municipio de San Miguel el Grande, Tlaxiaco, Oaxaca, México. Se documenta a través del trabajo de campo en entrevista directa con un matrimonio de ancianos quienes han dedicado parte de su vida en curar una de las enfermedades a decir de ellos, más comunes de la comunidad.

Palabras clave: Mixteco, medicina, nahualismo,

En este texto se plasman las ideas que tienen los "curanderos tradicionales" hoy reconocidos como médicos tradicionales, sus conocimientos sobre una gama de enfermedades, el procesamiento de plantas y remedios que elaboran para atender a sus pacientes, en especial la "enfermedad del Nahual". Los médicos tradicionales dan respuesta a las razones por las que se padece la enfermedad del nahual, anuncian que todos tienen un "tona" que los representa y si algo nefasto llega pasarle al nahual de la persona, ésta se enferma gravemente hasta perder la vida, si es que antes no se le brinda el auxilio necesario, aunque hay casos que es al instante el incidente y no hay posibilidad de auxilio. Los médicos tradicionales, afirman que todas las personas padecen o tienen relación con un determinado animal que es su "tona", aunque algunas no lo saben o no le dan la importancia requerida y por eso es que cuando se enferman no se alivian. Enlistan los términos y las hierbas más sobresalientes que usan en el tratamiento de la enfermedad del nahual, los cuales están asentados tal como se pronuncia en la lengua mixteca.

Nasuu jaa ka'ayo siki tana tila jaa yoo vina jin jaa nikakutu'aka vinajinaa, koo suni maa kuu jaa xinaa iniyo, jaa chintujiyo, jaa kuu ua ntii tu'u tana jaa níkajini tata veluyo jinade.

Nadie duda de la efectividad de la medicina moderna y de los adelantos de la ciencia médica actual, pero tampoco es noble de nuestra parte como indígenas que olvidemos, que enterremos o despreciemos la ciencia de nuestros antepasados.

Na tuu tana tila yáa, nasaa ñani ta'ayo nikaku, tuu ni kaji'i chi nikakaku jin tana ntau mayo.

¿Habría que preguntarnos cuántas vidas humanas fueron salvados con esos rudimentos de la medicina indígena? Cuando no existía la medicina occidental.

¿Nasuu tana ntau luli ñúa, nasuu yuku ntau luli ñúa nikuntéya ni nteayo jinayo?

¿No será que esos conocimientos y la virtud de las hierbas que hoy poca gente las conoce y valora hicieron posible la continuidad del género humano, en particular de los indígenas?

Kiu vina chi, sanintii nayiu suchi jaa vakoy vina chi tuu kajini-i te tuu kachiñui tana ntau jaa kajatiñu taa-i,na-i, tatañui chi nikakutuku ini jaa siki jaa kantei tv, jaa kakentai, jaa nikiuntuu inka ntatiñu te suni jaa suan nixunkoo jaa nínani escuela rural mexicana, jaa níjiku xaan jaa nti'iyo ntuyo tila nikakuni jina'a.

En la actualidad, la población de jóvenes indígenas desconocen y no valoran las virtudes de la medicina practicada por sus padres y abuelos por la razón de que están enajenados de su origen por la influencia de los medios de comunicación, la migración, la introducción del libre mercado y por las secuelas que dejó la política educativa en los años de la tristemente escuela rural mexicana, que procuró en todos los sentidos de desindianizar a los indígenas.

Saninti'i nayiu nikasa'a tiñu jinn jaa nínani escuela rural mexicana, nikakuni jaa uni xintoyo sanintii jaa níkajiniyo, tu'un ntíchi-yo, tana-yo, jaa kachiñu'u ñaá, jaa kachiñu'u ñáyo, manika jaa chiñu'uyo sanintii jaa kuu ñuyiu yaá, natu sau, tachi, taja xi kiti ntákuyo ñúa.

La escuela rural mexicana se impuso a sí misma el objetivo de destruir *"…las supersticiones y creencia teístas que estorban su desenvolvimiento económico y cultural"*[368]*,* todo por el hecho de que los indígenas relacionaban los sucesos cotidianos con el clima y al tiempo como el caso del nahual.

Nika'a cha nani Rafael Ramírez, jaa tuu noo kuu nayiu kaka'a sa'an stila jaa skua sa'an sau, ñua kuu jaa nikatatu sanintii chaa kasta'a nuu suchi luli kaka'an sa'an sau xí naa inka yu'u kaka'a maa jina'a, jaa maa kuatiñu sa'an ñúa, suni suan nikuu jin sani nti'i inka tu'u ntíchi jaa níkajini nayiu mayo jinaa, natu tu'u siki tana mayo, sanintii kuti tu'u ntíchi jaa níkajini nayiu mayo jinaa, nikaka'a siki, nikakachi jinaa jaa tuutiñu, jaa kañá kañú tiñu,jaa kañá káñú tu'u jaa kañá kañú tana jaa kajatiñu, tonto nikaka'a siki sa'ayo, siki tu'u ntíchi jaa níkajiniyo, jaa sanintii nayiu jaa níyoo saá nikajani ini jaa ntaa ntía jaa tuu tiñu tu'u ká'ayo, jaa tuu tiñu saninti jaa kájiniyo, ñua kuu jaa onte kiu vina, suan kajani ini jina'a.

Decía Rafael Ramírez[369] con respecto al idioma que ningún interés práctico empujaba a los de la clase hispanoparlante a aprender el idioma indígena, por eso el trabajo del maestro rural de ese tiempo tenia la encomienda de ignorar por completo la lengua indígena, lo mismo pasó con todas las otras manifestaciones culturales como es la medicina indígena, toda la gama de conocimientos indígenas fueron opacados, vilipendiados, satanizados, desacreditados, desvalorados y tan insistentes fueron en sus acciones que los indígenas de esa época, se quedaron con esa idea que hasta en nuestros días sostienen que así como la lengua y todas las demás situaciones culturales no sirven.

Kue'e jaa ntákuyo: La Enfermedad del Nahual

---

368 Ramírez, Rafael. *La Escuela Rural Mexicana*, México: FCE, 1981.

369 *Op. cit*.

Jaa ntákuyo ñua kaka'a jaa kuu ku'e jaa ñu'u iniyo, ñua chi, ntakuyo koo, ntákuyo taja, ntákuyo tikacha ichi, tikacha sau.

A la enfermedad del nahual, se refiere cuando la persona le corresponde como su "tona" un animal que puede ser culebra, rayo, remolino seco o remolino de agua.

Ñua te kenta in yuku kuntikiyo, ku'uniyo, kuu yuchi yuku ñua te sakanuyo jin ntiu ñúate kunitikiyo níkánuyo, ñua te ntuva'ayo.

Para el alivio de la persona, requiere que se le amarre determinada hierba, la hierba se muele en metate y se combina con la clara de huevo, luego se le amarra a manera de pasta de forma uniforme en todo el cuerpo.

Te io inka tana nuu tu jata'a jin yuku ichi ñúa, te kio yuku yi'i ñúa te ntikoyo nuu yoso te xívixiyo yuku ñua te chaayo nayiu ñua, te yachi xaanká ntuvai.

Si la enfermedad no quiere ceder con el uso de la hierba seca, entonces se busca hierba fresca o verde y lo mismo, se muele, luego se entibia y se le pone a la persona, con esta acción se alivia el enfermo con mayor rapidez.

Ñua kuu in kue'e jaa kaka'ayo jaa kuu jañu'u iniyo ñúa, te inka kuu in jaa ntákuyo, suni kiti jaa nani va'u ñúa ntákuyo kiti ñúa, sajívati, te nténu ni ja'ati ni ni'iti vala, xii ni tujití, ñua te kenta in tana kuuyo jiiti, jaa kenta in yukululi ko'oyó, ntua yuku ñúa te ko'oyo, ñua kuu in tana ntau jaa kaa sa'an sauyá.

Esa es la enfermedad a la que llamamos "nahual", así es que si tenemos este mal, es posible que sea el coyote u otro animal que recorre por los corrales de aves o de borregos y puede ser herido por una bala, entonces se requiere de un medicamento para que ambos -la persona y el animal- se alivien, la medicina puede ser una planta hervida y tomada de una sola vez o como agua de tiempo.

Te nuu kuniyo in yuku jaa káka'a ja ntákuyo ñúa, te in ***yuku sau*** *te in* ***yuku tikacha ichi*** *te in* ***yuku ntua taja*** *te in yuku jaa káka'a* ***ita kuli ntíi*** *te inka kuu* ***yuku nuu kúa,*** *jin yuku* ***ñu'u ntei*** *ñua kuu in tana jaa kuchiyo te ntuva'ayo.*

Se reunen varias hierbas, (no se encontró su nombre en español), los cuales se enlistan, tal como se pronuncia fonólogicamente: *yuku sau, yuku tikacha ichi, yuku ntua taja, ita kuli ntíi, yuku nuu kúan y yuku ñu'u ntei.* Todas estas hierbas se rueunen y se da un baño a la persona enferma.

Ñua kuu tana jaa kuu ku'e ntáku, ku'e ntuú, ku'e jaa ñu'u iniyo. **Con esas plantas, se cura la enfermedad del nahual.**

Te, in kuu nuu tuu kuni nayiu ntuva'i kue'e ntáku ñúate, jakunchayo sa'ayo in limpia jin ***yuku nta'a uxa****, jin yuku jaa nani* ***pirul*** *jin* ***nuuyuji****, ñua kuu yuku jaa sayo in limpia nuu tuu kakuniyi ntuvai.*

Si la persona no se alivia, como segundo recurso, se les hace una limpia a la persona con las siguientes hierbas: yuku nta'a uxa, pirul y nuuyuji.

Yuku jaa kuu ku'e ntákuyo chi tini nuu, chi yio onte ***uxi kun*** *nuu yuku jaa kuu jaa saayo tana nayiu kuu.*

Son varias las plantas, las que se usan para la enfermedad del nahual, hay más, pero yo conozco hasta 14 hierbas.

Te io inka yuku jaa nani, ***yuku mansu*** *ñua chi, sakanúuyo jin* ***susia nuyuja kú'a*** *jin* ***xa'a ntixiu tuún****, ntii kita'a te nantu'a nuu ñu'u te ku'uniyo yata nayiu ñúa nuu tánu yatai.*

Hay una hierba más para el dolor de espalda, se llama "yuku mansu", esta hierba se revuelve con resina de ocote rojo y grasa de chivo de color negro, se junta todo y en un caso o tepalcate, se fríe y una vez que se halla disminuido su temperatura, se extiende en la parte dolorida y sosteniéndose con un lienso.

Ndasa Kuu Jaa Ndákuyo: Cómo es que padece el nahual

Ntákuyo chi, nuu vai sau xán te vai koo jin sau, te vai taja vaiki'i noo ntii kuu, te ñua kuu jaa ntákuyo.

Padecemos porque, en la temporada de lluvia, viene la culebra de agua, y viene el rayo a llevar todo lo que hay el suelo, por eso es que padecemos.

Chi jitoro nuu vai sau xaa ñúa te vai janu yunu, janu ve'e, nanti'i jaa sa'a.

Observa cuando viene la tempestad, viene tirando árboles, afectando casas, viene afectando todo lo que encuentra a su paso

Kiti jaa vai jin sau ñúa, jitoti tinto'o chií, tujíti jaa januti yunu, xi nténu jakunteti ku'iñi yunu, te ñua kuu jaa tujiti te suni tuji maa nayiu jaa nantakuti.

El animal de agua que viene con la lluvia, se lastima al atropellar los árboles, o se atora en las hendiduras del mismo árbol, por eso es que las heridas que sufre el animal, los sufre la persona que es su tona.

Ñua kuu jaa nakuntiki yuku xiniyo, xi yatayo, te ñua kuu jaa kueni, kueni te ntuyo nayiu, nintuva'ayo.

Es por eso que a la persona hay que amarrarle un cataplasma de hierba en su cabeza, o en su espalda y después de ahí poco a poco se irá aliviándose de su padecimiento.

Ndasa jiniyo jaa ntákuyo: Cómo sabemos que tenemos un nahual

Jiniyo jaa ntákuyo chi io in jani nuuyo, te kuniyo nuu kitiun ntákuyo, chi nuu jániyo jaa kanankavayo in xava, xi nuu in yucha, xi in mini, jániyo jaa susiayo xi jikayo nuu nducha ñúa, te jiniyo noo kiti nantakuyo.

Nos enteramos que tenemos un nahual porque de vez en cuando tenemos revelaciones en los sueños, así deducimos qué animal es nuestro nahuatl, porque si soñamos que caemos en un precipicio, o soñamos que vamos nadando o caminando en el agua, de esta manera sacamos la conclusión que tal animal es nuestro nahual porque así se comporta.

Suni nuu janiyo jaa yaiyo kuñu, xi jaa jatavo rii xi chuun, xi naa kiti tava te yéeyo, te ñua kuu jaa jiniyo jaa nántakuyo vau.

Asímismo, si soñamos que estamos consumiendo carne cruda, o sacamos de algún corral un borrego o gallina o cualquier otro animal doméstico y que nos lo estamos comiendo, estas acciones en sueño nos hace reconocer el animal del que somos nahual.

Te vau ún nuu saati kuachi, te kajinu jiti te kastujiti jiin nujii, te ñua kuu jaa io nayiu keja'a kuu xi in núunúni te kuuní, chi nuu va'a ni ki'i vau-un te maa kantayo chi kuuniyo.

Si el coyote, o sea el animal montés que es el nahual de alguna persona, es perseguido con arma de fuego y éste es herido, entonces la persona empieza a sentir malestar o en el peor de los casos en unas horas se puede morir, si es que la heridad que recibió el animal es grave, ni la persona ni el animal se salvan de la muerte.

Suni kuuniyo noo kiti ntákuyo nuu nantukuyo nuu yiti xi nuu tutu te ñúa kuu jaa kuniyo noo kiti kuu jaa ntákuyo, chi ntii jaa vai, vai nuu ku'e ntákuyo kuu, nuu koo sau, xi tikacha ichi, xi tikacha sau, nuu vau ntákuyo chi núu noo ni jasa'a xi ni ni'i tana te ñuanate maakiuá chi ntuani kitiun te suni ntuani máyo.

Otra forma de saber de qué animal somos nahual es el de consultar la "vela" o el oráculo, estos instrumentos nos señalarán si es enfermedad del nahual, el cual puede ser: culebra de agua, aire seco, aire de lluvia, o coyote, en este caso, algo pudo haber hecho, y al encontrar su merecido se morirá al igual que la persona.

Ñua kuu jaa nuu kenta nuu yiti xi nuu tutu, jaa nántakuyo va'un te kuu in tili ntucha ñu'ukaantiun te ko'oyo te suni ki'i naka'i nuu jin ntiu jin tuun yata jio.

Si es que la vela o la baraja diagnosticaron que la persona tiene la enfermedad del nahual del coyote, entonces se prepara el agua de la pólvora (se dispara al aire una escopeta de pólvora y a manera de enguague se obtiene el agua con el residuo de la pólvora) que se da de tomar a la persona, asimismo, se frota a la persona con el huevo acompañado de ollín carbonizado del comal.

Te nakava nayiun te nuni kuutu te táuyó ntiun te nteyo nuu, te nuu katuu kani ii ni in jakuijiun te suu jaa ntakui kuu, te nuu tuku kaa jaa ni kenta nuu ntiun te ñua chi jaa ni chi'i tasi kuutu ñua.

Al terminar de frotar al enfermo con el huevo y el tizne del comal, como paso último, se rompe éste en el hueco de un totomoztle y si la clara del huevo se extiende a lo largo, será señal de que es nahual, y si por el contrario aparece en la clara y llema cosas diversas e indefinibles, entonces será brujería, éste requiere otro tratamiento.

Jaa kuu kooún chi suni ku'a jito tinto'ó, chi tuji, tanu, kuu xii; suni sani ta'a mayo nayiu, ñua kuu jaa nuu nikenta maa yuku yaa, te ni nakuni ta'ayo, ñuate nintuva'anituyo, chi yukuun kuu tana luli kitiun, ñuanate nijukuin, ntuva'ani nayiu ku'un.

Es variado el sufrimiento de la culebra de agua, porque también se lastima, se fractura, por alguna razón puede enflacar; todos estos padecimientos se retratan en la persona, es por eso que la base de curación es la hierba, que al ponérsela como cataplasma, el enfermo se alivia, porque la hierba tiene la virtud de aliviar al animal y de paso a la persona.

Ni kejani kátayo, cuenta jaa kuu tikáta yau, suan kátayo, ñuate nuu io ní'i te kaayó, xi tauyo mayo jin ntucha ní'ni, ntua ntucha jin laurel, jin stafiate, nuyuji, ñúate ní'iní ní'ini tauyo mayo.

Una señal de alivio o de recuperación es que la persona, empieza a tener comezón parecido a lo que provoca el líquido de la penca del maguey, y si se cuenta con un baño de temazcal, se baña al enfermo o si no, se le caldea conforme aguante con agua caliente al cual previamente se le agrega laurel, estafiate y chamizo amarillo.

Ntii nayiu ta'a kue'e ntaku: Todas las personas tienen un nahual

Jaa kuu jaa ntákuyo yáa chi saninti nayiu kántaku, nii nuyiu nakachiyo, nasu iiniyo ntáku chi ku'a xan nayiu kántaku, nasaa ñuu kántaku te io nayiu tu kaja tu'ui kue'e ñúa te kuankoi nuu "medico" ñuate kajimai chi sin tana jaá "medico" ñúa.

El caso del nahual, es un padecimiento geberalizado, todo mundo lo sufre, no es un padecimiento de una sola persona, pero hay personas que no creen y se van con el médico, pero esta decición los lleva a la muerte, porque es otra medicina lo que aplica el médico.

Sama tiñu chi, sin kue'e nasava'a "medico" te sin kue'e kaa ta'an nayiu ñúa, tu kani chi jaa ni tuji ñúa tuu ni'í ntasa nakuntiki te tuu kuu jaa ntuva'a.

Resulta inadecuada la visita al médico, poorque éste, alivia otro padecimiento, ebn cambio del nahual, se remedia con elementos de la naturaleza.

Kúa nuu kue'e kiji, xi noo inka kue'e kata'a maa, chi kani sa'á "médico" koo jaa kuu kue'e nántaku, kue'e ntau luli mayo yáa chi tuu kani'i tana ntasa ntuva'a nayiu kaa ku'u siki tu'u nt´akuyo.

Caundo el padecimiento es una calentura, parto u otra emfermedad que tiene que ver con la atención del médico, éste tiene exito, pero lo que es nuestra enfermedad del nahual, no se logra.

Suan io, natu ja luli ntákuún chi mani jakua ntai, tuu ntai ntuu chi mani jakua kantai, ñuate suni kuuni kunu'unii maa yuku, chisama yoi, in ntai in si'in te ku'uniyo jin yuku te ntuava'i.

Así es, por ejemplo, cuando un pequeñito el mal del nahual, particularmente llora por las noches, mientras que en el dia, se mantiene más o menos tranquilo, para rescatarlo, necesitamos ponerle cataplasmas de hierbas para el nahual, después se enrolla al niño con mucho cuidado de pies a cabeza con la hierba y ya después lo veremos aliviado.

Ntasa jiniyo jaa taáyo kue'e ntánku ñúa: Cómo saber que padecemos el mal del nahual y no otra enfermedad

Naa nákaniri tu'u nuuro, náni kanchari jin ntii nánañuuro, naa tuu káchika ntantari, ni ki'iri in chinka jani iniro, nte'emaro jikari te kuniro, nte'e naa nikujako ii jaa nii ki'iri in chinka, jaa ni kiu in bala.

Te voy a contar un caso particular mío, de cuando era yo soltera y vivía con tu abuelita, entonces sufrí esa enfermedad del nahual, del cual hasta la fecha tengo señas, porque los huesos de mi pecho se deformaron por una bala que recibió mi nahual y que de paso también me afectó a mí. El padecimiento que sufrí en carne propia es lo que me hizo comprender sobre esta enfermedad que ocasiona el nahual.

In sanaani, te náni kanchari jin nánañuro, nii ta'ari kue'e ntákuya, in sanaani te ni kaku'u jikari, te ni nuu onte suku ja'ari, te jíchini, jíchini nuu, te in kiu ni keetu nánañuro ku'aña nuyau te ni ntori te kichi, kichi vai chií ñiiriun ni jinirina, te ni ki'iri te juniri te nikanantitani munición nuji'iun, jaa yuana te ni jiniri jaa nintakuri.

En mi persona se manifestó muy claramente esta enfermedad, fíjate que de repente sentí un dolor muy fuerte en el pecho, y así seguí por varios días, el dolor me encamó, tu abuelita me estuvo atendiendo con las hierbas del nahual y poco a poco me fuí recuperando, pero no del todo, porque después del dolor en el pecho, se fue bajando hasta mi tobillo, pero no solo el dolor sino que sentía un cuerpo extraño debajo de mi piel y al detenerse en mi tobillo, empezó a supurar, esto pasó por muchos días y no lograba tu abuelita curarme, pero sucedió que un día que estaba sola porque tu abuelita se fue a la plaza, y como no soportaba el dolor y esa sensación de la presencia del cuerpo extraño, me dispuse a exprimir desde la base de la supuración y grande fue mi asombro cuando con la presión se asomó una munición de escopeta.

Te ni jaatu tata Murcio kueteru nikaka'atu jin chaa nikanchatu yuku-un, chaa ñúa ni naku'uni yuku te nintuva'ari-ní. Ninakuntiki yuku nuu ja'ari te ni ntuva'ariní.

Esto le conté a tu abuelita y llamó apresuradamente al finado abuelito "Murcio" a quien apodaban "Murcio kueteru" y me curó poniéndome cataplasma de hierba del nahual en la herida, con esto, la dichosa herida se fue secando poco a poco y así me alivié, pero a la vez comprendí el mal del nahual. El padecimiento que sufrí en carne propia es lo que hizo comprender sobre esta enfermedad que ocasiona el nahual.

Ñua kuu jaa ní jiniri jin nuu-ri, chií ni janiri jaa maa stoo-ro Filimun ni tiu ru; ni ka'a jani jiri jaa ntnturi jin in ña'a Tiku'a ni ta'ari tinto'o jiña. Onte ñuu kuu ni ka'a jani jiri, ninakuniri jaa kuu nuu katuu ntosoñúa, te náni ii-tu yiki yu'uri, onte suan nchatu yiki yu'ri, te yi'ituri in xio, onte kani ii-tu xoo-ri, te kaa ka'aturi jin ña'a Tikuñúa, onte nténu jayo te nto-yó, tuu chi cho'o, chií ná mari nuu ki'o, ñua te kua'ri, kua'ri jíña, te nuu ntoso ñua kantitu in ve'e ñu'u, te cho'o chi ñúa chu'u sutu-un ntucha íi xiniyo achituña-í, te ama ni chaanitu chaa ñúa te nii skéntude in kuete nuu ja'ari, te xiokavari koo onte jaa ii tu xiori kua'ari, te ña'a-un ni jinu xan-ñá kuano'oñá ichi Tikuá ñúa nii ka'a tu jani jiri.

Sobre esto, hay algo más, una persona que empieza a sentir dolor sin una causa aparente, también tiene revelaciones en sueños, así me pasó. El sueño me reveló que tu tío Filemón - tú lo conoces - me disparó, según el sueño que andaba en compañía de una señora de Santa Catarina Ticúa a la altura de donde está el ídolo que antes se adoraba, allá más arriba del calvario viniéndose para acá en Victoria. Con claridad recuerdo el sueño donde según iba platicando con la señora que era mi compañera, que supuestamente allí donde está el ídolo había una iglesia y que nuestra intención era entrar para que el c ura nos bendiciera con agua bendita, pero en eso apareció tu tío Filemón y nos aventó un cohete el cual nos hizo saltar en redondel y tomar cada una, camino diferente, el sueño me hizo ver que mi cara era semejante a la de un perro, así alargada y puntiaguda y que en el salto y vuelta por el susto se extendía cuan largo era mi enagua, que ahora comprendo que era mi cola o sea la cola de mi nahual.

Ñúana, te kiu ichan ñua ni kanani niñi iniri jáni iniro, koo ni kana niñi-un, te ñuana te ni keetu máa nánañuro nií ja'añá nuu máa sto-ro Mín te chaa ñúa niskánti nuujiun, ñuate ninunto-tu nujiun te ntucha ní nuntotuñúa ni najaa ni ji'iri, ñua te ni kakuri,nuu tuu nú chi ani ji'iri-nú, ñua kuu jaa níntakuri va'un.

Al día siguiente del sueño, amanecí con el dolor y un poco más tarde vomité sangre y mas sangre, esto le preocupó mucho a tu abuelita y rápidamente fue con el finado mi primo Fermín, él hizo un disparo con su escopeta y después de esto, enjuagó el interior del cañón y parte de esta agua con residuo de la pólvora me dieron de tomar, esto fue lo que me salvó de morir, de lo contrario ya me hubiera muerto desde hace mucho tiempo.

Suan kuu jaa káñuva'ayo ku'e kitiun-na. Chi jániyo jaa távayo lélu, ja távayo chuun, ja távayo tiku, jaa jákiyo ina yiki, nasaa nuu kiti-un; te jániyo jaa kíkuna'iyo yata ke'é nayiu ñúa, te nuu náyuu nikakui kaa kixi-i te ni ki'iniyó chun-i te kua'aniyó jín.

Así es cuando tenemos el nahual. Porque, el sueño nos revela que uno va a sustraer animales de los corrales de la gente que pueden ser: borreguitos, gallina, cochinitos, perritos, entre otros, así mismo, nos revela el sueño que nos acercamos a las casas de las gentes a escuchar si todo está silencio, señal de que ya están dormidos, entonces, rápidamente se lleva uno algún animal comestible.

Máni suan ni janirí, te onte jaa níki'iri in chinka te ñua te tua noo jani kutiri jániiniro sá, onde jaa kua'ayo kiu vina.

Este tipo de sueño estuvo presente conmigo siempre y hasta que el mismo sueño me anunció que me hirieron, entonces desapareció hasta nuestros días.

Mani in fortuna luli nunda'anari yuana yoo janiun nuri koo jaa kíki'iri noo kiti chi tua kuti, koo kua'a xan tindo'o ni jitori jin macho kitiun, chi ni ntujako yiki jikari, va'ani jaa ichi yaa ni kiu balaun te ni nuu ichi suku ja'ari, koo ni kuu yakua ii yiki jikari, tuu nintuva'a kuti-ján.

Ahora, sólo sueño de lo que sé hacer para aliviar a nuestros hermanos, pero nada de mi nahual, pero mucho padecí de este animal, pues mi clavícula es la muestra de todo ello, lo bueno es que me tocó la bala en este lugar y bajó a mi tobillo, pero mientras quedó deforme mi clavícula.

