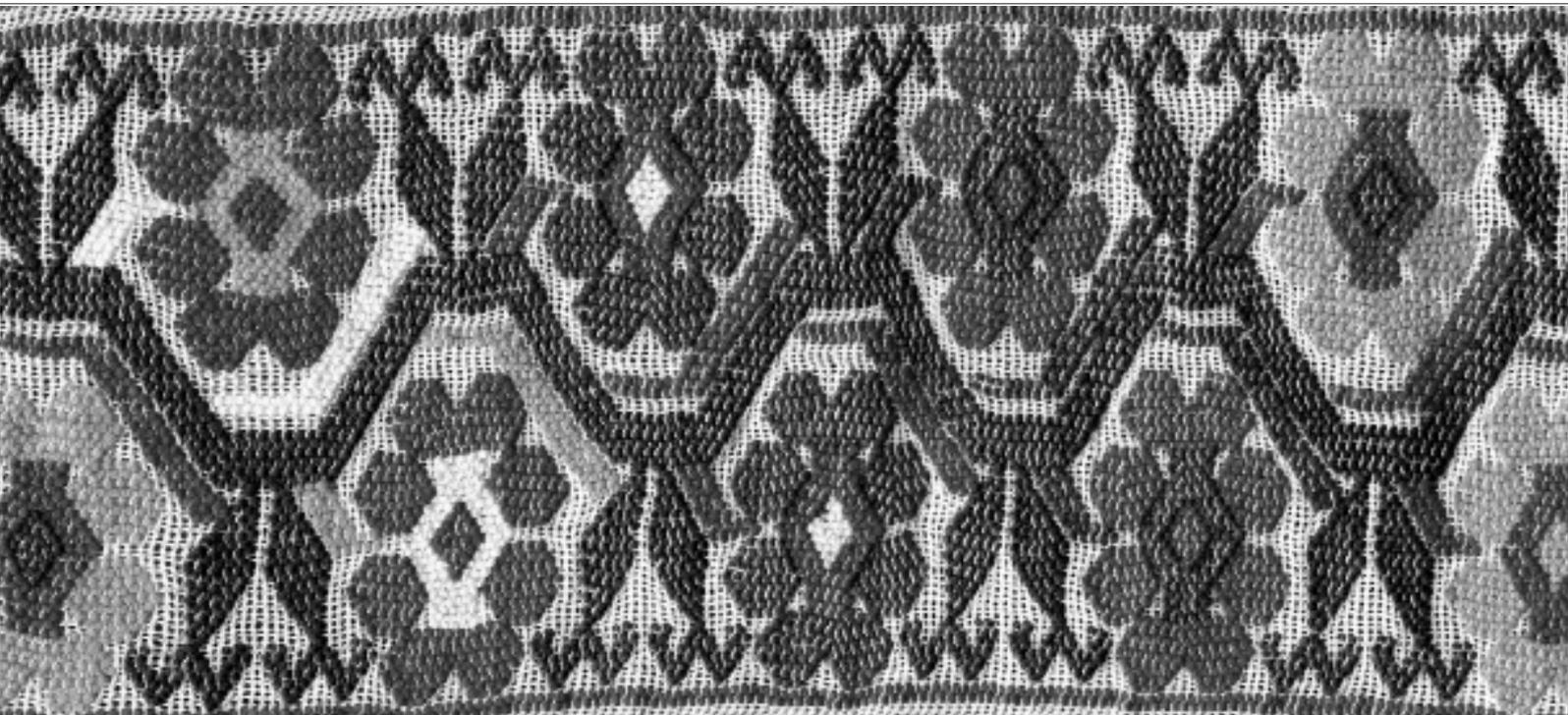


ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 54-II

Julio-diciembre 2020



eISSN: 2448-6221



Anales de Antropología / Instituto de Investigaciones Históricas. -- México : UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1964-
v.
Semestral
Fundador: Juan Comas
Vol. 1 (1964)-
Editor varía: Vol. 11 (1974)-, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas
ISSN 0185-1225, eISSN 2448-6221

1. Antropología – Publicaciones periódicas. I. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. II. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

301-scdd20 Biblioteca Nacional de México

CONSEJO EDITORIAL

Agustín Fuentes, University of Notre Dame, Estados Unidos de América
Alessandro Lupo, Universidad de La Sapienza, Italia
Andrew K. Scherer, Brown University, Estados Unidos de América
Baltazar Brito Guadarrama, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Barbara L. Stark, Arizona State University, Estados Unidos de América
Davide Domenici, Università di Bologna, Italia
Elsa Cristina Buenrostro Díaz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Emiliana Cruz, University of Massachusetts, Estados Unidos de América
Emily McClung Heumann, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Eric Taladoire, Université Paris Sorbonne, Francia
Eric W. Campbell, University of California, Santa Barbara, Estados Unidos de América
Grégory Pereira, Maison Archéologie Ethnologie René Ginouvès, Francia
Hernán Javier Salas Quintanal, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Iñigo González de la Fuente, Universidad de Cantabria, España
Jacques Galimier, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

EDITORES RESPONSABLES

Annick Jo Elvire Daneels Verriest, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Rodrigo Rubén Gregorio Liendo Stuardo, Universidad Nacional Autónoma de México, México

EDITOR TÉCNICO

José Luis Hernández Jiménez

Todas las opiniones vertidas en los trabajos aquí publicados son de exclusiva responsabilidad de los autores; no necesariamente reflejan ni comprometen las opiniones del Comité editorial de la revista o, por extensión, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Todos los originales recibidos como propuestas de artículo serán sometidos a un riguroso proceso de evaluación o juicio de calidad por parte de dictaminadores especialistas mediante el sistema de revisión por pares (*peer review*) con la modalidad de “doble ciego” (*double-blind review*). Se guarda así, de manera explícita, el anonimato y la confidencialidad tanto de los autores como de los evaluadores.

Indexada en: Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología-Conacyt Directory of Open Access Journals (DOAJ), Latindex-Catálogo, Latindex-Directorio, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Publicaciones y Revistas Sociales y Humanísticas, Revistas UNAM, Ulrich's, Open Access Map.

Anales de Antropología, vol. 54-II, 2020 es una revista semestral editada y distribuida por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección: Instituto de Investigaciones Antropológicas, cubículo 110, Circuito interior s/n, Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, CDMX, tel. 55 5622 9557, e-mail: anantrop@unam.mx.

Esta edición consta de 200 ejemplares en papel cultural de 90 gr. Se terminó de imprimir en julio de 2020 en Desarrollo Gráfico Editorial, Municipio Libre no. 175, Del. Benito Juárez, México, CDMX, C. P. 03300, teléfono 55 5605 8175. La formación estuvo a cargo de José Luis Hernández y la corrección de estilo de Sue Montiel. Diseño de portada de Martha González; realización de Alicia Cruz. Cuidado de la edición: Diana Franco. El costo de cada ejemplar es de \$220.00 MXN.

Número de certificado de reserva de derechos al uso exclusivo ante INDAUTOR: 04-2014-060914241500-102. Certificado de Licitud de título y contenido en trámite

Versión *online*: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia>

ANALES DE ANTROPOLOGÍA
Volumen 54-II
2020
julio-diciembre

Editorial

<i>Editorial</i> Annick Daneels	5
------------------------------------	---

Artículos

<i>Límites difusos, dinámicas intensas: Sinaloa a la llegada de los españoles</i> Luis Alfonso Grave Tirado y Víctor Ortega León	7
<i>Chinkultic. Circulación interna en un sitio arqueológico de los Altos Orientales de Chiapas</i> Carlos Navarrete Cáceres	19
<i>El aro de juego de pelota de San Pedro Ocotlán, suroeste de Puebla, México: ¿un culto al Sol?</i> Rodolfo Rosas Salinas	35
<i>Los sistemas de cargos yoemem</i> Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani	45
<i>Personas y trabajos en el proceso de mercantilización de las artesanías indígenas chaqueñas</i> Myriam Fernanda Perret	59
<i>Frase nominal y marcación de persona en chichimeco (oto-mangue)</i> Francisco Hernández Chincoya y Armando Mora-Bustos	69
<i>Pensando a través de la sonoridad y la escucha del pueblo huave: cosmología, rito y vida social</i> Roberto Campos Velázquez	89
<i>Marcadores STR's autosómicos en población indígena añu zuliana de Venezuela</i> Tatiana Carolina Pardo Gobeá, Korana Tovar Stojcic, José Miguel Quintero Ferrer, Lisbeth Margarita Borjas Fuentes, Yanira Sanchez Caridad, Karile del Carmen Mendez Molina, Yenddy Nayghit Carrero Castillo, Sergio Emiro Rivera Pirela	107
<i>Estimación de las condiciones de vida de los rarámuri desde 1905 a 2014 mediante el uso de datos antropométricos</i> Javier Rivera Morales	115

Notas

- Desarrollo y etiquetación de las conductas restringidas desde la antropología de la violencia
Wael Sarwat Hikal Carreón 125

Reseñas

- Por qué a algunos les gusta el picante. Alimentos, genes y diversidad cultural*, GARY PAUL NABHAN
Mariana Elizabeth Hernández Palomares 129
- Modificaciones cefálicas culturales en Mesoamérica. Una perspectiva continental.*
VERA TIESLER Y CARLOS SERRANO SÁNCHEZ (EDS.)
Margarita Meza Manzanilla 131
- Cinco Sabores Tradicionales Mexiquenses. Cocina Mazahua, Otomí, Nahuatl, Matlatzinca y Tlahuica.*
LEONOR CANO GARDUÑO Y DAVID GÓMEZ SÁNCHEZ
José Manuel Pérez Sánchez 133
- Deidades, paisajes, y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana.*
JUAN PABLO VILLANUEVA, JOHANNA BRODA, MASATO SAKAI (EDS.)
Diana Roselly Pérez Gerardo 135
- Kaxúmbekua (Valores éticos y morales de la cultura P'uhrépecha).* JUAN ÁLVAREZ ZALPA
Luis Vázquez León 139



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 5-6

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Editorial

Este segundo volumen de 2020, que sale en medio del confinamiento por la pandemia del COVID 19, en su peor momento en América, nos presenta nueve artículos misceláneos: tres de arqueología, dos de etnografía, uno de lingüística, uno de etnomusicología y dos de antropología física, además de una nota y cinco reseñas de libro. Abarca así toda la gama de los campos de conocimiento de la disciplina antropológica. Si bien la mayoría toca casos de México, un artículo aborda un tema de Sudamérica y otro un análisis a nivel de América Latina. Tres reseñas por su parte analizan dos libros que tienen visos continentales: la deformación cefálica y la ritualidad y cosmovisión en América, y uno de nivel global, sobre la relación entre genética, alimentación y cultura. Así, el ámbito de este volumen es muy amplio.

Más que resumir los contenidos de estas contribuciones, deseo reflexionar sobre temas transversales que abordan varios de ellos: el aislamiento y la comunicación. Dos artículos estudian grupos indígenas designados como aislados, el huave, de la costa Pacífica de Guerrero, por sus características lingüísticas, y los añú de Venezuela, por su genética (ellos son de la familia lingüística arawak que es la más extendida de América del Sur). Así, aunque cuando se habla de aislamiento en antropología, generalmente se refiere a las lenguas, en este caso se pone en relieve que también puede ser por la genética de la población. Un tercer artículo, éste sobre los sistemas de cargos entre los yaquis (yoemem, de lengua uto-azteca) toca una situación similar desde la etnografía, demostrando cómo los cargos entre este grupo norteño de México no se pueden interpretar desde los modelos clásicos de la antropología derivados del estudio de grupos indígenas del centro y sur de México, aún si derivan de grupos de lenguas uto-aztecas. Esto pone a reflexionar sobre los factores que conducen a ciertos grupos a desarrollar características únicas, lingüísticas, genéticas, sociales, propias de su comunidad. En todos los casos analizados, está presente una fuerte consciencia de identidad, que lleva al grupo a establecer límites entre él y “los otros”. Estas

fronteras están siendo atacadas por condiciones económicas y políticas, como lo muestra el artículo sobre la inserción de artesanas indígenas wichí y qom del norte de Argentina en una lógica comercial de ventas y control de calidad. Así también se muestra en el artículo sobre la antropometría histórica de los rarámuri de Chihuahua, que compara los grupos rurales con los urbanizados. Por otro lado, hay fronteras que se reivindican; este es el caso del libro reseñado, donde el autor, un p'úhrepecha emigrado a Estados Unidos, reclama el regreso a los valores éticos y morales tradicionales (el p'úhrepecha es otra de las lenguas aisladas de México). Así, desde la pluralidad de abordajes que se reflejan en el presente volumen, queda claro que la consciencia identitaria es importante pero no suficiente, y que los factores que ayudan a definirla, en algunos casos hasta convertir a los miembros de un grupo en “aislados”, son diversos y deben analizarse cuando menos desde la interdisciplina antropológica, incluso integrando otras disciplinas, como la ecología, la sociología, la medicina, etc.

Ello me lleva al otro tema que atraviesa varias contribuciones, que es la comunicación. La forma en la que un grupo de personas se comunica establece fronteras que llegan hasta donde hay inteligibilidad de los mensajes circulados. Así, la forma de comunicación puede ampliar redes de interacción, pero también limitarlas severamente (regresamos así al tema del aislamiento). Dos artículos abordan la comunicación de manera directa: el estudio lingüístico sobre la forma en la que el chichimeco expresa las relaciones entre la persona y las entidades de su entorno (otras personas, animales, cosas) y el segundo sobre la comunicación no-verbal entre los huaves, por medio de mensajes sonoros, mediante instrumentos musicales, gritos y silbidos, rigurosamente estructurados y jerarquizados. Esta reflexión sobre la comunicación atañe también a los añú de Venezuela, quienes, si bien hablan un idioma de una familia muy extensa, en su región se encuentran circundados por grupos de hablantes de familias lingüísticas distintas, lo que favoreció su desarrollo aislado. El

aspecto de la comunicación está igualmente implícito en los dos artículos de arqueología. Uno de estos analiza cómo la traza urbana de Chinkultic controló el flujo de peregrinos al sitio y los llevaba por una secuencia de etapas de, se podría decir, experiencia religiosa a través de espacios construidos y vistas naturales de cuerpos de agua y sierra, otra forma de comunicación no-verbal. En el otro artículo, el análisis de la iconografía de una escultura que representa un aro de juego de pelota lleva al investigador a reflexionar sobre su origen local (entre grupos otomangues) o foráneo (nahuas del Centro de México). La comunicación se relaciona también, pero de manera opuesta, con lo presentado en los libros reseñados sobre la deformación cefálica y sobre los rituales y cosmovisión en los grupos indígenas de América; allí se muestra cómo ciertos conceptos y fundamentos de identidad y de cosmovisión existen en grupos lingüística, genética y espacialmente muy separados, y pueden ser entendidos por las distintas sociedades que los comparten.

Por último, otro aspecto transversal que caracteriza este volumen es la presencia mayoritaria de grupos del norte y occidente de México: se habla de ellos en no menos de cinco de los nueve artículos y en varios de los libros reseñados, posiblemente un récord para la revista. Varios grupos indígenas han sido, de manera específica, objeto de una larga tradición de estudio antropológico, casi continua: los rarámuri (o tarahumara), los

yoemem (o yaquis), los p'uhrépechas (o tarascos) y, en menor medida, los chichimecas (jonaces), parte de la familia otomangue (a no confundir con los chichimecas de Xólotl, generalmente asociados a grupos de la familia uto-azteca). Pero aquí se presentan también evidencias arqueológicas e históricas acerca de los grupos que habitaban la costa de Sinaloa, al sur del área yaqui, durante el Posclásico y hasta la Conquista, reportando la existencia de provincias autónomas, algunas de cuales hablaban nahua, otras idiomas que los españoles no entendieron. Por otra parte, de manera sorprendente e inesperada, los añú de Venezuela resultan ser, como grupo genético, más cercanos a los mestizos urbanos de la ciudad de Zacatecas, fenómeno que los investigadores relacionan con el sustrato amerindio de la región.

Por lo tanto, este volumen tiene sorpresas e información que llevan a reflexionar sobre nuestro quehacer antropológico. En lo personal, no dudo que los temas transversales que me llamaron la atención en la lectura me fueron inspirados por el aislamiento (físico) y la comunicación (virtual) que caracterizan estos tiempos de pandemia. Seguro que serán objeto de estudio antropológico en un futuro cercano.

Annick Daneels
Editora



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 7-18

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Límites difusos, dinámicas intensas: Sinaloa a la llegada de los españoles

Fuzzy limits, dynamic interaction: Sinaloa before the Spanish Conquest

Luis Alfonso Grave Tirado*

Centro INAH Sinaloa y Museo Arqueológico de Mazatlán, Sexto Osuna 76, Centro, 82000 Mazatlán, Sinaloa, México.

Víctor Ortega León

Centro INAH Chihuahua, Paseo Bolívar 608, Bolívar, Zona Centro, 31000 Chihuahua, Chihuahua, México.

Recibido el 14 de enero de 2020; aceptado el 19 de febrero de 2020

Resumen

La conjunción de los más recientes datos arqueológicos con una nueva lectura de las fuentes documentales de la primera entrada de los europeos a tierras hoy sinaloenses nos permitió establecer la organización político territorial de los grupos costeros en los últimos siglos de la época prehispánica, con particular énfasis en la extensión y conformación de sus límites. Contrario a lo considerado hasta ahora, las “provincias” o unidades político-territoriales eran relativamente pequeñas y estaban circunscritas a las cercanías de los ríos y las zonas entre ríos eran, al parecer, “tierras de nadie”, políticamente hablando, pero las relaciones entre las cabeceras eran constantes y dinámicas.

Palabras clave: Arqueología; etnohistoria; fronteras; Mesoamérica

Keywords: Archaeology; Ethnohistory; borders; Mesoamerica

Abstract

The conjunction of the most recent archaeological data with a new reading of the documentary sources of the first entry of Europeans to Sinaloa, allowed us to establish the political-territorial organization of coastal groups in the last centuries before the Spanish Conquest, with particular emphasis on the extension and conformation of its limits. Contrary to what has been considered so far, the “provinces” or political-territorial units were relatively small and circumscribed to the rivers, while the areas between rivers were, apparently, “no man’s land”, politically speaking, but the relationships between the capitals were constant and dynamic.

En 2014 y 2015 se llevó a cabo el trabajo de campo del Proyecto Arqueológico de Salvamento Gasoducto El Oro-Mazatlán (PASGOM), el cual atravesó prácticamente todo el estado de Sinaloa (Grave 2015, 2016) por lo que se nos abrió la posibilidad de plantear una serie de preguntas que, aún sin responderlas a cabalidad, tan solo los resultados obtenidos en su búsqueda han enriquecido, sin duda, el panorama de la investigación arqueológica

y etnohistórica de Sinaloa: ¿estuvo en Sinaloa el límite noroeste de Mesoamérica?, ¿desde cuándo?, ¿hasta dónde? Y, por otro lado, ¿es válida la división de la costa sinaloense en tres regiones culturales? (*cf.* por ejemplo, Sauer 1998; Gaxiola y Zazueta 2005); pues, a pesar de los pocos datos arqueológicos, esto se ha tomado como un hecho dado, con límites fijos y como si hubiese sido así desde siempre.

* Correo electrónico: alfonsograve@gmail.com

Estas y otras preguntas guiaron la investigación, donde, además de efectuar el trabajo de campo en el área de afectación del gasoducto, se aprovechó la oportunidad para llevar a cabo una revisión de los antecedentes arqueológicos en todo el estado de Sinaloa, así como una nueva lectura de las fuentes históricas del siglo XVI sobre Sinaloa, en particular los relatos de la jornada de Nuño de Guzmán que narran la conquista de la llanura costera de Nayarit y Sinaloa.

El Proyecto Arqueológico de Salvamento Gasoducto El Oro-Mazatlán¹

Se registraron 111 sitios arqueológicos, de los cuales once fueron excavados. Como era de esperar, dadas las características ambientales del centro-norte de Sinaloa, la mayoría de los asentamientos se localizaron solo en las cercanías de los ríos y arroyos grandes que riegan la planicie costera, por lo que son notorias varias zonas amplias que aparentemente estuvieron deshabitadas; mientras que en la zona centro-sur, particularmente entre el río Elota y las marismas de Mazatlán y, contrario a lo observado por Sauer y Brand en 1930, fue donde localizamos la mayor cantidad de sitios (figura 1).

La parte norte, que abarca las cuencas de los ríos El Fuerte, Sinaloa y Mocorito, es donde el gasoducto está más lejos de la costa, y las zonas entre ríos son muy secas, por lo que únicamente se identificaron unos cuantos sitios muy pequeños y solo en dos, ambos a orillas del río Sinaloa, se pudo establecer su cronología: uno durante el Horizonte Huatabampo, esto es entre el 650/700 y el 1050/1100 dC, y el segundo en el Horizonte Guasave, situado temporalmente entre 1050/1100 y 1400/1450 dC. Sin embargo, por trabajos anteriores (Álvarez y Villalpando 1979; Carpenter 2009; Ekholm 1939, 2008), sabemos que la costa y las cuencas de los ríos El Fuerte y Sinaloa fueron habitados de forma importante, el primero desde los albores de nuestra era (Carpenter 2009) y el segundo a partir del 650/700 dC (Carpenter 2008; Ekholm 2008). Aunque la mayor parte de los asentamientos corresponden a pequeños caseríos, en ambos se han excavado sitios donde se ha exhumado una gran cantidad de entierros humanos con ricas ofrendas de materiales relacionados con el Occidente de México (Carpenter y Sánchez 2014; Ekholm 2008; Talavera 1995).

Sin embargo, en la extensa franja entre el río Sinaloa y el arroyo Los Pocitos, incluyendo las orillas del río Mocorito, no localizamos vestigios arqueológicos en la zona de afectación del gasoducto; pero sí se ha reportado el hallazgo de urnas funerarias –con ofrendas del complejo

Aztatlán– en las cercanías de Guamúchil (Santos *et al.* 2006).

El patrón cambia al sur del arroyo Los Pocitos, y hay varias zonas donde se concentran los sitios arqueológicos, como los alrededores del cerro El Tecomate, las orillas de la laguna Santa María-La Reforma y, sobre todo, la cuenca del río Culiacán. Las dos primeras se habitan aparentemente hasta la última etapa de ocupación prehispánica; en tanto que en el río Culiacán pudimos establecer que la ocupación inició hacia el 600/700 dC y los materiales se relacionan con el complejo Huatabampo.

Fue éste uno de los grandes resultados de la investigación, pues hasta entonces se creía que la cuenca del río Culiacán se había ocupado de forma permanente hasta el 800 dC; por otra parte, se confirma la profundidad temporal de la relación entre el centro y el norte de Sinaloa, lo que ya se había vislumbrado a través de los materiales más tardíos del complejo Aztatlán. Por otro lado, la cuenca del río Culiacán estaba densamente poblada en los siglos previos a la llegada de los españoles. En cambio, en la zona entre los ríos Culiacán y San Lorenzo, los sitios se identificaron por apenas unos cuantos materiales en superficie, por lo que la población se concentraba en las márgenes de los ríos y en la zona de esteros.

Sin embargo, a orillas del río San Lorenzo únicamente detectamos dos pequeños asentamientos; aunque, a través del reconocimiento de la propia Kelly, la visita de Sauer y Brand y algunos rescates efectuados en las cercanías de El Dorado (Soruco y Heredia 2000; Santos *et al.* 2007), sabemos de la presencia de montículos de tierra y una alta densidad de materiales arqueológicos.

Al sur del río San Lorenzo, los sitios fueron escasos, pero fueron habitados con cierta intensidad desde por lo menos el 900 dC. En ellos, los materiales diagnóstico corresponden tanto al centro como al sur de Sinaloa.

Como ya señalamos, la zona centro-sur es la que manifiesta una ocupación mayor. Entre el arroyo Mautillos y las marismas de Mazatlán localizamos más de la mitad (63) de los sitios registrados en el PASGOM. Aunque la mayor parte son pequeños y con ocupación relativamente corta, algunos se destacan por su mayor tamaño y su prolongada ocupación, pues se habitan en algún momento entre el 250 y el 500 dC y todavía persistían a la llegada de los españoles. Por otra parte, los materiales corresponden a la tradición sur de Sinaloa-norte de Nayarit, es decir, son parte integral del occidente de México desde estas épocas tempranas.

Se identificaron 94 tipos cerámicos previamente establecidos (Carpenter 1996; Ekholm 2008; Kelly 2008a, 2008b), y se reconocieron seis nuevos (Grave 2016); sin embargo, pudimos notar que hay ciertos tipos que tuvieron una amplia distribución, en particular, los diagnósticos del Horizonte Aztatlán (Aztatlán negro sobre crema, Borde rojo decorado y Botadero inciso). Los otros son atribuibles a las distintas tradiciones culturales. Así, con base en la presencia-ausencia de ciertos materiales cerámicos diagnóstico es posible ensayar una delimitación entre las distintas tradiciones culturales del Sinaloa pre-

¹ El trabajo de campo se realizó entre el 1 de mayo de 2014 y el 15 de diciembre de 2015, con dos temporadas de campo y, además de quienes escriben, contó con la colaboración de los arqueólogos Cinthya I. Vidal Aldana y Emmanuel A. Gómez Ambriz y los P. A. Oscar López Díaz, Israel Ramírez Collazo, Oscar Peña Gómez y Manuel Ramírez Reyes.

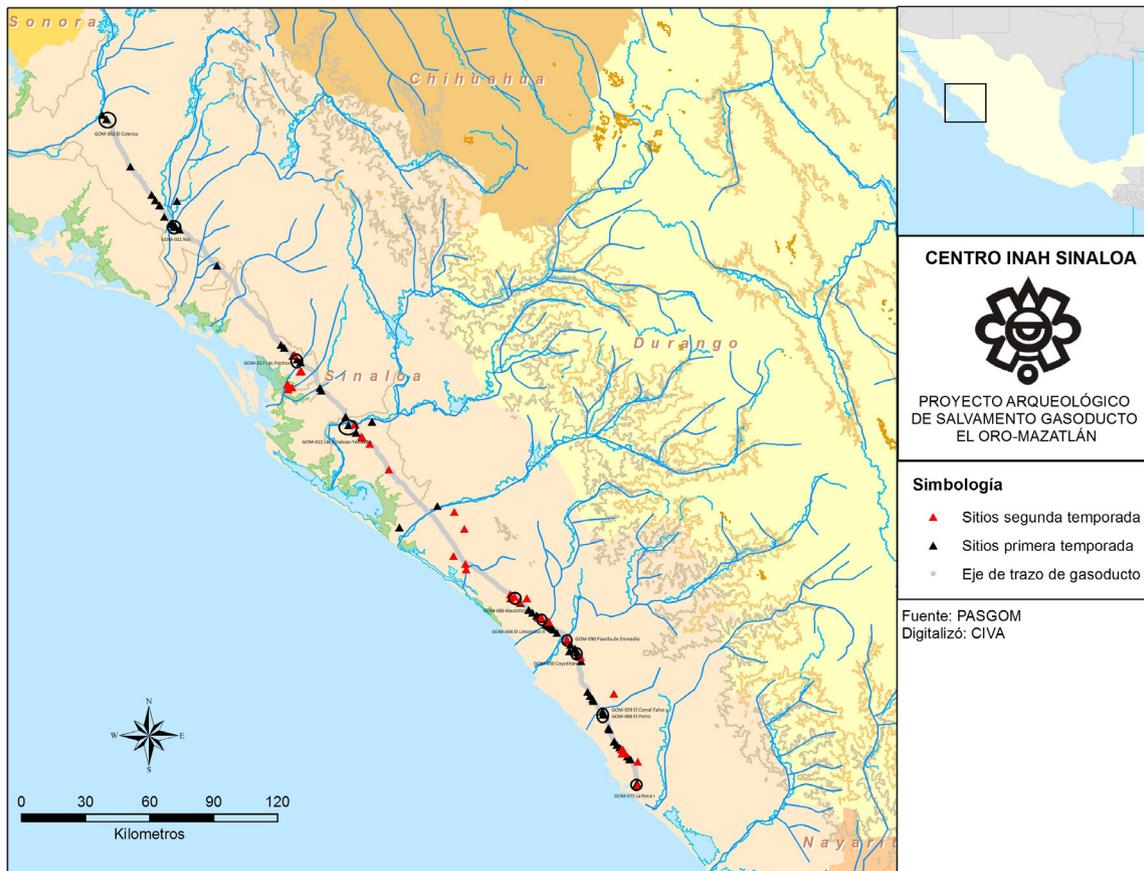


Figura 1. Mapa con los sitios arqueológicos registrados en el PASGOM. La gran mayoría seguían ocupados a la llegada de los españoles.

hispánico, así como entre las tradiciones del Occidente de México y el Noroeste-Suroeste. Para empezar, llama la atención el aparente despoblamiento de la extensa zona entre los ríos Elota y Sinaloa antes del 600 dC, pues tanto el extremo sureño (al sur del río Quelite) como la cuenca del río El Fuerte fueron habitados de forma permanente por grupos agrícolas desde los albores de nuestra era, pero no el espacio entre ambos.

Como sea, es claro que la zona del río El Fuerte es parte integral de la tradición Huatabampo (Carpenter 2009), dentro del llamado Noroeste-Suroeste (Villalpando 2019), mientras que el sur de Sinaloa, ya desde estas épocas, forma una región cultural con el norte de Nayarit y mantuvo relaciones estrechas con el resto del Occidente de México (Grave 2012a). Las cuencas de los ríos Piaxtla y Elota se pueblan a partir del 250 dC; y los materiales son todos de la tradición del sur de Sinaloa y norte de Nayarit. Así, la extensión máxima del Occidente de México antes del 250 dC sería el río Quelite y para el periodo 250-650 dC sería ya el norte del río Elota, mientras que el límite de la tradición Huatabampo seguiría todavía en el río El Fuerte. Ello no significa que no haya habido relaciones, ya que, por ejemplo, en Huatabampo, Sonora, a orillas del río Mayo se reportaron materiales del sur de Sinaloa del periodo 250-750 dC (Álvarez 1985).

Sin embargo, para el 650/700-900 dC esta tradición se extiende hasta el río Culiacán, en tanto que la del sur de Sinaloa avanza un poco hacia la zona entre los ríos Elota y San Lorenzo. Así, para esta época, podríamos señalar al río San Lorenzo como la zona de frontera entre estas dos tradiciones o, si se prefiere, entre Mesoamérica y el Noroeste-Suroeste.

Es hacia el 900 dC, cuando hay una transformación radical en los materiales al norte del río San Lorenzo y se da una apropiación de ciertos elementos ideológicos por parte de los grupos de élite que se manifiestan en los materiales del complejo Aztatlán con estrecha relación con el sur de Sinaloa, en coincidencia con el aumento de la densidad de sitios y el establecimiento de comunidades que podemos considerar como capitales. Es a partir de este momento que se presentan desarrollos culturales diferenciados en el sur, centro y norte de la llanura costera sinaloense, lo que, por otra parte, parece un fenómeno extendido en buena parte del Occidente de México (cf. Solar y Nelson 2019).

Pero este acomodo se rompe hacia el 1450 dC y los grupos al norte del río Mocorito parecen experimentar un proceso de reconfiguración política en el último siglo de ocupación prehispánica; en cambio, en las zonas centro sur, aunque también se deja de apelar a los motivos iconográficos Aztatlán, los asentamientos rectores



Figura 2. Mapa con los límites aproximados entre las regiones culturales.

siguen siendo los mismos e incluso, algunas regiones experimentan un aumento de población y, por otro lado, se diferencian cada vez más los estilos en los materiales arqueológicos entre centro y sur. Por su parte, en la zona de los ríos Elota y Piaxtla, además de encontrarse materiales del centro y del sur, hay algunos tipos cerámicos que muestran una clara separación respecto a los de ambas regiones (¿Una prueba de identidad diferente?). De este modo, la frontera entre las tradiciones del Occidente y el Noroeste-Suroeste al fin de la época prehispánica se ubicaría al norte del río Culiacán; sin embargo, los límites entre las tradiciones del centro y del sur no quedan claros, con la zona entre los ríos Quelite y San Lorenzo como una especie de “campo de batalla” cultural (figura 2).

La homogeneidad cultural de estas vastas regiones no tiene por qué ser sinónimo de unidad política; sin embargo, la interpretación imperante hasta ahora de los documentos históricos es que, a la llegada de los españoles, en Sinaloa había solo dos capitales de provincia (Chametla y Culiacán), que dominaban enormes territorios, mientras que el norte lo recorrían bandas seminómadas (cf. Sauer y Brand 1998; Nakayama 1983; Ortega 1999; Gaxiola y Zazueta 2005, por mencionar algunos). No obstante, las fuentes históricas que tratan, de manera directa, de la conquista de la llanura costera sinaloense no apoyan este acomodo. Hagamos un breve recorrido sobre éstas.

Los documentos del siglo XVI

El ejército de Nuño de Guzmán se había visto obligado a permanecer por varios meses en Aztatlán, a orillas del río Acaponeta, en el norte de Nayarit, reponiéndose

de los estragos causados por un ciclón y la subsecuente inundación. A fines de 1530 emprenden el viaje hacia lo que hoy es territorio sinaloense.

Juan de Sámano refiere que les tomó siete días llegar de Aztatlán a Chiametla, y “todo el camino por donde fué, hasta llegar á esta Chametla que arriba digo, es poblado, á una parte é á otra de muchas estancias; y llegado el campo, los indios de aquella provincia dijeron que tenían guerra con una gente que estaba en las sierras” (Razo 2001: 143). Del pueblo principal dice Sámano: “... es muy grande y muy poblado; pasa un río muy grande por medio; muy abundoso de bastimentos é muchas pesquerías y otras muchas cosas” (Razo 2001: 143) (el río es el Baluarte). Por su parte, en la *Relación Anónima Segunda*, según la compilación de José Luis Razo Zaragoza, se lee: “Desde esta provincia en fin de los dos meses [en Aztatlán] pasó Nuño de Guzmán á la provincia de Chametla, que estará doce ó quince leguas la costa adelante: en esta provincia le salieron de guerra, porque es una provincia muy grande y de mucha gente” (Razo 2001: 318).

Otro de los relatores anónimos señala que Chametla tenía: “veinte e dos pueblos sujetos” y habla de “señores” (Razo 2001: 298); y refiere además un par de datos interesantes: “De aquí partió [de Chametla] mediado Enero del año de quinientos y treinta y uno por un camino muy ancho que los naturales estando de paz y sabiendo que íbamos adelante habían abierto, el cual iba por los lados de las poblaciones, arrimado a la sierra” (Razo 2001: 298). El texto parece sugerir que el camino fue construido *ex profeso* para el uso de los españoles; sin embargo, de acuerdo con la relación de Gonzalo López:

...estando antes désto, de paz, este pueblo, les mandaron el alcalde é Verdugo á los señores dél, hiciesen limpiar los caminos, para delante hasta Culnacán; porque ellos daban noticia de todo hasta allí, qués mucha tierra, los cuales lo hacían hasta tanto, que no sé por qué causas los indios se alzaron, y cesó el limpiar de los caminos, aunque había limpios, mucho parte déllos (Razo 2001: 90).

Así pues, los caminos ya existían. Asimismo, nos sugieren que de vez en vez había guerras entre Chametla y otras poblaciones. Pero entonces estaban de paz y los caminos fueron limpiados, lo que permitió al ejército español avanzar rápidamente hacia el norte. La primera avanzada le correspondió a Juan de Sámano quien dice:

Destá provincia [de Chametla] me mandó á mí el capitán general que fuese á un pueblo que está siete leguas de aquí, que se llama Quezala, á ver si saldría de paz; é yo fui con cierta gente de caballo é peones, é no salieron de paz ni de guerra, mas que se absentaron y se escondieron (...) Este pueblo está muy bien poblado: va hasta la mar poblado: va un gran río por medio de lo poblado hasta la mar: llámase este pueblo Quezala (Razo 2001: 143).

Quezala estaba entonces en las márgenes del río Presidio y cerca de la costa. Cristóbal Flores lo confirma: “E caminando cuatro o cinco días llegamos a un pueblo pequeño sujeto a una cabecera que está hacia la mar, que se llama Quezala” (Razo 2001: 201).

Ahora bien, Quezala no era la única provincia en el río Presidio. Habiendo regresado Juan de Samano a Chametla, el ejército en pleno retoma el avance; aunque, a consecuencia de que enfermó gravemente Cristóbal Flores, se detuvieron a cabo de tres días en una estancia antes de llegar al río. Desde allí, Guzmán envía dos grupos a explorar:

Aquí fueron á entrar ciertos peones é amigos hácia la parte de la sierra de Xicara, que habían hallado muchos valles é arroyos poblados, de donde trujeron muchos bastimentos é gallinas é otras cosas. De aquí me mandó otra vez el capitán general que fuese á Quezala, que estaba en este paraje, y á ver si saldrían de paz; é yo fui allá y tampoco salió de paz. Truje alguna gente, y el capitán general les habló é los mandó tornar á sus casas (Razo 2001: 143-144).

La descripción de la entrada a la sierra de Xicara podría corresponder al área del río Pánuco. Por otro lado, desde la misma estancia se continuó luego el camino hacia el norte. En la *Primera Relación Anónima* se menciona:

Está cinco leguas de Chametla una provincia que se llama Cazala, harto buena, pero no esperó de paz ni de guerra, mas antes tenían todo lo que tenían alzado por los montes: hallóse comida de maíz y de gallinas. Hay a la una parte y a la otra dél muchos pueblos y estancias: cuatro leguas mas adelante hay otra provincia que se dice Culipara, que estaba de la manera de Quezala: hay en ella abundancia de comida (Razo 2001: 300).

Es de resaltar que se refieran tanto a Cazala como a Culipara como “provincias”. Así, cuatro leguas adelante de Quezala, se localizaba la provincia de Culipara, lo que nos mantiene todavía en el mismo río Presidio, aunque más al norte, donde éste comienza a bajar al llano a la altura de los actuales pueblos de El Bajío, Siqueros y El Recodo. De hecho, Colipa se puede traducir como “cosa torcida”. El Recodo, sería pues una reminiscencia del nombre antiguo.

Por su parte, Juan de Sámano cuenta que el contingente, al avanzar desde la pequeña población próxima a Quezala:

...caminó el campo otros tres días, y era todo el camino poblado; decían que esta poblacion se llamaba Colipa. Al cabo de ella, en una estancia que nosotros le pusimos el pueblo de Frijolar, estuvo el campo siete días, porque el camino abierto que

llevábamos iba á dar en unos muy grandes montes y secadales, y convino andar á buscar camino para seguir nuestro viaje (Razo 2001: 144).

Sámano señala que la estancia del Frijolar estaba “al cabo de Colipa”, esto es o en los límites o fuera de ella y, de acuerdo con el itinerario del ejército, al norte del río Presidio. Por su parte, Cristóbal Flores menciona: “Partidos de aquí [de Quezala], caminando llegamos a una estancia que se dice de los Frijoles, donde estuvimos quince días, que no se hallaba camino, porque hasta allí nos lo habían abierto los naturales de Chiametlan” (Razo *op. cit.*: 201). Lo anterior, por lo menos confirma que Los Frijoles se encontraba más al norte que Quezala. Gonzalo López, por su lado, repone: “Cristóbal de Oñate dió en mucha población que hacia la costa estaba...” (Razo 2001: 91). Gonzalo López tomó rumbo a la sierra, pero al no hallar poblaciones grandes ni agua, cambió su rumbo, pero antes: “...de mañana, envié á Hernando Cherino y á Garcia del Pilar, con ciertos de acaballo, á la mano izquierda, á descubrir unos valles, los cuales hallaron una gran población que llega hasta junto á la mar” (Razo 2001: 91).

Parece seguro que López está describiendo la cuenca del río Quelite. Esto se confirma en la relación de Juan de Sámano: “Allí envió el capitán general por muchas partes á buscar camino, y en todas partes se hallaba poblado; y el maestre de campo é yo seguimos un rio arriba un camino, y andaríamos diez leguas por él, y dimos en unos valles poblados de muchas estancias, y hallóse un camino algo ancho” (Razo 2001: 144).

En conjunto, las pistas encontradas en estas crónicas dejan en claro que Quezala y Colipa eran provincias autónomas de Chametla; aunque no le adjudican ese estatus, digámoslo así, a la concentración de población en la sierra de Xicara ni a la de la cuenca baja del río Quelite, es claro que no dependían de Chametla, ni tampoco de Quezala o Colipa. Por ser el único nombre que se menciona en la zona del río Quelite le dejamos también a la “provincia”, el nombre de Los Frijoles.

Entre el río Quelite y el siguiente río, el Piaxtla, distante más de 40 kilómetros, encontraron que la zona estaba poco poblada. Cristóbal Flores anota que, después de permanecer quince días en Los Frijoles, el contingente avanza: “...y caminando cinco días llegamos a la provincia de Piaxtla. Este pueblo está junto a la Mar del Sur, do estuvimos cinco o seis días, y nunca vino de paz, y dejándolo destruido nos partimos” (Razo 2001: 202). Así lo confirma García del Pilar, quien dice:

Pasados cinco días llegamos á la provincia de Piaxtla, é este pueblo está junto á la Mar del Sur. Estuvimos aquí cinco ó seis días, é nunca vinieron de paz; é dejándolo quemado é asolado nos partimos; y en este pueblo se quisieron volver todos los amigos; asaron uno vivo y ahorcaron otros, no me acuerdo cuántos (Razo 2001: 233).

Se refrenda pues la identidad de Piaxtla como una provincia costera.

En la *Relación Anónima segunda*, en un alarde sintetizador, se refiere que habiendo concluido su estancia en Chiametla, Guzmán:

De aquí pasó adelante y descubrió la provincia de Quezala, que es otro río, aunque no tan grande, y descubrió otra provincia que se dice Piaztla; [...]. Desde Piaztla descubrió el río de la Sal, que estará ocho o diez leguas, al cual le pusieron así porque hallaron allí una pila de sal muy grande (Razo 2001: 319).

En la relación de Juan de Sámano se confirma que, después de los cuatro días en la provincia de Piaxtla: “Salió de aquí y fue el campo tres leguas á un pueblo grande que está en la ribera de un río: pusímoslo á este pueblo por nombre el pueblo de la Sal, porque había en él muchos montones de sal. Hallóse en él muchos bastimentos y mucho algodón. Es muy poblado el río abajo hasta la mar” (Razo 2001: 145).

No cabe duda, por las distancias señaladas [una legua equivalía en el siglo XVI a 5 kilómetros, aproximadamente], de que estamos en el río Elota. En una de las relaciones anónimas, se le confiere la categoría de provincia y se revela el nombre del pueblo de la sal:

el cual después se supo llamarse Pochotla. Es provincia que tiene sujetos muchos pueblos; es muy abundante de comida y mucha cantidad de pescado; halláronse algunas gallinas y muchos papagayos y algunos halcones en jaulas: tienen mucho pulque de mezcal y de ciruelas. Vino desde Piaztla, que es gran provincia, hacia las sierras hasta este pueblo en un día el ejército (Razo 2001: 302).

Es decir, se ubicaba hacia las sierras. Lo que no revela el texto es si Pochotla era la cabecera de la provincia o no, aunque podemos colegir que, en términos generales, se trataba de una provincia grande pues se extendía desde la sierra hasta la costa.

Desde el río Elota hasta el San Lorenzo no refieren los españoles ninguna provincia, pero sí hacen mención de algunos poblados grandes, como Bayla y La Rinconada. Aquí, por cierto, renace la quimera. Dice Gonzalo López:

Otro día mandóme ir por el camino derecho, en busca de las mugeres, porque estaban allí ciertos indios que se habían tomado, que decían idos de un cerro, á un río grande, en el cual decían quedaban las dichas mugeres; mandó al alcalde que saliese por la mano izquierda hacia la mar, y fuese todo cuanto pudiese (Razo 2001: 94).

Queda claro que se buscaba el pueblo de las mujeres al noroeste de Baila y Abuya. La cabecera, de acuerdo

con el propio López, se encontraba río abajo. Lo confirma Cristóbal Flores: “Este pueblo, cabeza desta provincia pequeña de Ciguatlan, está ribera de un río muy bueno cerca de la mar” (Razo 2001: 202).

Por otro lado, la provincia estaba densamente poblada y era rica en recursos; y se refieren incluso los nombres de algunos pueblos sujetos como Quila y Aquinola (Razo 2001: 302). Por su parte, Pedro de Carranza, refiere que “...desde allí topamos buenos pueblos hasta la provincia de Culiacan” (Razo 2001: 173). Así, Ciguatán y Culiacán eran provincias separadas, lo que el mismo Carranza enfatiza cuando narra que, al regresar de Culiacán rumbo a Tepic, el ejército de Guzmán pasa de nuevo por esta región: “y así se vino y llegó á la provincia de Ciguatan, á donde se ha de pasar la villa y allí salió el Señor de Ciguatan, y sacó comida y se averiguó como era pueblo de hombres como los otros” (Razo 2001: 176). Más enfático es el primer narrador anónimo: “Aquí se detuvo diez o doce días y tuvo noticia de la provincia de Culiacan”, e incluye una breve descripción de la provincia: “Hasta allí es tierra de mucho bastimento de maíz y legumbres; hay mucho pescado y algunas frutas: hubo pocas gallinas: hay muchos pueblos en comarca: es allí donde agora está asentada la villa de San Miguel” (Razo 2001: 304).

Ciguatán y Culiacán, aunque cercanas, no eran provincias vecinas, sino que entre ambas había una “tierra de nadie”, políticamente hablando, pero con gran cantidad de poblaciones. Las referencias de los soldados-cronistas relativas a la región entre los ríos San Lorenzo y Culiacán son claras en este sentido. Gonzalo López refiere que estando en Quinola:

Otro día salió Cristóbal de Oñate, y siguióle el campo, y las guías desviáronnos del camino derecho y metiéronnos hácia las sierras; y en cabo de tres leguas, llegamos en un pueblo que está asentado en un cerrillo sobre una cienega; aquí se halló muy gran copia de almacen de flechas (Razo 2001: 96).

Por lo que lo llamaron el pueblo de Las Flechas. Continúa G. López:

Otro día salimos de allí y fuimos á otro pueblo donde estaba Cristóbal de Oñate, esperando el campo; allí había dado en gente de guerra y había preso mucha copia délla; este pueblo está repartido en cuatro barrios; pasa por medio dél un muy bístico río; es muy abundoso de todos bastimentos; llamámosle el pueblo de los cuatro barrios (Razo 2001: 96-97).

Que se ubicaría ya entrando a la sierra:

Otro día salimos de allí, y salidos, se quemó mucha parte del pueblo: fuimos á dormir á otro pueblo muy grande que llamamos el pueblo del Leon, [...]; y hízose el aposento; este pueblo está asentado en un alto cerro muy hermoso; tiene un

buen río, la tierra es muy fértil y muy abundoso este pueblo; al salir dél, se quemó casi todo” (Razo 2001: 97).

Desde El León su derrotero fue el siguiente:

Salidos de allí, fuimos á dormir á buen pueblo questá sobre un brazo del río de Culucan, en el cual pueblo murió un cristiano; está asentado sobre la barranca del río; de allí salió el alcalde con su compañía á ver el río abajo, y halló cierta población grande (Razo 2001: 97).

Es el pueblo que ellos llaman Mejía, porque así se llamaba el cristiano que ahí murió. Y desde allí, continúa Gonzalo López:

Fuimos á dormir una estancia derramada questaba cerca deste río, de donde mandó el capitán general, que fuésemos Cristóbal de Oñate, y yo, con una compañía de peones y las nuestras de acaballo, á ver que era, lo que él, allí, había visto y descubierto; el día antes, salidos de allí dende en media legua, dimos en un pueblo muy grande que se dice Colomgo, questá asentado en unos muy hermosos llanos, y por partes, alcabuco; pasa junto con él, el río que arriba, digo, el cual pueblo, hallamos sin gente (Razo 2001: 97).

Colomgo o Colombo, como se le nombra en otras fuentes, se habría ubicado en las cercanías del actual pueblo de Sanalona, y estaría ya en la provincia de Culiacán. Dice Juan de Sámano que, aunque desde Las Flechas se “tuvo noticia de una gran provincia que se llamaba Culiacán”, no señala que ni éste, ni los siguientes pueblos grandes por los que atraviesa el ejército (Cuatro Barrios, León, Humaya, Mejía y El Guamocho) pertenecieran a la provincia de Culiacán y fue en el último “que tuvo noticia que había mucha gente de guerra junta en unos pueblos grandes que son en la provincia de Cuylan” (Razo 2001: 146).

Cuylan es, sin duda, una variante del nombre de Culiacán. Da la impresión, entonces, de que el límite de esta provincia de Culiacán se situaba entre las poblaciones de Guamocho y Colombo. Esto lo confirma Cristóbal Flores, quien comenta:

dieron en él en una guarnición de indios que estaba allí de la provincia de Culiacán, en frontera; y sin entrevénir requerimiento primero, dan en ellos alanceando, que duró legua y media el alcance. Esto no lo vi, mas pasó desta manera, porque fue público entre todos los que estábamos en la compañía (Razo 2001: 203).

La frontera entonces entre la provincia de Culiacán y los pueblos de la sierra, mismos que cronistas posteriores

nos revelarán como de los Pacaxes, estaría en lo que ahora es la presa Sanalona.

Apenas traspasaron los límites de Culiacán libraron una batalla, pues, así como los españoles habían tenido noticias de ésta, ahí también ya sabían cómo se las gastaban aquellos; sin embargo:

Prendióse mucha gente entre los que se prendió, un señor, y cuatro ó cinco señores; siguióse el alcance, dos leguas, en las cuales hallaron muchas poblaciones grandes, y de grandes tiangués; volvióse el capitán general y todos los demás al pueblo dó yo había quedado; hízose allí el aposento, y aunque íbamos harta gente, ansí cristianos como indios, nos bastó la mitad del pueblo; allí estuvimos tres días, donde vinieron ciertos indios de paz, diciendo quel señor de Culucan, los enviaba, que era hermano del questaba preso (Razo 2001: 99).

Y, con el fin de liberarlo, “otro día envió al gobernador dos esclavos y una sarta de turquesas y algunas mantas de algodón” (Razo 2001: 305).

Después de ello, los españoles ya no tuvieron mucha oposición y se dedicaron a explorar tanto la sierra como la zona costera. Hacia esta última ya no pudieron seguir avanzando pues dieron “en un estero muy grande, en el cual, ya más pude hallar vado” dice uno de los relatores anónimos. Por su parte, en la sierra:

...dimos en muchos pueblos y bien poblados, dende en cuatro días, él, un día delante, salí yo al camino que él llevaba, que no se pudo hacer más, por causa de los grandes arcabucos; y sin saber dél, que me iba delante, salí al camino, el cual me metió en un muy gran pueblo, questá sentado sobre el otro gran río que arriba digo, que se juntaba con el que habíamos traído; acordé de seguir el río abajo, y fui á dar al pueblo [la estancia], donde reposamos los tres días primeros, y después del alcance hecho, de allí fui a Culucan, donde hallé, que ya había llegado Cristóbal de Oñate (Razo 2001: 99-100).

Habrían llegado a la confluencia de los ríos Humaya y Tamazula, donde estaría la estancia. Esto es, ya en pleno centro de la actual ciudad de Culiacán. Finalmente, desde este lugar, López se dirigió hacia el pueblo llamado específicamente Culucan. Estos datos son de gran relevancia pues nos permiten situar la cabecera de la provincia río arriba, al este de la actual urbe.

Por su parte Cristóbal Flores, relata la entrada a Culiacán de este modo: “A cabo de diez o doce días, pasando todavía por muy buenos pueblos que dejamos destruidos, llegamos a la provincia de Culiacán, entre unos pueblos muy grandes que están riberas de un muy hermoso río de una parte y de la otra, do nos esperaron de guerra” (Razo 2001: 203) Y añade:

Aquí tomamos una cuadrilla de mujeres que en su manera parecían principales, y un enano, y nos volvimos al pueblo Colombo. Y en Culiacan, cabecera de la provincia, hallamos las dos capitánías que venían de hacer el alcance, y nos volvimos todas al pueblo de Colombo (Razo 2001: 203).

¿El hermano del gobernante de Culiacán era un enano? Pues parecen ser los mismos que fueron apresados por López. Como sea, Cristóbal Flores hace explícito el nombre de Culiacán para la cabecera de la provincia, la cual estaba densamente poblada y era culturalmente uniforme, “sin discrepancia” entre casas ni entre pueblos. Y añade:

Allí se procuró de saber si adelante había otras provincias, o por falta que hubo de lenguas o intérpretes, nunca se pudieron acabar de entender, porque unos decían que había pueblos adelante y otros decían que no, sobre lo cual se atormentaron algunos de los naturales, y nunca se pudo averiguar cosa cierta, por lo cual determinó desde allí de enviar a buscar camino (Razo 2001: 306).

Probablemente todos tenían razón, los que decían que había y los que decían que no, todo depende de qué entendiera cada quien por “adelante”. El asunto es que, al parecer, en la costa los pueblos del río Culiacán eran lingüísticamente distintos. Quizá la de Culiacán era la provincia entre el delta y la sierra, lo que de todas formas cubriría unos buenos cincuenta kilómetros del cauce del río, y el resto pertenecería entonces a la provincia costera, misma que cubriría los restantes veinte o treinta kilómetros. Además, había otras poblaciones en la costa. El mismo Cristóbal Flores refiere que:

En este medio tiempo envió al capitán Samaniego por la costa de la mar por ver lo que por allí estaba, que no se hubiese visto, y después de haber hallado cuatro pueblos pequeños que en la costa estaban, descubrió un puerto y bahía la mas hermosa que se puede hallar en el mundo, porque tiene dos entradas, que con todos los vientos del mundo pueden entrar a surgir, y hace el puerto y bahía una isla que tendrá ocho leguas de bojo, y está una legua de la tierra firme al parecer: viéronse en ella dos pueblos grandes, y es poblada, porque se vió atravesar a ella una canoa. Nombróla la bahía de San Miguel. Hay tanta infinidad de pescado, que no se puede creer, por haber mucha cantidad de mangles, en los cuales sube la creciente de la mar (Razo 2001: 313-314).

Se trata, sin duda, de la actual bahía de Santa María y las islas de Altamura y Talchichitle. Ahora bien, estando en la provincia de Culiacán, como ya hemos visto, Nuño de Guzmán envió partidas de exploración hacia todos los rumbos con el fin de encontrar nuevos caminos y pro-

vincias. El primer reconocimiento del camino hacia el noroeste le fue asignado al alcalde Lope de Samaniego a mediados de 1531. En la Relación de Pedro de Carranza, se lee:

...y desde allí envió al alcalde [Lope de Samaniego] por la costa, treinta ó treinta y cinco leguas, y decía que hallaba algunas casas, y al cabo que halló un pueblo cubierto con petates, al cual dicen que pusieron la ciudad de Petatoni, y la gente que hallaba y las mujeres que hallaba traían naguas de cuero y coberturas de cuero de venados (Razo 2001: 173).

Las treinta o treinta y cinco leguas nos llevarían a algún punto entre las actuales ciudades de Guasave y Los Mochis, más cerca probablemente de la primera y del río Sinaloa. En la *Relación Anónima Primera*, se refiere que en el camino hacia el norte tuvieron noticia:

...de algunos pueblos que son de la provincia de Culiacan, que aun no se habían visto, tomó un indio al cual por señas le hizo entender la via que quería llevar y lo que iba a buscar, el cual también por señas dijo que sabía un gran rio que de las sierras bajaba, que estaba muy poblado y había mucha gente de guerra, pero que era muy lejos, y que si iba por lo llano había muy grandes arcabucos, y que había diez jornadas sin agua y sin comida ninguna de que no poco temor nos puso (Razo 2001: 307).

Resulta pues evidente que el territorio entre el límite de la provincia de Culiacán, situado unos cuantos kilómetros al norte del río homónimo, y las márgenes del río Sinaloa, unos 120 kilómetros aproximadamente, estaba casi despoblado por la falta de agua. Aun así, se aventuraron y al cabo de 7 días:

dieron en unas estanzuelas pequeñas de a veinte o treinta casas, y allí por señas de algunos indios que se tomaron supo del pueblo que el otro le había dicho, que tampoco se entendían los indios, y de allí siguió su via, y otro día llegó al rio, que era buen rio, y dieron en un poblezuelo de hasta cincuenta casas, y esperaron algunos indios de guerra, los cuales se alancearon. Hallamos bien de comer... (Razo 2001: 308-309).

Habrían alcanzado el río a la altura del actual Sinaloa de Leyva o en algún punto cercano. Enseguida, el anónimo relator continúa diciendo:

De allí otro día siguió el rio abajo, porque aquel pueblo estaba entre las sierras, [y] en aquella costa todas las poblaciones recias están hacia la mar; y después de haber caminado seis leguas bajaron a unos muy grandes llanos donde hallaron un

pueblo [grande] y otros pequeños en que habría quinientas casas, y no como las que [hasta] allí se habían visto, sino hechas de petates, y en ellos habría hasta dos mil y quinientos hombres de guerra (*Ibid.*: 308-309).

Seis leguas es lo que hay entre Sinaloa de Leyva y Guasave siguiendo el cauce del río Sinaloa hacia abajo. Esto, por supuesto, no significa que precisamente sean éstos los pueblos referidos, pero queda claro que río abajo se encuentran con una provincia nueva dada la diferencia con todo lo que han visto antes, incluyendo a los de río arriba. Provincia que, además, da la impresión de ser muy próspera y poblada, a la cual pusieron por nombre Petatlán: "...dícese este río Petatlan, porque cuando llegamos allí los españoles vimos que eran todos los pueblos de los indios cubiertas las casas de esteras, á las cuales llaman en lengua de México petates, y por esta causa le llamamos Petatlan" (Razo 2001: 271).

A finales de 1531, Nuño de Guzmán emprende el regreso hacia el sur, mas no por ello pierde el interés en seguir explorando el septentrión, pero, no será sino hasta 1533 que envíe nuevas partidas de exploración para ir más allá de lo que, casi dos años antes, su propio contingente había llegado. Destacamos aquí la relación de Diego de Guzmán y los testimonios de Andrés Alonso relacionados con la misma. Diego de Guzmán comienza su relación casi justo donde se interrumpieran las expediciones dos años antes. Valga la pena insertar una larga cita, pues refiere con cierta claridad lo encontrado por los españoles en el río Sinaloa:

En viernes, cuatro días del mes de Agosto del año de mil é quinientos treinta y tres, partí del valle de Euluacan, é hice jornada al pueblo de Xuamocheleh, cuatro leguas./En sábado adelante, tomé el camino para Petatla, que habia llevado el alcayde; fue la guía Cristóbal Hernandez; hice jornada cuatro leguas; hubo aguajes./En domingo se tomó un indio, lengua huraba, el cual dijo como sabia á Petatla, que se llama Moretio, y que antes dél había un pueblo que se llama Cinume; qué me llevaría; fue la jornada tres leguas; hubo aguajes./ En lunes tomé el camino que dijo el indio; el cual iba ciego, y fue lo mas sin camino; fue la jornada cuatro leguas; hubo aguajes./En martes hubo en el camino cuatro ranchos de petates; tomé poca gente, entre los cuales se halló un viejo, lengua huraba; este día llegué al pueblo de Cinume, en el cual pudo haber sesenta ranchos de petates, estaban en medio de una sábana; no estaban juntos; no se halló maíz sino yervas que comían los indios; tomé poca gente; vertían cueros de venados; pasé una legua adelante á dormir; la guía que traía, dijo que no sabia mas de hasta este pueblo; el viejo que se tomó en los primeros petates, fue guía para adelante; fue la jornada cuatro leguas; hubo aguajes./En miércoles fue la jornada cuatro leguas;

hubo aguajes./En jueves me adelanté con diez de caballo, diez peones; llegué este día á Petatla; pasé el rio bien; hallóse poca gente; el rio había venido grande; la vega estaba hecha una cienega, y por ella se fue la gente porque no se pudo seguir; habría ochenta ranchos; no se halló maíz; yerbas comían los indios; había muchos maizales pequeños; este día fue la jornada que yo hice, siete leguas; otro día, viernes, llegaron todos los demás; hubo aguajes. (Guzmán 1871: 325-326).

Es destacable el nombre de Moretio. A pesar de que la redacción no es clara al respecto, pensamos que puede tratarse del topónimo original de Petatlán y no del nombre del indígena. La provincia de Petatlán-Moretio estaría asociada, entonces, con la cuenca baja del actual río Sinaloa. Desde ahí, prosigue su narración Diego de Guzmán: "tomáronse dos indios, los cuales no entendían la lengua horaba; el viejo que traía por guía, entendía las lenguas destes indios, los cuales dijeron como dos jornadas había otro río mayor y un poblado que se llama Tetamochala, y que había comida porque las aguas comenzaban..." (Guzmán 1871: 326).

Diego de Guzmán encarga a Francisco Velázquez la verificación de las noticias sobre Tetamochala:

el cual fue en tres jornadas á cuatro leguas; llegado que fue al pueblo, dio de sobre salto; tomé poca gente por quel rio pasa junto á lo poblado y venia grande; echáronse al agua; iba el poblado el rio abajo, á trechos, había hasta cien ranchos de petates; hallóse maíz poco; sementeras casi ningunas; tuvo noticias el rio arriba de mejor poblado, dos jornadas (Guzmán 1871: 326-327).

Tres jornadas de cuatro leguas cada una nos sitúan, y siguiendo al pie de sierra, en la margen sur del río Fuerte, quizás a la altura de las poblaciones actuales de Huepaco y Charay. En Tetamochala, estuvo Diego de Guzmán ocho días, donde, dice: "tube noticia de Cinaloa el rio arriba" (Guzmán 1871: 327); y partió personalmente en su búsqueda el 25 de julio de 1533:

...tomé por guía un indio de los que se tomaron en Tetamochala, y fui en demanda de Cinaloa; perdióse el camino á una legua; dijo la guía que no había camino, sino que el rio arriba había de ir. Este día se tomó alguna gente en el camino, entre los cuales se halló un indio, lengua huraba, y entendía la lengua de los naturales, porque desde Petatla y hasta aquí, hablaba con tres lenguas; el cual dio noticia de Cinaloa. Este día fué la jornada cuatro leguas; hubo aguajes (Guzmán 1871: 327).

Resalta el dato de que entre Petatlán y Cinaloa se hablaban tres lenguas distintas, pero también la presencia en estas latitudes de hablantes de lengua horaba o huraba, lo que nos sugiere la movilidad entre las distintas

provincias y la permeabilidad de las fronteras. Como sea, entre viernes y sábado avanzaron otras ocho leguas y:

En domingo, á hora de vísperas, llegué á unas sementeras de maizales un poco adelante; ví en un alto el pueblo, y junto á él estaba [en] un rancho mucha gente; cerca del camino por do iba, había un escuadrón de gente, y al tiempo que quise llegar, comienzan de huir; y así hicieron los que estaban en el cerro; llegado que fui al pueblo no hallé gente; hallóse maíz seco, frijoles no mucho; era pueblo de ciento cincuenta ranchos de petates; estaban todos juntos; tienen unas ramadas pequeñas; eran mejores ranchos que no los que hasta aquí había: había muchas sementeras el río abajo y arriba, estaban en elote mucha parte dellas; aquí me pareció que con lo poco maíz que se había hallado y el respeto de las sementeras, que podrían invernar (Guzmán 1871: 327-328).

Entre Tetamochala y el pueblo en el cerro, si suponemos que Tetamochala se encontraba en las cercanías del actual San Miguel Zapotitlán, las dieciséis leguas aproximadas nos situarían en el actual poblado de El Fuerte.

Por su parte, en la *Segunda Relación Anónima*, según Icazbalceta, y que Razo atribuye erróneamente a Pedro de Guzmán, se enfatiza: “En este río de Tamachola hay buenos pueblos é mucha gente; es de la lengua y calidad del pasado, en el vestir y ritos y en todo lo demás, y las casas de los mismos petates” (Razo 2001: 272). Culturalmente, pues, las provincias de Petatlán y Tamachola son similares, aunque políticamente sean entidades distintas. Más adelante, nos da una idea del tamaño de la última: “El principio desta provincia de Tamachola habrá hasta la mar seis leguas: durará lo poblado della cinco” (Razo 2001: 273).

Desde la costa, continúa el relator:

fuimos por el río arriba treinta leguas hácia la cordillera de las sierras, que es á su nacimiento, porque tovimos noticia que había muy gran poblado; é muy buena tierra, y habiendo andado treinta leguas, dimos en una provincia que se dice Cinaloa, en la cual habrá veinte ó veinte é cinco pueblos, de á ciento y de á doscientas é trescientas casas de aquellos petates ó estereras (Razo 2001: 273).

La provincia de Sinaloa abarcaría aproximadamente desde El Fuerte hasta el pie de la sierra y era una provincia rica, pues el ejército español se mantuvo ahí por más de cuarenta días y desde ahí continuaron su camino hacia los ríos Mayo (una provincia: Mayombo) y Yaqui (dos provincias: Yaquimi y Nebame).

Así pues, encontramos que en los documentos que narran la primera entrada de europeos a tierras hoy sinaloenses se distinguen con claridad 12 “provincias” políticamente autónomas entre los ríos Las Cañas y El Fuerte (cf. Ortega y Grave 2019; Ortega y Grave en prepara-

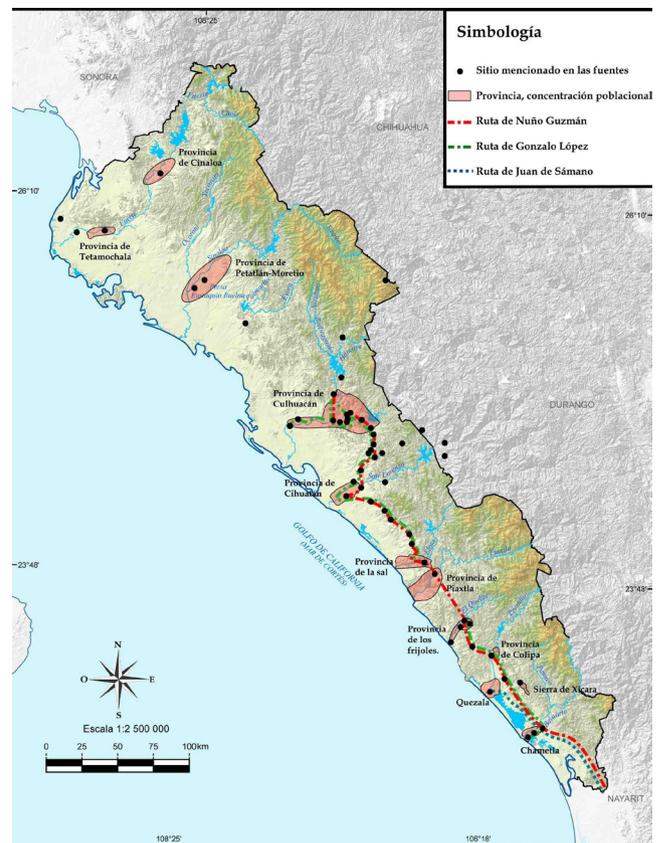


Figura 3. Mapa con los poblados y “provincias” señaladas en los relatos de la Conquista.

ción). Éstas eran, de sur a norte: Chametla en la cuenca baja del río Baluarte; Xicara, en la parte media de la sierra entre los ríos Baluarte y Presidio; Quezala, en la cuenca baja del río Presidio; Colipa o Colipara, en la zona media del mismo río; Los Frijoles, en la parte baja del río Quelite; Piastla, en la cuenca del río homónimo; La Sal, en el río Elota; Ciguatán o Cihuatán, en la parte baja del río San Lorenzo; Culiacán o Culhuacán en la confluencia de los ríos Humaya y Tamazula, donde conforman el río Culiacán; Petatlán-Moretio, en el río Sinaloa; Tetamochala, en la cuenca baja del río El Fuerte, y Sinaloa o Cinaloa en la parte media del río El Fuerte (figura 3).