Jaa siki ñuáte nijiniri tana jaa kuu jaa ntákuyo yáana, jaa ta'ayo jaa ñu'u ini, jaa ta'ayo nani nti'i ku'e, ñua kuu tuuna.

A causa de este caso que viví, fui aprendiendo sobre todas las hierbas que sirven para curar el nahual y otras muchas enfermedades que padece la gente.

¿Ndasa kuu jaa ndakuyo kue'e sau, ku'e tachi sau?: ¿Cuál es la razón de padecer esta enfermedad?

Te ndákuyo chi jaa ónde jaa ni kakuyo, ndákuyo kitiñúa, ndákuyo taka tikacha sau yáa, xi nanintii kiti io nuyiu yáa chi suan ni tita'an Dios yo vaiyo nuyiu yáa jaa suan ndakuyo kitiun-na.

Padecemos el nahual, porque desde que nacimos, tenemos una relación estrecha con un determinado animal o algún elemento de la naturaleza, como es la lluvia, el rayo, el viento o como ya dije de algún animal.

Te ñúa kuu jaa vai kue'e ñúa-na, te nuu ninunkava jaa ku'uyo, te tuu kuniyo nduva'yo, te ki'ituyo nuu in kuentu, nuu varaja xi nuu jaa jáni yiti te kanitu tu'u jaa suan ta'ayo.

Esta relación que se establece, es lo que provoca la enfermedad, y si alguien cayó en cama a consecuencia de ese mal del nahual y no se alivia usando otros remedios, requiere ir a consultar ya sea a la persona que lee la baraja, la vela, o el pulso, para que estos medios anuncien lo que está pasando.

Ñuate ntukuyo yuku xi kakatauyo nuu in ñatana te kunitu yuku-yó a xiniyo, a yatayo, a nta'ayo, a ja'ayo nténu sa'ana, ñuana te ntikonina.

De ahí se buscan las hierbas o en su caso pedir a alguien que sabe curar para que auxile al enfermo en ponerle cataplasma de hierbas que se requieren en la cabeza, espalda, manos o pies para que se calme su dolor.

Xi jáni nuu niyoní, nuu niyoni in jani nuuro jaa in nayiu ñúa ni chaani, a ni jaa in yuku ni ji'iró xi naa tana nínasa'aró te nayiun kuu jaa kii nastuu in ntiu-yo, xi naku'uni yuku-yó, te kuxoo-ni má chi ninani'i ntu maa nuu.

Resulta importante, si la persona enferma sueña con alguien conocido que le da un brebaje o le realiza algún remedio; esta persona será la indicada de venir a sobarle un huevo o a ponerle el cataplasma y esto será suficiente para que el enfermo se alivie.

Te jaa kuu-tu ya'a chi , kantaku jin nayiu ñúa, kaki'i ta'a-yo jin nayiu ñúa-na, chi nasuu máaniyo jika chi tini ta'ayo.

La explicación del caso anterior es porque, no sólo una persona tiene una relación con el nahual, sino, de él penden dos personas o más, ellos son compañeros y pueden auxiliarse en un caso de estos.

Suan yoo chi jaa nikuntari siki yuku yáa, te nijikari, chi nayiu kua xáan nintukaniri jiin yukuyá, nijikontuu kutiri ñuuyá, nintokaniri jin yukuyá, koo jaa kantuva'ani te kantuva'ani nayiu-ú.

Así es, una vez que me especialicé sobre el uso de las hierbas del nahual, recorrí diferentes pueblos alrededor del nuestro y a mucha gente lo alivié de su mal.

Ki'iri kiu vina-u ku'uniri yuku nayiu-ú te nuu tuu jatau yuku ichi ñúa-na, te ki'ikiri yuku yi'í ñúa chi ióka vitamina, ióka valor yuku-un nakachiyo, te ku'uniri nayiu-un te inka kiu-un a ni kantontani-i, kua'an xan nayiu San Pedro, kuu Tikua, taka lado nijikari jin yuku-un, koo vina kuu jaa tuua chi máni médico-na

Iba el primer día y le ponía cataplasmas de hierbas secas a los enfermos y si no daba resultado, al día siguiente volvía a ponerle otro cataplasma pero de hierbas verdes o recién cortadas porque tienen más fuerte sus elementos, con esta acción, las personas recuperaban la salud inmediatamente, así recorrí con mucha gente, por San Pedro, Tucúa, Chalcatongo, hoy estoy viendo que la gente se va alejando de nuestra medicina, pues sólo acuden con los doctores.

Jaa kuu jaa ntukuyo yuku tana-un: Búsqueda de hierba medicinal

Jaa kuu jaa ntukoyo yuku-un chi kuuni nani kiu kuu máa, nene nuu ntito jani ñuva'yo, chi nani hora, nani kiuní te ki'iyo, te nuu ni nakuni niyó nténu in jika kava xi yata kava-un te suu yuku taaná kui-na.

Para la búsqueda de la hierba, puede ser cualquier y a cualquier hora, siempre y cuando uno recuerde el aviso dado por el sueño para reconocer la característica de la hierba indicada en estado onírico, el cual puede estar en algún lugar oculto.

Nasuu jaa nakuatuyo, xi noo sa'ayo chi kuenta jaa kuna'a xiniyo ntasa ni ka'a janiu jí-nyo te kua'ayo jika jika-yo te a kuu nuú ninakuniyó yuku-un te nikuni-na.

En el momento del corte, no se hace ningún ritual, solamente hay que guiarse por el sueño para reconocer la hierba, tiene uno que recorrer hasta dar con la hierba indicada y nada más.

Jaa kanuu kita'an jin yuku-un kuu ntiu chuki jin ntiu saana, a ni-ichi maa yuku luli-un xi yi'i-i koo ntikoyo-i te sakanu-i jin ntiu te jako nu'uni nayiu ku'u-na, ñua te kantova'i-ní.

El ingrediente elemental que se mezcla con la hierba, es la clara de huevo, sea de gallina o de guajolota, igual sirve, lo mismo si es hierba seca o verde, esto es lo que hace que la gente se alivie.

Tiñu jaa sa'ayo te kuniyo noo kue'e kata'a ta'ayo jinai: el mecanismo para saber que enfermedad padece la gente

Ndíni kuu jaa sa'ari, tavari jin jika, jin baraja, ke'eri barajaun chi ntari kuu ñua, ke'eri jikaun chi suni nta'ari kuu maa, te suni janiri yiti, suni jaa kuu tuchi nta'a chi suni ti'ri-ní.

Me dedico a todo, consulto la canasta, la baraja, la vela y el pulso.

*Nuu **yitiun** chi, kavayo mayo, stúyo mayo yitiun te kaniyo yitiun nuu santoyo, te kotoyo nuu naa seña kua, a ñuntei, xi jaa ntákuyo ñúa kuu, te nuu jaa ntákuyo kuu chi skákunu iin tintiki ñuu kuan, skékunu iin kuan chi suku xan kaa ñu'uma tuu kua xini yitiun, te ské iin tintiki ñu'u; te nuu ñuntei, ku'e nuyu'u kaka'atu mayo, kánani iin ñu'u kuan luli te nisxunkoo jaa yitiun, ñua chi lugar ku-un, te nuu nikanani iin ñu'u kui luli, ñua kuu jaa jiniri nuu yiti-un.*

Si es la vela, primeramente, el enfermo se soba la vela, se persina y lo besa, de ahí se prende su pavilo y se pone atención en las señas que emite la llama y si es nahual, la seña que da es característico, porque la llama intermitente se eleva a cierta altura con un dejo de humo; sin embargo,si el mal proviene de la tierra, o sea de espanto, resulta una llama roja que lo dirige hacia la base de la vela; ahora que si resulta una llama verde, indica espanto de agua. Eso es lo que se de la vela.

*Te jaa kuu-tu **tuchi** nta'ayo ñúa chi, tin-yo tuchi nta'a tá'ayo ñúa-te nuu ví'na, ví'na kánta xi tua kánta kuti, nintiko kutini tuchi-un chi ke'e maldad, ku'e taasi kutu-un, ku'e nayiu kuutu ñua, te nuu niti-into te vina ko vina jinu tuchi-un, te ñua chi mani ku'e nuyu'u, ku'e lugar kuutu ñua, ñúva'atu iin jaa kuu-tu ñuntei, jaa kuu-tu ñi'i, jaa kuu jaa ntákuyo ñúa.*

Por su parte, lo que se refiere al pulso, si el pulso se mueve muy lentamente, casi imperceptible, o total desaparición del pulso, indica que la persona tiene una maldad o brujería, otra seña es cuando, se toma el pulso y éste, se mueve muy rápido, indica que es espanto, así, hay señal si el baño provoca el mal o si es nahual.

Te nuu ja'a kií, ja'a kií-tu tuchi ñúa, nikuviji tuchi ñúa, chi ku'e nuyú'u ntucha kuútu ñua.

Si el movimiento del pulso, va y viene, y se encuentra sin calor, eso indica espanto de agua.

Te nuu ninakaka yatani tuchi nta'ayo chi maa kiu maa ñúu-ka chi a kio vina xi kio ichan koo kaka-yo chi maa kiua máa, chi kio.

Ahora que si el pulso, se regresa con dirección al corazón, eso es indicio que irremediablemente el enfermose va a morir.

Nuu ninakaka yata tuchi-yo chi maa kiua, tuchi nta'ayo, tuchi cha-nyo, tuchi si'i-nyo, ti'i kuanankoi ichi añuyo chi maa kantaka mayo.

Si el pulso de la mano, de la frente y del pie, todos se están regresando, es señal de un final inmenente.

*Te jaa kuutu **barajaun** chi, nuu roo chaa chi cavallu de oro kusikiro jin, te jasi'i chi kusikiña jin sota de oro, te suni ísiki sota de vastu, te suni isiki rey de oro, te suni ísiki kavayu de vastu, kuun jaa kaisiki jin cartaun, ñua te ni jinio, chi ni skánankavani maa número ñua te kua jíniyo noo kata'an ñani ta'an-yo.*

En lo que se refiere a la baraja, en el caso de los hombres, la carta que dirige es el caballo de oro, en cambio la mujer, la carta que dirige es la sota de oro, así mismo, puede dirigir, rey de oro, caballo de basto, con ellos es posible saber lo que le sucede a las gentes.

Te nuu nikanankava rey espada, kavayu espada, kanakava sota espada, mánimá contrario kuu ñua, te kotoyo mayo chi, aá io nayiu jaa Kasai tana yoó xi kajani ini jaa sai tana, xi jaa sa'a ntevai jin-yo.

Si se presentan en la tirada el rey de espada, el caballo de espada, sota de espada, ellos anuncian peligro, porque son los que personifican al enemigo, es por eso que debe uno de cuidarse, porque hay gente que nos está haciendo alguna maldad, o está pensando hacernos unmal, o tal vez indica que piensan traicionarnos.

Tuu jiniri nuu, koo jaa nijari in libru luli, te kau ñá kau ñúturi in tau, ñua te nijiniri jaa suan yo, kutauri nuu nánañuro jaa ni chinteña ruu escuela te nikuu nai in tili, palabra ka'ari kuu jaa kintoo ntau-ri.

Todo esto lo supe porque compré un librito que cuenta esto, leo poco a poco, entiendo un poco, lo que me hace falta son las palabras para responder.

Ni kanteri uni-ni kua, sava kua ni kanteri "paratorio" kaka'atu jin escuelaun te ñua te nija'turi primero, ntiuturi segundu nuu mastru Margaritu, nuu mastra Celia, ñuana te va kuntenturinu koo, jitoro, suan vai maa nuyiuyá, nijinutu ntii Ché Cueva jin ntii xii-ro Sila, ja siki ñua ninakaniri tu'u nuu nanañuro jina'ña, te nikatavaniña-ru, ñuate nikuu-ni jaa nintooni escuelaun.

Fui a la escuela por dos años y medio, medio año estuve en “paratorio”, de ahí pasé a primero y de ahí pasé nuevamente a segundo con el maestro Maragarito, la maestra Celia, tal vez iva a seguir, pero se me ocurrió contarle a tu abuelita, que Che Cuevas, ahora finado, corrío con tu tía Chila para robársela, eso motivó que me retiraran de la escuela, caso contrario hubiera aprendido algo más.

Koo jaa kaka’atuyo siki tiun varaja luli ya’a chi, jani tu’u, nuu ta’ayo ku’e nuyu’u, ku’e ñunte’i, ta’ayo ku’e sau, jaa nt’akuyo ñúa, ta’ayo in lugar nducha, ta’ayo in lugar ñu’u ichi, xí noo inka ku’e kuu-tu maa koo ntí’i kiniítu maa varajaun.

Regresando sobre la baraja, éstas son muy nobles porque cuentan si tenemos espanto, nahual, mal de la lluvia, señalan algún lugar en que nos asustamos, sea tierra seca, o en algún ojo de agua o de río.

Jaa kejayo kakatu’uyo varajaun chi, sakanuu-yo, te ku’aro uni jika ntaro siki kavayu de oro ñúa, te kentani maa nuu jaa bien xaan kua’ro-na, te nuu nikenta in jaa mal, te ñua te nijininiyó jaa in ku’e kuu-na.

En el momento de preguntar a las barajas, se revuelven o se barajean bien, de ahí, la persona enferma o la quedesea saber su suerte, le golpea con la mano por tres veces, si esmujer la sota de oro, y de ahí se tienden en una mesa para su lectura, y según el lugar que ocuparon las cartas, reporta el padecimiento o el peligro que corre la persona.

Kentani ma a ni’í nuu níkakuyo, xí ní’i viji, xi nikenta in ntucha, xi in nuu niyu’uyo, xi naa kiti níxiyu’u-yo, a in koo, a in ina, xi naa kiti kuu maa, chi ñúa kákenta maa-ní.

Por ejemplo, puede reportarnos si es el padecimiento del baño, pero señala si es un baño abandonado, o de uso reciente, o ensu caso señalará el sustollevado cerca de un río u ojo de agua, donde la persona le haya sucedido algún percance, también si algún animal le asustó o le hizo pasar un mal rato, todo lo reporta la carta.

Te sani chi nani kuan má varajun jani tu’u, saa kánuku’u inimá nayiu ñúa jinai noo ntinto’o nikata’a máa jina’a. –jantaa suan nita’aná- kaka’atu.

Conforme la baraja va señalando los casos, las personas en ese momento van recordando los hechos que le sucedieron y lo van reafirmando.

*Ñuate, jaa kaka’atuyo jaa kuu **kanasta** “jika” ñúa chi, keja’ayo kakatu’yo suani, maa nakuni’yo i’a nchoxi, chi suan-ni te nuu tuu kuni kuti kuiko, ñuanate, nakuniyo, nakuniyo, nasaa nuu i’a, nasaa nuu santu, te saayo uni jika ventición siki jikaun, te nakaka tu’utuyo, te jikoni maa.*

Lo que corresponde a la canasta, el cual es otro instrumento más de apoyo para conocer los males de las personas, primeramente se le pregunta sin hacer referencia de ningún santo y si se niega a girar, entonces le hacemos mención de Jesús, del señor San Miguel, de la virgen María y demás santos y al último se le hace la señal de la santa cruz, a continuación se le vuelve a preguntar, con esto se asegura el trabajo de la canasta.

Jaa jikatu’uyo-un te suu kuu maa chi jikoni jikaun ichi nta’a va’ayo, te nuu nasuu kuu chi jíkotu ichi nta’a véseyo. Ñúa kuu jaa jíniyo nuu ku’e ñuntei, xi in nayiu jito u’u-yo te kuntatui-yo xi kasui-yo in ichi te kuai-yo xi kani’i-yo, ñuate kúni jaa kotoyo mayo chi ka-in contrariuyo nakachio.

La señal de la canasta se reconoce acertada si el giro lo realiza a la derecha, en cambio si lo hace a la izquierda no es acertado. El giro de la canasta va presidida de la pregunta y es en función de esto la conclusión final.

Kakatu'uyo jikaun nuu ntaa kaa varajaun, te nuu jikoni, te su jaa ntaa kuu, te nuu tukuni jiko te nasuu jantaa kuu, jikaun kuu jaa ka'a nuu nikuu va'a tiñu jaa ni ka'a varajaun, nuu nijani ntoo tu'u achio.

La importancia de la canasta recide en que es ella la que afirma si lalectura que procuró la baraja es cierta o no esacertada.

Te nuu nika'a varajaun jaa in ichiun ni kenta jin kavayu de oro ñua te nija'ani vuelta espadaun nayiu ntau ñua, te kotoro maaro chi kachaa ini nayiu jaa kanii roo.

La baraja puede anunciar con el caballo de oro y el caballo de espada la muerte de alguien, por eso se le anuncia a la persona que deberá cuidarse o en su caso debe procurar lo más pronto a buscar el remedio necesario para su curación, pero sigue siendo una advertencia que lo define la baraja.

Jikaun chi tuu chaa sani siki nayiun, chi ntoo ka'a, ntero achiri jaa, nuu jantaa kuu, te jiko ichi nta'a va'ayo, te nuu nasuu jantaa kuu te jikoni ichi nta'a veceyo.

La canasta no miente, ni culpa en vano a la gente, si anuncia algo, la propia persona es la que va reafirmando o negando el hecho, tal vez en el momento no lo recuerda, peroluego lo llegaa recordar coincidiendocon la canasta, recordemos que si gira a la derecha es cierto, si gira a la izquierda no es cierto.

Tu'u sijinu: Conclusion

Taka nayiu jaa kasa'a tanaun chi uni kachiñu xan tiun kasa, kanakani kanakani ntasa nikakuntaa siki tanaun.

Las personas que curan, tienen la particularidad de mostrar ante los demás una fe inquiebranteble de lo que hacen, reiteran constantemente la forma de cómo fueron aprendiendo el oficio.

Nuu nayiu kuu tanaun chi kanakani ntasa nikata'a, ntasa nika'a jani jín, ntasa ninaskuchi yuku, ntasaka nikasa'a te nintuva'a nayiuun.

Relatan anécdotas relativas a su quehacer, dando santo y seña de cómo resolvieron el difícil caso que estuvo en sus manos.

Taka nayiu kasa'a tanaun chi, tuu kaka'a jaa inka nayiu nikasta'a nuu chi jaa kaka kuu jaa ni io in jani nuu te nikakenta kantuku, te vá'a jaa kixi nuu te ñua kuu jaa nikanakuni yuku luliun nuu yoo maa.

El conocimiento que de las hierbas tienen, regularmente anuncia, que fue a través del sueño donde les fue revelado y la fijación visual que tuvieron para reconocerlo en su hábitat natural en que se encuentran, de aquí la efectividad curativa de la hierba.

Taka yuku jaa kuu ku'e ntákun chi ioni taka yoo koo onte ini tunchi nánamaa, te níni kuu jaa kíntukuyo, nánama yuku luliun ini tunchiun chi jaa iin yoko maa te ñua kuu jaa tuu

noo ta'a, te sani tuu jaa kiti jaa keeti xi jaa kucha'an chi tuu naa nayiuu jaá yani, ñua kuu jaa vatuni ja'anu, te sani chi ncha maa jin i'a yuku, ñua kuu jaa tana yuku luli ñúa.

Las hierbas medicinales, las que tienen el poder de curar las enfermedades del nahual crecen en lugares muy escondidos como es en la profundidad de los zótanos, donde a manera de invernadero natural genera una temperatura adecuada para el desarrollo de ellas. Este lugar apartado, lejos de los contaminantes que genera el género humano, tal vez es la razón por la que la hierba tiene el poder curativo, guardan también el enigma propio para el fin que persigue el curandero.

Anexo: Medicina contra la enfermedad del nahual.

Origen vegetal

Yuku Sau

Yuku Tikacha Ichi

Yuku Ntua Taja

Ita Kuli Nti'i

Yuku Nuu Kúa

Yuku Ñu'u Ntei

Yuku Nta'a Uxa

Pirul

Nuu Yuji

Yuku Mansu

Origen animal

Xa'a Ntixiu Tuun

Ntiu Chuki

Ntiu Sana

Origen mineral

Ñuu kanti

Tuun yata jio (Ollin)

Nducha

Ku'e jaa kata'a nayiu:

Jaa Jati Niñi Xiniyi

Jaa Tanu Yatai

Jatu Yatai

Yai Yikií

Saá Ta'á

Instrumentos para reconocer el padecimiento de la gente

Baraja

Vela

Canasta

Pulso

Tijera



YUKU TIKACHA SAU NTI'I

HIERBA DE VIENTO DE AGUA MENUDA



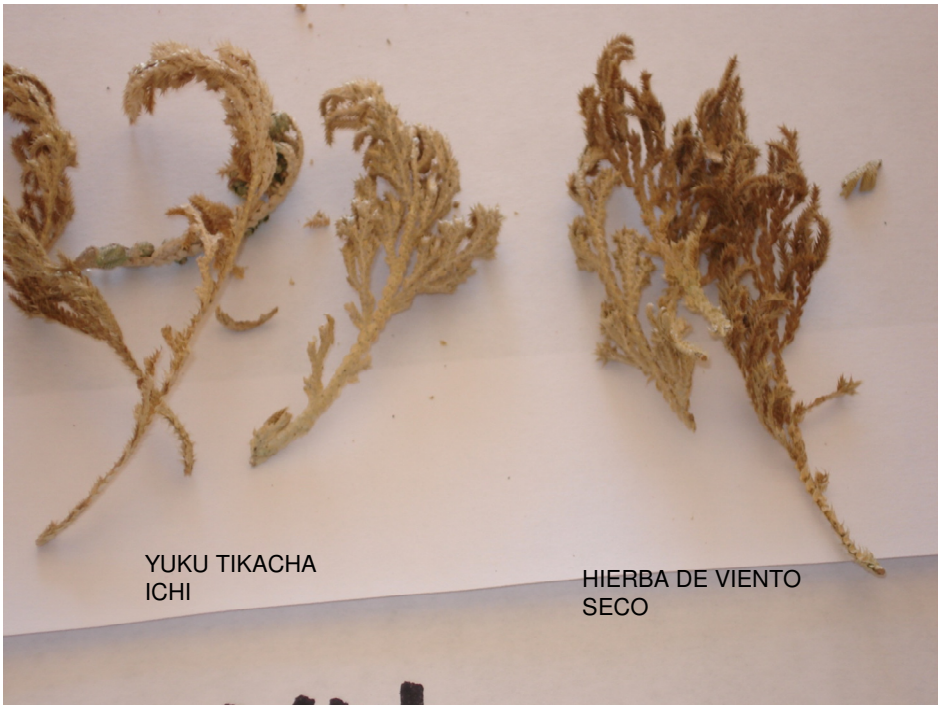
YUKU TIKACHA SAU NTOO

HIERBA DE VIENTO DE AGUA GRANDE



YUKU TIKACHA SAU

HIERBA DE VIENTO DE LLUVIA



YUKU TIKACHA ICHI

HIERBA DE VIENTO SECO



YUKU SAU

HIERBA DE LA LLUVIA



YUKU NTUA TAJA

HIERBA DEL RAYO



YUKU SAU

HIERBA DE LLUVIA



YUKU NUKUÁ



ITA XKUIÑI

SIEMPRE VIVA



RUDA



YUKU NTA’A UXA



YUKU NTɬ’ɬ



YUKU ÑI'I TUUN



YUKU RANIA

HUELE DE NOCHE



YUKU RIKON’TO

HIERBA DEL SAPO

Continuidad y Transformación en el Comercio de Textiles Ñuudzaui

Estefanía Pampín Zuidmeer
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

Laura N.K. Van Broekhoven
Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden
& Museo Nacional de Etnología Leiden

RESUMEN
El proyecto "*Markets Mirrors of a Mixtec World*" se enfoca en la documentación del sistema de la economía (y en particular la economía vertical) de los mercados regionales de la region Mixteca. En base a estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos se llega a una reconstrucción del sistema cíclico de los mercados y la economia vertical. El presente trabajo se enfoca en el estudio de los materiales textiles del mercado de Tlaxiaco en el presente: particularmente en la producción de seda en San Mateo Peñasco y de un tipo de faja (ceñidor) elaborado en San Agustín Tlacotepec.

Palabras clave: Mixteca, textil, mercado, seda, cochinilla.

Introducción

La presente ponencia se enfoca en unos resultados del proyecto *Mixtec Markets: Mirrors of a Mixtec World*, que se ha sido llevando a cabo desde el 2004.[370] El proyecto tiene como objetivo analizar el sistema cíclico de mercados de la región Mixteca o *Ñuudzaui* en el Sur de México (Estado de Oaxaca). El proyecto es dirigido por Laura Van Broekhoven, y se enfoca en la documentación de la historia de vida de los mercados, mercaderes y mercancia. El estudio parte de la idea formulada por Herbert Eder (1975) quien argumenta que los mercados pueden ser vistos como un espejo de la realidad comercial, tecnológica y social de una región. Pues queda claro, que las actividades del mercado se centran alrededor del contacto humano, la interacción entre individuos y grupos de productores. El mercado es el medio comunicativo por excelencia; y es aquí, donde diversos pueblos y grupos sociales de una región relativamente extensa se ponen en contacto e intercambian ideas, noticias, chismes y productos.

Como parte del proyecto, Estefanía Pampín Zuidmeer ha desarrollado desde el 2005 un estudio, que se enfoca en la documentación y el comercio de material textil tradicional en el mercado de Tlaxiaco en la actualidad. El presente trabajo se centra específicamente en dos ejemplos de materiales textiles que han sido investigados: se trata de las fajas o ceñidores producidos en San Agustín Tlacotepec, y el hilo de seda elaborado en San Mateo Peñasco. Ambos pueblos se localizan en la región de la

[370] Este proyecto forma parte del programa de investigación sobre 'Mixtec City-States', realizado bajo la dirección de Maarten Jansen en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Países Bajos, con el apoyo financiero de la Fundación Neerlandesa para el Fomento de Investigaciones Científicas (NWO).

Mixteca Alta. Finalmente, estos productos son vendidos en mercados en la región de la Mixteca Costa y el mercado de Tlaxiaco. Por medio de estos ejemplos se discutirá el sistema económico de la economía vertical que desde siglos atrás tipifica la economía de la región Mixteca. Nuestra intención es de hablar de este tópico desde una perspectiva diacrónica y polífona, discutiendo patronos de transformación y continuidad en base a los ejemplos que ofrecemos.

Industria Textil y la economía Mixteca de la colonia

La industria textil históricamente ha desempeñado un papel importante dentro de la economía y sociedad Mixteca desde tiempos precolombinos y lo siguen haciendo. Los textiles Mesoamericanos tradicionales siempre se han encontrado en un proceso dinámico de desarrollo. Desde la llegada de los españoles, hasta hoy en día, los textiles han conocido una gran influencia europea lo cual ha resultado en varias adaptaciones y cambios, como la utilización de materiales europeos como la lana y la seda y el uso de tintes químicos. Así mismo los textiles tradicionales que se comercian actualmente en el mercado de Tlaxiaco contienen componentes europeos y mesoamericanos y por lo tanto son ejemplos tanto de procesos de continuidad como de transformación.

En la época precolonial, el textil era un producto tributario y comercial de uso diario en la región Mixteca. Fuentes precolombinas como los códices Mixtecos muestran que tipos de textiles se utilizaban en el periodo del Postclásico, entre el siglo XIII y XV. Además de su función tributaria, es bien sabido que los textiles también eran considerados de gran importancia ritual. Así como era el caso en muchas sociedades americanas, como entre los Incas, los Paracas, los Diné y muchos otros pueblos, entre los Ñuudzaui (el pueblo mixteco) el textil tenia una función muy importante en relaciones tanto entre la elite como obsequios rituales y personales que se daban como ofrendas a seres divinos, y a personas como a nobles, reyes, familiares y amigos. Como muestran ilustraciones en los códices Añute y Mendoza, se daban como regalos en bodas por ejemplo. Terraciano menciona cómo en los testamentos de mujeres los fardos de vestimentas y de textil eran nombrados cada uno como posesiones importantes que tenían que ser enumerados en los testamentos (Terraciano, 2001: 238). Da el ejemplo de un regalo ofrecido por los nobles al *yya dzehe* de Tlaxiaco en 1587: “Nobles presented her with forty *fardos* of cotton for mantas (dzoo) and huipiles (dzico), as well as cacao, fruits, pulque and other gifts” (Terraciano, 2001: 453n256).

Los códices ampliamente ilustran la utilización de huipiles y enredos y además muestran a mujeres mientras están tejiendo en un telar de cintura, o hilando un malacate. Sobre el telar de cintura existe una figurilla Maya de Jaina la cual representa a una tejedora tejiendo con un telar. Esta figurilla es datada de entre 600 y 900 AD. La figurilla Maya muestra que el telar de cintura es un instrumento precolombino: este es muy similar a los telares de cintura que se utilizan actualmente en la región Mixteca. Fuentes coloniales también enseñan la actividad de tejer, como es el caso en el Codex Mendoza, dónde se puede ver como una joven aprende a tejer. El Códice Florentino de Sahagún muy detalladamente ilustra el proceso de la producción del cochinil. Es bien documentado que en la época colonial, en la Mixteca, mujeres continuaban tejiendo textiles para uso diario y pago tributario; y es documentado que igualmente continuaba el comercio local y de larga distancia de textiles.

Es más, es justamente el comercio de las fibras (como es la seda), de los textiles, y sobre todo de los materiales utilizados para teñir estos últimos (como es el cochinil y el caracol púrpura pansa), que dio una oportunidad excepcional a la Mixteca, y en particular a los comerciantes y productores Mixtecos para alcanzar una riqueza mucho mayor de la que supieron alcanzar otras regiones de México. Al llegar a Mexico los españoles quedaron fascinados por el rojo profundo carmelino que supo producir la cochinilla. Su rojo era más limpio, más brillante y más resistente que los colores conocidos en Europa. Textiles pintados por medio del rojo carmelino, fueron enviados a Europa y rápidamente el cochineal se convirtió en un producto popular para la élite. Sólo el oro era más popular en cuanto a productos de exportación de las Américas. Gracias a la industria de fabricación de cochineal, que grandemente se concentró en la Mixteca, la economía española supo adquirir un monopolio en el comercio de la cochinilla. La economía británica, en esta misma época, fue gravemente afectada por no tener acceso al colorante (véase también Hoberman, 1991 y Marichal, 2006 y 2008).

No era evidente, sin embargo, que la economía local iba a poder sacar ganancia alguna de este monopolio. Recordamos que ya desde antes del siglo diecisiete una nueva economía mundial, dominada por europeos, se había formado. España y Portugal principalmente sostuvieron el mando sobre el comercio con las colonias del Nuevo Mundo. Las doctrinas del mercantilismo protegieron mercados domésticos y apoyaron exportaciones; varios tipos de fueros, excensiones y tarifas adaptadas desalentaron cualquier competencia verdadera de las colonias y otros rivales extranjeros. Más allá de Europa, las áreas periféricas se hicieron participantes dependientes en la economía mundial como productores. Estos principalmente eran utilizadas para proveer Europa de materias primas económicas; a cambio se les daba la oportunidad de comprar artículos fabricados europeos, o sea era el lugar donde España podía encontrar la consumación de mercado requerida para sus productos. Mientras tanto los europeos controlaron los servicios de comercio y embarque haciendo de esta situación una de perfecta ganancia para ellos.

Esto no quiere decir que no hubieron algunos participantes en las regiones dependientes que supieron sacar provecho de esta situación. Solo es que la mayoría de los ejemplos donde se pudo establecer este tipo de relación con el mercado mundial, usualmente no eran ganancias que ahora son consideradas muy nobles. Pensamos por ejemplo en los comerciantes ganeses de esclavo africanos; en el Nuevo Mundo, los corregidores o los alcalde mayores, que cobraban los impuestos al comercio con lo que pudieron enriquecerse personalmente. Si consideramos los efectos de estas políticas del mercantilismo para los comerciantes de la Mixteca por ejemplo, vemos que este proteccionismo europeo, y la falta de concurrencia abierta, nunca dejó que la mayoría de los comerciantes no-españoles o sea los comerciantes indígenas, pudieron competir abiertamente en esta nueva economía mundial (véase también Romero Frizzi, 1990; Terraciano, 2001).

Durante el primer periodo de la época colonial, sin embargo varios productores y comerciantes del cochinil en y de la Mixteca, supieron firmemente mantener el control sobre la producción de la cochinilla. Esto se debe mayormente a que ellos, gracias a siglos de tradición, -y mucho a la frustración de los Españoles - fueron los únicos que sabían cómo manejar la cochinilla de una forma sostenible y altamente productiva.

Louisa Hoberman ha proporcionado información importante en cuanto al comercio de cochinilla a principios del siglo diecisiete en su excelente estudio sobre los comerciantes

de la Nueva España (Hoberman, 1991). Carlos Marichal muy bien resumió los datos de Hoberman y agrega información que llega hasta el siglo XVIII. En cuanto al siglo diecisiete indica: "...por término medio, se puede estimar que una libra de cochinilla costaría en todas partes entre 4 y 6 pesos de plata a principios del siglo XVII" (Marichal, 2006:10; traducción nuestra). Hoberman añade que el valor unitario alto de la cochinilla puede ser, quizás, mejor juzgado comparándolo con otras materias: "En la década de 1610-1620, por ejemplo, 25 libras de cochinilla cuestan hasta 60 veces más que un peso equivalente del azúcar; en los años 1630, la cochinilla mereció 30 veces el valor de un peso equivalente del azúcar" (Hoberman, 1991: 121-122; traducción nuestra). El valor parece haber permanecido notablemente estable para mucho tiempo. Marichal pudo confirmar esto mirando la información a partir del final del siglo XVIII cuando, "según datos publicados por Alicia Contreras, los precios registrados para la cochinilla en Cádiz variaban de 80 pesos de plata por arroba a un alto de 150 pesos entre 1780 y 1800." (Marichal, 2006:11; traducción nuestra)

Para el siglo XVIII Marichal indica que desde 1785 los precios y la producción se disminuyen fuertemente y argumenta que se han nombrado sobre todo dos razones para esto: primeramente el impacto de la crisis demográfica de 1784-1785 (durante que más que de 300,000 personas murieron en Nueva España), profundamente afectó las comunidades campesinas de Oaxaca y interrumpió la producción; y segundo, el impacto de reformas fiscales y administrativas que reestructuraron formas tradicionales de comercialización de la cochinilla en la localidad y, al mismo tiempo, implicaron impuestos más altos por esta materia. "Por lo menos, es evidente que una serie compleja de nuevas condiciones (demográfico, fiscal, administrativo y mercantil) interrumpió niveles tradicionales de la producción local de la cochinilla en Oaxaca e inició una fase de la decadencia relativa" (Marichal, 2006:12). Para una discusión más amplia y profunda véanse Schell Hoberman (1991) y Marichal (2004 y 2006). Terraciano indica que el comercio en los textiles conoce una decadencia aún mucho mas antes de esto, en el siglo XVII: "cloth-trade collapses under goods produced by mechanical looms in obrajes and imported cloth that were imported from 17th century onwards" (Terraciano, 2001: 243).

Industria Textil Mixteca y su comercio en la actualidad

Para la economía de la Mixteca actual, tomamos como punto de referencia la ciudad y en particular el mercado de Tlaxiaco. En la actualidad, en el mercado de Tlaxiaco se comercian diferentes tipos de textiles. Una gran parte de los textiles que se venden son de fabricación moderna, como los pantalones vaqueros y vestidos de tela. Otra parte es representada por textiles tradicionales que en su gran mayoría son producidos con el telar de cintura. Los textiles tradicionales que se pueden encontrar en el mercado de Tlaxiaco representan una gran variedad en material, uso, forma y técnica de tejido. Los materiales utilizados en la actualidad son muy diversos: algodón, lana, seda e hilos sintéticos. En algunos casos, los hilos de los textiles son teñidos con colorante sintéticos, en otros casos con colorantes naturales tradicionales, como la cochinilla.

También existe una gran variedad en la procedencia de los textiles tradicionales: durante la investigación de campo se encontraron textiles procedentes de diferentes pueblos de la región Mixteca, de otras regiones oaxaqueñas, de Guerrero y de Michoacan. En algunos casos, comerciantes procedentes de estos pueblos viajaban a Tlaxiaco para vender los textiles en el mercado; en otros casos, comerciantes

procedentes de Tlaxiaco viajaban a otras regiones para traer los textiles al mercado y venderlos localmente.

En el primer caso, comerciantes procedentes de pueblos cercanos a Tlaxiaco viajan cada Sábado hacia el mercado cíclico de Tlaxiaco. Mayormente, estos comerciantes viven relativamente cerca de Tlaxiaco, a no más de dos horas de viaje. Así, cada semana el mercado es visitado por comerciantes procedentes de San Agustín Tlacotepec, San Mateo Peñasco, San Andrés Chicahuaxtla y Juquila.

Comerciantes que viven en lugares más lejanos visitan el mercado de Tlaxiaco una o dos veces al mes y sobre todo cuando se da la ocasión de un mercado especial, los que se centran al rededor de festividades anuales como la Semana Santa, las fiestas patronales o las fiestas de Navidad. Se trata de comerciantes procedentes de la región de la Mixteca Costa y de la ciudad de Oaxaca. En este caso los comerciantes pueden ser las mismas productoras o sus familiares; en algunos casos son comerciantes que compraron los textiles en sus propios pueblos o lugares vecinos y vienen a venderlos en Tlaxiaco. Aquí en seguido daremos unos ejemplos de caso.

Un comerciante que viaja desde un pueblo lejano hacia el mercado de Tlaxiaco es la Señora Agustina Hernández Gonzalo. Ella vive en Pinotepa de Don Luis, un pueblo situado en la Mixteca Costa a ocho horas de viaje con el autobús. La señora Hernández Gonzalo se dedica a la venta de huipiles y servilletas en los mercados y los tianguis regionales de la región de la Mixteca Costa. Los textiles son producidos por diferentes tejedoras de la zona costeña. Dos veces al mes, la señora Hernández Gonzalo vende estos textiles costeños en el mercado de Tlaxiaco.

El señor Encarnación Ortiz es otro ejemplo de mercaderes que viajan al mercado de Tlaxiaco para dedicarse al comercio. El señor Ortiz es procedente de San Mateo Peñasco, un pueblo situado en la región de la Mixteca Alta a una hora de Tlaxiaco en autobús. Cada Sábado el señor Ortiz se traslada al mercado de Tlaxiaco donde vende productos típicos de la región de la Mixteca Costa, como jícaras y bules. También compra fajas en San Agustín Tlacotepec para venderlas en la Mixteca Costa. Aunque materiales textiles no es su especialidad de comercio, las personas que buscan fajas en el mercado en la Costa como en el de Tlaxiaco saben exactamente que en su puesto deben comprarlas: el señor Ortiz siempre trae unas fajas al mercado, por si alguna persona necesita comprar una.

La señora Antonia Morales Olmedo es un ejemplo de una mercadera residente en la ciudad de Tlaxiaco que viaja a otras regiones para traer los textiles al mercado. Durante la semana se dedica a la compra de textiles en diferentes regiones y también a la producción de textiles. El Sábado se dedica a la venta de los textiles en el mercado de Tlaxiaco. Los textiles tradicionales que ella comercializa son procedentes de Amusgos, Guerrero, Zacatepec, Mitla, el Istmo y la ciudad de Oaxaca. La razón por la que la señora Morales vende estos textiles tan específicos es por la demanda de los clientes. Como no tiene un medio de transporte privado, viaja en medios de transporte públicos a las diferentes regiones para comprar los textiles. Algunas veces el viaje es muy duro, ya que tiene que viajar a lugares muy alejados, por la noche, con el riesgo de ser asaltado.



Economía Vertical

La región Mixteca se caracteriza por su terreno irregular, con grandes diferencias en altura dentro de cortas distancias. Las diferencias en elevación, precipitación, temperaturas y tipos de tierra resultan en una importante variedad ecológica en la región Mixteca. La distribución de los diferentes recursos naturales en diferentes zonas ecológicas resulta en un intercambio regional definido como economía vertical. Por esta misma razón en el mercado de Tlaxiaco se comercia una gran diversidad de toda clase de productos de diferentes regiones y zonas ecológicas. Ejemplo en caso, el antes mencionado Sr. Ortiz procedente de San Mateo Peñasco que se dedica a la venta de productos procedentes de la región de la Mixteca Costa, como jícaras y bules, un tipo de comercio basado principalmente en un intercambio vertical.

Este intercambio basado en la economía vertical caracteriza la economía Mixteca en el pasado y en el presente (véase también, Romero Frizzi, 1991). Como es bien sabido, en la época precolonial, el comercio de larga distancia era manejado por comerciantes de una categoría aparte tanto en la Mixteca (por los llamados *tay cuica*) como en todo el país (por ejemplo los llamados *pochteca*). Ayudados por sus cargadores (*tlamemes*), los pochteca transportaban grandes cantidades de diferentes productos como son, entre otros, el textil.

Terraciano, y Spores mencionan el comercio de larga distancia precolonial que era hecho por comerciantes profesionales que viajaban hasta Guatemala, Cholula y Tenochtitlan para comprar y vender productos (Terraciano, 2001; Spores, 1967). Documentos etnohistóricos también indican que durante la época colonial se sigue comercializando mucho textil entre la Mixteca y Guatemala, y en varios casos se trocaba el textil por cacao (AJO 7/30/2ff 1606-1608; Leg 11/10/3 1634) y/o anís (AJO 9/42/1ff 1608). Es más, el comercio con Guatemala y Chiapas, no se limitaba sólo a esto; vinos y otros productos españoles también eran transportados por medio de las antiguas rutas de comercio, bien conocidas por los Mixtecos desde tiempos precoloniales (Terraciano, 2001: 231). Con Chiapas existían relaciones similares. En cuanto al comercio con Puebla y la Ciudad de México durante la época colonial sobre todo el comercio de seda y cochinilla parece haber sido de gran importancia.

Siguiendo la línea de investigación de materiales textiles, en la Mixteca encontramos dos ejemplos de materiales intercambiados a base de una economía vertical. Se trata de la seda de San Mateo Peñasco y las fajas o ceñidores en San Agustín Tlacotepec. Ambos productos son comerciados en la región de la Mixteca Costa.

La seda de San Mateo Peñasco

Existen dudas si la seda silvestre ya fue utilizada para fabricar prendas de vestir en tiempos precoloniales. Ahora bien, es bien sabido que los españoles introdujeron seda Bombyx en Oaxaca alrededor de 1530. Sobre todo en la Mixteca Alta la seda fue producida con gran éxito. En menos de veinte años la Mixteca Alta supo manifestarse como el producente de seda más importante del continente americano. Según Terraciano esto se debe al hecho que la producción de la seda no requiere de grandes inversiones y, como con el cochinil, "*silk production relied on traditional native mechanisms of labor …it required a great deal of seasonal intensive labor lasting only a few months*" (Terraciano, 2001: 234).

La calidad de la seda que fue producida en la Mixteca era de tan buena calidad que se comparaba con la de Asia. Logra a obtener tal nivel que en el siglo XVII la corona española prohibiera a la Mixteca de exportar mas seda como parte de un esfuerzo de proteger a los productores de seda en España mismo. Esto obviamente es una de las causas más importantes de la crisis económica en la que entra la Mixteca en este periodo. No obstante, entre los años 1544 y 1580, la región de la Mixteca Alta, resultaba ser la zona productora de seda más importante de la nueva España; en aquel entonces los domínicos promovieron diferentes formas de trabajo comunal para lograr la evangelización; además podían contar con que toda ganancia que los pueblos supieron sacar del comercio, finalmente iba a llegar a sus bolsillos ya que eran utilizados mayormente para construcciones dominicanas y decoración de los conventos dominicanos.

Casi 500 años después, sin embargo, San Mateo Peñasco es en la actualidad el único pueblo de la Mixteca Alta que se dedica a la cría del gusano de seda. En la actualidad, es conocido que tres familias se dedican a la producción de seda. El señor Encarnación Ortiz y su primo son las dos únicas personas que se dedican a su comercio. En estas tres familias, las mujeres se ocupan con el cuidado de los gusanos de seda.



Una vez que obtienen los capullos, las mujeres cuecen los capullos hasta que son lo suficientemente blandos para poder ser hilados, lo que ocurre con un malacate, un instrumento también de origen precolombino. Una vez que la seda ha sido hilada, la seda es teñida: en la actualidad se tiñe la seda con colorantes sintéticos pero también con cochinilla.



Los comerciantes de la seda viajan cuatro veces al año a la región de la Mixteca Costa, durante fiestas patronales de diferentes pueblos. Durante las fiestas patronales hay una gran feria donde mercaderes de diferentes partes de la región de la Mixteca venden productos típicos de sus pueblos. El señor Encarnación Ortiz y su primo venden seda, textiles de lana o materiales sintéticos, productos de palma como tenates, sombreros y petates, y verduras de las montañas como ajos y cebollas. Todos estos productos son fabricados con materiales que no se pueden obtener de una forma natural en la región costeña. En la costa, el hilo de seda se utiliza para la manufacturación de enredos de boda.

Según el señor Encarnación Ortiz, cuando él era un niño, la mayoría de los hombres de San Mateo Peñasco se dedicaban al comercio de larga distancia. En aquella época, los comerciantes caminaban en grupos 7 a 8 días a través de rutas antiguas de camino hacia la costa. El viaje hacia la costa era muy duro y a veces peligroso, ya que los comerciantes andaban por las montañas y algunas partes del camino eran muy empinadas. También era peligroso cuando había tormentas, los comerciantes tenían que buscar algún lugar donde esconderse para protegerse de rayos. En algunas partes del camino duraban horas para llegar a un pueblo, y a veces tenían que dormir todos juntos debajo de un árbol o al pié de una montaña. Otros comerciantes recuerdan historias muy similares de sus viajes de o a la costa, sólo que ellos transportaban otro tipo de productos: instrumentos agrícolas, pez salado y chile seco, jicaras o camarón seco. Algunos de ellos transportaban sus productos por medio de arrieros, otros cargándolos ellos mismos o en un burro alquilado o propio.

Durante los años sesenta del siglo 20 se construyó una carretera en las cercanías de San Mateo Peñasco, lo que facilitaba a los comerciantes a llegar a la zona de la Mixteca Costa. Hoy en día, el señor Ortiz y su primo viajan en medios de transporte públicos. En la ciudad de Tlaxiaco toman un autobús a Pinotepa Nacional. El viaje completo dura aproximadamente 9 horas.

La faja de San Agustín Tlacotepec

Otro tipo de textil que ilustra un ejemplo de economía vertical es la faja producida en San Agustín Tlacotepec, un pueblo vecino de San Mateo Peñasco. Este tipo de textil es en general conocido como faja o ceñidor, el uso de la palabra ceñidor o faja varía por pueblo (en San Agustín Tlacotepec se utiliza faja), al igual que el uso, la longitud y anchura, los colores, materiales y la iconografía del textil.

Este tipo de textil puede ser comparado con un cinturón en términos de forma y uso: tiene una forma rectangular y se enrolla sobre la cintura, o el estómago (varía por pueblo). La faja o el ceñidor es utilizado para diferentes objetivos; para sujetar el enredo; de apoyo muscular durante actividades físicas pesadas; de protección durante el embarazo; o para recuperar la forma de la cintura y vientre después del alumbramiento.



En algunos pueblos la faja o ceñidor se utiliza únicamente debajo de un vestido o pantalón y no es visible, como es el caso del pueblo de San Agustín Tlacotepec. En este caso, el textil puede ser considerado como parte de la ropa interior. En otros pueblos, la faja o el ceñidor debe ser vestido de una forma visible, sobre la ropa, formando así parte de la ropa exterior.

En San Agustín Tlacotepec, un pueblo situado en la región de la Mixteca Alta, el textil es denominado como faja, en Mixteco *batu*. Este pueblo está especializado en la producción de fajas para la región de la Mixteca Costa, en los pueblos de Pinotepa de

Don Luis, San Pedro Jicayán, San Juan Colorado, San Lorenzo, Santa María Huazolotitlán, San Andrés Huaxpaltepec, San Agustín Chayuco y Santa Catarina Mechoacan, Pinotepa Nacional y Jamiltepec, donde este tipo de textil es también conocido como faja. En la región de la Mixteca Costa de utilizan tres tipos de fajas: batu kuaha, batu nduku (faja roja), batu tinta, batu solferino (faja azul,negra) y batu xikivi (literalmente faja de colores). El tipo de faja que es utilizado depende de la vestimenta tradicional de cada pueblo. Por ejemplo. La faja de colores es utilizada en Pinotepa de Don Luis, la faja azul en Jamiltepec.

El pueblo de San Agustín Tlacotepec conoce una larga tradición de comercio con la región de la Mixteca Costa. Según un survey realizado en 1883 en los pueblos de Oaxaca, los habitantes de San Agustín Tlacotepec se dedicaban en aquel entonces a la agricultura de frijol, maiz y otras verduras, y al cuidado de ovejas. En las temporadas secas, los comerciantes de San Agustín Tlacotepec se dedicaban al comercio en diferentes partes de la Mixteca. En aquel entonces, iniciaban sus viajes a la Mixteca Costa visitando primero a la ciudad de Oaxaca durante un viaje que duraba 8 a 10 días de ida y vuelta, donde compraban alfarería, fajas, mantas, servilletas, patatas dulces y nueces. Desde la ciudad de Oaxaca viajaban hacia la Mixteca Costa, a través de San Agustín Tlacotepec, donde recogían fuegos artificiales elaborados en el mismo pueblo. Siguiendo rutas de camino muy antiguas, llegaban a la Mixteca Costa, donde comerciaban los productos procedentes del Valle de Oaxaca y San Agustín Tlacotepec. En la región costeña compraban sal, pescado seco, chile, azucar moreno y loros para vender en la Mixteca Alta (Cuéllar, 1976: 311).



A mediados o finales de los años treinta del siglo XX, los habitantes de San Agustín Tlacotepec decidieron iniciar la producción de fajas para la Mixteca Costa, en vez de comprarlas en la ciudad de Oaxaca. Entonces comenzaron tejiendo copias de las fajas procedentes del pueblo Zapoteco de Santo Tomás Jalieza. En aquel entonces, las fajas procedentes de Santo Tomás Jalieza eran muy populares, deseadas en varios lugares; era utilizada en pueblos Zapotecos, Mixes y Mixtecos. Además, eran utilizadas hasta en Mixco, un pueblo situado en el centro de Guatemala, donde era vendida por peregrinos oaxaqueños quienes viajaban a Esquipulas para visitar y honorar al Cristo Negro (Cuéllar, 1976: 311, 314-315).

Desde esta época, la producción de fajas para la región de la Mixteca Costa continúa. La clave para esta relación económica de fajas era la utilización de un tipo de material que no se puede conseguir de forma natural en la región costeña: la lana. Las ovejas de pelo largo no pueden vivir en zonas de altas temperaturas como es el caso en la región de la Mixteca Costa. Además, las mujeres de la zona costeña visten enredos pesados que son sostenidos por fajas. Según las tejedoras de la Mixteca de la Costa, las fajas de algodón no sostienen sus enredos, y por esta razón necesitan fajas de lana, que son más sólidas. Según algunas tejedoras de la Mixteca Costa, las únicas fajas aptas para sus enredos en la región de la Mixteca son las fajas de San Agustín Tlacotepec. En la actualidad, la mayor parte de las fajas de San Agustín Tlacotepec son producidas con fibras sintéticas. Estos hilos no son tan gruesos como los hilos de lana que utilizan para tejer las fajas. Pero para poder obtener la misma soledad, unen dos hilos de fibra sintética y los hilan hasta conseguir un hilo de aproximadamente la misma solidez y grosura que un hilo de lana.

Otro factor importante que impulsa esta relación económica vertical entre ambas regiones es la necesidad mutua. El pueblo de San Agustín Tlacotepec necesita pescado salado, bules, jícaras y malacates, productos propios de la costa. En la región de la Mixteca Costa la gente quiere productos de palma, como tenates, petates, soyates, la seda y las fajas, productos típicos de las montañas. Interesante también es el hecho que pueblos como Pinotepa de Don Luis y San Pedro Jicayán están especializados en la producción de enredos y servilletas con un telar de cintura. De todas maneras, no se dedican a la producción de fajas. Ellas están seguras que pueden tejer las fajas, pero como están muy ocupadas con el tejer de enredos y servilletas para el propio pueblo, no les queda tiempo para tejer otro tipo de textiles. Por esta razón compran fajas del pueblo de San Agustín Tlacotepec.

Conclusión

Las diferentes fuentes precoloniales y coloniales indican que la producción de textiles ha sido una parte importante de la economía Mixteca en el pasado. Además, otras actividades relacionadas con la producción de textiles han tomado un papel importante tanto en la utilización y comercialización de cochinilla y seda en la época colonial y jugaron un papel clave en el desarrollo económico, cultural y político de la región en esta época.

En la actualidad el mercado de Tlaxiaco refleja que la producción de textiles tradicionales es aún una importante actividad económica en la región Mixteca. A través del estudio sobre la producción de seda en San Mateo Peñasco y la elaboración de

fajas en San Agustín Tlacotepec se ha investigado la importancia que estos materiales textiles toman en la economía de la región. El estudio ha ilustrado que estos materiales textiles son intercambiados verticalmente, entre diferentes zonas ecológicas. Se manufacturan en la región de la Mixteca Alta utilizando recursos cosechados y elaborados en la Mixteca de la Costa, y son vendidos en la región de la Mixteca Costa, muchas veces por medio de trueque para productos de la Costa, que luego se venden nuevamente en la Mixteca Alta.