A prácticamente todas ellas se refieren los soldados-cronistas con el nombre de “provincias” o, al menos, distinguen un territorio dominado por una cabecera; pero también los documentos son claros en que entre estas provincias había poblaciones que no estaban sujetas a ninguna de las cabeceras y, en ocasiones, entre ellas había amplios territorios independientes políticamente.

Comentarios finales

El patrón es claro: los ríos de menor caudal solo tenían una provincia, mientras que los más grandes soportaban dos o hasta tres unidades político-territoriales. Resaltamos que en el río Mocorito no se menciona siquiera alguna población importante, quizá porque lo atravesaron por la

parte cercana a la sierra y no por la costa, si bien tampoco en el PASGOM registramos algún asentamiento grande ahí.

De cualquier modo, las provincias o unidades político-territoriales eran relativamente pequeñas y circunscritas a las márgenes de los ríos,² y sus límites no se extendían hasta confrontar con los de otra provincia, sino que, entre una y otra, sobre todo en las zonas entre ríos, había “tierras de nadie” o zonas francas, políticamente hablando. Esto tiene apoyo en el patrón de asentamiento prehispánico.

En efecto, de acuerdo con los resultados obtenidos en el PASGOM y en las investigaciones realizadas hasta ahora en el estado de Sinaloa, es posible postular que el territorio ahora sinaloense estaba dividido durante el Postclásico en varias unidades político-territoriales o, al menos, destaca la presencia de asentamientos que pudieron funcionar como centros rectores. Las zonas donde esto se ha establecido con cierta seguridad son: una en la cuenca baja del río Baluarte (Grave 2017); dos en la cuenca del río Presidio, una en la parte baja y otra en la zona media (Grave 2012b); una en la cuenca baja del río Quelite (Grave y Martínez 2019); y dos en la cuenca del río El Fuerte (Carpenter 2009; Carpenter *et al.* 2009; Carpenter y Sánchez 2014).

En el río Culiacán quizá sea factible el reconocimiento de hasta tres unidades político-territoriales autónomas: una en el piedemonte; una más en la confluencia de los tres ríos y la última en la desembocadura (*cf.* Kelly 2008a; Vidal 2018). En el río San Lorenzo, aunque no se han realizado investigaciones sistemáticas en los últimos años, con base en los datos recabados por Sauer y Brand e Isabel Kelly, en la década de 1930, y los obtenidos a través de algunos rescates, parece quedar claro que había grupos de élite en las cercanías de El Dorado.

En el río Sinaloa, de acuerdo con J. Carpenter (1996, 2008), quien revisó los materiales obtenidos por Ekholm en el sitio de El Ombligo, en las ofrendas se manifiesta una clara división social. Los datos recabados en los ríos

Piactla y Elota en el PASGOM nos permitieron vislumbrar que estuvieron densamente poblados, pero falta mayor conocimiento. En el río Mocorito, los datos son prácticamente inexistentes.

Sin embargo, esto no significa que estuvieran aisladas, sino que había continuas relaciones entre ellas, lo que se manifiesta arqueológicamente en la amplia distribución de ciertos materiales arqueológicos, en particular los relacionados con el complejo Aztatlán. Además, a pesar de diferencias culturales, lingüísticas y, sobre todo, políticas, los documentos dejan en claro la existencia de caminos que comunicaban las cabeceras e incluso se habla de movilidad de personas. De tal modo, si los límites entre las distintas unidades político-territoriales pueden parecer difusos, es porque las fronteras eran permeables.

Referencias

- Álvarez Palma, A. M. (1985). Huatabampo. Consideraciones sobre una comunidad agrícola prehispánica en el sur de Sonora. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Álvarez Palma, A. M. y E. Villalpando (1979). Informe del reconocimiento de superficie del norte de Sinaloa y sur de Sonora, octubre-noviembre 1978. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carpenter Slavens, J. P. (1996). El Ombligo en La Labor: Differentiation, Interaction and Integration in Prehispanic Sinaloa. Tesis. Tucson: The University of Arizona.
- Carpenter, J. P. (2008). El conjunto mortuario de El Ombligo: su análisis e interpretación, epílogo. G. Ekholm, *Excavaciones en Guasave, Sinaloa* (pp. 147-181). México: Siglo Veintiuno, El Colegio de Sinaloa, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carpenter, J. P. (2009). Historia cultural de la ocupación prehispánica del valle del río Fuerte. G. López Castillo, A. Mercado Gómez y M. A. Heredia Zavala (coords.), *El patrimonio histórico y arqueológico del antiguo Fuerte de Montesclaros* (pp. 43-63). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa, H. Ayuntamiento del Fuerte.
- Carpenter, J. P. y Sánchez, G. (2014). Continuidad cultural en la periferia sur del Noroeste/Suroeste: El periodo protohistórico en el sur de Sonora y norte de Sinaloa. E. Villalpando y R. H. McGuire (eds.), *Building Transnational Archaeologies/Construyendo arqueologías transnacionales* (pp. 133-150). Tucson: The University of Arizona, Arizona State Museum (Archaeological Series 209).
- Carpenter, J. P., Vicente López, J. y Sánchez Miranda, G. (2009). Proyecto Arqueológico Norte de Sinaloa: Las rutas de Intercambio. I. Informe de las

² Ello no significa que fueran simples cultural y políticamente hablando. Por el contrario, en casi todas ellas se observa una gran complejidad. Por ejemplo, sobre la provincia de Culiacán, el segundo relator anónimo, según Razo, dice:

Habrà desde la mar hasta el principio de las sierras nueve leguas de tierra llana. Todas estas nueve leguas iban cuajadas de pueblos del un cabo é del otro del río, á tres cuartos é á media legua, que cada uno tenía quinientas, seiscientas casas. Eran las casas muy largas é muy bien hechas, é cobiertas de paja por muy gran arte; tenían encima de los caballetes de los tejados sus inviciones como acá en Castilla, de barro muy pintadas... (Razo 2001: 320-321).

La descripción continúa en el siguiente tenor:

Porque los indios deste valle eran de muy gran razón, é tenían en mucho á los caciques, é en su vestir é traer eran muy cortesanos, é en sus tratos muy delgados, por que en todos estos pueblos había muy grandes trianguéz é contrataciones unos con otros, de pescado y ropa é frutas y de todas sus menudencias como en México, salvo que no saben qué cosa es oro; y plata hay alguna, porque entre ellos se usan zarcillos de plata. Hay muchas turquesas de que traen hechos puñetes los hombres é las mujeres en las piernas y brazos, los que son señores (Razo 2001: 321).

- actividades realizadas en la Temporada de Campo 2008. México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ekholm, G. F. (1939). Results of an Archaeological Survey of Sonora and Northern Sinaloa. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 3 (1), 7-11.
- Ekholm, G. F. (2008 [1942]). *Excavaciones en Guasave, Sinaloa, México*. México: Siglo Veintiuno, El Colegio de Sinaloa, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gaxiola, J. y C. Zazueta (eds.) (2005). *Historia general de Sinaloa. Época prehispánica*. Culiacán: El Colegio de Sinaloa.
- Grave Tirado, L. A. (2012a). ...*Y hay tantas ciénagas que no se podía andar. El sur de Sinaloa y el norte de Nayarit, una región a lo largo del tiempo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Arqueología, Serie Logos).
- Grave Tirado, L. A. (2012b) Investigaciones arqueológicas en la cuenca baja del río Presidio. L. A. Grave Tirado, V. J. Santos Ramírez y G. López Castillo (coords.), *Trópico de Cáncer. Estudios de historia y arqueología sobre el sur de Sinaloa* (pp. 33-51). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia [INAH-Sinaloa], Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología [COECYT-Sinaloa].
- Grave Tirado, L. A. (2015). Informe de la Primera Etapa del Proyecto Arqueológico de Salvamento Gasoducto El Oro-Mazatlán. México: Archivo Técnico de la Coordinación de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Grave Tirado, L. A. (2016). Informe de la Segunda Etapa del Proyecto Arqueológico de Salvamento Gasoducto El Oro-Mazatlán. México: Archivo Técnico de la Coordinación de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Grave Tirado, L. A. (2017). Patrón de asentamientos prehispánicos en la cuenca baja del río Baluarte, Sinaloa. *Arqueología* 54, 7-27.
- Grave Tirado, L. A. y Martínez Delgadillo, P. (2019) Informe de la Primera Temporada de Campo del Proyecto Arqueológico Sur de Sinaloa (PASS). México: Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guzmán, D. de (1871). Proceso del Marqués del Valle y Nuño de Guzmán y los Adelantados Soto y Alvarado, sobre el descubrimiento de la tierra nueva, (Año de 1841[sic]), *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias. Competentemente autorizada*. Tomo XV (pp. 325-338). Madrid: Imprenta de José María Pérez.
- Kelly, I. (2008a [1939]). *Excavaciones en Chametla, Sinaloa*. México: Siglo Veintiuno, El Colegio de Sinaloa, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Kelly, I. (2008b [1945]). *Excavaciones en Culiacán, Sinaloa*. México: Siglo Veintiuno, El Colegio de Sinaloa, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Nakayama, A. (1983). *Sinaloa. Un bosquejo de su historia*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Ortega León, V. y Grave Tirado, L. A. (2019). "Por tierras no sabidas y tan extrañas". *Geografía protohistórica de la costa noroccidental del Pacífico. La ruta de Nuño de Guzmán*. Chihuahua: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela de Antropología e Historia de Norte de México.
- Ortega León, V. y Grave Tirado, L. A. (en preparación). "Por tierras cerradas de arcabucos". *La ruta de Nuño de Guzmán II. De Culiacán a Nebame*.
- Ortega Noriega, S. (1999). *Breve historia de Sinaloa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Razo Zaragoza, J. L. (2001). *Crónicas de la conquista del Reino de Nueva Galicia en territorio de la Nueva España*. Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.
- Santos Ramírez, V. J., Nava, A. y Orduña, F. (2007). Informe del Rescate Arqueológico realizado en el Palmar, Sinaloa. Culiacán: Archivo Técnico del Centro INAH Sinaloa.
- Santos Ramírez, V. J., F. Orduña y E. Núñez (2006). Informe del Rescate Arqueológico realizado en La Estancia, Sinaloa. Culiacán: Archivo Técnico del Centro INAH Sinaloa.
- Sauer, C. (1998 [1934]) La población indígena de Sinaloa en el momento del contacto. C. Sauer, *Aztlán* (pp. 95-136). México, Siglo Veintiuno Editores.
- Sauer, C. y D. Brand (1998 [1932]). Aztlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del Pacífico. C. Sauer, *Aztlán* (pp. 1-94). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Solar Valverde, L. y Nelson, B. A. (eds.) (2019). *Aztlán. Interacción y cambio social en el occidente de México ca. 850-1350 d.C.* Zamora: El Colegio de Michoacán, Arizona State University.
- Soruco, E. y M. A. Heredia (2000). Informe final de los trabajos del PROCEDE en el norte de Sinaloa. Culiacán: Archivo Técnico del INAH Sinaloa.
- Talavera González, J. A. (1995). Mochicahui, Sinaloa: un asentamiento prehispánico en la frontera septentrional de Mesoamérica. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Vidal Aldana, C. I. (2018). Vivir entre los tres ríos. Arqueología del paisaje del valle de Culiacán. Tesis. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villalpando, E. (2019). Noroeste/Suroeste. El colapso protohistórico o el "siglo perdido". *Arqueología Mexicana* 160, 71-77.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 19-33

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Chinkultic. Circulación interna en un sitio arqueológico de los Altos Orientales de Chiapas

Chinkultic. Circulation within an archaeological site on the Eastern Highlands of Chiapas, Mexico

Carlos Navarrete Cáceres*

*Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Cto. Exterior, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, CDMX, México.*

Recibido el 26 de agosto de 2019; aceptado el 18 de septiembre de 2019

Resumen

Un tema de la arqueología del paisaje es el de quiénes transitaban al interior de los grandes centros de concurrencia masiva, principalmente en época de ceremonias cívicas y religiosas. El presente ensayo propone un recorrido por los diferentes espacios y conjuntos arquitectónicos de Chinkultic, por medio de su relación con la distribución y representaciones de las estelas y con la posible función de los edificios, así como la orientación simbólica que se establece entre un conjunto escénico, una pirámide en la cumbre de un cerro y un cenote con agua permanente.

Palabras clave: Arqueología maya; arquitectura; circulación; religión; simbolismo

Keywords: Maya archaeology; architecture; circulation; religion; symbolism

Abstract

One of the topics landscape archaeology deals with the circulation of people when transiting through large centers, mainly during massive civic and religious ceremonies. This essay proposes a circuit through the different spaces and architectural settings that conform Chinkultic, by relating the representations on stelae and their distribution, the possible function of buildings and the symbolic orientation established between a scenic ensemble, a pyramid at the top of a hill and a water-filled cenote.

Ubicación y acceso al sitio

La región de los lagos de Montebello perteneció a la antigua hacienda de Tepancuapan, cuyo nombre se hacía extensivo a gran cantidad de tierras que luego se dividieron en fincas, a su vez reagrupadas en colonias agrarias a partir del gobierno del presidente Lázaro Cárdenas.

La altura promedio es de 1 600 snm y su topografía está compuesta de amplias planadas y cerros bajos cu-

biertos de coníferas. Es de clima templado y tiene una estación de lluvias de junio a noviembre y fuertes heladas que penetran del Golfo de México –los “nortes”– desde principios de año. Estas tierras han sido incansables productoras de maíz.¹

La presencia de monumentos preclásicos esculpidos encontrados en Chinkultic conduce al problema de los asentamientos más antiguos en las Tierras Altas y desde cuándo es dable hablar en términos de “cultura maya” y

¹ En la vecina localidad de Juncaná se cultivaban, hasta cerca de la década de 1960, las mazorcas de mayor tamaño en México.

* Correo electrónico: carlangasn@hotmail.com

fijar los rasgos materiales que la caracterizan. Quizá aquí figuraría la cerámica rojo pulida del Preclásico superior, cuya uniformidad de formas y textura se extendió en todo aquel vasto territorio.

Aunque en Chinkultic se ha perdido todo rastro arquitectónico de este momento, a la lista de monumentos esculpidos preclásicos registrados en las tierras altas habrá que sumar los cinco encontrados en el sitio. Cuatro de ellos aparecieron del lado izquierdo del río Yubnaranjo, lo que supone la realización de actividades ceremoniales tempranas en el lugar (Navarrete 1984: 55-56), y la cerámica parece corroborarlo de acuerdo con los datos aportados por Agrinier (1969: 23): “Un pozo de prueba cavado en la cima de la Estructura 4, reveló una ocupación temprana cuyo relleno contenía numerosos tepalcates del Preclásico tardío”. La temporalidad para este periodo abarca de 50 aC a 300 dC según Ball (1980: 87), fecha corroborada por el hallazgo en la esquina que da a la laguna de Balamtetic de un tiradero de cerámica de la misma época, excavado en la temporada 2008. La cercanía con ambos espacios seguramente motivó que comenzaran aquí las primeras construcciones y el acondicionamiento del sitio por medio de terrazas (Hernández 2008a).

El desarrollo de Chinkultic durante el Clásico (700-900 dC) y el Epiclásico (900-1200 dC), está enmarcado en un panorama que abarca otros sitios territorialmente cercanos que igualmente cobraron relevancia en los Altos Orientales de Chiapas y áreas circundantes. Empero, son notorias las diferencias de ubicación paisajística: si Tenam Puente se reclina y asciende sobre terrazas, si Tenam Rosario corre sobre un cerro escalonado gradualmente y Lagartero riega sus grupos entre islotes y márgenes lacustres, Chinkultic se dispone en una sucesión de espacios destinados a convocar multitudes; los cuatro recibieron afluencia de peregrinos y en todos hubo intercambio comercial, en todos reverenciaron a la naturaleza, pero los pasos de tránsito interior variaron. Al margen de las diferencias, la destreza de los arquitectos se aprecia en cómo dispusieron la circulación entre edificios y plazas en tiempos normales y en el de peregrinaciones.

Por medio de nivelaciones artificiales, rellenos y recubrimientos, el desplazamiento de las construcciones combina espacios abiertos bajos con elevados, concebidos como escenarios reverenciales directamente en el sitio o a distancia (figura 1), en evidente aprovechamiento de un medio natural de relieve “compactado”, por llamarle de alguna manera al enfilamiento de cerros que corren frente a los primeros lagos, a una playa que facilita embarcarse al sistema lacustre a través de canales naturales (figura 2), a un río permanente y a un cenote elevado entre dos lagunas (figura 3); éstas son condicionantes suficientes para materializar ideas concebidas durante años de observar entornos en busca de respuestas físicas a una concepción religiosa, donde escenificar pasajes mitológicos y ubicar la morada de las potencias rectoras.

Conviene aclarar que el Chinkultic de este trabajo se circunscribe a la sección eminentemente ceremonial. Los

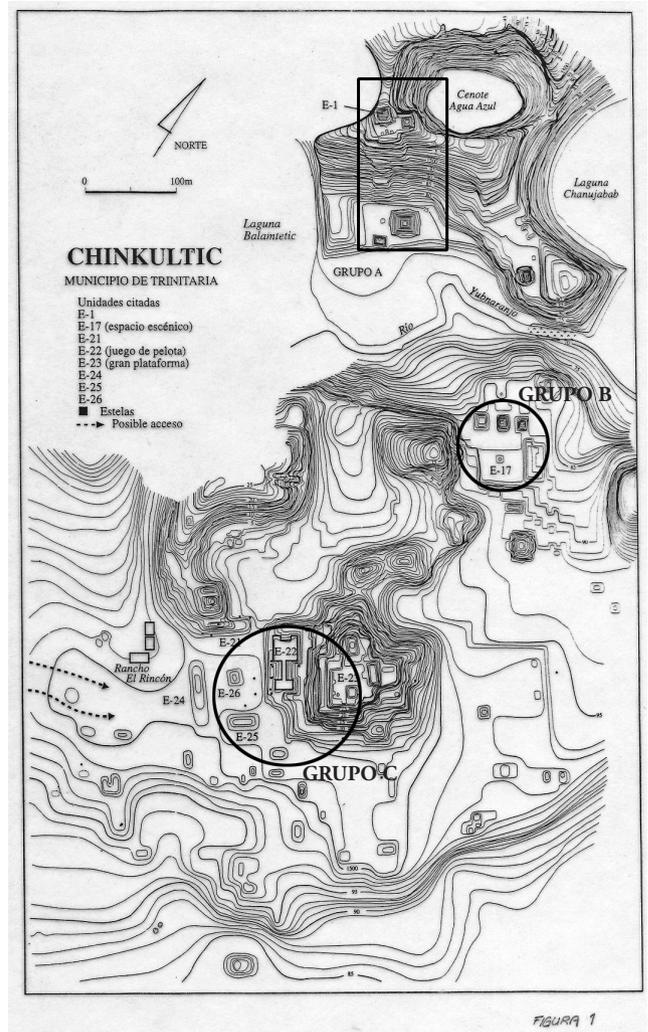


Figura 1. Plano de Chinkultic. a) Acrópolis y Cenote Azul; b) Complejo escénico; c) Plaza del juego de pelota. Plano Eduardo Martínez (NWF) (actualizado por C. Navarrete).

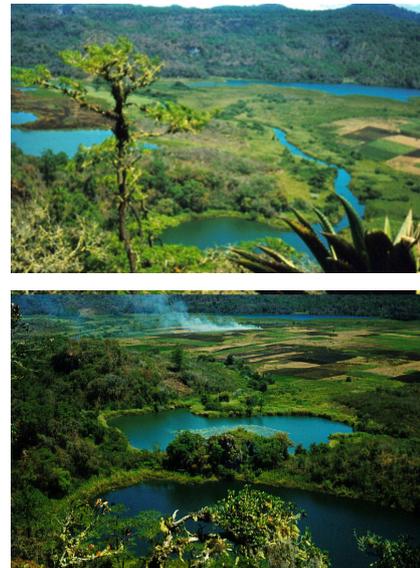


Figura 2. Frente a Chinkultic comienza la cadena lacustre de Montebello (Fotografías por C. Navarrete).

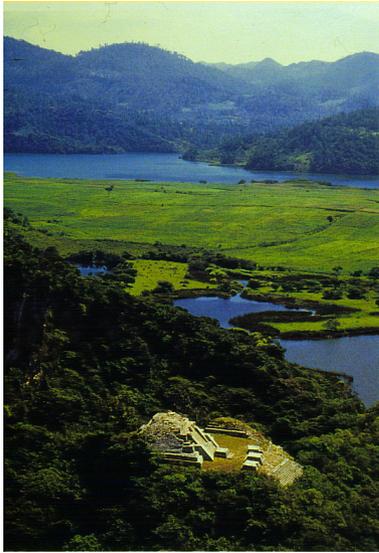


Figura 3. La Acrópolis -Grupo A-. Al fondo “La Bolsa”, antigua área habitacional y de cultivo (Fotografía por C. Navarrete, 1966).

conjuntos habitacionales y de servicios estaban situados en dos terrenos inmediatos: en los lomeríos bajos que siguen las márgenes de la hoy extinta laguna de Tepancuapan y el Río Grande que viene de Comitán —quizá el asentamiento más nutrido—, y la llamada “bolsa”, especie de península rodeada por el canal que une la laguna de Chubnajib con los primeros lagos.

La descripción del sitio y del funcionamiento de los distintos grupos se hará a través del recorrido hipotético de un peregrino, equivalente a lo que en los actuales santuarios mesoamericanos se conoce como “pasos de

visita”. A propósito, hay que señalar que, si la ubicación de aquellos ocurre generalmente en lugares de vista preeminente, es probable que en Chinkultic el acceso directo fuera por el camino que en épocas colonial y republicana comunicaba Comitán con la cadena de haciendas: Campumá-Tepancuapan-El Rincón y San José, éstos últimos en plena región lacustre, ruta con asentamientos prehispánicos continuos. Desde la moderna carretera, que en grandes trechos sigue el trazo del camino antiguo, la vista de los conjuntos elevados de Chinkultic tuvo que haber impresionado al caminante. Un escenario referencial a la distancia (figura 4).

Para acceder a cualquier convocatoria civil o religiosa que ahí ocurriera, se tenía que atravesar un terreno plano y algunas ondulaciones bajas, en donde las manchas blancas que ahora aparecen al arar la tierra señalan antiguos fondos habitacionales, con estaciones intermedias —estructuras de mejor calidad constructiva y de mediana altura—, quizá puestos de control o de ceremonias previas antes de ingresar al recinto mayor. Pensamos en los altares y capillas de nuestro tiempo, de las llamadas “de camino” o “de llegada”, equivalentes a los “humilladeros” de la Colonia. En 1969 sobrevivían restos de edificios de poca altura rodeados de fondos habitacionales, ahora desaparecidos.

Grupo C. Conjunto del juego de pelota

Al Grupo C o plaza del juego de pelota, se ascendía por una escalinata ancha actualmente destruida, situada en el extremo sur del sitio. La plaza es espaciosa, de 93 por 63 m con una pirámide central. La fachada de la cancha



Figura 4. La gran Plataforma o Estructura 23, vista desde el punto de acceso al sitio arqueológico (Fotografía por NWAf, 1959).

del juego de pelota cierra el frente suroeste; aquí se combinan tribunas molduradas, escalinatas con alfardas, tramos de descanso y gradas altas con doble función de escalón y asiento (figuras 5 y 6); al centro y en los frentes del cuadrángulo se alza un importante conjunto de monumentos esculpidos.

En el interior de la cancha, las banquetas con amplios taludes muestran dos épocas constructivas, quizá debidas a cambios no solamente arquitectónicos sino políticos, a juzgar por los fragmentos de estelas empleadas como material de construcción; una de ellas –Monumento 38– (figura 7) está fechada en 771 dC, constituyéndose hasta hoy como la más temprana de época clásica registrada en el sitio (Hernández 2008b).



Figura 5. Vista exterior de la cancha de pelota, adosada a un cerro acondicionado arquitectónicamente. En esta área se encontró el mayor número de estelas (Fotografías por C. Navarrete).



Figura 6. Plataforma exterior de la cancha de pelota. La fachada funcionó como tribuna con vista a la plaza. Nótese la amplitud de las gradas (Fotografía por C. Navarrete).

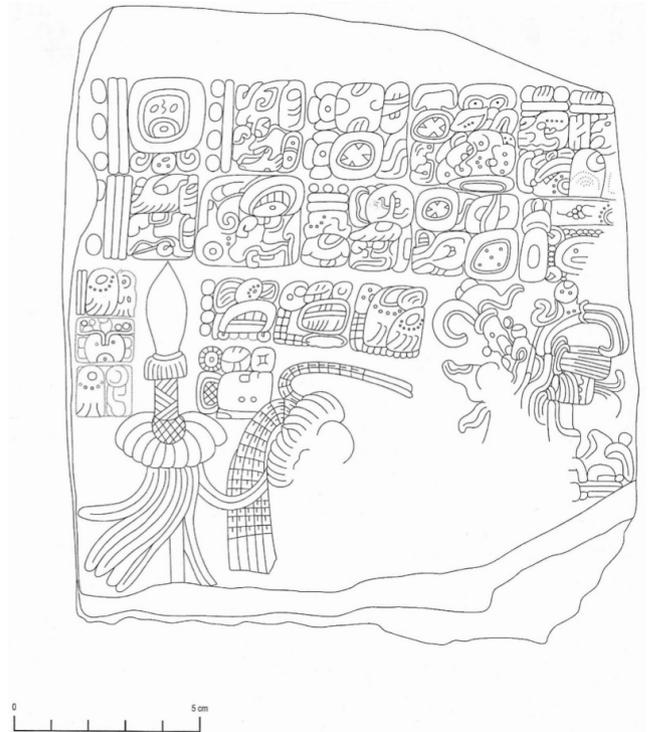


Figura 7. Monumento 38. Fechada en 771 dC, es la más temprana del sitio (Dibujo por Rocío Hernández, 2001).

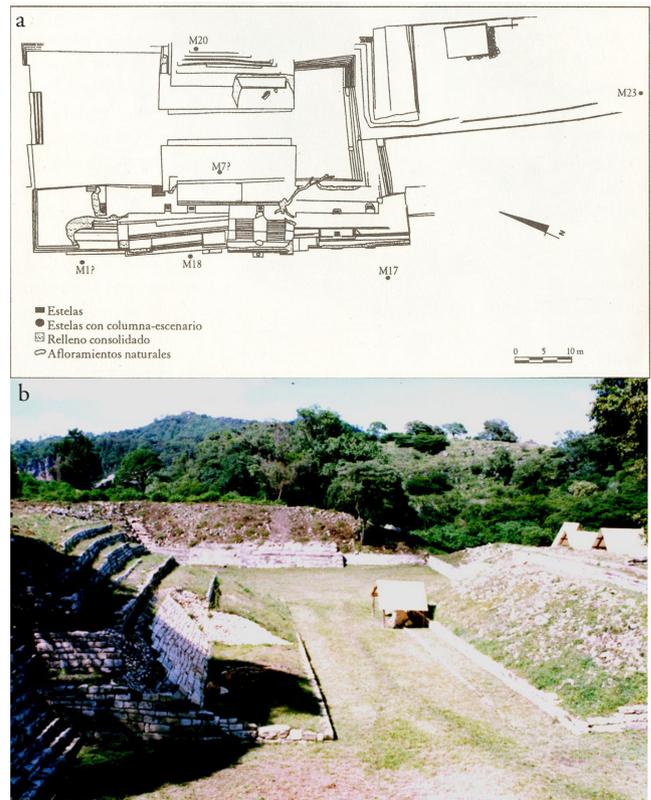


Figura 8. a) Planta de la cancha de pelota; b) Interior de la cancha, al fondo el cabezal mayor.

La cancha es cerrada (figura 8), con la particularidad de que un cabezal es de mayor dimensión que el opuesto, planta atípica dentro de las formas conocidas (Taladoire 1981: 125; 2017: 26-34). Empero, pueden citarse ejemplos de planta marcadamente desigual en esta fracción de los Altos Orientales, lo que vendría a ser un sesgo regional y una forma de jugar a la pelota no registrada por las crónicas ni por los actuales investigadores (Navarrete 2002: 11-41).

Dicha cancha está adosada a un cerro terracedo al frente, con una amplia escalinata alfardeada que asciende a una pequeña plaza flanqueada de plataformas y una estructura piramidal baja. A pesar del saqueo fue posible rescatar información arqueológica en restos de ofrendas de la última época de ocupación, durante el Posclásico temprano, lo que habla de continuidad constructiva. No es nada atrevido imaginar que los humos ceremoniales que ocurrían en la plazoleta servían a la distancia de emblema de arriba.

Las respuestas al asombro que el peregrino experimentaba al ingresar a la plaza del Grupo C tenían que ver con la amplitud del espacio abierto y de la plataforma exterior de la cancha de pelota, compuesta de graderías y tribunas con lugares especiales destinados a personajes de alta jerarquía, combinadas con estelas esculpidas: poder terrenal y poder divino en conjunción.

Las escenas representadas exhiben a sacerdotes sacrificadores y mandatarios que contrastan con personajes sumisos; hay muestras de decapitación y cremación de cráneos (figura 9), de collares de los que penden cabezas trofeo y manejo escénico por medio de animales amaestrados y de ventriloquía (figuras 10, 11, 12). En el Monumento 18, un personaje postrado mira absorto al muñeco que cuelga del brazo de un sacerdote, de cuya boca brotan –podrían así llamarse– “glifos de la palabra” (figura 12c). Si el empleo de animales adiestrados en el oficio de manejar masas es evidente, ¿constituiría una rareza que echaran mano de la ventriloquía?, pues no cabe duda de que la atención del individuo recae en el muñeco que habla. Se trata de impresionar y manejar masas, de control colectivo por medio de ceremonias combinadas. El tema de la ventriloquía puede extenderse a toda el área de Mesoamérica (Navarrete 1984: 55-92; 1999: 10-15).

Hacemos hincapié en que los animales permanecen encima de un pequeño escenario en forma de columna, motivo iconográfico que en toda el área maya solamente se encuentra en este sitio (figura 12 b). Recuérdese al sacerdote que mueve un muñeco de guiñol en el Monumento 21 de Bilbao, Guatemala (Thompson 1948, fig. 6d; Parsons 1969: 101-102; Navarrete 1984, fig. 95). Si la visita comenzaba en esta plaza puede inferirse que el peregrino al arribar tendría enfrente, gráficamente, el ritual extremo que advierten el Monumento 3 con decapitación y cremación así como los Monumentos 8 y 17 con cabezas trofeo pendientes del cuello de los sacrificadores (figura 12a).

Que la masa de peregrinos careciera de capacidad para leer los textos glíficos no importaba, porque la reacción



Figura 9. Monumento 3. El dignatario porta una bolsa con el signo del año. Mientras el anciano habla, el tercer personaje crema un cráneo (fotografía por C. Navarrete).



Figura 10. Collar con cabezas reducidas. El pelo colgante. Monumento 8 (fotografía por C. Navarrete).



Figura 11. Monumento 17. Las cabezas trofeo penden de cuello del sacerdote “sacrificador” (fotografía por Elsa Hernández Pons).

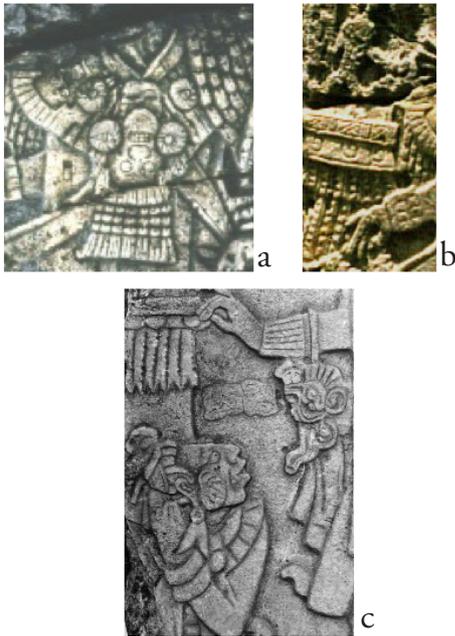


Figura 12. a) Monumento 17, detalle de las cabezas trofeo; b) Un mono amaestrado baila sobre la “columna escenario”; c) Monumento 18, escena de ventriloquismo, el personaje absorto frente al muñeco parlante.

del visitante estaba condicionada por la mezcla de temor y respeto que le causaban las escenas, cuya ubicación en el circuito de visita obedecía a un preestablecido programa de transmisión visual.

El Grupo B y el Complejo Escénico

De aquí, bordeando el mismo cerro, se encuentra el Grupo B y la mole destruida y enmontada de la Estructura 20, popularmente conocida como “las lajas”, debido a los



Figura 14. Grupo B. Complejo escénico: Estructura 18, al fondo la plaza y la tribuna oeste (Fotografías: C. Navarrete).



Figura 13. a) Estructura 19 y los grandes sillares; b) Superposiciones en la esquina norte de la Estructura 16 (fotografías por C. Navarrete).



Figura 15. Monumento 39. Encontrada en el interior de la Plaza entre el derrumbe de la Estructura 18 (fotografías por C. Navarrete).

bloques de su construcción, considerados entre los más grandes de la arqueología maya (figura 13a). Debió tener cuatro o cinco cuerpos.

La esquina noroeste es la única sección expuesta y es muestra suficiente de la extraordinaria calidad de los canteros en el manejo de los cortes y juntas en perfecto ensamblaje; debió haber tenido un significado especial, porque arquitectónicamente lo es; fue vandalizada en casi la mitad para extraer balastre para la moderna carretera a los lagos; no ha sido explorada y poco puede decirse de ella; es contemporánea de la plataforma escalonada encontrada en una subestructura de la plaza (figura 13b).

El recorrido desciende a la plaza entre las Estructuras 18 y 19. La primera es producto de varias superposiciones, evidentes a partir del primer descanso (figura 14). De la fachada quedan cuatro escalones y una cista funeraria circular dentro del relleno de algún cuerpo lateral



Figura 16. Estructura 19. El trono o altar y dos columnillas al frente (fotografía por C. Navarrete).

o alfarda. También pertenece la pequeña plataforma superior con los cimientos de un recinto cerrado, en cuyo frente se conserva la espiga del Monumento 39, caído al interior de la plaza entre el escombros de la fachada. Éste es importante por tratarse del único monumento registrado en este conjunto (figura 15). Destacado debió ser el personaje para ser el único aquí retratado. Una cista de planta cuadrada fue encontrada dentro del relleno de la última ampliación.

De la Estructura 19 casi desapareció la última época, conservándose el arranque de las alfardas y la fila superior de escalones. Lo que se aprecia es la subestructura y algunos acomodos de piedra burda que sirvieron de soporte al postrer recubrimiento.

La subestructura tiene una planta extraña: a medida que se asciende, su longitud se reduce hasta llegar a un bloque que sobresale en forma de altar o trono (figura 16). Quien allí posaba tenía frente a sí la plaza y una vista espléndida: a la derecha la laguna de Chujnab y el inicio de los canales que unen la cadena lacustre así como una sección del área habitacional; a la izquierda, la Estructura 18 y el descenso al río. Desde aquí se perfila la llamada Acrópolis o conjunto elevado del Grupo A.

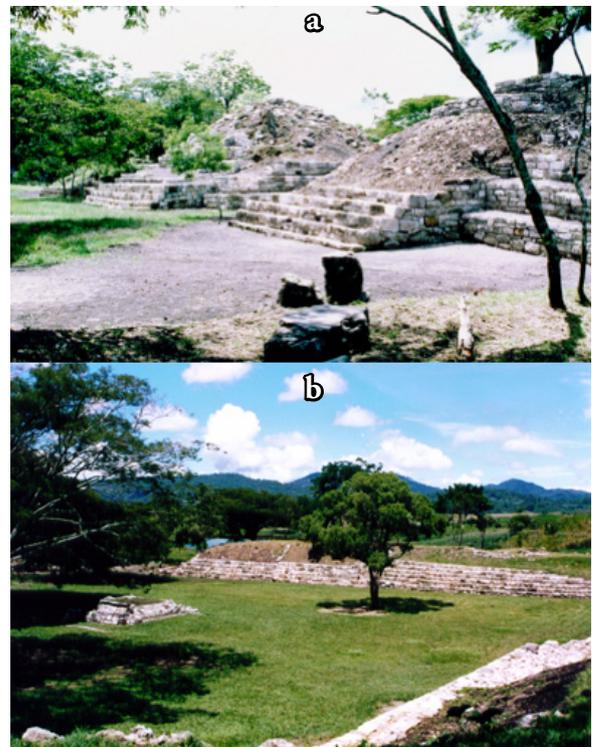


Figura 17. Complejo escénico. a) Tres basamentos cierran el fondo de la plaza; b) Vista general, en el centro la pequeña Estructura 17 (fotografías por C. Navarrete).

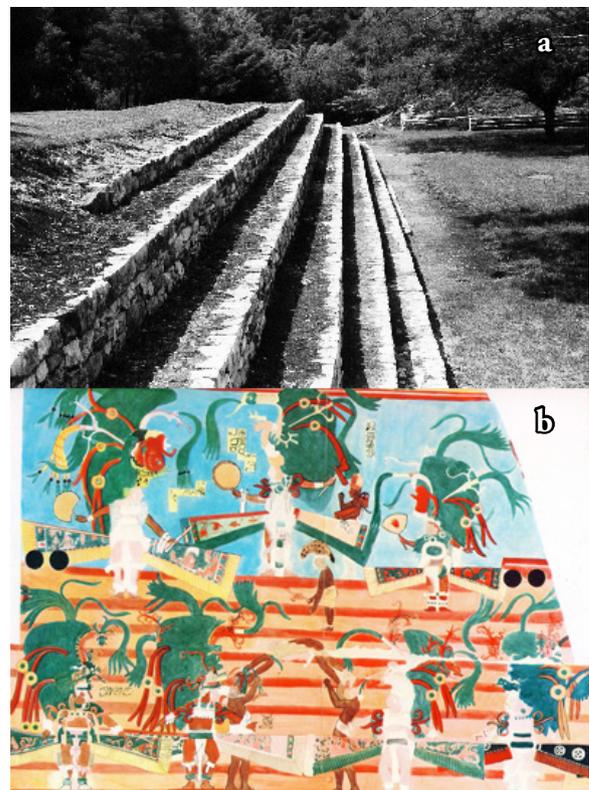


Figura 18. Complejo escénico. a) Graderío oeste, escalones propios para permanecer de pie; b) Mural en el cuarto 3 de Bonampak, los personajes que presiden la escena permanecen de pie (según Rupert, et al. 1955).

Al frente, en el descanso de la plataforma, dos pequeños altares o columnillas monolíticas triangulan con un altar ubicado en los primeros escalones del conjunto.

De entre las anteriores estructuras, la escalinata general baja a la “plaza hundida”, llamada así en alusión a las dimensiones del espacio y al cambio de nivelación respecto a la cota en que desplantan las construcciones adyacentes. El ordenamiento de las estructuras y el sentido que imprimen a la circulación la hacen el punto central del Grupo B. Desde la perspectiva de “espacio escénico”, constituye un exponente de primer orden debido al juego armónico como fue planeada, a su función de culto masivo, a la unidad de propósitos de los tres sectores del graderío, de las tres pirámides equidistantes al fondo y de la pequeña plataforma al centro (figura 17a, b). Un perfecto espacio abierto para servir de escenario a concentraciones públicas masivas y punto de reunión de devotos en fechas del calendario ritual. Pudo servir de área de mercado de manera cotidiana.

En otro artículo (Navarrete 2011: 120-121) se hizo notar cómo algunos sectores de gradas varían de medidas (figura 18).

... hay secciones incómodas para permanecer sentado durante ceremonias de tiempo prolongado: el peralte demasiado alto no permite que los pies se asienten, las piernas quedan suspendidas y el ancho de la huella no da lugar a un respaldo. Se prestan para estar de pie y darle libertad de movimiento a personajes que visten atuendos sobrecargados. Esos grandes tocados y los largos penachos de plumas estaban sujetos con armazones que impedían moverse con soltura. En los murales de Bonampak-cuartos 2 y 3- hay una escena con señores parados en escalones, portando tocados en forma de alas de plumas desplegadas. Otra escena es dramática: sobre las gradas tiene lugar la humillación de los prisioneros vencidos (Ruppert *et al.* 1955).

La exploración de la plataforma central reveló un taller de navajas prismáticas, seguramente destinadas al sacrificio de animales pequeños de los que se encontraron huesecillos. Entre los fragmentos de braseros descubiertos aquí, destaca el mascarón de un personaje solar con un pedernal-rayo en la boca (Navarrete 2011: 91-131; Navarrete y Carpio, en proceso).

Para conformar el cuadrángulo hubo necesidad de nivelar artificialmente el declive que baja al río y levantar las construcciones dispuestas en herradura. De entre otros espacios escénicos conocidos en la arqueología maya es el más proporcionado arquitectónicamente.

El Grupo A y La Acrópolis

Para llegar al Grupo A es preciso cruzar el río Yubnaranjo, corriente que separa el sitio en dos, y es de preguntarse en qué forma solucionarían las inundaciones que año con

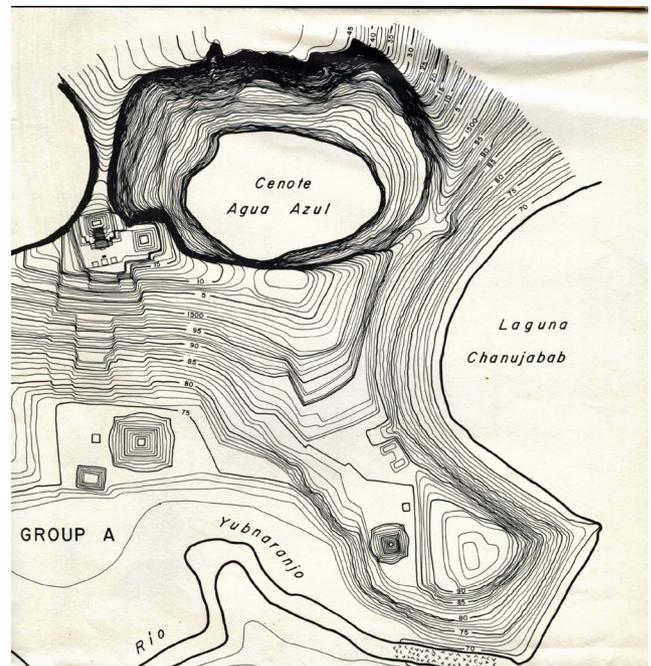


Figura 19. Plano del Grupo A. Nótase la Acrópolis relacionada con el cenote (levantamiento por Eduardo Martínez, Nwaf)

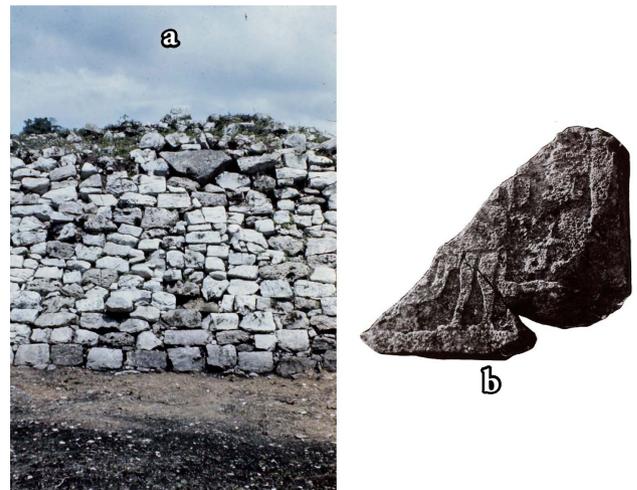


Figura 20. a) Estructura 4, quizá la más antigua del conjunto; b) Monumento 13, Preclásico (fotografías por C. Navarrete).

año anegaban y aislaban esta parte del sitio en tiempo de aguas (figura 19). Cruzando terreno lodoso se llega a una plataforma artificial adosada al cerro, producto de un intenso acarreo de piedras; un pozo excavado por Pierre Agrinier en medio de la plaza sobrepasó los tres metros de profundidad sin tocar fondo.

Compone el conjunto un basamento piramidal aun no explorado —Estructura 3—, cuyo frente da a la plaza. El lado sur lo cierra la Estructura 4 (figura 20a), en donde las excavaciones revelaron una construcción más antigua, cuyo relleno contuvo numerosos tios del Preclásico tardío. Un fragmento de estela de la misma época forma parte del recubrimiento exterior, y resulta sugerente que,



Figura 21. Desmorte de la gran escalinata que asciende a la Acrópolis. Una de las más altas en el área maya (fotografías por C. Navarrete, 1969).



Figura 22. Dos vistas aéreas de La Acrópolis. En la primera la laguna de Balamtetic (fotografías por C. Navarrete).

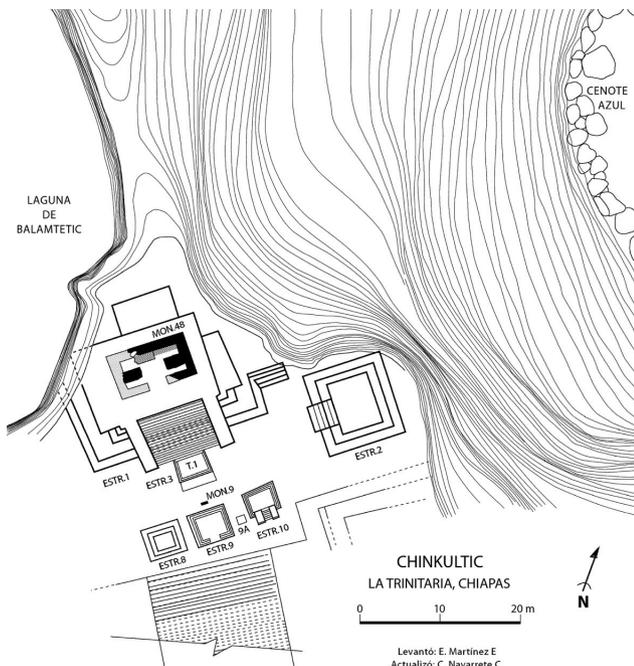


Figura 23. Plano de la Acrópolis (levantamiento por Eduardo Martínez, 1969; adaptación por C. Navarrete).



Figura 24. Vista de la Estructura 1 desde los altares frontales y detalle de las alfardas y moldura (fotografías por C. Navarrete).



Figura 25. Pirámide de San Francisco, Altos Cuchumatanes, Guatemala (fotografía por C. Navarrete).

aun fragmentada, se le colocara arriba y al centro del basamento con la cara labrada hacia la plaza (figura 20b). Tres fragmentos más de tallas preclásicas se encontraron en este espacio (Agrinier 1969: 21-23). Se mencionó atrás el tiradero de cerámica localizado en la esquina que da a la laguna de Balamtetic.

Al fondo arranca la gran escalinata que conduce a la parte alta o “Acrópolis”, impresionante por el número de escalones que debió tener, sobrepuesta a terrazas de

acondicionamiento hasta una altura de 60 m (figura 21). Las edificaciones incluyen los templos 1 y 2, levantados a orillas del cenote Agua Azul (figuras 22, 23, 24). La ubicación del primero es visible a larga distancia y consiste en una pirámide de tres cuerpos escalonados y un templo formado de dos crujías laterales, un corrector medianero y un santuario interior de cubierta plana, hecha de grueso concreto a base de cal colado sobre varas y vigas. Los remates de los cuerpos y las balaustradas son molduradas como las del juego de pelota, rasgo al parecer regional. Un ejemplo externo es la pirámide de San Francisco en los vecinos Cuchumatanes: el mismo perfil y la misma técnica de cantería (figura 25). Un detalle significativo que se discutirá adelante, es la orientación de la pirámide que no está a eje con la escalinata sino dirigida a la Plaza del Grupo B.

En la base de la escalinata se apoya una plataforma o altar –Estructura 3– de baja altura. Pierre Agrinier rescató del interior huesos humanos quebrados, dispuestos sobre el techo de una cámara mortuoria donde descansaba un individuo anciano con una ofrenda de tres vasijas del Clásico tardío.

Cuatro metros al frente, cerca de la orilla de la terraza, se enfilan tres pequeños altares que también sirvieron de sepulcros y depósitos de ofrendas. Siguiendo el eje del altar central y de la plataforma adosada, se erigió una estela del Clásico tardío –Monumento 9–, retrato de un personaje con atributos solares. Se retornará a ella al tratar del culto al Sol y al agua como motivos religiosos recurrentes en Chinkultic.

La gran escalinata tuvo dos épocas de construcción, la primera recargada directamente al cerro, hoy oculta. Al sobreponerse la segunda y ampliarse la plazoleta hacia adelante hubo espacio para los tres altares y así aumentar el volumen de la pirámide, cuyo nuevo frente invadió los escalones de la Estructura 3, de ahí la importancia del hallazgo de materiales del Clásico tardío reportado por Agrinier, por ser el último vestigio arquitectónico que queda de ese momento.

La tumba situada en el templo consta de dos recintos: una antecámara frontal de planta circular situada debajo del último tramo de gradas y la sepulcral, debajo del pasillo del templo. La primera contuvo una urna del tipo característico de la región y, debajo de la capa de estuco del piso, un disco de pizarra con un mosaico ordenado en secciones de pirita. Un muro separó las dos cámaras. La sepulcral, cubierta de pintura roja, cobijó una urna con restos cremados de un individuo, al que ofrendaron un mosaico formado de teselas de jade y por lo menos cuatro vasijas (figura 26). El techo fue construido de lajas y entre ellas reusaron una pieza escultórica –Monumento 40– adornada con dos diseños petaloideos (figura 27a).

Ambas cámaras fueron vandalizadas quizá por quienes construyeron la segunda escalera del basamento. Para lograrlo, abrieron la antecámara por el lado de un pequeño descanso o tribuna situado en medio de los últimos escalones y procedieron a vaciarla –hay restos de dos urnas–, con el propósito de tener comodidad de maniobra



Figura 26. Estructura 1. Tumba principal y el saqueo tardío de un entierro de época clásica (fotografía por Elisabeth Camacho).

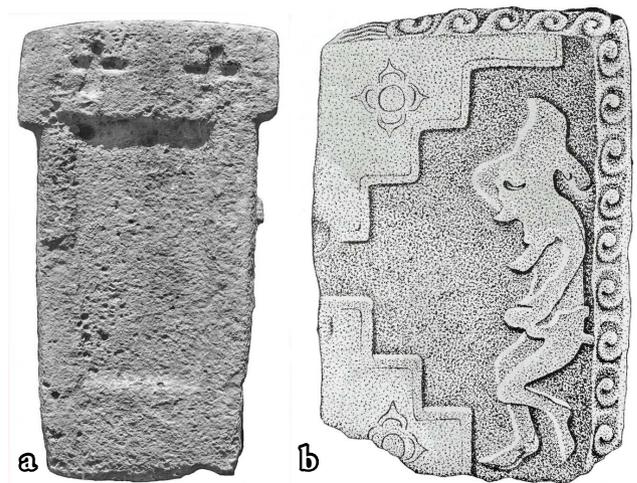


Figura 27. Estructura 1. a) Monumento 40, decorado con dos flores, en posición horizontal pudo haber funcionado como espejo de agua; b) Altar de Sivalnajab, en posición horizontal, representa un estanque florido (fotografía por C. Navarrete; dibujo por Ramiro Jiménez).



Figura 28. Estructura 2. Situada en el borde del cenote. Al fondo la laguna de Chubjanab (fotografía por C. Navarrete).

para romper el muro medianero. A través del boquete vaciaron la cámara de toda pieza que consideraron de valor, destrozando la urna y las demás piezas de cerámica. La huella del saqueo quedó señalada por dos pequeñas cuentas de jade que se les cayeron al salir, en la parte inferior del boquete.

Queda así configurado el ordenamiento arquitectónico general, producto de adaptaciones al terreno, con base en una planeación meditada a fin de proporcionar respuestas objetivas al discurso ideológico, en este caso, una pirámide y una escalinata impresionante centrada entre los paredones de una laguna y un cenote.

La Estructura 2, una plataforma baja de dos cuerpos, está situada exactamente en la orilla del cenote en evidente relación (figura 28); sin embargo, es preciso puntualizar en descargo de su pretendida función, la ausencia de evidencias que respalden la idea de que desde ahí arrojaban a las aguas víctimas de sacrificio. En todo caso, los cuerpos habrían caído en las rugosidades y grietas de las paredes o en las orillas pedregosas del fondo; desde el borde de la plataforma al nivel de las aguas hay 47 m de altura, la cual varía dependiendo de las estaciones. El contenido de agua es permanente debido a tres veneros que brotan en el fondo.

Durante la temporada arqueológica de 1970 se hicieron trabajos en el interior del cenote, vaciándolo por bombeo con el fin de practicar excavaciones como en tierra firme y poder explorar el fondo. Se encontraron restos de huesos humanos, mucha cerámica fragmentada y unas extrañas cajitas armadas de cuatro lajas con ofrendas. Para depositarlas practicaron el buceo, empleando de lastre las lajas y armándolas abajo (Gallegos 1976). El acceso al interior es a través de una depresión natural situada en la pared Este, en donde traza una curva hasta un nivel que facilita el paso.

Recapitulación

Como lazo unificador, dentro de las variantes religiosas de los diferentes pueblos mayas existen símbolos y potencias recurrentes que juegan en la realidad arqueológica. En Chinkultic, la presencia solar radica en los atributos que portan los personajes, presentes en estelas y en las grandes urnas funerarias, las cuales son depósito de restos humanos, cobijados por los planos en que se manifiesta el sol que alumbra y el sol que viaja al mundo de los muertos para luego renacer. Ejemplos regionales: la urna de la Cueva de los Andasolos y su contenido (Navarrete y Martínez 1977), y las grandes urnas procedentes del propio Chinkultic en las que resalta la figura del “joven dios del maíz” (figura 29). Diseños solares distinguen a quien los porta en el Monumento 9 (figura 30). Los rayos solares en los escudos emparejan las estelas 2, 38 y 40; en las dos últimas, el mismo dignatario porta distintivos iguales: anteojera enrollada, pieles y rostros de jaguar alusivos a la noche, una lanza rematada en rayo y tocados con cabezas de venados muertos –animal que transporta



Figura 29. Dos urnas procedentes de Chinkultic. a) Museo Regional de Tuxtla Gutiérrez; b) Museo Nacional de Antropología (fotografías por Mario Vega, NWAf y C. Navarrete).



Figura 30. Monumento 9. El jaguar en el escudo y la anteojera solar. La tierra en forma de serpiente recoge la sangre del autosacrificio (fotografía por Pierre Agrinier, NWAf).

al Sol en su viaje por el inframundo— sostenidos por una estera de petate o *pop* (Navarrete 1984: fig. 11; 1999: figs. 23, 34). El hecho de que al personaje se le represente tres veces no es casual, lo que habla de un hombre-dios investido de Sol (figura 31).

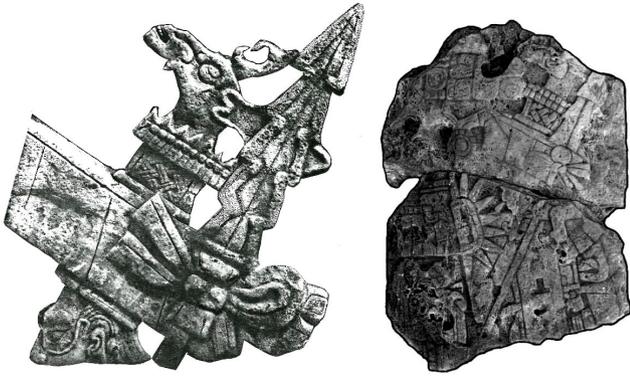


Figura 31. Monumentos 38 y 40. El mismo personaje porta una lanza-rayo y en el tocado una cabeza de venado muerto sobre estera (fotografía por C. Navarrete).

Resulta lógico que el culto al agua ocurra en una región lacustre, de ahí el emplazamiento del conjunto elevado del Grupo A, con la pirámide y los temples en la orilla de un cenote con agua. Otro ejemplo se encuentra en el cercano sitio Ojo de Agua en donde una pirámide se yergue al filo de una laguneta; su particularidad es que pierde el agua al aproximarse la temporada de lluvias y se llena en el verano (“avisos de la lluvia que viene de allá”, dicen los campesinos). Seguramente este es un fenómeno de vasos comunicantes a distancia.

Un hecho semejante ocurre a pocos kilómetros, en San José, en donde un río corre subterráneo en verano, formando un arco en el cerro; una cueva en el paredón de enfrente constituye en la actualidad un punto de peregrinaciones principalmente de filiación *tojolabal* (Díaz 1986: 14).

Representaciones relativas al culto al agua son antiguas en la región. Hay ondas acuáticas en el Monumento 14 de Chinkultic, y en el altar de Sivalnajab que representa un estanque, ambos preclásicos (Navarrete 1984: 29-52; 1998: 8).

Cabe aquí regresar al Monumento 40, cuya posición debió haber sido horizontal, quizá funcionando como espejo de agua o para realizar alguna forma de ablución (figura 27a).

El concepto de sitio “compacto” aplicado a Chinkultic se refiere al terreno físico y a la lógica como se planeó la circulación, haciendo posible celebrar varias ceremonias al unísono en cada uno de los espacios. En la plaza del Grupo C, a juzgar por los monumentos esculpidos, se llevaban a cabo rituales que implicaban sacrificio por decapitación, cremación y ofrecimiento de cráneos trofeo, expresiones escénicas con animales amaestrados y ventriloquía (estelas 1, 7, 17, 18, 20 y 19). En la Estela 3 un anciano jorobado crema una cabeza humana frente a un personaje que carga en la mano una bolsa con el signo del año (Navarrete 1984, 2002). No hay que descartar el uso de la cancha de pelota en ritos sacrificatorios si se toma en cuenta que algunos monumentos fueron colocados en

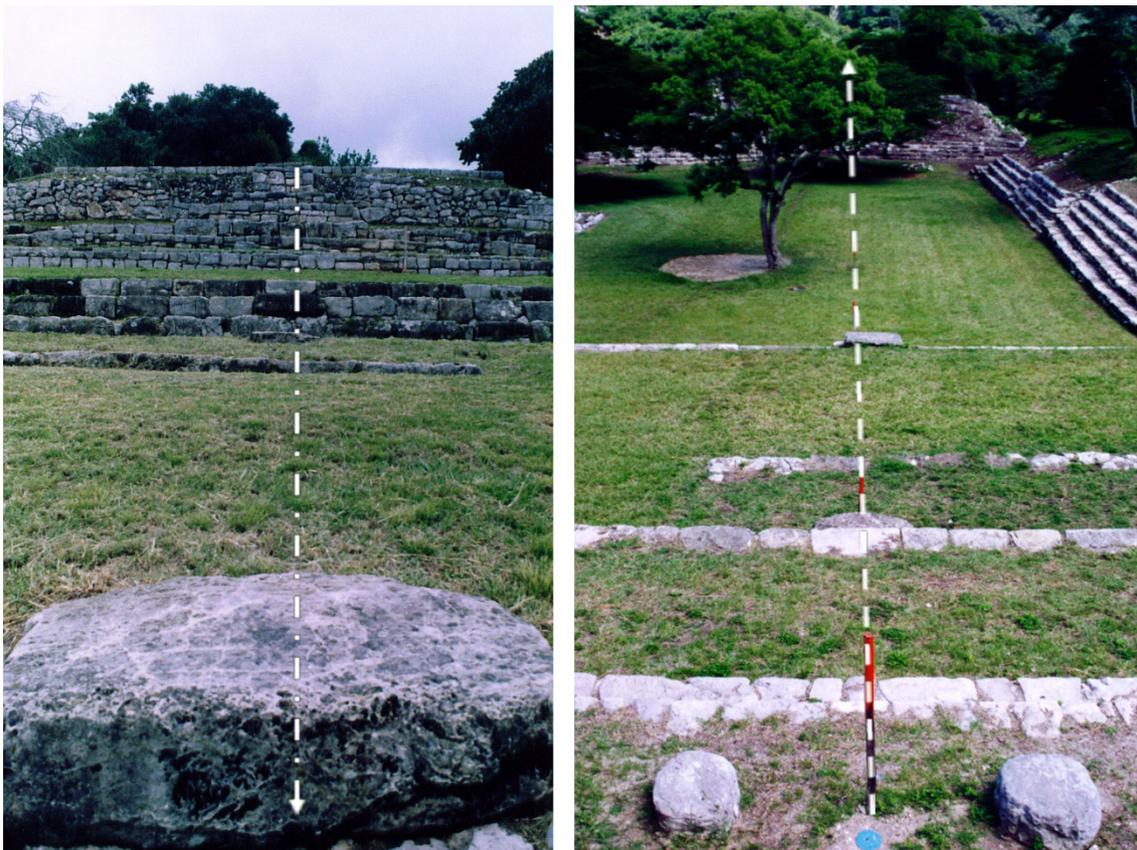


Figura 32. La estructura 19 y la alineación de los altares a partir del trono.

las plataformas que lo delimitan. Si lo viéramos en vivo, por la plaza deambularían, en determinadas fechas, sacerdotes con el cuerpo pintado de negro, y cráneos o pieles de cráneo pendientes de sus cuellos –Estela 17–. Quizá en la cancha de pelota, tal como ocurre actualmente en los estadios, aparte del juego pudieron realizarse otra clase de actividades públicas (Navarrete 2002: 71).

La amplitud de la plaza del grupo B permitía concentraciones religiosas mayores, en las que ocurrían desfiles y danzas, mientras en la plataforma central tallaban navajas prismáticas destinadas a sacrificar aves y pequeños animales; había tribunas para dos categorías de asistentes, de élite y popular, y un trono o altar desde donde se encabezaban ceremonias. También podría haber acogido el mercado.

La ubicación de la plaza facilitó la recepción de visitantes procedentes de otras poblaciones lacustres. Entre la Plataforma Este y la Estructura 15 comienza un suave descenso que termina en una playa somera, suficiente para ser embarcadero de la población ribereña.

La presencia del cenote seguramente motivó a los antiguos pobladores a acondicionar el cerro, adosar la impresionante escalinata y edificar las instalaciones de la Acrópolis. En el ordenamiento arquitectónico destacan la inmediata vecindad de la Estructura 2 al filo del cenote y el cambio de orientación de la pirámide respecto al eje de la escalinata, girada a la plaza escénica.

A través de un paso en la orilla había acceso al interior del cenote. Aquí la palabra acceso es referencia de “entrada”, entrecomillada por significar conceptualmente la bajada a la esfera sagrada de las aguas. La exploración del cenote practicada por Gallegos (1976: 71) localizó una plataforma en la orilla interior, desde donde ofrecían oblações a las potencias acuáticas. En los estudios arqueológicos llevados a cabo en Chinkultic destaca la operación que dio pie a Gallegos para escribir:

Los principales veneros alimentadores del cenote se encuentran en la misma zona suroeste y a la salida de agua de estos veneros se depositaron ofrendas subacuáticas pero no en “nichos”, consistentes en ollas o cuencos de tipo doméstico que se rellenaron con cal, arena, lodo y piedras pequeñas e informes (...)

Las otras dos áreas con ofrendas subacuáticas se localizan hacia las orillas oeste y suroeste del cenote caracterizadas por grandes rocas (...). Bajo estas rocas los buceadores mayas de Chinkultic localizaron oquedades que no son visibles desde la superficie, las arreglaron convenientemente con losas y piedras informes a manera de “nichos” y en ellos depositaron ofrendas consistentes en objetos de cerámica; frente a los nichos como en la zona sur colocaron bolas de piedra (Gallegos 1976: 111).

Al valorar la arquitectura de Chinkultic, no queda duda de que había arquitectos especializados en ubicación y aprovechamiento de los recursos paisajísticos,

y en la acertada distribución de los edificios y espacios abiertos planeados con intensión ritual. Un ejemplo lo constituye la triangulación visual entre el altar o trono de la Estructura 19: por un lado con la pirámide de la Acrópolis y por el otro con la entrada al cenote (Navarrete 2011: 91-131):

Si desde esta posición se traza al frente una línea recta que cruce en medio de las columnillas o altarcitos y de dos altares enfilados a lo largo de la plaza, ésta pasará rozando el costado oeste de la Estructura 15 y, después de cruzar el río, flanqueará el costado oeste de la Estructura 12 para terminar justo en la depresión por donde se entra al cenote. Dirección, si no astronómica, simbólica (figura 33).

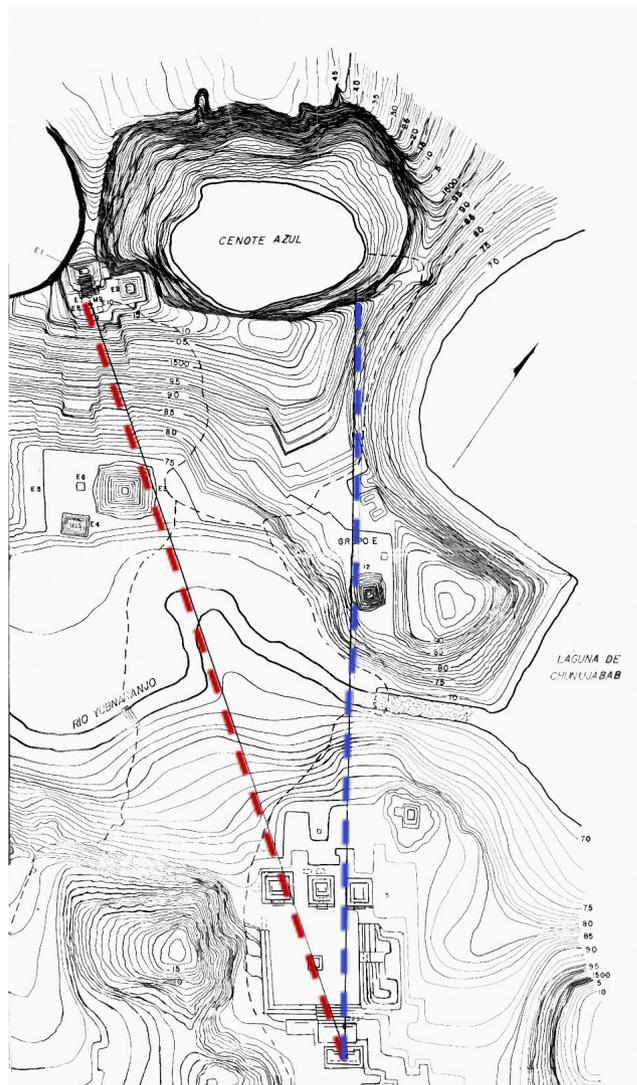


Figura 33. Dirección visual desde el altar de la Estructura 19, a la pirámide del Grupo A y al acceso al Cenote Azul (plano de E. Martínez, modificado por C. Navarrete).

La vista desde el trono abarca las lagunas de Balamtetic y Chubnajib, la totalidad del Grupo A –plaza baja y Acrópolis–. No había bosque que impidiera la vista. El personaje allí sentado dominaba la perspectiva lacustre, los embarcaderos y la principal ruta terrestre: a la derecha los canales naturales a Yalmús y otros asientos de la cadena lacustre, a la izquierda el camino a Comitán que sigue el curso del Río Grande. Fuese culto a las deidades del agua o del Sol o a las dos potencias, durante las fechas celebrativas el espectáculo con las tribunas repletas debió ser impresionante. La orientación N 45° O toma el centro del trono como punto de arranque del eje, señalado por los altarcitos circulares y los altares enfilados: una flecha apunta al lugar por donde se ofrendaba al cenote y otra a la fachada de la pirámide de la Acrópolis (figura 34).



Figura 34. Ofrenda de vasijas plomizas ofrendadas en la Tumba 2 (según Agrinier, 1969).

Este eje simbólico hace patente que las orientaciones no son exclusivamente de carácter astronómico sino también relacionadas con accidentes geográficos, con eminencias en el relieve, cimas y nacimientos de agua.