La seda es un producto que se cultiva óptimamente en zonas frias; las fajas de San Agustín Tlacotepec eran, en el pasado, producidas con lana de ovejas, también un recurso natural que corresponde a zonas frías. Comerciantes procedentes de la región de la Mixteca Alta viajan a pueblos en la costa donde intercambian seda y fajas por productos típicos costeños, como pescado seco, bules y jícaras. Estos productos costeños son, a continuación, llevados a los diferentes mercados de la región de la Mixteca Costa, entre otros el mercado de Tlaxiaco. Este movimiento de productos en un paisaje vertical hoy como ayer, sigue tipificando la región Mixteca. Aunque el mercado global haya traído materiales industriales y específicamente, en este contexto, textiles modernos como zapatos y sombreros industriales al mercado de Tlaxiaco, hoy día los mercaderes siguen viajando largas distancias para conseguir los recursos que se requieren para manufacturar y vender los productos y textiles tradicionales que por siglos han jugado un rol importante en la zona.

Bibliografía

Avila Bolaños, Alejandro de."Threads of diversity: Oaxacan Textiles in Context", En K. Klein (Ed.) *The Unbroken Thread. Conserving the Textile tradition of Oaxaca,* Los Angeles: The Getty Conservation Institute, 1997, pp 87-152.

Avila Bolaños, Alejandro de. "Tejidos que cuidan el alma", En *Artes de México, Textiles de Oaxaca 35*, 2000, pp. 39-54.

Cuéllar, Elisabeth S. "San Agustín Tlacotepec, Mixteca Alta belt-weaving village". En I. Emery & P. Fiske (Ed.), *Irene Emery Roundtable on Museum Textiles 1976 Proceedings*. Ethnographic Textiles of the Western Hemisphere, Washington D.C., (The Textile Museum), 1976 pp. 310-322.

Eder, Herbert M. "Los mercados como reflejo de la actividad económica y la cultura regional de la costa de Oaxaca". En Martin Diskin y Scott Cook (Eds.) *Mercados De Oaxaca*, México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría De Educación Pública, 1975, pp 100-115.

Hoberman, Louisa Schell, *Mexico's Merchant Elite 1590-1660. Silver, State, and Society*. Duke University Press, 1991.

Lee, Raymond. "American Cochineal in European Commerce, 1526-1625", *Journal of Modern History*, 23, 1951, pp 205-224.
----------"Cochineal Production and Trade in New Spain to 1600" *The Americas* 4, 1948.

Marichal Salinas, Carlos. "A forgotten chapter of international trade: Mexican Cochineal and the European Demand for American Dyes, 1550-1850". Paper presented to the *Conference on Latin America Global Trade and International Commodity Chains in Historical Perspective,* Stanford University, 2001, pp 1-29 (manuscript on file, cited with author's permission).

Marichal Salinas, Carlos. "Mexican Cochineal and the European Demand for American Dyes, 1550-1850." In Steven Topik, Carlos Marichal and Zephyr Frank, *From Silver to Cocaine: Latin American Commodity Chains and the Building of a World Economy (XVI-XXth Centuries)*. Duke University Press, 2006, pp 93-117.

Romero Frizzi, Maria de los Angeles. *Economia y Vida De Los Españoles en La Mixteca Alta: 1519-1720*, Colección Regiones De México, México, D. F.: INAH, Colección Regiones de México, 1990.

Ruiz Martín, Felipe. *Lettres marchands échangés entre Florence et Medina del Campo,* Paris : Ecole des Hautes Etudes, 1965.

Spores, Ronald. *The Mixtec Kings and Their People*, Norman: University of Oklahoma Press, 1967.

Spores, Ronald. *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

Terraciano, Kevin. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, 2001.

Conflictos por Tierras entre Santo Domingo Ixcatlán y Chalcatongo de Hidalgo
Una Perspectiva Histórica

Nancy Noemí Santiago Jiménez
Escuela Nacional de Antropología e Historia
México

RESUMEN

El tema de los conflictos agrarios no es novedoso en la historiografía, pero la mayoría de las veces se habla de los levantamientos agrarios de una comunidad en contra de la elite gobernante: terratenientes, funcionarios locales, clero y el estado. Pero también hay conflictos de comunidades contra comunidades. En este ensayo se pretenden analizar las diversas causas de un conflicto de este tipo, así como las consecuencias que dejó la mentalidad expansionista, explotadora, saqueadora y dominante de los españoles en territorios que no compartían la misma idea sobre la tenencia de la tierra ni sobre la explotación de la misma. Como consecuencia hoy en día tenemos arraigada una mentalidad colonialista, resultado de un etnocidio que se sigue reproduciendo muy sutilmente. El caso que presento es un ejemplo de un conflicto artificialmente creado por las mentalidades colonialistas internas de cada comunidad.

Palabras claves: conflicto por tierras, Postcolonialismo, discurso, títulos.

> "Dos muertos por ambos bandos ha dejado en las últimas horas el conflicto agrario entre Chalcatongo de Hidalgo y Santo Domingo Ixcatlán así como lesionados y desaparecidos es el saldo de los enfrentamientos y el cierre de la carretera federal que comunica con poblaciones de la Sierra Sur. ….
>
> Con las muertes de Epifania Ruiz y Florentino García Santiago, de Chalcatongo e Ixcatlán respectivamente aumenta la tensión en la zona, mientras que el delegado de gobierno David Mayrén acusó al senador de la República, el perredista Salomón Jara Cruz de estar metiendo las manos en el asunto agrario favoreciendo a Chalcatongo dijo en entrevista telefónica. Asimismo declaró que hay siete personas desaparecidas de la población de Santo Domingo Ixcatlán, una de ellas fue encontrada sin vida esta mañana, se trata del campesino Florentino García Santiago de 37 años de edad.
>
> En su caso los pobladores de Chalcatongo exigen al gobierno estatal que se limpie la zona del conflicto en donde Ixcatlán construyó techumbres y veredas, como medida de presión cerraron la carretera federal que transita del Progreso a la comunidad de Yosondúa que comunica a las poblaciones de la Sierra Sur como Santiago Amoltepec. …. Por su parte los pobladores de Santo Domingo Ixcatlán definitivamente no aceptaron dialogar en Chalcatongo, y han advertido también a las autoridades que de llegar a violentarse la situación los únicos responsables son ellos porque no han podido solucionar el conflicto, el presidente municipal Fredy Morales ha denunciado que las autoridades están cerradas para que se respete la resolución presidencial. Desde hace tres semanas el conflicto agrario se recrudeció cuando el presidente de Bienes Comunales de Chalcatongo, Alejandro Ramírez Quiróz denunciara la invasión

que realizó Ixcatlán en el poblado La Paz donde construyeron techumbres y realizaron brechas."

(Reporte: Rebeca Luna Jiménez, 07.06.2007)

"Un grupo de 200 personas con armas de alto poder, encabezadas por Freddy Morales Arias, de la comunidad de Santo Domingo Ixcatlán, Oaxaca, atacó y destruyó las viviendas de 40 comuneros de Chalcatongo de Hidalgo, denunció el presidente de bienes comunales, Alejandro Ramírez Quiroz. Hace dos años, los agresores ocuparon ilegalmente mil 356 hectáreas de la comunidad de Chalcatongo, que respalda su posesión con títulos virreinales, y amparándose en que son "amigos" del gobernador Ulises Ruiz y están en la tierra natal de éste, empezaron a generar conflictos. El 25, 26 y 27 de diciembre dispararon contra las familias del poblado La Paz, robaron sus pertenencias y ganado, y destruyeron sus casas. Luego, del 8 al 13 de enero de este año, agredieron a los pobladores de Reforma y con lujo de violencia iniciaron la apertura de un camino en el tramo del panteón de la comunidad hacia el lugar conocido como Laguna Colorada, destruyendo cultivos, y aunque desde 2005 están en la zona 40 elementos de la policía estatal, no hicieron nada para detener las agresiones contra los comuneros, detalló Ramírez Quiroz.

Acompañado por Efraín Quiroz Eras y Anacleto Soria Cortés, del consejo de vigilancia, y por el comunero Vicente Santiago Quiroz, el presidente de bienes comunales narró que los agresores visten ropas estilo militar y pasamontañas, pero las autoridades estatales no intervienen. Incluso el procurador de Justicia del estado, Evencio Nicolás Martínez, dijo que "sabe bien del caso porque es el pueblo del gobernador", pero no hace nada para detener las agresiones de los invasores." (Reporte: Matilde Pérez U., 24.01.2008)

"El C. Freddy Eucario Morales Arias, ex presidente municipal y el Sindico Municipal Artemio Jiménez Martínez, daban las ordenes conjuntamente con integrantes de la Policía Municipal a aproximadamente 40 personas armadas con armas de fuego de alto poder y vestidos con ropa obscura, sacaron al joven Gustavo Castañeda Martínez "de 25 años de edad", de su vehiculo para golpearlo y nuevamente subirlo a su unidad, los paramilitares sacaron gasolina del vehiculo de la victima y rosearon el vehiculo por dentro para luego prenderle fuego, mismo que inmediatamente empezó a arder, los agresores impidieron que saliera de su vehiculo incendiado, la victima pedía auxilio, tocando el claxon de su automóvil, por lo cual los señores Melesio Martínez Robles "60 años de edad, Secretario de Bines Comunales y con ciudadanía de los Estados Unidos de Norte América" e Inocencio Medina Bernabé "51 años de edad", acudieron a su auxilio al llegar cerca del vehiculo fueron privados de su vida por disparo de arma de fuego por los integrantes del grupo paramilitar. Varias personas de la comunidad, que ahora fungen como testigos trataron de auxiliar a las victimas, pero fueron recibidos a balazos por los agresores. Dos de las victimas al ser asesinadas fueron arrastrados por la calle, y el señor Melesio Martínez Robles lo descuartizaron de la cintura para abajo, quitándole los testículos, esto fue celebrado por los paramilitares con música y bebidas embriagantes durando el festejo hasta las 2:30 de la mañana, sin que nadie los molestara, contando con el apoyo de la policía preventiva del estado que llegaron minutos después en que estas personas se retiraron, sin detener a nadie y que incluso permitieron que retiraran sus vehículos que habían atravesado en la calle, para impedir el paso del joven Gustavo." (Boletín de prensa CDHAPI, 05.06.2008).

Aquellas cosas que nos hacen sentir emociones y con las cuales nos identificamos ante nuevos territorios, son precisamente nuestras raíces que muchas veces negamos. El presente trabajo se centra en el conflicto por la tenencia de la tierra entre Santo Domingo Ixcatlán y Chalcatongo de Hidalgo, dos comunidades vecinas de la Mixteca Alta, Estado de Oaxaca, México. Desde hace unos cinco años ha habido mayor violencia y frecuencia de muertes: los de la comunidad de Ixcatlán han logrado apoderarse territorialmente del espacio en disputa y han sacado a los de Chalcatongo. Mi propio origen en esta región hace que este tema me emociona y me motiva a escribir este ensayo. La cuestión es pues que este conflicto creado por las mismas gentes inconscientes que día a día se construye una atmósfera de competencia, egocentrismo. Una tradición de rivalidad se produce desde épocas históricas. Sin embargo debo destacar que fueron estas las cualidades que me impulsaron a acercarme a archivos locales, municipales, nacionales y agrarios. La idea central de este proyecto es analizar la dimensión histórica del conflicto. El resultado fue muy interesante, ya que debido a la búsqueda de documentos que me ampliaran el panorama de la situación, fue como llegué a documentos como el de Don Pedro de Velasco y Arellano quien fue cacique de Chalcatongo, un documento esencial para esta investigación, que cuando lo analizamos arroja luces sobre las divisiones de hoy en día.

Chalcatongo fue un lugar importante en los manuscritos pictográficos (códices) mixtecos precoloniales (Nuttall, Bodley, Selden): aquí se inició la dramática historia de la Señora 6 Mono y el Señor 8 Venado con su visita a la cueva de la muerte (siglo XI d.C.). Antiguamente fue un reino grande, que luego en la época colonial se fue fragmentando y atomizando en una serie de municipios independientes. Esto se documenta también en el documento de Don Pedro de Velasco (siglo XVII), que nos habla acerca de las tierras del cacicazgo colonial. La cabecera actual conserva el nombre de Chalcatongo (en mixteco: Ñuu Ndeya, antiguamente Ñuu Ndaya), pero los abundantes restos arqueológicos demuestran que hubo asentamientos importantes en diversas localidades, tanto en el actual municipio de Chalcatongo como los territorios vecinos. La tradición oral dice que el "Pueblo Viejo" de Chalcatongo se encuentra en la Agencia Juárez de San Miguel el Grande, y los hallazgos de superficie parecen confirmar esta idea.[371]

El revisar la historia de los antiguos conflictos que ha tenido la comunidad de Chalcatongo deja entrever la problemática política socioeconómica y cultural que ha sufrido la Mixteca Alta desde la conquista, la explotación colonial española y el colonialismo interno de nuestros días, misma que ha dejado un legado de perdida de identidad, extinción del lenguaje propio, inmigración explosiva, economía vertical escasa, conflictos internos artificiales… En fin son demasiadas consecuencias que yo nunca terminaría de mencionarlas aquí. Todo esto me lleva a plantear aquí una de estas tantas consecuencias de la presencia del colonizador por las cuales es más persistente el problema de continuidad de la cultura y de la identidad. Si bien es cierto que el conflicto tiene tres facetas (política, socioeconómico y cultural) podemos indicar como factor prioritario el colonialismo del que derivan muchos aspectos, en particular una mala comprensión de la tenencia de la tierra en Mesoamérica por parte de los colonizadores, y del discurso manejado por los mismos colonizadores que es *divide para dominar*. Mismo discurso que quedó arraigado en las mentes de los burócratas y de las autoridades tanto de hace décadas como de ahora en día. Es así como dentro de

[371] Para la arqueología de la región, véase Cruz López, Zenaido. *Patrón de asentamiento en Santa Catarina Ticua. Tlaxiaco Oax*. México: Tesis ENAH, 2002.

este proyecto intento argumentar esta situación del colonialismo interno, siendo esta una de las corrientes teóricas (postcolonialistas) que me ayudaran a argumentar mi teoría respecto de este conflicto.
En cuanto a el análisis de el discurso de cada una de las dos partes en conflicto, hay que retomar la teoría de Michel Foucault acerca del orden del discurso, ya que cada comunidad tiene su propio discurso donde se puede entrever como dice Foucault que el "discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación , sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse".[372] En efecto lo que dice Foucault se aplica a los discursos de las personas que se refieren al conflicto como si quisieran convencer de que lo que ellos dicen los hace poseedores de la verdad, ¿cuál verdad? ¿a quién en verdad le pertenecen estas tierras? ¿por qué en Santo Domingo Ixcatlán se les prohíbe hablar de la cuestión? Es acaso que como dice Foucault "yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso esta a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto numero de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad".[373]

Por otro lado está la parte diacrónica y sincrónica donde gracias a la consulta de los archivos se permite reconstruir la perspectiva histórica de esta sociedad Ñuu Sau (o antiguamente Ñuu Dzaui) que ha pasado por la colonización, revolución, e independencia. El análisis de un documento del siglo XIX puede indicarnos antecedentes de una época mas atrás, y así la secuencia de los documentos nos van explicando el porqué de muchas cosas, lo que a simple vista o a simple leída de un solo documento no se podría contextualizar, ya que el conflicto a lo largo del tiempo se ha acomodado y reacomodado debido a los sucesos históricos que ha ido recorriendo. Por una investigación histórica profunda de la tenencia de la tierra todo esto se puede reconstruir.

Volviendo al conflicto de hoy día, sin duda se produjo en los últimos 4 años una intensificación crucial de todo el conflicto, que lleva aproximadamente 174 años, por la demanda de tierras que por la deforestación está a la orden del día, por los escasos recursos naturales y por el continuo derramamiento de sangre que desde hace ya muchos años se ha seguido dando, pero además, sin lugar a dudas, por la resolución que dio el tribunal unitario agrario el 3 de agosto de 1998 y que cedió la posesión legal de las tierras en disputa a Santo Domingo Ixcatlán. Por este último hecho los de Ixcatlán se sintieron con derecho de adentrarse a las tierras de las comunidades de la Paz y Reforma quienes pertenecieran al municipio de Chalcatongo, dejando varios muertos por ambas partes. Se acusa de dichas muertes al apoderado político o ex presidente de Ixcatlán Fredy Eucario Morales Arias, quien estaba dentro de la organización UAMPI, donde varios pueblos que pertenecían a esta organización tienen o tenían por objeto recuperar sus tierras que les fueron confiscadas ya sea por otros pueblos vecino o por el mismo gobierno. El caso es que este apoderado político de Ixcatlán cometió varias injusticias ante la comunidad misma y la comunidad vecina. Esto se concluye de las informaciones de mucha gente que declaró no estar de acuerdo con la política con que estaba solucionando este señor el conflicto. Observaban que estas acciones les perjudicaba a los mismos de Ixcatlán en sus relaciones personales de parentesco, en su economía vertical e incluso en sus festividades internas, ya que estas acciones

[372] Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets Editores,1970, p.12.
[373] Foucault, *op. cit*. p. 11.

provocaron un descontento que a su vez tuvo como consecuencia el enojo y la venganza por parte de los de Chalcatongo.

Últimamente se sabe que este apoderado político está detenido por todos los atropellos que cometió, pero no hay que olvidar que también los de Chalcatongo no se han dejado y también han cometido varios atropellos en contra del otro pueblo como la quema de casas que ya es un elemento común en este conflicto.

A la vez se ha creado una atmósfera de descontento respecto a los de Ixcatlán por el motivo de que el actual gobernador de Oaxaca, Ulises Ruiz Ortiz, pertenece a una familia nativa de Chalcatongo. Existen comentarios de que el gobernador no quiere resolver el conflicto. Pero mas bien es un conflicto que ya no es tanto de leyes y decretos sino de mentalidades bien controladas internamente.

En cuanto a la historia oral la gente de Chalcatongo me ha contado que durante la revolución llegaron los carrancistas, estuvieron unos días durante su paso y que también hablaron con la gente de otros pueblos acerca de las tierras. Estos y otros comentarios que mi familia me ha hecho el favor de compartirlos conmigo los pienso incluir en el estado de la cuestión, ya que darán una contextualización más cercana de este conflicto.

Corrientes teóricas: teoría postcolonialista

Con la teoría postcolonialista podemos enfocar la división que creó el colonialismo tanto en las comunidades como en la periferia. Esta es una de las principales causas de los conflictos por la tenencia de la tierra entre los mismos pueblos vecinos. Las envidias entre si y las discriminaciones existentes son manifestaciones de la división (divide para dominar), el mismo lema que Foucault incluye en su análisis del discurso. En otras palabras esta teoría postcolonialista ayuda a entender que el conflicto es creado artificialmente, a causa de las mentalidades influenciadas por el colonialismo interno. Incluso nosotros los historiadores aun hoy en día somos influenciados por mentalidades colonialistas. Por ejemplo el hecho de llamar “etnohistoria” a la historia indígena, implica una perspectiva colonialista que los pueblos indígenas “no tienen (verdadera) historia”. Esto nos hace recordar que mucho tiempo la antropología ha jugado un papel estratégicamente servible para el gobierno y demás funcionarios que quieren unificar y hacer incorporarnos a nosotros los indígenas para tener un proyecto de nación. De alguna manera el lema Porfirista de finales del siglo XIX *bienestar y progreso* aún hoy en día se refleja en mis abuelos, padres y demás gente que me rodea, que esperan que en vez de aprender mixteco aprendan inglés – fue así como mucha de mi familia dejó de hablar el mixteco, esto como signo de progreso para adentrarse a la periferia y dejar atrás su cultura ya que se veía como un signo de atraso.
Creo que un mayor ejemplo de esto son las palabras de Bonfil Batalla: “Agréguese, en muchos casos, la actitud de autoridades locales “progresistas”, ansiosas de probar a cualquier precio que aquí, en este pueblo, ya no hay indios o ya son menos: nos hemos vuelto “gente de razón”. “La mirada del colonizador ignora la ancestral mirada profunda del indio para ver y entender esta tierra, como ignora su experiencia y su memoria.” [374]

[374] Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo 1984, p. 46.

Estas palabras de Bonfil Batalla las he retomado porque creo que en este conflicto no solo la mentalidad colonialista interna es la causante de un conflicto artificial hecho por ellos mismos. Cuando uno revisa los documentos del siglo XVIII, sobre todo el famoso documento de Don Pedro de Velasco y Arellano, uno se encuentra con problemas de genealogías que no coinciden y de problemas por tierras y limites entre caciques de origen español y mixteco, que al contraer parentesco con las mujeres o viceversa pasan a ser dueños de las tierras que le correspondían a su mujer, etc. Así es como se van dando los casos de los municipios que son cabeceras y los que son pueblos sujetos, siendo esta también una causa arrastrada para reavivar el conflicto en los siguientes años. No solo se trata de Chalcatongo e Ixcatlán, sino son otros cinco pueblos que los rodean y que alguna vez fueron parte del cacicazgo de los Velasco y Arellano. Se crea un descontento con los demás pueblos cuando después de pertenecer a la cabecera de Chalcatongo se dividen sin mas y deben crear sus limites cada vez las dos partes. Y para todo este proceso eran imprescindible ir a pedir a la corona española que mandó un sin fin de cédulas reales y títulos primordiales, dando tierras que ni siquiera en su vida los españoles habían visto y que no sabían el problema que esto acarrearía al dar propiedades que tal vez no correspondían de esa manera. Siendo este otro principal detonador para que las comunidades se pelearan entre si. Y muy bien le quedó a los burócratas españoles este método, ya que mataban dos pájaros de un tiro: por un lado dotaban de tierras comunales a los municipios para que tributaran más a la corona y por otro lado los dividían para dominar y que no se unieran para levantarse en armas en contra del clero, la burocracia y el estado. Fue un muy buen trato para tenerlo así por un buen tiempo sin saber o sin importarles lo que esto acarrearía a lo largo de los años para las comunidades.

Antecedentes históricos

Como ya se dijo, Chalcatongo jugó un papel muy importante dentro de la historia mixteca antigua, documentada por los códices precoloniales. Ahora mencionaré su toponimia y los antecedentes de los antiguos conflictos con otros pueblos vecinos que alguna vez pertenecieran a Chalcatongo como sujetos a dicha cabecera. Dicho lugar está representado en la pictografía mixteca como "Ciudad del Cráneo", donde en una cueva y templo fúnebre estaba la Diosa 9 Hierba, Guardiana de los Ancestros. El antiguo nombre de Chalcatongo en lengua mixteca es Ñuu Ndaya que se traduce como lugar de la muerte. Posiblemente esto tenga que ver con un cerro más allá de Itundujia, llamado Yuca Casa, que en la tradición local se conoce como una "puerta al cielo", donde se reúnen los difuntos antes de ir al Más Allá.[375]
Su segundo nombre con el cual se le conoce hoy mismo, esta en Náhuatl: Chalcatongo se traduce como lugar de camaroncillos, traducción que parece ser incorrecta y posiblemente se derive de *Chalco atengo*, "lugar precioso al lado del lago". Efectivamente existió junto al pueblo una ciénega, donde ahora abarcan las rancherías de Progreso, Independencia, una parte de Iturbide y otra parte de el centro de Chalcatongo, pero esta se ha secado por obras de los años 1939. No se tuvo registro de la existencia de camaroncillos pero si se habla de variedades de pescados como pequeños charales, ranas, patos, caracoles. También se mencionan más lagunas en

[375] Véase Jansen, Maarten & Gabina Aurora Pérez Jiménez. *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzaui. El Códice Añute y su contexto histórico-cultural*. Oaxaca: IEEPO, 2007.

las rancherías de Chalcatongo como Abasolo y Providencia, donde existieron las mismas especies de animales que en la de Chalcatongo.

En cuanto a Santo Domingo Ixcatlán, es un pueblo pequeño (pero tal vez no siempre lo fue) y hasta ahora no se ha identificado en algún códice. Su nombre esta en Náhuatl y quiere decir "Lugar de Algodón". Según la tradición oral de los vecinos de este pueblo se nombró así por la existencia de una piedra blanca dentro de la comunidad donde se aparecía Santo Domingo con sus borregos.

Peter Gerhard describe esta área en su gran obra *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519- 1821* (México: UNAM, 2000: pp. 292-299) y dice:

> "Ambas comunidades desde la intromisión de los españoles en estas tierras pertenecieron o se encontraban dentro de la jurisdicción de Teposcolula. Después en 1840 pasaron a formar parte del distrito de Tlaxiaco".[376]

Ubicación Geográfica

Estamos hablando de un área de la Mixteca Alta q ue limita con Teposcolula al norte, con Juxtlahuaca al noreste, con Putla al oeste, con Sola de Vega al sureste y con Nochixtlan al este. Por lo general una buena parte del suelo de la Mixteca Alta se encuentra en proceso de erosión y algunos casos las tierras son buenas pero les hace falta humedad. El sistema fluvial de esta región que involucra a ambas comunidades y por la cual pudiera ser la causa de el conflicto hoy en día, es el llamado Rió Mixteca, el cual nace en Nochixtlan y Teposcolula y se dirige al sur con el nombre de Yucutindoo. Recibe por su margen izquierda al Peñoles y adelante, por su derecha, al rió que baja de los Tayata, los Achiutla, los Peñascos, San Agustín Tlacotepec y Chalcatongo. Incrementa su caudal con la afluencia del rió Grande el cual pasa por Santo Domingo Ixcatlán y forma el rió Sordo o de Cuanana.

Entre las dos comunidades la tenencia de la tierra es comunal es la más generalizada (bosques y tierras de pastoreo), las hectáreas de propiedad privada tienen un promedio de dos a 3 hectáreas o menos como es en el caso de Ixcatlán que su extensión territorial es menor.
Chalcatongo se encuentra a 2800 m. sobre el nivel del mar; los municipios con los que colinda son: Santa Catarina Ticua, San Miguel el Grande, Santa Lucia Monteverde, Santiago Yosondua, Santo Domingo Ixcatlán, Santa Cruz Tacahua y Yujia.

Principalmente de ambas comunidades sus siembras las dedican al maíz, trigo, calabaza, chilacayote, fríjol y avena; entre otros que siembran con menor frecuencia están el chíle, la lechuga, haba, rábano y cilantro. El caso de esto último solo se da en Chalcatongo, cerca de la ciénega ya que estas tierras son más húmedas, y de tempranera.
Y por la parte de Ixcatlán son de temporal, no son muy húmedas y el terreno tiene muchas piedras y declives que hacen no muy accesibles las tierras. De igual manera las personas del centro de Ixcatlán me platicaron que anteriormente se acostumbraba tener más cabras, que fueron deteriorando sus montes y praderas, debido a que estos

[376] Compárese también Cook Sherburne F. *The population of the mixteca alta 1520-1960*. University of California 1968.

animales comen todo lo que hay a su paso; me refiero a toda clase de hierbas y pequeños arbustos.

En cuanto a la etnografía histórica de la región Gerhard *(loc. cit*) dice lo siguiente.

La mayor parte de la Mixteca Alta, cae dentro de esta vasta y compleja jurisdicción situada en el noroeste del estado de Oaxaca. El clima es en general seco y fresco, y la mayoría de los asentamientos se encuentran a 1 800 -2 500 metros, aunque los extremos van desde 800 hasta 3 400 metros. Las montañas más altas están cubiertas de bosques, mientras que en otras partes la erosión es severa y la vegetación escasa. Desagua hacia el noroeste por el sistema del Balsas, hacia el sur por el rió verde y hacia el noreste por el Papaloapan.
Ixcatlán pertenecía a la cabecera de Yolotepec de donde es el famoso lienzo de Yolotepec del cual pienso mencionar en el análisis de títulos para ver si siempre perteneció Ixcatlán a Yolotepec o desde cuando fue sujeto.
Nueve cabeceras de esta jurisdicción (Achiutla, Atlatlauaca, Atoyac-Yutacanu, Cuicuila, Chalcatongo, Mitla, Ocotepec, Tlatlaltepec y Yucucuy- Tlazoltepec) fueron encomendados por cortes al conquistador francisco Maldonado. La viuda del conquistador Francisco Maldonado, Isabel Rojas se caso en 1548 con Tristán de Luna y Arrellano quien heredo la múltiple encomienda y fue sucedido en 1573 por un hijo, Carlos este ultimo vivía aun en 1597.
Yolotepec e Ixcatlán estuvieron encomendados a un poblador, Alonso de Castellanos, sucedió a comienzos de la década de 1560 por un hijo del mismo nombre que todavía vivía en 1597.
En 1562 se establecieron dominicos y clérigos seculares en Chalcatongo y Yolotepec. Santa Catarina Cuanana fue separada de Chalcatongo en 1699-1700. Santa Cruz Itundujia (secular) fue separada de Chalcatongo en 1715.
Santa Maria (Natividad) Chalcatongo (Chalcatongo; Nuundeya; 1950: Chalcatongo de Hidalgo, Villa) tenía afines del siglo XVI ocho estancias, la mitad de ellas cerca de la cabecera en partes altas y la mitad al sur en tierra caliente. En 1603 todas debían ser reducidas a dos sitios, la cabecera y Santa Cruz Itundujia; todas menos una, sin embargo sobrevivieron o resucitaros como pueblos en el siglo XVIII. Las cercanas a la cabecera principal era Santiago Yosondua (Mizteguaca), San Miguel el grande (Ñucano), Santa Catarina Yosonotu y San Andrés Tiza (que no se vuelve a mencionar después de 1603).
Alrededor de Itundujia, pueblo) estaban los Reyes, Santa Lucia Nutneñu (Monteverde) y San Andrés Doyoñana (Xácala: ¿Cabecera nueva?) hacia el sureste había otros dos lugares ambos pueblos en 1745-1803, que aparentemente eran sujetos lejanos de Chalcatongo: Santa Catarina Cuanana (guanana) y San Mateo Yucitindo. Yolotepec (1950): santo Domingo Yolotepec, pueblo), tenía lo que quizás fuera una cabecera subordinada, Santo Domingo Ixcatlán, en el siglo XVI, así como una serie de estancias. San Miguel Ixcatlán Ituyucu y Santa Cruz Tacahua (Noditacahua) eran posiblemente sujetos.

Es impresionante la gran extensión territorial que en esta época tributaba a Chalcatongo, si bien es cierto que todos estos pueblos sujetos a la cabecera de Chalcatongo tiempo después con la desamortización de bienes comunales y la ley de 1856 no estuvieron conformes con los limites que las cedulas reales y las relaciones de parentesco entre los cacicazgos imponían, dando como resultado el descontento entre los pobladores de Chalcatongo y de los pueblos sujetos.[377]

[377] Efectivamente la ley a la que me refiero es la ley Lerdo de 1856 que produjo una serie de problemas de la tenencia de la tierra tanto de los caciques con el pueblo como el clero con el estado y la declaración de todas sus tierras del clero que como ya eran demasiadas no podían declarar tantas posesiones de tierra a el estado y dichas tierras fueran confiscadas por el mismo estado. dicha ley esta mencionada en un documento que encontré en el archivo municipal de Chalcatongo y que dice:
"Circular N3 .- Chalcatongo, Ixcatlán Santo Domingo, San Miguel, Tacahua, Yujia, Tindaco y Tijaltepec: Propongo a las autoridades de los pueblos anotados al margen formen y remitan a

Antecedentes del conflicto

Chalcatongo ha tenido una larga tradición de conflictos entre sus colindantes. Cabe mencionar que la mayor parte de los conflictos han sido durante el siglo XVII Y XVIII. Un temprano conflicto por límites de tierra lo tuvieron con Achiutla en 1702, ubicado al oeste-norte de Chalcatongo. El pleito era entre Jacinto de Guzmán, cacique de Achiutla, y Pedro de Velasco y Arrellano, cacique de Chalcatongo, sobre la posesión de cacicazgo de Chalcatongo. Otro conflicto fue con Santo Tomás Ocotepec, que se encuentra ubicado hacia el noreste de Chalcatongo. Este conflicto se dio casi durante todo el siglo XVII, según los documentos que revisé en el Archivo General de la Nación (AGN).

Un tercer conflicto lo tuvieron con Santa Cruz Itundujia, ubicado al sur–este de Chalcatongo. Dicho conflicto se dio cuando Yosondua aún pertenecía o estaba sujeto a Chalcatongo. Este pequeño conflicto se registra en los documentos encontrados en el AGN con fecha de Octubre de 1801; donde Ventura Velasco cacique de Chalcatongo era apoderado de Yosondua pueblo que colinda con Itundujia. Según un documento del Ramo de Tierras (Vol.2951 Exp. 54) el cacique Ventura Velasco estaba invadiendo los linderos de Itundujia.

El cuarto conflicto se dio con Santa Catarina Ticua, ubicado al noroeste de Chalcatongo, el cual tuvo lugar durante el principio del siglo XIX y que al igual que el anterior fue un conflicto por deslindes. Supongo que la principal causa fue que anteriormente Ticua estaba dentro de los pueblos sujetos a la cabecera de Chalcatongo y que al igual que los anteriores pueblos a la hora de la ruptura de la cabecera de Chalcatongo se dieron los problemas por deslindes ya que no se tenía claro la línea divisoria que tal vez nunca existió.

El quinto y último conflicto hasta ahora identificado fue con San Miguel el Grande que duró gran parte del siglo XIX. En este caso se disputaba una gran extensión de tierra que ahora le pertenece a Chalcatongo gracias a la posesión de los títulos de Don Pedro de Velasco.

Quisiera también mencionar que gran culpa de estos conflictos fueron causados por la producción masiva de “mercedes o títulos” que se expidieron por parte del rey en la época colonial. Lo que acrecentó más aún el problema fue que el rey sin conocer las tierras ni las colindancias expedía reales mercedes que los pobladores de dichas comunidades utilizaban como títulos para litigar sus tierras que según ellos se las había concedido el rey. Todo esto al final tenía un gran impacto. A la vez se produjo un choque con los documentos que presentaban los de Chalcatongo, que eran títulos que explicaban toda la genealogía de el cacicazgo de los Velasco y Arellano, quienes fueron

---

esta jefatura una noticia de los terrenos adjudicados en sus pueblos respectivos de conformidad con la ley 25 de julio de 1856 y demás disposiciones relativas sobre la desamortización de bienes comunales. La noticia debe contener precisamente los dotes siguientes: nombre de los adjudicatarios o actuales poudores. Municipio a que pertenezca el terreno, nombre de la finca, extensión de terreno en hectáreas, fecha en que se dieron las adjudicaciones, capital que se reconoce en el terreno a favor del municipio, fecha de las reducciones que se hagan hecho, cantidad que readeudan por réditos, que ramo se explotan, que extensión de terrenos, municipios no ha sido reducida a propiedad particular. Con fecha 11 de marzo de 1898. el jefe político Javier Córdoba.”

dueños de la cabecera de Chalcatongo por un largo tiempo. Sin lugar a duda fue uno de los grandes problemas que nos heredó la colonia y la Corona española con su producción masiva de títulos y reales mercedes sin conocer el territorio ni la forma de la tenencia de la tierra en toda Mesoamérica.
Dichos títulos que posee Chalcatongo son contenidos en un documento "Don Pedro de Velasco y Arrellano cacique de Chalcatongo contra don Bernardino Maldonado y don Jacinto de Guzmán sobre propiedad de cacicazgo". [378] Fueron elaborados por el conflicto que empezó a agraviarse por la posesión del cacicazgo entre Pedro de Alvarado y Jacinto de Guzmán; donde los pueblos en disputa eran en San Pedro Molinos, Santa Catarina Ticua, San Pedro y La Magdalena.

Descripción de la zona en conflicto

El conflicto desde sus inicios ha tenido muchas fases, mismas que se ven reflejadas en los documentos y en el discurso que argumentan cada uno de los pobladores de ambas comunidades e incluso de las comunidades colindantes.
La zona en conflicto comprende en su mayor parte bosques y zonas aptas para el cultivo. El bosque al que me refiero esta poblado por bastantes árboles como encinos, ocotes rojos, nebros, fresnos, pinos, cedros y capulines entre otros arbustos y magueyes.
La fauna que comprende esta zona es muy rica ya que para estas épocas de lluvia se menciona muchas veces en los documentos que los bosques son de extensa cuposidad y de gran extensión. Y que con el, paso del tiempo algunas partes se han ido deteriorando y otras han ido reverdeciendo.
Esta zona en conflicto es declarada en los documentos hechos por Ixcatlán como terrenos comunales; esta zona comprende 1, 356-93-70 hectáreas. Mismas que hoy en día eran ocupados por la gente de Chalcatongo pero que hasta hace unos cuantos meses fueron desalojados para internarse gente de Ixcatlán en la comunidad de Reforma para formar una nueva colonia que se llama Los Reyes. Cabe mencionar que estas zonas mencionadas anteriormente fueron ocupadas por la gente de Chalcatongo desde el siglo XIX.
La existencia de una buena extensión de tierras para pastar el ganado esta presente, ya que muchas de las veces se presentan enfrentamientos por la intromisión del ganado en estas tierras, lo cual conlleva al enojo de cualquiera de las dos comunidades y se registran agresiones con armas y la quema de casas. O en su lugar esto se presta al robo del ganado lo cual causa un disgusto muy grande entre los pobladores.

Por otro lado están las referencias documentales que plasman la expedición de los títulos a favor de la comunidad de Ixcatlán que describen mas a fondo la zona en conflicto de acuerdo a los trabajos técnicos que se hicieron en la zona en conflicto. Dichos titulos se refieren a una copia certificada expedida en la ciudad de Oaxaca el 8 de julio de 1861, por los licenciados Juan Nepomuceno Cerqueda, Jose Maria Castro y Jose Guerrero ministros de la corte de Justicia del estado en relación con las diligencias del despojo promovidas por el pueblo de Ixcatlán en contra de Chalcatongo.
Los títulos dan principio por una petición hecha en 26 de marzo de 1851 ante el juez de primera instancia del partido de Tlaxiaco , por el alcalde del pueblo de Santo Domingo

[378] Véase también Jansen, Maarten. *La Gran Familia de los Reyes Mixtecos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 101-116.

Ixcatlán, haciendo la manifestación de las tierras pertenecientes al poblado y que son: por el rumbo del norte las nombradas Inichu, Miniuna, Yucutuñu e Itubindia, las cuales formando línea recta de oriente a poniente, dividen términos del pueblo de Yujia, al norte e Ixcatlán al sur, con excepción del primero que separa los terrenos de Tacahua al oriente, y el cuarto o sea Yucutuñu, los de Chalcatongo por el poniente, por este mismo viento sirven los limites de sus propied, Itunbindia, Minisaye, Yabiñiñu y Disteyuro, linderos que corriendo de norte a sur, terminan en los terrenos de Chalcatongo, al poniente e Ixcatlán al oriente, Yoronira al sudoeste. De manera que las dos lineas divisorias son los dos lados de un cuadrado, cuyo ángulo se halla en Itubindia y el vértice ve al noroeste. Que al sur de Sinichu se halla otro paraje nombrado Yutuquivi con que anteriormente lindaba Ixcatlán por el poniente y Tacahua por el oriente y por introducción de los de Chalcatongo linda también este al norte y poniente.
Gracias a la lectura de este documento de carácter jurídico legal, uno puede darse cuenta de la entreverdad que pretenden adueñarse tanto la parte que reclama los derechos de dichas propiedades como los que están dentro de la zona en disputa.
Por ultimo quisiera mencionar que los terrenos comunales libres de conflicto abarcan 1,619-72-39 hectáreas que comprenden el pueblo de Santo Domingo Ixcatlán, mismos terrenos que se encuentran en un estado deforestado y que no son aptos para el cultivo ni para poder utilizar madera, ya que no gozan de un bosque por que solo tiene pequeños arbustos, y algo muy importante que a diferencia de la zona en conflicto es que en estas hectáreas no existe ninguna señal de agua o algún rió que pase por ahí.

Hipótesis

Recuerdo haber escuchado alguna vez a mis padres y a mis abuelos platicar de sus viajes que hacían cuando eran mas jóvenes rumbo a la Costa, pero lo que mas me llamó la atención es que platicaban de los abuelos de mis abuelos y de gentes que ahora ya no viven, que en su infancia iban a trabajar a tierras que estaban muy lejos de Chalcatongo; un cerro llamado Yucucasa que ahora pertenece a Itundujia municipio que colinda con Chalcatongo, lugar donde antes enterraban a sus muertos. Esto según coincida con el códice Selden el cual rebautizaron Maarten Jansen y Aurora Pérez (2007) como códice Añute que habla de Chalcatongo como el lugar de la muerte donde los antiguos descendientes mixtecos eran enterrados.
Bueno, todo esto nos lleva a comenzar hablar de las relaciones personales y territoriales. Antiguamente las relaciones de pertenencia y tributo se expresaban como lazos con determinado personaje – rey o reina – quien, de manera similar al mayordomo actual, recibía los tributos para redistribuirlos u ocuparlos para ceremonias y otros eventos de la comunidad. La tierra misma no era de nadie en particular, sino más bien pertenecía a la deidad que vivía allí, y las gentes podían disfrutar de la cosecha en la medida en que cumplían con sus obligaciones rituales. De ahí que hablemos de “tierras comunales”. La gente vivía dispersa y sabía a quién tuvieron que tributar o prestar ayudas, incluso pueden haber sentido lealtades hacia diferentes centros ceremoniales y dinastías gobernantes. Los establecimientos de un pueblo al otro eran dinámicos, ya que antes de la colonización se manejaban las tierras por “señoríos” y una vez que se sabia de donde a donde pertenecían a un cierto grupo de personas todos tenían derecho esas tierras pero nadie la habitaba por que estaban consideradas como tierras de los dioses. Incluso tenían relaciones personales de matrimonios y compadrazgos. Otra situación que he notado en mi familia, es que la creencia en algún santo de otro

lugar no impide no creer en el por el hecho de no ser de ahí, al contrario viajaban hasta ahí para poder llegar hasta la iglesia de ese lugar, y pedirle algún milagro o bautizar a los hijos ahí para que sanen, una vez así tal vez hasta llegaban a mudarse o casarse con alguien de esa comunidad vecina estableciendo relaciones personales.
Con la colonización se introdujo la noción de la tierra como territorio, como algo material que se podía delimitar, poseer y vender. El cambio de un sistema (precolonial) a otro (colonial) causó que se trazaran líneas divisorias que antiguamente no existían. Entonces los españoles y el clero comienzan a pedir títulos primordiales y visitar las tierras para poner delimitaciones entre un pueblo y otro, si los de A están dentro del territorio de B y viceversa, todo esto se vuelve un caos porque ellos trazan en los mapas una línea recta que sobrepasa a las tierras originales. Cuando la gente de A por cuestiones de lengua, costumbres e incluso de creencias, que a veces varían, no quieren pertenecer a la comunidad vecina, comienzan a crearse desacuerdos acerca de en dónde verdaderamente están los limites.
Agregándole a esto que dentro de los limites en disputa se encuentran varios recursos naturales como son el agua, leña y tierras de tempranera aptas para el cultivo de trigo maíz, fríjol, y otras variedades. No hay que olvidar que la madera constituye un muy importante recurso natural, ya que en estas dos comunidades se acostumbra hacer las casas de madera y cocinar con leña. En este caso noté que en la comunidad de Ixcatlán la deforestación es muy rápida y que debido a esto la gente esta optando por hacer sus casas de material de concreto, pero alrededor del pueblo hay muchas casas que están hechas de adobe y que no tendrán mas de 40 años de haber sido construidas. Esto demuestra que la deforestación y la falta de madera es más temprana. Incluso me di cuenta que las personas casi no cocinan con leña porque es muy cara y no la poseen en grandes cantidades como en Chalcatongo. Gracias a todos estos motivos el conflicto tiende ha fortalecerse más y no poder resolverse.[379]

Sin embargo no se ha perdido la comunicación total de ambos pobladores. Esto es por que la comunidad de Chalcatongo es mas grande y hay mas servicios que los de Ixcatlán necesitan, pero como van muchas gentes de otros pueblos solo se relacionan básicamente y no tienen asperezas. Solo es la gente que está políticamente introducida en bienes comunales y que están colindantes unos de otros y que por razones socioeconómicas y políticas se conflictuan.

Otra observación que quisiera hacer es que la Independencia solo quitó el aprovechamiento de los señores tributarios e hizo menos visible el aprovechamiento por

[379] Sobre la comunidad indígena y la tenencia de las tierras: Wolf Eric. *Pueblos y culturas de Mesoamerica*, México: Editorial Era, 1967; Rojas Rabiela, Teresa, y William T. Sanders (edt). *Historia de la agricultura Época Prehispánica*. México: INAH, 1985; García Martínez Bernardo, *El marquesado del Valle: tres siglos del régimen señorial en Nueva España*, México: El Colegio de México, 1969; Colmenares, German Cali, *Terratenientes mineros y comerciantes, siglo XVIII*. Universidad del Valle 1975; López Gomara Francisco *Estructura económica y social de México en la época de la Reforma*. M'exico: Siglo XXI, 1967; Reina, Leticia. *Rebeliones Campesinsas en México (1819-1906)*, México: Siblo XXI, 1998; Mc Cutchen Mc Bride, George. *Los sistemas de propiedad en México. Problemas agrícolas e industriales de México*.; Philip, Adams Dennis. *Conflictos por tierras en el valle de Oaxaca*, México: INI Colección presencias 33, 1976; Katz, Friedich. *Revuelta rebelión y revolución, la lucha rural en México del siglo XVI al XX*. México: Ediciones Era 1990; Pérez, Jiménez Gustavo. *La institución del municipio libre en Oaxaca: prontuario de legislación orgánica municipal*. México: 1968. Warman, Arturo. *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*. México: Nuestro tiempo, 1972; Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas. *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*. México: INI 1972.

parte de los grandes terratenientes, pero no logró erradicar la estructura interna colonialista. Por esta causa hoy en día siguen persistiendo los conflictos por tierras entre pueblos y entre la burocracia, y seguimos teniendo luchas por esta causa, y hasta manifestaciones en pleno Paseo de la Reforma (Ciudad de México) de gente de Veracruz que tuvo que llegar hasta encuerarse por ser arrebatadas sus tierras por un burócrata y nadie hace nada.

An Ethno-archaeological Perspective on a Century of Trio Movement
Preliminary report

Jimmy L. J. A. Mans
Faculty of Archaeology
Leiden University

ABSTRACT
In this article the first set of preliminary results of ethnoarchaeological fieldwork among the Trio from West-Suriname conducted in 2007 and 2008 are presented. In this fieldwork an archaeological unit of analysis is adopted by starting from a single site perspective. By connecting this anthropological study with comparative anthropological data, earlier ethnographies and expedition reports, it becomes possible to create a short-term perspective that helps us as archaeologists to elucidate the blindspot in archaeology that is normally considered too speculative.

Keywords: ethnoarchaeology; Caribbean archaeology; mobility; exchange; Trio (Suriname)

Introduction

This article presents a preliminary report of the ethnoarchaeological research that is conducted in the interior of Suriname as the basis of the author's doctoral study. The data focus lies here rather with the structure than with the data, questions and remarks that have steered this structure to its present shape. Before turning to Suriname itself there are some mental steps to be taken. Several reasons can be given why it would be fruitful for an archaeologist to study the present. One reason is to touch upon the concept of visibility. By combining the number of artefacts from anthropological studies together with the number of artefacts known from some wetland archaeological sites it can be estimated that approximately 80 to 90% of tropical Amerindian material culture is made up of organic material that will not normally survive the test of time in normal conditions.[380] We as archaeologists are left with only 10 to 20% of all material culture in a theoretically ideal excavation. If we were to start inferencing from only this small proportion of material culture to construct lives in the past we would arrive at an archaeological reality that could be quite far from a past reality. The creation of an archaeological reality from objects alone is impossible, since archaeologists give meaning to the objects they excavate. We derive these meanings from actions and processes we are ourselves exposed to, or those actions and processes that are historically documented. This leads me to state *a priori* that all archaeological reasoning starts from a current-day or historical frame of reference. However, to create a prehistory that is neither a mere reflection of the present, nor of the potentially biased historical

[380] Drooker, P. B. "Material Culture and Perishability". In *Fleeting Identities: Perishable material culture in archaeological research*, edited by P. B. Drooker, Carbondale: Southern Illinois University, 2001, pp.6. ; Boomert, Arie. *Trinidad, Tobago and the lower Orinoco interaction sphere: An archaeological/ethnohistorical study*, Alkmaar: Cairi Publications, 2000, pp.14.

sources, the archaeological data needs to challenge these preconceptions. The interplay between on the one hand, confirmation of the concepts projected from the present and on the other hand, the contrast the archaeological data may form, is what shapes our perception of the prehistoric past.

Ethnoarchaeology

Within the subdiscipline ethnoarchaeology, several strategies are adopted by archaeologists for studying the present in order to better understand the past. These strategies can be divided into two camps created by differing tendencies in archaeological theory: the processual and the post-processual approaches. The former is characterized by a model based approach, while the latter by 'cautionary tales'. The model based approach is focused on creation of a synchronic system, formulated on a present situation that can subsequently be tested to an archaeological data set, in other words. The 'cautionary tale' serves an anecdotal function in which *no go* areas are being revealed aimed at shaping archaeological reasoning into a 'realistic' frame that acknowledges the variety of, and within, cultures. Both of these approaches contribute to the illumination of the past. In this way a concept is generalised and another is scrutinized upon, creating an ongoing process that is never agreed upon. As these studies are normally referred to as being illustrative and supportive of archaeological reasoning, the eclectic 'pick and mix' strategy is overly present. Likewise, reflecting upon ethnoarchaeology as a subdiscipline it becomes clear how fragmented this approach actually is and that it appears to mirror archaeological reasoning.[381] Most of the ethnoarchaeological studies conducted are based merely on individuals conducting research on entities they themselves have invented, in order to be referred to in an anecdotal fashion by archaeologists. This ethnoarchaeological research is of course no exception. However, ethnoarchaeological studies should not only be meant to be a supporting subdiscipline of archaeology, but should be considered a strategy that encompasses several disciplines, like linguistics, social and cultural anthropology and history in such a form that it also connects with archaeologists studying deep history, the history of material culture.

A single site perspective

It appears to be a difficult task to make an anthropological study applicable for archaeologists. In order to avoid making an ethnoarchaeological study too speculative or too far fetched for archaeologists, the approach that is adopted for both studies should start from similar questions and thematic approaches. Pivotal for mutual understanding when discussing these similar questions and thematic approaches, are the units of analysis. An example of this is the single site archaeological perspective and the contemporaneous ethnographic settlement perspective. One benefit of studying the present through archaeological eyes is being able to observe, study and compare contemporaneous villages with one another, while this is often only a luxurious position for archaeologists of textually informed periods. For the Caribbean region, however, the resolution of the chronology of sites is too coarse to be able to claim certainty of contemporaneity of sites. Archaeologists normally start reasoning from single sites and

[381] cf. David, N. & C. Kramer, *Ethnoarchaeology in action,* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

subsequently project contemporaneity over several sites by discussing anthropological models that are created in an ethnographic perspective (e.g. the Kula exchange from the Pacific). In order to further integrate disciplines, the approach would benefit from synchronising frames and units of reference. By starting from the same archaeological unit of analysis in an ethnoarchaeological study, such an attempt is made to integrate perspectives. For social and cultural anthropologists this may seem ridiculous as they emphasise the merit of comparison and never intended their research to be compatible with archaeological research. However, these approaches do not have to compromise each other at all. It would be beneficial to see how a single settlement perspective in ethnoarchaeology, informed by comparative ethnographies, can lead to similar insights while starting from a single site perspective.

A single site and the multiscalarity of time

As archaeologists we are first and foremost confronted with the material reflection of past actions and events. Paradoxically, however, instead of reconstructing a certain village life by reasoning from the archaeological data of a site, a jump is made to generalise about the period which a particular site represents, relegating too much confusing detail to the background. This is all done in order to serve the long narrative archaeology constructs. This seems to contrast with the considerable effort and time that is put into the fine detail while a site is being documented, especially when one observes that the deeper one dives into time the higher the resolution of archaeological documentation. Instead of only shedding light on the long term narrative and the grand processes that seem to mark the changes between one site and the other, static images remain of sites that are being excavated. Again it seems paradoxical: those studying history warn that we in the present are too close to the 'fire' to observe these actions and events[382], while at the same time it also appears to be too speculative to discuss those of the past. Only in historical sources in which we see glimpses of individuals and their actions is it possible to become acquainted with these processes, but their grand consequences remain vague. In what way does an insight into a short term cycle contribute to archaeological understanding? The relation between the small and the big cogs make both equally responsible for both the short term tendencies as well as the larger ones. However, the question of how the long and the short term interrelate is an unrealistic goal within the limits of this research project. The goal of this research is therefore restricted to elucidating a short term of Trio history by combining linguistics, ethnography and history. In order to render it compatible with archaeology a single site perspective together with a focus on archaeological research themes has been chosen. Subsequently it is contextualised by exploring other recent ethnographies and finally historicised based on early ethnographies and historical documents.