Por el lado de los espectáculos, la plataforma central del complejo escénico podría haber figurado entre los “teatros” mencionados por Diego de Landa (1966) en Chichén Itzá. Difícil resulta totalizar los usos que debió tener. Las urnas solares explican algo y los restos del taller lítico hablan de instrumentos fabricados en el lugar con fines rituales. Es posible que se hubiesen tallado “a la vista” para utilizarse en sacrificios públicos de animales pequeños. Los huesos encontrados son de conejo, de perro y de tres especies de aves, revueltos con fragmentos de navajas prismáticas y deshecho de talla (Navarrete y Carpio Ressio, en proceso).

La ocupación ceremonial de Chinkultic rebasa la fecha 900 dC y se prolonga otros 300 años. El final del Clásico lo señalan las fechas tardías de las estelas 7 y 8 –790 dC–, y en regiones adyacentes las de Comitán con 874 dC y Sacchaná con 874 y 879 dC. La ocupación durante el Epiclásico o Posclásico temprano la confirma la presencia de cerámica del tipo *Plumbate Tohil* que conduce hasta 1250 dC, periodo de modificaciones arquitectónicas significativas por tratarse de un centro de época clásica, en donde las actividades constructivas y por ende religiosas continuaron. La cerámica *Plumbate* plantea a su vez la pregunta sobre qué mayas la trajeron sobreponiéndola a los viejos entierros y ofrendas, y de dónde llegaron quienes depositaron tan valiosas piezas en la Tumba 2 de Agrinier, entre las que figuraban cascabeles de cobre (figura 34). Otros cascabeles provienen de la ofrenda de la tumba de la Estructura 1, y de otra tumba saqueada del conjunto elevado del Grupo C, en la que fue posible rescatar una vasija cuyo contenido eran pequeñas “rarezas”: dos meteoritos, un cincel sumamente gastado, un fragmento de estalactita y un canto rodado pulido color rojo (figura 35). Hallazgos de esta naturaleza provienen de la Cueva de los Andasolos (Navarrete y Martínez 1977: lams. 36-40). Del propio Chinkultic son



Figura 35. Vasija plomiza y los pequeños elementos que contenía (fotografía de Elsa Hernández Pons)

esas “piedras pequeñas e informes” que menciona Gallegos encontradas en vasijas procedentes del fondo del cenote (Gallegos 1976:111). Vale aquí recordar que Fray Diego de Landa (1959: 93) escribió que, en Yucatán, los médicos y hechiceros echaban al demonio sacando de los envoltorios en que traían sus medicinas “niñerías y sendos idolillos de la diosa de la medicina que llaman *Ixchel* (...) y unas pedrezuelas de la suerte (...)”.

Por su ubicación geográfica Chinkultic señorea en la región lacustre, y futuros estudios tendrán que establecer sus relaciones con sitios cercanos territorialmente con los que integraría una red de intereses: frente a los llanos de Comitán y con senderos que bajaban a la Cuenca del Grijalva señoreaba Tenam Puente, en la bajada al Grijalva dominaba Tenam Rosario, Santa Elena Poco-Uinic lo era en el descenso al norte de Chiapas, Lagartero se erigía en otra región lacustre y, ascendiendo a los Cuchumatanes, el conjunto disperso de Chaculá y el centro salinero de San Mateo Ixtatán; fundaciones claves para el

control de las rutas comerciales a las tierras altas de Chiapas y Guatemala, a las veredas de la Depresión Central, a las conexiones de la cuenca del río Santo Domingo y a la ruta Ocosingo-Tabasco de bajada al Golfo de México con los ríos navegables de la región selvática.

Lugar privilegiado, puerta abierta a intercambios de toda índole y, en lo religioso, un santuario atractivo por las respuestas paisajísticas que ofrece a necesidades religiosas vitales.

Referencias

- Agrinier, P. (1969). Dos tumbas tardías y otros descubrimientos en Chinkultic. *Boletín INAH*, 36, 24-28.
- Ball, J. W. (1980). *The Archaeological ceramics of Chinkultic, Chiapas, México*. Provo: New World Archaeological Foundation-Brigham Young University (Papers of the NWF 43).
- Díaz Gómez, D. (1986). Montebello, un ensueño de colores donde se refleja el cielo. *México Desconocido*, 113, 8-14.
- Gallegos, R. (1976). *Chinkultic, una ciudad Maya y su culto a la lluvia*. México: Editorial Texto e Imagen S.A.
- Hernández Juárez, R. (2008a). Informe de las exploraciones en la Plaza del Grupo A de Chinkultic. México: mecanuscrito.
- Hernández Juárez, R. (2008b). El juego de Pelota de Chinkultic. Informe de la Temporada 2008 de exploraciones arqueológicas. México: mecanuscrito.
- Landa, D. de (1959). *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, n.13).
- Navarrete Cáceres, C. (1984). *Guía para el estudio de los monumentos esculpidos de Chinkultic, Chi.* México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete Cáceres, C. (1999). Algunas representaciones iconográficas de Chinkultic, Chiapas. Guatemala: *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo LXXIV.
- Navarrete Cáceres, C. (2002). Variaciones interpretativas sobre el juego de pelota de Chinkultic, Chiapas. *Anales de Antropología*, 36, 11-41.
- Navarrete Cáceres, C. (2010). Acercamiento a la masturbación ritual de Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, 18 (104), 46-50.
- Navarrete Cáceres, C. (2011). El Complejo escénico de Chinkultic, Chiapas. R. Liendo Stuardo, y F. Zalaquett Rock (eds.), *Representaciones y espacios públicos en el área Maya. Un estudio* (pp. 91-131). México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete Cáceres, C., Carpio Ressio, E. (en proceso). Un taller de navajas de uso ritual en el Complejo Escénico de Chinkultic. México.
- Navarrete, Cáceres, C., Martínez, E. (1977). *Exploraciones arqueológicas en la cueva de Los Andasolos*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Parsons, L.A. (1969) *Bilbao, Guatemala: An Archaeological Study of the Pacific Coast Cotzumalhuapa Región*, vol. 2. Milwaukee: Public Museum (Publication in Anthropology 12).
- Ruppert K., Thompson E. J., y Proskouriakoff, T. (1955). *Bonampak, Chiapas, México*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington (Publication 602).
- Taladoire, E. (1981). *Les terrains de Jeu de Balle (Mesoamérique et Sud-ouest des États-Unis)*. México: Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique (Études Mésoaméricaines, Serie II, 4).
- Taladoire, E. (2017). Los juegos de pelota en Mesoamérica. México: Investigaciones recientes. *Arqueología Mexicana*, 146, 27-34.
- Thompson, E. (1948). *An Archaeological Reconnaissance in Cotzumalhuapa Region, Guatemala*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington (Contributions to American Anthropology and History, 14).



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 35-44

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

El aro de juego de pelota de San Pedro Ocotlán, suroeste de Puebla, México: ¿un culto al Sol?

The ballgame ring of San Pedro Ocotlán, Southwestern Puebla, Mexico: a cult of the sun?

Rodolfo Rosas Salinas*

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Calle Zapote s/n, Isidro Fabela, Tlalpan, 14030, CDMX, México.

Recibido el 2 de abril de 2020; aceptado el 27 de mayo de 2020

Resumen

Se tienen muy pocos estudios sobre el pasado del suroeste del actual estado de Puebla. A pesar de ello, con base en las fuentes etnohistóricas y los registros arqueológicos, es posible comenzar a vislumbrar las relaciones existentes entre las poblaciones ahí asentadas y sus vecinos inmediatos así como con otros más lejanos, incluso con los nahuas de la Cuenca de México. Tal es el caso que aquí se presenta. Por medio del registro, descripción y análisis de la iconografía solar de un aro de juego de pelota, inédito hasta ahora, se presentan algunos puntos sustantivos sobre las relaciones existentes entre esta región y la Cuenca de México.

Palabras clave: Iconografía; nahuas; etnohistoria; aro de juego de pelota; Posclásico

Keywords: Iconography; Nahuas, ethnohistory; ballgame ring; Postclassic

Abstract

There are very few studies about the past of the Southwest of the state of Puebla. Yet it is possible, with ethnohistorical sources and archeological evidence, to glimpse its relations with their nearest and farthest neighbors, even with the nahuas of the Valley of Mexico. In the present case, the solar iconography from an unpublished ballgame ring points to interaction between this region and Central Mexico.

Como parte de las investigaciones que desde hace ya algunos años se han conducido en el suroeste de Puebla por parte del Proyecto *Geografía histórica de la Mixteca Baja*, del cual soy colaborador,¹ se han realizado

registros de suma importancia para conocer el pasado de esta región, los cuales van desde pequeños restos

¹ Este proyecto es dirigido por la Dra. Laura Rodríguez Cano, profesora-investigadora de la ENAH, con una larga trayectoria de investigación en la Mixteca Baja, a quien agradezco el hacerme parte del proyecto e incentivar la investigación histórica de esta región hasta ahora tan poco estudiada. También, como siempre, debo destacar la labor de los cronistas del Consejo de la Crónica del Estado de Puebla, quienes han hecho posible que estas investigaciones sean

llevadas a cabo; en lo particular, agradezco a Filiberto Sánchez Caridad, cronista de Huehuetlán el Chico, Puebla, y coordinador de la región, así como a Antonio Ortiz, cronista suplente de Huehuetlán el Chico. Finalmente, agradezco los comentarios que realizaron al texto y a mi interpretación tanto el Dr. Marc Thouvenot como el Dr. Gabriel Kruehl en el Seminario de “La expresión del tiempo y del espacio entre los nahuas del siglo XVI”, dentro del Posgrado de Estudios Mesoamericanos de la UNAM, así como a los dictaminadores anónimos quienes aportaron sugerencias y datos que abonaron al presente texto.

* Correo electrónico: raz.fari@gmail.com

cerámicos del periodo Preclásico hasta claros restos de ocupación de sitios del Posclásico, referidos incluso en documentación novohispana, así como la transición entre la época prehispánica y la novohispana, los procesos de Independencia y, muy destacadamente, lo acaecido durante la Revolución, hasta los eventos sucedidos en la época contemporánea (Rodríguez y Rosas, s. f. a y b; en prensa a, b y c; Rosas y Rodríguez, 2016).²

Todos los elementos hallados, tanto cada uno de ellos como en su conjunto, son reflejo de la situación política y social en determinada época. Tal es el caso que presentaremos a continuación: un marcador de juego de pelota prehispánico cuyo análisis iconográfico servirá de marco para proponer las relaciones existentes entre la región del suroeste de Puebla y la capital mexicana para el periodo Posclásico y durante la Colonia temprana.

En el presente artículo se expondrá, primero, un panorama geográfico e histórico sobre el suroeste de Puebla, una región de la que muy poco se conoce aún pero que posee una importante riqueza histórica. Posteriormente, se dará paso a una descripción del objeto del presente estudio: un aro de juego de pelota o marcador, de su contexto actual y de su composición plástica. Enseguida, se expondrá el porqué este monolito forma parte de un culto al sol, para después explicar la importancia del hallazgo en esta región y, finalmente, se presentarán algunas de las conclusiones y de los retos que quedan en el estudio de esta región, así como la relación con sus vecinos y con los sucesos del Centro de México durante el Posclásico.

El suroeste de Puebla

Delimitado por lo que durante la Colonia fue el corregimiento de Chiautla de la Sal (hoy Chiautla de Tapia), el suroeste de Puebla es una región por descubrir dentro del campo de las ciencias sociales. De vital importancia para la minería durante casi tres siglos, se engrana con los acontecimientos del actual sur de Morelos y el noreste de Guerrero, división estatal contemporánea que no ha bloqueado la interrelación de los pueblos, como lo demuestran las ferias itinerantes que recorren desde Olinalá, en Guerrero, hasta Huehuetlán el Chico, Puebla, colindante este pueblo con Axochiapan, Morelos (figura 1).

Como ya se ha hecho mención, desde hace algunos años se ha trabajado en el registro histórico de la región (Rosas y Rodríguez 2016). Para propósitos de este trabajo, se desea destacar aquí de lo hallado hasta ahora, respecto a la ocupación prehispánica, algunos ejemplares de monolitos con escritura del periodo Clásico que, por el formato, la composición y los signos inscritos, se

asocian más a los desarrollos estilísticos y posiblemente culturales del noroeste de Oaxaca, el así llamado “estilo ñuíñe” (Rodríguez 1996; 2016). Este “estilo” arqueológico, cuyo ejemplo más notable son precisamente dichas inscripciones, ha sido por demás problemático debido a la asociación a varios posibles idiomas y, con ello, a diferentes grupos culturales del periodo Clásico, todo ello debido a la dispersa distribución de los ejemplares en sitios donde, ya durante la Colonia, se reportan hablantes de mixteco o *tu'un savi*, popoloca o *nguiwa*, chocho o *ngigua*, o como en este caso, náhuatl (Rodríguez 2001; cf. INALI, 2010).

En efecto, en las fuentes coloniales sobre la región, se menciona a la cabecera y provincia de Chiautla de la Sal, que comprendía a las poblaciones de Tzicatlán, Huehuetlán el Chico, Santa María y Santa Mónica Cohetzala, Ixcamilpa, Xicotlan, Tulcingo, Cotlán [Ocotlán], Acatepilcayan, Nahuituxco y Tzinteocalan (ENE 1940; cf. Gerhard 1986: 110-112; Rivas y Lechuga 1990), y que en todas ellas se hablaba náhuatl. Además, en éstas y en otras más también cercanas, según la *Relación de los obispos* (Obispos 1904: 109-115 y *passim*), había visitas evangelizadoras por frailes agustinos que dominaban el idioma mexicano. También es notorio el frecuente contacto de esta región con Izúcar y con toda la Coatlalpan, al oriente de Chiautla, bajo una ruta que muy probablemente se mantuvo desde la época prehispánica (Paredes 1991; Gerhard 1986: 164-168). Y aunque aún no es del todo comprobado, debido a que desde Piaztla, Puebla, hasta el norte del actual estado de Guerrero, hay referencias de la existencia de un idioma mexicano “corrupto”, “que es de la provincia de Totola”, no hay duda que en esta región se hablara también un tipo de náhuatl, además del coixca o cohuixca (Rosas y Rodríguez 2016: 182; RG-Acatlán 1985: 57; Carrasco 1996: 414-419; cf. Tavárez 2012).

En cuanto a la evidencia etnohistórica, el *corpus* de códices, mapas y documentación local del suroeste poblano hasta ahora conocido (*vid.* Rodríguez y Rosas en prensa c; Meade 1989; Tanck 2005), se relacionan en estilo, narrativas e historias compartidas con los de la región de la Montaña de Guerrero, como el *Códice de Petlacala* y otros similares (Oettinger y Horcasitas 1982; Dehouve 1995; Jiménez y Villela 1998), destacando la narrativa de que son pueblos que provienen de Xochimilco y se asientan en cada población que pasan por algún determinado tiempo, en busca del águila que les indicaría dónde se iba a fundar México.³ Todo ello se suma a la riqueza de documentación alfabética en lengua náhuatl en archivos federales y locales que aún falta ser estudiada, pero que nos muestran la dinámica regional del suroeste poblano en interacción con las regiones vecinas y, como se expo-

² Rodríguez y Rosas, s. f. a y b, son informes entregados a la presidencia municipal de Huehuetlán el Chico, Puebla, quien apoyó los trabajos hasta entonces realizados. Su consulta está disponible en la biblioteca pública de dicha población. Se espera en un futuro próximo publicar los resultados de la investigación en su totalidad, ya con un análisis profundo y sistemático de todos los materiales en su conjunto.

³ Esta narrativa, donde se busca un águila con una serpiente para fundar México, se obtuvo de doña Adelina Lara Morán, habitante de Cohetzala, Puebla, y de los últimos hablantes del “mexicano”, noviembre de 2017. Es interesante que en su narrativa, quien los guía es Vicente Guerrero, quien se convierte en el río Quetzalcoatl, que es como llaman en Cohetzala al río Nexapa.

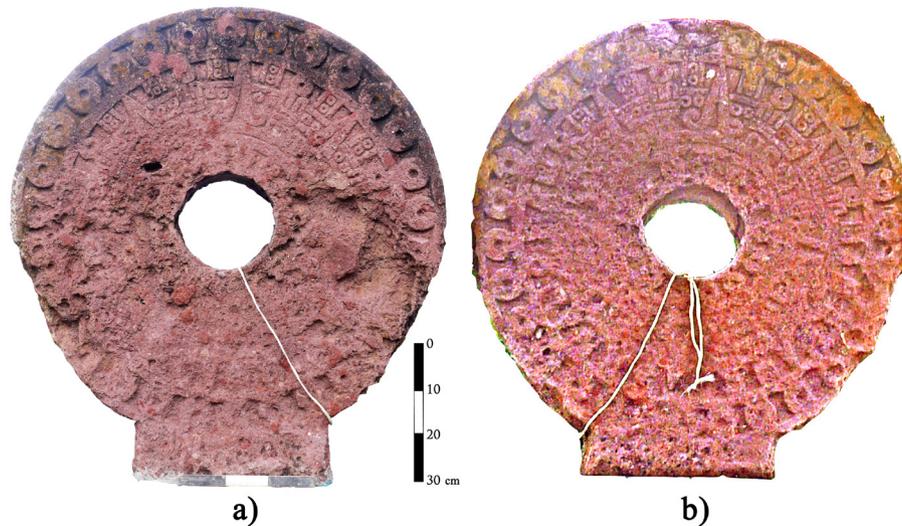


Figura 2. Las dos caras del monolito OCO.1, como se registró en 2016 (fotografías de Rosas, 2016).

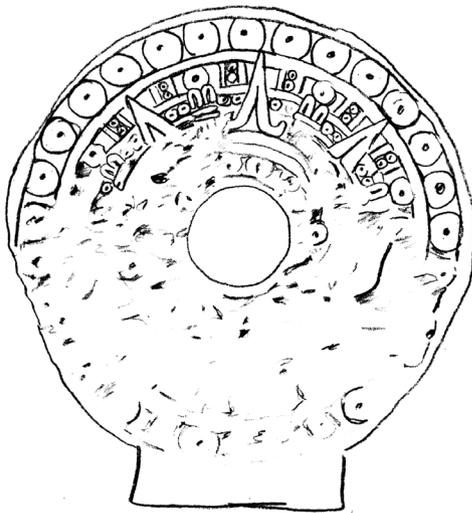


Figura 3. Dibujo del monolito OCO.1a, nótese el deterioro en la parte inferior del mismo (dibujo de Rosas, 2018).

decir de los pobladores, en el paraje Loma Larga, próximo al Cerro Olintzin [Olinsin], se halla un yacimiento de ese tipo de piedra.⁷ Su diámetro es de 106 cm, con la perforación central entre los 40 y 65 cm (es decir, la perforación central tendría 25 cm),⁸ tiene un espesor de 16 cm, y la espiga tiene una forma irregular de 17 cm en su parte más ancha; cabe señalar que el monolito ha estado

⁷ Información proporcionada por don Ángel Morales, habitante de la población, de 79 años. Naturalmente, sin demeritar lo dicho por don Ángel, falta aún por recorrer este sitio y realizar más estudios e indagaciones para determinar si la roca provino de la Loma Larga de Ocotlán pues, de lo contrario, podría ser material traído de otra parte, incluso de la Cuenca, lo cual revelaría mucho sobre el sistema político mexica.

⁸ Esto coincidiría con la media de los anillos de juego de pelota del Centro de México y de “otras regiones de Mesoamérica” (Taladoire 2019: 49, 52).

empotrado, por lo que no se tiene una medida exacta de lo alto de su espiga, aunque por indicios como el espacio de la primera base de donde se extrajo, podemos suponer que no serán más de 40 cm.

De hecho, el primer lugar donde se hizo el registro en 2016 fue en la explanada de la presidencia auxiliar, donde fungía como soporte de los amarres de lazos cuando se hacía el mercado o tianguis local, lo cual generó en él un gran deterioro, en tanto que en fechas recientes fue trasladado a la presidencia auxiliar donde se espera mejore su estado de conservación, además que ya fue registrado por el Centro INAH Puebla (figura 4).⁹

En cuanto a su iconografía, ésta consiste de los elementos solares. En su composición hay, del interior al exterior, primero un conjunto de 13 a 16 círculos pequeños,¹⁰ le siguen un par de bandas que separan los siguientes elementos que conforman un complejo de otra serie de círculos que alternan con la figura triangular con remates inferiores que se separan, en forma de A; entre estos círculos, distribuidos en la circunferencia, hay un par de bandas horizontales de las que brota un remate semi-oval; esta franja se sobrepone a un fondo que es una banda de círculos entre dos líneas, lo que da la idea de ser una banda única, y por encima de ésta se colocó una parte del triángulo en forma de A, que podría ser continuación de la franja anterior. Por encima de estos elementos hay otros círculos cuyo diámetro es mayor que los anteriores, en proporción, y en los costados les acompañan —con una considerable separación— un par de círculos dispuestos uno encima de otro dentro de un

⁹ Como dato curioso, las dos peñas en que ha estado colocado tienen la forma de plataforma escalonada o “pirámide”, como se puede apreciar en la figura 4.

¹⁰ La diferencia corresponde a que se realizó el cálculo a partir de la reconstrucción continua de los elementos constitutivos, sin conocer si corresponden realmente al contenido original de la parte deteriorada o si en ese espacio existía alguna otra forma o diseño.



Figura 4. Arriba: contexto donde se reportó el monolito OCO.1 en 2016; abajo: contexto actual (fotografías de Rosas, 2016 y 2018).

rectángulo vertical; finalmente, la última franja es de al menos 28 círculos semejantes a los dos antes descritos, pero ahora más gruesos (figura 5).

El significado que encierra esta representación, de acuerdo a los elementos que la conforman, alude a un tipo de culto al sol. Pero vayamos paso a paso: los círculos son los elementos más abundantes y de ellos hay tres tamaños, distribuidos en bandas que rodean el aro, los cuales recurrentemente se han identificado como *chalchihuitl*, o chalchihuites, piedras preciosas entre los antiguos nahuas, sin ahondar más en la explicación detallada de cómo se conforma el signo; sin embargo, Thouvenot (s/f) propone que los círculos únicamente representarían el resplandor emitido por dichas piedras, ya que éstos forman parte de un conjunto iconográfico más amplio que incluye, por ejemplo, los círculos representados en los ríos, que harían referencia a su brillo frente a la luz, o bien el brillo de las estrellas que estaría indicado por círculos a manera de ojos cuando se expresa un cielo nocturno. Una afirmación similar es la que ya había proporcionado Krickeberg (1966: 267-268) (figura 6).

Por otra parte, es bien conocido el signo tipo A como identificador de los rayos solares, muy similar a la representación del signo de año mixteco (Caso 1928: 50; 1965; Smith 1973: 22-23), los cuales en OCO.1 se intercalan en un total de 8 rayos junto con el elemento que denominamos flecha, conformado éste por un círculo que sería la base de la caña –posiblemente usado así solo

por la estética del conjunto– y una banda doble rematada por el par de semi-óvalos que identificarían a las plumas que decoran la parte superior de la caña, como cuando

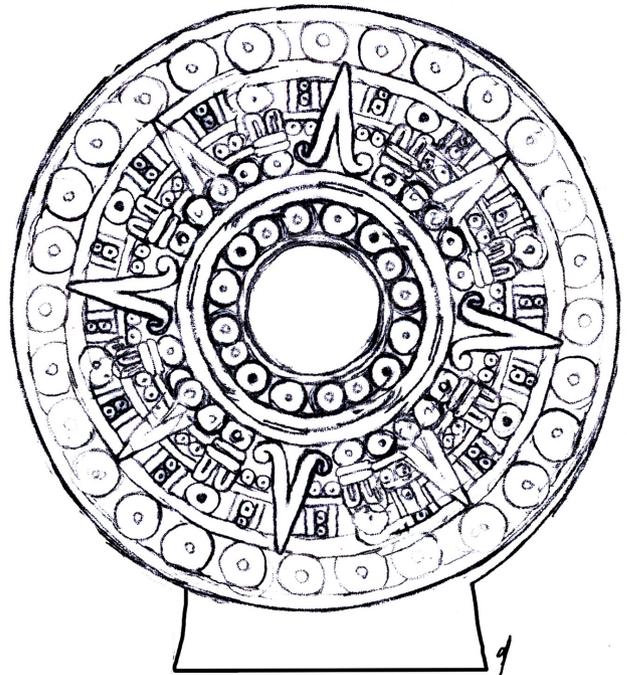


Figura 5. Reconstrucción hipotética del monolito OCO.1 (dibujo de Rosas, 2018).

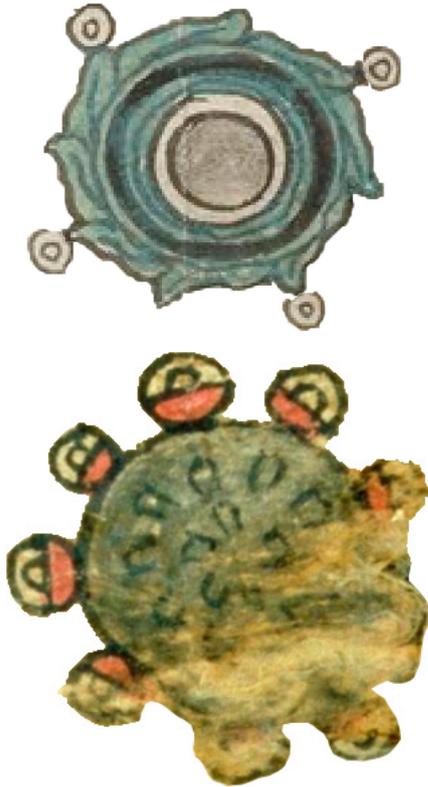


Figura 6. *Signos de resplandor en los ríos y en el cielo nocturno.*
 a) *Signo de agua* (?*atlauhco?*), *Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 29r, detalle (tomado de *Gallica.bnf.fr.*); b) *Glifo de Yohualtepec* (Igualtepec, Mixteca Baja), *Matrícula de tributos*, f. 18, detalle (tomado de *BDMX.mx*).

en los códices se representa el glifo nominal de Acamapichtli, entre otros muchos ejemplos.

El culto al sol

¿Qué relación existe entre el juego de pelota y el sol? Como antes se hizo mención, son relativamente pocos los ejemplares de marcadores de juego de pelota cuya iconografía aluda al sol. Sin embargo, en otros varios monumentos sí se hallan los elementos iconográficos que nos remiten a este astro. Tal es el caso de la conocida “Piedra del sol” o “Calendario azteca”, en el cual se representa la figura del astro junto con los signos del *tonalpohualli* y con la representación de las eras precedentes a la actual, según el pensamiento nahua; o bien la “Piedra de Tizoc”, en cuya parte superior tiene representados los rayos solares, las flechas y los *chalchihuitl*, y que a decir de Matos y Solís (2004; cf. Matos y López 2012: 254 y ss.) sirvió de *temalacatl*, piedra gladiatoria sacrificial –usada más como parafernalia del sacrificio–, o bien de piedra de sacrificios, en cuyo depósito central se derramaba la sangre de los ofrendados. Empero, a diferencia del ejemplar que se discute aquí, los precedentes ejemplos

fueron creados ex-profeso como parte del culto al sol, el primero porque en sí es la representación de *Tonatiuh*, el sol –aún con toda la complejidad que guarda este monolito–, y la segunda por el sacrificio implícito, el cual era el alimento para que *Tonatiuh* renaciera y no se quedara inmóvil este astro diurno. En el caso de OCO.1, ¿qué relación tiene con el sol?

Para empezar, habrá que afirmar que, por su forma y tamaño, el monolito OCO.1 corresponde a un aro de juego de pelota, principalmente porque los ejemplos solares de malacates con los que se podría confundir por el aro o abertura central carecen de la espiga del ejemplar aquí analizado. Ahora bien, a decir de Krickeberg (1966) el juego de pelota se relaciona con el cielo, llegando a ser un reflejo de éste; sin embargo, él propone que el *tlachtli* o el campo del juego representa la parte nocturna, por lo que se asociaría más bien el tránsito de los astros nocturnos, principalmente las estrellas, en tanto que el reflejo diurno sería solo en un segundo plano, complementario únicamente a aquél. De hecho, si seguimos a este autor, no es descabellado pensar en que el par del aro del juego –es decir, el otro aro que supuestamente debió existir– fuera la representación nocturna o contuviera los elementos que lo asociaran a ella (cf. Kowalski 1992: 321 y ss.).

Por su parte, Matos y Solís (2004: 139-146) también consideran que el *tlachtli* representa la bóveda celeste, pero ellos sí atribuyen tal reflejo al tránsito del sol, y se apoyan precisamente en los ejemplos existentes de aros de juego de pelota con la figura del “disco solar”, semejantes al aquí discutido. Similar es la postura de Pasztory (1983: 124), para quien el trayecto de la pelota representa la metáfora del tránsito del sol durante el día y el año, en tanto que el *tlachtli* sería el inframundo, la noche y el trayecto nocturno del sol durante el atardecer y amanecer.

Algo relevante es que, tanto Matos y Solís como Krickeberg, coinciden en el ejemplo de tal asociación –tránsito del sol y juego de pelota– reflejada en el “Pectoral de varias secciones” hallado por Caso (1932) en la Tumba 7 de Monte Albán; claramente de manufactura mixteca, al menos en sus signos, este pectoral tiene la representación de un *tlachtli* o cancha del juego de pelota donde dos personajes aparentan realizar el juego, y debajo de esta escena está el signo del sol en cuyo centro una figura de cráneo mira hacia abajo; inmediatamente le sigue el signo de pedernal, que ha sido interpretado como un signo lunar –de hecho, en parte se han basado los autores revisados en el nombre calendárico de la luna, Cuatro Pedernal, para tal asociación–, y por debajo de éstos se representó al monstruo de la tierra. Estos elementos han dado pauta a la interpretación del ciclo diurno y nocturno representados en el juego de pelota.¹¹ Al respecto, Caso indica que:

¹¹ Sin embargo, no puedo estar del todo de acuerdo con esta interpretación. En cuanto al juego de pelota mixteco prehispánico poco sabemos de cómo era, aún con los ejemplos –mínimos, por

El *tlachtli* tiene en los mitos y pinturas mexicanas un doble significado. Es la expresión de la eterna lucha entre los poderes antagónicos divinos: el día y la noche, la vida y la muerte, el verano y el invierno, y es, por otra parte, la representación del cielo y su movimiento, es decir, el lugar en el que luchan estos poderes. [...] El juego de pelota representa, en consecuencia, el cielo y su movimiento, pero principalmente el cielo del norte, en donde las constelaciones de las Osas no se ocultan en México (Caso 1969: 95-96).

Otro aspecto en el que concuerdan los autores revisados (Krickeberg 1966; Kowalski 1992; Matos y López 2012) es en que el significado que guarda el juego de pelota es el culto a Huitzilopochtli. Los cronistas del siglo XVI como Durán (1984-II: 32-34) y Tezozomoc (1980: 229)¹² narran que en Coatepec los mexicanos construyeron una cancha de juego de pelota en honor a Huitzilopochtli, *Itlach*, la cual tenía una especie de pozo al centro del que emergió el agua y permitió realizar actos agrícolas—algunos autores, como Duverger (1987), han sugerido que en realidad éste era el reflejo de Tenochtitlán—; ahí ocurrió la batalla de Huitzilopochtli contra los “Zentzon huitznahuaca” y contra Coyolxauhqui, su hermana, lo cual según Durán (1984-II: 34) “estableció la práctica de sacrificar hombres”. Este evento, a decir de Kowalski (1992: 322-324), se reflejó después en la fiesta de Panquetzaliztli, con sacrificios en el gran juego de pelota de Tenochtitlán dedicados a Huitzilopochtli.

El suroeste de Puebla y los mexica

Ahora bien, ¿qué hace un marcador como el que aquí presentamos en la región que hoy día se considera la “Mixteca Baja poblana”? Este elemento, asociado a otros rasgos más—como ciertos tipos de cerámica del tipo “Mixteca-Puebla” hallados en las cercanías o el mismo idioma náhuatl local—, indican una probable presencia nahua. Sin embargo, con base en evidencia documental que se presentará a continuación, se propone que específicamente se trata de grupos de la Cuenca que dominaron la región durante el Posclásico.

En la población donde fue hallado este aro de juego de pelota, el pueblo de San Juan Ocotlán, así como en toda la región, se trabajaba desde la época prehispánica y hasta el día de hoy la producción de sal, tanto así que al ex-distrito al que pertenecen le valió el apelativo de

cierto, y no excavados en su mayoría— de posibles campos del juego (Taladoire, 2019). No negamos su existencia, pues Alvarado (1593: 127v) registró “lugar a la pelota de los yndios. yo||co tondi ñama”, donde “pelota” es *ñama* y el resto de la frase es “jugar [yo juego]”; pero en cuanto a los conceptos, por ejemplo, desconocemos la existencia de una relación simbólica entre el juego de pelota y los astros, aunque no descartamos tal probabilidad.

¹² Como se notará, aquí seguimos la narrativa de Tezozomoc, la cual difiere un poco de la de Durán ya que éste, por ejemplo, no menciona la construcción del “*Itlach*”.

Chiautla de la Sal (*Suma de Visitas* 2013 [ca. 1550]: 160 [núm. 243]; *Obispos* 1904 [1571]: 109; cf. Gerhard 1986: 110-112). Tanto en Ocotlán, como en Chila de la Sal (su cabecera municipal), éste ha sido un producto de comercio de lo más relevante, pues ya desde la Colonia estas sales eran transportadas hasta las minas de Huauhtla (Cuauhtla de Amilpas, Morelos) y Taxco, en Guerrero (Ewald 1997: 74-77; Sánchez 2002). En la actualidad, la sal que ahí se produce se cotiza a altos costos, aunque éstos realmente no benefician tanto a los productores como a los intermediarios.

Pero de vuelta al problema, recordemos que la sal fue de gran estima desde la época prehispánica hasta finales de la Colonia, y tal como lo demuestra Mendizábal (1946), permitió ciertos desarrollos económicos regionales ya en la Nueva España, así como determinó en gran medida el expansionismo mexica en tiempos prehispánicos (Ewald 1997: 32; Berdan 1978; Castellón 2016: 223-237). Entonces, el hallazgo de este aro de juego de pelota se interpreta como fruto de ese expansionismo.

Es notorio, sin embargo, que en la *Matrícula de Tributos* u otras fuentes no esté registrado ni Chiautla ni otros pueblos que después pertenecieron a este ex-distrito, como sujetos a Tenochtitlán o a la Triple Alianza (Barlow 1992; cf. Carrasco 1996: 414-419). Esto se explica, de hecho, debido a que el producto posiblemente tributado, es decir la sal, era un bien sobre el cual habría que tener control, tal y como los mexicas lo tuvieron.¹³ Así por ejemplo, el control era tan grande que su rival Tlaxcala carecía de sal y, mediante el cerco que le impusieron los mexicanos, “no tenían ni sal para comer” (Muñoz Camargo *apud* Mendizábal 1946: 319).

Por tanto, se tienen fuertes razones para suponer que la región de Chiautla, y entre ellos Ocotlán, tenían bastiones mexicas para el control de la sal, por lo cual no hay registros de ellos como tributarios.¹⁴ Sin embargo, un aspecto aún por dilucidar y que resolvería en gran medida esta cuestión—o, por el contrario, supondría mayores interrogantes— es la procedencia de la materia prima, la cantera y el posible lugar de trabajo, ya que, de hallarse aparentemente un yacimiento de esta roca basáltica roja en las cercanías, así como el sitio de producción, implicaría una manufactura local con un tipo de especialización en la producción. De no ser así, y de suponerse entonces que procede desde la Cuenca de México, implicaría reflexionar sobre la importancia del simbolismo y, con

¹³ Aunque coincidimos con Castellón (2016: 223-234) en la importancia de la sal dentro de los mercados regionales prehispánicos, y en el impacto del tributo de sal por parte de los pueblos productores a la Triple Alianza, creemos más factible que este producto fue controlado directamente por los mexica, creando asentamientos en los lugares de producción; está por confirmar esta suposición—que es la investigación que aún tengo en curso—, pero los datos mismos de las fuentes sugieren tal comportamiento (por ejemplo, véase Castellón 2016: 223-224 y 57-58; cf. Carrasco 1996: 414-419).

¹⁴ Además, los vestigios arqueológicos que hemos visto, como la cerámica, confirmarían tal suposición; empero, faltaría un estudio sistemático arqueológico que, por medio de recorridos y excavaciones, revelara más datos al respecto.

ello, sobre las implicaciones intrínsecas de transportar semejante ejemplar tallado hasta el *tlachtli* que, se supone, existió en Ocotlán. Como se notará, estas problemáticas implican una mayor investigación de diversa índole para poder tener respuestas a las interrogantes planteadas.

Comentarios finales

En este artículo se ha intentado, primero, dar a conocer un ejemplar inédito de un monolito que por su formato claramente fue un marcador de juego de pelota. Esto es importante debido a que, hasta ahora, se han dado a conocer pocos registros físicos del pasado histórico de la región del suroeste de Puebla, ello a pesar de la enorme riqueza que ahí existe (Rosas y Rodríguez 2016).

Segundo, con base en lo que se conoce de los estudios de la imagen nahua, la iconografía presente alude a un culto solar reflejado en el mismo juego de pelota; sería de suma importancia ahora encontrar el sitio de su procedencia para corroborar que se trata de un *tlachtli* y, además, ubicar el lugar de extracción de la materia prima, pues se tiene la impresión de que dicho material no es local, lo cual, de corroborarse, nos abriría muchas más preguntas sobre la dinámica de los mexicas en los territorios ocupados por ellos.

Tercero, y no menos importante, se ha expuesto la importancia del hallazgo de este ejemplar de aro de juego de pelota dentro de una región de la que poco se conoce aún sobre su historia y la relación que mantuvo con otros grupos, como los mexicas, y cómo ello es reflejo de la situación política del Posclásico, en gran medida asociada a los recursos que en dicha región se poseen, como la sal.

Finalmente, como se notará, aún faltan muchas averiguaciones por hacer, pero con base en todo lo anterior, también esperamos despertar el interés académico en estudiar estos pueblos del suroeste poblano, relacionados entre sí, con las regiones vecinas y con el Centro de México, desde la época prehispánica hasta nuestros días.

Referencias

- Barlow, R. H. (1992). *La extensión del imperio de los culhua-mexica. Obras de Robert H. Barlow. vol. 4.* J. Monjarás-Ruiz, E. Limón Olvera y M. de la Cruz Pailles (eds.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de las Américas.
- Berdan, F. (1978). Tres formas de intercambio en la economía Azteca. P. Carrasco y J. Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico* (pp. 77-95). México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH-Nueva Imagen.
- Carrasco, P. (1996). *Estructura política-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzco y Tlacopan.* México: El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica.
- Caso, A. (1928). *Las estelas zapotecas.* México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Caso, A. (1932). *Las exploraciones en Monte Albán. Temporada 1931-1932.* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia 7.
- Caso, A. (1965). Mixtec Writing and Calendar. G. R. Willey (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. III, part. 2 (pp. 948-961). Austin: University of Texas Press.
- Castellón Huerta, B. R. (2016). *Cuando la sal era una joya. Antropología, arqueología y tecnología de la sal durante el Posclásico en Zapotitlán Salinas, Puebla.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, D. (1995). *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero.* México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Durán, D. (1984). *Historia de las indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme.* 2 volúmenes. México: Porrúa.
- Duverger, C. (1987). *El origen de los aztecas.* México: Grijalbo.
- ENE (1940). *Epistolario de la Nueva España (1505-1818), Tomo XIV, Documentos sin fecha I.* Paso y Troncoso, F. (ed.). México: Librería Robredo de José Porrúa e hijos.
- Ewald, U. (1997). *La industria salinera en México, 1560-1994.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821.* México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- INALI (2010). *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus auto-denominaciones y referencias geoestadísticas.* México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Jiménez, B. y Villela, S. (1998). *Historia y cultura tras el glifo: Los códices de Guerrero.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Kowalski, J. K. (1992). Las deidades astrales y la fertilidad agrícola: temas fundamentales en el simbolismo del juego de pelota mesoamericano en Copán, Chichén Itzá y Tenochtitlán. M. T. Uriarte (ed.), *El juego de pelota en Mesoamérica: raíces y supervivencias* (pp. 305-333). México: Siglo XXI.
- Krickeberg, W. (1966). El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso. *Traducciones mesoamericanistas.* vol. I (pp. 191-313). México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Lacadena, A. (2008). Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing, *The Pari Journal*, 8 (4), 1-22.
- Matos Moctezuma, E. y Solís, F. (2004). *The Aztec Calendar and other Solar Monuments.* México: Con-

- sejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Azabache.
- Matos Moctezuma, E. y López Luján, L. (2012). *Escultura monumental mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica-Fundación Conmemoraciones 2010-2012.
- Meade de Angulo, M. (1989). *Cartografía del Estado de Puebla, siglo XVI*. México: Centro Regional Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mendizábal, M. O. de (1946). Influencia de la sal en la distribución geográfica de los pueblos indígenas de México. *Obras completas. Tomo segundo*. México: Carmen H. Vda. de Mendizábal.
- Obispos* (1904 [1571]). *Relación de los obispos de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*. L. García Pimentel (ed.). México: El autor.
- Oettinger, M. y F. Horcasitas (1982). *The Lienzo of Petlacala. A pictorial document from Guerrero, Mexico*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Paredes Martínez, C. S. (1991). *El impacto de la conquista y colonización española en la antigua Coatlalpan (Izúcar, Puebla) en el primer siglo colonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Pasztor, E. (1983). *Aztec Art*. New York: Harry N. Abrams.
- RG-Acatlán (1984-1985). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. Tomo segundo. Acuña, R. (ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rickards, C. G. (1910). *The Ruins of Mexico. Vol. I*. London: H. E. Shrimpton.
- Rivas Castro, F. y Lechuga, C. (1990). El código de Santa María Coetzala, Suroeste de Puebla. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XXXI, 187-196.
- Rodríguez Cano, L. (1996). El sistema de escritura ñuiñe: análisis del corpus de piedras grabadas de la zona de la 'Cañada' en la Mixteca Baja, Oaxaca. Tesis de Licenciatura en Arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Rodríguez Cano, L. (2001). Las lenguas otomangues de Oaxaca. Un problema de correlación lingüística y arqueológica en la Mixteca Baja entre 400 a 800 d.C., *Jornadas Filológicas 2000. Memoria* (pp. 379-397). México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez Cano, L. (2016). Los topónimos de la Mixteca Baja: corpus y análisis epigráfico y cartográfico. Tesis. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez Cano, L. y Rosas Salinas, R. (s. f. a). Informe de actividades. Huehuetlán el Chico, Puebla. 19 al 21 de julio del 2014. Mecanuscrito entregado a la Presidencia Municipal, septiembre de 2014.
- Rodríguez Cano, L. y Rosas Salinas, R. (s. f. b). Segundo informe de actividades. Huehuetlán el Chico, Puebla. 17 al 20 y 25 de septiembre y del 23 al 25 de octubre. Mecanuscrito entregado a la Presidencia Municipal, septiembre de 2014.
- Rodríguez Cano, L. y Rosas Salinas, R. (en prensa a). Cartografía histórica de San Lucas Tzicatlán, Puebla, en M. A. Morales Damián (ed.), *Imagen y culturas*. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Rodríguez Cano, L. y Rosas Salinas, R. (en prensa b). Arqueología y etnohistoria de la Mixteca Baja Poblana, *Revista Intercambios. Estudios de Historia y Etnohistoria*.
- Rodríguez Cano, L. y Rosas Salinas, R. (en prensa c). A new colonial codex on native paper. *Latin American Indian Literatures Journal*.
- Rosas Salinas, R. y Rodríguez Cano, L. (2016). Nuevas evidencias del estilo ñuiñe en el suroeste poblano. *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 24, 167-186.
- Sánchez Santiró, E. (2002). Plata y privilegios: el Real de Minas de Huautla, 1709-1821. *Estudios de Cultura Novohispana*, 26, 85-123.
- Smith, M. E. (1973). *Picture Writing from Ancient Southern Mexico: Mixtec Place Signs and Maps*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Suma de Visitas* (2013 [ca. 1550]). *Suma de visitas de los pueblos de la Nueva España. 1548-1550*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, El Colegio Mexiquense.
- Taladoire, E. (2019). Las canchas de juego de pelota en la cuenca de México. Una tentativa de mapa. *Estudios de Cultura Náhuatl* 57, 31-79.
- Tanck de Estrada, D. (2005). *Atlas ilustrado de los pueblos de indios Nueva España 1800*, México: El Colegio de México, Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, El Colegio Mexiquense, Fomento Cultural Banamex.
- Tavárez, D. (2012). *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y discidencia en el México colonial*. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Tezozomoc, H. de A. (1980). *Crónica mexicana*. México: Editorial Porrúa.
- Thompson, J. E. (1950). *Maya hieroglyphic writing. Introduction*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Urcid Serrano, J. (2001). *Zapotec Hieroglyphic Writing*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Biblioteca Digital Mexicana (s.f.). Disponible en www.bdmx.mx [consulta: 14 de marzo de 2018].

Gallica (s.f.). Disponible en www.gallica.bnf.fr [consulta: 14 de marzo de 2018].

Mediateca del INAH (s.f.). Disponible en https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A495046 [consulta: 25 de mayo de 2020].

Thouvenot, M. (2017). *Códice Xolotl, estudio de uno de los componentes de su escritura: glifos. Diccionario*

de elementos constitutivos de los glifos. Disponible en http://thouvenotmarc.com/textos/codice_xolotl.html [consulta: 14 de marzo de 2018].

Thouvenot, M. (s.f.). §388 y ss. Notas sobre la identificación del signo 'sol' en la escritura nahua, Manuscrito proporcionado por el autor. Disponible en <http://thouvenotmarc.com/textos/Tlacuilolli.html> [consulta: 20 de mayo de 2018].



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 45-58

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Los sistemas de cargos yoemem

Yoemem cargo systems

Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani*

Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción (CEPIADET), A.C., Prolongación de Yagul No. 206, Colonia San José La Noria, C.P. 68120, Oaxaca de Juárez, Oaxaca, México.

Recibido el 15 de julio de 2019; aceptado el 19 de abril de 2020

Resumen

El presente artículo demuestra varios rasgos definitorios de los sistemas de cargos yoemem (yaqui). El objetivo es realizar un análisis que se distinga en varios sentidos de los que han servido para desarrollar los modelos de sistemas de cargos existentes en la antropología mexicana y que se basaron en observaciones de las estructuras de gobierno de las comunidades del centro-sur del país. Los sistemas de cargos yoemem, la base de su estructura de gobierno, son un elemento cultural que permite su sobrevivencia como un pueblo diferenciado. Dado el hecho de que la concepción dominante en la antropología jurídica en México está basada principalmente en valores, principios, y sistemas normativos del centro-sur, es relevante incursionar en la realidad de la región noroeste del país para así, abonar con contribuciones originales e innovadoras al conocimiento ya existente.

Palabras clave: México; tribu yaqui; sistemas de cargos; región noroeste; antropología jurídica

Keywords: Mexico; Yaqui Tribe; cargo systems; northwest region; indigenous peoples rights; legal anthropology

Abstract

This article presents several fundamental characteristics of the Yoemem (Yaqui) cargo systems. This analysis reveals significant differences with the existing cargo systems models in Mexican anthropology and which were based on forms of government of communities in the center and south of the country. The Yaqui cargo systems—the basis of their government structure—are an element of their culture that permits their survival as a people with their own values. Due to the fact that the dominant conception in legal anthropology in Mexico is based on the values, principles, and legal systems of the center and south, it is relevant to explore the reality of the northwest region of the country and thus present original and innovative contributions to existing knowledge.

Introducción

La estructura de gobierno, junto con la lengua y el territorio, son en la actualidad algunos de los ejes dominantes de la cultura del pueblo yoeme (yaqui) (Moctezuma *et al.* 2003: 295).¹ Más importante aún,

dicho modelo organizativo posibilita su sobrevivencia (López *et al.* 2013: 158-159).

de la tribu conciben todo lo que implica su vida colectiva como la de su nación, la Nación Yoeme, pues no es común concebirse como mexicanos sino, yoemem o yoemia; sin embargo, se abstendrá de referirse a este concepto dado que los debates epistemológicos formales sobre la distinción o no entre estos tres conceptos (pueblo, tribu, nación) cae fuera del ámbito del estudio. Al preguntarle al capitán de Loma de Guamuchil (pueblo de Cócorit) el significado de la palabra yoemia, contestó que quiere decir nuestros hijos, la gente, sinónimo de yoemem. César Cota Tórtola. Capitán de Loma de Guamuchil (pueblo de Cócorit). Entrevista realizada en Bacum, Sonora el 5 de julio de 2015.

¹ Así lo describieron los autores: "...el sistema religioso,... [la] lengua, el territorio y las autoridades civiles... entre los yaquis son parte central de su identidad" (Moctezuma *et al.* 2003: 295). En el presente trabajo, se usarán los términos pueblo y tribu, por ser los más comunes en el territorio yoeme. Se puede argumentar que los miembros

* Correo electrónico: parastooanita@yahoo.com.mx

El presente artículo describirá varios rasgos definitorios de los sistemas de cargos yoemem, con la finalidad de contribuir, de forma original e innovadora, a las discusiones sobre la temática en la antropología mexicana, cuyos análisis se basan generalmente en las estructuras de gobierno de los pueblos originarios del centro-sur del país. Asimismo, se pretende contribuir a un mayor conocimiento de las especificidades culturales de la tribu yoeme, particularmente, en cuanto a su gobierno y sus autoridades.

Hablar de los sistemas de cargos vigentes en las comunidades indígenas de México es referirse a formas propias y diferenciadas de organización político-social que son un reflejo concreto de la diversidad cultural existente en el país. Los gobiernos indígenas comúnmente se basan en estos sistemas, dentro de los cuales las personas deben dar su servicio como obligación hacia su comunidad; además, éstos permiten entender cómo se desarrolla la vida colectiva de los pueblos indígenas.

Dada su importancia, los sistemas de cargos han sido objetivo de un número importante de análisis en la antropología mexicana, por lo que es el enfoque de diversos estudios realizados en las comunidades indígenas tanto por académicos nacionales, como por extranjeros. Como resultado de estos trabajos, existe una amplia y conocida discusión sobre diversos modelos de sistemas de cargos; sin embargo, dicho marco analítico (y el rico debate que gira a su alrededor) se ha enfocado en los pueblos indígenas del centro-sur del país.

Por ende, aunque existe bibliografía que aborda las formas de organización, las autoridades y los sistemas normativos de los pueblos originarios del noroeste, sus rasgos diferenciadores están generalmente excluidos de los análisis de los modelos de sistemas de cargos del país. Es decir, aunque los elementos de los sistemas de cargos de los pueblos del noroeste han sido documentados y analizados en diversas obras (algunas de las cuales están citadas a lo largo del presente artículo), ha faltado contribuir más datos originales a los análisis y modelos con elementos propios de la región, a través de la sistematización de sus características, de tal forma que se permita cierta comparación y contraste con las experiencias del centro-sur de México.

En este contexto, en las siguientes líneas, se remitirá a algunos elementos de diversos modelos de sistemas de cargos formulados por la antropología mexicana para después presentar un acercamiento a las características propias de los sistemas de cargos yoemem. Sin embargo, antes de ello, se hará un esbozo de algunos momentos importantes de la historia reciente de la tribu yoeme.

Unas notas sobre la historia de la tribu Yoeme

Tanto en la historia oral como en las fuentes escritas, se considera que los yoemem tienen el mismo origen que los mexica (tenochca), y los lingüistas clasifican a la lengua yaqui (*yoem noki*) como perteneciente a la familia

lingüística yuto-nahua. Así lo reportó el misionero jesuita Andrés Pérez de Rivas² en sus crónicas intituladas *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*:

[E]stas gentes, con la mexicana, salen de la parte del norte, con lo que noté y observé, aprendiendo algunas de sus lenguas: esto, es, que en casi todas ellas (que son muchas y varias) se hallan vocablos y principalmente los que llaman radicales, que o son de la lengua mexicana o se derivan de ella y retienen muchas de sus sílabas... De todo lo cual se infieren dos cosas. La primera, que casi todas estas naciones comunicaron en puestos y lenguas con la mexicana y aunque las artes y gramáticas de ellas son diferentes; pero en muchos de sus preceptos concuerdan. La segunda es, que todas estas naciones, con la mexicana, salieron a poblar este nuevo mundo de la banda del norte... (Pérez vol. 1 1985: 54).

No obstante su origen en común, desde la antigüedad, la territorialidad en el noroeste era diferente la del centro-sur de lo que hoy día es México. En el noroeste, la vida se desarrolló alrededor de la ranchería, descrita como “un conjunto de casas diseminadas en un amplio espacio, sin una traza definida y sin un desarrollo de autoridades centrales que controlaron al grupo” (Moctezuma 2007: 25). Lo anterior es una característica que aún hoy en día distingue a los pueblos del noroeste de los pueblos del centro o sur del país, pues “la matriz de la organización territorial es eje importante de lo propio frente a las culturas del sur de México. La ranchería fue, y en algunos casos sigue siendo, la forma en que se organizaron muchos de los [pueblos] indígenas del Noroeste de México” (Moctezuma *et al.* 2003: 273).

Las rancherías estaban ubicadas de forma dispersa a lo largo del Río Yaqui, lo que permitió a la tribu dedicarse a la agricultura y abastecerse del líquido necesario para su sobrevivencia. Además, como complemento, se practicaba la recolección y la caza (Warner 1974: 11; López *et al.* 2014). En este sentido, se cita a María Eugenia Olavarría: “Hacia la llegada de los españoles los yaquis estaban conformados en grandes grupos seminómadas que sembraban aprovechando la venida del río Yaqui y vivían el resto del tiempo de la caza, la recolección...” (Olavarría 1989: 110):

² Por ser la única fuente bibliográfica de la época, las crónicas del misionero son citadas ampliamente por las y los académicos. Sin embargo, es importante contextualizar la obra de Pérez de Rivas. Guy Rozat, en su análisis de la obra del referido jesuita, la ubicó como producto de “[u]na cultura del combate contra el demonio, más interesada en la lectura de los libros de inquisición y de doctrina que en las sutilezas de los autores clásicos” (Rozat 1995: 30). Por ende, concluyó que se trata de “una historiografía salvífica que es la única posible en esta época, en la cual interviene como protagonista, oficial y espectacular, la majestad divina, y que se concibe a sí misma como el relato de la gigantesca batalla que libra el género humano para reconquistar el perdón divino, contra las huestes infernales que han jurado oponerse a este proyecto” (Rozat 1995: 56).

A continuación, se transcribe parte de la descripción que se encuentra en la obra de Pérez de Rivas sobre las rancherías:

Las poblaciones de estas naciones son ordinariamente a las orillas y riberas de los ríos; porque si se apartaran de ellos, ni tuvieran agua que beber, ni aun tierras en que sembrar. Las habitaciones, en su gentilidad, eran de aldeas o rancherías, no muy distantes una de otras... conforme hallaban la comodidad de puestos y tierras para sementeras, que ordinariamente las procuraban tener cerca de sus casas (Pérez vol. 1 1985: 33).

Y sobre la importancia del Río Yaqui, escribió:

El río Yaqui, que es de los mayores que corren por la provincia de Sinaloa, viene a ser casi tan caudaloso como el de Guadalquivir en Andalucía;... Desde que sale de las serranías, corre por llanadas y entre algunas lomas por espacio de treinta leguas, hasta desembocar en el brazo de Californias.

En las doce últimas, a la mar, está poblada la famosa nación de Yaquis, que goza de muchos valles, alamedas y tierras de sementeras, las cuales cuando el río trae sus avenidas y crecientes, que son ordinarias casi cada año, las deja regadas y humedecidas para poder sembrar de verano, sin que tengan necesidad de lluvias para sazonarse y gozarse sus abundantes frutos. De suerte que antes que entren las aguas, que suelen comenzar a principios de julio, ya han alzado sus semillas los indios y ésta es su principal cosecha... que lo ordinario es abundante de maíz, frijol, calabaza, algodón y otras semillas que ellos usan (Pérez vol. 2 1985: 84).

Ahora bien, en cuanto al gobierno, Pérez de Rivas describió en sus crónicas “algunos caciques principales, que eran como cabezas y capitanes de familias o rancherías” (Pérez vol. 1 1985: 41). También señaló lo siguiente:

Esta tal autoridad alcanzaban dichos caciques, no tanto por herencia, cuanto por valentía en la guerra, o amplitud de familia de hijos, nietos y otros parientes, y tal vez por ser muy habladores y predicadores suyos (Pérez vol. 1 1985: 41).

Al referirse a los discursos ceremoniales, mencionó que:

[e]l tiempo y ocasión más señalada para predicar estos sermones, era cuando se convocaban para alguna empresa de guerra, o para asentar paces con alguna nación o con los españoles, o de celebrar alguna victoria que hubiesen alcanzado... (Pérez de Rivas vol. 1 1985: 51).

Al destacar la asamblea y los discursos ceremoniales allí realizados como instituciones que podríamos llamar ancestrales para el pueblo yoeme, Pérez de Rivas reportó:

En tales ocasiones se juntan en la casa, o ramada del cacique los principales viejos y hechiceros. Encendíase una candelada, y alrededor se sentaban: luego seguía el encenderse algunas cañitas de tabaco que tenían preparadas, y con ellas se convidaban a chupar esos brindis. Celebrada esa acción, luego se levantaba en pie el indio de más autoridad entre ellos, y desde allí entonaba el principio de su predicación, y comenzaba a paso lento, a dar vueltas a la plaza pública del pueblo, prosiguiendo su sermón, y levantando el tono y los gritos, de suerte que desde sus casas y hogueras le oían todos los del pueblo. En esta vuelta a la plaza y sermón gastaban cual vez media hora, cual más o menos, como quería el predicador, la cual acabada, volvía a su asiento donde los compañeros le recibían con grandes aplausos que cada uno de por sí le hacía.

Si era viejo el que había predicado, que ordinariamente lo son, el aplauso era éste: has hablado y amonestándonos muy bien, mi abuelo, yo tengo un mismo corazón con el tuyo. Si era viejo el que daba el parabién, decía: mi hermano mayor o menor, mi corazón siente y dice lo que tú has dicho; y vuelven a convidarlo con otro brindis y cañita de tabaco. Habiendo acabado éste, se levantaba otro predicante por la misma forma, y hacía su sermón dando su vuelta, y gastando otra media hora. Y en estos sermones sucedía gastarse lo más de la noche, principalmente si la materia de que trataba era más celebre, de paz, o de guerra señalada (Pérez vol. 1 1985: 51-52).

Cabe destacar que el misionero subrayó la “concordia y paz en los que se tenían por una nación, sin haber engaños, fraudes o hurtos...” (Pérez vol. 1 1985: 42).

El primer contacto entre la tribu yoeme y los invasores españoles es un acontecimiento muy bien conocido y define lo que hasta hoy en día ha sido la extraordinaria capacidad de defensa y lucha de la tribu:

En 1533, los yaquis tuvieron el primer contacto militar con un grupo de españoles capitaneados por Diego de Guzmán. Guzmán, después de cruzar el río Yaqui e intentar avanzar, fue apercibido por un grupo de guerreros, cuyo jefe, adelantándose hacia el capitán y valiéndose del extremo de su arco trazó en el suelo una larga raya y luego hincándose, la besó y al levantarse indicó: “si pisas esta raya o la pasas serán muertos todos ustedes”. Una sentencia que al ser ignorada convirtió la acción de Guzmán en total derrota; sin embargo, para los yaquis marcó el espíritu de lucha contra el yori (blanco) y el inicio de una larga resistencia activa que los caracteriza (Velasco 1980: 60-61).

Al referirse a este suceso, la información disponible en la exposición permanente del Museo de los Yaquis, ubicado en la comunidad cabecera de Cócorit (parte del territorio ancestral de la nación), enfatiza: “Este singular encuentro marca elementos fundamentales que hasta hoy permanecen, como la autodeterminación y la libertad de ejercer su soberanía territorial y organizativa, aspectos de las que nunca se les pudo despojar a pesar de políticas destructivas y guerras de exterminio” (“Historia y Sublevaciones Yaquis” [Cédula] 2015 y 2018).

Más de setenta años después de la derrota de Diego de Guzmán, entre los años 1609 y 1610, con la presencia española bien establecida en la provincia de Sinaloa e incluso, en la nación vecina yoreme (mayo), el capitán Diego Martínez de Hurdaide intentó de nueva cuenta conquistar a la nación yaqui. En dos ocasiones fue totalmente derrotado (Pérez vol. 2 1985: 91).

La nación Yaqui era tenida por la más valiente, adelantada y belicosa de todas las de la provincia y el cronista general de las Indias, Antonio de Herrera, escribe... hablando de un descubrimiento a que entró a esta provincia Nuño de Guzmán, gobernador del reino de Galicia, que cuando llegó a la nación de los yaquis, los castellanos de la escuadra que llevaba afirmaron no haber encontrado hasta entonces indios más alentados y valientes en el extendido reino de la Nueva España.

Y hace con esto otro dicho del valeroso capitán Diego Martínez de Hurdaide, que en una de las refriegas y batallas que con ellos tuvo... salió diciendo que no había hallado en otras muchas naciones con quienes había combatido tal coraje en pelear como el de los yaquis... (Pérez vol. 2 1985: 85)

No se volvió a insistir en la ocupación militar y, finalmente, después de varias negociaciones y pláticas, se estableció la paz por iniciativa estratégica de los mismos yaquis, quienes solo aceptaron que entraran a su territorio los religiosos jesuitas (Pérez vol. 2 1985: 102-106).³ Lo anterior, “a condición de que no hubiera asentamientos militares ni de españoles” (Montané 1999: 108).

En 1617, Andrés Pérez de Rivas y el italiano Tomás Basilio incursionaron al territorio yoeme, acompañados de cuatro integrantes de la nación zuaques que los acompañaron para ayudar en oficios de iglesia (Pérez vol. 2 1985: 110-111, 116):⁴

³ El cronista describió como un “milagro” el haber podido finalmente entrar al territorio yoeme: “Por haber sido el modo de la reducción y victoria de esta grande y belicosa nación casi milagrosa y dada más de la mano de Dios que alcanzada por armas...” (Pérez vol. 2 1985: 101).

⁴ Es importante recalcar que, contrario a lo que podríamos llamar el “mito del mestizaje” que se ha formulado desde la Colonia, el número de españoles que llegaron a lo que en ese entonces era la provincia de Sinaloa fue sumamente reducido. Pérez reportó que el “presidio que hoy tiene la provincia de Sinaloa, es solo de cuarenta y seis soldados, con un capitán: los indios de guerra que pueden salir a campo,

Llegamos a historiar de la nación más populosa de las que en la provincia de Sinaloa se han convertido a nuestra santa fe y religión cristiana; más antes de recibirla tuvo los encuentros y batallas más campales que a los españoles se les ofrecieron en esta provincia desde que se descubrió (Pérez vol. 2 1985: 83).

En 1623, los misioneros jesuitas, al entrar al territorio de los que ellos mismos describieron como “los valientes Yaquis”, empezaron la “reducción” de las más de ochenta rancherías dispersas a lo largo del río Yaqui, con una población total de 30 000, a los ocho llamados “pueblos de misión” (Pérez vol. 2 1985: 11, 84): “La evidencia histórica indica que no había pueblo alguno antes de la llegada de los jesuitas y que todos los que se fundaron fueron resultado del esfuerzo de los religiosos por persuadir a los yaquis de que concentraran sus viviendas en ocho lugares” (Olavarría 2003: 95).

Desde entonces, y hasta la actualidad, la población que originalmente estaba en las rancherías está concentrada (congregada) en las ocho comunidades cabeceras o “pueblos” a lo largo del bajo Río Yaqui: Cócorit, Bacum, Torim, Vicam, Potam, Huiribis, Rahum y Belem (Velasco 1980: 63).⁵

La Misión es una unidad evangelizadora y económica, formada por indios y jesuitas, dividida en rectorados que constituyen agrupaciones misionales de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús... en Sonora, especialmente las misiones en el yaqui, fueron importante sustento y base de operaciones para desarrollar las misiones jesuitas californianas... (Montané 1999: 104).

Al ser establecidos los pueblos de misión, se sustituyó a la ranchería como el eje territorial de la vida de la tribu (Moctezuma *et al.* 2003: 282, 307-308). En palabras de Montané Martí: “las misiones del noroeste Novohispano tienen la misma inspiración de una sociedad comunitaria de indios, encabezada por sacerdotes jesuitas” (Montané 1999: 103-104). Estas comunidades cabeceras fueron organizadas económica, social, política y culturalmente en torno a las misiones, y al evitarse la implementación de la encomienda, tributo y propiedad privada, se desarrollaron con base en la propiedad comunal de la tierra, siempre una exigencia de la tribu (Velasco 1980: 63).

Sin embargo, las contradicciones del sistema fueron evidentes: “En el norte de México los jesuitas desarrollaron un sistema misional basado en una economía agraria, que controlaba las mejores tierras gracias a la mano de obra indígena gratuita... El sistema se sustentaba en

si se uniesen a las naciones, son veinte y treinta mil hombres” (Pérez vol. 1 1985: 127).

⁵ Se pueden concebir como ocho jurisdicciones, pues cada una tiene, aparte de la comunidad cabecera, diversas comunidades o rancherías pequeñas que pertenecen a la misma.

hacer trabajar a los indios gratis cuatro días de la semana, para la misión...” (Montané 1999: 23).

Este proceso y su efecto sobre la forma de organización político-social de la nación yoeme fue resumido de la siguiente manera: “Los pueblos de misión compactan las rancherías[;] hubo una refuncionalización por parte de los indígenas, que dio como resultado nuevas formas de organización social y política. No fue una simple adaptación a los nuevos modelos bajo un esquema pasivo...” (Moctezuma 2009: 118-119).

Hasta ahora, “[l]os asentamientos poblacionales considerados como cabeceras son los ocho pueblos tradicionales” (“Territorio” [Cédula] 2014 y 2018), con sus sedes de autoridades (conocidas como “ramadas” o “guardias tradicionales”) e iglesias yoemem,⁶ ambos espacios sagrados que representan los sistemas de cargos que hacen funcionar la estructura actual del gobierno yoeme: “esta organización territorial fue considerada sagrada y es impensable, hasta la fecha, la fundación de un nuevo pueblo cabecera así como la desaparición de uno de los mismos” (Olavarría 2003: 42).

Igual que antes de la Conquista, durante la Colonia, la asamblea (o “junta”) era el elemento fundamental del sistema de gobierno yoeme (Warner 1974: 20), institución y autoridad máxima aún en la actualidad. Además, incluso cuando estaba subordinada a los jesuitas y a las autoridades españolas, la tribu contaba con cierto grado de autonomía dentro de su territorio (Restor 2009: 97).

Ahora bien, a pesar de crear un “cerco” que evitó mayores enfrentamientos con otros colonos foráneos, las contradicciones creadas por el sistema de misiones produjo conflictos que culminaron una rebelión en el año 1740 (Moctezuma 2009: 119).⁷ El 23 de junio de 1741, fueron ejecutados los principales líderes de la rebelión (Velasco 1980: 64-65, 67 y Robledo 1981: 2).

La insurrección representa un suceso importante para la tribu, pero fue hasta 1767 que se dio la expulsión de los misioneros jesuitas de la Nueva España (“Línea del Tiempo” [Cédula] 2015 y 2018 y Montané Martí 1999: 16). Entre los años 1741 y 1825 se vivió un periodo de paz que fue especialmente destacable después de la referida expulsión de los jesuitas, pues el pueblo yoeme pudo desarrollar su vida colectiva con la autonomía que lo caracteriza y sin intromisiones violentas desde el ex-

terior (Robledo 1981: 2; Paso 2012: 15).⁸ Su forma de gobierno se consolidó con base en el mismo esquema que surgió posterior a la congregación de las rancherías: “Después de la salida de los jesuitas de México...se mantienen dentro de los ocho pueblos de misión y consolidan las estructuras jerárquicas en los órdenes civil, militar y religioso” (Moctezuma 2009: 120).