The Trio of Suriname

After setting out these preconditions and pre-assumptions, it is time to introduce the focus of this ethnoarchaeological research: the Trio of Suriname. The name Trio, who call themselves *Tarëno* which literally means 'the people here'[383], stands for a native

[382] Braudel, F. *Ecrits sur l'histoire*, Paris: Flammarion, 1969, p.45.
[383] Carlin, Eithne B. *A Grammar of Trio: A Cariban language of Suriname.* Duisburg papers on research in Language and Culture, no. 55., Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004, p.1.

people of the south of Suriname, living on both sides of the Surinamese and Brazilian border that speak the Trio language, a language from the Cariban family. Trio is a generic term for several groups that have lived together and intermarried for an unknown period of time now. These groups include *Pïïtaon, Aramayana, Pïrëuyana, Pïropi, Aramiso* and *Okomoyana*. The Trio in Suriname are settled along the two river boundaries of Suriname and their tributaries. In the east this is the Maroni and her tributaries the Tapanahoni and the Palumeu rivers and in the west the Corentyne and her tributaries the Kuruni and the Sipaliwini. After being introduced to the Trio by the linguist Eithne Carlin from Leiden University, I came into contact with the Okomoyana family Panekke that currently reside in a tiny village called Amotopo in the Midwest on the Surinamese side of the Corentyne that separates Guyana from Suriname.

Amotopo

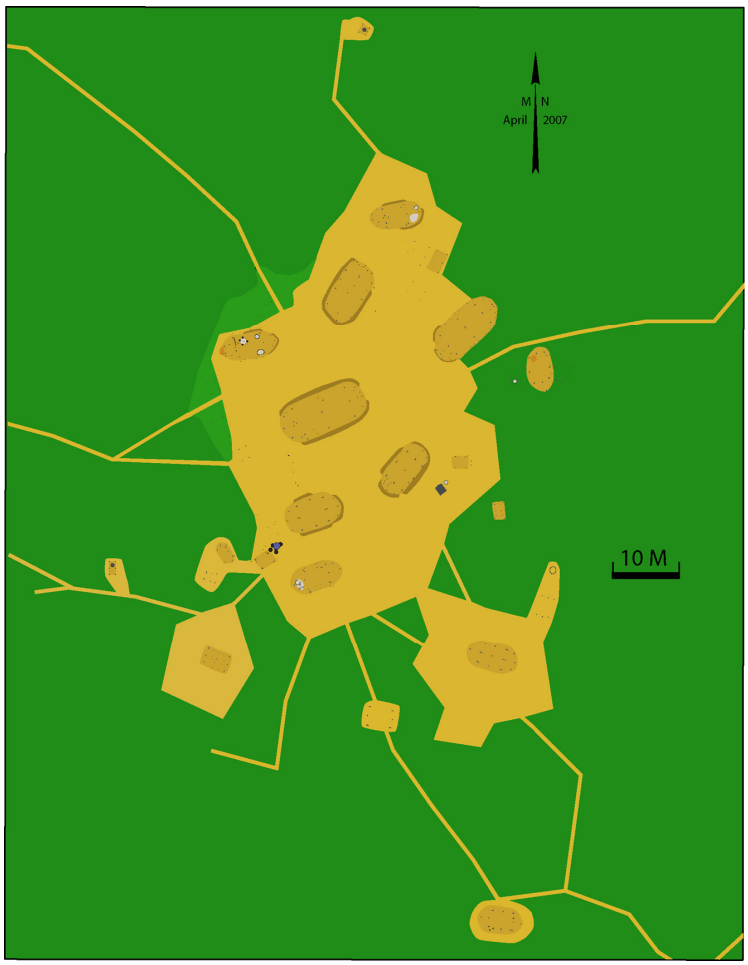


Fig. 1 A map of the village Amotopo

I have conducted ethnoarchaeological fieldwork in the village of Amotopo in March and April of 2007, and from May to July of 2008. In the first fieldwork period I became acquainted with the family, and the family became acquainted with me. The family head

of the village *Kapitein* Paneshi Panekke welcomed me as his 'son' and I became good friends with one of his sons, my main informant and 'brother', Atinio Panekke. He took me on hunting and fishing trips and taught me the Trio way; in a similar manner I told him about the lives of the white people. He taught me Trio and I taught him English. Alongside involving me in the construction of a new house, he helped me also in mapping their village.

In this village in 2007 there were seven residences, three kitchen structures as well as several drying racks and other small structures. In documenting these structures an archaeological perspective was adopted in which the posts, hearths and ditches of the structures were documented. In this village the 15 persons living here all form part of the extended Okomoyana family of *Kapitein* Paneshi Panekke and his wife Apëpïn Mami. The fieldwork of 2008 revealed that new structures had been constructed, others had vanished, and that the boundaries of the village had been renegotiated. Some new people were present and others had left. In this fieldwork period, spanning a longer timeframe, I decided to focus more on the themes of mobility and exchange that are also the focus in the Caribbean research group of the Faculty of Archaeology in Leiden, the Netherlands. These themes made it necessary, alongside continuing the documentation of the small changes in this small settlement, to focus on the human movement and the exchanges being made. Besides keeping track of the daily mobility in the landscape by using a GPS device to track journeys where the men go fishing and hunting and where they have their gardens, the journeys to other villages as well as the exchanges of products that came along with these movements were being documented. The exchanges being made consisted of manioc, dried fish and game, peppers, hunting dogs, resin, wood, plants, basketry, clothes, batteries, salt, animals, etc. To be able to make sense of who exchanged what, it was also vital to start documenting the families residing in adjacent villages along the river Corentyne. These neighbouring villages, on an average one day's travel by canoe, are the villages of Kuruni, Casuela, Lucie, Wanapan and Apura. None of these villages are large villages, but all consist of a single extended families or only a few families.

Parallel to what is observed from this Amotopo perspective, this research needs to be complemented, contrasted and regionally contextualized by comparative ethnographies that concern both the Trio and their neighbouring groups.[384]

[384] Howard, Catherine V. *Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the 'Unseen Tribes' of Northern Amazonia*, Chicago: University of Chicago, unpublished dissertation, 2001; Boven, Karin. *Overleven in een grensgebied: Veranderingsprocessen bij de Wayana in Suriname en Frans-Guyana*, Bronnen van de Surinamistiek, vol. 26, 2007; Grotti, Vanessa E. *Nurturing the Other: Wellbeing, Social Body &Transformability in Northeastern Amazonia*, Dublin/Cambridge: Trinity College & University of Cambridge, unpublished dissertation, 2007; Brightman, Marc. *Amerindian Leadership in Guianese Amazonia*, London/Cambridge: St. John's College & University of Cambridge, unpublished dissertation, 2007.

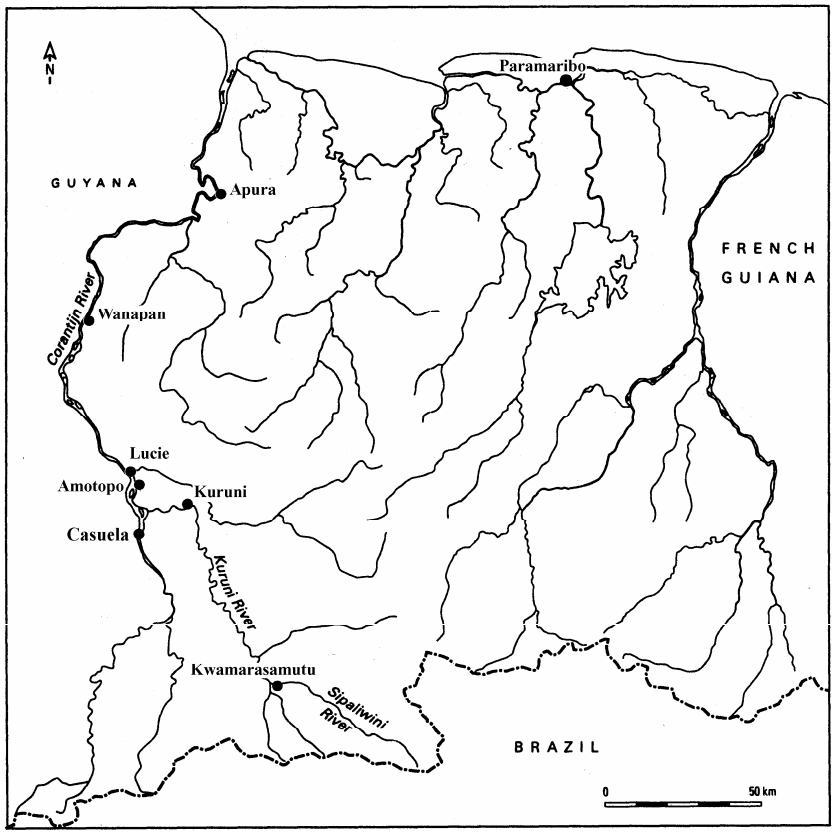


Fig. 2 A map of Suriname with the mentioned Trio places (adapted from Carlin 2004)

Historicising ethnographies

In the end of the 1950s and the early 1960s, *Operation Grasshopper* provided access to the interior of Suriname by creating airstrips, with a view to making an inventory of the nation's natural resources. This also gave missionaries the opportunity to evangelise the Trio who had not been in permanent contact with the coastal region before then. The missionaries were the first white men to come into permanent contact with them. Since the advent of the missionaries, the Trio have lived in villages centred around mission posts attracted by medicine and persuaded to adopt the Christian religion. In fact, they themselves refer to these villages as white men villages. The villages became larger in size than was traditional for their pre-permanent contact villages as we know from accounts of expeditions.[385] In these missionary villages large populations arose, with a peak for Kwamarasamutu numbering 800 to 900 individuals in the year 2004.[386]

---

[385] Rivière, Peter. *Marriage among the Trio*, Oxford: Clarendon Press, 1969; de Goeje, C.H. *Verslag der Toemoekhoemak-Expeditie*. Tijdschrift van het koninklijk Nederlandsch aardrijkskundig genootschap, vol.25, 1908, pp.943-1168.; Schmidt, Lodewijk. *Verslag van drie reizen naar de bovenlandsche indianen*, Paramaribo: Departement Landbouw proefstation in Suriname, no. 58, 1942.

[386] Carlin, Eithne B. *A Grammar of Trio: A Cariban language of Suriname.* Duisburg papers on research in Language and Culture, no. 55, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004, p.2.

In the past decade, however, some families have decided to leave the large village of Kwamarasamutu and have fissioned into new villages along the rivers to the northwest. Amotopo is one of these new villages. Two reasons for the foundation of these new villages are mentioned. The first reason mentioned is that the *Granman* asked some of his captains to re-inhabit the ancestral lands of the Trio, those that are marked by ceramics in the ground. For the Trio area discussed here that is the land down to Wanapan along the Corentyne (pers. comm. *Basja* Jan-Jaap Reienïmpë from Wanapan, pers. comm. *Kapitein* Pepu Ipajari from Lucie). A second reason that is mentioned is that people were hungry and were becoming sick in the large village of Kwamarasamutu (pers. comm. Atinio Panekke from Amotopo). The large population that has been living there for more than thirty years now, seems to have depleted the resources in the neighbourhood to such an extent that it can no longer live from traditional subsistence practices in a comfortable way. Gardens are almost too far out of the village for the women to harvest their crops and the hunters too sometimes need to travel for two days to encounter game. Other possible reasons, such as personal conflict or the pull factor of living closer to the exotic goods in the coastal urbanised area are not mentioned.

In the early sixties when two missionary villages had just been founded in the Trio area the anthropologist Peter Rivière conducted a kinship study of the Trio. In this lauded work he began his research by reflecting on individuals documented in villages by an expedition led by Baas Lodewijk Schmidt in 1942. He concluded from this document that the spatial setting of the Trio he encountered had become reorganised, and described the kinship terminology and its practice among the Trio in their new setting.[387] The extensive kinship data recorded by Rivière in the 1960s makes it possible to connect these with the families recorded in the present. In this way a period of more than sixty years can be interpolated with the help of the oral history of the Trio elders. This data, together with expedition reports by Bakhuis and de Goeje forms the basis for the reconstruction of a hundred year history of Trio movement.[388]

Concluding remarks

By combining the above mentioned datasets, a reconstruction can be made of a Trio history of movement on a short term scale that can complement the concepts of mobility and exchange as perceived by archaeologists. In particular the same unit of analysis should assist in integrating and interlocking the disciplines of linguistics, anthropology and history with archaeology. This perspective creates an opportunity to shed light on the acts and processes on an individual level (mobility and exchange) as well as on a group level (fusion and fission). Alongside the archaeological merits of elucidating the connection between people and material culture, it also serves a societal purpose. Bruce Trigger has remarked that archaeologists are too detached from the people they are studying.[389] This mentality however is understandable when artefacts are the main object of study; it inevitably leads to 'objectifying' the people of the past. This

[387] Rivière, Peter. *Marriage among the Trio*, Oxford: Clarendon Press, 1969, pp. 35-39.
[388] Bakhuis, L. *De 5e wetenschappelijke expeditie naar binnenland van Suriname*, Tijdschrift van het koninklijk Nederlandsch aardrijkskundig genootschap, vol.25, 1908, pp. 94-112; de Goeje, C.H. *Verslag der Toemoekhoemak-Expeditie*. Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, vol.25, 1908, pp.943-1168.
[389] Trigger, Bruce. *Archaeology and the Image of the American Indian*. American Antiquity, Vol. 45(4), 1980, pp. 662; Trigger, Bruce. *History of Archaeological Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.458.

archaeological perspective on the present helps to see the people *with* the artefacts, as much as it helps the Trio to be seen in the present.

Acknowledgements

I would like to thank the Trio mentioned in the text for sharing their knowledge with me; without this project would not have been possible. Thanks go out to Eithne Carlin for reflecting on the contents of this article, and special thanks to Laura Crowley who helped me turn this article into a readable text!

Nuevos Medios de Comunicación y Culturas Tradicionales
Un estudio sociológico en la Costa Atlántica de Nicaragua

Valentina Raffa
Facultad de Ciencias Políticas
Universidad de Messina

RESUMEN
La Costa Atlántica de Nicaragua es la parte del país más pobre y marginada. La suya es una sociedad compleja y multiétnica donde la tradición es custodia de la cultura, principalmente oral, de los pueblos miskitos. Durante el tiempo la sociedad miskita se ha transformado bajo el proceso de modernización. Las nuevas tecnologías de comunicación han producido cambios culturales importantes. La tradición de los miskitos, ya transformada durante los siglos, sigue cambiando forma, involucrada en un proceso de dominio técnico occidental que es el destino de todos los pueblos. El "lenguaje técnico" va sustituyendo su "lenguaje transmitido" de manera irreversible.

Palabras clave: Nicaragua, Miskitos, tradición, modernización, técnica y tecnología

Introducción

El encuentro entre innovación y tradición se coloca, hoy, en un plan complejo y pone muchas cuestiones sobre la mesa del debate.

Cuando hablamos de "nuevos medios de comunicación" nos referimos a las tecnologías, primeras entre todas las computadoras con sus sistemas operativos e Internet, productos del sistema capitalístico industrial postmoderno.

La tecnología es solo una de las dimensiones fundamentales del complejo proceso de trasformación mundial[390] en términos económicos, políticos, sociales, culturales en el que la sociedad contemporánea está involucrada y de la cual, al mismo tiempo, es producto. Y dentro de este proceso de profundas trasformaciones se coloca el tema del impacto que las nuevas tecnologías de comunicación han tenido y siguen teniendo sobre la sociedad del Sur del mundo, como consecuencia del proceso de "modernización"[391] u "occidentalización".

La teoría de la modernización, llamada también teoría eurocéntrica, nacida en occidente después del segundo conflicto mundial, se basa en la idea de un modelo de "desarrollo" que es único para todos los países y las realidades sociales. Así como ha teorizado W. Rostow [392], el desarrollo es una consecuencia de cinco estadíos a través de los cuales se pasa de la sociedad tradicional a la de los consumos de masa por medio de un proceso endógeno. Entonces el desarrollo, para los teóricos de la modernización, es

[390] Castells, Manuel. *Fin de Milenio (End of Millenium), La Era de la información*, Volumen 3, Alianza, 1998.
[391] Para profundizar este concepto ver, entre los otros: Germani, Gino. *Sociologia della modernizzazione*, Bari, Editori Laterza, 1971.
[392] Rostow, Walter. *The stages of Economic Growth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

una necesidad, un concepto que nace en occidente y con el cual, a partir de la Ilustración, algunos antropólogos medían, a través del método comparativo, el grado de "civilización" de un pueblo[393].

Durante siglos el proceso de occidentalización consistió en transladar el modelo de desarrollo de los potentes países occidentales, basado en la industrialización y en la tecnología, a otras realidades, presentándolo como único posible. Occidentalizar el mundo[394] ha llegado a ser la política de los gobiernos de los países ganadores de la segunda guerra mundial y de los organismos transnacionales que en la postmodernidad se ocupan de la política, prerrogativa del Estado moderno en la modernidad.

Es importante señalar que las transformaciones sociales, políticas y económicas actuales nos llaman a la necesidad de revisar términos y conceptos que pierden progresivamente su significado. "Occidentalización" tiene poco sentido si pensamos en que hoy en día el poder económico se ha transladado del occidente a China y ésta se pone como modelo de desarrollo para todos. La relación asimétrica entre centro y periferia que caracteriza las relaciones internacionales se modifica. El centro ya no tiene una precisa colocación geográfica; si antes estaba constituido por los países occidentales más ricos, ahora acaba por comprender algunas realidades que hasta hace algunos tiempos formaban parte de la periferia. Sin embargo, queda invariable el poder que este (el centro) ejercita sobre esta última (la periferia).

Entonces, utilizando las palabras de G. Quaranta, para "occidente" entendemos "el conjunto de los países industrializados, porque tienen una común raíz sociocultural, aunque dotados de diferentes regímenes sociales y políticos"[395].

El centro y el sur América, comúnmente y equivocadamente conocidos como América Latina, no forman parte de este conjunto, pero constituyen un caso particular. Ellos, en efecto, tienen muchos aspectos en común con los países de la periferia[396] como África y Asia, pero también importantes diferencias. El antropólogo italiano G. Germani identifica cuatro elementos distintivos interesantes[397].

Primero el hecho de que ellos tienen raíces muy profundas en la cultura occidental; segundo que las formas de discriminación que caracterizan su sociedad no son de carácter étnico, sino económico-social y cultural; tercero que el recorrido de independencia, a pesar de que no se ha concluído en muchos países y, en algunos casos, fue acompañado por el nacimiento de nuevas dependencias, ha creado una auténtica identidad y una creciente integración nacional en términos psicológicos, sociales y políticos. Por último, los países "latinoamericanos" más importantes se sitúan en una posición intermedia, en una escala mundial que indica el nivel de "modernización" económica, política y social. Entonces no pueden ser considerados

---

[393] Cammarota, Antonietta, Raffa, Valentina. *Ragionare sullo sviluppo*, Roma, Aracne, 2008.
[394] Latouche, Serge. *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
[395] Quaranta, Giancarlo. *L'era dello sviluppo*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 21-22. La traducción española del texto italiano original es mía.
[396] Ver, a propósito: Germani, Gino. *Sociologia della modernizzazione*, Bari, Editori Laterza, 1971, pp. 10-12.
[397] Ver: Germani, Gino. *Sociologia della modernizzazione*, Bari, Editori Laterza, 1971, pp. 12-13.

"subdesarrollados", tampoco "occidentales" en el sentido que hemos asignado anteriormente al término.

La transición hacia la "modernización" que muchos países del centro y sur América están conociendo es un proceso complejo. Germani lo describe como un recorrido de "secolarización" constituido por tres fases: desarrollo económico (incluso la disponibilidad de recursos institucionales y humanos para la creación o la aceptación de innovaciones tecnológicas), modernización social y modernización política[398].

Pensando en ellas, entre los países "latinoamericanos" Nicaragua es, por supuesto, uno de los en que el proceso de "modernización" es muy lento.

La Costa Atlántica de Nicaragua: cuando el proceso de modernización encuentra la tradición

Nicaragua, la tierra del revolucionario Sandino, es el país más grande de América Central y también el segundo más pobre del Sur y de Centro América después de Haití. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo[399] su índice de desarrollo humano relativo al 2005, calculado sobre la base de la renta per cápita, la salud y la educación es medio, igual al 0,710. Junto a este dato tenemos otro: los estudios de Orbicom[400] sobre la "pobreza digital" ponen a Nicaragua en el grupo de los países en los cuales la "distancia entre los sujetos y el consumo de tecnología" es muy grande (grupo D). Su desarrollo tecnológico se define "moderado" por la escasa cantidad y calidad de las infraestructuras de telecomunicación, sobre todo en las zonas rurales, por un bajo nivel de inversiones conectado con un alto nivel de analfabetismo.

Nicaragua, por mucho tiempo martirizado por dictaduras, guerras y revoluciones, está dividida en dos. Una parte, la bañada por el océano Pacífico que conoció la violenta conquista española, parece más rica y vinculada a las presiones homologantes del mercado global; la otra, que se asoma al océano Atlántico y que fue conquistada primero por los ingleses, es la parte del país más pobre y marginada.

La sociedad de la Costa Atlántica es compleja y multiétnica, resultado de mezclas, deseadas o no deseadas, de pueblos y culturas. Su tiempo es lento y está hecho de trabajos en los campos y de trabajos domésticos; la solidariedad entre redes parentales y amistosas es un valor social muy fuerte, e igual es el enlace entre viejas y nuevas generaciones. Este pasa sobre todo a través de la narración que transmite el saber y la tradición.

Puerto Cabezas es el centro urbano principal de la Costa Atlántica norte. Es una ciudad muy pobre, con un índice de desarrollo humano relativo al 2005 medio-bajo, igual al 0,527[401]. Aquí, junto a criollos y mestizos, vive un gran número de miskitos, uno del los

---

[398] *Ivi*, pp. 165-167.
[399] PNUD. *Informe de desarrollo humano*, 2005, in http://www.undp.org.ni/ [21/03/2007]. Ver también: http://it.wikipedia.org/wiki/Lista_di_stati_per_Indice_di_sviluppo_umano.
[400] Orbicom. *From the Digital Divide to the Digital Opportunities,* 2005, in http://www.orbicom.ca/ [13/10/2008].
[401] PNUD. *Informe de desarrollo humano*, 2005, in http://www.undp.org.ni/ [21/03/2007], p. 67.

pueblos indígenas que habitan la región. Ellos son custodios de una cultura milenaria principalmente oral.

Los miskitos mayores llegaron aquí en los años '80 para huir de la guerra entre los sandinistas y los contras que estaba destruyendo su tierra de origen, la Moskitia[402]; hoy se enfrentan con una cultura mestiza y con las fuertes influencias culturales que proceden del mundo occidental. Éstas han contribuido, de manera importante, a la transformación de la cultura tradicional que ha llegado a ser propia de las nuevas generaciones.

La sociedad miskita actual ha cambiado y sigue cambiando en distintos planes, sobre todo en lo político-social[403]. El cambio ha sido empujado por los procesos de modernización que han transformado las formas de las prácticas sociales tradicionales, según la idea de la necesidad de un "desarrollo" planificado, entendido, en los términos de la Ilustración, como evolución, progreso, mejora continua[404]. Utilizando la interpretación de Eisenstadt[405] podemos afirmar que la sociedad miskita ha interpretado la modernidad dando su respuesta simbólica y construyendo sus modelos institucionales que no son más tradicionales, ni occidentales.

Para entender la metamorfosis de la sociedad miskita, entonces, es fundamental analizar sus tradiciones y ver cómo se han reformulado después del encuentro/enfrentamiento con la modernidad. Un elemento indicativo es la modalidad de comunicación tradicional.

Los nuevos medios de comunicación en la comunidad miskita de Puerto Cabezas

A partir de los años '90 del siglo pasado, bajo las presiones por parte del proceso de globalización y de las lógicas del mercado capitalista, la Costa Atlántica, así como toda Nicaragua, ha sido invadida, de manera indiscriminada y sin control de nadie, por las tecnologías de comunicación en desuso procedentes del mundo occidental. Estas tecnologías eran excesivas respecto a las necesidades reales de las personas, las cuales no tenían conocimientos informáticos básicos. Para la gente las computadoras representaban un fin, un *status symbol*. El proceso de informatización, por lo tanto, fue violento y homologante.

La intervención de las Organizaciones No Gubernamentales fue fundamental para acompañar el proceso de informatización para que no fuera pasivo y se transformara en una posibilidad de participación social y política sobre todo para los Miskitos.

Las computadoras y Internet (igual que la TV, la radio y el teléfono) se han encontrado y han chocado con la cultura tradicional miskita modificando su forma; una forma que ya

[402] Mazzacuratti, Remo. *Il Nicaragua prima di Colombo*, Bologna, La Cerniera, 1992.
[403] Cammarota, Antonietta, Raffa, Valentina. *Ragionare sullo sviluppo*. Roma, Aracne, 2008.
[404] Hettne, Björn. *Le teorie dello sviluppo*, Roma, Asal, 1997.
[405] Ver: Eisenstad, Shmuel Noah. *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Napoli, Ed. Liguori, 1974.

había sido modificada por la escritura más de 200 años antes[406]. Hoy en día, por ejemplo, forman parte de la lengua miskita palabras conectadas al pasaje de una cultura quirográfica a una electrónica: en lengua miskita "ayapûtka" quiere decir computadora, de "aya" que significa memoria y "pûtka" que significa centro de operación. El nacimiento de este neologismo puede ser interpretado como la respuesta local a la necesidad de adaptarse a un mundo que cambia, el intento de encontrar su propia especificidad dentro de nuevos modelos culturales que tienden a imponerse de manera homologante.

Estas nuevas tecnologías de comunicación han hecho palanca sobre las generaciones más jóvenes que, progresivamente, se han alejado de la tradición. Hoy en Puerto Cabezas los jóvenes y estudiantes miskitos, mestizos, criollos utilizan la computadora e Internet como medio para comunicar, estudiar (vista la falta de libros, de material didáctico y de información) y participar en un mundo que cambia rápidamente.

Si en los '90 las modernas tecnologías de comunicación eran un fin, hoy en día representan un medio de comunicación, estudio y participación.

Son en particular los jóvenes, estudiantes y no, que abarrotan los seis cybercafes de la ciudad[407]. Nacidos bajo el impulso de fondos públicos o privados, y muchas veces también de proyectos puestos en campo por O.N.G., los cybercafes ofrecen acceso a Internet y la posibilidad de adquirir los conocimientos básicos para utilizar los instrumentos informáticos. Además, ofrecen la posibilidad de acceder al servicio de telefonía nacional e internacional.

También las dos Universidades de Puerto Cabezas son lugares de consumo de tecnología, a pesar de todas las dificultades derivadas de la falta de infraestructuras eficientes y de la pobreza estructural de la región.

Los ancianos miskitos, en cambio, tienen una actitud ambivalente hacia los nuevos medios de comunicación: por un lado los ven como herramientas de occidentalización que destruyen la cultura local, por otro lado están atraídos por la posibilidad que les ofrecen de luchar contra su aislamiento y exclusión social.

En cuanto a la primera actitud ellos piensan en el peligro que la cultura tradicional, no más transmitida por las nuevas generaciones y colonizada por la cultura occidental, puede desaparecer. Delante de este peligro, consideran la escritura el único modo posible de mantener en vida la cultura tradicional[408]. Si por un lado, por lo tanto, Platón en *Fedro*, mediante las palabras de Sócrates, otorgaba a la escritura la función de debilitar la mente y destruir la memoria[409], por otro lado hoy los ancianos miskitos parecen reconocerle el mérito de conservarla, aunque siguen percibiendo la oralidad como estrechamente ligada a su identidad.