Estas estructuras representan hasta el día de hoy el gobierno de la tribu yoeme, que tiene como base sus sistemas de cargos. Antes de hacer referencia a la forma de gobierno yaqui con más detalle y sus especificidades, se aludirá a los modelos existentes para describir los sistemas de cargos en la antropología mexicana, lo que permitirá diferenciar algunos aspectos de dichos modelos con la realidad yaqui.

Los modelos de sistemas de cargos en México

La antropología en México ha identificado a los sistemas de cargos como una estructura compuesta por cargos tanto civiles como religiosos, donde existe un escalafón, según el cual, por lo menos una persona de cada unidad familiar⁹ cumple los cargos (conocidos también como “servicios”) de forma ascendiente. Al cumplir con éstas y otras obligaciones, toda la familia tiene derechos en la comunidad y pertenece a ella.

El cumplimiento de los cargos refuerza la identidad comunitaria y es un elemento distintivo del ordenamiento jurídico propio, dado que hay variaciones de un lugar a otro:¹⁰

En general, los modelos construidos sobre el sistema de cargos tratan de explicar el devenir de comunidades rurales en zonas indígenas, donde la religiosidad católica funge como soporte de la identificación colectiva. En este sentido, el análisis de la jerarquía cívico-religiosa se conecta estre-

⁸ Después de la expulsión, se fundaron misiones franciscanas en el territorio, a través de las cuales, “se intentó mantener el control de la liturgia, pero sin el éxito de sus antecesores” (Olavarría 2003: 43).

⁹ Es sumamente importante resaltar que los cargos se cumplen por unidad familiar. Por ende, el argumento comúnmente vertido en contra de las formas de gobierno indígena por “discriminar” a la mujer está descontextualizado, pues la lógica del servicio es otra, y bajo ella, quien cumple con el cargo, sea mujer o hombre, lo hace en representación de la referida unidad: “la imagen comunitaria tal como se presenta a los individuos permite aglutinar en torno de sí a un territorio valiéndose de la estructura parental de las casas. Es la familia la que interesa y no es propiamente el individuo, aunque para el fortalecimiento del grupo la acción individual tiene un punto central. Esta supremacía permite que la casa proyecte un rol fundamental en la estructura general de la jerarquía religiosa y que lo que observamos sea la inclusión de la familia dentro de un orden más amplio” (Carreón 2005: 178). Además, Saúl Millán afirmó: “nunca se llama a dos miembros de un mismo solar a desempeñar un cargo durante el mismo año”, dado que la carga sería demasiada para la unidad familiar, pues todas y todos deben ayudar a quien tenga el nombramiento a sacar bien el cargo (Millán 2005: 225).

¹⁰ “Con el nombre de “sistema de cargos”, la antropología mexicana ha designado un fenómeno cuyas variaciones y divergencias impiden concebirlo como una institución uniforme” (Millán 2005: 217).

⁶ Hay que mencionar que existen otras iglesias yoemem en el territorio. Un ejemplo es Batakonsika, comunidad que pertenece a la jurisdicción de Loma de Bacum (pueblo de Bacum). En este caso, la razón por la cual existe iglesia es que al tener que dejar la cabecera original, (Bacum, ahora cabecera municipal) por la llegada de colonos yoris, los habitantes primero se establecieron en Batakonsika y después, un número importante se cambió a Loma de Bacum, la sede actual del pueblo de Bacum. Por esta razón, aunque quedó allí la iglesia, se construyó otra en la Loma, donde están ahora las autoridades.

⁷ Tal como lo puntualizó Raquel Padilla Ramos, se trata de “la sublevación yaqui más importante en la etapa virreinal” y “cuyas causas no han sido del todo esclarecidas” (Padilla 1995: 8).

chamente con el análisis del mantenimiento y/o reproducción de la identidad... (Leal 2005: 37).

En los modelos de sistemas de cargos a los que se hará referencia en las siguientes líneas –basados en comunidades del centro-sur del país–, los cargos tienden a cumplirse en forma de “zigzag”, es decir, si se considera un escalafón de los cargos religiosos y otro de los civiles, mientras uno va ascendiendo en el escalafón, cumple cargos de ambos tipos, por lo que puede empezar con un cargo civil o religioso del mismo nivel, y así también, en lo subsecuente, seguir subiendo, a veces en un cargo civil, y a veces, uno religioso, hasta terminar con los cargos o haber hecho suficientes para poder descansar (Greenberg 1987: 16).

Dado que las personas integrantes de la comunidad generalmente prestan sus servicios sin remuneración y, además, deben sufragar los costos de los rituales de su propia bolsa, los cargos se rotan para equilibrar las cargas y responsabilidades entre las familias. Es así que quien o quienes representan a su unidad familiar en el cumplimiento de las obligaciones, están obligados a servir en cargos religiosos o civiles durante gran parte de sus vidas adultas (Greenberg 1987: 101).

Aparte del escalafón, la rotación en los cargos, la carga que representan y su obligatoriedad para la pertenencia comunitaria, otra característica importante es el prestigio que genera el buen cumplimiento dentro de los sistemas de cargos. Gonzalo Aguirre Beltrán, al describir la época colonial en su ensayo, “El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación”, sostuvo que “conforme a los viejos patrones aborígenes” las personas que servían en los cargos no remunerados (incluyendo las mayordomías y cofradías religiosas) “gozaban de tanto o mayor prestigio que las propias autoridades civiles” que sí recibían un salario del régimen español, como eran los gobernadores, alcaldes y regidores (Aguirre 1952: 292).

En esta línea de ideas, uno de los primeros antropólogos que contribuyó al estudio de los sistemas de cargos, Eric R. Wolf, afirmó: “El individuo gana prestigio social ocupando una serie de cargos religiosos que se encargan de estas funciones; éstos tienden a estar clasificados según una escala preestablecida de logros. Muchas veces conllevan un derecho decisivo a opinar en los asuntos políticos o sociales de la comunidad” (Wolf 1981: 84).

Wolf tomó como base el concepto de “comunidades corporativas cerradas de campesinos”. La descripción que hizo Wolf ha servido de sustento para un número importante de análisis realizados sobre los sistemas de cargos vigentes en distintas comunidades originarias del centro-sur del país. En estas comunidades, el citado autor sostuvo que “se esfuerzan por evitar que los extraños se conviertan en miembros de la comunidad y en poner límites a las posibilidades de los miembros para comunicarse con la sociedad más amplia”. Por ende, los sistemas de cargos son “organizaciones corporativas que mantienen a perpetuidad los derechos y la pertenencia”, y son “corporaciones cerradas” porque limitan estos privilegios

a los de dentro e impiden la participación de los integrantes en las relaciones sociales de la “sociedad mayor” (Wolf 1981: 82).

Frank Cancian, autor de la obra *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*, citó otros elementos destacados de los sistemas de cargos, en particular, el factor de integración y cohesión social dentro de la comunidad: “El ritual y el sistema de cargos reúnen a los zinacantecos en celebraciones religiosas comunes. Este ritual público reafirma el compromiso de cada participante con los símbolos religiosos comunes”. Ligado con este elemento está el de la identidad cultural o comunitario: “Se pide y exige a los individuos que se comprometan a sí mismos con la forma de vida india mediante el servicio en el sistema de cargos... el sistema de cargos permite una clara definición de las fronteras de la comunidad india” (Cancian 1976: 170-171).

El estudio de los sistemas de cargos en el centro-sur de México incluye décadas de observaciones y análisis sobre estos cargos, y se ha propuesto varios modelos para explicar dicho fenómeno, conceptualizado desde la antropología como el “gasto de la fortuna personal en servicios a la comunidad” (Greenberg 1987: 17).

El primer modelo o planteamiento fue vertido por Wolf y los adherentes a su escuela de pensamiento, y es conocido como el modelo de “nivelamiento”: los cargos “hacen presión sobre los miembros para redistribuir los excedentes de que disponen, especialmente mediante el funcionamiento del sistema religioso...” Así, las comunidades “mantienen en cierta medida una jurisdicción comunitaria sobre la tierra... restringen la pertenencia a ellas, mantienen un sistema religioso, refuerzan los mecanismos que aseguran la redistribución o destrucción de los excedentes de riqueza y ponen barreras contra la penetración de bienes e ideas engendradas fuera de la comunidad” (Wolf 1981: 82, 86).

Bajo esta forma de ver a la ritualidad y el servicio comunitario, el “excedente” o “fortuna personal” de uno es “encauzado, destruido o redistribuido, en primer término por medio de la participación dentro de la jerarquía cívico-religiosa. El consumo de la riqueza individual en una economía de prestigio basada en el servicio de cargos cívico-religiosos, está motivado por una ideología igualitaria...” Lo anterior busca mantener la cohesión social por medio de la nivelación de las diferencias de riqueza que podrían llegar a dividir a la comunidad (Greenberg 1987: 19-20, 21).

El segundo modelo es el de la “estratificación”, el cual, explicado por Cancian, plantea que la participación en la jerarquía cívico-religiosa solo legitima las diferencias de riqueza o disparidades que de hecho, existen:

Hay, ciertamente, suficiente nivelación (resultado de la distinta distribución económica para el servicio del cargo) como para satisfacer las prescripciones normativas, pero no lo bastante como para crear una comunidad económicamente ho-

mogénea. La estratificación económica que existe es justificada e incluso, alentada, por el hecho de que se dan mayores recompensas sociales a los ricos (Cancian 1976: 176-177).

Lo anterior no es un factor de desintegración social o comunitaria porque es el mismo sistema de cargos y ordenamiento jurídico indígena, según argumentó Cancian, que “estipula las normas según las cuales un hombre puede elevar su imagen pública y, de este modo, ayuda a reducir al mínimo la innovación y competencia que son potencialmente separatistas o desintegradoras” (Cancian 1976: 171).

James W. Dow señaló el mismo atributo de los sistemas de cargos:

Las instituciones de las fiestas definitivamente evitan la envidia... Los administradores del grupo son verdaderos expertos en el manejo de las instituciones que evitan la envidia, y ganan prestigio y autoridad al anular la envidia que podrían desperter ellos mismos (Dow 1990: 234).

Aunque en realidad, no se logra suprimir la envidia, “le niegan legitimidad y la convierten en una fuerza que estrecha el control social en vez de desorganizarlo” (Dow 1990: 235).

Finalmente, Cancian destacó que dados los “valores compartidos en apoyo del servicio del cargo”, el sistema de cargos “refuerza y reafirma continuamente dichos valores para la comunidad y el individuo”. Así, “el servicio y el concomitante normativo, es un creador particularmente eficaz de integración comunitaria” (Cancian 1976: 175-176).

El tercer modelo propuesto en la antropología para entender el papel y las características de los sistemas de cargos en las comunidades indígenas del centro-sur de México es el “modelo de expropiación”. En su obra *Patterns of Race in the Americas*, el antropólogo Marvin Harris argumentó que, desde la Colonia, involucrar a los indígenas en la economía monetaria fue en beneficio del mundo exterior, particularmente, la iglesia católica y los comerciantes mestizos. Dentro de este contexto, el “famoso” conjunto de cargos religiosos mesoamericanos fue una de las principales maneras a través de la cual se profundizó dicho involucramiento (Harris 1964: 21).

Igual que los proponentes de los otros modelos, Harris reconoció que la razón por la cual tanto los puestos civiles como los religiosos son considerados cargos es que implican un gasto e inversión considerables de dinero y tiempo. Sin embargo, sostuvo que los sistemas de cargos difícilmente podrían considerarse como un mecanismo de nivelamiento, dado que nunca han evitado que existan diferencias socioeconómicas dentro de las comunidades indígenas, pues incluso, muchos de los cargos religiosos más onerosos son realizados por las personas que tienen la solvencia económica para ello (Harris 1964: 26, 28-29).

El modelo de expropiación argumenta entonces que los sistemas de cargos civil-religiosos no han logrado nivelar las diferencias dentro de las comunidades, para así, convertirlas en grupos homogéneos y solidarios, y que precisamente representan la forma de defensa menos eficiente contra el mundo ladino o mestizo, por representar el mecanismo a través del cual las influencias foráneas y nocivas han logrado tener acceso al corazón de la comunidad. Lo anterior, dado que la proliferación de las ceremonias, los cargos y toda la jerarquía cívico-religiosa en general son meras expresiones directas o indirectas de la subordinación o sumisión a las que los pueblos indígenas han sido sujetos. Fue, según Harris, la forma en que los invasores europeos aseguraron que la organización del Estado-nación nunca volviera a estar bajo el control de los pueblos originarios (Harris 1964: 29-30).

En este sentido, se cita nuevamente a Aguirre Beltrán, quien argumentó:

Consumada la Conquista y destruida toda oposición en los principales grupos étnicos, el interés en explotar debidamente a la masa conquistada permitió la reconstrucción del antiguo gobierno indígena en consonancia con el nuevo orden de cosas. Fue Cortés quien, con su genio intuitivo, inició la resolución del problema inventando un sistema de expropiación que las potencias coloniales hoy día llaman *indirect rule* (Aguirre 1952: 278).

El cuarto planteamiento es el “modelo de redistribución”. James Dow, en su obra *Santos y supervivencias*, sobre los otomíes de la sierra, sostuvo que en el municipio de Tenango de Doria, en la parte norte de la Sierra de Puebla, los principios que rigen la “inversión” y el “mercado de mano de obra” de la economía indígena “no son los principios de una economía mestiza”. Se trata de una “economía redistributiva de subsistencia” que no es una simple “transformación” de la economía bajo el control del capitalista mestizo (Dow 1990: 90):

En realidad, en el municipio operan dos subeconomías: una controlada por los mestizos de Tenango; éstos obtienen sus ganancias comerciando con el exterior y con la explotación de la tierra; la otra, la indígena, en los cuales los excedentes de bienes y dinero se redistribuyen mediante el sistema ceremonial y en el cual las inversiones de capital proporcionan cierta seguridad pero no permiten la acumulación de utilidades (Dow 1990: 89-90).

En la economía indígena, las corporaciones religiosas “organizan actividades de producción, distribución y consumo”. Son las instituciones de las fiestas religiosas las que “estimulan la producción agrícola, dando al hombre motivo para que produzca excedentes para redistribuir durante las festividades”, circunstancia que lo lleva a concluir que “las instituciones de las fiestas organizan por sí mismas todo un proceso económico que abarca desde

la producción de los bienes hasta su distribución y su consumo final.” Así, Dow concluyó que los cargos religiosos establecen un “sistema de distribución económica que es predominantemente redistributivo y completamente independiente del intercambio del mercado...”, lo que cumple con la importante función de “disminuir la dependencia de la sociedad indígena en los mercados” (Dow 1990: 202, 212).

Esta motivación de producir para la “distribución ceremonial” está relacionada con el prestigio con que se recompensa al productor: “El deseo de adquirir prestigio y la autoridad consecuente es una motivación común en las economías redistributivas no occidentales.” En este sistema “cerrado”, uno es miembro del grupo si participa constantemente en las fiestas, y los *status* más altos corresponden a quienes participan más activamente: “Las fiestas son las instituciones centrales que ratifican la membresía, otorgan *status* y conservan las fronteras del grupo... La participación en las fiestas es la demostración y el símbolo automático de que la persona es digna de ser miembro del grupo” (Dow 1990: 207-208, 217).

En resumen, aparte de describir los escalafones de cargos civiles y religiosos, y debatir sobre su función en la comunidad (nivelar diferencias económicas, justificar la estratificación económica, expropiar los recursos de los indígenas o redistribuir la riqueza dentro de la comunidad), los modelos resaltan el hecho de que el intercambio ceremonial es uno de los “supremos mecanismos integradores dentro de las comunidades indígenas” (Greenberg 1987: 24). Además, enfatizan “la percepción nativa de los cargos”: “En general, son vistos como enormes cargas económicas. Puesto que los cargos son cargas, es frecuente que la fuerza sea necesaria, para hacer servir a los individuos” (Greenberg 1987: 35).

Asimismo, con excepción del modelo expuesto a través de la obra de Marvin Harris, los modelos a los que aquí se alude han identificado a los sistemas de cargos como un factor clave en la resistencia o defensa de los pueblos indígenas a amenazas externas (económicas, sociales, políticas) a su continuidad como pueblos diferenciados. Éste es tal vez el aspecto menos entendido por los foráneos y es a la vez lo que causa que se defiendan de manera tan férrea por parte de las comunidades contra los embates constantes del exterior. Eric R. Wolf sostuvo lo siguiente:

Debe resaltarse que estas defensas son necesarias porque la comunidad corporativa cerrada existe en el interior de una sociedad capitalista dualizada. No son simples “supervivencias” ni consecuencias del “retraso cultural”, ni se deben a la putativa tendencia al conservadurismo, característica de cualquier cultura... Existen porque sus funciones son contemporáneas (Wolf 1981: 94).

Finalmente, los sistemas de cargos mantienen firmes los principios propios que rigen la vida colectiva de los pueblos indígenas, y que forman base de sus ordena-

mientos jurídicos: “En el desempeño cotidiano del cargo se despliegan y fortalecen relaciones como las de reciprocidad, cooperación y concentración-redistribución, implícitas en la vida cotidiana de la comunidad, pero que en el ceremonial son mucho más perceptibles” (Ortiz 2005: 74).

Las características propias de los sistemas de cargos yoemem

En general, se puede decir que los sistemas de cargos yoemem¹¹ divergen en diversas formas de los de los pueblos indígenas del centro-sur del país cuyas estructuras de gobierno han dado forma a los modelos antes mencionados. Sin embargo, la forma de ver los cargos y los principios que los sustentan y rigen —el servicio, la solidaridad, el respeto, la reciprocidad, por nombrar algunos— son los mismos.

Al preguntarle a don José Isabel García, capitán de Huiribis, ¿cuál es la importancia de cumplir con los cargos?, contestó: “Por nuestra comunidad. Es una obligación, no tienes alternativa. Es un mandato” (Entrevista con José Isabel García, 22 de agosto de 2014).

La siguiente descripción de Fabila, realizada en 1938, sigue reflejando la carga que representan los nombramientos que se realizan anualmente para los cargos de *kobanaom* (gobernadores) en todas las comunidades cabecera, siendo éstos de los pocos cargos que tienen una duración fija en el ordenamiento jurídico yoeme. La mayoría son de por vida y se adquieren no por nombramiento sino por promesa o el don o encanto:

[E]s necesario expresarse que el cargo es bastante pesado por las siguientes causas: es honorífico, tiene que hacerse justicia y servir al pueblo durante 351 días del año, de día y de noche; debe visitar a los enfermos y hogares en donde se reclame su presencia; asistirá a las fiestas y actos religiosos del pueblo, estándole vedado el desempeño de cualquier cargo de paga entre ellos. Todo lo anterior lo imposibilita para el desarrollo de sus propios asuntos y de su familia; por lo que, él y los suyos llevan una vida sobria y casi miserable entretanto dura el puesto (Fabila 2012: 162-163).

Aunque no es común referirse en la actualidad al aspecto honorífico de los cargos en el territorio yoeme, se sabe que esta característica es parte de su esencia: “Los sistemas de cargos en la tribu yaqui desde los tiempos ancestrales han sido sin compensación económica alguna por estar relacionados con la defensa del territorio y de sus recursos naturales” (Entrevista con Juan Silverio Jaime León, 8 de enero de 2016).

¹¹ Para una descripción detallada de los cargos que conforman los sistemas de cargos yoemem, véase Mesri Hashemi-Dilmaghani y Carlon Flores 2019.

Además, los cargos siguen siendo una carga, tal como lo documentó en su momento Fabila: “El sistema de cargos es como una obligación y un sacrificio de un ciudadano yaqui relacionado a los nombramientos que se les otorga por mandas religiosas o de compromisos morales que a través de la familia se otorga” (Entrevista con Juan Silverio Jaime León, 8 de enero de 2016).

En los siguientes párrafos se describirán algunas de las características de los sistemas de cargos yoemem, y se resaltarán las diferencias con los sistemas de cargos del centro-sur del país que dan pie a los modelos descritos en líneas anteriores. Es importante mencionar que los sistemas de cargos vigentes en la tribu son los siguientes: civiles, militares, fiesteros, danzantes y el *kojtumbre*. En su conjunto, hacen funcionar a la estructura de gobierno yoeme.

Falta de escalafón y la duración de por vida en el mismo cargo

Una de las características de los sistemas de cargos de la tribu yoeme es la falta de un sistema escalafonario; lo anterior hace que la duración en el mismo cargo sea diferente que en el centro-sur del país, donde existen escalafones y una forma ascendente a través de la cual se da el servicio.

En el territorio yoeme, nunca se habla del “escalafón”. Hay jerarquías muy definidas dentro de cada sistema de cargos u organización (civil, militar, religioso, etcétera), pero la persona no sube dentro de esta jerarquía. Más bien, el cargo que tiene, en el cual es “persignado” o “consagrado”, lo debe de cumplir para el resto de su vida.

Relacionado con la falta de escalafón es el entendimiento de que el cumplimiento de cada cargo es necesario para el buen funcionamiento del gobierno yoeme, sin importar la jerarquía del cargo que uno ostenta. Así, aunque el buen desempeño en todos los cargos es necesario y exigido por la Ley yoeme, con pocas excepciones, no se toma en cuenta para darle uno de mayor jerarquía, justo por la falta del escalafón.

Al referirse por ejemplo a los danzantes conocidos como *matachines*, quienes tienen una organización interna jerárquica, una autora anotó:

Al momento de prometer a su hijo, los padres lo harán bajo cierto rango, es decir, lo pueden ofrecer como *monaha*, *malinche* o soldado. Es importante que en ese momento se establezca la identidad de los padrinos, quienes deben ocupar el cargo para el que fue prometido el neófito. La instrucción requerida en cada uno de los cargos es responsabilidad del *paíno* y *maína*, quienes deben socializar a sus aprendices mediante el ejemplo, no solo en lo referente al aprendizaje de las diferentes coreografías sino en los valores asociados a su nueva vestidura.

Llegada la fecha de la confirmación, los padrinos acompañan a su ahijado hasta que es persignado y puede comenzar a hacer su trabajo, *teki-panoa*...

[...] A partir de ese momento, el *matachín* está asignado de por vida a su respectivo rango... (Olavarría 2003: 145-146).

Al referirse a las autoridades militares, la citada autora afirmó lo mismo: “a diferencia de un ejército regular, no existe movilidad en la jerarquía interna, pues si un miembro tiene un cargo de teniente por ejemplo, así continuará mientras permanezca en dicho grupo por haber sido persignado por un padrino con el mismo cargo” (Olavarría 2003: 148).

“Consagración” (“persignación”) desde joven en el cargo y falta de descanso

Otra característica que diferencia a los sistemas de cargos yoemem es la edad en que se cumplen los cargos. Mientras en el centro y sur del país, es común tener obligaciones a partir de cierta edad (16 o 18 años, o al haberse casado o terminado de estudiar), con años de descanso entre los cargos, en la tribu yoeme, la mayoría de los cargos se adquieren a temprana edad y no pueden dejar de cumplirse hasta la muerte o hasta que su condición física o mental no se lo permita. Lo anterior no es el “descanso” o “baja” que existe en las comunidades del centro-sur, donde, a partir de cierta edad, una o un ciudadano es exento de obligaciones. Al contrario, muchas personas mayores deben de seguir en su cargo en el territorio yoeme hasta que su organización acepte sus argumentos sobre ya no poder hacerlo.

Olavarría, al referirse, por ejemplo, a los *matachines*, afirmó lo siguiente:

Una vez iniciados, los miembros de los grupos ceremoniales permanecerán adscritos a ellos por el resto de sus vidas, y no solo serán reconocidos como tales en ocasiones rituales, sino que en la vida cotidiana estarán marcados por causa de su adscripción. Su funeral se distingue del resto, por los honores que el difunto recibe, correspondientes a su cargo y cofradía (Olavarría 2003: 146-147).

De allí la siguiente diferencia, que se refiere a la forma de nombramiento, o el Derecho Electoral Yoeme.

La forma de adquirir el cargo: el Derecho Electoral Yoeme

Son pocos los cargos que se nombran en la asamblea general comunitaria en el sistema de cargos yoemem. La gran mayoría se cumplen por promesa, manda o por tener el don o ir al monte a recibir el “encanto”.

Olavarría, al referirse al *teopo ya'ura*, o autoridad religiosa, afirmó lo siguiente:

Para ocupar un cargo en cualquiera de sus puestos, los padres ofrecen al niño en manda a temprana edad o aún antes del nacimiento o bien, en ocasiones, un mismo individuo hace la promesa y, en caso de ser joven, es colocado bajo la tutela del padrino para su instrucción en los deberes propios de su dignidad (Olavarría 2003: 211-212).

Otro ejemplo se refiere al caso de los matachines: “[L]os motivos por los cuales se ingresa a este grupo de danzantes a menudo tienen que ver con crisis originadas por enfermedades o accidentes de un miembro de la familia o del mismo individuo” (Olavarría 2003: 144-145).

Asimismo, a veces se decide que una niña o niño debe ostentar cierto cargo por los sueños que tienen sus familiares. Hay casos en que después de haber recibido este mensaje, los parientes aún no persignan o consagran a su hija o hijo, por lo que el sueño puede recurrir o, incluso, lo puede llegar a tener la niña o niño, lo que recuerda a sus padres de la responsabilidad de prometerlo dentro de cierta organización.

La toma de posesión vs. la consagración en el cargo

Asimismo, como una cuarta característica, el ritual a través del cual se recibe el cargo en la tribu yoeme, lo que se conoce como la “consagración” o “persignación”, es muy particular y dista mucho de la toma de posesión que es común en el centro y sur del país.

Mientras en otras partes de México, los nombramientos por escrito son comunes, en el territorio yaqui, la ritualidad gira alrededor del ceremonial de consagración, donde además, la persona recibe el “consejo” sobre cómo cumplir el cargo, que incluye, para algunos puestos, lo conocido como el famoso “Juramento Yaqui”. No existe nombramiento escrito alguno en el territorio yoeme.

La consagración o persignación es un procedimiento o rito en el cual intervienen muchos elementos que son parte no solo de los principios que fundamentan el ordenamiento jurídico yaqui sino la identidad misma de la tribu, como es el consejo, el respeto, la permanencia y la constancia (Entrevista con Juan Silverio Jaime León, 03 de julio de 2015).

Existen normas detalladas sobre los días en que las autoridades son consagradas, dónde y por quién. En cuanto a los días para el rito, como ejemplo, en Vicam Estación, el día de la fiesta de la guardia (“segunda santa iglesia”), el de san Juan Bautista, es un día especial para consagrarse en los cargos militares y religiosos (Entrevista con Jacinto Buitimea Matus, 28 de noviembre de 2014). En el caso de Huiribis, el 12 de diciembre es un día adecuado para tales persignaciones, especialmente para los cargos militares (Entrevista

con Juan Gregorio Jaime León, 4 de marzo de 2015; Entrevista con Rosalía Martínez Piña, 4 de marzo de 2015).¹²

Para los cargos de la iglesia (incluyendo a los matachines), las personas pueden ser consagradas el día de la Candelaria (2 de febrero), de Santa Rosa de Lima (30 de agosto) o de la Virgen del Camino (2 de julio),¹³ entre otros (Entrevista con Rosalía Martínez Piña, 4 de marzo de 2015; Olavarría 2003: 146).¹⁴

En el caso de cargos militares o religiosos, si la promesa fue a algún santo o virgen en particular que es el patrón o la patrona de alguna comunidad, se puede dar el caso de que a la persona se la persigne allí, aunque no sea de donde es originaria ni donde tiene su residencia, por lo que debe viajar a dicha localidad para cumplir con el cargo. Es el caso de una joven capitana, originaria de Loma de Bacum pero quien fue consagrada en Torim, por lo que se requiere de su presencia en dicha comunidad en festividades y ritos importantes y se le puede observar en la formación militar.

Esta característica es también diferente a lo observado en los modelos de los sistemas de cargos basados en las comunidades del centro-sur del país, donde difícilmente se concibe a una persona realizando un cargo fuera de su comunidad, y demuestra que el Derecho yoeme tiene una aplicación general en todo el territorio, con menos distinciones entre comunidades de las que comúnmente se observan en el resto del país. Es decir, la identidad y obligación es más fuerte hacia el pueblo o tribu que a la comunidad en particular.

Los danzantes y su papel permanente en la vida ritual y gobierno Yoeme

Una quinta característica de los sistemas de cargos yoemem es el papel particularmente importante que juegan los danzantes, el cual se puede distinguir de los que existen en el centro-sur de México por diversas razones. Para empezar, cumplen con el cargo durante prácticamente todo el año¹⁵ y para toda la vida. Además, su presencia está estrictamente requerida en un número importante de ritos durante casi todo el año. “En todas las festividades yaquis intervienen los pascolas; en las fiestas familiares, civiles, religiosas, en el vivaque, las

¹² Lo anterior, debido a que la Virgen de Guadalupe es la patrona de la estructura militar (Entrevista con Juan Silverio Jaime León, 21 de abril de 2015).

¹³ Para las fechas de las fiestas, véase Calendario Anual de Fiestas en la Tribu Yaqui” [Cédula]. 2015 y 2018. Cócorit, Sonora, Museo de los Yaquis.

¹⁴ En su obra, Olavarría describió la consagración de matachines durante la fiesta de la virgen del Camino.

¹⁵ Hay excepciones durante la Cuaresma y la Semana Santa, periodo ritual en el cual se aplican varias leyes particulares de forma estricta y no están permitidas fiestas fuera del conjunto de actividades y ritos realizados especialmente en el marco de estas fechas. La excepción es el ritual de la “Gloria” el sábado de la Semana Santa.

defunciones y en las honras fúnebres” (Olavarría 1989: 107). Finalmente, el origen de tres de las danzas, por lo menos, es considerado como prehispánico: 1) Danza del coyote (*goi yiwame*), 2) Danza del pascola (*pajko'ola yiwame*), 3) Danza del venado (*masso yiwame*) (Mesri y Carlón 2019: 137-138).

En particular, el venado y los *pajko'olam*, por un lado, y los matachines por el otro, quienes representan entre sí diversas dualidades,¹⁶ tienen una presencia constante en la vida colectiva *yoemem*:

[L]a danza de matachines quedará asociada con la Virgen, representante del mundo sagrado cultural, conocido como *sewa*, flor, gracias, indulgencia. Los pascolas y el venado se identifican con la vivencia sagrada natural, del *yoania*, noción que alude a la relación con el mundo de los *surem*, a través de las hormigas, las lagartijas, las serpientes y el *chivato* (los *animalitos del monte* presentes en su parafernalia y en la letra de los sones) (Olavarría 2003: 109).

A diferencia de los cargos de otros danzantes *yoemem*, como los de la organización de los matachines, el danzante de venado y de *pajko'ola* no cumplen una promesa, sino que se percibe como un destino a cumplir, y desarrollan el don al tener sueños o, al ser “encantados.” Es decir, a algunos les llegan sueños y a partir de ellos, sin que nadie les enseñe, empiezan a bailar; otros van al monte a un lugar “encantado” a pedir el don: “Se supondría que es en sueños como un aspirante de “oficio” debería obtener ‘legítimamente’ los dones de danzante o de músico” (Lerma 2014: 96). Pero “no todos se conforman con los dones dotados durante el sueño, hay quienes optan por el camino ‘directo’ o ‘seguro’: buscan el contacto ‘corporal’ con las entidades numinosas...” (Lerma 2014: 97).

El don o encanto es, de hecho, el elemento más distintivo o característico del Derecho Electoral Yoeme (Mesri y Carlón 2019: 249). Además, demuestra de nueva cuenta que las formas en que se adquiere el compromiso de cumplir los diversos cargos es una parte del ordenamiento jurídico de la tribu que la distingue de los otros pueblos originarios del país.

La exclusión entre los sistemas de cargos

Una sexta característica es que el cumplimiento de ciertos cargos excluye el cumplimiento en otros sistemas de cargos. Mientras en los modelos mencionados en páginas anteriores, el “zigzag” entre sistemas de cargos (particularmente, los civiles y religiosos) es común, en

el territorio yoeme, al contrario, esto es generalmente inconcebible.

Por ejemplo, en cuanto a un cargo temporal (que solo dura un año) como el del sistema civil conocido como *kobanao* (gobernador), no se puede pedir que una autoridad religiosa lo cumpla. Lo anterior, porque justo, son ellos quienes “aconsejan” a los *kobanaom* y los vigilan de forma particular, dándoles consejos para que cumplan bien y no sean destituidos por la máxima autoridad, la asamblea.

De igual manera, los danzantes (en particular, un *pajko'ola* o venado) tampoco son concebidos como personas apropiadas para ostentar otro cargo, pues justo, representan el *juya ania*, o monte, en contraposición con las otras autoridades.

Además, por lógica, una persona que ostenta un cargo civil, militar, religioso, o de danzante, no podría ser fiestero o fiestero, pues tienen otras funciones dentro de los mismos rituales. Un integrante del *kojtumbre*, dado que su cargo se ejerce durante la Cuaresma y Semana Santa, podría posiblemente ser “amarrado” como fiestero, aunque la lógica del servicio también sería de distribuir dichos cargos entre personas que no tienen otras obligaciones fuertes dentro de la tribu. Para las y los ex *kobanao* es común ser “amarrados” como fiestero, pero porque justo su cargo fue temporal y, al momento de cumplir con el cargo, estarían libres para asumir otro.

Reflexiones finales

En términos generales, la región noroeste del país ha recibido un trato desigual por las personas estudiosas de los temas relativos a los pueblos indígenas en comparación con la región centro-sur. Poco se ha dicho sobre las formas de organización tanto antes de la Conquista, como en la actualidad de los pueblos originarios de la región,¹⁷ lo que hace que el análisis de las estructuras de gobierno indígenas de la zona sea un tema de particular relevancia.

La compleja estructura de gobierno existente en el territorio yoeme tiene como fin último la preservación de la tribu. De allí emana su importancia. Las autoridades hacen respetar al gobierno y a la ley propia (Gouy-Gilbert 1985: 176), y se podría argumentar que, incluso, su función primordial es mantener la relación con el exterior de tal forma que se evite cualquier intromisión a la autonomía de la tribu: “Aunque los yaquis tienen relaciones con las autoridades federales, las estatales y las municipales, hacen todo lo posible para que tales relaciones sean superficiales y poco frecuentes, y para que no se inmiscuyan en las cosas de la tribu” (Aguayo 1978: 5).

Los sistemas de cargos yoemem, la base de su estructura de gobierno propio, son justo un elemento de la cultura

¹⁶ Lo natural y lo religioso, lo propio y lo ajeno, lo prehispánico y lo católico, lo antiguo y lo humano. Sobre los *pajko'olam* véase Lerma 2014: 96-99.

¹⁷ “La región Sonora es componente importante del llamado Noroeste de México, el cual tiene como principal característica ser definido como parte de aridoamérica, en oposición a lo que se ha denominado mesoamérica” (Moctezuma *et al.* 2003: 271).

ra que permite que exista como un pueblo diferenciado y que no se extinga como tantas naciones que existían en el noroeste a la llegada de los españoles: “La diferencia de la tribu yaqui se nota con frecuencia a través de su organización político-religiosa. Es decir, la marca de distinción que permite a los yaquis reconocerse y ser reconocidos como singulares” (Gouy-Gilbert 1985: 175-76).¹⁸

La discusión necesariamente se ubica dentro del entorno político concreto en que se ha encontrado envuelta la tribu, pues desde la llegada de los españoles a su territorio, la suya no ha dejado de ser una lucha con una claridad precisa sobre sus objetivos: “En el contexto del contacto y enfrentamiento entre los españoles y los indígenas en lo que hoy es el territorio nacional, destaca sobremedida y de forma continua la lucha de los yaquis por la conservación de su territorio, cultura y pensamiento” (Aguilar 2009: 75).

En esta misma línea de ideas, la doctora Olavarría destacó que la base de la larga lucha de la tribu yoeme ha sido su sentido singular de pertenencia y de orgullo hacia su pueblo y su territorio ancestral:

[T]odos los yaquis son parientes y esto se manifiesta en el fuerte sentimiento de pertenencia al grupo que se genera a partir de la lucha por la defensa de su territorio... En este sentido, se explica que la mayoría de las expresiones de la cultura yaqui estén impregnadas por un profundo sentimiento de autodeterminación y soberanía territorial (Olavarría 1989: 109-110).

De forma más amplia, se ha descrito la heroica lucha del pueblo yoeme de la siguiente manera:

[L]os yaquis han sabido mantener su propia sociedad de una forma más articulada que otros... [pueblos indígenas] de la región, logrando perfilar y mantener a muy grandes rasgos el mismo territorio original que han ocupado desde mucho tiempo antes que la llegada de los españoles. A pesar del férreo dominio que los jesuitas lograron imponer en su momento, ellos no perdieron su fortaleza y sentido de autonomía, el cual es consolidado posteriormente a la expulsión de los religiosos. Los diferentes intentos de despojo y asimilación, inclusive la guerra directa y la deportación y venta como esclavos no lograron quebrantar su fortaleza y unidad en torno al territorio y la cultura. Los

¹⁸ Lo anterior ha sido observado en un sinnúmero de estudios realizados por antropólogos sobre los sistemas de cargos, basados en investigaciones realizadas generalmente en comunidades del centro-sur. Por ejemplo, en el libro antes citado de Frank Cancian, sobre Zinacantan, Chiapas, el autor concluyó: “El sistema de cargos define los límites de la comunidad de Zinacantan. En la medida en que, como ciudadano varón adulto, se participa en el sistema de cargos, o se es por lo menos un potencial participante, se es zinacanteco. Así pues, el sistema de cargos es importante para el mantenimiento de Zinacantan como una comunidad india integrada, separada de la nación mexicana” (Cancian 1976: 161).

esfuerzos de los propios yaquis de organización e integración de pueblos y autoridades, bajo el manto de la iglesia, la religión y la tradición han sido la pauta para poder conservar en buena medida su territorio, su organización y su capacidad de lucha y resistencia (Aguilar 2009: 78).

Documentar y analizar las particularidades de la estructura de gobierno del pueblo yoeme, que se basa en complejos sistemas de cargos,¹⁹ permite, junto con otros factores importantes, como el ordenamiento jurídico propio y el idioma, entender su sobrevivencia como pueblo diferenciado. Así, son parte de la base misma de la composición pluricultural de la nación. Sin embargo, no se trata de una tarea menor, dado que solo se puede realizar al incursionar a un mundo nuevo, a un mundo diferente, a un mundo propio de uno de los pueblos originarios del país que más ha luchado para seguir existiendo.

Referencias

- Aguayo, M. (1978). *Los Yaquis*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Aguilar Zeleny, A. (2009). A la sombra del yaqui. Pueblos indígenas y políticas étnicas en Sonora. R. Padilla Ramos (coord.), *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora* (pp. 73-92). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Aguirre Beltrán, G. (1952). El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación. *América indígena*, 12, 271-297.
- Cancian, F. (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.
- Carreón Flores, J. E. (2005). La jerarquía de los santos en la sierra de Texcoco. H. T. Lara, L. Korsbaek y M. M. Sepúlveda Garza (eds.), *La organización social y el ceremonial* (pp. 165-181). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dow, J. W. (1990). *Santos y supervivencias*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Fabila Montes de Oca, A. (2012). *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Gouy-Gilbert, C. (1985). *Una resistencia india. Los yaquis*. México: Instituto Nacional Indigenista/Centre D'Etudes Mexicaines Et Centraméricaines.
- Greenberg, J. B. (1987). *Religión y economía de los chatinos*. México: Instituto Nacional Indigenista.

¹⁹ Sistemas que en su conjunto, crean un sistema.

- Harris, M. (1964). *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker.
- Leal Sorcia, O. (2005). Viejas y nuevas formas de recreación en la mayordomía de Santa Catarina Acolman. H. Topete Lara, L. Korsbaek y M. M. Sepúlveda Garza (eds.), *La organización social y el ceremonial* (pp. 35-57). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lerma Rodríguez, E. (2014). *El Nido Heredado*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- López Aceves, H. E., Harriss Clare, C. J. y Moctezuma Zamarrón, J. L. (2013). Organización social y política. J. L. Moctezuma Zamarrón y A. Aguilar Zeleny (coords.), *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico* (pp. 131-161). México: Instituto Sonorense de Cultura, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A. C.
- Mesri Hashemi-Dilmaghani, P. A. y Carlón Flores, A. (2019). *La organización político-social de la tribu yoeme (yaqui)*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. Disponible en https://www.te.gob.mx/publicaciones/sites/default/files/archivos_libros/La_organizacion_politico_social_tribu_yoeme.pdf [consulta: 17 de abril de 2020].
- Mesri Hashemi-Dilmaghani, P. A. y González Guerrero, M. (2014). *La organización político-social de una comunidad oaxaqueña (pueblo zapoteco serrano)*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Millán, S. (2005). Los cargos en el sistema. H. Topete Lara, L. Korsbaek y M. M. Sepúlveda Garza (eds.), *La organización social y el ceremonial* (pp. 217-238). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moctezuma Zamarrón, J. L. (2007). *Yaquis*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Moctezuma Zamarrón, J. L. (2009). Los recuerdos del porvenir de yaquis y mayos. Ecología política de las relaciones interétnicas en el noroeste de México. R. Padilla Ramos (coord.), *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora* (pp. 111-127). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Moctezuma Zamarrón, J. L., Aguilar Zeleny, A. y López Aceves, H. (2003). Etnografía del desierto. La estructura social *O'odham, Conca'ac, Yoeme y Yoreme*. S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (pp. 269-318). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Montané Martí, J. C. (1999). *La expulsión de los jesuitas de Sonora*. Hermosillo: Contrapunto.
- Olavarría, M. E. (1989). *Análisis estructural de la mitología yaqui*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Olavarría, M. E. (2003). *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa-Plaza y Valdes.
- Ortiz Díaz, I. M. (2005). Sistema normativo comunitario para el ceremonial en San Antonio Charapan. H. Topete Lara, L. Korsbaek y M. M. Sepúlveda Garza, (eds.), *La organización social y el ceremonial* (pp. 71-79). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Padilla Ramos, R. (1995). *Yucatán, fin del sueño Yaqui. El tráfico de los Yaquis y el otro triunvirato*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura, Instituto Sonorense de Cultura.
- Paso y Troncoso, F. del (2012). *Las guerras con las tribus Yaqui y Mayo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Pérez de Rivas, A. (1985). *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, vol. 1 y 2. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- Restor Rodríguez, M. (2009). La influencia de las instituciones y los programas gubernamentales en la división interna entre los yaquis de Sonora, 1970-1994. R. Padilla Ramos (coord.), *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora* (pp. 93-110). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Robledo Hernández, G. P. (1981). *Los Yaquis*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Rozat, G. (1995). *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Velasco Toro, J. (1980). Apuntes para la historia colonial de los Yaquis. *Boletín del Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas"*, A.C. (1), 60-61.
- Warner Giddings, R. (1974). *Yaqui Myths and Legends*. Tucson: University of Arizona Press.
- Wolf, E. R. 1981. Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central. J. R. Llobera (comp.), *Antropología económica. Estudios etnográficos* (pp. 81-98). Barcelona: Editorial Anagrama.

Entrevistas

- Buitimea Matus, Jacinto. 2014. Ex fiestero (en Torim) y ex *alawasi* de Vicam Estación. Entrevista

- realizada en Vicam Estación, Sonora el 28 de noviembre.
- Cota Tórtola, César. 2015. Capitán de Loma de Guamuchil (Pueblo de Cócorit). Entrevista realizada en Bacum, Sonora el 5 de julio.
- García Vega, José Isabel. 2014. Capitán de Huiribis. Entrevista realizada en Huiribis el 22 de agosto.
- Jaime León, Juan Gregorio. 2015. Gobernador primero de Huiribis (año 2014). Entrevista realizada en Huiribis, Sonora el 4 de marzo.
- Jaime León, Juan Silverio. 2015. Originario de Huiribis y Belem y fundador y primer director del "Museo de los Yaquis". Entrevista telefónica realizada el 21 de abril.
- Jaime León, Juan Silverio. 2015. Entrevista realizada en Vicam Estación, Sonora el 3 de julio.
- Jaime León, Juan Silverio. 2016. Entrevista realizada en Huiribis, Sonora el 8 de enero.
- López Aceves, Hugo. 2014. Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Entrevista realizada en la Ciudad de México el 30 de septiembre.
- Martínez Piña, Rosalía. 2015. Cantora de la iglesia en Rahum. Entrevista realizada en Huiribis, Sonora el 4 de marzo.
- Perea González, José Luis. 2014. Delegado del INAH en Sonora. Entrevista realizada en Hermosillo el 12 de agosto.
- Cédulas de museos
- "Calendario Anual de Fiestas en la Tribu Yaqui" [Cédula]. 2015 y 2018. Cócorit, Sonora, Museo de los Yaquis.
- "Historia y Sublevaciones Yaquis" [Cédula]. 2015 y 2018. Cócorit, Sonora, Museo de los Yaquis.
- "Línea del Tiempo" [Cédula]. 2015 y 2018. Cócorit, Sonora, Museo de los Yaquis.
- "Territorio" [Cédula]. 2014 y 2018. Cócorit, Sonora, Museo de los Yaquis.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 59-68

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Personas y trabajos en el proceso de mercantilización de las artesanías indígenas chaqueñas

People and jobs in the process of commodification of indigenous Chaco crafts

Myriam Fernanda Perret*

Secretaría de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Tucumán 1605. 1° Piso, Código Postal: N3300 Posadas, Misiones, Argentina.

Recibido el 30 de mayo de 2019; aceptado el 17 de septiembre de 2019

Resumen

Para atender a los factores que inciden en el proceso de mercantilización de artesanías, analizamos el modo en que se relacionan dos colectivos de artesanas de los pueblos wichí y qom con trabajadores de un programa de desarrollo rural estatal y una ONG poniendo foco en: la conformación de una calidad atada a la venta y la organización de la circulación de las artesanías con base en acopios periódicos.

La investigación, basada en mi tesis de doctorado, se realizó con el método etnográfico. La recolección de la información, en alternancia con periodos de sistematización y reflexión sobre el material recolectado, transcurrió entre agosto de 2012 y agosto de 2018.

Parentesco, diferencias en el control del dinero que se considera colectivo, tipo de productos a adquirir con el mismo, diferencias de edad, capacidad para recurrir a la presión a través de ataques chamánicos o brujeriles y ciertas herramientas de cálculo generan dinámicas que se orientan a separar a las personas de los trabajos o a administrar la continuidad persona-trabajo.

Palabras clave: Argentina; etnografía; artesanía; administración; Qom; Wichí

Keywords: Argentina; ethnography; handicraft; administration; Qom; Wichi

Abstract

I analyze the way in which two groups of artisans from the Wichí and Qom people interact with workers from a government program for rural development and an NGO focusing on increasing sales by improving the quality of the handicraft and the regularity of the deliveries.

This ethnographic research was carried out between August 2012 and August 2018, including the collection of the information and the analysis and reflection on the data, resulting in my Ph.D. thesis.

Kinship, differences in control over the group's money, type of products to be acquired with that money, age differences, ability to use shamanic or witchcraft attacks to apply pressure on the craftsperson and commercial priorities will generate several dynamics, some of which will dissociate the product from the producer, others will favor the artisan over the quality of the craft.

Introducción

En este trabajo atendemos a los factores que inciden en el proceso de mercantilización de artesanías a partir del análisis del modo en que se relacionan dos colectivos de artesanas de los pueblos wichí y qom, de las localidades

de El Sauzalito y Fortín Lavalle, con trabajadores de un programa de desarrollo rural estatal y una ONG. Nos enfocamos en relaciones que tienen que ver con la conformación de una calidad atada a la venta y la organización de la circulación de las artesanías basada en acopios periódicos.

* Correo electrónico: myfperret@gmail.com

En Perret (2017) describimos cómo la artesanía indígena en el Chaco, entrelazada con los sucesos históricos por los que atravesaron la región y sus pobladores, fue cambiando su destino principal: del uso a la intercambiabilidad en el mercado. Siguiendo a Benedetti (2014), dicha intercambiabilidad es actualmente trabajada entre artesanas y Agentes de Fomento Artesanal (AFA), en este caso, trabajadores de un Programa de Desarrollo Rural Estatal (PDRE) dependiente del Ministerio de Producción de la Provincia del Chaco y de una ONG argentina. Si bien tanto trabajadores del PDRE como de la ONG actúan como AFA, en adelante identificaremos como “técnico” o “técnica” a quienes mantienen con las artesanas una relación más próxima, al menos, en términos espaciales (viven en las localidades donde viven las artesanas en cuestión).

Las mujeres que componen los colectivos que nos atañen comparten vínculos de parentesco como madres, tías, abuelas, hermanas, hijas y primas. Ellas complementan los ingresos familiares con los ingresos por la venta de las artesanías (cuya importancia se destaca por tratarse de dinero administrado, en general, por la artesana que logró vender su trabajo). Aquellos provienen principalmente de subsidios gubernamentales como la “asignación universal”,¹ trabajos esporádicos o “changas” en la construcción o el comercio, trabajo doméstico y la venta ocasional de alimentos producidos en la chacra. A veces algún miembro de la familia consigue empleo en el ámbito educativo o de salud; otras veces, se obtienen alimentos a partir del desarrollo de actividades de caza, pesca, recolección y agricultura.

Las artesanas del colectivo del pueblo wichí (familia lingüística mataco-mataguaya) trabajan mayormente con chaguar o *chitsaj* (*Bromelia hieronymi*) y plantas tintóreas que recolectan del monte. Las artesanas del colectivo del pueblo qom (familia lingüística guaycurú) trabajan sobre todo con palma o *lagaxadai* (*Trithrinax schizophylla*) que también recolectan. Otros materiales con que trabajan son: plástico de botellas recicladas, plástico de bolsas de alimento balanceado, lana industrial, tela de descarte y anilinas.

Las localidades de Fortín Lavalle o *Pijo' Lauac* y El Sauzalito o *Sip'ohi*, habitadas por población indígena y no-indígena, se encuentran ubicadas en el departamento General Güemes en el noreste de la Provincia del Chaco (figura 1). Fortín Lavalle, que de acuerdo al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos -INEDC- 2010) cuenta con una población de 682 personas, se encuentra a 263 km de Resistencia (capital de la provincia de Chaco), cerca de la confluencia de los ríos Teuco y Bermejito y es atravesada por el río Guaycurú. El Sauzalito, que de acuerdo al mencionado censo cuenta con una población de 3 374 personas, se localiza sobre la margen derecha del

río Teuco; 550 km la separan de Resistencia (aproximadamente 300 km se encuentran asfaltados).

Los colectivos de artesanas, técnicas y otros AFA acopian (adquieren y reúnen en un lugar) artesanía periódicamente. La artesanía acopiada es luego enviada a los centros de consumo, por ejemplo, a la ciudad de Resistencia, donde se vende. El dinero recaudado por las ventas es utilizado para hacer nuevos acopios, previo control de calidad.

A continuación, presentamos la metodología aplicada para el desarrollo de esta investigación seguida del marco teórico que orientará el análisis. Luego analizamos el modo en que se realizan los controles de calidad y los acopios en El Sauzalito y en Fortín Lavalle.

Metodología

Para el desarrollo de este trabajo nos basamos en nuestra tesis doctoral. Trabajamos con el método etnográfico de investigación. Obtuvimos información a partir de las siguientes técnicas: observación participante, entrevista etnográfica y documentos informales y oficiales. Entrevistamos aproximadamente a 50 personas, en su mayoría mujeres de entre 20 y 60 años de edad. Alternamos periodos de recolección de información con otros de sistematización, reflexión, producción de monografías y modificación de roles a lo largo de la investigación (de formar parte del equipo técnico del PDRE a no hacerlo). Registramos la información, principalmente, por escrito, aunque en ciertas ocasiones recurrimos a la grabación, la fotografía y el video. La recolección de información, en alternancia con periodos de sistematización y reflexión sobre el material recolectado, transcurrió entre agosto de 2012 y agosto de 2018.

Para preservar la identidad de las personas que contribuyeron a esta investigación sus nombres son ficticios. Acompañando el nombre se indica si se trata de personas que se desempeñan como técnica o técnico (t.), personas del pueblo wichí (w.), personas del pueblo qom (q.) y/o personas que no se consideran indígenas (n-i).

Para escribir las palabras en *qom l'aqtaqa*, hacemos uso del alfabeto de Buckwalter y Litwiller (2013) a menos que se trate de palabras escritas de otro modo en la fuente original, la cual será respetada. Para escribir las palabras en wichí usamos el vocabulario de Montani (2007) a menos que se trate de palabras escritas de otro modo en la fuente original, la cual será respetada.

Economía artesanal

El modo en que factores como el parentesco, la fortuna, el tipo de productos y las ciencias económicas contribuyen a formar la economía es estudiado por autores como Polanyi (1957), Sahlins (1974) y Callon (2008).

Polanyi (Polanyi *et al.* 1957) distingue dos significados para el término “económico”: substantivo (deriva de

¹ “Es una asignación mensual por hasta 5 hijos menores de 18 años. La cobra uno solo de los padres priorizando a la mamá” (<https://www.anses.gob.ar/asignacion-universal-por-hijo>).

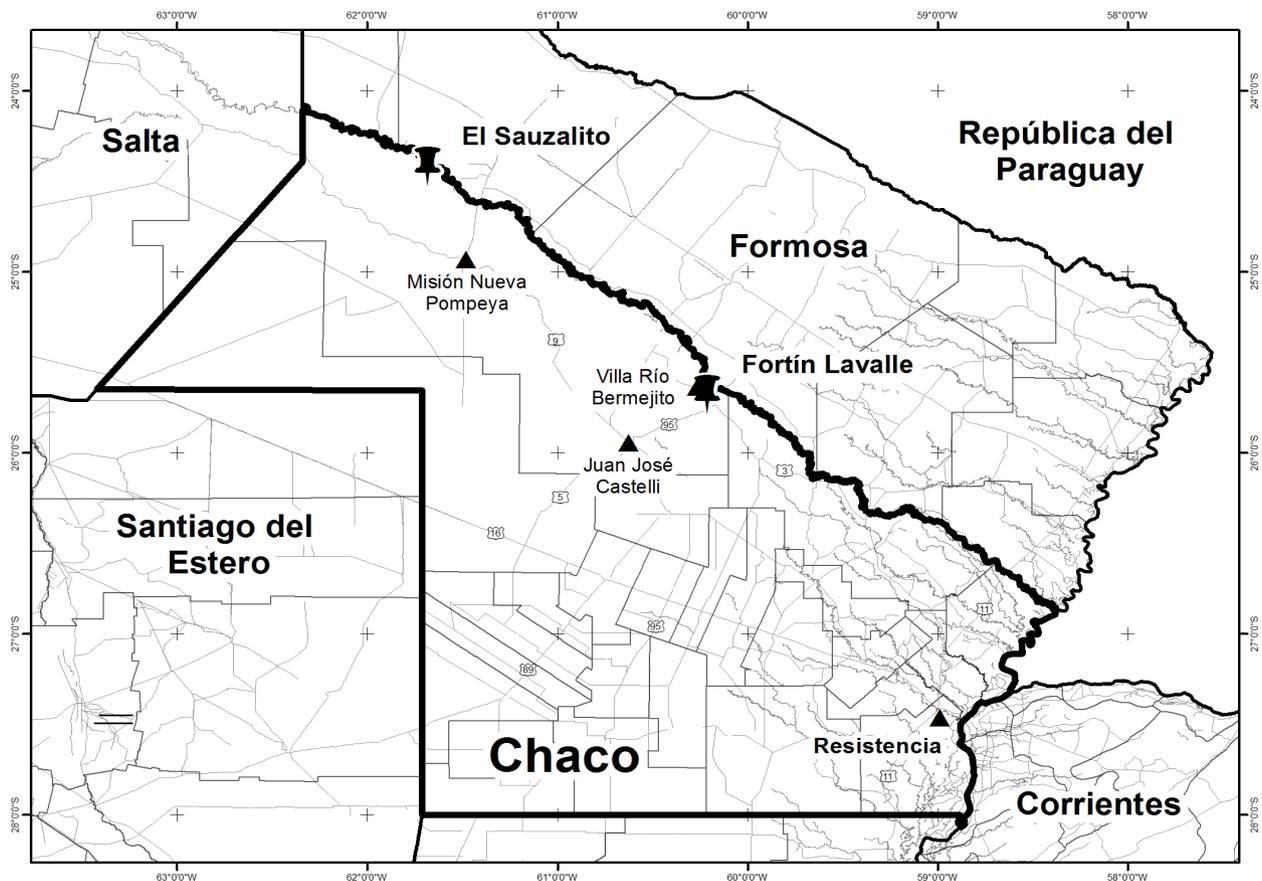


Figura 1. Localización de Fortín Lavalle y El Sauzalito en el norte de Argentina (elaborado por Carolina Perret).

la dependencia del hombre de la naturaleza y de sus semejantes para su supervivencia) y formal (por el carácter lógico de la relación entre medios y fines). Posicionado en el significado substantivo de económico propone que la economía se encuentra incrustada en instituciones tanto económicas como no-económicas. Así, el modo en que se instituyen las economías empíricas debe partir del estudio de la manera en que se combinan diversas *forms of integration* (reciprocidad, redistribución e intercambio) (p. 250).

A diferencia del mencionado autor en cuanto a las formas de integración de la economía, Sahlins (1974), a partir de su estudio del “intercambio primitivo” distingue dos movimientos: reciprocidad (movimientos viceversa entre dos partes) y redistribución (movimientos centralizados). El intercambio permanece en el ámbito de la reciprocidad la cual puede ser de distintos tipos entre reciprocidad generalizada y reciprocidad negativa. La inclinación hacia esos polos depende de, entre otras cuestiones, el parentesco, la fortuna y el tipo de producto que circula. En cuanto al parentesco, Sahlins (1974) explica que cuanto más cercano, la reciprocidad se inclina hacia ser generalizada, cuanto más lejano se inclina hacia la reciprocidad negativa. Con respecto a la fortuna, siempre que exista un vínculo social entre las partes que intercambian, la reciprocidad tiende a ser generalizada cuando mayor es la diferencia de aquella entre las partes.

Finalmente, el intercambio de alimentos tiende a la reciprocidad generalizada.

Por su parte, Callon (2008) se enfoca en la manera en que las ciencias económicas forman la economía al equipar para el cálculo a “agencias de cálculo” (toman decisiones, para las cuales requieren de información, al menos, sobre las acciones que se pueden emprender y sus efectos) sin las cuales las transacciones de mercado no serían posibles. Con herramientas contables y de gestión se enmarcan interacciones y se construye el espacio de cálculo de la transacción mercantil, lo que implica “transformar algo en una mercancía y dos agentes en un vendedor y un consumidor” y requiere “descontextualizar, disociar, separar” lazos entre cosas y entre cosas y seres (p. 30). Sin embargo, con el enmarcado vienen los desbordes, indica Callon, los que expresan la incapacidad de un enmarcado completo.

La importancia de herramientas de gestión como el “control de calidad” en el proceso de mercantilización de artesanías chané y mapuche es destacada por autores como Benedetti (2014), Carenzo (2007) y Rotman (2007, 2010). Entre otras cuestiones, estos autores señalan el modo en que el Estado, las ONGs y los comerciantes participan activamente vinculando a consumidores con productores, influyendo en los modos de organización y en las características de los productos, en particular, en cuanto a “la calidad”. Benedetti (2014: 94) apunta

que los señalamientos de los AFA jerarquizan las pautas de los consumidores, “adquiriendo los criterios mercantiles gran legitimidad respecto a aquello que constituye la forma ‘correcta’ de producir”. Por su parte, Carenzo (2007: 137) destaca el papel de las ONGs en la adecuación de las piezas artesanales a los criterios de calidad de los compradores finales “e incluso su adaptación a las normas de exportación cuando las piezas están destinadas a ámbitos internacionales”.

De modo similar, el accionar de los trabajadores del PDRE y de la ONG, incluidos los técnicos no-indígenas, en relación con técnicos indígenas y artesanas, impulsa la potencialidad mercantil de la artesanía. “La calidad” es una de las cuestiones trabajadas en dicha vinculación, lo cual será analizado a continuación.

Control de calidad y acopios en El Sauzalito

Periódicamente, cuando se cuenta con fondos, ya sea provenientes de las ventas o del financiamiento estatal, se realiza el acopio de la artesanía. Al inicio de la puesta en ejecución del PDRE, las trabajadoras seguían el modo en que la ONG organizaba los acopios: entre las artesanas y la ONG se desempeñaban las “coordinadoras”. Coordinadoras o representantes de grupos conformados por auto-adscripción y que componen el colectivo de artesanas. En este esquema, las coordinadoras acopian las artesanías a partir de los encargos que reciben de la ONG. En El Sauzalito se dieron los pasos para que los acopios se realicen de similar manera. Sin embargo, con el tiempo, volvieron a un modo de trabajo en el cual las técnicas centralizan los acopios.

Una vez participé de un acopio en el que una artesana administró el dinero que antes le había entregado una de las técnicas. Las mujeres presentes, que formaban parte de un mismo grupo y compartían vínculos de parentesco, comenzaron a presentar las artesanías que habían traído para vender. Zulma (w.) exhibió una cartera redonda grande, un burrito y un camino de lana de algodón teñida con colores llamativos. Samanta (w.) mostró una cartera marrón tejida al crochet, un sombrero y una panera. Eugenia (w.) descubrió una *yica*² y Verónica (w.) dos paneras. Le entregaban las artesanías a Emilce (w.) para que determinara el valor monetario. Sentí la presión que habrá sentido Emilce (w.). No sabía qué hacer, solo tenía \$390. Mirna (w.) sugirió, para que alcance el dinero, comprar una artesanía por persona. Para decidir el monto a pagar revisaban los precios que figuraban en las etiquetas de las artesanías antes copiadas por las técnicas. Distribuyeron todo lo posible esos \$390 y compraron dos artesanías por persona. Cuando Emilce (w.) hacía el acopio no se detenía mayormente a revisar las características de los trabajos que iba copiando.

El acopio anterior fue uno de los inusuales casos en los que una artesana administra fondos. En general, son

las técnicas quienes acopian las artesanías,³ previo “control de calidad”. Los criterios que hacen a esa calidad controlada se construyen con base en parámetros que no son necesariamente compartidos por técnicas y artesanas. Un ejemplo de dichas discrepancias lo constituye el grosor del hilo de *chaguar* con el que se tejen los trabajos. Mientras las técnicas prefieren hilos delgados con los que se pueden tejer prendas con mayores chances de ser vendidas, muchas artesanas optan por hilos de mayor grosor en la medida en que: hilos más delgados llevan más tiempo de fabricación, lo cual no suele corresponderse con mayores precios de venta. A pesar de la existencia de dichas discrepancias, los criterios que prevalecen al momento de hacer el control de calidad son los de las técnicas.

En definitiva, como los criterios a controlar no se construyen en diálogo entre artesanas y técnicas, el control de calidad termina siendo, se quiera o no, capital de poder de estas últimas. Entonces, ese poder se traduce en artesanía que se copia o no. Macarena (w.) describía con disgusto una situación en que una técnica, antes de acopiar artesanía, hacía un exhaustivo control de calidad:

Agarran la artesanía y miran dando vuelta como media hora mirando, mirando hasta que [las artesanas] no pueden esperar [más] y al final no querían comprar. Mujeres ya no te tienen confianza [...] Me fui, no soy como cualquiera, no me enoja. Pregúntale a las mujeres y nadie quiere contestar. Eso a mujeres no le gusta. Si no quiere comprar dice no [y listo] no va a estar mirando media hora y después no quiere comprar. Cuando estaba [Cristina, n-i] estaba bien, sabe bien trabajo de las mujeres [...] [Cristina] es monja, pero es buena, hace cosas que a uno le gusta, si uno tiene necesidad le soluciona como si fuera intendente [...] Ella compra, no va a decir “no voy a comprar eso, esto es caro”. Compra porque sabe que uno necesita.

Control de calidad que cansa, desagrada y desplaza a un segundo lugar a la persona que ofrece su trabajo. Sin embargo, Fernanda (t. n-i) enfatizaba el consejo: “tienen que hacer con hilo bien finito”. Consejo que reiteraba a partir del reciente encuentro que había tenido con la fundadora de la asociación *Siwani* de la provincia de Formosa. Dicha mujer resaltaba la importancia del grosor del hilo en las artesanías hechas con *chaguar* por lo cual “era muy estricta con el control de calidad”. Reflexionaba Fernanda (t. n-i): “al principio las mujeres [artesanas de la Asociación *Siwani*] se enojaban, pero ahora esas mismas mujeres le agradecen”. El PDRE inició en 2012 el trabajo con las artesanas de El Sauzalito y las palabras de Macarena (w.) transcritas más arriba son de diciembre

² Bolso tejido con fibras de *chaguar*.

³ A pesar de que tanto técnicas como artesanas usan la palabra “comprar” antes que “copiar”, preferimos esta última en la medida en que facilita el análisis de la circulación de las artesanías.

de 2016. Ella no agradece el control de calidad, al contrario, lo critica y aprecia la capacidad de aquella persona que supo ver a la mujer y sus circunstancias y que relegó a un segundo plano el detalle del producto.

Como decíamos antes, son las técnicas quienes hacen los controles de calidad y los acopios. Esto se debe, argumentan las técnicas, a que “las mujeres [artesanas] no se animan” a hacerlo. No se animan, dicen, porque “no pueden decir no” y por temor a ser embrujadas.

En relación al “no poder decir no”, Nadia (t. n-i) contaba que cuando llegó por primera vez a El Sauzalito, lo que más le sorprendió fue el modo en que “los *wichí*” compartían, decía: “si alguien va a comprar por 100 pesos a un lugar, 30 pesos ya le da al otro para que compre”. En otras palabras, una proporción del dinero disponible para comprar se comparte con otra persona para que también pueda comprar lo que necesita. Otra vez, contaba Nadia (t. n-i), habían recibido un colchón en donación. Como muchas mujeres lo querían, las técnicas decidieron hacer un sorteo; salió el número de una mujer jovencita, recientemente electa tesorera de la asociación. Las mujeres que no salieron sorteadas, en especial las más ancianas, siguieron a la ganadora del sorteo hasta su casa, maltratándola verbalmente. Relacionando esto con la distribución de dinero con quienes lo necesitan, posiblemente el sorteo no haya sido el modo más adecuado de distribuir el colchón donado. Quizás la necesidad de las mujeres ancianas les daba derecho a obtener el colchón y el sistema de distribución debiera haberse gestado desde allí.

¿Para qué decir no en la distribución de fondos?, para que se acopien productos con mayores posibilidades de ser vendidos. Sin embargo, no todas las artesanas pueden hacer trabajos vendibles; por lo que decirles “no” es difícil, más aún si una conoce a la mujer, a su familia y su necesidad. No todos aceptan o soportan este lugar. Decía Aníbal (w.): “nosotros los *wichí* no somos comerciantes, no somos gente que siempre mezquinamos, tenemos que convidar porque nos sentimos mal. Si no le da de comer uno está mal”. Los comerciantes son considerados mezquinos, insensibles a la falta de alimento de quien queda fuera de la transacción. La mezquindad para los *wichí*, indica Palmer (2013: 199), tiene un “efecto disociador”, el cual disocia en la medida en que la distribución de bienes como los alimentos constituye una de las expresiones de la “buena voluntad *wichí*” (p. 199). Dicha voluntad deriva del *husek* que “es el factor espiritual que vela por la integridad del cuerpo físico del individuo, y por la integridad del cuerpo social de la comunidad” y que, a su vez, “desciende de una voluntad absoluta” (p. 37 y 213).⁴ A diferencia de una persona con *husek*, decía Leonardo (w.) respecto de muchos no-indígenas:

No se comportan como humanos, cada vez que se hizo pacto, acuerdo, escribieron, después se hacen dueño o salen con militares, matan, te corren y ese no es el comportamiento de un humano. [Ese comportamiento es más] de un tipo que no tiene alma, que no tiene espíritu. Porque un humano tiene espíritu, tiene luz y sabe cómo comportarse con el otro y con la hormiga y con la avispa y con el quebracho y con, no sé, con todo, y si no es del lugar él sabe que tiene que respetar, sin dañar.

El comportamiento es dudosamente humano cuando no se respeta al otro. Con todo esto en mente, decir “no” en el acopio, que en general es negar el alimento a la persona que se encuentra ofreciendo una artesanía con bajas chances de ser vendida; se interpreta como una acción mezquina, irrespetuosa. Ahora, las técnicas enfatizan que no decir “no” llevaría a dejar de contar con recursos para nuevos acopios con lo cual todas las artesanas saldrían perjudicadas. Sin embargo, Macarena (w.) planteaba:

Una vez reclamé a Nadia [t. n-i], como estoy en asociación de ella veo que no está bien [...] Había artesana anciana con mucha artesanía, ella [Nadia] le elige y ella quería que esa artesana que haga bien bonito [...] Esa artesana tiene edad, no puede hacer como jóvenes le gusta, uno no puede obligar que una anciana. Si [Nadia] es buena tendría que comprar igual [...] Los ancianos uno tiene lástima porque tiene edad [...] Ellos no van a vender siempre. Joven sí puede aprender más, puede pedir [que haga de otro modo]. Conozco y sé trabajos de los ancianos, no puede obligar. Por ejemplo, vos sos la compradora y artesana es anciana y vino ofrecerte y vos no compras y pobre abuela y hay uno que no entiende castellano no puede hablar y no hay nadie que haga favor [de traducir lo que ella quiere/dice].

Pensando a partir de la distribución de dinero que Nadia (t. n-i) señalaba antes, la persona que fue con \$100 al almacén a comprar alimento no le dio \$100 a quien también quería comer y no tenía dinero, le dio \$30. Compartió una proporción de lo que tenía con quien lo necesitaba. Por su parte, Macarena (w.) señala que el trato debe acomodarse a la edad de la artesana, si se trata de una mujer anciana la compra no debería supeditarse a las características de lo que se compra. En cambio, si se trata de una mujer joven, en la medida que puede aprender más, las características del producto a comprar pueden adquirir mayor relevancia para que se produzca la transacción. En otras palabras, en el caso de la transacción con la anciana el producto pasa a segundo plano en la medida que se prioriza a la persona; en el caso de la transacción con la artesana más joven el producto puede destacarse en la medida en que la persona puede hacer algo respecto a las características de la artesanía a intercambiar. En ambos casos se administran los fondos

⁴ Palmer (2013) desarrolla la temática en profundidad. Por su parte, Montani (2017: 111) explica que “la religión tradicional de los *wichí*” (que abarca, entre otras cuestiones, “la buena voluntad” y el chamanismo) se mezcla con el anglicanismo y otras religiones evangélicas.

teniendo en cuenta a las personas y sus circunstancias ¿por qué pensaríamos que la resistencia a decir “no” en los acopios llevaría rigurosamente a una situación peor para todos?

“Ojalá que ellas [las artesanas] se puedan hacer cargo, pero no lo hacen” decía Nadia (t. n-i), “tienen miedo que le hagan embrujos”. Amanda (w.) hablaba de “los brujos” o “curanderos”, decía:

Hay curanderos que son brujo bien y otros que no, entre ellos se pelean, se van debilitando, por ahí se matan [...] Tía [xx] es bruja, ella está con otro hermano de mi padre, son curandero, de tardecita usaban [un ave], hablan en nombre de [yy]. El hombrecito que peleaba con ellos, mismo curandero, cerquita [de] la casa estaban, [xx] lejos [...] “¿y por qué cantan?”: están peleando, el ganador el que no muere [...] Canal en tele se ven curanderos son gente blanco [...] Hacen propaganda, van a televisor [...] Cántico con la palabra, manda bichos [...].

Batallas cantadas con municiones de bichos que repercuten en los cuerpos de los combatientes y de los cautivos a liberar. Montani (2017: 115) indica que el chamán o *hüyawu* media entre “los wichí y los seres de otros ámbitos cosmológicos”. Para volverse chamán, una persona pasa por una “metamorfosis iniciática” que lo conduce a desarrollar la “fuerza de voluntad” con la que se desempeñará (p. 115). Imbuidos con dicha fuerza, los chamanes tratan la huida de la voluntad del cuerpo y la introducción de una enfermedad, tratamiento que requiere “visualizar realidades ocultas, viajar a lugares imposibles y combatir seres poderosos e invisibles para el común de la gente” (p. 116). Dichas enfermedades, indica Montani (2017: 116), pueden representarse como dardos lanzados por espíritus del monte o hechiceros y suelen asumir, dentro del cuerpo, la forma de un “bicho”. Combates como el narrado no se dan solo entre personas pertenecientes del pueblo wichí, también hay “curanderos” no-indígenas.

Los ataques de este tipo también vienen a reforzar el mandato de compartir el dinero para el acopio de artesanía. El temor a rechazar una artesanía se entiende a partir de la legitimidad que goza quien ofrece su artesanía para ser acopiada; dicha legitimidad está vinculada a un acuerdo de convivencia donde la mezquindad es condenada.

Aunque convencidas de que comprando algunas artesanías y dejando otras fuera, las técnicas hacen un favor a las artesanas, a veces decir “no” es demasiado difícil, decía Nadia (t. n-i):

Decime vos acá ¿quién tiene negocio? No tienen porque sus hermanos le piden y le tienen que dar, es su cultura [...] El que puso su negocio se fue a la quiebra enseguida y porque no puede decir “no” si es de su cultura [...] Viste en los judíos hay un día del perdón que tenían que cerrar porque per-

sona que va a pedir algo no le pueden decir que no [...] Depende, a veces también vos lo pagas por el corazón, vos lo pagas a Samanta (w.) porque tiene sus nietos, vos le vas a comprar porque tiene sus nietos [...].

Limitar el acceso a quienes pueden pagar los productos resulta chocante cuando se trata de bienes de suma necesidad como los alimentos. En estos casos el corazón perfora la limitación necesaria para la reproducción del negocio en beneficio de la vida de las personas conocidas, queridas.

Control de calidad y acopios en Fortín Lavalle

Al igual que en El Sauzalito, cuando se cuenta con fondos, ya sea provenientes de ventas o del financiamiento estatal, se acopian artesanías en la asociación de Fortín Lavalle. El acopio, inicialmente (es decir, desde que inició la vinculación entre las artesanas, técnica, PDRE y ONG), se hacía siguiendo el esquema de “coordinadoras” y artesanas propuesto por la ONG. Con el tiempo, fue centrándose en la figura de tres mujeres jóvenes (entre 30 y 40 años) pertenecientes a la asociación en cuestión.

Un día las mujeres que forman parte de este colectivo se reunieron en el salón para, entre otras cosas, acopiar los canastos que antes había encargado un cliente institucional (la Dirección de Vialidad Provincial -DVP-). Habían decidido hacer esta actividad ese día porque, por un lado, habían recibido los fondos, enviados desde Resistencia, para adquirir la artesanía y, por otro, porque podrían aprovechar, para mandar los canastos a Resistencia, el vehículo que partía desde Fortín Lavalle hacia Buenos Aires, previa escala en Resistencia. En ese vehículo viajarían dos artesanas para participar en una feria que se hacía en Ciudad de Buenos Aires.

Margarita (q.) y Catalina (q.) cambiaban dinero por canastos y los etiquetaban. Teóricamente deberían haberles enviado, desde Resistencia, dinero para acopiar 50 canastos, pero habían enviado menos dinero (el descuento, como indicaba el comprobante que venía con el dinero, se debía a una retención impositiva). A causa de esto, decidieron que solo mandarían a Resistencia los canastos equivalentes al dinero recibido, es decir, 40. Sin embargo, las artesanas habían cumplido con la producción de los 50 canastos y decidieron que dejarían los 10 restantes en el salón de Fortín Lavalle para ofrecer a los turistas que las visitaran.

Los 50 canastos encargados por la DVP se fueron preparando en un periodo de un mes. A medida que los iban terminando, las artesanas se acercaban al salón para mostrárselos a las mujeres que administraban encargos y acopios. En general, los canastos se adecuaban al modelo encargado: canastos hechos con técnica cuadrado, con tapa. Los canastos que cumplían con las características solicitadas se iban almacenando en el salón, esperando el día que llegara el dinero desde Resistencia para pagar-

los. Al menos una artesana no cumplió con el encargo. Amanda (t. q.) contaba que hasta el día previo al acopio esa artesana anciana, que forma parte del colectivo de Fortín Lavalle, estaba trabajando en los canastos encargados. Margarita (q.) y Catalina (q.) habían hablado con la hija de esta señora para que ayudara a su madre a cumplir con el encargo. Sin embargo, el día que se hizo el acopio esta señora trajo, en vez de canastos, paneras. Los acopiaron igual porque el marido de esa señora es *pi'oxonaq* (chamán) y las mujeres que administran encargos y acopios le tenían miedo. Ese hombre, explicaba Amanda (t. q.), “le llena la cabeza” a su esposa diciéndole: “el proyecto dice que te tienen que comprar todos los meses”. A causa de esto, dicha anciana trae todos los meses a vender lo que sea que hizo, aunque no se le haya encargado. Ese día presencié el acopio de las paneras. Sin prestar casi atención a los objetos, Margarita (q.), Catalina (q.) y Amanda (t. q.) cruzaron miradas y palabras en *qom l'aqtaqa* y le entregaron el dinero a la productora.

Ahora, diversas cuestiones inciden en que se acopien trabajos con bajas posibilidades de ser vendidos. Ilustran esto las palabras de Esmeralda (q.):

Hay veces alguna[s] mujeres no le importa nada con tal que venda y ya está, pero tiene que hacer prolijo porque si no, no le puede comprar el canasto y tiene que haber “mira esto así y uno que no le gusta y no se puede comprar porque son muy mal cosido”[...] [La persona se enoja] porque no sabe cómo tiene que hacer los canastos, porque yo conocí una [que dice] “no si eso es muy feo” y bueno ¿que voy a hacer si es feo?, le dejo nomás otro lado [...] Alguno ya se enoja, pero no es así, tiene que hacer los canastos bien prolijos. Cuando un[a] es ancianita ya no puede hacer prolijo, tiene que comprar igual a lo mejor vos dejás para recuerdo. La ancianita va a quedar contenta porque vos compraste algo.

Hay mujeres que, pudiendo hacer mejores trabajos, no lo hacen. Para este caso, la orientación de otra persona resulta importante. Esta orientación señala la relación entre las características del trabajo y las posibilidades que tiene de ser vendido, lo que resulta irrelevante cuando se trata de una mujer anciana, con quién debería priorizarse, antes que las chances de venta de un producto, la situación de la persona.

Volviendo a los encargos de la DVP, muchos de los canastos que las artesanas habían hecho estaban acopiados en el salón por lo cual algunas de las artesanas solo se acercaban a la mesa a cobrar su parte y a firmar la planilla que registraba la entrega del dinero. Mientras que Margarita (q.) pagaba y verificaba que las artesanas que recibían el dinero firmaran la planilla, Catalina (q.) etiquetaba los canastos. Otra mujer trasladaba los canastos a una zona donde estaban reuniendo los que enviarían a Resistencia. En otro lado (estantes donde exhiben pro-

ductos en venta) ubicaron los canastos que no enviarían a Resistencia por falta de pago (lo mencionamos antes).

El pago y el control de calidad en el caso analizado no se dan necesariamente en un mismo momento. Con el control de calidad se verifica que los productos se adecuen al modelo encargado. Sin embargo, no se observa el producto al detalle y no se establecen diferencias en el precio pagado (diferencias hechas a partir del solo criterio de quienes hacen el control de calidad). En definitiva, lo que hacen las administradoras de encargos y acopios es cumplir el acuerdo hecho al momento de distribuir los encargos; acuerdo que contempla: características de los productos, tiempo de entrega y monto a pagar. Sin embargo, hay otros entendimientos o cuestiones dadas por sentado, los que dan pie a la compra de trabajos no encargados, como en el caso narrado antes. Algunos de los factores que forman parte del entendimiento que inspiró este tipo de accionar fueron: edad y miedo.

Para pensar lo anterior, vayamos a las palabras de Cristian (q.) quien, como docente del curso “Caminos hacia la interculturalidad: temas prioritarios” dictado en la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia, Chaco) durante marzo y abril de 2016, explicaba lo siguiente:

En los pueblos indígenas el sentido es comunitario [...] Cuando viví en Buenos Aires no se conocían los vecinos. Otra cosa es la familia nuclear. En nosotros la familia son papá, mamá, hijos/as, tíos/as, abuelos, hasta las mascotas son parte de la familia. [...] En mi interior dos cuestiones: lo cultural propio y lo nuevo. A veces lucho. Por ejemplo, en el concepto indígena se pone la comida y era para todos. Uno llega a pensar “yo trabajo para mi familia” pero el concepto de familia indígena es distinto al occidental. Antes cuando iban a pescar era para todos y si no había, no había para nadie.

Cristian (q.) distingue dos situaciones. En una situación, a la que llamaremos A, varias familias nucleares habitan un mismo lugar y no se conocen entre sí. En la situación B, la familia está compuesta por muchas más personas que las que componen las familias de la situación A y también habitan el mismo lugar. En ambas situaciones las familias distribuyen, entre sus miembros, de similar manera. Sin embargo, en la situación B, lo distribuido llega a más personas que en la situación A. Con estas situaciones, Cristian (q.) relaciona familia y distribución (las personas que se reconocen como familiares participan de un tipo de distribución diferente al que se da entre personas que no se reconocen como familiares) y plantea tensiones respecto del modo de conducirse. Esas tensiones entre “lo cultural propio y lo nuevo” se dan en la medida en que a personas a quienes se debiera tratar como familiares se les trata de otro modo y a personas con quienes se debiera distribuir como se hace con otros miembros de su familia, participan de la distribución como si no lo fueran.

Aquellas tensiones son también experimentadas por las artesanas administradoras de encargos y acopios. Ellas deben administrar, entre otros asuntos, por un lado, los acuerdos que se hacen al distribuir los encargos y, por otro, el miedo a posibles enfrentamientos que pondrían en riesgo su vida o la de seres queridos. La efectividad de la amenaza de esos enfrentamientos constituye una manifestación del poder de la reciprocidad generalizada en la regulación de las relaciones. Este es el caso del temor, mencionado antes, de que las artesanas administradoras de encargos y acopios tienen al rechazar artesanías no encargadas, aunque ofrecidas por parte de ciertas mujeres. Sienten miedo en la medida en que los conflictos a partir de dicho rechazo constituyen represalias posibles de acuerdo con un entendimiento en el que las presiones distributivas y las acciones brujeriles de las que hablan Gordillo (2006) y Tola (2012) regulan las relaciones, forzando una distribución equitativa de encargos y acopios.

Revisemos lo que nos dicen Gordillo (2006) y Tola (2012) sobre reciprocidad generalizada y brujería. Gordillo (2006) analiza la reciprocidad generalizada entre personas pertenecientes al pueblo qom a partir del estudio de dicho modo de relacionarse en grupos cazadores-recolectores. En esos grupos, la reciprocidad generalizada constituye “una modalidad de distribución de alimentos que suele involucrar a todos los miembros del grupo doméstico” donde “la expectativa de devolución” es comúnmente flexible en términos de recursos y tiempo y “la expresión de valores sociales que trascienden una utilidad puramente pragmática” (p. 128). Para “mantener la apropiación igualitaria de los frutos de la producción”, la reciprocidad generalizada se expresa, por un lado, a través de distribuciones voluntarias y, por otro, mediante formas de control como la condena pública y la brujería (p. 129). Respecto de la brujería, Tola (2012) plantea que estas acciones, entre los qom, dan cuenta de lo que la autora llama “cuerpo-persona múltiple”. La persona qom, así compuesta, se expande a partir de sus extensiones en la medida en que “[l]a piel y el cuerpo no son concebidos como una barrera que separa a unos de otros, un exterior y un interior”, al contrario, “[e]l cuerpo es pensado como permeable e interactivo a lo largo de la existencia de una persona” (p. 116). Algunas extensiones de la persona destacadas por la autora son el calor, el olor, la sangre y la saliva; las que pueden estar contenidas en un objeto que luego puede ser utilizado por chamanes y brujas para ejercer algún efecto en la persona en cuestión.⁵ Palitos de helado, huesos recientemente masticados, medias y zapatillas son algunas de las extensiones con las que se puede hacer “daño” (acción brujeril), de las cuales me hablaron varias mujeres de este colectivo de artesanas. Tola (2012) distingue a brujas y chamanes de acuerdo con su modo de operar: las brujas actúan mediante el contagio, por

ejemplo, fusionando un objeto que contiene la extensión de una persona con un animal y, luego, cuando muere el animal, también muere la persona, y los chamanes atacan a partir del envío de un objeto patógeno a la víctima.

Pensando a partir del aporte de aquellos autores, en una situación en la que una mujer artesana lleva a vender su artesanía a “la asociación” y esta no cumple con los acuerdos hechos al momento de hacer los encargos, en principio, las mujeres administradoras de encargos y acopios no deberían recibir el producto. Sin embargo, en ciertas ocasiones lo aceptan, entre otros motivos, porque de no hacerlo, en concordancia con una de las formas de control en que se expresa la reciprocidad generalizada, son pasibles de ataques chamánicos o brujeriles.

Dichos acuerdo-entendimientos persisten, por un lado, porque las artesanas se vinculan con varias organizaciones, y por otro lado, a causa del desdoblamiento del financiamiento. Como las mujeres de este colectivo trabajan por encargos con varias instituciones, éstos se administran de modo tal que todas terminan participando ya sea en uno u otro momento, de una u otra forma. Para ilustrar esto, en una oportunidad se daban tres situaciones en simultáneo: a una anciana, como no podía hacer unos productos encargados por un comprador, le encargaron canastos; algunas mujeres, por falta de hojas, cedieron su lugar para que otras participen del encargo y otras mujeres estaban trabajando en un encargo hecho antes por otra institución. Respecto del desdoblamiento del financiamiento, se distingue un fondo para adquisición de productos “tradicionales” o que se venían haciendo antes y otro fondo para la adquisición de productos “con innovación”. Este sistema de financiamiento, si bien no deja de estar destinado a impulsar la mercantilización de los productos, prevé la adquisición de trabajos con menos chances de ser vendidos. Ahora, los usos del desdoblamiento no son enteramente los mismos para las artesanas, la técnica y los AFA: las artesanas y la técnica lo aprovechan para dar cumplimiento a aquellos acuerdos y entendimientos que se encuentran notablemente en intersección al momento del acopio; los AFA lo consideran fructífero para resguardar cierta producción considerada “tradicional” o “auténtica” de otra que cambia a partir de las vinculaciones en las que ellos mismos participan.

La administración a partir de la combinación de los mencionados acuerdo-entendimientos también lleva a que se acopien cosas que después no se pueden vender. Al no vender esos productos, que además se hicieron con la aspiración de ser vendidos y de hecho ya se vendieron una vez (acopio), se dispondrá de menos fondos para dar continuidad a los ciclos de encargos y acopios. En consecuencia, las artesanas administradoras de encargos y acopios aplican diversas estrategias para amortiguar esos riesgos, algunas consisten en: involucrar a las hijas de las artesanas para que las ayuden a realizar los productos encargados; aconsejar periódicamente a las mujeres para que hagan las modificaciones; postergar todo lo posible el momento del acopio del producto; recordar los acuerdos en que se basan los encargos y los acopios para alejar

⁵ Tola (2012: 91) profundiza en el modo en que “elementos cosmológicos tradicionales” (que, entre otras cuestiones, dan cuenta de la condición distribuida de la persona) se combinan con el Evangelio como religiosidad que sintetiza chamanismo y pentecostalismo.

la sospecha de arbitrariedades y arreglar o transformar los trabajos, adecuándolos para la venta.

En relación con los arreglos o las transformaciones, en una ocasión, a las artesanas del colectivo de Fortín Lavalle les encargaron canastos para distribuir en un evento público. Para cumplir el encargo, transformaron en canastos otros trabajos almacenados en el salón. Ese día estábamos en el evento y veíamos, desde el auditorio, cómo entregaban los canastos a los agasajados. Amanda (t. q.) e Isabel (q.) reconocían, al ver los trabajos hechos con hojas de palma, a varias de las hacedoras. En un momento Amanda (t. q.) dijo, respecto a uno de los trabajos: “una parte es de Víboras Blancas y la otra parte es de Lavalle”. Habían desatado una huevera que provenía de la localidad de Víboras Blancas y que tenían almacenada en el salón hacía muchos meses⁶ y la convirtieron en la base de lo que a continuación tejieron hasta su nueva forma.

Conclusión

Además de factores como el parentesco, las diferencias en el control del dinero que se considera colectivo y el tipo de productos a adquirir con éste (en general bienes de primera necesidad como los alimentos), las diferencias de edad y la capacidad para recurrir a la presión a través de ataques chamánicos o brujeriles influyen en la distribución de fondos del colectivo para que persona y trabajo permanezcan unidos.

Por su parte, las ciencias económicas, con herramientas como el control de calidad y el acopio, apuntan a separar trabajos de personas a fin de facilitar el cálculo y, por ende, la circulación mercantil.

Sin embargo, dichas herramientas se combinan con aquellos factores y generan dinámicas inesperadas que se orientan, ya sea a separar a las personas de los trabajos (el caso de El Sauzalito) o a administrar la continuidad persona-trabajo (el caso de Fortín Lavalle).

En El Sauzalito, la selección de criterios para acopiar artesanía se centraliza en la figura de las técnicas, quienes lo justifican a partir de las dificultades para restringir la participación en los acopios solo a personas que pasan el control de calidad y el temor a las acciones brujeriles. Esta situación es experimentada con desagrado por las artesanas dado que la selección arbitraria se enfoca en el trabajo, relegándolas a un segundo plano.

A diferencia de lo que ocurre en El Sauzalito, el modo en que administradoras de encargos y acopios se manejan en Fortín Lavalle da cuenta de la continuidad entre artesana y trabajo. Respecto de la calidad, no se controla más que lo que se acuerda entre los miembros del colectivo de artesanas al momento en que se hacen los encargos. Respecto de los acopios, el temor a acciones brujeriles conduce, por un lado, a acopiar todo lo posible en términos del acuerdo para vender y a distribuir los recursos de

manera que nadie quede fuera de los ciclos de encargos y acopios. Por otro lado, para que la distribución equitativa a la que tiende dicha administración no comprometa aquel acuerdo, se ponen en juego estrategias que enfatizan la comunicación, los arreglos y las transformaciones de las artesanías.

Vale destacar que el modo de administrar en Fortín Lavalle también se nutre de la pluralidad de vinculaciones y del desdoblamiento financiero, los cuales crean espacio (al menos, temporal, presupuestario y físico) para afectar la mercantilización como proceso que separa a las personas de sus trabajos. De modo particularmente interesante, el desdoblamiento produce efectos positivos y diversos para las artesanas, técnica indígena y los AFA.

Finalmente, el miedo constituye una expresión del poder de la reciprocidad generalizada, la cual regula las relaciones entre quienes participan del control de calidad y los acopios en los colectivos de artesanas. Dicho poder se manifiesta mediante represalias que, en la forma de ataques chamánicos o brujeriles, ponen en riesgo la vida de quienes no respetan esos entendimientos. Quienes se esfuerzan por separar a las personas de los trabajos que hacen, si perciben aquellas relaciones y riesgos, hacen de cuenta que no existen. En cambio, quienes se enfocan en estos últimos transforman el modo de administrar hacia el cumplimiento de acuerdos para vender que no relegan a un segundo plano a las personas.

Referencias

- Benedetti, C. (2014). *La diversidad como recurso. Producción artesanal chané destinada a la comercialización e identidad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Buckwalter, A. S. y L. Litwiller de Buckwalter (2013). *Vocabulario toba*. Disponible en: http://www.chacoindigena.net/Materiales_files/Vocabulario%20Toba.pdf [consulta: febrero de 2020].
- Callon, M. (2008). Los mercados y la performatividad de las ciencias económicas. *Apuntes de investigación*, 14, 11-68.
- Carenzo, S. (2007). Territorio, identidades y consumo: reflexiones en torno a la construcción de nuevos paradigmas en el desarrollo. *Cuadernos de Antropología Social*, 26, 125-143.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*. Buenos Aires: INDEC.
- Montani, R. (2007). Vocabulario wichí del arte textil: Entre la lexicografía y la etnografía. *Mundo de antes*, 5, 41-72.
- Montani, R. (2017). *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.

⁶ Durante 2013 las artesanías que se acopiaban en distintas localidades se almacenaban en el salón de las artesanas de Fortín Lavalle.

- Palmer, J. H. (2013). *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Las Lomitas: Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo.
- Perret, M. F. (2017) El caso de la artesanía qom de Fortín Lavalle, Argentina: la preparación de la mercancía. *Runa*, 38 (2), 71-88.
- Polanyi, K. (1957). The economy as instituted process. K. Polanyi, C. M. Arensberg, H. W. Pearson (eds.), *Trade and market in the early empires. Economies in history and theory* (pp. 243-270). Illinois: The Free Press.
- Rotman, M. B. (2007). Prácticas artesanales: procesos productivos y reproducción social en la Comunidad mapuche Curruhuinca. M. Rotman, J. C. Radovich y A. Balazote (eds.), *Pueblos originarios y problemática artesanal: procesos productivos y de comercialización en agrupaciones Mapuches, Guaraní/Chané, Wichí, Qom/Tobas y Mocovíes* (pp. 41-69). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Rotman, M. B. (2010). El patrimonio de los pueblos mapuches de Neuquén desde las perspectivas de sus habitantes, de las instituciones estatales y del mercado. J. Hernández López, M. B. Rotman, A. N. González de Castells (eds.), *Patrimonio y cultura en América Latina: Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales* (pp. 19-34). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Sahlins, M. (1974). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal editor.
- s.f. "Asignación Universal". Disponible en: <https://www.anses.gob.ar/asignacion-universal-por-hijo> [consulta: 21 de febrero de 2020].
- Tola, F. C. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 69-88

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo*

Frase nominal y marcación de persona en chichimeco (oto-mangue)

Noun phrase and person marking in Chichimeco (Oto-manguean)

Francisco Hernández Chincoya**

El Colegio de México, Carretera Picacho Ajusco 20 Ampliación, Fuentes del Pedregal, 14110 Tlalpan, CDMX, México.

Armando Mora-Bustos

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Av. San Rafael Atlixco 186, Leyes de Reforma 1ra Secc, Iztapalapa, 09340, CDMX, México.

Recibido el 8 de mayo de 2019; aceptado el 4 de diciembre de 2019

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar las propiedades gramaticales de la frase nominal en chichimeco. En esta lengua, los núcleos nominales se flexionan con respecto al número y la persona gramatical; la categoría de persona está codificada en el sustantivo e indica una relación entre un objeto y una persona del discurso. Esta flexión codifica también la posesión. Se proponen cinco clases de sustantivos que atienden a diferentes procesos morfofonológicos que presentan los diferentes paradigmas flexivos. A partir de esta consideración, se plantea que la lengua codifica por defecto frases nominales definidas y se generan, con diferentes recursos gramaticales, frases nominales indefinidas. Dentro del grupo de modificadores se presenta un sistema de clasificadores reducido, un abundante número de cuantificadores y la función deíctica de los demostrativos. La lengua no dispone de una marca específica para codificar la posesión, así que ésta se exhibe a través de la flexión de los sustantivos. Tanto los núcleos de las frases nominales que se realizan como relaciones gramaticales y adjuntos aparecen modificados por cláusulas relativas. Se propone también que los conceptos de propiedad están expresados por medio de cláusulas relativas.

Palabras clave: flexión; marcación de persona; definitud; modificación; posesión

Keywords: inflection; person marking; definiteness; modification; possession

Abstract

The purpose of this paper is to present the grammatical properties of the noun phrase in Chichimec. In this language, nominal heads inflect for grammatical person and number; the inflection of person is encoded in the noun, and it indicates a relation between an object and a person in the discourse. The same inflection encodes possession. Five noun classes are proposed according to the different morphophonological processes that occur in inflectional paradigms. Based on this, we propose that the language encodes noun phrases that are defined by default and that indefinite noun phrases are formed using different grammatical resources. With respect to modifiers, a reduced classifier system, an abundant number of quantifiers, and the deictic function of demonstratives are present. The language does not display any specific marker that encodes possession, which is expressed as part of the nominal inflection. Heads of noun phrases that function as grammatical relations or adjuncts may be modified by relative clauses. Finally, we also propose that property concepts are expressed by relative clauses.

* N. del E.: para este artículo se utiliza un formato distinto al de todo el número con el fin de mostrar de una manera más eficiente cada uno de los ejemplos que presentan los autores.

** Correo electrónico: frchincoya@gmail.com

Introducción¹

Este trabajo propone que todos los sustantivos exhiben una flexión de persona, tal como se muestra en los ejemplos (1-4). Esta flexión no codifica, en principio, una relación exclusivamente de posesión. La codificación de las relaciones que expresa la flexión se marca en (1-3) por medio de procesos morfofonológicos, mientras que en los sustantivos de (4) la flexión se manifiesta por medio de un clasificador. Los sustantivos que denotan partes del cuerpo (2) y parentesco (3) establecen respectivamente una relación de parte-todo y una relación social, en consecuencia, aparecen flexionados con respecto a la persona que se involucra en este tipo de relación.²

(1)	a.	kúri 3 PL.agua ³ 'agua'	b.	uts'é 3 PL.olla 'olla'	c.	naṛé 3 PL.cuchillo 'cuchillo'	
(2)	a.	sísē 1.brazo 'mi brazo'	b.	síkà 2.oreja 'tu oreja'	c.	urhí 3.boca 'su boca'	
(3)	a.	nukí 1.hijo 'mi hijo'	b.	utí 2.tía 'tu tía'	c.	nirí 3 PL.hermana 'su hermana'	
(4)	a.	némbæ ICL:ANIMAL 'mi pollo'	b.	kúnʔa ⁴ 3 PL.pollo	b.	nant'é ICL:GENERAL 'mi nopal'	up'ó 3 PL.nopal

Considerando este rasgo de flexión nominal, en este trabajo se describe la correlación entre sustantivos flexionados y sustantivos con clasificador, determinantes, cuantificadores, numerales, conceptos de propiedad y cláusulas relativas. Se justifica también la idea de que los sustantivos generan frases nominales inherentemente definidas, en consecuencia, la lengua dispone de recursos gramaticales para expresar la indefinición. Igualmente, se desarrolla una propuesta morfofonológica para clasificar los sustantivos y los mecanismos para expresar las distintas relaciones semánticas, una de ellas, la posesión. La importancia de este trabajo radica en que se constituye como el primer estudio descriptivo en esta lengua enfocado únicamente en la frase nominal. Además de lo anterior, se presenta un análisis de una lengua cuyo comportamiento gramatical difiere del resto de lenguas de la misma familia oto-mangue. Como parte de esta descripción, en (5) se presenta el templete de la frase nominal y en (6) se ilustra con ejemplos.

(5) (DEM) (Q/NRL) (CL) 3 PL.NOM(-NUM)+(NOM)(-NUM) (CP) (CR)

En (6a) el núcleo nominal *umbá* 'borrego' se encuentra flexionado en tercera persona plural mientras que el sufijo *-r* expresa número plural. El clasificador *úṣe* también se encuentra flexionado y al mismo tiempo que codifica al poseedor da cuenta de la clase semántica de la entidad del núcleo, en este caso "animal doméstico". El numeral *tínʔun* 'tres' expresa la cantidad de entidades, mientras que el demostrativo *író* enfatiza al poseedor (tercera persona singular). Por otra parte, en (6b) el núcleo nominal *út'os* 'tu casa' exhibe la flexión de segunda persona singular; ya que en este sustantivo la flexión de persona se expresa por medio de alternancias morfofonológicas, la presencia de un clasificador es opcional. Finalmente, en (6c) el sustantivo *rík^hur* 'tortilla' es el contenedor de la entidad *nént^hepan* 'carne frita'. Debido a que la relación se genera entre los dos sustantivos y no con respecto a una persona del discurso, tanto *rík^hur* como *nént^he*

¹ Nuestro reconocimiento a los dos dictaminadores anónimos que comentaron este trabajo, gracias a ellos este trabajo se ha mejorado; no obstante, lo que aquí se describe, es responsabilidad exclusiva de los autores. Igualmente, a lo largo de estos años de investigación ha sido incondicional la ayuda de Manuel Martínez López.

² La naturaleza de este trabajo es exclusivamente descriptiva; sin embargo, el fundamento teórico-metodológico es en esencia funcional. Partimos del supuesto de que los hechos de lengua deben explicarse a través de la correlación existente entre los diferentes niveles de análisis de la lengua; morfofonología, sintaxis, semántica y pragmática. Estos niveles son codependientes, consustanciales y carentes de autonomía. Bajo esta idea, los conceptos centrales de la estructura de la frase nominal se retoman de Dryer y Haspelmath (2013), Dryer (2007, 2008), Kroeger (2005), Bossong y Comrie (2003), y Givón (2001), Mora y Mora (2016), entre otros. No obstante, se han revisado trabajos que se enfocan en modelos teóricos específicos, tales como Rijkhoff (2002) y Van Valin (2005).

³ ABREVIATURAS: 1 = primera persona, 2 = segunda persona, 3 = tercera persona, CL = clasificador, COMPL = completivo, CP = concepto de propiedad, CONJ = conjunción, CR = cláusula relativa, DAT = dativo, DEM = demostrativo, DEM.DIST = demostrativo distal, DEM.MED = demostrativo medial, DEM.LOC = demostrativo local, DEM.PROX = demostrativo proximal, DU = dual, EST = estativo, EXCL = exclusivo, FUT = futuro, HAB = habitual, INCL = inclusivo, INSTR = instrumental, INT = intensificador, INTR = intransitivo, MOV = movimiento, NEG = negación, NOM = núcleo nominal, NRL = numeral, NUM = número, OBJ = objeto, PAC = paciente, PL = plural, PRON = pronombre, PSD = pasado, PSD.N = pasado neutral, Q = cuantificador, RP = raíz pronominal, SG = singular, SUB = subordinante, SUBJ = sujeto, TR = transitivo, TRZ = transitivizado.

⁴ Si bien en este artículo se argumenta que todos los sustantivos sin excepción reciben una marca de persona, por razones de espacio, esta marca se omitirá en las glosas en aquellos sustantivos cuya raíz nunca sufre cambios.

están flexionados en tercera persona. Finalmente, en (6d) se muestra una frase nominal que presenta el mayor número de elementos gramaticales posibles en la lengua.

(6)	a.	író	tínʔun	úʃe	umhá-r	
		DEM.DIST	tres	3 SG.CLF:ANIMAL	3 PL.borrego-PL	
		‘sus tres borregos’				
	b.	út’os	ka-te-hʉ			
		2.casa	IPSD.N.MOV-venir-I OBJ			
		‘Vine a tu casa’				
	c.	káu	rík ^h ur	nént ^h e-pan	é-ʧas	kú-na
		IPRON	3 PL.tortilla	3 PL.carne-frita	3 HAB.TR-tener	3 PSD.N.TR-comer
		‘Comí tacos de carnita’				
	d.	íyó	tínʉn	ut’é	kaʃá + kúro-r	∅-∅-maré-r
		DEM.DIST.PL	tres	3 CL:GENERAL	3 PL.plato-piedra-PL	SUBJ-PSD-viejo-PL
		indí	u-p’í-r	kú-mba-r		
		SUB	3 COMPL.TR-3 PL.robar-PL	IPSD.N.TR-encontrar-PL		
		‘Encontré esos tres molcajetes viejos suyos que se robaron’				

Este trabajo está organizado en tres apartados: en el primero se presentan los paradigmas morfofonológicos que exhiben los sustantivos; en el segundo aparecen los diferentes recursos gramaticales que se encuentran en la lengua para modificar el núcleo nominal; en el tercer apartado se da cuenta de los modificadores oracionales del núcleo nominal. Los datos mostrados en este escrito fueron obtenidos en distintos trabajos de campo en la comunidad Misión de Chichimecas, ubicada al noroeste del municipio de San Luis de la Paz, Guanajuato, México.⁵

Flexión de persona en el sustantivo

Hasta donde tenemos conocimiento, en la literatura referente a los estudios de esta lengua no aparece un trabajo que dé cuenta exclusivamente de la estructura de la frase nominal en chichimeco, De Angulo (1933), Lastra (1984), Martínez (2015) y Lizárraga (2018) han realizado descripciones generales sobre este fenómeno.⁶ De Angulo (1933) menciona

⁵ Agradecemos a nuestros colaboradores hablantes nativos de chichimeco: Cecilia López Mata y Macedonio Mata, ambos menores de 40 años.

⁶ El chichimeco es una lengua otomangue perteneciente al subgrupo otopame. Dispone de un sistema de dos tonos: alto y bajo. Este sistema tonal es contrastivo gramaticalmente en la codificación de la flexión de persona. Es una lengua de verbo final. El orden canónico corresponde a (X) s (X) o v en construcciones transitivas (1a) y s (x) v en intransitivas (1b). Esta lengua presenta un alineamiento principalmente nominativo-acusativo y, según los parámetros de Nichols (1986), corresponde a las lenguas de marcación en el núcleo. Los argumentos sintácticos aparecen prefijados y sufijados al verbo y poseen correferencia con las frases nominales plenas que los expresan. En las construcciones ditransitivas de (2a) se exhibe el orden s oI o v. En estas construcciones el verbo solo dispone de un espacio morfológico para codificar en posición sufijal a un argumento, por lo que la lengua opta por codificar el objeto indirecto. En (2) el argumento en función de sujeto aparece codificado en un prefijo y el objeto indirecto en un sufijo; solo para ilustrar, en estos ejemplos se ha glosado el objeto directo a través de un morfema cero (∅).

(1)	a.	káu	úrʔi	(mapé)	e-non	
		IPRON	3 PL.atole	(mucho)	I HAB.TR-gustar	
		‘Me gusta (mucho) el atole’				
	b.	kúri	é-βæ	e-há		
		3 PL-agua	3 HAB-estar	3 HAB-llegar		
		‘El agua está llegando’				
(2)	a.	ihjékʉ	káu	nánta	urʔós	kí-ŋgo-∅-hʉ
		2 PRON	IPRON	ICLF:GENERAL	3 PL.casa	2 COMPL.TR-dar-3 OBJ-IDAT
		‘Me diste una casa’				
	b.	ihíékʉ	nembáe	múra	kí-pí-∅-hʉ	
		2 PRON	ICL:ANIMAL	3 PL.burro	2 PTL.TR-patear-3 OBJ-IDAT	
		‘Pateaste a mi burro’				

La lengua posee un sistema de tres valores de número: singular, dual y plural. El número singular se manifiesta como no marcado en términos de adición de un morfema de número (4a) y (5a). El número dual se marca a partir de la adición de un sufijo *-s* o *-es* inmediatamente después de la base nominal, como en (4b), (5b) y (6b). En determinados sustantivos el número plural se marca mediante la sufijación del morfema *-r*, como en (6c). Con respecto al plural, los sustantivos se dividen en dos grupos; por un lado, se encuentran aquellos sustantivos que permiten la sufijación de la marca de plural y aquellos que no, como en (4c) y (5c).

(4)	a.	kuzē-∅	b.	kuzē-s	c.	kuzē*(-r)
		3 PL.puerco-SG		3 PL.puerco-DU		3 PL.puerco(-PL)
		‘Puerco’		‘Dos puercos’		‘Puercos’
(5)	a.	síman-∅	b.	síman-es	c.	síman*(-er)
		3 PL.perro-SG		3 PL.perro-DU		3 PL.perro-PL
		‘Perro’		‘Dos perros’		‘Perros’
(6)	a.	mistó-∅	b.	mistó-s	c.	mistó-r
		3 PL.gato-SG		3 PL.gato-DU		3 PL.gato-PL
		‘Gato’		‘Dos gatos’		‘Gatos’

que en chichimeco la persona gramatical no está expresada únicamente en el verbo sino también en el sustantivo.⁷ El autor menciona también que en esta lengua la flexión de persona en un sustantivo expresa un conjunto de relaciones semánticas de las cuales la posesión es únicamente una de ellas. Así, cuando se dice *kúndi* ‘mi agua’ en lugar de *kirí* ‘tu agua’ o *kíndi* ‘su agua’, lo que se expresa no es que el agua me pertenece, sino que entre el agua y yo existe una determinada relación o conexión; sin embargo, en otras ocasiones la relación de una persona con la entidad expresada en el sustantivo sí expresa una relación de posesión. Este fenómeno se presenta también en pame, lengua hermana del chichimeco, para la cual Soustelle menciona que “es prácticamente imposible en esta lengua emplear una palabra fuera de toda relación personal [...] cada una de estas palabras expresa una relación con una determinada persona, y se modifica también de acuerdo con el número” (1937: 434).

Se han realizado distintas clasificaciones de los sustantivos de acuerdo con su comportamiento morfofonológico. De Angulo (1933) trata de agrupar los sustantivos flexionados en tipos de acuerdo con los rasgos fonéticos que éstos presentan. Este autor da cuenta de cuatro clases nominales: clase I, en la que el tono en la primera y tercera persona es idéntico (bajo-alto para la primera y tercera); clase II, la cual representa un patrón espejo de la primera; clase III, en la que la vocal de la primera sílaba cambia invariablemente (*u* en la primera, *i* en la segunda y tercera); y clase IV, en la cual la sílaba *ta-* cambia a *ki-* en la segunda persona. Lastra (2004), por otro lado, presenta una clasificación que da un total de doce alternancias morfofonémicas que codifican la posesión, esto es, alternancias tonales, vocálicas, tonales y vocálicas, tono y sonorización, aparente prefijación, aparente prefijación y otros cambios, aparente prefijación y sonorización, aparente prefijación y alternancia /r/ - /t/, aparente prefijación y alternancia /t/ - /n/, aparente prefijación y alternancia /nd/ - /r/, alternancias de labiales y supletivismo. También a este respecto, Herrera (2014) menciona que existen cinco procesos principales que la lengua emplea para marcar la persona en un determinado sustantivo: cambio tonal, cambio vocálico, debilitamiento consonántico, cambio vocálico/debilitamiento consonántico y supletivismo. A pesar de las diversas clasificaciones realizadas por los autores, un rasgo común en todos estos trabajos es que los procesos reportados no son regulares ni parecen tener una motivación semántica, morfológica o fonológica específica.

En este trabajo proponemos una clasificación que da lugar a cinco grupos de sustantivos que obedecen a la presencia o ausencia de rasgos tales como: prefijación, timbre vocálico, tono, debilitamiento y fortificación consonántica, prenasalización y supletivismo. Los ejemplos que se presentan a continuación dan cuenta de los sustantivos ordenados en una escala de mayor a menor regularidad en su flexión.⁸ En esta clasificación, los miembros de la clase I corresponden a aquellos sustantivos en los que es posible identificar una raíz léxica y una especie de prefijación distinta y más o menos

⁷ Los pronombres personales independientes (cuadro 1) pueden aparecer como núcleo de una frase nominal y, de la misma manera que los verbos y los sustantivos, estas unidades gramaticales son susceptibles de flexionarse. Estas unidades se comportan de manera similar a los verbos. Los pronombres independientes de la primera persona incluyen una forma singular, dual y plural inclusiva y exclusiva; la segunda muestra formas de singular, dual y plural. Con respecto a la tercera persona, Lizárraga (2018) señala que la lengua posee únicamente dos personas, y que las formas de tercera persona son en realidad demostrativos o proformas en general. Los pronombres de primera y segunda persona son segmentables morfológicamente, pues éstos están formados por una raíz pronominal más un sufijo que codifica el sujeto y otro que codifica el número. Dado que el demostrativo proximal funge como pronombre de tercera persona, solo se flexiona número.

Cuadro 1. *Pronombres personales independientes*

	Singular	Dual	Plural
1	(i)káʉ-Ø RP1-SG		
INCL		(i)ká-mú RP1-1DU.EXCL	(i)ká-hũ RP1-1PL.EXCL
EXCL		(i)ká-g-ós RP1-1DU.IN- CL-DU	(i)ká-g-un RP1-1PL.IN- CL-PL
2	(i)hié-kʉ-Ø RP2-2-SG	ihíé-k-ós RP2-2-DU	(i)hié-k-ún RP2-2-PL
3	író-Ø DEM.MED-SG	író-s DEM.MED-DU	íyór DEM.MED.PL

⁸ Entendemos aquí por regularidad el menor o mayor grado de identificabilidad de una raíz léxica con respecto a elementos prefijales gramaticales que dan cuenta de la persona con la que el sustantivo está relacionando. Haciendo uso del “grado de fusión”, presentado por Bybee (1985), un sustantivo será más regular mientras menos fusión exista entre una raíz léxica y morfema que codifica algún elemento semántico (en este caso, la categoría de persona)

regular para cada persona. Así, en los ejemplos mostrados en (7) y (8) es posible identificar una misma raíz alternante -ndĕn ~ -rĕn ~ ndĕn ~ rĕn para 'dinero', y otra ndo ~ ró para 'flor'. Obsérvese que el patrón tonal de la segunda persona es opuesto al del resto de personas (primera, tercera no plural y tercera plural).

(7)	tundĕn 1.dinero 'mi dinero'	kírĕn 2.dinero 'tu dinero'	nindĕn 3.dinero 'su dinero'	urĕn 3PL.dinero 'su dinero'
(8)	núndo 1.flor 'mi flor'	kiró 2.flor 'tu flor'	níndo 3.flor 'su flor'	úro 3PL.flor 'su flor'

En los sustantivos que representan miembros de la clase II también es posible identificar una raíz léxica, pero a diferencia de los miembros de la clase I, en los paradigmas nominales de esta clase se manifiestan formas sincréticas en las 'prefijaciones'. Véase cómo, tanto en los ejemplos de (9) como en los de (10), los sustantivos que se encuentran flexionados de acuerdo con la primera persona –presente por medio de un 'prefijo' *na*— son los únicos que mantienen una distinción clara de los demás miembros paradigma.

(9)	naté 1.pierna 'mi pierna'	éte 2.pierna 'tu pierna'	eré 3.pierna 'su pierna'	eré 3PL.pierna 'su pierna'
(10)	nápās 1.zapatos 'mis zapatos'	upās 2.zapatos 'tus zapatos'	úβās 3.zapatos 'sus zapatos'	úp ^h ās 3PL.zapatos 'sus zapatos'

Los miembros de la clase III son aquellos sustantivos en los cuales, a lo largo de su paradigma, ya no es posible identificar una raíz léxica de manera transparente; ya sea porque se presenta un cambio vocálico, como en (11), o porque una de las formas es totalmente distinta a las demás, como en (12).

(11)	rúpa 1.sudor 'mi sudor'	ripá 2.sudor 'tu sudor'	rípa 3.sudor 'su sudor'	rípa 3PL.sudor 'su sudor'
(12)	numá 1.plato 'mi plato'	nímā 2.plato 'tu plato'	nimā 3.plato 'su plato'	kaβá 3PL.plato 'su plato'

Los sustantivos que son miembros de clase IV presentan las características similares a los de la clase III, pero en sus paradigmas se encuentra más de una forma totalmente distinta a las demás. Obsérvese cómo en los ejemplos de (13), tanto la forma ut'í 'su hijo' como βur'í 'su hijo (de ellos)' son totalmente distintas a las presentadas por la primera y la segunda persona. Este fenómeno se manifiesta en mayor medida en sustantivos que se flexionan de manera similar a los mostrados en (14).

(13)	nukí 1.niño 'mi hijo'	ník ^h i 2.niño 'tu hijo'	ut'í 3.niño 'su hijo'	βur'í 3PL.niño 'su hijo'
(14)	ko'ós 1.casa 'mi casa'	út'os 2.casa 'tu casa'	út'is 3.casa 'su casa'	ur'ós 3PL.casa 'su casa'

Finalmente, los miembros pertenecientes a la clase V son aquellos que presentan el mismo contenido segmental a lo largo de su paradigma, diferenciándose únicamente en los patrones tonales, como en (15) y (16). Estos patrones tonales siguen el mismo principio en todas las clases: la segunda persona se diferencia de la primera y de la tercera persona singular y plural.

(15)	karí 1.diente 'mi diente'	kári 2.diente 'tu diente'	karí 3.diente 'su diente'	karí 3PL.diente 'su diente'
(16)	kanú	kánú	kanú	kanú

1.nariz 'mi nariz'	2.nariz 'tu nariz'	3.nariz 'su nariz'	3PL.nariz 'su nariz'
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-------------------------

En (17) mostramos de manera resumida una descripción de las cinco clases de sustantivos propuesta.

- (17) Clase I: Es posible identificar una raíz léxica y existe una forma distinta del sustantivo para cada persona gramatical.
- Clase II: A pesar de que es posible identificar una raíz léxica, en los paradigmas de los sustantivos pertenecientes a esta clase se presenta sincretismo.
- Clase III: Se identifica dificultad para identificar una única raíz léxica, ya sea porque se presenta un cambio vocálico o por la presencia de formas sin ninguna relación fonológica.
- Clase IV: En los paradigmas de los sustantivos pertenecientes a esta clase se presentan dos o más formas sin ninguna relación fonológica, por lo tanto, ya no es posible determinar una única raíz léxica.
- Clase V: Los sustantivos pertenecientes a esta clase poseen el mismo material segmental a lo largo del paradigma. Por medio del patrón tonal, en el cual la segunda persona se distingue de las demás, es posible identificar la persona.

Queda clara hasta ahora la gran complejidad morfológica del sustantivo en chichimeco, ejemplificada en (18a-b), en donde se muestra la interacción entre las categorías morfológicas presentadas más arriba (número y persona, cuya expresión genera alternancias morfofonológicas). Metodológicamente, consideramos las formas de tercera persona plural de los sustantivos como la forma de cita de todo el paradigma, pues en los contextos en donde la unidad léxica no establece ningún tipo de relación con alguna otra (otro sustantivo o una persona del discurso), el sustantivo se encuentra flexionado en tercera personal plural (18c-d).

- (18) a. íyór nant'é-r kuʃir ku-p'e-r-mu
DEM.DIST.PL ICL:GENERAL-PL araña 3PSD.N.TR-3PL.matar-PL-IDU.EXCL
 'Ellos mataron nuestras arañas'
- b. teré út'is-es nánde-s
dos 2.casa-DU grande-DU
 'Sus dos casas son grandes'
- c. é-βæ úp'o/kaŋk^hé/kúnʔa/úzi/úrʔĩ e-ná
IHAB-estar nopal/frijol/pollo/maíz/tamales 1HAB.TR-comer
 'Estoy comiendo nopal, frijol/pollo/maíz/tamales'
- d. íyór é-ya nánt'a kaʃá/rík^hur é-p^hĩ
DEM.DIST.PL 3-3PL.estar uno plato/tortilla 3HAB-TR-3PL.robar'
 'Ellos están robando un plato y tortillas'

La flexión de persona en la lengua se manifiesta también en los compuestos que están conformados a partir de dos sustantivos o por un sustantivo y un predicado verbal; a pesar de denotar una sola entidad, cada sustantivo presenta la flexión que lo caracteriza. De acuerdo con De Angulo (1933), los sustantivos compuestos admiten una sola flexión en el primer sustantivo; sin embargo, los datos actuales muestran que cualquiera de los dos sustantivos del compuesto puede estar flexionado. Véanse los ejemplos de (19).

- (19) a. úk^heurós = /úk^he + urós/
 hormiga+3SG.casa
 'hormiguero' (Lit. Casa de las hormigas)
- b. kaʃákúro = /kaʃá + kúro/
 3PL.plato+pedra
 'molcajete' (Lit. Plato de piedra)
- c. kuzérimó = /kuzé + rimó/
 puerco+cáscara
 'chicharrón' (Lit. Piel del cerdo)
- d. kaŋgétʃi = /kaŋgá + é-tʃi/
 muchacho+3HAB.TR-chupar
 'brujo' (Lit. Muchacho que chupa)

En (19a) se muestra un compuesto formado por dos sustantivos, de los cuales el segundo de ellos se encuentra flexionado. En (19b) se presenta una configuración morfológica similar, pero es el primer elemento el que exhibe la flexión. El compuesto de (19c) está conformado por dos sustantivos, cuya flexión se manifiesta en un clasificador y no en el sustantivo, por lo que el sustantivo se mantendrá siempre en esa forma. Finalmente, en (19d) se muestra un compuesto conformado por un sustantivo y un verbo.

Otro aspecto de la lengua en la que la flexión de persona presenta relevancia consiste en un conjunto de construcciones verbales que requieren obligatoriamente de un sustantivo en función de objeto directo, como las que se muestran en (20). En estas construcciones el sustantivo presenta flexión de persona, pues no se han integrado totalmente al verbo.

- (20) a. káꞰ síni nuntʔi a-ke-ꞰꞰ
 IPRON mañana 1.ropa 1FUT.TR-quitar-3OBJ
 ‘Mañana me voy a desvestir’ (Lit. Me voy a quitar la ropa)
- b. káꞰ síni katá a-tér
 IPRON mañana 1.cara 1FUT.TR-picar
 ‘Mañana me voy a persignar’ (Lit. Me voy a picar la cara)
- c. ihiékʔꞰ kí-βæ rinhí kí-ndé
 2PRON 2HAB-estar 3PL.palabra 2HAB.TR-decir
 ‘Tu estas chismoseando’ (Lit. Estás diciendo su palabra)

En (20a), nuntʔi ‘mi ropa’ es un argumento del verbo akeꞰꞰ ‘quitar’ y, como puede observarse, el sustantivo aparece flexionado de acuerdo con la persona afectada. Lo mismo ocurre en (20b) con el sustantivo *katá* ‘mi cara’ y el verbo *atér* ‘picar’. El sustantivo *rinhí* ‘su palabra’ en función de objeto (20c), por su parte, está flexionado en tercera persona plural.

Modificadores de la frase nominal

En este apartado se realiza una descripción de la frase nominal con respecto a los elementos gramaticales que pueden aparecer en adyacencia o en la periferia del núcleo nominal del chichimeco: los demostrativos y los cuantificadores.

Determinantes

Desde una perspectiva funcional, Van Valin y La Polla (1997) mencionan que un determinante modifica al sustantivo con respecto a los rasgos referenciales. Por otro lado, desde una posición formalista, Bosque y Gutiérrez-Rexach (2008) arguyen que los determinantes “determinan” o “especifican” la referencia del sustantivo sobre el que inciden. Este tipo de especificación precisa la cantidad, la referencia u otras propiedades relacionadas, como la posesión o la anáfora/catáfora. Siguiendo esta idea, Dryer (2007) afirma que en algunas lenguas –como el Batad Ifugao (Filipinas)– las frases nominales aparecen con determinantes y en éstas se codifican algunos rasgos gramaticales de diferente naturaleza, como es el caso del sistema de foco. A pesar de que el chichimeco posee una cantidad moderada de determinantes, como se verá más adelante, no dispone de un sistema de artículos.

Demostrativos

El chichimeco posee un repertorio de demostrativos –ilustrado en el cuadro 1– que codifican tanto número del referente (singular/dual *vs.* plural) como tres distancias básicas: próxima, medial y distante.⁹ Los demostrativos se expresan en morfemas libres que, retomando la propuesta de Diessel (1999), distributivamente aparecen en función argumental, es decir, como pronombres y demostrativos adnominales. Los demostrativos coaparecen con sustantivos dentro de una frase nominal, tienen una función déictica (exofórica) aunque en ciertos contextos codifican funciones endofóricas y referenciales (Becker 2018; Mithun 1987).

Distribucionalmente, los demostrativos en chichimeco aparecen siempre en posición prenominal y, semánticamente, los grados de distancia se establecen con relación al hablante. El primer grado corresponde o da cuenta de una distancia próxima en la que el hablante está junto a la entidad referida por el demostrativo (21). El segundo grado está determinado por el espectro de visión del hablante (22). Estos demostrativos dan cuenta de una entidad que se encuentra en un ámbito de distancia próxima pero no inmediatamente accesible. El tercer grado de distancia está expresado por el demostrativo *ũre*-(s) que expresa un sentido de lejanía temporal en la que la entidad modificada ya no existe. La forma simple de este demostrativo codifica tanto los valores singular como plural. Véase el ejemplo en (23).

⁹ Los demostrativos presentados aquí difieren con los presentados en trabajos previos. Lastra (2018) afirma que la lengua posee doce demostrativos distintos: *kíni/kí-ĩ/kíniʔi* ‘este’, *kíʔír* [*mapeʔ*] ‘estos (PL)’, *ĩnoʔ/ĩgoʔ/kíʔo* ‘ese’, *kíʔob* ‘eso, esos’, *ĩnopí* ‘aquel’, *ũne* ‘desconocido o lejos’, *kíntʔa* ‘aquello (V)’ y *ũʔo* ‘aquellos’.

Cuadro 2. *Demostrativos del chichimeco*

kíní	kíʔí	író	írós	íyó(r)	úře	úře-s
DEM.PROX	DEM.PROX.PL	DEM.MED.SG	DEM.MED.DU	DEM.MED.PL	DEM.DIST	DEM.DIST-DU
este	estos	ese	esos	esos dos	ese/esos (que ya no existen)	esos dos (que ya no existen)

- (21) a. *kíní* *urʔós enín*
 DEM.LOC.SG 3PL.casa rojo
 ‘Esta casa es roja’
- b. *kíʔí* *urʔós enín*
 DEM.LOC.PL 3PL.casa rojo
 ‘Estas casas son rojas’
- (22) a. *író* *úp’o másis*
 DEM.MED.SG nopal apestoso
 ‘Ese nopal está apestoso’
- b. *íyó(r)* *úp’o másis*
 DEM.MED.PL nopal apestoso
 ‘Esos nopales están apestosos’
- (23) a. *úře* *urʔós* *Ø-Ø-nandé*
 DEM.DIST 3PL.casa SUB-PSD-grande
 ‘Esa casa (que ya no existe) era/*es grande’

Como se muestra en (24), todos los demostrativos pueden desempeñar una función pronominal. En (24a) los demostrativos mediales *író/íyó* funcionan como objeto directo, mientras que en (24b), *író* y *kíní* funcionan como objeto directo y objeto indirecto respectivamente. Siguiendo a Diessel (1999), clasificamos los demostrativos de (25) como identificacionales, es decir, estos demostrativos ocurren en un contexto no verbal y son más bien estas construcciones las que predicán de forma existencial.

- (24) a. *káɯ* *író/íyó* *a-ná*
 IPRON DEM.MED.SG/PL IFUT.TR-comer
 ‘Voy a comer ese/esos’
- b. *káɯ* *író* *kíní* *kú-ʔe*
 IPRON DEM.MED DEM.PROX IPSD.N.TR-dar
 ‘A él le di este’
- (25) a. *író* *taté*
 DEM.DIST 1.cuchillo
 ‘Ese cuchillo es mío’ ~ ‘Este es mi cuchillo’
- b. *író-s* *teré* *koʔós-es*
 DEM.DIST-DL dos 1.casa-DU
 ‘Esas dos casas son mías’ ~ ‘Estas son mis dos casas’

Como puede observarse, las construcciones de (25) generan un sentido ambiguo, pues puede estar enfocado en la relación de posesión o en el valor déictico del demostrativo.¹⁰

Cuantificadores

Dentro del grupo de cuantificadores es posible encontrar los numerales, como en (26), y un grupo extenso de unidades gramaticales que denotan cuantificación, tal como aparece en (27). Distribucionalmente, al igual que los demostrativos, los numerales deben preceder al sustantivo que cuantifican.

- (26) a. *sanŋwáro* *Lucy úβæ* *kúnʔa* *i-tʃí-r*
 cinco Lucy 3CL:ANIMAL gallina 3PTL.INT-enfermarse-PL
 ‘Cinco pollos de Lucy se enfermaron’
- b. *nánt’a* *katáŋgi* *má-yá*
 uno 1.ojo EST-estar.adolorido
 ‘Me duele un ojo’ (Lit. Mi ojo está adolorido)

En (27) se presentan frases nominales en donde el sustantivo nuclear está modificado por un cuantificador, esto es, *kánaʔi* ‘ninguno’ (27a), *βánaʔi* ‘todos’ (27b), *kítaɸu* ‘otra/ alguna/una’ (27c), *mapé* ‘mucho’ (27d), *mayé* ‘mucho’

¹⁰ Estos demostrativos cumplen también la función adverbial reportada por Diessel (1999), expresando un sentido locativo (1).

- (1) *író* *íyó* *e-tú*
 DEM.MED DEM.MED.PL 3HAB.MOV-andar
 ‘Ahí anda él’

(masa)’ (27f), *tínukári*¹¹ ‘poco’ (27g), *piβá* ‘otra’. Con excepción de *mayé* ‘mucho (masa)’, estos cuantificadores, de manera similar a los demostrativos y a los numerales, aparecen siempre en posición prenominal.

- | | | | | |
|---------|---|----------------------------------|---|---------------------------|
| (27) a. | <i>kánaʔi</i>
ninguno | <i>kaŋgá-r</i>
3PL.niño-PL | <i>sí-tʃi-r-me</i>
NEG-PAC.enfermarse-PL-NEG | (* <i>kaŋgár kánaʔi</i>) |
| | ‘Ninguno de los niños está enfermo’ | | | |
| b. | <i>βánaʔi</i>
todos | <i>símaŋ</i>
perros | <i>i-tʃi-r</i>
3PTL.INTR-enfermarse-PL | (* <i>símaŋ βánaʔi</i>) |
| | ‘Todos los perros se enfermaron’ | | | |
| c. | <i>kítaβu</i>
Algunos | <i>kaŋgá-r</i>
3PL.niño-PL | <i>i-tʃ-í-r</i>
3PTL.INTR-enfermarse-PL | (* <i>kaŋgár kítaβu</i>) |
| | ‘Algunos niños están enfermos’ | | | |
| d. | <i>mapé</i>
mucho | <i>umhá*(-r)</i>
borrego(-PL) | | (* <i>umhá mapé</i>) |
| | ‘Muchos borregos’ | | | |
| f. | <i>kíʔes/kúri/uhá</i>
humo/3PL.agua/tierra | <i>mayé</i>
mucho | | (* <i>mayé kíʔes</i>) |
| | ‘mucho humo/agua/tierra’ | | | |
| g. | <i>tínukári</i>
poco | <i>beʔé</i>
chile | | (* <i>béʔe tínukári</i>) |
| | ‘Poquitos chiles’ | | | |

En una construcción cuantificativa, la pluralidad es expresada únicamente a través del numeral o del cuantificador. De esta forma, la expresión de una marca de plural en el sustantivo resulta dispensable o, en una gran parte de los sustantivos, agramatical. En cualquiera de estos casos, el verbo se encargará también de marcar la noción de número.¹²

Expresión de la (in)definitud

Como se mencionó al inicio del apartado, la lengua carece de artículos, tanto definidos como indefinidos. Es debido a esto que, como ya ha sido señalado para otras lenguas de la familia otopame –Gómez (2015) para el matlatzinca y Mora-Bustos (2018) para el mazahua– el chichimeco emplea construcciones con sustantivos sin determinantes para expresar la definitud. Siguiendo esta idea, la lengua dispone de recursos gramaticales para expresar la indefinitud. Haciendo uso de la clasificación de Dryer y Haspelmath (2013), consideramos que el chichimeco posee las marcas inherentes de definitud que son el carecer de artículos y la necesidad de flexión de los sustantivos. Para ejemplificar lo anterior, en (28) se muestran tres contextos propuestos por Hawkins (1978) en los que se esperaría encontrar construcciones definidas: situación inmediata (28a), anáfora directa (28b) y situación global (28c).

- | | | | | |
|---------|--|-------------------------|--------------------------------|------------------------|
| (28) a. | <i>úts’e</i>
3PL.olla | <i>kúri</i>
3PL.agua | <i>é-zi</i>
3HAB.TR-llenar | |
| | ‘La olla está llena de agua’ (La única olla en el cuarto) | | | |
| b. | <i>koʔós</i>
1.casa | <i>nánt’a</i>
uno | <i>uʔér</i>
3PL.hilo | <i>kí</i>
CONJ |
| | <i>uʔér</i>
3PL.hilo | <i>enín</i>
rojo | <i>kí</i>
CONJ | <i>úro</i>
3PL.flor |
| | <i>uʔér</i>
3PL.hilo | <i>enín</i>
rojo | <i>kí</i>
CONJ | <i>úro</i>
3PL.flor |
| | <i>uʔér</i>
3PL.hilo | <i>enín</i>
rojo | <i>kí</i>
CONJ | <i>úro</i>
3PL.flor |
| | ‘En mi casa tengo un hilo y una flor, el hilo es rojo y la flor es amarilla’ | | | |
| c. | <i>mého</i>
de.repente | <i>umʔaurí</i>
sol | <i>sa-te</i>
3PTL.PAC-salir | |
| | ‘De repente salió el sol’ | | | |

Bajo la hipótesis de que los sustantivos flexionados expresan entidades definidas, en la lengua se presenta un conjunto de recursos gramaticales para expresar las entidades no definidas (cuantificadores, demostrativos, conceptos de propiedad y cláusulas relativas). En (29a) el cuantificador *βánaʔi* ‘todos’ denota un sentido de cantidad de las entidades

¹¹ Morfológicamente, este cuantificador es un compuesto del numeral *tínʔun* ‘tres’ y el sustantivo *kári* ‘diente’.

¹² El sistema de marcación de número nominal en la lengua es complejo. A pesar de que la lengua posee un repertorio de sufijos nominales de número similar al expresado en los verbos, la lengua muestra una tendencia a marcar el número en el verbo; ya sea por medio de la adición de dichos sufijos al verbo o por una alternancia entre verbos que expresan objetos no plurales y verbos que expresan objetos plurales. A este respecto puede consultarse Lizárraga (2018), Hernández y Mora-Bustos (2019).

referidas en el núcleo nominal, evitando así su identificabilidad. En (29b) el demostrativo proximal *íyór* funge como un elemento que señala deícticamente la ubicación de la entidad del sustantivo, alejándola de una situación inmediata. La cláusula relativa de (29c) especifica las propiedades del sustantivo al que modifica. En (28b) y (29d), tal como se presenta en muchas otras lenguas (Dryer y Haspelmath 2013; Lyons 1999), el numeral *nánt'a* 'uno' modifica al núcleo nominal expresando un sentido indefinido. Estos recursos gramaticales ponen en escena el referente en cuestión y expresan las propiedades generales de los sustantivos a los que modifican; de este modo, su función no es la de especificar sino la de generalizar la referencialidad.

- (29) a. *βánaʔi símaŋ i-tʃí-r*
 todos perro 3PTL.INTR-enfermarse-PL
 'Todos los perros se enfermaron'
- b. *é-γá íyór kuzé é-pár*
 3-3PL.estar DEM.MED.PL puerco 3HAB.TR-abrazar
 'Ellos están abrazando esos puercos'
- c. *nakú [indí má-γá(-hı)] sá ta-tú*
 1.pie SUB EST-estar.adolorido(-1DAT) ya 3COMPL.INTR-quebrarse
 'El pie que me dolía ya se quebró'
- d. *titá nántʔa káŋga sa-tú*
 San.Luis uno 3PL.niño 3PSD.N.INT-morirse
 'En San Luis se murió un niño'

Como puede observarse, la expresión de la (in)definitud en la lengua requiere un tratamiento más extenso en términos sintácticos y semánticos, pues el hecho de que la lengua carezca de artículo tanto definido como indefinido da lugar al uso de estrategias sintácticas para diferenciar entre ambas construcciones.