---

[406] Me refiero al pasaje de una forma de cultura tradicionalmente oral a una forma quirográfica. Ésto pasó cuando, en 1849, la Iglesia morava obligó a los Miskitos a escribir para que aprendieran a leer y interpretar la Biblia.

[407] De los resultados de la investigación llevada a cabo en 2006 para la tesis de doctorado anteriormente mencionada.

[408] De las entrevistas a los miembros del Consejo de los Ancianos de la comunidad miskita de Puerto Cabezas, recogidas para la tesis de doctorado anteriormente mencionada.

[409] Ong, Walter. *Oralità e scrittura*, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 120.

En cuanto a la segunda actitud, para las viejas generaciones miskitas la dificultad en acceder a las nuevas tecnologías es doble: tecnológica y lingüística. Hay falta de infraestructuras que faciliten el acceso y, en según lugar, ellas tradicionalmente utilizan la comunicación oral hecha de códigos y rituales; por lo tanto están lejos de una comunicación digital que utiliza el inglés como idioma principal.

A pesar de la distancia que transcurre entre las nuevas tecnologías de comunicación y la forma de comunicación tradicional oral del pueblo miskito, Ong habla de la comunicación mediante las nuevas tecnologías electrónicas como de una "oralidad secundaria".

El teléfono, la radio, la televisión, las computadoras y hoy Internet, aunque se basen sobre el uso de la escritura y de la prensa, reproducen algunas de las características principales de la comunicación oral: la participación, el sentido de comunidad (piénsese en la chat, en los blogs, en las comunidades virtuales), la inmediatez de la comunicación y la utilización de códigos y fórmulas (especialmente usados en la red). Sin embargo, la "oralidad segundaria" tiene la capacidad de ampliar el sentido de pertenencia y la participación a grupos increíblemente amplios y desplazados en distintas partes del mundo. Hay otra diferencia: si la oralidad primaria estaba caracterizada por la espontaneidad, no siendo desarrollada aún más la capacidad de reflexión analítica propia de la escritura, la oralidad secundaria es consciente y programada precisamente porque basada en ella.

En el momento en que comunico con alguien por medio de una chat mi comunicación nunca es espontánea, siendo filtrada por la reflexión analítica que procede de la composición de las frases mediante el teclado de la computadora.

A diferencia de las computadoras y de Internet cuyo acceso está limitado a una minoría de miskitos y de los cuales la cultura tradicional está lejana, la radio, llegada en la Costa Atlántica en 1954, es el medio de comunicación más difundido sobre todo entre las comunidades indígenas más aisladas. Respecto a otros medios de comunicación, ésta alcanza lugares muy lejanos y representa una especie de "prolongación" de la cultura oral tradicional de las poblaciones indígenas[410]. La radio pone en comunicación los distintos municipios de la Región Autónoma Atlántico Norte y de la Región Autónoma Atlántico Sur y tiene una importante función social y política, transmitiendo información, saludos entre las familias, discursos y programas políticos.

Una de las radios más importantes es Radio Caribe que garantiza a las ciudades de la Costa y a los pueblos indígenas que viven en la zona de la Moskitia, en la frontera con Honduras, una buena difusión de la información "cotidiana".

McLuhan identifica como uno de los aspectos interesantes de la radio el hecho de que no tiene poder de homogeneización. En las diferentes comunidades indígenas de la Costa Atlántica, cada una con su etnia y lengua, en efecto, la comunicación por radio ocurre en la lengua original del pueblo. Por esta razón podemos decir que la radio fortalece la lengua tradicional y la memoria, a diferencia de los otros medios de comunicación.

---

[410] A este propósito ver: McLuhan, Marshall. *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Net, 2002.

Hoy en día, en una sociedad como la de Puerto Cabezas, “oralidad primaria” y “oralidad secundaria” viven, en un contexto cultural multiétnico y en fuerte contacto con el occidente, una relación no fácil en la tentativa de encontrar un diálogo común.

En este punto la cuestión sobre la cual es importante reflexionar es la relativa a la “necesidad” del acceso a las nuevas tecnologías de comunicación.

¿Cuánto es “necesario” que los Miskitos accedan a estos medios? ¿ Por qué es “necesario”? y ¿ De dónde llega esta “necesidad”?

G. Girardi escribe que los mismos pueblos nativos acusan las “maquinarias de la economía capitalista” de haber destruido la cosmovisión indígena, pero de otro lado quieren el derecho de utilizar los medios tecnológicos modernos, haciéndolos compatibles con sus conocimientos tradicionales, para promover programas de educación cultural capaces de valorar su cultura y de recuperar su relación con la naturaleza[411].

El acceso a las nuevas tecnologías, hoy en día, representa una oportunidad de participación social y política, una nueva necesidad postmoderna a la cual no se puede renunciar y que signa una nueva línea de división entre incluidos y no incluidos.

La brecha digital es una ulterior forma de exclusión social, un fenómeno que crea diferencias entre la población de un mismo país, y que fortifica las que hay entre Norte y Sur del mundo.

Deviene fundamental para todos, entonces, acceder a los medios que permiten la participación para no sufrir ulterior exclusión.

La mayoría de los miskitos, igual que otros pueblos nativos, están involucrados de manera pasiva por la imposición de una tecnología occidental. Ellos están excluidos del consumo de esta, ya que no tienen los medios técnicos y los conocimientos informáticos para acceder; su cultura tradicional sufre, así, una ulterior forma de colonización.

El acceso se transforma en necesidad para evitar la exclusión y en derecho y, al mismo tiempo, en una forma de violencia y de imposición.

La explicación de esta paradoja está en lo que Heidegger define el poder de la técnica.

El poder de la técnica

El pensamiento occidental se ha apoderado de los conceptos de “técnica” y “tecnología”, utilizándolos como medidores del grado de desarrollo de un país y de una sociedad. Pero, ¿qué es la técnica y qué es la tecnología? Es fundamental centrarse en el significado de estos dos conceptos que en muchos casos se asimilan.

Imaginamos la tecnología como una circunferencia y la técnica como un punto en el centro de esta circunferencia. La técnica, en un cierto sentido, es aquella voluntad de potencia que anima la tecnología.

---

[411] Girardi, Giulio. *Gli esclusi costruiranno la nuova storia?*, Borla, Roma, 1996.

Τέχνη en griego, como explica Heidegger, significa entender de la producción de algo, y entonces es un concepto que pertenece al saber y no al hacer.

Ella indica la potencia de "pro-ducir", es decir "llevar hacia adelante", "manifestar". La técnica moderna tiene un ilimitado dominio que es inacabable; ella provoca al hombre a provocar la naturaleza. Determina el lenguaje técnico, aquella "tecnología" hecha por signos que se convierten en comunicación e información en el momento en que se ha establecido lo que tienen que significar de vez en vez. En la transformación del lenguaje como simple decir al lenguaje como transmisión de signos se basa la construcción de los grandes de las computadoras. En este caso es la técnica la que establece la modalidad del lenguaje.

Heidegger pone la atención en el hecho de que el lenguaje técnico amenaza el simple "decir" que constituye la esencia del hombre. Él escribe: "si la información, en el sentido de un dominio de la técnica que lo determine todo, se considera como forma suprema del lenguaje, por su univocidad, su seguridad y su velocidad en la comunicación de noticias y mandos, a la misma manera se tendrá una concepción parecida del ser humano y de la vida humana" [412].

La técnica, a través del lenguaje técnico, domina al hombre; lo hace superponiendo lo que Heidegger define el lenguaje "transmitido", natural, no técnico.

A la pretensión de la técnica el hombre se encuentra impotente y acepta su dominio, creando los instrumentos y los medios que la misma técnica pone a disposición. Teniendo y controlando una computadora pensamos tener el mundo, pero en realidad es justo en este momento que la técnica nos domina, la información nos aleja de las cosas y estas nos escapan[413].

La contraposición entre lenguaje técnico y lenguaje transmitido de la que habla Heidegger no es una simple contraposición sino que una cuestión importante que amenaza la relación del hombre con el mundo.

Es importante aclarar este nudo principal: no somos nosotros los que dominamos la técnica sino es la técnica que nos domina. Es fundamental hacerlo considerando que el pensamiento occidental confía en la tecnología e ignora el papel de la técnica. En la base de esta total confianza, este piensa que la cantidad y la calidad de la tecnología son directamente proporcionales al nivel de desarrollo del contexto en el que opera. En esa hipótesis, y pensando en el "desarrollo" en términos de progreso incondicional, el pensamiento occidental considera la incorporación de la tecnología una acción para promover "la modernización" y por consiguiente la mejora de las condiciones de vida de un pueblo.

El problema, como dice Severino[414], es que el progreso tecnológico parece movido cada vez más por un empuje hacia el incremento de sus capacidades de manipulación, más

---

[412] Heidegger, Martin. *Linguaggio tecnico e linguaggio tramandato*, a cura di Costantino Esposito, Pisa, ETS, 1997, pp. 52-53.
[413] *Ivi*.
[414] Ver, por ejemplo: Severino, Emanuele. *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*, Leopardi, Milano, 1990.

bien que responder a necesidades concretas. “La ilusión que la técnica puede resolver todos los problemas del hombre implica un anulación de la libertad de deliberación en los seres humanos hacia de ella”[415], dice el filósofo, y sigue preguntándose si la técnica “podrá hacer un paso atrás y dejar más espacio a la libertad de deliberación de los individuos”.

En el caso de las computadoras y de internet la ilusión que crea la técnica consiste en presentar estas tecnologías como la única alternativa posible para formar parte del mundo y las transforma en las nuevas necesidades de la era postmoderna[416].

Estas tecnologías actúan de manera no neutral. Entrando en contacto con una cultura tradicional como la de los pueblos nativos que tiene su técnica y su tecnología, no se concilia con ella y tiende a transformarla ejerciendo la supremacía.

Si los pueblos indígenas logran tener acceso, siguen el destino, común a todos los pueblos y las culturas, de estar involucrados en un proceso de dominio técnico occidental. Si, por otro lado, ellos no acceden, de toda manera sufren el poder de la técnica que los pone en los márgenes, en una condición de exclusión de la participación social y política local y global.

La seriedad de la cuestión consiste en el hecho que no se pueden utilizar los nuevos medios de comunicación sin ceder al dominio de la técnica y resistiendo las transformaciones de la tradición. No hay libertad de elección.

El resultado del encuentro entre los Miskitos y las nuevas tecnologías de comunicación ha sido la transformación de la tradición. Utilizando las palabras de Heidegger podemos decir que el lenguaje técnico va sustituyendo su lenguaje transmitido de manera irreversible y sin posibilidad de mediación.

Al mismo tiempo, sobre todo en los Miskitos que no tienen acceso por falta de conocimientos y herramientas, se ha exasperado el sentido de marginalidad y exclusión.

---

[415] Severino, Emanuele. *Che cos’ è la tecnica?*
En: http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=408#Dio. [05/04/1999]. La traducción del texto original en italiano es mía.
[416] Bauman, Zygmunt. *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Troina (En), Città Aperta, 2004.

Bibliografía

APPADURAI, Arjun. *Modernità in polvere*, Roma: Meltemi, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Troina (En): Città Aperta, 2004.

BESSET, Jean-Philippe. *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, Bari: Dedalo, 2007.

CAMMAROTA, Antonietta, RAFFA, Valentina. *Ragionare sullo sviluppo*, Roma: Aracne, 2008.

CASTELLS, Manuel. *Fin de Milenio (End of Millenium), La Era de la información*, Volumen 3, Alianza, 1998.

CIOTTI, Fabio, RONCAGLIA, Gino. *Il mondo digitale. Introduzione ai nuovi media*, Roma-Bari: Laterza, 2000.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Napoli: Ed.Liguori, 1974.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Modernità, modernizzazione e oltre*, Roma: Armando editore, 1997.

Frank, Andre Gunder. *Capitalism and underdevelopment in Latin America*, New York*:* Monthly Review Press, 1969.

GALLINO, Luciano. *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Torino: Einaudi, 2007.

GIORDANI, Gino. *Sociologia della modernizzazione*, Bari,: Editori Laterza, 1971.

GIRARDI, Giulio. *Gli esclusi costruiranno la nuova storia?*, Roma: Borla, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *nguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, a cura di Costantino Esposito, Pisa: ETS, 1997.

HETTNE, Björn. *Le teorie dello sviluppo*, Roma,: Asal, 1997.

IORIO, Gennaro. *Il divario digitale. Internet e la cittadinanza elettronica,* Cagliari: Punto di Fuga Editore, 2004.

JÜNGER, Ernst. *L'operaio. Dominio e forma*, Parma: Guanda, 1991.

LATOUCHE, Serge. *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

MARINELLI Alberto, PALTRINIERI Roberta, PECCHINENDA Gianfranco, TOTA Anna Lisa. *Tecnologie e culture dell'identità*, Milano: FrancoAngeli, 2007.

MAZZACURATTI, Remo. *Il Nicaragua prima di Colombo*, Bologna: La Cerniera, 1992.

MCLUHAN, Marshall. *Gli strumenti del comunicare*, Milano: Net, 2002.

ONG, Walter. *Oralità e scrittura*, Bologna: Il Mulino, 1986.

ORBICOM. *From the Digital Divide to the Digital Opportunities* [en línea], 2005. http://www.orbicom.ca/ [13/10/2008].

PNUD *Informe de desarrollo humano* [en línea], 2005. http://www.undp.org.ni/ [21/03/2007].

QUARANTA, Giancarlo. *L'era dello sviluppo*, Milano: Franco Angeli, 1986.

RAFFA, Valentina. *Sud del mondo e tecnologie digitali: l'impatto dei nuovi strumenti di comunicazione nel contesto sociale della Costa Atlantica del Nicaragua,* Universidad de Messina: Tesis de doctorado, 2008.

ROSTOW, Walter. *The stages of Economic Growth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

SEVERINO, Emanuele. *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*, Milano: Leopardi, 1990.

SOMBART, Werner. *De moderne Kapitalismus*, Berlin: Bunker & Humblot, 1916.

SPENGLER, Oswald. *L'uomo e la tecnica*, Parma: Guanda, 1992 (ed. orig: 1931).

Filosofía y desarrollo económico del patrimonio natural y cultural de la Mixteca (México), frontera cultural entre oriente y occidente

Víctor Hugo Ruiz Ortiz
México
& Facultad de Arqueología
Universidad de Leiden

RESUMEN
Partiendo del análisis del paisaje sagrado, a lo que el autor denomina Arquitectura Divina el artículo nos introduce en el complejo y rico mundo mesoamericano llevándonos por un periplo que discurre entre el mito, la oralidad y la historia, centrándose en el universo mixteco. Posteriormente examina la brutal invasión española así como sus efectos psicológicos que aún hoy en el siglo XXI siguen repercutiendo en las culturas originarias de México; con una profunda reflexión el autor finaliza cuestionando la desmemoria y propone la creación de proyectos sustentables para el desarrollo económico partiendo de la cultura.

Palabras clave: Cultura , Filosofía, Mixteca, Desarrollo Sustentable, Oaxaca

El mundo precolonial y sus transformaciones a partir del contacto con los europeos, es como se titula este simposio, que sirve cómo pretexto para profundizar en una reflexión aguda en torno a un mundo, el mundo mesoamericano, que si bien aparentemente ha sido muy estudiado, sigue siendo desconocido ya que los estudios parten en su mayoría de la visión occidental colonizadora que ha permeado profundamente en la memoria y el imaginario colectivo no sólo de occidente, sino también tristemente en la autoconciencia de aquellos que hoy somos herederos de aquellas culturas generadoras de tanto conocimiento, sabiduría, en la que la visión filosófica cósmica el mundo tiene una espiritualidad religiosa que lo mantiene en equilibrio por medio de la sacralización ritual de sus espacios.

Tomando como eje conductor el impacto de la invasión de occidente[417] a las culturas antiguas de México, el artículo se divide en 3 partes:

Primero voy a explicar el lienzo de San Jerónimo Otla, Coixtlahuaca, Oaxaca, México, que estamos trabajando de manera interdisciplinaria la Dra. Carmen Cordero, la Maestra. Aurora Pérez, el Dr. Maarten Jansen, la comunidad y su servidor; a partir del lienzo voy a explicar la grandeza espiritual y la filosofía de las culturas antiguas de México.

[417] El termino “Invasión” me parece más justo y sugiero emplearlo en sustitución del termino “conquista”, ya que este último sigue en el uso teniendo una referencia medieval que impacta de manera negativa en la concepción de la realidad de un proceso invasor colonizador que por medio de España la conciencia occidental se impuso sobre la conciencia mesoamericana reduciendo sus dioses a ídolos, sus sacrificios rituales a homicidios y sus victorias a derrotas occidentales, como hoy lo observamos en los libros de historia de México, ejemplo: “la batalla de la mala pelea” en la que los mayas en Champóton, Campeche, vencieron a los invasores españoles, “El árbol de la noche triste”, donde Hernan Cortez lloró su derrota ante la heroica defensa del Pueblo Mexica de la gran ciudad Tenochtitán. Entre otros.

En la segunda parte voy a hablar del impacto y el daño que la invasión occidental tuvo en estas culturas y por ultimo voy a explicar lo que se está haciendo para resarcir el daño y de qué forma estamos trabajando para que a partir de esta herencia natural y cultural tengamos un desarrollo sustentable en beneficio de los herederos de estas culturas que fueron atropelladas.

"Pues ni la medida, ni las figuras, ni la majestad de la expresión, ni las metáforas adivinadas, ni el bello sonido de las palabras adecuadamente unidas poseen una gracia tan fascinante como la narración mitológica bien construida"; decía Plutarco, en su Ética.

En las fronteras indecisas entre el mito y la historia, aparecen diferentes narraciones que nos hablan como el Lienzo de San Jerónimo Otla, del cosmos que generan las montañas que lo rodean, de la leyenda del cerro verde que le da la espalda a su novia "la güera", porque esta lo celaba mucho.

La leyenda cuenta que el cerro verde era muy mujeriego por lo que su novia la güera lo celaba, el cerro verde enojado entonces le dio la espalda.

Traducida esta leyenda vemos que el cerro verde es punto de referencia y forma parte del nudo mixteco, es el más alto; su novia la güera es hoy conocida como el pico de Orizaba, se localiza al nororiente del cerro verde, por lo que los vientos dominantes propician que siempre tenga mucha vegetación y árboles que son su cabello; hacía el sur se dice que es la cara porque tiene menos vegetación y árboles. Para la cultura mixteca que territorialmente se asienta y se desarrolla del lado sur del nudo mixteco, es un punto de referencia para asentamientos preclásicos y clásicos como cerro Jazmín asentamiento del reino de Chiyoyuhu, Apoala origen mítico de la cultura mixteca, Tonalá lugar primordial de la mixteca baja, alineados con el nudo mixteco hacia el sur, oriente y poniente.



El nudo mixteco y Otla, espacio o llamémosle de arquitectura divina como muchos nombran a las majestuosas formaciones de la naturaleza, da pauta a un discurso que se convierte en histórico al llegar a nuestros días con la forma de un paño multicolor en el que convergen el tiempo y el poder humano, que se traduce en determinadas formas de organización que limitan un territorio, al mismo tiempo que la presencia del espacio divino sigue siendo representado alrededor de estos en un plano exterior: Cerro Verde, Cerro de la Virgen, Dunangue, Loma del Moral y el Cerro del Catrín.

Esto se ve confirmado por la arquitectura que da respuesta a la arquitectura divina, por su templo del S.XVI respuesta a los templos mesoamericanos, aquí las palabras de la arquitectura, el mito construido en piedra constatan las descripciones que nos son transmitidas por la tradición escrita dependiente a su vez de la tradición oral.

El arte sino renuncia a las exigencias de responder a las preguntas morales, si quiere situarse por encima de las cuestiones puramente formales, no puede conformarse con el simple signo plástico o con la simple interpretación estética de los motivos naturales. Tiene que crear signos concretos que, en forma de metáfora visual, aludan también a relaciones que lo trasciendan y alcancen un valor de símbolo.

Mucho de lo que observamos en el lienzo es esto, el paisaje se convierte en símbolo sagrado que legitima el origen de los fundadores de Otla.

En el lienzo podemos ver la grandeza espiritual, la filosofía, la idea del saber más elevado cualidades morales que corresponden a un determinado estado de equilibrio, a un dominio de sí mismo que abarca desde la dignidad del porte exterior hasta la virtud más elevada de las culturas antiguas de México que fueron atropelladas por la invasión y colonización europea.

La invasión y colonización de Mesoamérica fue un complejo proceso en el que no solo hubo rupturas culturales sino también y sobre todo, un gran daño psicológico. Para explicarlo cito uno de los testimonios dado por testigos de la invasión y de las expresiones de amor y trauma reflejados en el arte.

LOS ÚLTIMOS DÍAS DEL SITIO DE TENOCHTITLÁN (1528) [418]
Y todo esto pasó con nosotros.
Nosotros lo vimos,
nosotros lo admiramos.
Con esta lamentosa y triste suerte
nos vimos angustiados.
En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre.
Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo, pero
ni con escudos puede ser sostenida su soledad.
Hemos comido palos de colorín,
hemos masticado grama salitrosa,
piedras de adobe, lagartijas,
ratones, tierra en polvo, gusanos…
Comimos la carne apenas,
sobre el fuego estaba puesta.
Cuando estaba cocida la carne,
de allí la arrebataban,
en el fuego mismo la comían.
Se nos puso precio.
Precio del joven, del sacerdote,
del niño y de la doncella.
Basta: de un pobre era el precio
sólo dos puñados de maíz,
sólo diez tortas de mosco;
sólo era nuestro precio
veinte tortas de grama salitrosa
mantas ricas,
plumajes de quetzal,
todo eso que es precioso,
en nada fue estimado…

Con el paso del tiempo en tanto que la mayor parte de los libros sagrados fueron reducidos a cenizas, algunos ancianos sobrevivientes y luego varios de sus hijos y nietos, continuaron produciendo muchos relatos que hablan de su vida cotidiana y la difícil coexistencia con los españoles.

[418] Ver León Portilla Miguel (Compilador) *Visión de los Vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista.*Tomado de ms Anónimo de Tlatelolco,1528(Bbl Nacional de Paris), México : Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp.166-167.



Lienzo de San Juan Chicomezúchitl, cultura Zapoteca de la Sierra Juárez en el estado de Oaxaca, nos permite conocer que la brutalidad de la invasión europea y el daño psicológico fueron sistemáticos.
(Lienzo investigado por la Doctora Carmen Cordero Avendaño de Durand)

Fray Bernardino de Sahagún en su libro Historia general de las cosas de Nueva España[419] dice:

> "Esto a la letra ha acontecido a los indios con los españoles, pues fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y por gente de bajísimo quilate"

Aún hoy nuestras maneras de cortesía traducen una observancia religiosa y de desvalorización al mostrarnos especialmente obsequiosos, saludamos con ambas manos; ante gente de elevada autoridad inclinamos la cabeza descubierta lo que equivale a ofrecer la cabeza desprotegida al poderoso a fin de conquistar su benevolencia quien fácilmente podría tener un súbito acceso de rabia. Como podemos ver, el mayor daño de la invasión y colonización fue el daño psicológico que al día de hoy no hemos logrado superar del todo.

[419] Fray Bernardino de Sahagún , *Historia general de las cosas de la Nueva España,* México, ed. Porrua



La desolación, la desdicha y el ver perdida a la nación mexicana y decir que esto es lo que ha hecho el Dador de la vida y el maltrato que recibieron durante los trescientos años de ocupación española los llevó a la búsqueda de sus dioses en el arte cristiano, después de la profanación llevada a cabo por los españoles.

Es decir, plasmaron en la pintura, en los códices, lienzos, escultura, fachadas, al dios cristiano y a sus santos con atributos de sus antiguos dioses, incluso con formas de éstos. Éste es el arte que nace en el momento del contacto entre las dos culturas y esto es lo que nos da el acento como un país único con una riqueza cultural de más de 8000 años de historia.

Hoy sabemos que el mayor daño de la invasión occidental a las culturas americanas del México antiguo fue el daño psicológico pero… ¿qué estamos haciendo para superarlo? ¿Qué estamos haciendo para que esta gran herencia natural y cultural se convierta en desarrollo sustentable para beneficio de los pueblos legítimos.

La situación de un país como México, donde la población es joven, donde existe un alto grado de analfabetismo y donde se padece una enorme falta de autoestima a partir de la invasión europea, nos llevo a diseñar un museo[420] que no solamente albergue la riqueza de la cultura universal sino además y sobre todo concientice a la población de su participación activa en la continua transformación espiritual y económica del mundo, desde la antigüedad hasta nuestros días.

Este museo se ubica en lo que era el palacio de gobierno del estado de Oaxaca, fundado en 1576 sobre el antiguo asentamiento mexica.

El museo del palacio, espacio de la diversidad; permite conocer la riqueza universal y las expresiones humanas a través del tiempo, revalorando la nuestra para descubrir y consolidar nuestra identidad.

---

[420] La idea del Museo del Palacio Espacio de la Diversidad surge a partir de mi propia experiencia en el trabajo de campo en diversas comunidades de México, en donde percibo la importancia de generar espacios que reconstruyan el saber sobre nosotros mismos y nos concienticen de la grandeza cultural de la que somos herederos; partiendo de esto surge el concepto de un museo cuyo contenido integre dentro de la unidad de México la diversidad de sus Culturas Originarias jugando con los paralelismos con otras grandes civilizaciones como la china, la hindú, la mesopotámica y la egipcia, igual de antiguas que la mesoamericana con el propósito de transformar la concepción peyorativa que en México prevalece de sus raíces más antiguas, para esto se contrato a UNAM para la manufactura de material y equipo bajo el concepto rector explicado arriba.

La visión que guía al proyecto museo del palacio es el conocimiento de la propia cultura como cuna de civilización paralela a otras cosmovisiones milenarias como Egipto, México, Mesopotámica, India y China.

El museo ofrece un dialogo entre sus visitantes y el pasado mediante un recorrido por la diversidad desde el origen del universo, las expresiones del arte, la cosmogonía, la mitología, la alquimia, la filosofía, el método científico y los derechos humanos entre otros, los paralelismos existentes entre las diversas expresiones del ser humano a través del tiempo; este proyecto busca reforzar la labor institucional educativa mediante la difusión del conocimiento.

El museo está conformado por salas de exposiciones permanentes equipos interactivos y salas de exposiciones temporales en donde se expondrá el origen del universo y las expresiones más profundas de la esencia del ser humano.