La posesión

En este trabajo nos adherimos a una definición poco restrictiva de posesión.¹³ Para esto, tomamos la definición de Ortiz (2015, 2016), quien considera la posesión como la relación que existe entre dos entidades: el poseedor (preferentemente humano y animado) y un poseído (± animado).

El chichimeco no dispone *stricto sensu* de un sistema de posesión, pues esta relación puede expresarse a través de la flexión de persona. Esta flexión de persona es sincrética con el conjunto de relaciones semánticas que la lengua posee, es decir, la flexión de persona en el sustantivo expresa un conjunto de relaciones semánticas y una de ellas es la codificación de la posesión. Como se mostrará más adelante, la relación de posesión se codifica también por medio de un conjunto de clasificadores de los que la lengua dispone para marcar la relación que se presenta entre una entidad y una persona cuando dicha entidad no es susceptible de recibir la flexión de persona en la raíz léxica. Al igual que los sustantivos, en el clasificador se codifica la flexión de persona y número. Además de la flexión de persona y del uso de los clasificadores, es posible que junto al sustantivo aparezca un pronombre independiente cuya función es enfatizar la relación de posesión. Véanse los ejemplos en (30).

- (30) a. *káŋ koʔóri* e. *káu náná*
 1PRON 1.puerta 1PRON 1.mamá
 'mi puerta'
- b. *ihíékŋ út'ori* f. *ihiek'ŋ ust'ú*
 2PRON 2.puerta 2PRON 2.mamá
 'tu puerta' 'tu mamá'

¹³ Tomado de Ortiz Villegas (2015), para caracterizar la relación semántica de posesión partimos de los planteamientos de Seiler (1981), Heine (1997) y Taylor (1999). Según estos autores, se da una relación de posesión si: i) se presenta una relación entre dos entidades, una de ellas llamada poseedor (*possessor*), el cual es prototípicamente [+ animado], [+ humano] y [+ ego] y otra entidad llamada poseído (*possesum*) que puede ser [+ animado] o [- animado]; ii) semánticamente, el dominio de la posesión establece una relación entre los seres humanos y sus pertenencias o productos culturales e intelectuales; iii) sintácticamente, la posesión atributiva se expresa sin ninguna mediación verbal, esto es, mediante una frase nominal que involucra a un núcleo nominal y su complemento; iv) tanto la entidad que refiere al poseedor como la del poseído tienen las siguientes características: el poseedor es humano, lo poseído es una cosa concreta usualmente inanimada, se da una relación de exclusividad (hay solo un poseedor para lo poseído), el poseedor tiene derecho a hacer uso de lo poseído (y si otros quieren usarlo será con permiso del poseedor), el poseedor y lo poseído mantienen proximidad espacial, la relación de posesión es de largo término (largo alcance) (Taylor 1999); el poseedor controla lo poseído y generalmente se encuentran en contigüidad locativa (Heine 1997); v) el poseedor y lo poseído mantienen una asociación física porque se ubican en un mismo tiempo; y vi) la relación es permanente a menos que el poseedor ceda sus derechos sobre un poseedor temporal.

c.	író DEM.DIST. 'su puerta'	út'iri 3.puerta	g.	író DEM 'su mamá'	ets'ú 3.mamá
d.	íyór DEM.DIST.PL 'la puerta de ellos'	út'iri 3PL.puerta	h.	íyór DEM.DIST.PL 'su mamá de ellos'	βuts'ú 3PL.mamá

Los diferentes mecanismos que se encuentran en la lengua para expresar la posesión dentro de la frase nominal pueden coaparecer, tal como se muestra en los ejemplos de (31). En este sistema mixto, la relación de posesión de la entidad expresada en el núcleo nominal, *múndo* 'huevo' de (31a-c), está expresado en el clasificador y en el demostrativo con función de pronombre. Por otro lado, en (31d-f), el sustantivo *urá* ~ *úta* ~ *katá* 'su cara' muestra la relación de posesión por medio de la flexión de persona y dicha relación se encuentra reforzada por el demostrativo en función pronominal. El mismo fenómeno ocurre con los ejemplos de (31b) y (31e) con la segunda persona y (31c) y (31f) con la primera persona.

(31) a.	író DEM.DIST 'su huevo (de él)'	ut'é 3CL:GENERAL	mundo huevo	d.	író DEM.DIST 'su cara (de él)'	urá 3.cara
b.	ihiék'ʉ 2PRON 'tu huevo'	út'e 2CL:GENERAL	mundo huevo	e.	ihiék'ʉ 2PRON 'tu cara'	úta 2.cara
c.	káʉ IPRON 'mi huevo'	nant'é ICL:GENERAL	mundo huevo	f.	káʉ IPRON 'mi cara'	katá I.cara

En términos generales, la posesión está codificada en la flexión, ya sea en el sustantivo o por medio de la flexión del clasificador. Además de lo anterior, existe la posibilidad de que los pronombres personales independientes de primera y segunda persona y el demostrativo medial que codifica la tercera persona enfatizan el sentido de posesión con cualquiera de estos dos mecanismos. En el siguiente subapartado se describe con mayor detalle el sistema de clasificadores.

Clasificadores

Considerando la descripción de De Angulo (1933), los sustantivos que expresan animales, plantas, ropa y comida son morfológicamente invariables y la relación de persona está expresada por un clasificador que, al igual que los sustantivos, recibe una flexión de persona. Tradicionalmente, se ha hablado de un sistema de cuatro clasificadores seleccionados a partir de las características semánticas del sustantivo (animales, plantas, ropa y comida), en los cuales se flexiona la persona gramatical a la que hagan referencia. Este sistema de cuatro clasificadores se presenta en el cuadro 3.

De acuerdo con nuestros datos, actualmente el conjunto de clasificadores se ha reducido únicamente a dos, tal como lo mostramos en el cuadro 4.

Esta reducción conservó el paradigma de clasificadores de animales y comida. El primero de ellos se restringió a aparecer únicamente con animales domésticos (32), mientras que el segundo abarca los sustantivos de las clases semánticas restantes (33).

Cuadro 3. *Clasificadores nominales.*

	1	2	3	3PL
Animales	námbè	ùngwé	úmè	úvè'
Plantas	tàngwá	kíngwè	tàngwá	tàp'é
Ropa	núnthù	nír'ù	nínthú	ùr'ú
Comida	nànté	útè	ùté	útshà

(De Angulo 1933)

Cuadro 4. *Repertorio actual de clasificadores.*

	1	2	3	3PL
GENERAL	nant'é	út'e	ut'é	úts'a
ANIMAL	némbæ	uŋg ^w æ	úβæ	úβæ

2014). En este último planteamiento se considera que las relaciones semánticas están organizadas en dominios¹⁴ y rasgos caracterizadores como la animacidad o la naturaleza semántica de las entidades y relaciones involucradas.¹⁵

Es importante recordar que la posesión forma parte de un dominio universal y que cada lengua tendrá como mínimo una construcción convencionalizada para expresarla. Estructuralmente, las frases posesivas están integradas solo por las entidades que corresponden al poseedor y al poseído. Bajo esta consideración conceptual, se presentan a continuación las diferentes relaciones semánticas que pueden expresarse en una única frase nominal del chichimeco, esto es, relaciones de pertenencia, parte-todo y parentesco.

En el grupo que contiene las relaciones de pertenencia se incluyen los sustantivos que expresan una entidad susceptible de ser poseída. Como se muestra en (35), se establece una relación de posesión entre una entidad poseída –específicamente *kùnʔá* ‘pollo’ (35a), *koʔós* ‘mi casa’ (35b) y *upás* ‘tus zapatos’ en (35c)– y una persona del discurso presente en la flexión del sustantivo o en la de un clasificador. Bajo esta etiqueta están las entidades que suelen ser tanto alienables como inalienables.

- (35) a. *nant'é* *kúnʔa* *ní* *másis*
 ICL:GENERAL pollo INT feo
 ‘Mi pollo huele muy feo’
- b. *Lucy koʔós máno é-βæ*
 Lucy 1.casa cerca 3HAB-estar
 ‘Lucy vive cerca de mi casa’
- c. *upás*
 2.zapatos
 ‘Tus zapatos’

En (36) se muestran algunas de las relaciones semánticas de parte-todo representadas por las partes del cuerpo. De esta forma, las entidades denotadas por los sustantivos *nakú* ‘mi pie’, *kázimo* ‘tu cabeza’ y *kaʔárisé* ‘mi dedo’ codifican al poseedor mediante la flexión en la base nominal.

- (36) a. *káʷ* *nakú* *tú-tu*
 IPRON I.pie ICOMPL.TR-quebrar
 ‘Quebré mi pie’
- b. *ihiekʷ* *náβa* *kázimo* *ú-βer*
 2PRON ayer 2.cabeza 3COMPL.TRZ-doler
 ‘Ayer te dolió la cabeza’
- c. *káʷ* *nehé* *kaʔárisé* *kú-nda*
 IPRON REFL I.dedo IPSD.N.TR-cortar
 ‘Yo solo me corté mi dedo’

¹⁴ Retomado de Arellanes *et al.* (2014) y de Ortiz *et al.* (2014), en el dominio 1 la posesión alienable, entendida como pertenencia, se caracteriza por una entidad con rasgo [+/-animado] que forma parte del dominio del poseedor (el borrego de Diego). La posesión inalienable se entiende como una entidad con rasgo [-animado] y se caracteriza por ser cercana al poseedor (la casa de Ceci). Las relaciones parte-todo se entienden como una entidad que se encuentra inherentemente adherida a otra (el dedo del niño). En el dominio 2 se incluyen las relaciones entre dos entidades inanimadas, esto es, relaciones parte-todo (la pata de la mesa), las de porción-todo (el trozo de madera), las de objeto-materia (la puerta de alambre) y las de contenedor-contenido (la taza de garambullos). Las relaciones sociales descritas en el dominio 3 indican parentesco intergeneracional (la hermana de Brenda) o transgeneracional (el nieto de Delfina), o bien, las de jerarquía social (el patrón de Maci). Finalmente, el dominio 4 se concentra en las relaciones de origen (las nieves de Querétaro) y las de tema-localización (el jardín de San Luis). Los ejemplos de la lengua española son simplemente una ilustración, pues estas relaciones en español comparten la misma codificación sintáctica.

¹⁵ Dominios y tipos relaciones (Arellanes *et al.* 2014)

- a. Dominio 1: relaciones entre una entidad animada y una inanimada
 Posesión alienable (pertenencias adquiridas)
 Posesión inalienable (pertenencias inherentes establecidas culturalmente)
 Parte-todo (partes del cuerpo y de otros objetos)
 Secreción-excreción
- b. Dominio 2: relaciones entre dos entidades inanimadas
 Parte-todo
 Porción-todo
 Objeto-materia
 Contenedor-contenido
- c. Dominio 3: relaciones sociales, entidades humanas
 Parentesco
 Jerarquía
- d. Dominio 4: relaciones locativas
 Tema-localización
 Origen

Al igual que las partes del cuerpo, los sustantivos que expresan secreciones o excreciones humanas presentan también flexión de persona mediante la cual se codifica la persona del discurso con la cual se establece una relación física (37).

(37) a.	uk ^h é 1.sangre 'mi sangre'	kík ^h e 2.sangre 'tu sangre'	író DEM.DIST 'su sangre'	kik ^h é 3.sangre
b.	nak ^h á 1.moco 'mi moco'	úka 2.moco 'tu moco'	író DEM.DIST 'su moco'	uyá 3.moco
c.	súke 1.saliva 'mi saliva'	sík ^h é 2.saliva 'tu saliva'	író DEM.DIST 'su saliva'	síye 3.saliva

Ya que los sustantivos que denotan partes del cuerpo y excreciones/secreciones por lo general son miembros de la clase V, es común que el demostrativo de proximidad o algún pronombre personal independiente enfatice la relación que se establece entre entidades.

Las relaciones de parentesco que denotan relaciones intergeneracionales, transgeneracionales o de afinidad, ejemplificadas en (38), también expresan una relación con una persona del discurso mediante la flexión del sustantivo. Es interesante notar que muchos de los sustantivos que cambian radicalmente su forma al flexionarse presentan este tipo de relación (38a); sin embargo, la aparente causalidad semántica de estas alternancias radicales no es general pues, como se observa en (38b), también se presentan sustantivos que varían casi exclusivamente en su patrón tonal.

(38) a.	nalé 1.tía 'mi tía'	utí 2.tía 'tu tía'	erí 3.tía 'su tía'
b.	úræ 1.hermano 'mi hermano'	uræ 2.hermano 'tu hermano'	éræ 3.hermano 'su hermano'

Las partes del cuerpo y los términos de parentesco son los únicos sustantivos cuya forma de cita será la primera persona del singular, pues los sustantivos que denotan estas entidades siempre aparecen ancladas a este individuo específico en el discurso. Cabe mencionar que los tipos de relación que incluyen relaciones de parte-todo, secreciones-excreciones y parentesco no expresan en estricto sentido una relación de posesión, tal como sí ocurre en las relaciones de parentesco y partes del cuerpo.

Codificación de las relaciones semánticas complejas

En este apartado se describen las frases nominales complejas, más específicamente, las frases nominales que están formadas por dos sustantivos relacionados semántica o gramaticalmente. Como se verá más adelante, generalmente la lengua no dispone de una marca específica para codificar cada una de las relaciones contempladas. Con respecto a la flexión nominal, la entidad animada suele estar flexionada en tercera persona plural y la inanimada o su clasificador en tercera persona singular. Lo anterior cuando la entidad animada no expresa un nombre propio.

Las relaciones entre entidades animadas e inanimadas refieren a dos entidades: (i) un poseedor [+animado] y una entidad poseída con rasgo [±animado]. En los ejemplos de (39) es posible encontrar que la relación se marca por medio de clasificadores (39a-b), o se expresa por medio de una forma yuxtapuesta (39c-d). Con respecto a estos últimos, es importante notar que la entidad poseída se encuentra en tercera persona singular, haciendo referencia a la frase nominal que codifica al poseedor. En estas frases nominales, el poseedor antecede al poseído.

(39) a.	író DEM.DIST 'el plato de él'	ut'é 3CL:GENERAL	kaβá plato
b.	Maci Maci 'el perro de Maci'	úβe 3CL:ANIMAL	síman perro
c.	kuzé puerco 'Los mecates del puerco están flojos'	nint ^h é-r 3.mecate-PL	flojo

- d. tátá úβās méshær
 1.padre 3.zapatos roto
 ‘Los zapatos de mi papá están rotos’

En (40) se muestran ejemplos de relaciones parte-todo. En estos ejemplos la entidad animada corresponde a una entidad no humana y la inanimada a una parte del cuerpo. Al igual que en (39), el sustantivo que expresa la parte del cuerpo —el poseedor— suele estar flexionado en tercera persona singular.

- (40) a. kuzé eyú
 puerco 3.pie
 ‘la pata del puerco’
 b. némbæ kúnʔa mundo
 ICL:ANIMAL gallina huevo
 ‘el huevo de mi gallina’
 c. tʃitʃʔá útʔis-es
 pájaro 3.casa-DU
 ‘las dos casas de los pájaros’

En las secreciones/excreciones del cuerpo de (41) se observa cómo el sustantivo que expresa la entidad animada —poseedor— precede al que expresa la secreción (poseído). Si no existe alguna otra relación en el poseedor, éste estará flexionado en tercera persona plural, mientras que el poseído, en tercera persona singular.

- (41) a. kaŋgá uyá
 3.niño 3.moco
 ‘el moco del niño’
 b. kaŋgá síʔe
 3.niño 3.saliva
 ‘la saliva del niño’
 c. kaŋgá úβi
 3.niño 3.popó
 ‘la popó del niño’

Una vez revisadas las codificaciones sintácticas y morfológicas que se presentan en este dominio, es posible establecer algunas generalidades. En primer lugar, el orden sintáctico que se presenta en este tipo de relaciones es poseedor-poseído. En segundo lugar, la flexión del poseedor dependerá de si éste tiene o no alguna conexión con otra entidad del discurso. Si no se presenta ninguna relación en el poseedor, el sustantivo estará flexionado en tercera persona plural. En tercer lugar, la entidad poseída —que está anclada semánticamente a la frase nominal que expresa al poseedor— estará flexionada en tercera persona singular.

Las relaciones entre entidades inanimadas se caracterizan por involucrar dos entidades con un rasgo [-animado]. Es posible encontrar relaciones del tipo parte-todo (42a), porción-todo (42b) y objeto-materia (42c). El sustantivo que denota el todo, el contenedor y el objeto se antepone al sustantivo que denota la parte/porción, el contenido y la materia. De forma análoga a lo descrito arriba, el primer sustantivo está flexionado en tercera persona plural y el segundo en tercera singular.

- (42) a. mésa eyú
 mesa 3.pie
 ‘la pata de la mesa’
 c. kúri sirá
 3PL.agua gota
 ‘la gota de agua’
 d. uts’é uhá
 3PL.olla barro
 ‘la olla de barro’

Las relaciones sociales, como en (43), están integradas por frases nominales que expresan entidades que se encuentran en una relación de parentesco. En las construcciones sintácticas que las expresan, el sustantivo que refiere el parentesco precede al sustantivo relacionado con dicho parentesco.

- (43) a. Maci ets'ú
 Maci 3.mamá
 'la mamá de Maci'
- b. máni ríper
 mujer 3.hijos
 'los hijos de la mujer'
- c. síman ríper
 perro 3.hijos
 'los hijos de la perra'

Puede observarse en (43) que el sustantivo o el nombre propio aparece precediendo al sustantivo que expresa el parentesco, específicamente *ets'ú* 'mamá' (43a), o *ríper* 'hijos' (43b-c). Los sustantivos poseídos se encuentran flexionados en tercera persona singular y cuando la entidad a la que se refiere el parentesco está expresada en un sustantivo común, éste se encontrará flexionado en tercera persona plural si no existe una relación adicional presente.

Finalmente, las relaciones de locación, como en (44), están codificadas de la misma forma que una relación parte-todo, estas relaciones se expresan por medio de partes del cuerpo o yuxtaposiciones. De esta forma, mientras que en (44a) la relación se expresa por medio de una yuxtaposición, en (44b-c) las relaciones de locación están codificadas en las partes del cuerpo que se encuentran flexionadas en tercera persona singular.

- (44) a. titá rinʔé Ø-Ø-tʃirír
 San.Luis iglesia SUBJ-PSD-bonito
 'La iglesia de San Luis está bonita'
- b. káβã urʔós urá é-βæ
 árbol 3PL.casa 3.cara 3HAB-estar
 'El árbol está enfrente de la casa'
- c. káũ e-ndí út'e émbo eyú
 1PRON 1HAB.MOV-ir 2CL:GENERAL cerro 3.pie
 'Voy al pie de tu cerro'

La revisión de los dominios semánticos en este subapartado proporciona evidencias para afirmar que el fenómeno de flexión de persona en el sustantivo del chichimeco involucra más relaciones semánticas que únicamente la posesión. Así, el estudio de las relaciones semánticas por medio de dominios semánticos proporciona herramientas para dar cuenta de los distintos fenómenos flexivos de ésta y de otras lenguas con mayor detalle.

Modificadores oracionales del núcleo nominal

En este apartado se revisan dos construcciones adicionales que permiten dar cuenta directamente de algunos mecanismos de modificación que actúan sobre el núcleo nominal: las cláusulas relativas y los conceptos de propiedad. Con respecto a las primeras, se mostrará su naturaleza sintáctica. Con respecto a los conceptos de propiedad, se presentará una descripción en términos de su clasificación semántica, su distribución sintáctica y su estatus predicativo.

Cláusulas relativas

Consideramos una cláusula relativa restrictiva como aquella cláusula que modifica el núcleo de una frase nominal – denominada *matriz*–. En este sentido, la cláusula relativa limita, especifica y restringe el referente de su núcleo (Keenan y Comrie 1977; Lehmann 1986; Comrie y Kuteva 2005; Andrews 2007). En chichimeco es posible insertar cláusulas relativas tanto en los núcleos nominales de las frases que funcionan como argumentos de un verbo como en los adjuntos. En las oraciones de (45), la cláusula relativa que modifica el sujeto está introducida por el elemento subordinante *indí*, el cual se ubica después del núcleo nominal.

- (45) a. úri [sunʔó indí é-βæ] kinhú úra é-tan
 hombre esquina SUB 3HAB-estar 3PL.milpa 3.trabajo 3HAB.TR-trabajar
 'El señor que está en esquina trabaja en la milpa'
- b. beʔé Ø-Ø-máhin [indí kí-pa] Ø-Ø-manʔwé
 chile SUB-PSD-picoso SUB 2COMPL.TR-encontrar SUB-PSD-podrido
 'El chile picoso que hallaste está podrido'

En los ejemplos de (46) la cláusula relativa modifica el núcleo nominal de la frase que funciona como objeto directo del verbo principal; en este caso, la cláusula relativa se ubica después del verbo. Puede verse que el sustantivo modificado –rimér ‘papá’ en (46a) y nãβo ‘banco’ en (46b)– se encuentra en una posición discontinua con respecto a la cláusula modificadora:

- (46) a. e-βæ rimér e-sí [indí Luci ku-ʔu-hu]
- IHAB-estar papa IHAB.TR-pelar [SUB Lucy 3PSD.N-dar-IDAT]
- ‘Estoy pelando las papas que Lucy me dio’
- b. nãβo kú-ndo [indí nãβu u-βó-hu]
- banco IPSD.N.TR-quebrar SUB I.esposo 3COMPL.TR-regalar-I OBJ
- ‘Quebré el banco que mi esposo me lo regaló’

De la misma forma que en los casos anteriores, las cláusulas relativas pueden modificar un núcleo de una frase nominal que funciona sintácticamente como objeto indirecto, tal como ocurre en (47). La cláusula relativa se ubica inmediatamente después del núcleo al que modifica. Este sustantivo se ubica en diferentes posiciones dentro de la oración principal, ya sea en posición inicial (47a), o después del objeto directo (47b).

- (47) a. kaŋgá [indí kãβã i-sir] narénde tú-por-φu]
- 3PL.niño SUB árbol 3HAB.TRZ-3PL.cortar machete I COMPL.TR-prestar-3 DAT
- ‘Les presté el machete a los muchachos que cortan árboles’
- b. rík^hur kãŋga máni [indí úra é-tan] kú-mbe-φu]
- tortilla 3PL.niño mujer SUB 3.trabajo 3HAB.TR-trabajar 3PSD.N-TR-mandar-3 DAT
- ‘Le mandé tortilla la niña que trabaja’

Además de modificar núcleos nominales de frases argumentales, las cláusulas relativas aparecen con sustantivos que funcionan como adjuntos oracionales. Los núcleos de los adjuntos de (48a), mániβa ‘el día’ y (48b) kinhú ‘en la milpa’ están modificados por una cláusula relativa. De la misma manera que en los casos anteriores, el elemento subordinador indí se posiciona inmediatamente después del núcleo nominal que modifica. Un punto interesante en estas construcciones es que el elemento subordinante indí es, en algunos casos, opcional.

- (48) a. mániβa [indí kí-pa-hu] tá-ta-hu]
- día SUB 2PSD.N.TR-encontrar-I OBJ I COMPL.INTR-bañarse-I OBJ
- ‘El día que me encontraste me bañé’
- b. kinhú [(indí) e-si-hũ] ní síman ∅-∅-mapé]
- 3PL.milpa (SUB) IHAB.TR-piscar-I PL.EXCL INT perro SUB-PSD-mucho
- ‘En la milpa en donde piscamos hay muchos perros’

A partir de los datos presentados anteriormente, y siguiendo la propuesta tipológica de Comrie y Kuteva (2005), podemos concluir que en chichimeco la modificación oracional del sustantivo consiste en una estrategia subordinante. Hasta el momento de esta investigación, no hemos encontrado una estrategia de relativización distinta; sin embargo, una exploración más profunda en este fenómeno de la lengua permitirá determinar si esta estrategia es la única de la que la lengua hace uso.

Conceptos de propiedad

En este apartado se describen los conceptos de propiedad¹⁶ en términos de su comportamiento morfosintáctico. Con respecto a esto, Dixon (2010) propone cuatro tipos de lenguas según la distribución de la categoría léxica de adjetivo: el tipo (a), en el cual los adjetivos tienen un comportamiento similar a los verbos; el tipo (b), en donde los adjetivos tienen un comportamiento similar a los sustantivos; el tipo (c), en el cual los adjetivos se comportan como sustantivos y como verbos, y el tipo (d), en donde los adjetivos tienen un comportamiento gramatical distinto a sustantivos y verbos. Según la clasificación anterior, a continuación presentamos ejemplos mediante los cuales podemos determinar que el chichimeco es una lengua del tipo (a), es decir, el comportamiento gramatical de los adjetivos es similar al de los verbos de la lengua. En los ejemplos de (49), *másis* ‘apestoso’, *sindár* ‘amarillo’, *enín* ‘rojo’ expresan un sentido de una propiedad

¹⁶ En este trabajo reinterpretemos lo que en descripciones previas se ha etiquetado como “adjetivo” (De Angulo 1933, Lastra 1984, 2016, 2018, Lizárraga 2018). Proponemos que estos elementos son en realidad conceptos de propiedad con un estatus oracional. Siguiendo a Palancar (2006), aunque comúnmente los conceptos de propiedad se codifican en las lenguas por medio de adjetivos, ésta no es la única forma de codificar este tipo de significado.

o de cualidad mientras que reciben una marca de objeto directo que codifica al sujeto de verbos pacientes y estativos (López *et al.* 2018; Hernández 2016). Véanse los ejemplos siguientes.

- (49) a. káu Ø-Ø-másis-ḥy
 IPRON SUB-PSD-apestoso-1OBJ
 ‘Estoy apestoso’
- b. ihiéḳʷ Ø-Ø-sindár-ḳʷ
 2PRON SUB-PSD-amarillo-2OBJ
 ‘Estás amarillo’
- c. író Ø-Ø-enín-Ø
 DEM.DIST SUB-PSD -rojo-3OBJ
 ‘Está rojo’

En los ejemplos anteriores se observa que, al igual que los verbos pacientes y estativos (López *et al.* 2018), las unidades léxicas que expresan el concepto de propiedad presentan la flexión propia de un verbo, expresando de este modo un proceso de intransitividad escindida, es decir, el sufijo expresa la persona que da cuenta de la relación gramatical objeto directo; esto es, primera en (49a), segunda en (49b) y tercera persona singular en (49c).

Proponemos entonces que en chichimeco los conceptos de propiedad¹⁷ están expresados en cláusulas relativas. De este modo, y como se discutió más arriba, el subordinante suele carecer de contenido fonético. Al mismo tiempo, los prefijos verbales de TAMP se encuentran neutralizados en morfemas cero (Ø).

- (50) a. símaŋ [Ø-Ø-másis-Ø] í-ngor
 perro SUB-PSD-apestoso-3OBJ 3HAB.INTR-ladran
 ‘El perro apestoso ladra’
- b. Maci mundá émbæ [Ø-Ø-sindár-Ø] é-na
 Maci solamente jitomate SUB-PSD-amarillo-3OBJ 3HAB.TR-comer
 ‘Maci come nada más jitomate amarillo’
- c. káu kúri [Ø-Ø-sízen-Ø] é-ha
 IPRON 3PL.agua SUB-PSD-limpio-3OBJ IHAB.TR-beber
 ‘Yo tomo agua limpia’
- d. kaŋk^hé ni [Ø-Ø-máhin-Ø] kú-na
 frijol INT SUB-PSD-picoso-3OBJ IPSD.N.TR-comer
 ‘Comí frijoles muy picosos’

¹⁷ Dixon (2010) propone tres conjuntos de tipos semánticos que pueden ser expresados por medio de adjetivos. La codificación de estos tipos semánticos varía de lengua a lengua, de este modo, una lengua puede expresar un determinado tipo por medio de adjetivos o con algún otro mecanismo. En el cuadro 5 se muestran estos tipos semánticos ejemplificados con conceptos de propiedad de la lengua.

Cuadro 5. Tipos semánticos expresados por medio de conceptos de propiedad en chichimeco

Conjunto A	
1. DIMENSIÓN	mámba ‘largo’, nánde ‘grande’, símʔer ‘grueso’, rik ^h í ‘angosto’, pimbé ‘gordo’, tʃíntʃe ‘pequeño’
2. EDAD	maré ‘viejo’, tʃúri ‘joven’, sáti ‘nuevo’
3. VALOR	tʃírir ‘bonito’, maré ‘feo’, másis, ‘apestoso’, mak ^h á ‘salado’, sízen ‘limpio’, máhin ‘picoso’, máʔa ‘bueno’
4. COLOR	enín ‘rojo’, kusú ‘azul’, kúki ‘verde’, kunú ‘blanco’, sindár ‘amarillo’
Conjunto B	
5. PROPIEDAD FÍSICA	kit ^h án ‘sucio’, siyér ‘arrugado’, meshær ‘roto’, tákʷ ‘plano’, mat ^h ó ‘seco’, mapá ‘caliente’, úngu ‘flaco’,
6. PROPENSIÓN HUMANA	máya ‘enojón’, marí ‘trabajador’, kaŋgúr ‘celoso’, súʔa ‘loco’, pahá ‘malo’
7. VELOCIDAD	máre ‘rápido’, maʃé ‘lento’

(Dixon 2010: 73-74)

Cabe destacar que, al igual que las cláusulas relativas revisadas arriba, la expresión lingüística que codifica el concepto de propiedad aparece siempre en posición posnominal.

Conclusiones

En este trabajo se han revisado cuestiones gramaticales que proporcionan una descripción general sobre la frase nominal. Con respecto a la persona gramatical, se mostraron datos que dan cuenta de cómo los sustantivos de la lengua se encuentran inherentemente flexionados de acuerdo con una persona gramatical. Se propuso que la forma de cita de cualquier sustantivo es la tercera persona plural.

Con respecto al rasgo de posesión, se determinó que, contrario a lo que mencionan las descripciones previas de la lengua, y haciendo uso de una metodología basada en dominios de las relaciones semánticas, la flexión de persona en un sustantivo expresa más relaciones semánticas que la de posesión. Se describieron también los elementos gramaticales que restringen el núcleo nominal: demostrativos, cuantificadores y cláusulas relativas/conceptos de propiedad.

En relación con las modificaciones oracionales del núcleo nominal, se presentó que los sustantivos están modificados por conceptos de propiedad expresados en cláusulas relativas. Si bien esta descripción de la estructura de la frase nominal es aún muy general, se han presentado hechos de lengua que revelan que el chichimeco es una lengua de gran complejidad tanto morfológica como sintáctica.

Como se mencionó al inicio, la esencia de este trabajo es puramente descriptiva, por lo que se espera que los temas aquí tratados despierten la curiosidad de la comunidad lingüística interesada en la descripción de las lenguas otomangues en general, y otopames en particular. No deja de llamar la atención que en las lenguas pameanas (chichimeco y pame) los sustantivos presenten un sistema flexivo similar al verbal, es decir, en estas lenguas no solo se flexionan los verbos con respecto a una persona del discurso, sino también los sustantivos, los pronombres libres y los clasificadores; esto pone de manifiesto la complejidad morfosintáctica de estas dos categorías léxicas en chichimeco. Se propuso también que en esta lengua los sustantivos expresan entidades inherentemente definidas, no obstante, debe realizarse un estudio más detallado que dé cuenta de la expresión de la (in)definitud en la lengua.

Finalmente, queda pendiente también una formulación de las posibles razones de la reducción del sistema de clasificadores de la lengua. Igualmente, se deben exponer los argumentos pertinentes que clarifiquen los diferentes recursos gramaticales de que dispone la lengua para expresar la posesión tanto atributiva como predicativa y la restricción de la referencia del sustantivo.

Referencias

- Aikhenvald, A. y Dixon, R. M. W. (eds.) (2013). *Possession and ownership. A Cross-Linguistic Typology*. Oxford: Oxford University Press.
- Andrews, A. D. (2007). Relative clauses. T. Shopen (ed.), *Language typology and syntactic description: Complex constructions*. (pp. 206-236). Cambridge: Cambridge University press.
- Arellanes Arellanes, F., Ortiz Villegas, A., Mora-Bustos, A. y García Zúñiga, H. A. (2014). Syntax of the non-eventive semantic relations in four otomanguean languages: amuzgo, mazahua, mazatec and zapotec, ponencia presentada en *6th International Conference Syntax of the World's Languages*, del 8-10 de septiembre de 2014. Pavia, Italia.
- Becker, L. (2018). *Articles in the world's languages*. Tesis. Leipzig: Universität Leipzig.
- Bosque, I. y Gutiérrez Rexach, J. (2008). *Fundamentos de sintaxis formal*. Madrid: Akal.
- Bossong, G. y Comrie, B. (eds.) (2003). *Noun Phrase Structure in the Languages of Europe*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Bybee, Joan L. (1985). *Morphology. A study of the relation between meaning and form*. Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Comrie, B. y Kuteva, T. (2005). Relativization Strategies. M. Haspelmath, M. S. Dryer, D. Gil y B. Comrie (eds.), *The World Atlas of Language Structures* (pp. 494-501). Oxford: Oxford University Press.
- De Angulo, J. (1933). The chichimeco language. *International Journal of American Linguistics*, 7, 152-194.
- Diessel, H. (1999). The morphosyntax of demonstratives in synchrony and diachrony. *Linguistic Typology*, 3, 1-49.
- Dixon, R. M. W. (2010). *Basic linguistic theory. Vol. 2: Grammatical Topics*. Oxford: Oxford University Press.
- Dryer, M. S. (2007). Noun phrase structure. T. Shopen (ed.), *Complex constructions, language typology and syntactic description Vol. 2. (2a ed.)* (pp. 151-205). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dryer, M. S. (2008). Position of pronominal possessive affixes. M. Haspelmath, M. S. Dryer, D. Gil y B. Comrie (eds.), *The world atlas of language structures online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. Disponible en: <http://wals.info/chapter/57>. Consulta: mayo de 2020.
- Dryer, M. S. y Haspelmath, M. (eds.) (2013). "The World Atlas of Language Structures Online". Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. Disponible en: <http://wals.info>. Consulta: 23 de abril de 2019.

- Givón, T. (2001). *Syntax: an introduction. (Vol. 1 y 2)*. Amsterdam: John Benjamins.
- Gómez González, N. B. (2015). *La expresión de la definitud en el matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, Edo. Mex.* Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Haspelmath, M. (2008). Alienable vs. inalienable possessive constructions. *Syntactic Universals and Usage Frequency. Handout 3*. Leipzig: Spring School on Linguistic Diversity.
- Hawkins, J. A. (1978). *Definiteness and indefiniteness: A Study in Reference and Grammaticality Prediction*. London: Croom Helm.
- Heine, B. (1997). *Possession: Cognitive Source, Forces, and Grammaticalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hernández Chincoya, F. (2016). *Alternancias de las raíces verbales del chichimeco*. Tesis. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Hernández Chincoya, F. y Mora-Bustos, A. (2019). Distribución de las marcas de número en chichimeco. *Coloquio: Pluralidad nominal y verbal de las lenguas de las Américas*. 9 de octubre. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrera Zendejas, E. (2014). *Mapa fónico de las lenguas mexicanas. Formas sonoras 1 y 2*. México: El Colegio de México.
- Keenan, E. L. y Comrie, B. (1977). Noun Phrase Accessibility and Universal Grammar, *Linguistic Inquiry*, 8, 63-99.
- Kroeger, P. (2005). *Analyzing Grammar. An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lastra de Suárez, Y. (1984). Chichimeco Jonaz. M. S. Edmonson y P. A. Andrews (eds.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Vol. 2: Linguistics* (pp. 20-43). Austin: University of Texas Press.
- Lastra, Y. (2004). Caracterización del chichimeco jonaz: la posesión. *UniverSOS. Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, 1, 61-80.
- Lastra, Y. (2016). *Chichimeco de Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato*. México: El Colegio de México.
- Lastra, Y. (2018). *Textos chichimecos. Bosquejo gramatical, léxico y notas históricas. Tomo I y II*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lehmann, C. (1986). On the typology of relative clauses. *Linguistics* 24, 663-680.
- Lyons, C. (1999). *Definiteness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lizárraga Navarro, G. Z. (2018). *Morfología verbal de persona y número en chichimeco jonaz*. Tesis. México: El Colegio de México.
- López Reynoso, S, Hernández Chincoya, F. y Mora-Bustos, A. (2018). Valencia sintáctica y morfología verbal en chichimeco-jonaz. *Anales de Antropología*, 52 (1), 137-151.
- Martínez López, M. (2015). *El tono de la lengua úza' (Chichimeca Jonaz). Una propuesta para su enseñanza en el nivel de educación básica*. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Mithun, M. (1987). The grammatical nature and discourse power of demonstratives. *Berkeley Linguistics*, 13, 184-194.
- Mora Muñoz, G. y Mora-Bustos, A. (2016). El sistema de posesión en mazahua de Michoacán. *Anales de Antropología* 50 (2), 303-326.
- Mora-Bustos, A. (2018). Coocurrencia entre artículos y demostrativos en mazahua, ponencia presentada en *Diacronía y sincronía en lenguas tipológicamente diversas: fundamentos diacrónicos en las explicaciones del cambio lingüístico*. Universidad de Sonora. Noviembre 2018. Hermosillo, México.
- Nichols, J. (1986). Head-marking and dependent-marking grammar. *Language*, 62, 56-119.
- Ortiz Villegas, A., Mora-Bustos, A., Arellanes Arellanes, F. y García Zúñiga, H. A. (2014). Codificación de relaciones semánticas no eventivas en cuatro lenguas otomangués, ponencia presentada en el Coloquio sobre lenguas otomangués y vecinas 6, del 24-27 de abril de 2014. Oaxaca de Juárez, México.
- Ortiz Villegas, A. (2015). La posesión atributiva en mazateco, ponencia presentada en el *XIII Congreso Nacional de Lingüística*, del 7-10 de octubre de 2015, Tuxtla Gutiérrez, México.
- Ortiz Villegas, A. (2016). Sistema posesivo de las partes del cuerpo en mazateco, ponencia presentada en el *XI Coloquio de Lingüística* en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, del 26-29 de abril. México.
- Palancar, E. L. (2006). Property Concepts in Otomi: A Language with no adjectives. *International Journal of American Linguistics*, 72 (3), 325-366.
- Rijkhoff, J. (2002). *The noun phrase*. New York: Oxford University Press.
- Seiler, H. (1981). *Possession as an Operational Dimension of Language*. Köln: Institut für Sprachwissenschaft, Universität Köln.
- Soustelle, J. (1937). *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, J. (1999). Possession. K. Brown y J. Miller (eds.), *Concise Encyclopedia of Grammatical Categories* (pp. 300-303). Oxford: Elsevier Science.
- Van Valin, R. (2005). *Exploring the Syntax and Semantic Interface*. Cambridge: Cambridge University.
- Van Valin, R. y LaPolla, R. (1997). *Syntax: structure, meaning and function*. Cambridge: Cambridge University Press.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 89-105

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Pensando a través de la sonoridad y la escucha del pueblo huave: cosmología, rito y vida social

Thinking through the sonority and listening of the Huave people: cosmology, ritual and social life

Roberto Campos Velázquez*

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Música, Xicoténcatl 126, Del Carmen, Coyoacán, 04100, CDMX, México.

Recibido el 29 de abril de 2019; aceptado el 30 de octubre de 2019

Resumen

Mi objetivo es analizar el modo en que los huaves de San Mateo del Mar establecen un tipo de socialidad con los santos católicos y los *mombasüik* (ancestros deificados homologados a los santos), mediante la sonoridad producida por dos grupos de especialistas rituales en la celebración religiosa del Corpus Christi. Los grupos son los *montsünd naab* (los que tocan los tambores) y los *monlüy kawüy* (los que corren a caballo). Los primeros se expresan sirviéndose de una flauta de carrizo, un par de tambores y varios caparzones de tortuga percutados con cuernos de venado; los segundos emitiendo silbos, gritos y haciendo ruido con dos *skil* (baterías de 13 cencerros amarrados a una correa de cuero). Mi aproximación es etnográfica y los resultados de la investigación permiten plantear que la socialidad mencionada tiene implicaciones ecológicas, económicas y político-ontológicas, pues realizando la sonoridad en cuestión los huaves buscan ganarse las dádivas energéticas que dispensan los santos y los *mombasüik*, al tiempo que refrendan la relación trascendental que los alianza. La originalidad del escrito radica en pensar a una sociedad por medio del análisis de aquello que habilita la realización de ciertas expresiones sonoro-musicales en un periodo ritual. Con ello se contribuye a la discusión antropológica y etnomusicológica actual sobre el tópico de las relaciones inter-específicas (humanos, no-humanos) mediante expresiones estéticas entre los pueblos originarios de México.

Palabras clave: México; etnomusicología; sonido; Corpus Christi; escucha

Keywords: Mexico; ethnomusicology; sound; Corpus Christi; listen

Abstract

My objective is to analyze the way in which the Huaves of San Mateo del Mar establish a type of sociality with the Catholic saints and the *mombasüik* (deified ancestors homologated to the saints), through the sonority produced by two groups of ritual specialists in the religious celebration of Corpus Christi. The groups are the *montsünd naab* (those who play the drums) and the *monlüy kawüy* (those who ride on horseback). The first of them express themselves by using a reed flute, a pair of drums and several turtle shells percussed with deer horns; the latter by uttering whistles, shouts and by means of noise produced with the two *skil* (two batteries of 13 cowbells tied to a leather strap). My approach is ethnographic, and the results allow me to state that the aforementioned sociality has ecological, economic and political-ontological implications, since by performing the sonority in question, the Huaves seek to win the energetic gifts that the saints and *mombasüik* dispense, while endorsing the transcendental relationship of the alliance. The originality of the approach resides in analyzing how a society uses certain sound-musical expressions in a ritual period. This contributes to the current anthropological and ethnomusicological discussion on the topic of inter-specific relationships (human, non-human) through aesthetic expressions among the native peoples of Mexico.

* Correo electrónico: robcave7@gmail.com

Introducción

Según la cosmología huave, los ancestros o *mombasüik* (los hombres cuerpo nube) acarrear el agua del temporal de lluvias;¹ pero ello debe propiciarse mediante súplicas y ofrendas que realizan las autoridades tradicionales en turno y otros especialistas, al igual que con la actuación sonora de los *montsünd naab* (los que tocan los tambores) y los *monlüy kawüy* (los que corren a caballo). Según las prácticas locales de escucha, la sonoridad que estos últimos producen tiene cualidades apotropaicas, pues propicia regularidad pluvial y orden climático-ontológico, al tiempo que neutraliza hechos conceptuados como peligrosos y desordenantes (*e. g.* lluvias ciclónicas). Aunque los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* experimentan su actuación como un verdadero sacrificio físico y energético, comprenden que ésta es necesaria para generar vida y *monapaküy* (salud, bienestar y fuerza) para todos los *mikual kambaj* (los hijos del pueblo), abstracción discursiva con la que los hablantes del *ombeayüts* (nuestra boca) designan a todos los huaves de la barra en que habitan.

Mi objetivo es pensar el lugar que ocupa el sonido en un tipo de socialidad interespecífica en el contexto de una ontología no naturalista. Es decir, me propongo pensar el lugar de la sonoridad producida por los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* en la socialidad que establece un grupo de humanos (los huaves) con otros existentes no humanos (los santos católicos y los *mombasüik* homologados con éstos). Con ello, pretendo contribuir a la reflexión reciente sobre el lugar de las prácticas sonoro-musicales en las relaciones interespecíficas entre los pueblos originarios en México (Simonett 2014, 2016; Pacheco 2016). Para ello, describo brevemente a la sociedad huave, luego caracterizo a la sonoridad conjuntamente producida por los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy*, expongo el modo en que el sonido y la escucha median un tipo socialidad interespecífica, analizo las implicaciones sociales de la construcción de las baterías de cencerros (los *skil*), la colaboración intergrupar en la producción del sonido, y cierro con la argumentación sobre la centralidad de las relaciones jerárquicas no solo entre los grupos de especialistas rituales, sino también entre especies.

¹ Huave es un exónimo de origen colonial con el que las administraciones coloniales, las sociedades vecinas y diversas praxis antropológicas han designado a este pueblo. Existen, sin embargo, otros términos como el de “mareños” o *ikoots* (los nosotros) con los que también se denominan. Este último corresponde a un etnónimo de uso reciente. En lo sucesivo, las voces en lengua huave u *ombeayüts* se citan en cursivas y las traducciones libres y literales entre paréntesis. Entre comillas dobles cito las voces o expresiones locales hechas en español. Utilizo la ortografía práctica que actualmente se emplea en las Jornadas de Escritura Huave que lleva a cabo el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas en México. El *ombeayüts* es una lengua aislada, es decir, no pertenece a ninguna familia lingüística.

Los huaves

Los huaves del municipio de San Mateo del Mar son un pueblo originario que habita una delgada barra en la región del istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, México (figura 1). Al sur de la barra se encuentra el océano Pacífico, al norte dos grandes lagunas de agua salada que desde la costa se extienden hacia el istmo. Su principal actividad económica es la pesca de camarón y hablan el *ombeayüts*, poderoso elemento de cohesión social.² Según las fuentes históricas y arqueológicas, este pueblo ha ocupado el territorio desde tiempos precoloniales (Burgoa 1934 [1674], 1989 [1670]; Gay 1881; Méndez 1975; Castaneira 2008). La barra es un entorno marino-lagunar que ha experimentado profundos cambios durante el siglo xx, siendo evidente la marca antrópica en el paisaje. De la exuberante vegetación reportada por viajeros de fines del siglo xix y principios del xx (Star 1995 [1908]; Gadow 1908; Covarrubias 1986 [1946]), hoy se observa un paisaje semiárido y con muy poca vegetación arbórea (Signorini 1979: 27-30). Si bien el modelo original de ocupación del espacio se derivó de la pesca de subsistencia, la recolección de productos estacionales (huevos de tortuga marina) y de manera complementaria de la agricultura, en el proceso colonial se introdujeron otras actividades económicas como la ganadería (vacuna y caprina), mismas que surtirían su efecto en el paisaje y en las formas de organización social (figura 1).

El pueblo huave es de matriz civilizatoria mesoamericana, y si bien sus estrategias de sobrevivencia no se construyeron en torno a la agricultura del maíz, el cómputo del tiempo ritual está directamente relacionado con el ciclo agrícola.³ Además, este cereal ocupa un lugar importante en su dieta alimenticia y su compleja vida ritual.

La instauración del orden colonial supuso la reorganización económica y política-administrativa de los pueblos originarios de todo el territorio novohispano. Se crearon Repúblicas de Indios y en su interior se instituyeron el culto a los santos católicos y las jerarquías cívico-religiosas como formas de organización social y de participación por el poder político (Wolf 1955, 1957; Nash 1958; Medina 1984; para el caso huave ver Signorini 1979; Millán 2007). De la misma forma, la evangelización originó distintos procesos sincréticos (Bartolomé 2005; Báez-Jorge 2011) derivados de la apropiación creativa de los contenidos medulares del cristianismo. Ello implicó la transformación de los sistemas de pensamiento locales, los esquemas de la acción ritual y el modo

² El Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (2010) registra una población total de 14 252 habitantes.

³ Los principales asentamientos huaves fundados en la Colonia son Santa María del Mar, San Francisco del Mar, San Dionisio del Mar y San Mateo del Mar. Éste último congrega a una decena de comunidades asentadas en la barra. Mi investigación se desarrolla en la cabecera municipal, San Mateo del Mar, comunidad centro y eje rector de la vida política y religiosa de todo el municipio.

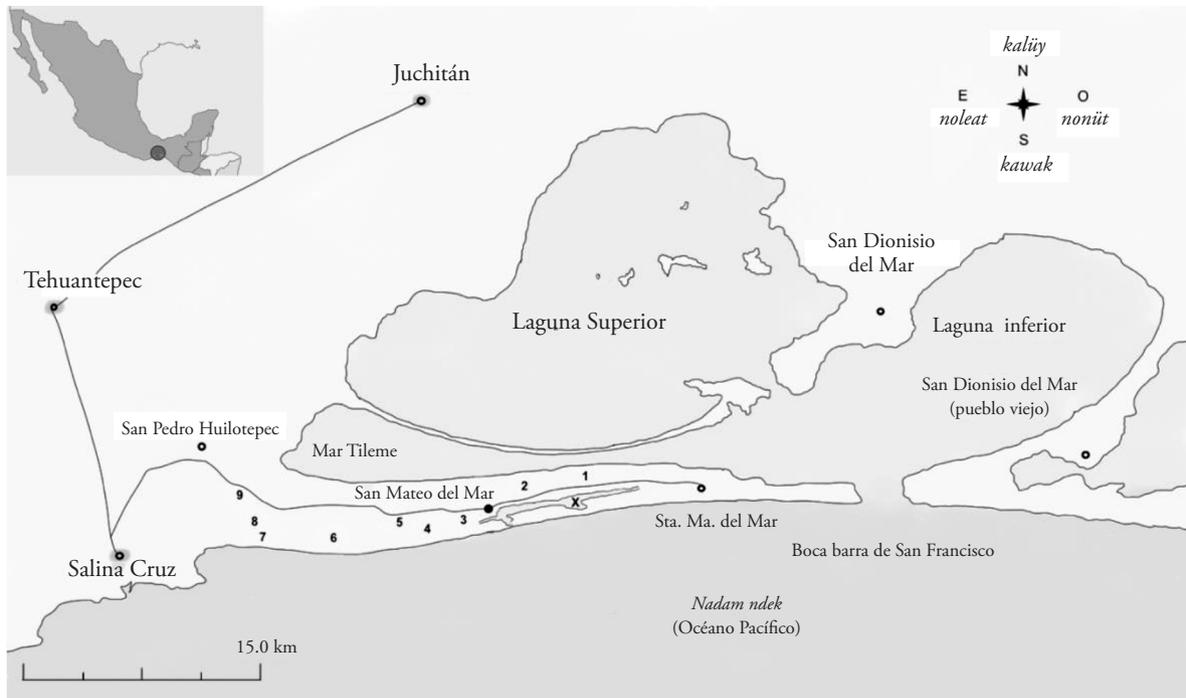


Figura 1. Mapa de la zona. —Carretera de asfalto. X=Laguna Kiriw (se deseca periódicamente). Comunidades, colonias y rancherías: •San Mateo del Mar. 1: Laguna Santa Cruz. 2: Pacífico. 3: Costa Rica. 4: San Pablo. 5: Colonia Juárez. 6: La Reforma. 7: Colonia Cuauhtémoc. 8: Vista Hermosa. 9: Huazantlán del Río (elaboración propia).

de relacionalidad entre existentes (Descola 2001 [1996]; para el caso huave ver Millán 2007: 216-221).

Entre los huaves de la barra, el proceso colonial dio origen a una vida religiosa localmente reconocida como católica, pero fuertemente nutrida de la cosmología huave precolonial. Esta vida religiosa encuentra su expresión más clara en la ritualidad vinculada con el culto a los santos católicos, a los *mombasüik* (ancestros deificados) y a la solicitud del agua del temporal. Esta extensa actividad ritual localmente se comprende como un calendario ceremonial, y la organicidad de éste ha sido fluctuante a lo largo del tiempo, por lo menos desde la segunda mitad del siglo xx a la fecha.

Los huaves sonorizan su calendario ceremonial con distintas y muy diversas expresiones sonoro-musicales. Sus recursos de expresión sonora comprenden cantos y plegarias (en latín, español y huave), música con instrumentos de metales y percusiones (pequeña banda de viento), música de cuerdas y percusiones (violín, redoblante y tambora), cohetería, campanas, matracas, cornetas, expresiones onomatopéyicas y parlamentos rituales bufos (voces fingidas en español) (Campos 2016). Destaca la sonoridad que conjuntamente producen los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* en el contexto de la celebración del Corpus Christi. Los primeros se expresan con flautas de carrizo, un par de tambores, dos o tres caparazones de tortuga percutidos con cuernos de venado;⁴ los segun-

dos emitiendo fuertes silbos, gritos y mediante el ruido producido con un par de baterías de cencerros llamados *skil*. Esta sonoridad de conjunto, caracterizada por una densidad tímbrica muy singular, es la que tematizo en este escrito, pues mediante ésta los huaves establecen un tipo de socialidad con los santos católicos y los ancestros deificados homologados a éstos.

La sonoridad de conjunto

La actuación conjunta de los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* solamente se realiza durante la fiesta del Corpus Christi, es decir, en un periodo ritual de trece días: desde el sábado precedente al Domingo de Pentecostés y hasta el Jueves de Corpus. Esta sonoridad se suma a otras expresiones musicales (pequeñas bandas de viento, cantos devocionales, conjuntos musicales para amenizar los bailes, músicas para danzas), con las que también se sonoriza toda la festividad. Las principales festividades religiosas de los huaves de la barra son la de la Virgen de la Candelaria (1-2 de febrero), la de San Mateo Apóstol (20-21 de septiembre) y la del Corpus Christi, a mediados de año. En su conjunto, y como se verá más adelante, en la fiesta del Corpus los huaves performan un conjunto de acciones rituales cuyo objetivo de fondo es propiciar la movilidad de los *mombasüik*, y con ello el arribo del temporal de lluvias. Destacan las expresiones sonoro-musicales que nos ocupan, pues para los huaves estas tienen un carácter propiciatorio y devocional. En

⁴ Para una descripción detallada de los instrumentos musicales empleados y de las características formales de las expresiones sonoras de los *montsünd naab* véase Campos 2018.

esto radica la importancia de la celebración del Corpus dentro del calendario ceremonial y la vida social de los huaves.

La sonoridad que resulta de la actuación conjunta de los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* atrae fuertemente la atención de las audiencias. Dependiendo del momento específico del periodo, ésta se produce en la casa del mayordomo, en el campanario de la única iglesia católica de San Mateo del Mar, o en las calles; ya sea de día o de noche.⁵

Las piezas de los *montsünd naab* localmente son conceptuadas como música y siempre involucran una línea melódica con acompañamiento de percusiones; cada una de éstas tiene patrones métrico-rítmicos específicos que realizan quienes tocan tambores y caparazones de tortuga. Para estos músicos la melodía es preponderante, pues los percusionistas se ciñen a lo que el flautista resuelva tocar. Pero el margen de acción de los flautistas está constreñido por la ocasión, pues muchas de las piezas de los *montsünd naab* constituyen formas sonoro-significantes que indexan acciones específicas en eventos rituales concretos. De allí la preponderancia semántica de la línea melódica, pues son las características formales de los dibujos melódicos las que singularizan cada pieza, y permiten distinguirlas dentro del vasto repertorio de esta agrupación ceremonial. En este sistema, la improvisación no es un criterio culturalmente pertinente; sus piezas musicales se componen de pequeños enunciados melódicos con acomodos sintácticos específicos, y éstas varían considerablemente en el número de componentes melódicos; algunas comprenden dos enunciados (A + B, por ejemplo, realizados en ese orden y repetidos “x” número de veces), otras más de diez y acomodamientos sintácticos complejos, como se ilustra en el cuadro 1.

Por otro lado, existe una relación entre competencia musical, edad, manejo del repertorio y estatus social. Los *montsünd naab* son una instancia jerarquizada, dentro de la cual el flautista es el *namal tiül montsünd naab* (el que se encuentra a la cabeza de los que tocan los tambores, el jefe, el maestro). Los *montsünd naab* son una instancia exclusivamente masculina (Contreras 2000; Campos 2018).

Todas las piezas se componen de tres partes: 1) sección introductoria (heterorrítmica, sin pulso); 2) la pieza (binaria o ternaria, con pulsación); 3) sección de salida (heterorrítmica, sin pulso) (cuadro 1).

Cuando el flautista enuncia la sección introductoria, sus compañeros realizan las figuras rítmicas correspondientes a tal sección; luego viene una pausa y, posteriormente, el flautista inicia la pieza en sí; después de los primeros enunciados melódicos los percusionistas reconocen la pieza y realizan entonces los patrones métrico-rítmicos correspondientes a la misma. Después de

estandarizar una pieza, los *montsünd naab* la repiten tantas veces como sea necesario o el flautista desee hacerlo. Cuando éste último dispone finalizar, hace una seña y todos inician una desfragmentación de la pieza que se estaba realizando. Viene entonces la sección de salida, la cual es breve (Campos 2018: 129-137).

En su conjunto, la expresión sonora de los *monlüy kawüy*, silbar, gritar y batir los *skil* (baterías de cencerros), localmente es nominada como *ayaingyaing* (ruido, alboroto, bullicio hecho por personas); y ésta se monta sobre las piezas de los *montsünd naab*. Hay tres formas de hacerlo: 1) cuando se está en una posición fija, en el campanario de la iglesia de San Mateo del Mar o en la casa del mayordomo de la fiesta del Corpus, los *skil* se cuelgan sobre un travesaño y los *monlüy kawüy* se congregan en torno a cada uno de los dos *skil* para gritar y silbar durante cada pieza que realizan los *montsünd naab*; 2) cuando los *monlüy kawüy* se desplazan por las calles, los *skil* se sujetan por los extremos de las correas sobre las que penden los cencerros y se baten produciendo ruido, al tiempo que otros silban y gritan; 3) mientras los *monlüy kawüy* realizan corridas rituales en las calles de San Mateo del Mar; aquí no silban ni gritan, pero sí producen ruido con los *skil*, los cuales se amarran al cuello de un par de mulas.⁶

Al ejecutar una pieza, la dinámica es la siguiente: cuando el flautista enuncia la sección introductoria los *monlüy kawüy* se disponen en torno a los *skil* y éstos se baten pausadamente; luego, cuando comienza la pieza y junto con sus compañeros la estandarizan, los *monlüy kawüy* sacuden los *skil* a pulso constante. Inmediatamente después de que el flautista comienza la pieza, los *monlüy kawüy* empiezan a emitir fuertes silbos y gritos, casi siempre alternándose entre el grupo congregado entorno a un *skil* y el del otro. Dicha alternancia atañe a las intervenciones de silbadores y gritadores, pues ambos *skil* se baten durante toda la pieza. Cuando el flautista decide terminar, toca entonces la sección de salida; gritos y silbos cesan, pero los cencerros aún se baten espaciadamente mientras se ejecuta tal sección.

Cuando los *monlüy kawüy* se desplazan por las calles, pero sin las mulas, los *skil* se sujetan de cada extremo, mientras otros *monlüy kawüy* silban y gritan alternadamente; como telón de fondo, las piezas de los *montsünd naab*. Finalmente, cuando los *monlüy kawüy* actúan corriendo en el centro o en las calles de San Mateo del Mar, también lo hacen con la participación de los *montsünd naab*, quienes se posicionan a cierta distancia. Como se dijo, aquí no se grita ni se silba; el ruido de los *skil* lo produce el trote de las bestias, las cuales son jaladas y controladas por los *monlüy kawüy*.

Ambos grupos actúan conjuntamente a partir del Domingo de Pentecostés, en casa del mayordomo y durante la fabricación de velas, cuya quema es ritual y constituye una de las mediaciones devocionales sustantivas en-

⁵ Una mayordomía es una institución y una distinción individual de duración limitada (un año), que implica que el celebrante (el mayordomo) se encarga de la realización de la fiesta en honor a un santo católico (cf. Peña 2004: 24; para el caso huave véase Signorini 1979: 107-121). Esta institución es de origen colonial.

⁶ Escuchar audio 1 disponible en: <http://lanmo.unam.mx/HuavesdeSanMateoDelMar/audio1.php>



Figura 2. Grupo de montsünd naab (los que tocan los tambores) dentro del campanario de la iglesia de San Mateo del Mar, Oaxaca, México.

Cuadro 1. Partes y acomodamiento sintáctico de una pieza hipotética con 10 enunciados melódicos

		La pieza en sí											
Sección introductoria	A	B	C										Sección de salida
		B		D	E	F	G						
					E		G	H	I	J			

Fuente: elaboración propia. La tabla se lee de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Esto querría decir que esta pieza hipotética se compondría de tales enunciados melódicos y acomodados de este modo. El flautista formularía del enunciado A hasta el J, lo que constituiría una vuelta general de dicha pieza. Después repetiría cíclicamente el trayecto realizado, cuantas veces juzgue necesario.

tre huaves, santos y ancestros deificados (Campos 2016: 233-135). En este último evento las audiencias se restringen a la familia extensa del mayordomo, las autoridades municipales en turno, varios grupos ceremoniales, así como al entorno circunvecino, alcanzado por la intensa sonoridad que se expande más allá del espacio doméstico y gracias a las cualidades invasivas del sonido (Augoyard 1995: 207). La fabricación de las velas inicia en la mañana y suele terminarse al atardecer. Durante todo este periodo, los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* deben producir las piezas sonoras que nos ocupan. Esta es la primera ocasión del año en que las audiencias humanas y no humanas escuchan esta sonoridad de conjunto ¿Qué sentido tiene entonces la producción de esta sonoridad de conjunto?

Sonoridad y relacionalidad huaves-*mombasüik*

Mediante la sonoridad producida por los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* los huaves de la barra establecen

un tipo de socialidad con los santos católicos y los *mombasüik* homologados a éstos. La palabra *mombasüik* define al complejo ontológico que agrupa a los ancestros míticos, cuyos *alter ego* eran *monteok* (rayos) para los varones y *müim ncherrek* (las señoras vientos del sur) para las mujeres (Tranfo 1979; Ramírez 1987; Signorini 2013 [2008]; Lupu 1994, 2015; Millán 2003, 2007; Campos 2016).

Este complejo ontológico se inscribe dentro del *tonalismo*, concepto ampliamente extendido en los pueblos de origen mesoamericano. Éste designa al *couplage* ontológico (Descola 2005: 298) formado entre un individuo humano y otro animal. Ambos individuos están unidos desde el nacimiento hasta la muerte y, en general, el humano desconoce la identidad de su otro-yo compañero; por tanto, no establece ningún tipo de comunicación con él. Según Descola, el mecanismo mediante el cual se construye este vínculo existencial radica en lo siguiente: “desde el nacimiento una fracción de un humano –una parte de su *tonalli* según López Austin– va a residir en



Figura 3. *Un monlüy kawüy (los que corren a caballo) batiendo un skil (batería de cencerros).*



Figura 4. *Grupo de monlüy kawüy (los que corren a caballo) en torno a un skil colgado, dentro del campanario. Uno grita, otro silba y un tercero bate un skil.*



Figura 5. Actuación conjunta de los montsünd naab (los que tocan los tambores) y los monlüy kawüy (los que corren a caballo) dentro del campanario de la iglesia de San Mateo del Mar. En la parte inferior derecha los montsünd naab, detrás de ellos dos grupos de monlüy kawüy, cada uno de éstos congregados en torno a un skil.

su *alter ego* animal para permanecer allí hasta su muerte” (Descola 2005: 299). Ambos individuos comparten atributos temperamentales y la suerte de uno repercute en la del otro.

En el *tonalismo* huave hay dos tipos de *tonales* (*alter egos*): los poderosos y los de carácter más bien apacible o manso. Los primeros no son animales, sino rayos, vientos del sur y volcanes (Tranfo 1979); los segundos son una variedad de animales menores propios de la fauna regional. En este tonalismo la relación humanos-rayos-vientos-volcanes cobra mayor relevancia que la relación humano-animales, hecho que, ciertamente, complejiza el fenómeno del tonalismo más allá de este caso particular.⁷

Para los huaves de hoy todas las *tanom nipilan* (personas de antes) o *tanom xixejchiün* (nuestros abuelos o antepasados) precoloniales tenían *alter egos* rayo o viento del sur; por tanto, todos eran *mombasüik* (hombres cuerpo nube). A diferencia de los huaves contemporáneos, las *tanom nipilan* conocían la identidad de su otro-yo y podían controlarlo mediante “viajes místicos” (Tranfo 1979: 191) que no implicaba transfiguración física o traslación de uno de los componentes del individuo humano en otro existente.⁸ Además, y gracias a sus *alter egos*

poderosos, las *tanom nipilan* realizaban hazañas fabulosas como el control del periodo pluvial.

Al llegar los dominicos, y con ellos el cristianismo y la vida colonial (siglo xvi), los *mombasüik* se internaron en un cerro distante (Cerro Bernal), según la actual heurística huave. Así, el estatuto ontológico de éstos se vuelve complejo, son seres del pasado pero también del presente, pues son rayos y vientos del sur que se escuchan y se sienten.

Este abandono cosmogónico-generativo redefinió los esquemas de la práctica ritual y el modo de relacionabilidad entre existentes (Descola 2001 [1996]; para el caso huave ver Millán 2007: 219-221). Los *mombasüik* se instituyeron como los ancestros míticos dadores de vida y *monapaküy* (salud, bienestar y fuerza para todos); entre éstos y sus descendientes se estableció entonces una relación de alianza y reciprocidad, condicionada a los dones que éstos últimos debieron rendirles a los primeros para poder gozar de vida y *monapaküy*. Presumiblemente, en el proceso colonial los *mombasüik* se fueron homologando a las imágenes católicas tutelares de San Mateo Apóstol y la Virgen de la Candelaria. El primero se homologó a los *monteok* (rayos) y la segunda a las *müm ncherrek* (señoras viento del sur).

⁷ Para un estudio comparativo y detallado sobre el complejo sistema del nagualismo y el tonalismo en México, véase Martínez (2015).

⁸ En toda Mesoamérica el complejo del tonal está directamente relacionado con el del nagualismo, y ciertamente su diferenciación ha dado pie a confusiones. Así, Descola nos dice: “Aussi est-il préférable de réserver le mot *nagual* (et « nagualisme ») au sorcier capable de se transformer en animal et d’appeler *tona* l’alter ego animal d’un

humain, le terme étant d’un usage courant dans bien des régions de Méso-Amérique” (Descola 2005: 298). En huave, el término que define al brujo pernicioso capaz de transfigurarse en animal para causar daño (nagual) se denomina *neawineay* (hechicero, brujo). Sin embargo, es común que la palabra nagual, así, en náhuatl, localmente se utilice como sinónimo de *mombasüik*.

Según la exégesis local, los *monteok* y las *müm nche-rrek*, los *mombasüik* que viven en Cerro Bernal, trabajan en conjunto y cada año acarrear el agua del temporal (Lupo 1994; Signorini (2013 [2008]: 3). Para ello, se reúnen antes y después del periodo de lluvias y viajan por los cielos haciendo ruido.

Como en muchas otras sociedades de América y del mundo, la cosmología huave no constriñe el concepto de persona a los humanos, sino que éste se extiende a otros dominios de la vida que desde la ontología naturalista occidental comprenderíamos como naturaleza.⁹ En tanto modos de identificación, las ontologías “definen las fronteras entre el propio ser y la otredad, tal como se expresan en el tratamiento de humanos y no humanos, conformando así cosmografías y topografías sociales específicas” (Descola 2001 [1996]: 107); al mismo tiempo, las ontologías ordenan los esquemas prácticos de la vida ritual y los modos de relacionalidad con los existentes no humanos (*cf.* Descola 2005: 135-337). Si en las ontologías no naturalistas el hombre coexiste con otros seres no humanos en los espacios que habita —o en los otros múltiples espacios imaginados—, podemos entonces reflexionar sobre el lugar que ocupa el sonido en la sociabilidad que establecen existentes humanos y no humanos. Veamos algunos ejemplos etnográficos para caracterizar, por contraste, el caso de los huaves.

Apoyado en David Anderson, T. Ingold habla de *sentient ecology* para definir la relacionalidad basada en el conocimiento derivado de la interacción entre humanos y no humanos, específicamente entre pastores del norte de Siberia y sus rebaños. Según Ingold, ese conocimiento se deriva de la intuición práctica, de las “sensibilidades y orientaciones que se han desarrollado a través de una larga experiencia al habitar un ambiente particular” (Ingold 2002 [2000]: 25). De este modo, Ingold sugiere que las relaciones entre las especies que habitan un medio específico pueden estudiarse a partir de lo sensible, aquí incluido el sonido y sus diversos modos de escucha.

Por su cuenta, en la vida bosavi (Papúa Nueva Guinea) mediante el sonido se establece una significativa relacionalidad entre distintos existentes, distintas dimensiones del espacio y el tiempo, la vida y la muerte. Para Feld, la perspectiva acustemológica, aplicada al estudio de los kaluli —y de los modos en que éstos ocupan el entorno e interactúan con otros existentes—, “se funda en la suposición básica de que la vida se comparte con los demás en relación, con numerosas fuentes de actantes [...] diversamente humanas, no humanas, vivas, no vivas, orgánicas o tecnológicas” (Feld 2015: 15). Así, “la vida bosavi es relacionalmente construida a través de la

escucha de todas las especies como co-vida, como una presencia entrelazada” (Feld 2015: 18).

Del mismo modo, entre distintos pueblos amazónicos de las tierras bajas de América las comunicaciones interespecíficas acontecen en el orden de la vida cotidiana, así como en el marco de la vida festiva y ritual. Tales interacciones comunicativas entre especies pueden ser accidentales o intencionales. Brabec de Mori nos dice: “Variadas publicaciones recientes [...] presentan etnografías que subrayan el papel del sonido en las relaciones inter-específicas, así como entre humanos y espíritus. Las voces de los espíritus pueden ser canalizadas en los sonidos de flautas u otros instrumentos, en la voz humana, o en vestidos u otros ‘ornamentos’...” (Brabec de Mori 2015: 113-114).

Aquí algunas ideas de Brabec de Mori, Lewy y García que complementan la cita precedente:

...si analizamos el proceso mismo (en vez del resultado) del “chamanismo”, encontramos transformaciones, transiciones y exploraciones tales como: transformaciones de seres humanos en animales, animales o plantas en espíritus, espíritus en seres humanos; transiciones de las fronteras (que en la vida diaria parecen impenetrables) entre los mundos de la vida diaria, de los espíritus, de los sueños, de los seres infernales o celestiales; y exploraciones de estos mundos por parte de los “chamanes” que realizan sus viajes; exploraciones que resultan en la adquisición de habilidades y en la traducción de conocimientos obtenidos en lugares remotos del multiverso. Estos procesos están cargados con conceptos sonoros y productos y formas de transmisión sonora. Consecuentemente, estos procesos audibles son invisibles. A estos procesos es posible acceder solamente mediante la escucha (Brabec, *et al.* 2015: 19-20).

En varios de los textos compilados por estos autores (2015) se documentan distintas técnicas sonoras utilizadas por pueblos amazónicos para interactuar con especies no humanas. Por un lado, en la lírica del canto chamánico y del canto secular, es recurrente la citación textual de seres no humanos (un ave, una planta, un mono); ésta permite que las cualidades del no humano citado —cualidades declinadas a partir de las variables que en cada contexto etnográfico se derivan de la relación fisicalidad-interioridad teorizadas por Descola— se extiendan sobre la persona humana a la que se le destina un canto (una niña enferma, una mujer en parto, un amante), estableciéndose de este modo un enlace entre los existentes involucrados en el canto (*cf.* Brabec *et al.* 2015: 107-108). Por otro lado, también es recurrente la transformación ontológica de un cantante en otras entidades no humanas, la cual se marca acústicamente mediante el manejo vocal (uso de voces graves, agudas, etcétera) (Arias 2015; Bammer 2015; Lewy 2015). Finalmente, se documenta el uso de distintas técnicas de enmascaramiento acústico

⁹ A propósito de ello Descola nos dice: “...muchos antropólogos e historiadores concuerdan en que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas, y, por lo tanto, nuestra propia visión dualista del universo [naturaleza, cultura] no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (Descola 2001 [1996]: 101).

(*noisefloor* y canto simultáneo) y empleados justamente para evitar que no humanos escuchen los cantos de los humanos (Brabec 2015: 109).

Además de estas técnicas, en la vida ritual pemón la interacción entre especies ocurre mediante el sonido producido con máscaras, ornamentos de danza, aerófonos y sonidos onomatopéyicos (Lewy 2015: 94); la vida cotidiana está llena de señales acústicas que indexan la presencia de entidades no humanas, y que son objeto de una cautelosa interpretación auditiva-visual por parte de los pemón (Lewy 2015).

Estos ejemplos ilustran el lugar que ocupa el sonido en ontologías no naturalistas y en sociedades que habitan entornos de una prominente riqueza y complejidad biótica y aural.

Pero, en el caso de los huaves del istmo mexicano, ¿cuál es el lugar del sonido y de los modos de escucha en la socialidad que los humanos establecen con los santos y los *mombasüik*? Desde las prácticas locales de escucha, santos y *mombasüik* son existentes que escuchan del mismo modo en que escuchan los humanos, pues aquellos también son imaginados como seres antropomorfos. Así, la actuación conjunta de los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* tiene como fin congraciarlos, propiciando de este modo sus dádivas, principalmente el agua del temporal y el consecuente beneficio que ésta acarrea para la vida de los humanos, pero también de las plantas y los animales de la barra. Hasta cierto punto, un buen temporal de lluvias representa abundancia pesquera.

Además, como el cazador que, mediante el relato del encuentro con su presa, da forma a sus sentimientos (Ingold 2002 [2000]: 24-25) y expresa “la sensación de la vívida proximidad del caribú como otro ser viviente y sensible” (Ingold 2002 [2000]: 25), mediante su actuación los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* también expresan sus sentimientos derivados de la vívida proximidad de los ancestros deificados. Para mediados de año, fecha aproximada en la que se realiza la fiesta del Corpus Christi, las *müim ncherrek* (señoras vientos del sur) refrescan la humedad del ambiente y los *monteok* (los rayos) se escuchan en la lejanía. La lluvia mesurada es motivo de alegría en esta sociedad.

Como veremos, en el contexto de la fiesta del Corpus Christi la relacionalidad huaves-*mombasüik* se ritualiza mediante la sonoridad producida por los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy*. Concentrémonos por ahora en los *skil*, pues el análisis de su proceso constructivo puede servirnos como guía para pensar las implicaciones socioeconómicas de la relación huaves-*mombasüik*. La construcción de los *skil* expresa modalidades de trabajo colaborativo indispensables para el desarrollo de la vida social, al mismo tiempo que reproduce esquemas de clasificación social fincados en jerarquías.

Los *skil* y relaciones de trabajo colaborativo

¿De qué forma la construcción de los *skil* expresa relaciones de trabajo colaborativo? ¿Entre qué existentes

se establecen estas relaciones? Tales relaciones se suceden en dos órdenes: 1) trascendentales (entre huaves y *mombasüik*) y 2) entre huaves.

Cada año, los *monlüy kawüy* construyen los *skil*, pues gracias a las competencias adquiridas a lo largo de años de participación en la fiesta del Corpus son los únicos especialistas que pueden construir estos objetos sonoros de carácter ritual. Los enseres necesarios se reúnen, los cencerros se limpian y se reparan si así lo requieren. Las correas de cuero se ceban y se perforan con cuchillos y cuernos de venado. Los cencerros se amarran fuertemente a las correas. Se trabaja en dos equipos y siempre coordinadamente. Ésta es una ocasión que da pie a la convivencia, pero todo el proceso está pautado por gestos rituales. Los *skil* están en el orden de lo sagrado, pues se vinculan directamente con los ancestros. Tal como lo explican los *monlüy kawüy*, en un tiempo remoto los *mombasüik* viajaron por los cielos a otras geografías (Inglaterra, Andalucía) en donde conocieron esta costumbre. Y les gustó a tal punto que decidieron hacer lo mismo en su pueblo. De ese tiempo mítico a la fecha, dicen, los *skil* se han venido fabricando (“Chico” Cepeda, comunicación personal, junio de 2005).

Para este grupo de especialistas, sin la colaboración de los santos católicos y de los *mombasüik* homologados a éstos, su desempeño ritual no devendría posible, pues éstos constituyen los existentes que infunden la energía física, la fuerza afectivo-emocional, y la orientación intelectual necesaria para desempeñarse ritual y cotidianamente con propiedad. Como se anotó, entre huaves y *mombasüik* el modo de relacionalidad predominante es la reciprocidad, modalidad que determina los esquemas de la práctica (Descola 2001 [1996]) que definen la vida ritual.

En este sentido, la fabricación de los *skil* expresa la relación de intercambio recíproco que se establece entre huaves —gracias a la mediación de los *monlüy kawüy*—, santos católicos y *mombasüik*. Estos objetos sonoros son imprescindibles para la celebración de este periodo ritual, mismo que cierra el gran ciclo de petición y propiciación del agua de temporal, tan indispensable para el desarrollo de la vida socioeconómica (Millán 2007; Campos 2016). Los *mombasüik* controlan el agua, siendo ellos quienes la dispensan y la acarrear, entre rayos, vientos y nubes, y gracias a las peticiones, ofrendas y el sacrificio que los huaves deben rendirles a cambio. La actuación de los *monlüy kawüy* (chiflar, gritar y hacer ruido con los *skil*) tiene un fuerte sentido apotropaico pues, como se anotó, propicia regularidad y orden climático-ontológico, al mismo tiempo que ayuda a neutralizar hechos conceptuados como desordenantes, según las prácticas de escucha huaves.

Por tanto, mediante la fabricación de los *skil*, los huaves restablecen la alianza con sus ancestros deificados, quienes dan vida y *monapaküy* (vida, salud, bienestar y fuerza para todos), pero también castigan y acarrear la muerte de los *mikual kambaj* (los hijos del pueblo) que no acaten las normas consuetudinarias. Así, la no-reali-



Figura 6. Detalle de un skil (batería de cencerros).

zación de los *skil*—y por lo tanto de la fiesta del Corpus Christi— no solamente expresaría una falta, sino una conflictiva ruptura de dicha relación de alianza. La no-colaboración se traduce en castigo y muerte.

La elaboración de los *skil* es apenas el comienzo de la actuación anual de los *monlüy kawüy*. Durante los trece días que dura la celebración del Corpus Christi, los *monlüy kawüy* no deben trabajar. Esto supone una enorme dispensa de tiempo y esfuerzo que cada uno de ellos ofrece voluntariamente, como autosacrificio. Este autosacrificio económico y físico en realidad es familiar. En tanto unidad económica de base, toda la familia de un *monlüy kawüy* colabora para que éste pueda ausentarse de sus responsabilidades laborales (pescador, chofer, agricultor, albañil, etcétera) y participar así en la celebración de la fiesta religiosa. La ritualidad huave no implica derramamiento de sangre como ofrenda para las divinidades, en ningún contexto. Lo que se derrama es energía, sudor y esfuerzo físico.

Por otro lado, la construcción de los *skil* también pone en marcha otro tipo de relaciones de trabajo colaborativo, pues es la ocasión que marca el inicio de la celebración y que, de manera mucho más viva, activa toda la red de trabajo y solidaridad que subyace a la organización de la fiesta religiosa; esta red se teje gracias a la trayectoria social de la familia del mayordomo. Quien asume la responsabilidad de venerar a un santo y de realizarle su fiesta no actúa solo, sino con sus *mi mombeol* (los que le ayudan y que pertenecen a su familia extensa) y sus *nako-*

soots (ayudantes externos a la familia). En el contexto de la fiesta del Corpus los *monlüy kawüy* forman parte de los *nakosoots* del mayordomo de esta fiesta.

Mi mombeol es una organización parental bilateral que se teje en torno a la familia celebrante, por consanguinidad y otros parentescos rituales (Millán 2007: 111-137). Esta organización se activa en las ocasiones de fiesta y ceremonias rituales de carácter privado (bautizos, alianzas matrimoniales y ritos mortuorios) y semiprivados, como las celebraciones en honor a los santos católicos. Por cierto, la custodia que representa al Corpus Christi es concebida como santo por los huaves. Volviendo al punto, es más probable que una pareja celebrante con muchos hermanos y muchos hijos casados cuente con una extensa red de solidaridades que le ayuden a sufragar el enorme gasto que supone la celebración de una fiesta en honor a un santo. Esta colaboración tiene carácter de ida y vuelta, se rige por el don y contra-don (Mauss 2007 [1924]).

Cuando se fabrican los *skil* ya se requiere de la colaboración de muchas personas, pues se trata de una ocasión ritual cuya realización implica diversas actividades. Se requieren personas para preparar y repartir alimentos entre todos aquellos que colaboran (significativamente también se reparten entre las esposas de todos los *monlüy kawüy*, que si bien no están presentes en la ocasión, a su modo contribuyen para que sus esposos puedan hacerlo), para llevar recados, comprar o solicitar en préstamo algunos enceres necesarios, para recibir y administrar los apoyos económicos y en especie que le van llegando al

mayordomo, y para anotar –puntualmente– todo aquello que se recibe y de quién se recibe. La organización y la realización de las fiestas religiosas es muy intrincada, y para ello se requiere de manos, de recursos y de especialistas que comanden desde la elaboración de los alimentos hasta la coordinación general de todo el evento.

Colaboración intergrupala y densidad tímbrica

¿En qué medida la generación de la sonoridad de conjunto aquí revisada expresa relaciones de trabajo colaborativo? Para los *montsüind naab* las melodías son preponderantes, pero éstos nunca tocan las flautas sin el acompañamiento de percusiones; tampoco tocan los caparazones de tortuga o los tambores sin acompañamiento melódico. Breve, esta *praxis* delata una conceptualización instrumental que de entrada expresa trabajo colaborativo, así como la indivisibilidad de los componentes de este conjunto instrumental. Lo mismo sucede con la emisión del ruido con los *skil*, los gritos y los silbos; los *monlüy kawüy* colaboran entre ellos para expresarse, sumándose a lo que hacen los *montsüind naab*, construyendo de este modo figuraciones sonoras complejas y fuertemente densas en lo que toca a las cualidades tímbricas totales de éstas.¹⁰

A lo largo del año, los *montsüind naab* tienen una participación muy activa en la vida social huave. Actúan en las festividades en honor a los santos católicos, encabezando procesiones, movilizan a mayordomos y autoridades municipales tradicionales, y musicalizan diversos momentos de estas fiestas. También participan en procesiones de petición de lluvia y convocando, musicalmente, a la realización de asambleas populares. De este modo, su música es frecuentemente escuchada por las audiencias locales. Pero en la fiesta del Corpus Christi la colaboración de los *monlüy kawüy* le imprime una singularidad a la sonoridad habitual de los *montsüind naab*. Su coloración tímbrica se diversifica y se densifica.

La colaboración intergrupala genera formas sonoras densas en las que se pierde cierta claridad en lo que toca a la escucha de las distintas fuentes sonoras participantes. Cuando se toca en posiciones fijas, el resultado acústico es una suerte de bruma sonora. Brabec de Mori (2015) documenta el uso de técnicas acústicas para evitar relaciones inter-específicas no deseadas, ya que entre los shipibo-conibo de la selva amazónica peruana el contacto con los no humanos puede ser peligroso y letal; como el canto es el lenguaje de los espíritus éstos podrían sentirse atraídos al escucharlo. Para neutralizar tal atracción los shipibo-conibo emplean la técnica *noisefloor* (ruido producido por el entrechoque de los “adornos” corporales de los participantes) para enmascarar el canto, evitando así la concurrencia de los espíritus y que, por su cuenta, los humanos “escuchen los gritos de las aves que podrían

considerarse malos augurios” (Brabec de Mori 2015: 109).

Entre los huaves de la barra el efecto de bruma sonora derivada de la actuación conjunta de los *montsüind naab* y los *monlüy kawüy* no corresponde a una técnica acústica deliberada de interacción interespecífica; pero sí a un efecto deseado, pues esta densidad tímbrica es valorada como *najneaj* (bonita, buena). Si entre los shipibo-conibo el *noisefloor* se utiliza para evitar que otros existentes escuchen, entre los huaves se realizan figuraciones sonoras tímbricamente densas y estruendosas, justamente para lo contrario, para que los santos y los *mombasüik* escuchen el *ayaingyaing* (ruido, alboroto, bullicio) producido por los *montsüind naab* y los *monlüy kawüy*.

Cuando se toca en espacios relativamente cerrados, como el campanario de San Mateo del Mar –que se encuentra a ras de piso–, los *montsüind naab* muestran dificultades para realizar las piezas. Como la melodía es la guía, pero el ambiente no propicia la claridad acústica, estos músicos se mantienen muy atentos a lo que hacen sus pares. Cuando se actúa de noche y la luz eléctrica falta, el efecto de brumosis aumenta, demandando de esta forma una mayor concentración por parte de todos los participantes. La actuación conjunta de los *montsüind naab* y los *monlüy kawüy* es ritual, no se trata de un juego. Aunque hay momentos de distención, descanso y risa, cada pieza realizada en conjunto requiere de concentración, seriedad y de mucha fuerza.

Cada *skil* pesa aproximadamente tres kilogramos y, cuando están colgados, con una mano se detienen y con la otra se sacuden, mediante un movimiento constante de abajo hacia arriba. Las piezas pueden durar tanto tiempo como el flautista lo determine (entre 3 y 10 minutos). De modo que batir un *skil*, silbar o gritar fuertemente durante cinco o más minutos, cansa, según la experiencia de los *monlüy kawüy* y la mía propia. Amen de la fatiga y el emborrachamiento generado por el consumo de mezcal durante horas y días, la escucha de todas las fuentes sonoras a una distancia muy próxima incrementa el efecto de bruma sonora señalado. El oído se satura y la escucha del conjunto de las objetivaciones sonoras de los otros se resiente intensamente en el cuerpo.

Por otro lado, como todo evento ritual, la fiesta del Corpus Christi tiene sus momentos y sus formas, de modo que la actuación de los *montsüind naab* y los *monlüy kawüy* supone acciones coordinadas, fuertemente mediadas por diálogos y negociaciones entre los jefes de las dos agrupaciones, o entre el conjunto de éstas frente a otros actores importantes como el mayordomo del Corpus, otros grupos ceremoniales o las autoridades municipales en turno.

Finalmente, durante el periodo de trece días que nos ocupa, la actuación de estas agrupaciones es comprendida como un todo, como un “mandado” que hay que realizar de inicio a fin. Entonces, ¿en qué medida su actuación expresa relaciones de trabajo colaborativo? Los *montsüind naab* y los *monlüy kawüy* consideran su desempeño dentro de todo este periodo ritual como “una

¹⁰ Escuchar audio 2, disponible en: <http://lanmo.unam.mx/HuavesdeSanMateodelMar/audio2.php>

obligación”, como algo que debe realizarse a pesar de lo largo y pesado que resulte.

Como en todas las fiestas religiosas en honor a los santos durante la fiesta del Corpus Christi uno de los gestos rituales más significativos es el consumo de mezcal. Tomarlo es literalmente “una obligación” para todos los varones que se encuentren participando. Conforme progresan los días, las pocas horas de sueño –sobre todo para los *monlüy kawüy* cuyas actividades casi siempre comienzan en la madrugada y terminan al anochecer– y el consumo cotidiano de mezcal van desgastando la resistencia del cuerpo.

Por ello, los *monlüy kawüy* requieren de la colaboración de los santos y los *mombasüik*, así como de voluntades sinceras que se apresten a brindar voluntariamente sus servicios, silbando, gritando o batiendo los *skil*. Muchos de estos voluntarios claramente se sienten atraídos por el ruido, pero sobre todo por el mezcal. La actuación de éstos últimos es esporádica y está exenta de responsabilidad; no así para los *monlüy kawüy*. De ser necesario, éstos solicitan la participación forzada de los presos ocasionales de la cárcel municipal. Durante estos días los “caballeros” (las dos principales figuras de esta agrupación) tienen autoridad, comandan las acciones de todos los *monlüy kawüy* e imponen castigos ejemplares. Como veremos, tanto los *montsünd naab* como los *monlüy kawüy* son instancias de participación fuertemente jerarquizadas.

Sistema de relaciones jerárquicas

¿En qué sentido la construcción de los *skil* y la sonoridad producida por los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* expresan y reproducen relaciones jerárquicas? ¿Qué hay de relevante en que esto suceda? Si bien los *monlüy kawüy* constituyen una instancia de participación social, esta agrupación no es horizontal. A la cabeza de la estructura se encuentran los dos “caballeros”, quienes en el contexto de la fiesta del Corpus Christi representan a dos adinerados señores que han venido del extranjero por unos días, a entregar una ofrenda al Santísimo Sacramento, según relatan los propios *monlüy kawüy*. Cada uno de éstos tiene su pequeño séquito, una “señorita” (su esposa), un “cargador”, un “sabanero” y dos “suplentes”. Como hay un caballero mayor y otro menor, también hay un *skil* mayor y otro menor, pero no hay diferencias acústicas entre uno y otro, según estos especialistas y mi propia escucha.

Esta jerarquización denota un profundo sentido participativo, pues para progresar dentro de la jerarquía y poder ocupar los cargos más altos se requiere de años de participación consecutiva. La jerarquía de los *monlüy kawüy* traduce el sentido general de progresión dentro de la jerarquía-cívica religiosa que gobierna a toda la sociedad de la barra. Dentro de este grupo ceremonial se progresa desde la posición más baja de “suplente” hasta la más alta de “caballero”, y en principio dicha trayectoria

no debe romperse; de otro modo, cuando una persona ocupa un cargo alto ya no puede ocupar otro de menor rango. Para ser caballero por lo menos se debió haber sido dos años suplente, dos años sabanero y dos años cargador, en ese sentido progresivo.

De entre sus miembros, los *monlüy kawüy* designan quiénes ocuparán qué puestos durante la celebración del Corpus Christi en puerta. Pero, como el mayordomo de tal celebración tiene una jerarquía más alta que cualquier caballero de años precedentes, es quien finalmente decide quiénes de los *monlüy kawüy* ocuparán los cargos de caballeros, la norma de progresión jerárquica puede romperse; el mayordomo en turno no necesariamente conoce la historia de esta agrupación ceremonial. Los *monlüy kawüy* resuelven los conflictos derivados de una situación como ésta mediante largas reuniones deliberativas y el consenso, ocasiones en las que se habla de la historia reciente del grupo y mediante discursos normativos que apelan a la *nangaj* (sagrada) costumbre de hacer las cosas tal y como las hicieron las *tanom nipilan* (las personas de antes).¹¹

Estos especialistas comprenden su actuación como una actividad peligrosa, por lo que evitan hacerlo con posibles fisuras internas que mengüen su fuerza como grupo. ¿Por qué su actuación es peligrosa? Porque mediante sus actos (construir los *skil*, hacer ruido con ellos, gritar, silbar fuertemente, correr por las calles o trotar montado en un caballo) están interpellando a los *mombasüik* (los ancestros deificados) y sus poderes trascendentales. Los ancestros están en el orden de lo *nangaj* (lo sagrado), y todo lo que pertenece a este dominio localmente es concebido como actante, ambivalente y peligroso.

Cuando se elaboran los *skil*, por ejemplo, los *monlüy kawüy* realizan periódicamente “reverencias” a los antepasados vertiendo copas de mezcal sobre el piso de arena en el que se encuentren laborando, y también realizan quemas de cigarros y quedas súplicas rituales. En este marco social las reverencias constituyen uno de los momentos de condensación ritual más emotiva. De suerte que quienes ocupan las posiciones jerárquicas más elevadas dentro de los *monlüy kawüy*, los “caballeros”, no solamente tienen la responsabilidad de coordinar los aspectos técnicos implicados en la fabricación de objetos sonoros (los *skil*); también gozan del privilegio de dirigirse a los antepasados en la realización de las reverencias.

Así, la jerarquización interna de los *monlüy kawüy* se deriva de la participación constante de sus integrantes, determina la adquisición y la transferencia de los conocimientos necesarios para construir los *skil* y para operar la ritualidad mediante la cual se rinde culto a los antepasados. En otros términos, todos estos saberes prácticos se adquieren durante años de participación y ésta abre el camino hacia la ocupación de las posiciones más altas,

¹¹ La expresión “la costumbre” localmente refiere a distintos tipos de práctica ritual que en general involucran la interacción entre huaves y otros existentes. Al mismo tiempo, define la situación social de fiesta o ceremonia religiosa.



Figura 7. Monlüy kawüy *silbando y gritando*; otro reparte mezcal en una pequeña “copa”.
En cada actuación de los monlüy kawüy el consumo de mezcal es obligatorio.



Figura 8. Los monlüy kawüy (*los que corren a caballo*) en el atrio de la iglesia, *Corpus Christi*.



Figura 9. Monlüy kawüy y “Caballero” *presto a emprender una corrida ritual en una de las calles de San Mateo del Mar.*



Figura 10. *Al centro los “Caballeros” comandando a sus congéneres en la fiesta del Corpus Christi en San Mateo del Mar.*

creando la posibilidad de adquirir poder y cierto carisma, elementos desprendidos de esa relación más estrecha con los *mombasüik*.

Ahora bien, ¿de qué forma la sonoridad producida por los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* también reproduce un sistema de relaciones jerárquicas? Mientras se desarrolla cada pieza, los *monlüy kawüy* vigilan que las cosas no se salgan de su cauce, pues en ciertos momentos de este proceso la euforia, sobre todo de los participantes esporádicos que se suman silbando, gritando y batiendo los *skil*, puede suscitar pequeños altercados. Éstos principalmente se derivan de los desacuerdos en los turnos de participación, aunque también son la expresión ocasional de rencillas personales.

Como se vio, cuando se está en posiciones fijas como el campanario o la casa del mayordomo, en torno a cada *skil* se congregan personas que gritan, silban y baten los cencerros. Pero, según la norma, la emisión de silbos y gritos debe alternarse entre el grupo del *skil* mayor y el del menor, de modo que los *monlüy kawüy* controlan, y en su defecto reprenden, a quienes no se ciñan a la dinámica participativa de alternancias. Comúnmente los novatos desconocen esta dinámica, hecho que motiva aleccionamientos por parte de los *monlüy kawüy* consumados. La sonoridad producida por estos especialistas claramente exagera las emociones de las audiencias, generalmente de forma controlada, pero no siempre. Si las cosas se salen de control los *monlüy kawüy* ponen orden, ocasionalmente mediante la fuerza.¹² Los *skil* están investidos de sacralidad y de cierta agencia (Gell 1998); se les cuida “como si fueran caballos” (Prudencio, comunicación personal, junio 2012), no se puede jugar con ellos ni se sacuden en son de broma.¹³

Finalmente, ¿en qué medida durante la fiesta del Corpus Christi la actuación conjunta de los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* expresa un sistema de relaciones jerárquicas? Durante los trece días que dura la celebración de la fiesta del Corpus, los jefes de los grupos ceremoniales que nos ocupan frecuentemente hablan de la importancia de celebrar la “costumbre”. Tales discursos son exhortaciones a comportarse de cierta manera y están anclados en la figura de los antepasados. Como en el caso de los suyá estudiados por Seeger, se trata de formas de oratoria públicas (Seeger 2004 [1987]: 39). Negociaciones entre grupos, actuaciones en espacios públicos, realización de diligencias, intercambio de presentes entre grupos participantes (fundamentalmente mezcal y cigarros); todos estos eventos están mediados por sendos, emotivos y ceremoniosos diálogos en los que se evoca, como se anotó,

la *nangaj* (sagrada) costumbre instituida por los *mombasüik*.

Así, la actuación conjunta de los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* motiva esa relacionalidad hablada con los existentes todopoderosos de los *mombasüik*. Durante este periodo, su actuación no solamente expresa la relación de alianza y reciprocidad entre existentes; también expresa el poder omnipresente y la suprema jerarquía de los *mombasüik* (los hombres cuerpo nube), es decir, las *müüm ncherrek* (señoras vientos de sur) y los *monteok* (los rayos).

Conclusiones

En el contexto de los pueblos originarios del México contemporáneo el tipo de socialidad que los huaves de San Mateo del Mar establecen con otros existentes no-humanos mediante la sonoridad, no es un caso aislado. Al contrario, entre distintos pueblos de este país es patente este tipo de relacionalidad, tal como se ha venido señalando en trabajos etnomusicológicos recientes (Simonette 2014, 2016; Pacheco 2016).

Del mismo modo, y como lo prueban las *praxis* antropológicas referidas en el cuerpo del texto, en ontologías en las cuales los conceptos de persona se extienden a dominios ecológicos que trascienden lo humano, pensar a través de la sonoridad y de las diversas modalidades de escucha se revela entonces como una vía de trabajo con claro potencial heurístico para comprender los universos de sentido que articulan grupos sociales específicos y entornos en que habitan.

En el caso aquí revisado, y según las prácticas locales de escucha, los santos y los *mombasüik* también escuchan, siendo éstos los destinatarios de la sonoridad explorada en este escrito. La sonoridad producida por los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* tiene así un carácter apotropáico y político, pues, mediante su realización, los huaves propician el temporal de lluvias al tiempo que refrendan la relación de alianza e intercambio recíproco que los vincula con los *mombasüik* (hombres cuerpo nube), es decir, sus ancestros. Igualmente, la fabricación de los *skil* (baterías de cencerros) y la generación de la sonoridad de conjunto estudiada, ponen en marcha un sistema de relaciones colaborativas humanas e interespecíficas, a la vez que reproducen relaciones sociales jerarquizadas en las que los santos y los *mombasüik* se encuentran a la cabeza.

Finalmente, los especialistas aquí estudiados comprenden su actuación como un autosacrificio energético y como un gesto devocional mediante el cual se espera recibir a cambio vida y *monapaküy* (salud, bienestar y fuerza) para todos los *mikual kambaj* (los hijos del pueblo o todos los huaves de la barra). Con este autosacrificio, los *montsünd naab* y los *monlüy kawüy* también dan forma estética a sus propias emociones. Así, en esta sociedad, sonoridad ritual y modos de escucha se inscriben en una cosmología que concibe la ecología en el marco de una dimensión ontológica plural, jerárquica y sensible.

¹² Un castigo, por ejemplo, puede ser la ingesta de 20 a 30 copas de mezcal, una tras otra y sin descanso. Poco más de medio litro, aproximadamente. También imponen el encarcelamiento, con la paga de una multa económica subsecuente.

¹³ Los *monlüy kawüy* les hablan a los dos caballos y las dos mulas que emplean durante su actuación. Se les explica por qué se está actuando y al finalizar todo el periodo muy ceremoniosamente se les agradece su colaboración.

Referencias

- Arias, E. (2015). Las turbulencias del lenguaje: mimesis inter-específica y autodiferenciación en los cantos rituales matsigenka. B. Brabec de Mori, M. Lewy, y M. A. García (eds.), *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (pp. 53-67). Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, Preußischer Kulturbesitz (Estudios Indiana).
- Augoyard, J. F. (1995). La sonorización antropológica del lugar. M. J. Amerlinck (ed.), *Hacia una antropología arquitectónica* (pp. 205-219). México: Universidad de Guadalajara, (Colección Jornadas Académicas).
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. México: Universidad Veracruzana.
- Bammer de Rodríguez, N. (2015). La voz mágica. El ántent shuar como puente sonoro entre los mundos. B. Brabec de Mori, M. Lewy y M. A. García (eds.), *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (pp. 69-82). Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut-Preußischer Kulturbesitz (Estudios Indiana).
- Bartolomé, M. A. (2005). Elogio del politeísmo: las cosmovisiones indígenas en Oaxaca. *Diario de Campo*, 74, 3-59.
- Brabec de Mori, B. (2015). El oído no-humano y los agentes en las canciones indígenas: ¿un 'eslabón perdido' ontológico? B. Brabec de Mori, M. Lewy y M. A. García (eds.), *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (pp. 99-118). Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut-Preußischer Kulturbesitz (Estudios Indiana).
- Brabec de Mori, B., Lewy, M. y García, M. A. (eds.) (2015). *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut-Preußischer Kulturbesitz (Estudios Indiana).
- Burgoa, F. de (1934 [1674]). *Geográfica descripción*, V. II. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Burgoa, F. de (1989 [1670]). *Palestra historial. De virtudes y ejemplares apostólicos fundada del cielo de insignes héroes de la sagrada orden de predicadores en este nuevo mundo de la América en las indias occidentales*. México: Editorial Porrúa.
- Campos Velázquez, R. (2016) *Sonidos símbolo. Una etnografía del calendario ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Colección de Estudios de Posgrado). Disponible en: <http://www.posgrado.unam.mx/es/publicacion/no-71-sonidos-simbolo>. [consulta: abril de 2019].
- Campos Velázquez, R. (2018). *Música ritual de un pueblo huave*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Testimonio Musical de México 69).
- Castaneira Yee, B. A. (2008). La ruta mareña. Los huaves en la costa del istmo sur de Tehuantepec, Oaxaca (siglo XIII-XXI). Territorios fluidos, adaptación ecológica, división del trabajo, jerarquizaciones interétnicas y geopolítica huave-zapoteca. Tesis. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Contreras Arias, G. (2000). Ikood. E. Casares Rodicio (Dir. Gral.), *Diccionario de la música española e hispanoamericana Vol. 6* (pp. 408-411). Madrid: Sociedad General de Autores y Editores.
- Covarrubias, M. (1986 [1946]). *Mexico South: The Isthmus of Tehuantepec*. New York: Alfred A. Knopf.
- Descola, P. (2001 [1996]). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Descola, P. (2005). *Par-de-là nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.
- Feld, S. (2015). Acustemology. D. Novak y M. Sakakeeny (eds.), *Keywords in sound* (pp. 12-21). Durham: Duke University Press.
- Gadow, H. (1908). *Through Southern Mexico: Being an Account of the Travels of a Naturalist*. London, New York: Witherby & Co., Charles Scribner's Sons.
- Gay, J. A. (1881). *Historia de Oaxaca*. México: Imprenta del comercio, de Dublan y Compañía.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Ingold, T. (2002 [2000]). *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis.
- Lewy, M. (2015). Más allá del 'punto de vista': sonorismo amerindio y entidades de sonido antropomorfas y no-antropomorfas. B. Brabec de Mori, M. Lewy y M. A. García (eds.), *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (pp. 83-98). Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut-Preußischer Kulturbesitz (Estudios Indiana).
- Lupo, A. (1994). El monte del vientre blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del istmo de Tehuantepec. *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales*, 4 (11), 67-78.
- Lupo, A. (2015). La serpiente sobre la mesa: autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México). *Anuac. Revista dell'Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali*, 4 (1), 88-123.
- Martínez González, R. (2015). *El naguealismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mauss, M. (2007 [1924]). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Medina Hernández, A. (1984). Los sistemas de cargos en los altos de Chiapas. *Anales de Antropología*, 21, 79-101.
- Méndez Martínez, E. (1975). Arqueología del área huave. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Millán Valenzuela, S. (2003). Las huellas en el paisaje: representación del espacio entre los huaves de San Mateo del Mar. A. M. Barrabás (coord.) *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, V. I* (pp. 201-223). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Millán Valenzuela, S. (2007). *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México.
- Nash, M. (1958). Political Relations in Guatemala. *Social and Economic Studies*, 7 (1), 65-75.
- Pacheco, V. (2016). Music, Participation, and the Mountain: Rain Ceremonies in Chicontepec, Veracruz, Mexico". *Trans. Revista transcultural de música*, 20. Disponible en: <https://www.sibetrans.com/trans/public/docs/05d-trans-2016.pdf> [consulta: 01 de enero 2018].
- Peña, G. de la (2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. *Relaciones*, 25 (100), 23-71.
- Ramírez Castañeda, E. (1987). *El fin de los montiocos: tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Seeger, A. (2004 [1987]). *Why Suyá Sing A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Signorini, I. (1979). *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Signorini, I. (2013 [2008]). Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar. M. Golubinoff, E. Katz, E. y A. Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, t. II. Quito: Abya Yala.
- Simonett, H. (2014). Envisioned, Ensounded, Enacted: Sacred Ecology and Indigenous Musical Experience in Yoreme Ceremonies of Northwest Mexico. *Ethnomusicology*, 58 (1), 110-132.
- Simonett, H. (2016). Yoreme cocoon leg rattles: An eco-organological perspective Helena Simonett. *Trans. Revista transcultural de música*, 20. Disponible en: https://www.sibetrans.com/trans/public/docs/06d-trans-2016_1.pdf [consulta: 10 de diciembre 2017].
- Star, F. (1995 [1908]). *En el México indio. Un relato de viaje y trabajo* (1899). B. Scharre (trad.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tranfo, L. (1979). Tono y nagual. I. Signorini (ed.), *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales* (pp. 177-213). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Wolf, R. E. (1955). Types of Latin American Peasantry. A Preliminary Discussion. *American Anthropologist*, 57 (3), 452-471.
- Wolf, R. E. (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1), 1-18.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 107-114

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Marcadores STR's autosómicos en población indígena añu zuliana de Venezuela

STR's autosome Markers of the indigenous Añu population from Zulia, Venezuela

Tatiana Carolina Pardo Govea,¹ Korana Tovar Stojcic,¹ José Miguel Quintero Ferrer,¹ Lisbeth Margarita Borjas Fuentes,¹ Yanira Sánchez Caridad,¹ Karile Del Carmen Méndez Molina,¹ Yenddy Nayghit Carrero Castillo,² Sergio Emiro Rivera Pirela^{1*}

¹Universidad del Zulia, Maracaibo 4001, Zulia, Venezuela.

²Universidad Técnica de Ambato, Av. Los Chásquis, Ambato 180207, Ecuador.

Recibido el 12 de abril de 2019; aceptado el 19 de octubre de 2019

Resumen

En el estado Zulia se encuentra 61.18% de la población aborigen de Venezuela. La etnia añu es el segundo grupo de indígenas más numeroso, después de los wayúu. Se estudiaron 29 individuos añu, a los cuales se les realizó extracción de ADN por medio de un método que combina dos técnicas (Fenol/Sevag y Salting-Out), se procedió a la amplificación de las mismas a través de la PCR multiplex, se empleó el Kit Promega Powerplex®16HS, y se determinó las frecuencias alélicas de 15 marcadores STR's autosómicos: D3S1358, TH01, D21S11, D18S51, PENTA E, D5S818, D13S317, D7S820, D16S539, CSF1P0, PENTA D, vWA, D8S1179, TPOX, FGA y AMELOGENINA. La genotipificación se realizó después de la comparación de fragmentos de STR con la escalera alélica y el tamaño del carril interno estándar utilizando el software GeneMapper® ID-X, Versión 1.2; las mayores frecuencias alélicas para cada marcador genético fueron las siguientes: el alelo 18 del locus D3S1358 (0.448), alelo 6 de TH01 (0.586), alelo 30 D21S11 (0.379), alelo 12 D18S51 (0.275), alelo 14 Penta E (0.258), alelo 11 D5S818 (0.603), alelo 12 D13S317 (0.327), alelo 11 D7S820 (0.586), alelo 12 D16S539 (0.310), alelo 10 CSF1P0 (0.344), alelo 11 Penta D (0.327), alelo 16 vWA (0.620), alelo 14 D8S1179 (0.431), alelo 8 TPOX (0.551) y alelo 24 FGA (0.396). Según la matriz de distancia de Nei, la población añu

Abstract

The state of Zulia concentrates 61.18% of the aboriginal population of Venezuela, of which the Añu are the second largest group, after the Wayúu. 29 Añu individuals were studied, and DNA extraction was performed by means of a method that combines two techniques (Fenol / Sevag and Salting-Out), proceeding to their amplification through multiplex PCR, using the Promega Powerplex®16HS Kit, determining the allele frequencies of 15 autosomal STR markers: D3S1358, TH01, D21S11, D18S51, PENTA E, D5S818, D13S317, D7S820, D16S539, CSF1P0, PENTA D, vWA, D8S1179, TPOX, FGA and AMELOGENINE. Genotyping was performed after the comparison of STR fragments with the allelic ladder and the standard internal lane size using the GeneMapper® ID-X software, Version 1.2, with the highest allelic frequencies for each genetic marker being the following: the allele 18 of the locus D3S1358 (0.448), allele 6 of TH01 (0.586), allele 30 D21S11 (0.379), allele 12 D18S51 (0.275), allele 14 Penta E (0.258), allele 11 D5S818 (0.603), allele 12 D13S317 (0.327), allele 11 D7S820 (0.586), allele 12 D16S539 (0.310), allele 10 CSF1P0 (0.344), allele 11 Penta D (0.327), allele 16 vWA (0.620), allele 14 D8S1179 (0.431), allele 8 TPOX (0.551) and allele 24 FGA (0.396). According to Nei's matrix of distance, the Añu population does not share its genetic stock with other Zulian indigenous

* Correo electrónico: sriverap54@gmail.com

no comparte su Acervo Genético con otros grupos indígenas zulianos ni del continente americano, lo cual indica que este grupo étnico tiene su propio origen ancestral con poco o ningún aporte genético externo.

groups or the American continent, indicating that this ethnic group has its own ancestral origin with little or no external genetic contribution.

Palabras clave: antropología genética; lenguaje; frecuencia alélica; dendrograma; tipificación ADN

Keywords: genetic anthropology; language; allelic frequency; dendrogram; DNA typing

Introducción

La genética de poblaciones se mantiene más vigente que nunca y con mayor fuerza debido a los avances que ha tenido la biología molecular en la secuenciación e identificación de genes y regiones no codificantes en los seres humanos. A través de los marcadores encontrados en el ADN y su variación, podemos dilucidar los orígenes del hombre y la dinámica que han presentado nuestras poblaciones. En el caso de Venezuela, su población se caracteriza por presentar una gran variabilidad genética y cultural como resultado de las numerosas migraciones que ha recibido a lo largo de la historia y, por lo tanto, su composición étnica constituye una mezcla entre indígenas, africanos y en mayor medida europeos. A su vez, cada región del país posee su propia estructura genética, que refleja su historia particular. En la actualidad, según los resultados del censo poblacional realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) del año 2011, 725 141 individuos se declararon indígenas y se encuentran distribuidos a lo largo de Venezuela. En la población total indígena registrada, 50.6% son hombres (365 920) y 49.9% son mujeres (359 208); además, se reportó un aumento significativo de población indígena respecto al total de 41.8% entre 2001 y 2011 (Instituto Nacional de Estadística 2013). En el estado Zulia se encuentra la mayor concentración de indígenas con 443 673 lo que representa 61.18% de la población aborigen de Venezuela.

La Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001) indica la existencia de 35 grupos étnicos en el país y entre ellos reconoce cinco en el estado Zulia: wayuu, bari, yukpa, japreria y los añu o paraujanos quienes mantienen un arraigo sociocultural e histórico importante. Los añu o paraujanos son el segundo grupo de indígenas desde el punto de vista numérico en el estado Zulia, después de los wayuu que ocupan el primer lugar y los quintos a nivel nacional, representando 2.9% de toda la población indígena; siguiendo a los wayuu se encuentran los waraos, kariña y pemones 2011 (Instituto Nacional de Estadística 2013).

Los indígenas de la etnia añu son conocidos también como la “población de agua”; habitan el noroeste del estado Zulia, tanto en palafitos como en tierra firme, desde la laguna de Sinamaica, ciénagas vecinas y el río Limón, hasta Carrasquero, Campo Mara, San Rafael del Moján e islas de la Bahía de Urubá; el barrio Santa Rosa de Agua y barrios vecinos en Maracaibo; y en la costa noroeste del Lago de Maracaibo, desde el Curarire hasta la desem-

bocadura del Río Palmar; así mismo, se conoce que un grupo de ellos habita al sur del lago específicamente en el Municipio Colón (Bermúdez *et al.* 2009; Novelli 2012). Los añu se autodenominan “laguneros” para reconocerse como habitantes de la laguna de Sinamaica y diferenciarse de otras personas que allí viven y que no pertenecen a esta etnia indígena. Asimismo, han presentado una alta tasa de endogamia por ser una sociedad culturalmente muy cerrada, similar a los grupos étnicos bari y yukpa. Para algunos investigadores la etnia zuliana se encuentra en peligro de extinción debido a la occidentalización, de ahí la importancia del estudio de su estructura genética y establecer cuánto pueden semejarse o diferenciarse de otras etnias de la región y obtener información acerca de su mestizaje (Amodio *et al.* 2005). En este sentido se puede resaltar desde el punto de vista genético la importancia de conocer la estructura de estos pueblos y compararlas con las ya estudiadas en el continente americano, para conocer sus orígenes y, de igual manera, identificar el grado de mezcla que pudo haberse producido tras su incorporación cada vez mayor a las ciudades. Lo dicho anteriormente es de gran relevancia en el estado Zulia donde se encuentra concentrada la mayor parte de la población indígena del país; y más aún la comunidad añu o paraujana elegida para este estudio, que representa el quinto grupo en frecuencia después de los wayuu, los waraos, los kariñas y los pemones, siendo además la segunda población indígena con mayor frecuencia en el estado.

Materiales y métodos

Población y muestra

Se analizaron 29 individuos de la etnia indígena añu de la Laguna Sinamaica, estado Zulia, de los cuales 22 pertenecían al sexo femenino y 7 al masculino, no relacionados genéticamente y seleccionados al azar. El ADN fue donado por el Banco de ADN del Laboratorio de Genética Molecular del Instituto de Investigaciones Genéticas “Dr. Heber Villalobos Cabrera”, perteneciente a la Facultad de Medicina de la Universidad del Zulia.

Extracción de ADN, amplificación y genotipificación de marcadores STR's autosómicos:

El ADN se extrajo previamente mediante la técnica Salting Out modificada (Miller *et al.* 1998). Luego de la

extracción y posterior determinación de la calidad del ADN extraído de las muestras, se procedió a la amplificación de las mismas a través de una PCR multiplex, utilizando para ello el *kit* de *Promega kit Powerplex®16HS* de acuerdo a las instrucciones del fabricante para D3S1358, TH01, D21S11, D18S51, PENTA E, D5S818, D13S317, D7S820, D16S539, CSF1PO, PENTA D, VWA, D8S1179, TPOX y FGA. La genotipificación se realizó después de la comparación de fragmentos de STR con la escalera alélica y el tamaño del carril interno estándar utilizando el *software GeneMapper® ID-X*, Versión 1.2. Todas las etapas del proceso se llevaron a cabo de acuerdo con las normas de control interno del laboratorio y los controles del *kit* proporcionado por la corporación Promega.

Análisis estadístico

En cuanto al análisis estadístico, las estimaciones para el cálculo de parámetros poblacionales se llevaron a cabo utilizando el programa *Arlequin* en su versión 3.5. Entre los parámetros estadísticos que fueron considerados se encuentran las frecuencias alélicas para cada locus, heterocigosis observada, heterocigosis esperada, equilibrio Hardy-Weinberg; mientras que el programa *dispan* fue utilizado para el cálculo de las distancias genéticas y el dendrograma se obtuvo aplicando el método *Neighbor-Joining* (Excoffier y Lischer 2010; Ota T. 1993, Nei y Roychoudhury 1974; Saitou y Nei 1987).

Resultados y discusión

La población añú se encuentra en equilibrio de *Hardy-Weinberg* (HW) para 14 de los marcadores autosómicos estudiados, lo que permite inferir que es una población en donde los individuos tienen un apareamiento aleatorio y que los eventos migratorios que han podido haber marcado una dinámica poblacional, han tenido poco efecto en la variación de las proporciones genotípicas de la misma. Sin embargo, se observa que el marcador D8S1179 se encuentra en desequilibrio de *Hardy-Weinberg* ($P < 0,003$) puesto que la *Ho* es significativamente inferior a la *He*. El análisis de *Hardy-Weinberg* busca establecer si en una población las frecuencias génicas y genotípicas permanecen constantes de generación en generación, cuando la población cumple con apareamiento aleatorio, herencia mendeliana y ausencia de selección, mutación o migración (Falconer y Mackay 1996). En un porcentaje elevado de estos loci, el desvío podría explicarse a causa de un déficit de heterocigotos, presumiblemente dado por un mayor nivel de endogamia, ya que los loci con mayor frecuencia se desvían del equilibrio HW.

De los 15 marcadores autosómicos estudiados, catorce presentaron heterocigosis mayores a 58% con excepción de D7S820 con 48%, siendo los loci PENTA E y D13S317 los que presentaron la mayor heterocigosis con 89.6%. En relación con la variabilidad de los marcadores

en la población añú, de los 15 marcadores STR's analizados se observó que los marcadores PENTA E, D18S51, FGA y PENTA D fueron los que presentaban una mayor variabilidad en cuanto al número de alelos. PENTA E resultó ser el más polimórfico en esta investigación, al tener presente 16 alelos que van desde el 7 hasta el 21, el de mayor frecuencia fue el alelo 14 con 24.1%, seguido del marcador FGA, el cual presentó diez alelos que van desde el 19 al 28 siendo el de mayor frecuencia el alelo 24 con 39.6%; D18S51 presentó 9 alelos del 12 al 23, siendo el de mayor frecuencia el 12 con 25.8%, y PENTA D mostró 8 alelos distintos desde el 8 al 15 siendo el de mayor frecuencia el alelo 9 con 32.8%.

En cambio, los marcadores TH01 y D7S820 fueron los que presentaron menos variabilidad con 5 y 4 alelos respectivamente. El marcador con mayor frecuencia alélica independientemente del número de alelos presentado en la población añú fue en primer lugar el alelo 16 de VWA con 62%, en segundo lugar el alelo 11 de D5S818 con 60% y, en tercer lugar los alelos 6 de TH01 y 11 de D7S820, ambos con una frecuencia de 58%. No se obtuvo presencia de alelos raros (frecuencia alélica $< 0,005\%$) para la población indígena añú (cuadro 1).

Pineda y colaboradores estudiaron 15 marcadores STR's autosómicos en la población de Maracaibo y encontraron que el marcador con mayor variabilidad fue FGA con 14 alelos siendo los más frecuentes los alelos 21, 23 y 24 todos con 16%, y los de menor variabilidad D3S1358 y TH01 ambos con 7 alelos, mostrando el alelo 15 con la mayor frecuencia; para D3S1358 con 30% y el alelo 6 del marcador TH01 también con 30% (Pineda *et al.* 2006).

Al comparar la variabilidad de los alelos encontrados en nuestro estudio con el llevado a cabo por Filho Rigotti en la población brasileña, observamos que el marcador con mayor variabilidad en cuanto al número de alelos fue D21S11, el cual presentó 21 alelos distintos, siendo el de mayor frecuencia el alelo 30, el FGA presentaba 20 alelos siendo el de mayor frecuencia el alelo 21 y el D18S51 presentaba 16 alelos del 9 al 23 siendo el más frecuente el alelo 11, en cambio, los marcadores D7S820, CSF1PO, D16S539, TPOX y el D5S818 presentaban menor variabilidad al mostrar en todos los casos observados 9 alelos (Filho 2012). Por su parte, en un estudio realizado por Ossa y colaboradores en la población de Antioquia, Colombia, de 14 marcadores STR's autosómicos, se encontró que el sistema PENTA E fue el marcador que presentó un mayor número de alelos entre los individuos con 16, siendo el de mayor frecuencia el alelo 11 con 19% y D3S1358 el marcador que presentó un menor número de alelos con 5, entre los cuales, el más frecuente fue el alelo 14 (Ossa *et al.* 2010).

En otro estudio llevado a cabo por Ramírez en la Ciudad de México, mediante el uso de 22 loci STR's autosómicos, se determinó que el loci con mayor variabilidad fue el PENTA E con 23 alelos siendo el más frecuente el 12 con 16%, D18S51 con 15 y el de mayor frecuencia el alelo 17 con 18% y FGA con 14, lo cual mostró que

Cuadro 1. Frecuencias alélicas de 15 Marcadores STR's autosómicos en la población indígena año del Estado Zulia de Venezuela

Alelos	D3S1358	TH01	D21S11	D18S51	PENTAE	D5S818	D13S317	D7S820	D16S539	CSF1PO	PENTAD	VWA	D8S1179	TPOX	FGA
6	-	0.586*	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.017	-
7	-	0.172	-	-	0.017	0.034	-	-	-	-	-	-	-	-	-
8	-	0.068	-	-	0.068	-	0.017	-	-	-	0.017	-	-	0.551*	-
9	-	0.051	-	-	0.017	0.103	0.120	0.068	0.241	0.034	0.327*	-	-	0.034	-
9.3	-	0.120	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
10	-	-	-	-	0.034	-	0.034	0.224	0.120	0.344*	0.086	-	0.137	-	-
11	-	-	-	-	0.034	0.603*	0.224	0.586*	0.258	0.224	0.293	-	0.034	0.293	-
12	-	-	-	0.275*	0.068	0.172	0.327*	0.120	0.310*	0.327	0.086	-	0.103	0.086	-
13	0.017	-	-	0.086	0.137	0.068	0.206	-	0.017	0.051	0.155	-	0.137	0.017	-
14	0.068	-	-	0.120	0.258*	0.017	0.068	-	0.051	0.017	0.017	0.017	0.431*	-	-
15	0.448*	-	-	0.155	0.068	-	-	-	-	-	0.017	0.086	0.137	-	-
16	0.258	-	-	-	0.034	-	-	-	-	-	-	0.620*	0.017	-	-
17	0.068	-	-	0.155	0.051	-	-	-	-	-	-	0.189	-	-	-
18	0.137	-	-	0.068	0.068	-	-	-	-	-	-	0.068	-	-	-
19	-	-	-	0.017	0.034	-	-	-	-	-	-	0.017	-	-	0.086
20	-	-	-	-	0.034	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.017
21	-	-	-	-	0.034	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.034
22	-	-	-	0.017	0.034	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.051
23	-	-	-	0.103	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.155
24	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.396*
25	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.086
26	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.103
27	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.051
28	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.017
29	-	-	0.155	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
30	-	-	0.379	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
31	-	-	0.103	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
31.2	-	-	0.051	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
32	-	-	0.120	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
32.2	-	-	0.172	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
33.2	-	-	0.017	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
H _o	0.827	0.586	0.724	0.758	0.896	0.620	0.896	0.482	0.862	0.758	0.724	0.586	0.655	0.655	0.862
H _c	0.715	0.615	0.787	0.852	0.898	0.599	0.792	0.597	0.774	0.732	0.780	0.575	0.758	0.611	0.799
P	0.261	0.476	0.440	0.341	0.445	0.746	0.812	0.092	0.284	0.907	0.774	0.200	0.030	0.467	0.982

De nuestra autoría: Ho: heterocigosis observada, He: heterocigosis esperada P: Significancia. * Mayores frecuencias alélicas

el de mayor frecuencia fue el alelo 24 con 16%; por el contrario, el de menor variabilidad fue TPOX con 5 alelos y el más frecuente fue el alelo 8 (Ramírez 2014).

Del mismo modo, en un estudio llevado a cabo por Flores y colaboradores en la población de Belice, se determinaron las frecuencias alélicas de 15 marcadores STR's autosómicos y encontraron la mayor variabilidad para el locus D21S11 con 17 alelos siendo el más frecuente el 30 con 22% y el locus D18S51 también con 17, donde el alelo 17 fue el más frecuente para este marcador con 21%; los que presentaron menos variabilidad en esta población fueron CSF1PO, D3S1358, TH01 y D16S539 todos con 8 alelos (Flores *et al.* 2015).

En el caso de una investigación realizada por Hernández y Trejo en la ciudad de Zacatecas, México, mediante el empleo de 15 marcadores STR's autosómicos se encontró que los marcadores con mayor variabilidad fueron D18S51 y D21S11 ambos con 15 alelos, siendo más frecuente el alelo 14 con 18% para D18S51 y el alelo 30 con 27% para D21S11 y el de menor variabilidad fue TH01 con 6 alelos, siendo el alelo 7 el más frecuente con 33% (Hernández-Rodríguez y Trejo-Medinilla 2014).

Con esto podemos observar que los marcadores PENTA E, D18S51 y FGA, son los que presentan mayor variabilidad en cuanto al número de alelos, tanto en la población añú como en otras. Por su parte, la elaboración de la matriz de distancias genéticas entre poblaciones se estimó con base en Nei (1974) tomando en cuenta las frecuencias alélicas de 7 marcadores de la población añú: CSF1PO, TPOX, TH01, vWA, D7S820, D13S317 y D5S818 y las reportadas para diversas poblaciones del estado Zulia tales como las poblaciones indígenas barí y yukpa, la población mestiza de Maracaibo, la población afro-descendiente de San José de Heras e Isla de Toas, conjuntamente con otras poblaciones de Latinoamérica, como los indígenas waorani de Ecuador, mestizos de Zacatecas, México, mestizos de Antioquía, Colombia, mestizos del sur de Brasil y de Buenos Aires, Argentina. Los resultados de la misma pueden observarse en el cuadro 2.

Las variaciones biológicas entre poblaciones humanas pueden ser investigadas a través de distintas herramientas metodológicas, sin embargo la bibliografía internacional recomienda el uso de las distancias genéticas y la representación gráfica de las matrices a través de dendrogramas o mapas genéticos que son usados frecuentemente para hacer inferencias con respecto a patrones geográficos, lingüísticos o etnohistóricos (Demarchi 2009). Existen diferentes tipos de distancias genéticas que se pueden aplicar para estudios de diferenciación génica de las cuales la más utilizada para polimorfismos del tipo microsatélite es la distancia genética del tipo DA de Saitou y Nei (1987). Ésta ha demostrado tener ciertas ventajas sobre las otras, ya que es más discriminativa entre poblaciones cercanamente relacionadas como las humanas, y aunque no es lineal con el tiempo evolucionario, se observa que es más eficiente para obtener correctas tipologías a nivel de los árboles, por lo cual se seleccionó para esta investigación (Zabala *et al.* 2005)

Según Cavalli-Sforza, cuando las distancias genéticas son estudiadas bajo la construcción de un árbol filogenético, las poblaciones tenderán a unirse o agruparse con aquellas a las que tengan mayor afinidad. En el caso de poblaciones mezcladas, formarán grupos con las poblaciones que hayan aportado el mayor componente a su acervo genético (Cavalli-Sforza 2007).

De acuerdo con hipótesis teóricas y algunos resultados genéticos, los pueblos indígenas de América provienen de Asia, entraron a América aproximadamente hace 18 000 años al atravesar el estrecho de Bering; a medida que descendían por el continente se iban asentando en diferentes grupos. El territorio venezolano fue alcanzado por estos pobladores aproximadamente hace 15 000 años en la época Paleolindia; se asentaron en la zona noroccidental del país y se caracterizaban por ser recolectores, cazadores y pescadores (Sans 2000; Leal-Jiménez 2008). Al considerar lo anteriormente expuesto, sería lógico plantear que los pueblos indígenas americanos comparten un mapa genético muy semejante, sobre todo aquellos que se encuentran geográficamente cercanos, como los indígenas añú, barí y yukpa que están ubicados en el estado Zulia, sin embargo, en este estudio queda demostrado que no es así.

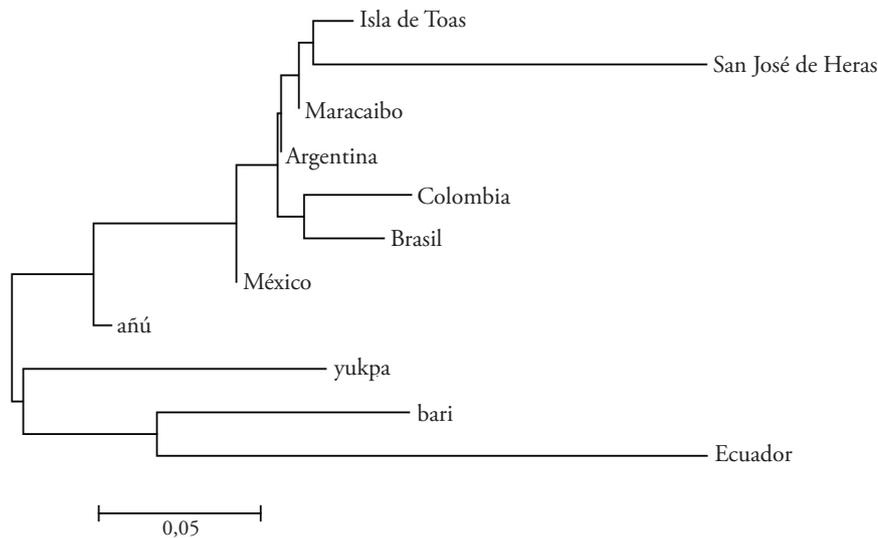
Cuando analizamos el dendrograma construido al medirse por frecuencias alélicas de los microsatélites estudiados: CSF1PO, TPOX, TH01, vWA, D7S820, D13S317 y D5S818, encontramos que la población indígena añú se ubicó en una rama totalmente aislada, lo cual nos indica que no comparten su acervo genético con otros grupos indígenas zulianos, ni con estas poblaciones, por lo que se podría suponer que este grupo étnico tiene su propio origen ancestral, además de poco o ningún mestizaje (figura 1).

Los grupos indígenas barí, yukpa y añú pertenecen a familias etnolingüísticas diferentes. En el caso de los barí provienen del tronco de los chibchas, los yukpas provienen de la rama norte de la familia lingüística caribe y los añú de la familia lingüística arawak, por lo que no solo existe un distanciamiento geográfico sino cultural que contribuye a que sean poblaciones cerradas y genéticamente diferentes. A continuación se encuentran ubicadas las poblaciones de América Central y del Sur, las cuales, a pesar de tener historias y culturas diferentes, tienen características comunes. En primer lugar, la población de Zacatecas (México), podría explicar su mayor cercanía con las poblaciones indígenas debido a que se trata de un país que tenía una alta densidad de indios americanos en la época precolombina y que, a pesar de haber pasado también por procesos colonizadores y muchas migraciones, aún mantienen una fuerte contribución amerindia, mostrando un grado más alto de linaje americano nativo. A continuación se encuentra la población del sur (Brasil) y del departamento de Antioquía, Colombia, las cuales a su vez se agruparon por su cercanía genética. Luego encontramos la población de Buenos Aires (Argentina). Por último y más alejadas genéticamente de la población indígena añú, a pesar de su cercanía geográfica, se encuen-

Cuadro 2. Matriz de distancias genéticas D_a de Nei entre la población añú y diversas poblaciones americanas

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
AÑÚ	-										
BARÍ	0,1515	-									
MÉX	0,0557	0,1686	-								
MBO	0,0653	0,2156	0,0121	-							
ISLA	0,0837	0,2174	0,0263	0,0181	-						
ECU	0,2575	0,2477	0,2800	0,3053	0,3114	-					
COL	0,0868	0,2483	0,0456	0,0428	0,0698	0,3251	-				
ARG	0,0617	0,2110	0,0071	0,0061	0,0192	0,2929	0,0389	-			
SJDH	0,1927	0,3798	0,1421	0,1229	0,1336	0,3916	0,1835	0,1304	-		
BRA	0,1097	0,2512	0,0434	0,0409	0,0550	0,3377	0,0577	0,0378	0,1511	-	
YUK	0,1221	0,1737	0,1419	0,1835	0,2124	0,3434	0,2011	0,1766	0,3411	0,2206	-

1: añú (de nuestra autoría), 2: bari (Zabala *et al.* 2005), 3: México (Ramírez 2014) 4: Maracaibo (Pineda *et al.* 2006), 5: Isla de Toas (Zabala *et al.* 2005), 6: Ecuador (Demarchi 2009), 7: Colombia (Ossa *et al.* 2010), 8: Argentina (Demarchi 2009), 9: San José De Heras (Zabala *et al.* 2005), 10: Brasil (Filho 2012), 11: yukpa (Zabala *et al.* 2005).



1: añú (de nuestra autoría), 2: bari (Zabala *et al.* 2005), 3: México (Ramírez 2014) 4: Maracaibo (Pineda *et al.* 2006), 5: Isla de Toas (Zabala *et al.* 2005), 6: Ecuador (Demarchi 2009), 7: Colombia (Ossa *et al.* 2010), 8: Argentina (Demarchi 2009), 9: San José de Heras (Zabala *et al.* 2005), 10: Brasil (Filho 2012), 11: yukpa (Zabala *et al.* 2005).

Figura 1. Dendrograma construido con el método de Distancia Da Nei con NJ a partir de los microsatelites estudiados: CSF1P0, TPOX, TH01, vWA, D7S820, D13S317 y D5S818 en la población añú y diversas poblaciones americanas.

tran las poblaciones del estado Zulia como Maracaibo y San José de Heras e Isla de Toas, quienes poseen un alto componente afrodescendiente.

Algunos investigadores encuentran correlación entre genes y lenguaje; contrario a los resultados que se encontraron en este trabajo, en el dendrograma NJ se muestra que la etnia yukpa y bari del estado Zulia y waoranis de Ecuador están próximos genéticamente a pesar de que sus lenguas son radicalmente diferentes. Los yukpa son de la filiación lingüística caribe, los bari de la familia lingüística chibcha y waoranis de Ecuador cuyo idioma es

el huao terero, no derivado de ninguna de estas ramas lingüísticas. Por su parte, los indígenas añú se encuentran en una rama separada, lo que demuestra que están distantes de estos grupos desde el punto de vista genético y del lingüístico ya que originalmente éstos hablaban un idioma propio, "el añú", de la filiación lingüística arawaca, que es la más extendida e importante familia lingüística de América del sur. Actualmente, es bien sabido que ha cesado la transmisión intergeneracional del idioma, pues han adoptado en su mayoría el castellano para comunicarse.

Otro factor que podemos considerar al observar la diferenciación de la población añú con respecto a otras estudiadas, es su ubicación geográfica. La laguna de Sinamaica está ubicada al noroeste del estado Zulia, una zona de difícil acceso incluso en la actualidad, por lo que se ha dificultado el flujo genético entre poblaciones. La cultura es un elemento de gran influencia pues la población añú es una comunidad cerrada cuya estructura social es muy importante y siempre buscan mantener la identidad de su pueblo, por lo tanto, prevalece la unión consanguínea entre primos.

Por todo lo expuesto anteriormente, podemos suponer que condiciones como las barreras lingüísticas, la distancia geográfica y los patrones culturales han traído como consecuencia el aislamiento y cierre de la población añú, evitando así el intercambio genético con otros grupos étnicos.

Estos resultados, muestran la gran utilidad que tienen los marcadores moleculares para establecer las diferencias genéticas entre grupos que cohabitan dentro de una misma área geográfica a la par que proveen información que apoya la evolución demográfica y destaca la importancia de disponer de bases de datos locales para utilidad de la genética forense y la antropología molecular.

Conclusiones

Éste es el primer reporte acerca de la estructura genética de la población indígena añú de la laguna de Sinamaica; aporta datos importantes que contribuyen al conocimiento del Acervo Genético de la región zuliana. Las frecuencias alélicas obtenidas son importantes por el establecimiento de bases de datos locales para su aplicación en estudios de predisposición a diversas enfermedades, investigaciones en el área de la Farmacogenética, entre otros aplicados a la población indígena añú. A pesar de que los indígenas añú constituyen un grupo poblacional cerrado, el alto nivel de heterocigosis demostrado en algunos marcadores, favorece los estudios de genética forense. Con base en los resultados de las distancias genéticas obtenidas se pudo demostrar que la etnia indígena añú posee identidad genética propia que permite diferenciarla del resto de las poblaciones estudiadas.