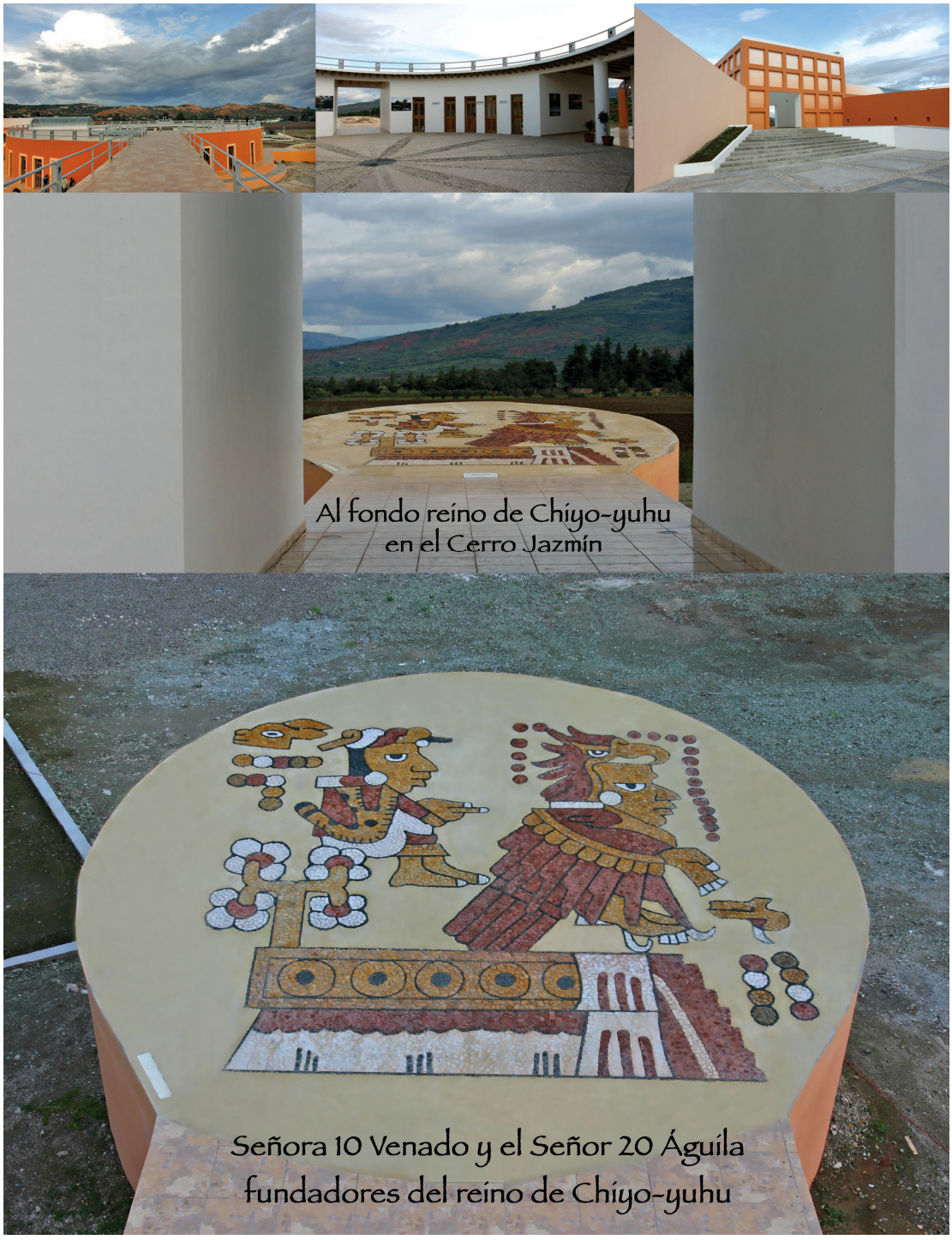
Además desarrollamos el proyecto CULTURA MIXTECA, ruta de los dominicos, que aprovecha el valioso patrimonio natural y cultural cuyo principal objetivo es lograr que las comunidades de una de las regiones más pobres de México, la mixteca tengan una alternativa económica que mejore la calidad de vida de su población.



Para ello diseñamos paradores turísticos ubicados en las poblaciones de Coixtlahuaca, Yanhuitlan y Teposcolula, con el objetivo de concentrar al turismo interesado en: la cultura, la aventura, el ecoturismo y el turismo rural. De estas poblaciones el turismo puede ir a conocer comunidades a las cuales se llega por caminos de terracería en donde pueden realizar actividades recreativas en contacto directo con sus anfitriones, la naturaleza y las expresiones culturales que la envuelven con una actitud y compromiso de disfrutar, conocer y participar en la conservación de los recursos naturales y culturales.

La ruta turística CULTURA MIXTECA ruta que siguieron los dominicos, beneficia a la región pues propicia que el turismo tenga interés en conocerla y recorrerla generando necesidades de servicios culturales y turísticos que la gente de las comunidades a través de la creación de sus propias empresas tales como: renta de bicicletas, vehículos todo terreno, guías turísticos, renta de cuatrimotos, hospedaje, renta de caballos, entre otros generen empleo o se empleen en dichas empresas y los negocios ya establecidos tengan una mayor venta con el turismo que los visite.

El diseño arquitectónico de los paradores no es una expresión solo espacial sino temporal.



Es símbolo de aquello que oculta la memoria, sustancia misma de la tinta sagrada de los tlacuilos de ayer que plasmaron su espíritu y que hoy susurran entre el viento de las montañas que penetra en los recovecos de sus ventanas.

Su forma circular, introduce al visitante en una peregrinación que lo conduce a un centro que nos remite a un tiempo original, a esa gran cueva que contiene el misterio de lo impronunciable, que nos conduce a cerro jazmín lugar de asentamiento del reino de Chiyoyuhu (SXI d.C.), y propone conquistar aquel centro oculto de la memoria genética por parte de los que ahora son herederos de los antiguos mixtecos como una salida hacia nuevos horizontes.

Sus formas circulares reveladoras de verdades, nos recuerdan la continuidad temporal y que el hecho de llegar al reducto secreto que encierra el edificio en su esencia, aunque solo sea una vez, cambiará su conciencia para siempre: "Quien ha sido feliz una vez, nunca podrá ser destruido" añadiendo la grandeza de ayer nunca podrá ser destruida pues prevalece en el espíritu de quienes hoy le dan sentido.

Una sociedad se identifica por su cultura y la prueba objetiva de su individualidad es precisamente su herencia cultural, protegerla es cuidar los testimonios de su identidad.
La identidad cultural es una riqueza que dinamiza las posibilidades de realización de la especie humana, al nutrirse de su pasado y acoger los aportes externos compatibles con su idiosincrasia y continuar así el proceso de su propia creación. [421]

Debemos investigar para conservar este legado como desarrollo sustentable de nuestros pueblos que son sustrato muy hondo en la identidad cultural de México.

[421] Ver Chanfón Olmos Carlos *Fundamentos Teóricos De La Restauración,* cap.3 La Identidad pp.115-116, México, Ed. Facultad de Arquitectura Universidad Nacional de México, 1996.

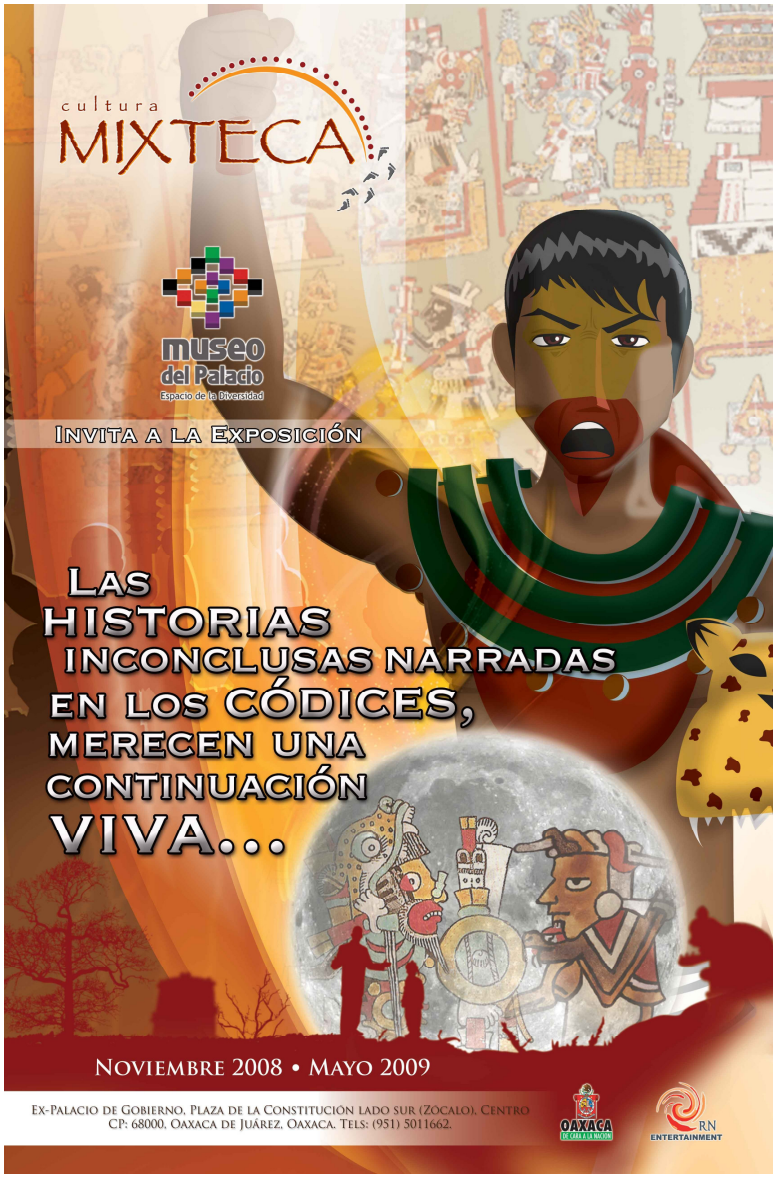
Bibliografía

Chanfón Olmos, Carlos. *Fundamentos Teóricos de la Restauración*, México, Ed. Facultad de Arquitectura Universidad Nacional de México, 1996.

León Portilla Miguel (compilador). *Visión de los Vencidos, Relaciones Indígenas de la Conquista,*México, Ed.

Plutarco. *Obras Morales y de Costumbre: Moralia*, España, Ed. Gredos, 1989

Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España,* México. Ed. Porrua



Las Mujeres Indígenas, la Vida y la Tierra

Tarcila Rivera Zea
ONG Chirapaq, Perú

RESUMEN
La relación complementaria y de reciprocidad entre los seres humanos y la Madre Naturaleza, como concepción para los indígenas de América, está cambiando ante las influencias y necesidades foráneas. El pueblo quechuahablante del Perú es un ejemplo de cómo vivir y convivir con la Pachamama sirviéndose de ella sólo lo necesario para la vida. El reto ahora es afrontar con estrategias viables y luchar con equidad y justicia por el medio ambiente, el desarrollo sustentable, la paz y la erradicación de la pobreza.

Palabras clave: Madre Naturaleza, Pachamama, pueblo quechua,.

Desde las culturas indígenas del mundo hemos sostenido que la Mujer es la generadora de vida y símbolo de la Pacha[422], de la fertilidad de la Tierra. La Pachamama[423] es la Madretierra, generadora de vida en la tierra, por lo tanto ambas son fuentes de vida en este mundo.

La Pachamama, entendida como el universo total; el medio ambiente con el cosmos, con el agua, con los árboles, el sol, el viento, la lluvia y nuestras divinidades, nos consideramos parte de ese mundo total circundante.

Consecuentes con el respeto a ambos seres, uno que garantiza la continuidad de la vida humana con su fertilidad biológica y el otro que garantiza los elementos para la vida de los seres humanos; conviene señalar que ambas concepciones todavía vigentes en la América Indígena, entran últimamente en conflicto por los cambios que se vienen dando por influencias y necesidades foráneas; es decir, ajenas a las necesidades de los pueblos indígenas y de las mujeres indígenas.

La relación armónica existente entre los seres humanos y la Madre Naturaleza está cambiando porque aquel valor que la Pachamama tiene para los más de 350 millones que conformamos los Pueblos Indígenas en el mundo, actualmente atrae los ojos de los interesados en usufructuarla desde su valor como recurso sólo económico, dejando de lado la concepción de complementariedad y de relaciones de reciprocidad entre seres humanos y naturaleza , como lo es aún para los indígenas de las Américas específicamente.

"El indio pertenece a la tierra y no la tierra al indio" frase ampliamente conocida en los espacios de discusión para la defensa de la tierra y el territorio de los pueblos indígenas cobra cada vez más vigencia conforme avanzan las necesidades de proteger la vida en el planeta. En pleno Siglo XXI la Pachamama sigue siendo la principal fuente de vida

[422] Pacha: Vocablo quechua que significa tierra que tiene vida.
[423] Pachamama: Madre Tierra. Entiéndase madre de todos los seres creados.

para garantizar la continuidad de la humanidad respetando las relaciones de reciprocidad y uso racional de los recursos que nos provee.

El pueblo quechuahablante del Perú, descendiente de la civilización Inca del TAWANTINSUYU, ubicado en la región andina a más de 2,800 metros sobre el nivel del mar, ha sabido vivir, convivir, crear, criar y recrear formas de vida en armonía con nuestro universo, desarrollando relaciones de reciprocidad con la Pachamama sirviéndose de ella sólo lo necesario para la vida.

Nuestros mayores sabían cómo tomar de la naturaleza la papa amarga o silvestre para convertirla en alimento; cómo usar las ramas y follaje de los árboles para usarlos como combustible, dejando el tronco y las raíces para evitar el deslizamiento de la tierra en caso de lluvias intensas. Aprendieron ensayando y comprobando que la riqueza de las plantas son útiles para curar enfermedades, que la comunicación espiritual con el Apu[424], Dios Montaña quien mora en el mismo corazón de la Pachamama nos envía la lluvia para fertilizar la tierra, para tener alimentos, para el aumento de los animales, porque esa es su voluntad.

La voluntad de la Pachamama para con sus hijos e hijas es darnos los frutos para la vida y a lo que nosotros en reciprocidad, agradecemos haciendo el **Pagapu[425]** por estos beneficios, que es regla natural del entorno que convive con hermandad, solidaridad y complementariedad y no de utilitarismo.

> *"Me acuerdo que cuando tenía cinco años, íbamos a la chacra a cosechar choclo; mi mamá y mi papá por igual trabajaban sacando choclos, mi hermanita menor y yo jugando, jugando sacábamos unas flores amarillas, las hojas más verdes de la quinua y de las habas, con eso mi mamá hacía picante con quesillo. Después de trabajar, todos comíamos juntos picante con quesillo y choclo.*
> *Antes de empezar a sacar los choclos mi mamá y mi papá nos decía: vamos a agradecer a la Madre Tierra por darnos este maíz tan lindo, buen tamaño tiene, los loros no han pasado por acá decían.. Luego con su chichita y su coquita hacían la Tinka a los cuatro suyus (direcciones) dándole también a la tierra un poco de chicha y agradeciendo a las Montañas que nos rodeaban". Parwasisan [426]*

Cuando reflexionamos acerca del uso de la tierra, el significado del territorio, el sentido de pertenencia que un y una indígena tiene con su lugar de procedencia y su afectividad con sus orígenes llegamos a la conclusión que la importancia de su terruño no está relacionada sólo al valor económico de ese espacio físico sino además y fundamentalmente con el valor espiritual, afectivo de su origen, de su razón de ser hija o hijo de ese pueblo que tiene una identidad, olor, sabor, color, forma, creencias, prácticas, es decir, saberse perteneciente y parte de esa tierra que le dio la vida.

---

[424] Apu: Vocablo quechua, se refiere a la deidad que mora en el corazón de las montañas, son dioses tutelares de los pueblos y siempre son en pareja.
[425] Pagapu: Vocablo compuesto que significa pago a los Apus, por los favores recibidos. En algunas zonas de Ayacucho se conoce como Apusuyu al sacerdote que sabe comunicarse con el dios Montaña.
[426] Parwasisan: Flor de maíz, mujer quechua de Ayacucho – Perú, que vive lejos de su pueblos natal.

> “Cuando salí de mi pueblo tenía 10 años y regresé 20 años después. Vi mi casa, el molle viejo en la plaza, el puquio, los caminos. Y sólo me dije a mí misma: Cómo hemos podido comer, dormir, almacenar alimentos y tener animalitos en este sitio que no tiene ni tres metros? No importa, ahora cuando estoy llegando a mi pueblo y lo veo desde lejos, en la falda de una de las montañas y cerca del cielo, siento que estoy por encima de todo y haré lo posible para no perder el derecho de respirar aunque sea sólo su aire". Parwasisan.

La familia indígena en este contexto, con esta cosmovisión holística ha podido transmitir esta misma filosofía y práctica de vida a las nuevas generaciones, donde cada uno de nosotros tiene un rol que cumplir, las mujeres, los varones, los mayores y los niños y niñas.

Las mujeres cumplen un rol determinante en el cuidado del territorio y de la vida familiar. Por razones de subsistencia los varones salen fuera de las comunidades en épocas en que la actividad agrícola disminuye y es la mujer quien permanece con los hijos, con los animales y al cuidado de las responsabilidades productivas.

A pesar de los cambios e influencias foráneas, aún escuchamos decir que cuando la mujer pone la semilla, la producción es rica porque ella tiene la mano fértil. Luego ella es la que selecciona la semilla, se encarga de comercializar los productos, es la que cambia (trueque) un producto por otro para diversificar los alimentos para el año. En las comunidades indígenas la transmisión de estas prácticas y concepciones se dan de modo muy natural, en la actividad de la vida cotidiana. Los momentos de comunión familiar se dan en las noches, donde compartiendo los alimentos los mayores transmiten sus saberes.

> "Cuando de noche nos sentábamos a comer, mis abuelos contaban cómo habían pasado el río para llegar a la otra orilla para traer una cabulla que ya estaba madura para cortarla y poner en el umbral de la casa.. Esperaron cinco años , cuidando y cuidando hasta que sea fuerte. Sabían dónde había nido de perdices y les decía a los varones que no se debe matar a la madre, sino sólo recoger los huevos para comerlos porque podían desaparecer. Hablando de la cosecha y la nueva siembra les decía a los hombres; que después de cada cosecha debían entrar los animales a esas chacras donde se habían cosechado el maíz para que los animales coman y también dejen el abono natural para la siguiente siembra". Parwasisan

En época de sequía o cuando las lluvias tardaban, a los niños nos mandaban a una especie de explanada, para que todos juntos, niñas y niños, roguemos a la Madre Naturaleza mandar las lluvias para la siembra:

> "Madre naturaleza; madre luna, padre sol, Dioses de la Montaña, poderosos de los cielos, río gigante que estas en los altos, mándanos el agua, la lluvia.. Aquí, la tierra tiene sed, tus animalitos tienen sed y hambre, tus hijos tenemos sed". *Plegaria infantil colectiva pidiendo lluvia.* [427]

Modernidad, desarrollo y tierra

[427] Plegaria infantil de una comunidad quechua contada por Parwasisan.

Desde la llegada de Occidente y su concepción utilitaria, expansionista y explotadora acerca del territorio y los recursos que da la tierra y la naturaleza se trastocan una serie de valores y prácticas indígenas milenarias que podrían ser, muy útiles para conservar una vida sana de los humanos en la tierra. Mientras que los Pueblos indígenas usamos estos recursos con una concepción de sustentabilidad, de no expoliación ni exterminio, surgen las demandas del mercado irracional que está poniendo en riesgo la vida misma.

Si nos ubicamos en cualquier territorio indígena del mundo donde se ha colonizado, comprobaremos que hemos sido reducidos a "Reservas", a zonas no productivas (la mayoría de los valles productivos del área indígena de América quedó en manos de encomenderos, colonizadores obligándonos a trabajar gratis) o empujados cada vez más lejos de los espacios donde nos hemos encontrado.

El afán expansionista de las colonias y su ambición desmedida destruyó civilizaciones que tenían grandes avances en el uso y manejo del agua, de los diferentes pisos ecológicos para la producción de alimentos, grandes avances en la ciencia médica y el conocimiento del cosmos, como pasó en Meso América.

Empezaron con el oro, el caucho, el petróleo, los recursos madereros, forestales y hasta matar la vida en los ríos y mares. Actualmente, vemos la muerte no sólo de la vida de los animales, de los peces, sino la muerte también del propio río, del propio bosque, de la propia tierra.

El corazón de la montaña está siendo ambicionado no porque allí mora el espíritu de los Dioses sino porque tiene oro, plata, uranio o cuanto mineral exista para hacer crecer las arcas de las transnacionales.

El gran territorio amazónico está ambicionado por el oro negro o petróleo, el gas y los bosques de madera que genera ingentes riquezas para las transnacionales quienes no tienen el menor cuidado con los pueblos y seres humanos que lo cuidaron durante toda su existencia.

Los pueblos indígenas amazónicos se ven obligados a reducir sus territorios presionados por las exportaciones legales e ilegales, en nombre de un desarrollo, donde ellos no están incluidos y no son sujetos de participación económica ni de decisión:

> "En las noches de luna, salgo de mi choza porque me gusta mirar las estrellas y escuchar a los pájaros nocturnos pero sólo oigo llorar a los árboles. Lloran porque están heridos, les han dejado las raíces sin alimento,, lloran porque ya no pueden alimentarse; debajo de sus raíces sólo hay huecos, les han sacado la tierra, buscando oro dicen!!..." *Mujer Yine.* [428]

Las empresas hidroeléctricas se apropian del agua que regaba los cultivos, los pastos para los animales, habían peces en los ríos para la alimentación, ya no están más. Por otro lado, el agua ahora tiene dueño, hay que pagar, su dueño es una empresa extranjera.

---

[428] Mujer del pueblo indígena Yine de Madre de Dios de la Amazonía peruana donde hay una gran explotación de oro y de los recursos madereros.

> "El agua nos dio la Madre Naturaleza, era de todos, para la gente, para los animales, para la tierra, para la siembra, para los mismos Dioses Montaña; ahora hay que pagar para beberla, ya no hay para los animales, y menos para la tierra.. Hasta disminuyó el puquio porque metieron dinamita para que salga más agua y empozarlo, se molestó y viene poquito. Ya no tengo ni para regar mi huerta donde crecían mis hierbas (aromáticas, medicinales y hortalizas). Qué le daré de comer a mis hijos cuando vengan?. Señor gobierno, piedra le daré?. *Anciana quechua* [429]

La aplicación de políticas macroeconómicas neoliberales son las peores amenazas a las cuales debemos enfrentar los pueblos indígenas actualmente, pues el interés de la explotación económica de los recursos que están en territorios indígenas son la reserva que los gobiernos están tomando para aliviar la pobreza, situación social en la que nos encontramos los pueblos indígenas en la casi totalidad de los países de América Latina, ya que el fomento de la inversión extranjera al otorgar concesiones mineras, petroleras y forestales está depredando nuestros recursos y **matando** la vida de la tierra y también la de los seres humanos.

> "Por cada mata de planta de papa huayro, en nuestras tierras estamos sacando 10 kilos pero la empresa minera de oro quiere expropiar nuestras tierras, nosotros no queremos darle. Somos 200 familias que queremos que la empresa se vaya y hemos protestado. 72 personas están con orden de captura acusadas de terroristas. Hemos visto que si la mina se queda no podemos sembrar, nuestros animales no van a tener pasto, ni agua para tomar. No queremos dejar nuestras tierras, ¿a dónde podemos ir a quejarnos?..." *Lideresa Quechua.* [430]

Los programas contra la contaminación y la defensa del medio ambiente chocan frontalmente con las consecuencias medioambientales ocasionadas por yacimientos mineros, petroleros y gas con graves consecuencias en la salud de la población indígena que vive en las zonas aledañas a estas actividades extractivas.

Las organizaciones de comunidades indígenas afectadas por las concesiones a estas empresas denuncian las consecuencias en la vida de la población, las mujeres manifiestan su preocupación por las consecuencias en la salud de sus hijos.

> "Nuestros hijos no crecen, el cabello de mi hija está quemado, amarillo; cuando va al colegio sólo tiene sueño, el agua está turbia, hasta las piedras que están por donde pasa esa agua están quemadas. Tenemos manchas en la cara y la piel y no nos podemos curar". *Lideresa indígena.* [431]

Esperanzas y retos

Los pueblos indígenas y las organizaciones de mujeres indígenas empiezan a tener un rol activo en la defensa por la vida del pueblo, que se concreta en la defensa del territorio para garantizar la pervivencia no sólo de los pueblos indígenas sino de toda la sociedad en su conjunto. Las reflexiones en seminarios, talleres locales y nacionales acerca de las consecuencias del no **conocimiento** y **ejercicio** de los derechos

[429] Anciana quechua refiriéndose a obras del gobiernos en las comunidades indígenas.
[430] Liderezas indígenas de zonas afectadas por las explotaciones mineras y de cobre.
[431] Liderezas indígenas de zonas afectadas por las explotaciones mineras y de cobre.

fundamentales y casi nulo acceso a la información sobre la existencia de compromisos suscritos por los gobiernos hace que estos reclamos no tengan resultados inmediatos y contundentes.

Desde los Foros Internacionales se viene proponiendo marcos jurídicos y compromisos éticos que a pesar de los años de discusión como la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en la ONU, no se aprueba por intereses de los Estados, que no respetan sus propios compromisos asumidos en las diferentes Conferencias de la ONU.

Los Pueblos Indígenas, hombres y mujeres tenemos que afrontar retos con estrategias viables para que se entienda que la lucha por el medio ambiente, el desarrollo sustentable, la construcción de la paz, la erradicación de la pobreza con equidad y justicia no sólo son palabras ni deben ser sólo papeles con letra muerta.

La recuperación de los valores y prácticas ancestrales de nuestros pueblos, de lo que nos enseñaron las abuelas para no matar la vida de la naturaleza son acciones que tenemos que realizarlas como una gran inversión en las capacidades humanas para el desarrollo de la humanidad donde estos valores sean reconocidos y tomados como una práctica cotidiana en la convivencia.

Con esta visión las mujeres indígenas estamos aprendiendo a salir de las comunidades y perdiendo el miedo, denunciando actos que atentan contra la vida, no sólo individual sino colectiva.

Llaqtaipi Pampahuanki [432]

"Cuando ya no pueda caminar por mí misma, enferma, cansada y vieja mándame a mi pueblo, a mi llaqta.
Sepúltame en mi tierra, junto a mi pueblo, a mis ancestros, quiero que mi alma se encuentre con otras almas, quiero estar en esa tierra libre.
Con aire puro y que mi alma vaya a donde quiera libremente. Allá las montañas me protegerán de los vientos helados.
Los Apus me cuidarán.
Llaqtaipin Pampahuanki riki !!

*(*Pedido de Anciana quechua desplazada por la violencia).[433]

[432] Me sepultarás en mi pueblo.
[433] Durante la violencia política en el Perú '80 – 95, las ancianas se vieron obligadas a desplazamientos forzosos fuera de sus lugares de origen.