Referencias

- Amodio, E. (2005). *Pautas de crianza entre pueblos indígenas de Venezuela, Jivi, Piaroa, Ye'kuana, Añú, Wayuu y Warao*. Caracas: UNICEF.
- Bermúdez, V., Siciliano, A., Acosta, L., Rojas, E., Aparicio, D. y Finol, F. (2009). Lipoproteína (a) y perfil lipídico en indígenas Añú residentes de la Laguna de Sinamaica, en el Municipio Páez-estado Zulia-Venezuela. *Revista Latina de Hipertensión*, 4 (3), 14-20.
- Cavalli-Sforza, L. (2007). Human Evolution and Its Relevance for Genetic Epidemiology. *Annual Review of Genomics and Human Genetics*, 8, 1-15.
- Demarchi, D. (2009). Microsatélites, distancia genética y estructuras de poblaciones nativas sudamericanas. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 11 (1), 73-88.
- Excoffier, L. y Lischer, H. E. L. (2010). Arlequin suite ver 3.5: A new series of programs to perform population genetics analyses under Linux and Windows. *Molecular Ecology Resources*, 10, 564-567.
- Falconer, D. S. y Mackay, T. F. C. (1996). *Introduction to Quantitative Genetics*. Harlow: Addison Wesley Longman.
- Filho Rigotti, J. (2012). Comparación de la frecuencia alélica de 13 loci STR's de la población brasileña y española para fines de identificación humana en genética forense. Tesis. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Flores, S., Sun, J., King, J. (2015). Allele frequencies for 15 autosomal STR loci and Haplotype data for 17 Y-STR loci in a population from Belize. *International Journal of Legal Medicine*, 129, 1217.
- Hernández-Rodríguez, A. y Trejo-Medinilla, F. (2014). Estudio genético poblacional de frecuencias alélicas para 15 marcadores STR's presentes en la población del estado de Zacatecas aplicado a la práctica forense. *Archivos de Medicina*, 10 (1):1-24. DOI: 10.3823/1209
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2013). *Primeros Resultados Censo Nacional 2011. Población Indígena de Venezuela*. Caracas: Ministerio del Poder Popular de Planificación de Venezuela (MPPP)
- Leal-Jiménez, N. (2008). Situación de la obesidad en la población adulta Añú de la Laguna de Sinamaica del municipio Páez, estado Zulia. Tesis. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001). *Gaceta Oficial* N° 37,118, Caracas, 12 enero de 2001.
- Miller, S., Dykes, D. y Polesky, H. (1988). A Simple Salting-out procedure for extracting DNA from human nucleated cells. *Nucleic Acids Research*, 16 (3), 1215.
- Nei, M. y Roychoudhury, A. K. (1974). Sampling variances of heterozygosity and genetic distance. *Genetics*, 76 (2): 379-390.
- Novelli Oliveros, G. (2012). *Hablemos Añú*. Tesis. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Ossa Reyes, H., Tascón Peñaranda, E., Moreno Chapparro, H., Horta Salinas, J. y Moreno Rodríguez, G. (2010). Frecuencias alélicas de 14 STR's autosómicos en una población de Antioquia, Colombia. *Nova. Publicación Científica en ciencias biomédicas*, 8 (13), 25-29.
- Ota T. (1993). *DISPAN: Genetic Distance and Phylogenetic Analysis*. University Park: Institute of Mole-

- cular Evolutionary Genetics, Pennsylvania State University.
- Pineda Bernal, L., Borjas, L., Zabala, W., Portillo, M. G., Fernández, E., Delgado W., Tovar Florangel, L. N., Chiurillo, M. A., Ramírez, J. L. y García, O. (2006). Genetic variation of 15 loci STR's in the Maracaibo population from Venezuela. *Forensic Science International*, 161, 60-63.
- Ramírez Flores, E. (2014). Análisis Genético de 22 Loci STR en la Población de la Ciudad de México. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Saitou, N. y Nei, M. (1987). The Neighbor-Joining Method-a New Method for Reconstructing Phylogenetic Trees. *Molecular Biology and Evolution*, 4 (4), 406-25.
- Sans, M. (2000). Admixture studies in Latin American: from the 20th to 21st century. *Human Biology*, 72 (1), 155-177.
- Zabala, W., Borjas-Fajardo, L., Fernández, E., Castillo, C., Socca, L. y Portillo, M. (2005). Use of short tandem repeats loci to study the genetic structure of several populations from Zulia State, Venezuela. *American Journal of Human Biology*, 17 (4), 451-459.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 115-123

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Estimación de las condiciones de vida de los rarámuri desde 1905 a 2014 mediante el uso de datos antropométricos

Estimating life standards in raramuri from 1905 to 2014 using anthropometric data.

Javier Rivera Morales*

*Escuela Nacional de Antropología e Historia, Laboratorio de Genética.
Periférico Sur y calle Zapote s/n, Isidro Fabela, Tlalpan, 14030, CDMX, México.*

Recibido el 13 de septiembre de 2019; aceptado el 29 de mayo de 2020

Resumen

Este trabajo busca hacer una evaluación de los cambios en las condiciones de vida de los rarámuri desde 1905 a 2014 a través del uso de datos antropométricos. Se recabaron los datos en la literatura científica (estatura, peso, índice córico e IMC) para hombres y mujeres adultos. Se comparó con datos históricos de una muestra de adolescentes de entre 15 y 19 años de edad de ambos sexos tomadas hasta 2014. No se observó una asociación de la estatura y la temporalidad en los adultos. A lo largo del periodo analizado, en los hombres no se observó una asociación del peso ($p=0.397$) y el IMC ($p=0.368$) con el tiempo; mientras en las mujeres el peso ($p=0.013$) se incrementa. Los datos en adolescentes mostraron un comportamiento similar al de los adultos. No es posible observar efectos positivos suficientes para modificar los procesos de salud y nutrición reflejados en la estatura del adulto. Algunos efectos positivos se han apreciado en la infancia, mientras que en el caso de las mujeres, la articulación de procesos socioculturales y económicos ha propiciado el desarrollo del sobrepeso.

Palabras clave: tarahumara; salud; obesidad; antropometría histórica

Keywords: Tarahumara; health; obesity; anthropometric history

Abstract

This work evaluates the changes in the living conditions of the Raramuri between 1905 and 2014. Anthropometric data were collected in the scientific literature (height, weight, cormic index and BMI) for adult men and women. These were compared with historical data from a sample of adolescents of both sexes, between 15 and 19 years old, obtained until 2014. No association of height and temporality was observed among the adults. Over the time period, men showed no association between weight ($p = 0.397$) and BMI ($p = 0.368$), while in women, weight ($p = 0.013$) increases. The data in adolescents show similar trends to that of the adults. It is not possible to observe sufficient positive effects to modify the health and nutrition processes reflected in the height of the adult. Some positive effects have been seen in childhood, while in the case of women the articulation of sociocultural and economic processes has led to overweight.

* Correo electrónico: jriveramorales77@gmail.com

Introducción

Antecedentes en las poblaciones rarámuri

Los rarámuri, o tarahumaras, son un grupo de indígenas americanos que, junto con los pimas, guarijíos y tepehuanos, habitan la región denominada como Sierra Tarahumara, que se ubica en la región suroeste del estado de Chihuahua, en el norte del territorio mexicano.

Se ha observado un patrón de cambio que muestra diferencias en magnitud y forma entre los grupos indígenas del norte del país y aquellos que habitan otras regiones. En parte se puede explicar por un periodo de relativa estasis o poca intervención como resultado de la expulsión de los jesuitas (en 1767), quienes en un inicio fueron el impulsor más importante de cambio por parte de los conquistadores europeos, ya que sostenían las actividades evangelizadoras y propiciaban las condiciones para la llegada de las empresas mineras en los territorios conocidos como la Nueva Vizcaya (Penagos 2004). Los documentos históricos dan cuenta de que los rarámuri en un inicio presentaron cierta resistencia a la actividad transformadora y el sometimiento por parte de los conquistadores, pero tras las primeras revueltas y encuentros violentos donde sufrieron derrotas y masacres, optaron por la estrategia de evitar el contacto y el conflicto con los conquistadores o “*chabochis*”. Lo anterior hace que muestren un patrón y estado de cambio (biológico y social) distinto al de otros grupos indígenas en el país. Los otros grupos tuvieron un contacto continuo, más intenso, prolongado, e incluso violento, con los conquistadores europeos. Este comportamiento de evadir el cambio, se ha planteado como una condición de resistencia cultural, cuyas connotaciones y aristas han sido discutidas por Sariego (2000).

Desde el momento de los primeros contactos con los conquistadores, los rarámuri adoptaron en parte la estrategia de desplazarse hacia tierras más elevadas que las originalmente ocupadas, evitando así el conflicto (Rodríguez 1999). Su historia biológica vista a través de los estudios genéticos muestra que, al igual que otras poblaciones de la región denominada Aridoamérica, se caracterizan por un patrón propio que los separa de las poblaciones del centro y sur del país (González y Gorostiza 2013; Romero *et al.* 2017). Aunque históricamente se han producido contactos con otros pueblos lingüísticamente emparentados (Valiñas 2002) y gradualmente con los “mestizos”, el contacto con estos últimos ha propiciado un proceso de cambio cultural que implica la incorporación de recursos tecnológicos y alimentarios.

Actualmente se observa un notable deterioro del entorno por parte de actividades extractivas como la minera y la forestal. La primera de ellas se estableció desde los primeros contactos y a manos de particulares extranjeros. Desde entonces hasta la fecha, las afectaciones al entorno y la salud de los habitantes de la región son fácilmente visibles.

Una aproximación desde la antropometría histórica

El crecimiento humano está determinado por factores genéticos, pero modulado por gran cantidad de variables externas ligadas al entorno climático, cultural y económico. Por ello, las dimensiones antropométricas son un indicador de calidad de vida de primer orden. Los indicadores antropométricos como la estatura, el peso y otros segmentos corporales que tiene un individuo son capaces de reflejar las condiciones de salud y nutrición que ha enfrentado el mismo, a corto y largo plazo. Estas pueden ser aplicadas para estudiar las condiciones actuales de los grupos humanos (Eveleth y Tanner 1990), pero también las del pasado y detectar cambios a lo largo del tiempo cuando se aplica un enfoque histórico (Cole 2003; Ulijaszek y Komlos 2010), lo cual deja ver la fuerte asociación que hay entre los procesos biológicos y los sociales (Tanner 1994). De ahí que la información obtenida sobre el crecimiento y desarrollo de los niños y adolescentes sea un recurso útil e importante cuando se quieren analizar las relaciones de diversos grupos humanos con su entorno (Tanner 1982).

La estatura final que se alcanza hasta la edad adulta ayuda a medir el impacto que han tenido las condiciones en que se desarrollaron las personas (López y Porras 2003; López y Vélez 2017; Martínez y Salvatore 2019). Otros indicadores como el peso y el índice de masa corporal (la cual expresa la relación del peso corporal de acuerdo a la estatura del individuo) son muy útiles y reflejan condiciones de mediano y corto plazo ligadas con aspectos nutricionales que pueden influir en la morbimortalidad de las personas (Paeratakul *et al.* 2002). Finalmente, el índice cormico establece la relación entre la talla sentado (incluye cabeza, cuello, y el tronco del cuerpo) y la estatura total, lo que permite estimar la longitud de los miembros inferiores en relación con la estatura total, que son capaces de reflejar si la afectación en la estatura final del individuo se dio en periodos tempranos de su vida.

Las poblaciones rarámuri han sido objeto de actividades asistenciales tanto por el sector privado y/o religioso así como por el estado mexicano desde 1935, con el gobierno cardenista; por ello resulta pertinente valorar los efectos que podrían haber tenido dichas intervenciones, y con ello saber si se puede apreciar algún efecto en el estado de crecimiento con las muestras estudiadas desde 1905 y hasta 2014. Algunos autores han observado que cambios en la dieta y otros aspectos ligados al estilo de vida podrían incidir sobre el estado de nutrición, pues se refiere que entre las mujeres de este grupo es posible observar incrementos en el sobrepeso y la obesidad en las últimas décadas (Monárrez *et al.* 2000, 2004). Estos mismos autores también han sugerido la necesidad de hacer estudios históricos que generen un contexto para interpretar las observaciones sobre el estado de crecimiento y nutrición de estas poblaciones. En un trabajo desarrollado por Peña *et al.* (2009), se ha expresado que es posible detectar una tendencia secular positiva en el

crecimiento de niños con edad escolar provenientes de albergues públicos, después de constatar algunas mejoras en el estado de crecimiento comparando cohortes de los años 1990 y 2007.

Dentro de este contexto nos preguntamos si se han modificado algunos indicadores antropométricos en adultos y adolescentes rarámuri desde 1905 hasta 2014. A modo de hipótesis se esperaría constatar cambios conjuntos tanto en estatura como en peso de los hombres y mujeres mediante la observación de una tendencia secular positiva en el crecimiento que se puedan asociar con mejoras en sus condiciones de vida.

Materiales y métodos

Los datos históricos se obtuvieron de los trabajos de diversos investigadores. En orden cronológico se refieren los datos de Ales Hrdlička (1935) recabados en 1905, seguidos por los de Basauri (1929) colectados durante los años 1925 y 1926 en adultos rarámuri con edades de 30 años en varones y de 25 a 30 años en mujeres. El estudio de Cerqueira *et al.* (1979) cuyo trabajo de campo se realizó en 1973 y 1974, incluye medidas para adolescentes de 15 a 18 años comparables con el grupo de edad de nuestras muestras, y también presentan datos de adultos de ambos sexos. Otro es el caso de Drusini y Tommaseo (1981) quienes recabaron la información en 1978, aunque las edades no se presentan, se asume que son adultos.

Para el siglo XXI se retoman el trabajo de Christensen *et al.* (2012) con datos registrados en otoño de 2010 en adultos de ambos sexos con edades entre 30 y 60 años. Mediciones para el verano del mismo año se obtuvieron del estudio de Balcazar (2017) en corredores adultos de ambos sexos. Para diciembre de 2010 se cuenta con las mediciones de Moreno *et al.* (2018) que incluyen individuos adultos de ambos sexos provenientes de un contexto urbano (asentamientos de la ciudad de Chihuahua) y otro rural (provenientes de diferentes municipios de la sierra). Finalmente, está la muestra de corredores masculinos de Christensen *et al.* (2014) recolectados en noviembre de 2011.

La muestra de adolescentes estuvo compuesta por 55 hombres (21 tradicionales y 34 occidentalizados) y 10 mujeres rarámuri (residentes en un contexto más occidentalizado) con edades entre 15 y 19 años, con un estado visiblemente saludable. La muestra de rarámuri tradicionales se obtuvo del poblado de Norogachi, mientras que la muestra occidentalizada proviene del poblado de Guachochi, ambas localidades pertenecen al municipio de Guachochi en la Sierra Tarahumara.

En nuestro estudio se tomaron diversas medidas antropométricas de acuerdo con el perfil restringido de ISAK (2001) que fueron colectadas durante la primavera de 2010 y la del 2014. Se tomaron: la estatura total (cm), el peso (kg), la talla sentado (cm) y se calcularon el índice de masa corporal (IMC, peso en kg/el cuadrado de la es-

tatura en metros) y el índice córmico (talla sentado cm/estatura total cm x 100).

Esta investigación se realizó apegándose a los criterios presentes en la declaración de Helsinki, cuidando la integridad de los participantes. Los procedimientos de esta investigación fueron revisados en su momento por el Comité Académico del Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Los adolescentes que fueron medidos participaron voluntariamente, tras haber sido informados de los fines del estudio y haber entregado un consentimiento informado firmado por sus padres o tutores y por ellos mismos.

Para determinar una tendencia secular se aplicó un modelo de regresión lineal donde se colocaron como variables dependientes el peso, la estatura, la talla sentado, índice córmico y el IMC, y la variable independiente fue el tiempo referido a partir del año de toma de las muestras.

En el caso de los adolescentes masculinos se hace también la comparación de acuerdo con el grado de urbanización del sitio donde se colectaron, separando la muestra de Norogachi y sus alrededores (tradicional) y la de Guachochi (occidentalizado) que es un poblado mestizo más urbanizado y, por lo tanto, con más población y acceso a infraestructura y otros productos.

Se aplicó la prueba de normalidad de Shapiro-Wilk y, a partir de ello, se determinó si se usaba la prueba T de Student o U de Mann Whitney para evaluar si había diferencias significativas entre los valores de la década de 1970 y los valores de nuestro estudio. Los análisis se desarrollaron con el programa *IBM SPSS Statistics* versión 19.

Resultados

Estatura en hombres

Se generó un modelo de regresión lineal para evaluar el comportamiento de la estatura de los hombres y el año en que fue colectada dicha información. El modelo muestra que no hay una asociación entre la estatura y el momento del estudio ($p=0.89$), observándose que los valores fueron similares entre los estudios de principios del siglo XX y los del XXI, con una estatura que ronda los 164 centímetros. La excepción son los datos referidos por Christensen *et al.* (2012), quienes refieren un valor de 168 cm, mismo que muestra un comportamiento atípico en el contexto de los demás estudios pues incluso en el de Moreno *et al.* (2018), que es contemporáneo, refiere el valor de 165 cm para su muestra urbana (cuadro 1).

En el caso de los adolescentes masculinos (cuadro 2) se aplicó la prueba de normalidad de Shapiro-Wilk (occidentalizado $p=0.78$, tradicional $p=0.38$) y posteriormente se realizó la prueba T de Student. La estatura de la muestra de origen urbano (167.8 cm) fue mayor y estadísticamente diferente a la muestra de Cerqueira *et al.* (1979), con un valor de 158 cm ($p=0.000$), y a la

muestra tradicional de 2014 con un valor promedio de 161.7 cm. ($p=0.004$).

Peso en hombres

El modelo de regresión para el peso en hombres tampoco fue significativo ($p=0.397$). Al igual que en la estatura, el peso mostró una tendencia asintótica con el paso del tiempo; solo se observaron valores más altos en la muestra urbana de Moreno *et al.* (2018) y en la de Christensen *et al.* (2012). Las muestras de corredores (Balcazar 2017 y Christensen *et al.*, 2014) tuvieron valores similares a los demás estudios (cuadro 1).

En los adolescentes, esta variable no tuvo un comportamiento normal y se aplicó un estadístico no paramétrico entre la muestra más tradicional y la más occidentalizada, observando diferencias estadísticas entre ellas ($p=0.005$). Al no contar con los rangos ni otros datos, no se pudieron comparar los adolescentes de Rivera (2016) con los de Cerqueira *et al.* (1979) (cuadro 2).

IMC en hombres

En lo referente al IMC, se observó un comportamiento similar al caso del peso, donde el ANOVA para el modelo de regresión no fue significativo ($p=0.368$) y los valores reportados por Moreno *et al.* (2018) y por Christensen *et al.* (2012) fueron más altos mientras que las muestras de corredores y la rural de Moreno *et al.* (2018) mantuvieron valores similares (cuadro 1).

En el caso de los adolescentes masculinos, el IMC mostró un comportamiento similar al del peso pues mediante la prueba no-paramétrica U de Mann-Whitney se observaron diferencias entre la muestra tradicional y la occidentalizada ($p=0.046$). Esto se puede asociar en gran medida por la mayor adiposidad que tienen los adolescentes más occidentalizados (porcentaje de grasa= 15.4 ± 4.6) respecto a la muestra más tradicional (porcentaje de grasa= 11.3 ± 3.4) cuya diferencia también es significativa ($p=0.046$). La ausencia de datos como el rango imposibilita la comparación con la muestra de Cerqueira *et al.* (1979) (cuadro 2).

Talla sentado e índice córmico en hombres

En lo referente a la talla sentado los valores fueron muy pocos por lo que no se pudieron comparar en términos estadísticos, pero se observa que son muy similares a lo largo del tiempo, siendo mayor solamente el dato de Hrdlička (1935). En el caso de los adolescentes no se cuenta con datos históricos, aunque la talla sentado de nuestra muestra es mayor que la de los adultos estudiados por Hrdlička, (1935), Basauri (1929) y Drusini y Tommaseo (1981) (cuadro 1).

El comparativo entre la muestra de adolescentes del entorno occidentalizado y el tradicional fue estadísticamente significativa ($p=0.041$), aunque la relación con la estatura se mantuvo pues el índice córmico fue similar y

sin diferencias estadísticas ($p=0.551$) (cuadro 2). Es importante notar que los valores observados en los adolescentes son muy similares a los de Hrdlička (1935), tanto en la talla sentado como para el índice córmico.

Estatura en mujeres

Cuando se evaluó la relación entre la estatura de las mujeres con año de toma, el modelo no encontró asociación estadística entre ambas variables ($p=0.576$). Ello concuerda con la tendencia que se puede apreciar a simple vista pues los valores oscilan entre 150 y 152 cm durante todo el periodo estudiado (cuadro 3). En el caso de las adolescentes (cuadro 4) los valores no muestran diferencias estadísticamente significativas ($p=0.084$) aunque el valor obtenido de la muestra de Rivera (2016) es un poco mayor que la de las estudiadas por Cerqueira *et al.* (1979) y las de las muestras de adultas.

Peso en mujeres

Se evaluó la asociación entre el peso y el año de toma de muestra encontrando una asociación entre ambas variables (r^2 corregida=0.69) y un valor predictivo estadísticamente significativo ($p=0.013$). En la figura 1 se muestra el comportamiento de estas dos variables. En el caso de la comparativa entre las adolescentes de nuestra muestra con la de Cerqueira *et al.* (1979) se aprecian diferencias estadísticas ($p=0.009$), donde la muestra de Rivera (2016) fue mayor, expresando un comportamiento similar a lo observado en las mujeres adultas.

Talla sentado e índice córmico en mujeres

En las mujeres, el valor de la talla sentado se mantuvo constante en los diferentes estudios con diferencias mínimas. Al igual que en los hombres, se cuenta con muy poca información, pues es un dato que regularmente no se colecta y/o calcula fuera de los trabajos antropológicos.

Discusión

A partir de los resultados observados, la hipótesis de encontrar cambios positivos en el crecimiento, visto a través de los indicadores antropométricos durante el periodo analizado (1905 a 2014) no se confirma en todos los rasgos medidos. Los indicadores de crecimiento en longitud no expresan un aumento, ni una tendencia positiva; si bien tampoco es negativa, la estatura total en mujeres y hombres adultos reproduce una tendencia asintótica, lo que sugiere que las condiciones de salud y nutrición no han cambiado lo suficiente como para incidir sobre los procesos de crecimiento y desarrollo de estas poblaciones.

En el caso de los hombres tampoco el peso y el IMC manifiestan cambios apreciables, y de manera similar a

Cuadro 1. *Perfil antropométrico de hombres adultos rarámuri*

Referencia/ Datos	Año de toma y tamaño de muestra	Peso (kg)	Estatura (cm)	IMC (kg/m ²)	Talla sentado (cm)	Índice Córmico
Hrdlička, A. 1935	1905, N = 23	N.D.	164.2	N.D.	87	53
Basauri, 1929	1926, N = 50	60	163	N.D.	83.5	51.2
Cerqueira <i>et al.</i> , 1979	1974, N = 41	60 ± 9	163 ± 9	N.D.	N.D.	N.D.
Drusini y Tommaseo, 1981	1978, N = 77	53.3 ± 5.8	164 ± 5.3	N.D.	83.8	51.1
Balcázar, 2017	2010, N = 17	52.5 ± 7	159 ± 5	20.7 ± 2.2	83 ± 3	N.D.
Christensen <i>et al.</i> , 2012	2010, N = 24	79.5 ± 11.6	168.4 ± 6.8	28.1 ± 3.8	N.D.	N.D.
Moreno <i>et al.</i> , 2018. Rural	2010, N = 64	65.8 ± 10.3	164 ± 6	24.2 ± 3.1	N.D.	N.D.
Moreno <i>et al.</i> , 2018. Urbano	2010, N = 35	74.8 ± 11	165 ± 5	27.03 ± 5.2	N.D.	N.D.
Christensen <i>et al.</i> , 2014	2011, N = 10	60.2 ± 5.9	162.8 ± 3.7	22.7 ± 1.8	N.D.	N.D.

N.D. No disponible

Cuadro 2. *Perfil antropométrico de serie masculina (adolescentes)*

Referencia/ Datos	Año de toma y N	Peso (kg)	Estatura (cm)	IMC (kg/m ²)	Talla sentado (cm)	Índice Córmico
Cerqueira <i>et al.</i> , 1979	1974, N = 41	52 ± 7	158 ± 26	N.D.	N.D.	N.D.
Rivera 2016 Tradicional	2013, N = 21	50.3 ± 10.5	161.7 ± 9.6	18.9 ± 2.3	86.0 ± 5.6	53.2 ± 1.5
Rivera 2016 Occidentalizados	2013, N = 34	58.9 ± 9.3	167.8 ± 5.6	20.9 ± 2.9	88.9 ± 2.9	52.9 ± 0.9

N.D. No disponible

Cuadro 3. *Perfil antropométrico de mujeres adultas rarámuri*

Referencia/ Datos	Año de toma y tamaño de muestra	Peso (kg)	Estatura (cm)	IMC (kg/m ²)	Talla sentado (cm)	Índice Córmico
Hrdlička, A. 1935	1905, N = 10	N.D.	152.2	N.D.	81.8	53.6
Basauri, 1929	1926, N = 30	43	150	N.D.	80	53.3
Cerqueira <i>et al.</i> , 1979	1974, N = 29	56 ± 7	152 ± 11	N.D.	N.D.	N.D.
Drusini y Tommaseo, 1981	1978, N = 31	50.8 ± 7.2	152 ± 5.2	N.D.	79.6 ± 3.3	52.4 ± 1.7
Balcázar, 2017	2010, N = 8	55.4 ± 10.1	151 ± 4	24.0 ± 3.4	80 ± 3	N.D.
Christensen <i>et al.</i> , 2012	2010, N = 40	62.3 ± 11.1	151.2 ± 6.1	27.2 ± 4.4	N.D.	N.D.
Moreno <i>et al.</i> , 2018. Rural	2010, N = 40	59.2 ± 12	148 ± 5	26.7 ± 5	N.D.	N.D.
Moreno <i>et al.</i> , 2018. Urbano	2010, N = 65	67.9 ± 12.2	152 ± 5	29.2 ± 5.2	N.D.	N.D.

N.D. No disponible

la estatura, muestran una tendencia asintótica. Los datos analizados por Moreno *et al.* (2018) en adultos, los aquí presentados en adolescentes, otros analizados en Rivera *et al.* (2020) y aquellos que se presentan en los estudios en escolares por Balcázar *et al.* (2009) y Benítez *et al.* (2014, 2017), indican que los mayores cambios en las condiciones de vida de los rarámuri se asocian con la migración

a las ciudades y otros centros urbanos. Estos cambios tienen mayoritariamente implicaciones negativas, pues conllevan principalmente cambios en la composición de la dieta, reflejándose en una mayor adiposidad desde edades tempranas (Balcázar *et al.* 2009; Benítez *et al.* 2014). En el contexto rural la talla baja para la edad sigue siendo

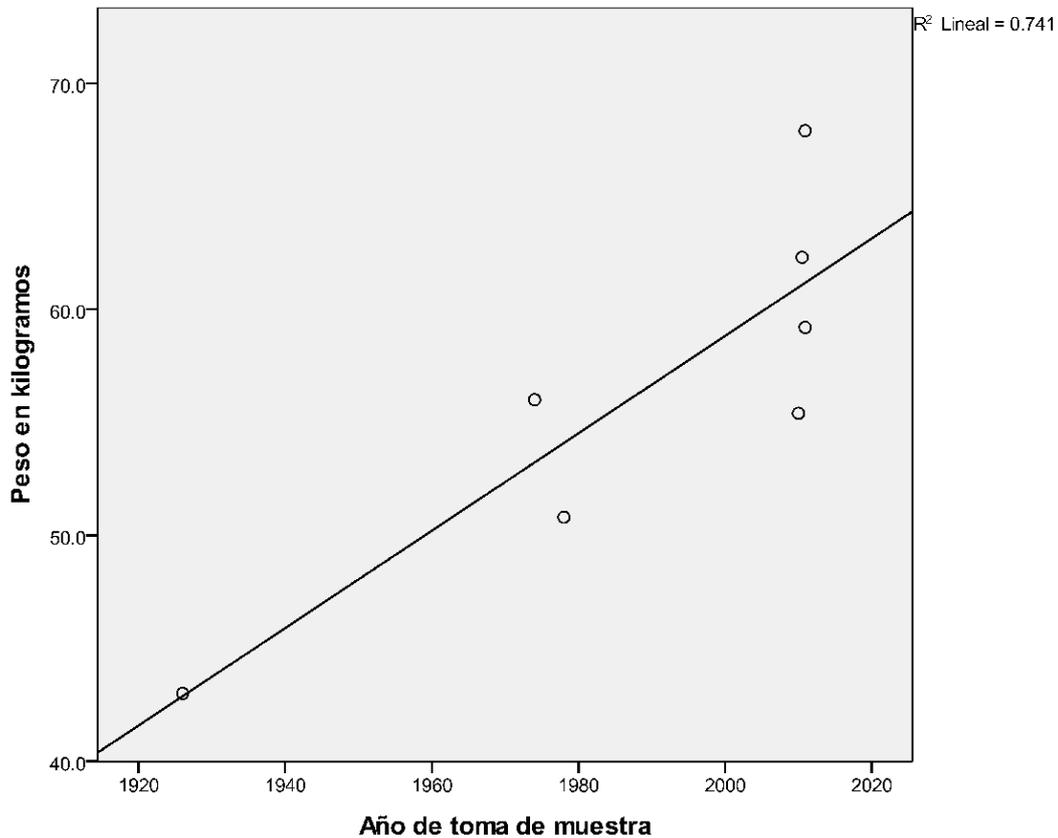


Figura 1. Modelo que muestra la determinación entre el año de estudio y el peso de las mujeres rarámuri “ $\text{peso} = -372 \times 0.22 \text{ año de muestreo}$ ”.

Cuadro 4. Perfil antropométrico de serie femenina (adolescentes)

Referencia/ Datos	Año de toma y tamaño de muestra	Peso (kg)	Estatura (cm)	IMC (kg/m ²)	Talla sentado (cm)	Índice Córmico
Cerqueira <i>et al.</i> 1979	1974, N = 30	49 ± 6	151 ± 2	N.D.	N.D.	N.D.
Rivera 2016	2010, N = 10	56.2 ± 6.9	154.5 ± 5.7	23.6 ± 2.9	83.5 ± 2.8	53.9 ± 0.9

N.D. No disponible

muy frecuente y el sobrepeso es más frecuente en el contexto urbano (Benítez *et al.* 2017).

Los patrones de actividad física se ven modificados, tanto en escolares (Balcázar *et al.* 2009), como en los adolescentes (Rivera *et al.* 2020), con las consecuencias fisiológicas y complicaciones metabólicas asociadas al sobrepeso que son claramente visibles en los adultos, especialmente en los hombres (Moreno *et al.* 2018). Sin embargo, el mismo trabajo de Moreno *et al.* (2018) muestra que las mujeres enfrentan escenarios muy similares en términos de sobrepeso y sus complicaciones, tanto en el contexto rural como en el urbano. Los datos aquí analizados convergen con esta problemática, pues las mujeres adultas y adolescentes, tanto en los contextos urbanos como rurales, no mostraron mayores estaturas que se pu-

dieran asociar con mejoras en sus condiciones de vida durante el crecimiento.

El peso mostró una tendencia al aumento en general, que se puede apreciar también en las adolescentes que participaron en este trabajo. Lo anterior se traduce en mayores riesgos para la salud, ya que tanto el sobrepeso como la obesidad favorecen el desarrollo de enfermedades como diabetes mellitus tipo II y varios tipos de cáncer (Calle y Kaaks 2004). El trabajo de Monárrez y Greiner (2000) permitió visibilizar la problemática en el caso de las mujeres, que tiene implicaciones de género, además de factores como la densidad poblacional que se asociaron con el sobrepeso. Monárrez *et al.* (2004) encontraron que factores ligados al componente social y cultural en rubros como la belleza, la salud y la maternidad, mostraban asociaciones con ciertas preferencias y construccio-

nes en torno al cuerpo, donde la obesidad ha sustituido la condición de sobrepeso como atributos ligados a la belleza y las capacidades reproductivas de la mujer. Es importante señalar que autores como Kennedy (1978) han referido que la acumulación de grasa en las mujeres es un elemento social y culturalmente valorado por los rarámuri. A partir de los datos etnográficos recabados en otras investigaciones podemos agregar que la condición de esposa y madre (*mukí*-mujer), como elementos femeninos, suelen asociarse con el sobrepeso (probablemente también asociado con un aumento de peso gestacional y los múltiples embarazos), pues las jovencitas solteras, que son llamadas *tewé* (que significa niña) suelen ser más delgadas. Socialmente, la condición de soltería también suele empatarse con la delgadez.

Monárrez *et al.* (2004) asocian la densidad poblacional con el sobrepeso, y esto se puede asociar al acceso a alimentos industrializados, ya que la rentabilidad de su venta supone ciertos niveles de consumo difíciles de sostener en comunidades con pocos habitantes, debido a los costos que implica el desplazar estas mercancías en los caminos y distancias del territorio serrano. Por otra parte, están presentes las tiendas de LICONSA (antes CONASUPO) y otras tiendas locales que no solo venden insumos de la canasta básica, sino que también ofrecen alimentos industrializados. Esto implica que los recursos de algunos de los programas sociales, como vales para alimentos (por citar alguno), no solamente sean dirigidos al acceso de productos de primera necesidad, sino que pueden favorecer el acceso a alimentos con características nutricionalmente no deseables. Esta situación se puede articular con las preferencias o atracción por ciertos alimentos que no forman parte de la dieta tradicional y en cuya composición predominan las grasas e hidratos de carbono simples (Monárrez *et al.* 2004).

La ausencia de un impacto significativo en el crecimiento tanto de los hombres como las mujeres rarámuri se puede explicar, en parte, debido a la persistencia de deficiencias alimentarias que están presentes y afectan principalmente a los niños y niñas de entre 12 y 24 meses de edad (Monárrez y Martínez 2000). Además, la dieta en los albergues, a pesar de ser mejor que la de los hogares, aún presenta deficiencias (Benítez *et al.* 2014). Los resultados que sugieren posibles mejoras en el estatus de crecimiento presentados por Peña *et al.* (2009), refieren a mejoras en el estado de crecimiento en los escolares más jóvenes y este comportamiento prácticamente desaparece para el grupo de edad de 12-14 años. Lo anterior se podría explicar por algunos cambios en el periodo preescolar y se podría asociar con una mejor nutrición, quizá como efecto de apoyos basados en esfuerzos conjuntos como la distribución de leche que hace la dependencia de gobierno LICONSA (SEDESOL) en asociación con la Fundación José A. Llaguno, por ejemplo. Aun así, las carencias siguen siendo importantes y la nutrición familiar en general escasa y con fuertes fluctuaciones estacionales. Los infantes son el sector de la población más vulnerable y al ser un periodo de crecimiento muy sensible por presentar

una velocidad de crecimiento alta, las afectaciones en este periodo no se recuperan a pesar de que tengan mejoras nutricionales en edades avanzadas. Quizá esto explique por qué no ha cambiado la estatura ni la proporcionalidad corporal a lo largo del periodo comprendido en este estudio.

Es importante señalar y preguntarse sobre el papel de algunas actividades económicas como la tala de árboles y aserraderos desarrollados desde el contacto con los conquistadores, así como la minería, incrementada en las últimas décadas. Dichas industrias planteadas y defendidas por los gobiernos y el Estado mexicano como motores de desarrollo y beneficio de las comunidades, distan mucho de serlo en la práctica. Nuestras observaciones sostienen que su presencia en la zona no ha resultado en beneficios concretos para la población indígena de la región. Las condiciones de crecimiento corporal no reflejan mejoras sistemáticas en la salud y nutrición de los miembros de esta etnia. Por el contrario, estas industrias se han traducido en un deterioro importante de los ecosistemas en los que viven los rarámuri favoreciendo la pérdida de la biodiversidad y de la cantidad de recursos de los que ellos tradicionalmente han hecho uso.

Estas observaciones también invitan a la reflexión y cuestionamiento de los efectos de más de cincuenta años de políticas planteadas desde la perspectiva indigenista en la región, como en su momento ha señalado Sariago (2000). Por el contrario a lo que puede esperarse, los procesos de integración y asimilación han dejado resultados adversos que se aprecian en el incremento del sobrepeso y la obesidad en los miembros de este grupo, lo que los empieza a llevar a las enfermedades asociadas, como se ha visto en algunos grupos indígenas norteamericanos, como los pimas en los Estados Unidos (Esparza *et al.* 2000). Por ello resulta de gran trascendencia impulsar campañas de información y educación en torno a la alimentación y la importancia de la actividad física. Asimismo, es importante que se visualice el valor nutricional de los productos industrializados por medio de cambios en el etiquetado y otras medidas que prioricen el acceso a una alimentación saludable en las comunidades rurales y urbanas (todo ello sin dejar de lado que la población llamada mestiza también presenta afectaciones y riesgos en su salud).

Limitaciones y alcances del trabajo

Es importante señalar que el número de estudios y fuentes para recabar esta información es reducido y que las metodologías antropométricas solo se han estandarizado hace poco tiempo, registrando nuevas medidas como el IMC. Los grupos de edad no son tan homogéneos como se esperaría, pero ello obedece también a que es complicado integrar muestras en la región, debido a la distancia en que están dispuestas las rancherías. Por la misma razón, la mayor parte de los trabajos más recientes se han enfocado en población escolar.

Por otra parte, es importante aclarar que, aunque en los estudios de Balcázar (2017) y Christensen *et al.* (2014) los datos son de corredores, dicha actividad no implica cambios en la forma de vida de la población en general, ya que no realizan algún tipo de entrenamiento y a pesar de que presentaron valores bajos tanto para la estatura como el peso, cuando éstos fueron excluidos para los análisis no se modificaron las relaciones señaladas entre las variables antropométricas y el tiempo. Sus características somáticas se pueden explicar porque los corredores en su mayoría provienen de contextos más tradicionales y no por una especialización funcional.

Conclusiones

A pesar de una serie de políticas sociales y económicas impulsadas en la región desde 1935, no es posible observar cambios en indicadores como la estatura o la proporcionalidad corporal. Sin embargo, el sobrepeso y la obesidad muestran una tendencia al incremento, especialmente en los contextos occidentalizados con los riesgos a la salud que ello implica. Los procesos macro y microeconómicos, con otros aspectos culturales y sociales en este grupo, articulan algunas estructuras de género que inciden sobre el cuerpo femenino y han favorecido el aumento del sobrepeso en las mujeres tarahumari, independientemente de su edad y del contexto donde se desarrollan. Por lo tanto, se recomienda se replanteen las intervenciones en la región para corregir la tendencia actual y se hagan extensivas a los demás pobladores de la región como los mestizos, quienes también presentan afectaciones similares.

Agradecimientos

Queremos agradecer el apoyo prestado por el personal del CEB 7/1 y del CBTA 170, y por el profesor Pablo Palma a lo largo de los años del estudio. El apoyo en el trabajo de campo de Rodrigo Barquera y Mónica Ballesteros fue crucial. A Victor Acuña por el apoyo en el proyecto. Finalmente, a los revisores que hicieron aportaciones para mejorar el manuscrito.

Referencias

- Balcázar, M., Pasquet, P. y De Garine I. (2009). Dieta, actividad física y estado de nutrición en escolares Tarahumaras, México. *Revista Chilena de Salud Pública*, 13 (1), 30-7
- Balcázar, M. (2017). Carrera humana de resistencia: factores antropológicos, morfo fisiológicos y de alimentación del corredor tarahumara. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Basauri, C. (1929). *Monografía de los Tarahumaras*. México: Talleres gráficos de la nación.
- Benítez Hernández, Z. P., Hernández Torres, P., Cabañas, M. D., de la Torre Díaz, M. L., López Ejeda, N., Marrodán, M. D. y Cervantes Borunda, M. (2014). Composición corporal, estado nutricional y alimentación en escolares Tarahumaras urbanos y rurales de Chihuahua, México. *Nutrición Clínica y Dietética Hospitalaria*, 34 (2), 71-79.
- Benítez Hernández, Z. P., De la Torre Díaz, M. D. L., Cervantes Borunda, M., Hernández Torres, R. P., Cabañas, M. D., López Ejeda, N. y Marrodán, M. D. (2017). Migration and nutritional status of Tarahumara schoolchildren from Chihuahua State (México). *American Journal of Human Biology*, 29 (1), e22927.
- Benítez Hernández, Z. P., de la Torre Díaz, M. L., Cervantes Borunda, M, Hernández Torres, R. P. H., Cabañas Armesilla, M. D, López-Ejeda, N., y Marrodán Serrano, M. D. (2018). Alimentación de los escolares tarahumaras de la comunidad de Agua Zarca, Chihuahua, México. *Nutrición clínica y dietética hospitalaria*, 38 (4), 143-147.
- Calle, E. E., y Kaaks, R. (2004). Overweight, obesity and cancer: epidemiological evidence and proposed mechanisms. *Nature Reviews Cancer*, 4 (8), 579.
- Christensen, D. L., Alcalá-Sánchez, I., Leal Berumen, I., Conchas Ramírez, M. y Brage, S. (2012). Physical Activity, Cardio-Respiratory Fitness, and Metabolic Traits in Rural Mexican Tarahumara. *American Journal of Human Biology*, 24, 558-561.
- Christensen, D. L., Espino, D., Infante Ramírez, R., Brage, S., Terzic, D., Goetze, J. P. y Kjaergaard, J. (2014). Normalization of elevated cardiac, kidney, and hemolysis plasma markers within 48 h in Mexican Tarahumara runners following a 78 km race at moderate altitude. *American Journal of Human Biology*, 26 (6), 836-843.
- Cerqueira M. T., Mcmurry, M. P., y Connor, W. E. (1979). The food and nutrient intakes of the Tarahumara Indians of Mexico. *American Journal of Clinical Nutrition*, 32, 905-915.
- Cole, T. J. (2003). The secular trend in human physical growth: a biological view. *Economics and Human Biology*, 1, 161-168.
- Drusini, A., y Tommaseo, M. (1981). Physical anthropology of Tarahumara Indians of northern Mexico, *Anthropologischer Anzeiger*, 39 (3), 189-199.
- Esparza, J., Fox, C., Harper, I. T., Bennett, P. H., Schulz, L.O., Valencia, M. E. y Ravussin, E. (2000). Daily energy expenditure in Mexican and USA Pima Indians: low physical activity as a possible cause of obesity. *International Journal of Obesity*, 24 (1), 55.
- Eveleth, P., y Tanner, J.M. (1990). *Worldwide variation in human growth*. 2° Ed. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- González Martín, A., y Gorostiza, A. (2013). Tribalización, tiempo de divergencia y estructura genética

- en Mesoamérica: Una aproximación molecular. *Cuicuilco*, 20 (58), 227-248.
- Hrdlička, A. (1935). The Pueblos. With comparative data on the bulk of the tribes of the Southwest and northern Mexico. *American Journal of Physical Anthropology*, 20, 235-460. DOI:[10.1002/ajpa.1330200302](https://doi.org/10.1002/ajpa.1330200302)
- ISAK (2001). *International Standards for Anthropometric Assessment*. Potchefstroom: International Society for the Advancement of Kinanthropometry.
- Kennedy, J. (1978). *Tarahumara of the Sierra Madre: Beer, Ecology and Social Organization*. Arlington Heights: AHM Publishing Corporation.
- López Alonso, M, y Porras Condey, R. (2003) The ups and downs of Mexican economic growth: the biological standard of living and inequality, 1870-1950, *Economics and Human Biology*, 1, 169-186.
- López Alonso, M., y Vélez Grajales, R. (2017). Using heights to trace living standards and inequality in Mexico since 1850. L. Bértola y J. Williamson (eds.), *Has Latin American Inequality Changed Direction?* (pp. 65-87). Cham Springer International Publishing (eBook).
- Martínez-Carrión, J. M., y Salvatore, R. D. (2019). Inequality and well-being in Iberian and Latin American regions since 1820. New approaches from anthropometric history. *Revista de Historia Económica -Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 37(2), 193- 204.
- Monárrez Espino, J., y Greiner, T. (2000). Anthropometry in Tarahumara Indian of reproductive age in Northern Mexico: is overweight becoming a problem? *Ecology of Food and Nutrition*, 39, 437-457.
- Monárrez Espino, J. y Martínez, H. A. (2000). Prevalencia de desnutrición en niños tarahumaras menores de cinco años en el municipio de Guachochi, Chihuahua. *Salud Pública México*, 42, 8-16.
- Monárrez-Espino, J., Greiner, T. y Martínez, H. A. (2004). Rapid qualitative assessment to design a food basket for young Tarahumara children in Mexico, *Scandinavian Journal of Nutrition*, 48 (1), 4-12
- Monárrez Espino, J., Greiner, T., y Caballero Hoyos, R. (2004). Perception of food and body shape as dimensions of western acculturation potentially linked to overweight in Tarahumara women of Mexico. *Ecology of Food and Nutrition* 43 (3), 193-212. DOI: [10.1080/03670240490446803](https://doi.org/10.1080/03670240490446803)
- Moreno Ulloa, J., Moreno Ulloa, A., Martínez Tapia, M. y Duque Rodríguez, J. (2018). Comparison of the prevalence of metabolic syndrome and risk factors in urban and rural Mexican Tarahumara-foot runners, *Diabetes Research and Clinical Practice*, 143, 79-87. <https://doi.org/10.1016/j.diabres.2018.06.015>.
- Paeratakul, S., Lovejoy, J. C., Ryan, D. H. y Bray, G. A. (2002). The relation of gender, race and socioeconomic status to obesity and obesity comorbidities in a sample of US adults. *International Journal of Obesity*, 26(9), 1205.
- Penagos Belman, E. (2004). Investigación diagnóstica sobre las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara. *Cuicuilco*, 11 (32), 157-204. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103207> [consulta 27 de agosto de 2019].
- Peña Reyes, M. E., Cárdenas Barahona, E. E., Lamadrid, P. S., Del Olmo Calzada, M., y Malina, R. M. (2009). Growth status of indigenous school children 6-14 years in the Tarahumara Sierra, Northern Mexico, in 1990 and 2007. *Annals of Human Biology*, 36 (6), 756-769.
- Rivera Morales, J. (2016). Genes, cultura y ambiente en la aptitud física de los rarámuri: Un estudio desde la fisiología del esfuerzo. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://132.248.9.195/prtd2016/agos-to/093262266/Index.html>
- Rivera Morales, J., Sotuyo, S., Vargas Guadarrama, L. A., De Santiago, S., y Pasquet, P. (2020). Physical Activity and Cardiorespiratory Fitness in Tarahumara and Mestizo Adolescents from Sierra Tarahumara, Mexico. *American Journal of Human Biology*, e23396.
- Rodríguez López, J., (1999) Las carreras rarámuri y su contexto: una propuesta de interpretación, *Alteridades*, 9(17), 127-146.
- Romero Hidalgo, S., Ochoa Leyva, A., Garcíarrubio, A. et al. (2017). Physical Activity and Cardiorespiratory Fitness in Tarahumara and Mestizo Adolescents from Sierra Tarahumara, Mexico. *Nature Communications*, 8, 1005 DOI: <https://doi.org/10.1038/s41467-017-01194-z>
- Sariego Rodríguez, J. L., (2000), La cruzada indigenista en la Tarahumara, Tesis. México: Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa.
- Tanner, J.M. (1982). The Potential of Auxological Data for Monitoring Economic and Social Well-Being. *Social Science History*, 6(4), 571-581.
- Tanner, J.M. (1994). A Historical Perspective in Human Auxology. *Humanbiologia Budapestinensis*, 25, 9-22.
- Ulijaszek, S. and Komlos, J. (2010). From a History of Anthropometry to Anthropometric History Human Variation. C. G. N. Mascie Taylor, A. Yasukouchi y S. Ulijaszek (eds.), *From the Laboratory to the Field* (pp. 183-197). Boca Raton: CRC Press.
- Valiñas, L. (2002). Reflexiones en torno a las lenguas guazapar y tarahumara coloniales. *Anales de Antropología*, 36, 249-282.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 125-128

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Nota

Desarrollo y etiquetación de las conductas restringidas desde la antropología de la violencia

Development and labelling of restricted behaviors from the anthropology of violence

Wael Sarwat Hikal Carreón*

Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras. Avenida Universidad s/n, Niños Héroes, Ciudad Universitaria, 66450 San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México.

Introducción

El humano crece y se desarrolla en un sistema de relaciones culturales preestablecido y previamente conformado por personas que a su vez crearon grupos de interés sobre necesidades específicas de sobrevivencia, alimento, trabajo en equipo y protección, cuya unidad ha sido indispensable para su mantenimiento y consolidar la vida. Tales sistemas sociales obedecen a dinámicas que se fueron estableciendo por los grupos que anteceden a las nuevas generaciones. Con el establecimiento de dinámicas de grupos, también surgieron jerarquías, reglas de operación, distribución de actividades, el respeto a determinadas figuras a las cuales se les asignó autoridad y el estigma del poder en su ser; estas dinámicas han sido milenarias y van evolucionando, incorporando los cambios sociales y tecnológicos. En el actual sistema, se deposita en diversas figuras la autoridad: en la familia, los abuelos, padres, en el empleo, a los superiores jerárquicos, en los gobiernos que nos administran, igualmente, según su jerarquía y rubro de la vida que regule. A la par de estos mismos órdenes de autoridad y poder, surgen conductas contrarias que no atienden a las restricciones y prohibiciones establecidas, desviándose de la expectativa social, con lo que debe intervenir el aparato que reprima o castigue tal conducta, del mismo modo, ese poder se deposita en los superiores familiares, de los grupos sociales, industriales y gubernamentales.

Metodología

Para el desarrollo del presente ensayo se recurrió a la metodología de revisión bibliográfica (Gómez-Luna *et al.* 2014), la cual consiste en la búsqueda de información a través de documentos para recopilar información sobre el tema específico, en este caso, la lectura base del libro *Las Estructuras Elementales del Parentesco* del autor Claude Lévi-Strauss (1981), del cual se extraen los elementos en la construcción de la conducta prohibida, la cual se va institucionalizando en figuras parentales, de grupo, y acrecentándose en el actual, mediante instituciones de poder gubernamental. Adicionalmente, se complementa y argumenta con otras lecturas (Antón 2012; Marcial 2012; París 2012; Paladino 2011; Maddaloni 2016; Navone 2005; Gallego 2004; Harris 1996; Malinowski, 1985) a similitud del tema del desarrollo de la prohibición de conductas.

Sistemas de formación del respeto legal

En la obra *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, Levi-Strauss (1981) se expresa como defensor de la interacción naturaleza y cultura, contrario a la oposición que formulaban algunos precursores de la sociología, establece que en la naturaleza del hombre está el ser cultural también, teniendo como primer principio de

Correo: wshc1983.2013@gmail.com.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/iiia.24486221e.2020.2.72790>

eISSN: 2448-6221/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo *Open Access* bajo la licencia CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

interacción con otros el acto sexual (citado por Paladino, 2011). Atiende a tres fuentes de estímulos determinantes de la conducta en general, la psicológica y biológica y la sociológica inherentes al ser y cambiantes también por otra fuente (Levi-Strauss 1981), y que por momentos no se puede distinguir una de la otra. Los humanos integramos a nuestro sistema cuestiones culturales y biológicas, de las cuales se establece que en estas segundas existe un orden predeterminado (Paladino 2011), pero a su vez regulado por las fuerzas externas de agentes culturales, que bien pueden ser los padres, escuelas u otras instituciones, no meramente yuxtapuestas unas de otras, sino fusionantes (Levi-Strauss 1981).

Levi-Strauss (1981) realizó estudios sobre la organización de las familias para el trabajo de sobrevivencia del grupo, así como la alianza entre los individuos de esta familia u otros grupos, para generar un ordenamiento mediante intereses comunes, con intercambios, valores mágicos, etcétera (Marcial 2012; Malinowski 1985), existiendo constancia y regularidad. También estudió grupos de salvajes que, aislados del ambiente social, lograron desarrollarse y subsistir, pero notó cierto grado de imbecilidad, anomalías congénitas y sin llegar a una evolución óptima, visto así desde los grupos dominantes autogregados como desarrollados o avanzados (Levi-Strauss 1981). Sobre este tema, se volverá más adelante en lo correspondiente a los inicios de la antropología criminal y las primeras explicaciones (desadaptados) de enfoque positivista biológico de la criminalidad (Antón 2012).

Levi-Strauss (1981) analiza el método de matrimonios y alianza de la especie con otros grupos, observando un orden jerárquico, donde cada sujeto tiene el dominio del otro, y así ocurre sucesivamente, ya sea que se refiera a quién come primero, o quiénes cazan para otros, quién posee a la mujer, a quién se le entrega, quién tiene el control en la vivienda, etcétera, además de las prohibiciones; en específico la que Levi-Strauss observó, fue hacia el incesto. Esto lo nota de modo similar (la jerarquización y disciplina) en diversos espacios (Egipto y Perú, por ejemplo), teniendo variaciones de conductas prohibidas y permitidas (Antón 2012), lo que también constituiría crímenes y castigos en ciertas sociedades, creando así un orden comportamental (Paladino 2011) basado en tótems y tabúes, que llevan a una “aureola de terror respetuoso que se asocia con las Cosas sagradas” (Levi-Strauss 1981: 9). Ésta es una función en razón de necesidades creadas por los grupos, en este caso para protección y control para la sobrevivencia de éste (Malinowski 1985).

Realizar una conducta prohibida genera repudio, así, el sistema de prohibición-sanción de determinada conducta restringida, se dirige en varios aspectos desde el enfoque de las sociedades antiguas, la repugnancia de la conducta, el conocimiento social mediante la exposición de ésta por quien la cometió y el propio castigo; señalaba Malinowski (1985) que incluso, cuanto más conocida sea la persona que la realizó, genera más vergüenza y deseo de represión, llevando al suicidio como autopurificación, hechicería u otros actos en la sociedad

primitiva, realizada por personas especiales que tenían el conocimiento técnico y específico para realizarlo, además de la autoridad, lo que en la modernidad, se equipara con los jueces o interpretadores de la ley, los articuladores de las normas (legisladores) y la institución que tutela el castigo en nombre del colectivo (gobierno-cárcel-punición). Son, de cierto modo, fuerzas que crean orden, uniformidad y cohesión (Malinowski 1985).

Desadaptación a los sistemas culturales normativos y la criminalidad

En una sociedad desorganizada, que no se cohesionan o avanza en paralelo a la sociedad dominante, en la que se consideran aspectos retrógradas, primitivos y donde impera el desenfreno, se especula que la “vida primitiva se caracterice por su ausencia de leyes” (Malinowski 1985: 5) y, de existir, se tergiversan según ese grupo desobediente. Levi-Strauss (1981: 6) explica que la “ausencia de reglas parece aportar el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y uno cultural”. Su sobrevivencia se fundamenta en su propia dirección, aislada, independiente, no integrada al estándar de crecimiento colectivo a la par, contrario al modelo cultural basado en instituciones sociales, lenguaje, instrumentos, valores, religión (Levi-Strauss 1981). Existe una ley y dos reacciones a ésta: obedecerla o quebrantarla; en la primera, la sociedad se adapta, la acepta, mientras que en la segunda se rebela e inconforma, la quiebra.

Todos tenemos ciertas necesidades que se manifiestan como condiciones humanas que deben enmarcarse en un ambiente cultural, satisfaciendo aquellas; por ejemplo, Malinowski (1985) distinguía 7:

1. Las metabólicas
2. Reproductivas
3. Bienestar físico
4. Seguridad
5. Movilidad
6. Crecimiento
7. Salud

Mientras que en el plano social, pueden existir otras:

1. De familia
2. Afecto
3. Reconocimiento
4. Empleo
5. Economía

Éstas se encaminan por las estructuras, ya sean de la sociedad o del Estado, donde se provee y facilita del desarrollo proporcional para todos, pero cuando no hay esa posibilidad o las necesidades son mayores a las permitidas, se actúa de modo imprudente para obtenerlo por medios no normalizados, se refiere a aquel salvaje que

choca con las reglas sociales convencionales, considerándolo anormal (Levi-Strauss 1981).

Las explicaciones de enfoque antropológico sobre la criminalidad (Lombroso), surgen en Italia en la cumbre del Positivismo, donde el liderazgo explicativo lo llevaron los médicos; éstos buscaron la imbecilidad, salvajismo, animalidad y rasgos primitivos en los hombres criminales. Luego surge un abandono por el interés en la antropología criminal, a pesar del auge que tuvieron las teorías del Positivismo biológico, que buscaban principios antropométricos, herencia y retraso para las causas de la criminalidad, formando así modelos físicos en los habitantes de diversas zonas para dar estatus y clasificación criminal (Antón 2012). Incluso Platón mencionaba que “hay una criminalidad hereditaria, del padre, del abuelo, del bisabuelo, una herencia del mal” (Antón 2012: 3).

Posteriormente, se reivindican los estudios del crimen, incorporando aspectos sociales, ambientales, y es que según Montagu (citado por Antón 2012: 7) es la misma sociedad la que determina los crímenes: los que son en algún espacio, no lo son en otro; sumatorio a esto, existen condiciones mesológicas que pueden conducir al caos, desorden, deterioro, desigualdad, etcétera. Factores como las mismas instituciones, su función, son las que inclinan al crimen. Ferri prefiere estudiar factores biológicos, sociales y ambientales; diversifica y encuentra Nicéforo (citado por Antón 2012: 6) el aislamiento, la geografía, analfabetismo, atavismos, latifundios, mafias, entre otros.

Tylor (como se citó en Harris 1996: 121) apunta:

En la humanidad parecen existir una capacidad intelectual y un temperamento innatos. La historia nos enseña que unas razas han adelantado en la civilización, mientras que otras se han detenido al llegar a cierto límite o han retrocedido.

En este sentido, la sociedad viene etiquetando desde entonces a los distintos, no adaptados, relegados, como aquellos otros que actúan mal y en contra por sus condiciones de inferioridad, y esto es reforzado con el discurso político, pues el grupo dominante establece qué actos sociales serán castigados o restringidos, incluso sancionados severamente (Navone 2005).

Regla comunitaria de prohibiciones

Nos seguimos basando en sistemas simbólicos de provocar miedo mediante instituciones que representan el control; es decir, la “ilusión totémica”, arrastrando con nosotros aquello antiguo de la “sociedad primitiva” que se conducía por prohibiciones (Paladino 2011); en otro entender, sería el antídoto a través de la sanción (Malinowski 1985). De tal modo, tenemos al Estado social y la formación del Estado institucional, el cual tutela y vigila nuestro actuar, atendiendo a las prohibiciones que regulan nuestra conducta, ya sea auto

limitándonos o violando estas restricciones. El sistema de tabúes y obligaciones (Paladino 2011) constituye una estructura.

El desarrollo de las sociedades fundamenta su evolución en una serie de obligaciones que inherentemente cumplen con reciprocidad social (Malinowski 1985); es decir, las alianzas y cohesión grupal se dan para el progreso y distribución de actividades, electas por iniciativa, especialidad en el trabajo o asignación. Algunas de éstas conllevan un elemento emocional de intención privada, movidas por la ambición o vanidad. Los individuos adaptados saben que deben cumplir con obligaciones (Marcial 2012).

La antropología de la violencia (Paladino 2011) estudia los crímenes en sus formas de expresión, su aparición, historia, transformación, todo eso en el presente, e imaginaría cómo serían a futuro lo que para una sociedad es criminal y para otra no, así como las reacciones a éste en la sociedad, su represalias a cada tipo criminal, así como la ley (Antón 2012; Malinowski 1985). El crimen representa la violación al respeto colectivo, visto desde las sociedades primitivas, el quebrantamiento al “clan totémico”, la prohibición, y apartándose de sus compromisos culturales, pero habiendo “también castigos sobrenaturales que acompañan este delito” (Malinowski 1985: 51).

La violencia es regulada mediante otra violencia, pero es la institucionalizada y aceptada por la tribu o sociedad. Existe un sistema entre lo individual, lo violento y lo sagrado; este último prohíbe, restringe y castiga cuando alguien que no sea igual de sagrado (el legitimado) (Marcial 2012) que éste, realice un quebrantamiento; así funciona el orden de Estado contemporáneo, mediante sus religiones, policías, militares, instituciones de persecución, investigación (ritual), entre otras, donde también ejerce actos violatorios iguales o peores, pero al ser el grupo depurado de poder, pueden ejercerlo sin consecuencia, incluso se dignifica, lo cual es un mecanismo de reciprocidad social, amenazante, vigilante (ritual) (Paladino 2011). El encarcelar a un sujeto es un acto sacrificial de “expulsar la violencia maléfica fuera de la comunidad” (Paladino 2011: 8).

Se busca que los sujetos se adhieran a la colectividad y adaptación comunitaria, o mediante las tres propuestas de adaptación según Radcliffe-Brown:

1. La adaptación ecológica, donde la vida social se ajusta al medio físico.
2. La adaptación institucional, constituida por las disposiciones estructurales que mantienen la vida ordenada.
3. La adaptación cultural que faculta social y mentalmente a los sujetos en hábitos para ajustarse a la vida en sociedad y desenvolverse dentro de ella (Marcial 2012: 19).

Esto lleva a un compromiso bilateral de nosotros con el otro, cimentados en normas sociales. De este modo

se impide el exceso de terror y desconfianza (Paladino 2011).

Conclusiones

La organización de la vida y su administración tiene pretensiones de acabar con los conflictos y buscar la paz, en un mismo espacio común, mediante reglas de convivencia que garanticen la armonía de los grupos, sin estar bajo miedo o amenaza, pero este efecto se logra a través de ejercer violencia contra quienes se oponen a guardar el orden social, a través del aparato del Estado, que ha abusado de su función reguladora para llevarla a modos de control total sin que se le pueda contrariar, puesto que aplica leyes, fuerza y órganos de sumisión, y donde el que oponga resistencia, puede ser considerado un acto de criminalidad.

Para lograr el efecto anterior, el Estado se ha especializado en actividades burocráticas que ampliamente otorga poderes simbólicos a los electos por los ciudadanos mediante su opinión anónima de elección, donde el nombramiento da origen al poder que se le confiere, que brinda y cede su palabra, acto y pensar a otros, para que éstos lo ejerzan, teniendo responsabilidad individual y colectiva en las funciones que realizarán.

Agradecimientos

Al cuerpo docente del Doctorado en Filosofía con Acentuación en Estudios de la Cultura y Estudios de la Educación (Programa Nacional de Posgrados de Calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Referencias

- Antón Hurtado, F. (2012). Precursores de la antropología criminal. *Gazeta de Antropología*, 28 (1), 1-14. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G28_12Fina_Anton_Hurtado.pdf
- Gallego García, G. M. (2004). Sobre el monopolio legítimo de la violencia. *Revista de Derecho Penal*, 14, 127-152. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3823123.pdf>
- Gómez-Luna, E.; Fernando-Navas, D.; Aponte-Mayor, G.; y Betancourt-Buitrago, L. A. (2014). Metodo-

dología para la revisión bibliográfica y la gestión de información de temas científicos, a través de su estructuración y sistematización. *Dyna. Revista de la Facultad de Minas, Universidad Nacional de Colombia* 81 (184), 158-163. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/496/49630405022.pdf>

- Harris, M. (1996). *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Historia de las Teorías de la Cultura*. México: Siglo XXI. Disponible en: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/harris-m-1968-el-desarrollo-de-la-teoria-antropologica.pdf>
- Lévi-Strauss, C. (1981). *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. Disponible en: <https://antropologiapoliticaenah.files.wordpress.com/2014/10/ap-levi-strauss.pdf>
- Maddaloni, D. (2016). Para una sociología de la violencia. *América Latina en perspectivas comparada. Cultura Latinoamericana* 24 (2), 110-128. Disponible en: https://editorial.ucatolica.edu.co/ojsucatolica/revistas_ucatolica/index.php/RevClat/article/viewFile/1592/1470
- Malinowski, B. (1985). *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*. Barcelona: Planeta-De Agostini. Disponible en: <http://raulragon.com.ar/biblioteca/libros/Malinowski,%20Bronislaw%20-%20Crimen%20y%20costumbre%20en%20la%20sociedad%20salvaje.pdf>
- Marcial, R. (2012). Cuando la estructura tomó su función en la teoría social. El estructural funcionalismo de A. R. Radcliffe-Brown. *Intersticios Sociales*, 3, 1-31. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/ins/n3/2007-4964-ins-03-00002.pdf>
- Navone, K. A. (2005). Positivismo criminológico, racismo y holocausto. *Lecciones y Ensayos*, 81, 313-338. Disponible en: <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/81/positivismo-criminologico-racismo-y-holocausto.pdf>
- Paladino, F. J. (2011). La función 'sacrificial' de la cultura, 'desnaturalizar las semejanzas'. Lévi-Strauss reconsiderado desde una antropología de la violencia. *Gazeta de Antropología*, 27 (1), 1-16. Disponible en: http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G27_12Federico_Paladino.pdf
- París Pombo, M. D. (2012). La fabricación de armas para una revolución simbólica. Pierre Bourdieu y la sociología de la dominación. *Sociológica*, 77, 7-34. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v27n77/v27n77a1.pdf>



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 129-130

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Reseña

Por qué a algunos les gusta el picante. Alimentos, genes y diversidad cultural. Gary Paul Nabhan (trad. de Francisco Rebolledo). México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Gary Paul Nabhan, biólogo y especialista en etnobotánica y horticultura por la Universidad de Arizona, presenta el libro titulado *Por qué a algunos les gusta el picante. Alimentos, genes y diversidad cultural*, en el cual expone la importancia que suponen los alimentos para la salud de quienes los consumen, además del hecho de que existe un porqué del gusto o preferencia por ciertos y cuales ingredientes. El autor ejemplifica, a través del gusto por el chile, que la interacción entre el gusto, la herencia genética y la cultura se manifiestan por medio de la elección de los alimentos que consumen los sujetos y las sociedades, particularidad que da nombre a la obra.

Es entonces que a partir de una percepción tanto culinaria como biológica se genera una interesante sinergia entre la nutrición, la cultura y la genética, con la intención de exponer la importancia del conocimiento tradicional en la alimentación, así como algunos componentes antropológicos que, si bien no determinan, sí influyen en el desarrollo de las dietas étnicas de los pueblos. Así mismo, la tesis del autor gira en torno a la imposibilidad de la existencia de una dieta única y óptima para toda la población en general, ya que existen diferentes cuestiones culturales y evolutivas, además de sociales, que influyen en la alimentación de los individuos; es decir, para que una dieta sea saludable es necesario tomar en cuenta factores que van más allá de una estandarización de la sociedad.

Escrito en 2006 y traducido por Francisco Rebolledo, el presente libro a primera impresión promete dar respuesta a indagatorias que parten de puntos tan directos como el gusto, sin embargo, resulta ser un ejemplar mucho más complejo y analítico. Nabhan presenta un texto mediante el cual es posible hacer un viaje a lo largo y ancho no solamente del globo, sino también del proceso

evolutivo de los seres humanos. A través de la alimentación, la cultura y los factores del medio ambiente, el autor analiza a la vez que explica por qué el ser humano ha elegido ingerir o evitar determinados alimentos. Tomando en consideración las necesidades nutrimentales, el gusto, las posibilidades de acceso y las dietas tradicionales, es posible denotar siempre la relevancia que el autor otorga a la genética de los consumidores ante las reacciones que el cuerpo presenta por medio de la ingesta.

A lo largo de todo el libro, el autor hace hincapié en los factores importantes para la presentación de su trabajo: la genética, la comida y la cultura. No obstante, estos tres elementos principales contienen flagelos que guían la orientación de dicho trabajo; dentro de los cuales la migración, la salud, la adaptación y la evolución son los más relevantes.

A partir de estudios de caso, el autor va analizando diferentes dietas en puntos específicos de distintos continentes; realiza un viaje en la evolución humana y alimentaria. Así mismo, aclara que cada región, cada cultura y cada estructura genómica hace que la aplicación de una dieta única y universal sea poco viable para el mantenimiento de una buena salud en la población mundial. Por lo tanto, la propuesta del consumo de dietas étnicas y tradicionales es la gran solución ante los problemas alimentarios que aquejan a la sociedad actual, siempre y cuando se tomen en cuenta las particularidades biológicas de los consumidores.

Es entonces que Nabhan genera un importante antecedente en cuanto a las consideraciones y condiciones que los seres humanos poseen de manera biológica para un aprovechamiento nutrimental. La obra provoca el considerar que una dieta sana o no, no depende solamente del alimento, sino de las particularidades de quien la consume.

Partiendo de un caso tan común como la intolerancia a la lactosa, Nabhan explica cómo la alimentación cotidiana forma parte de la cultura de los pueblos, así como del fomento para el desarrollo social pero no de las mo-

dificaciones evolutivas de todos los individuos. Un padecimiento tan frecuente como el antes mencionado tiene una explicación tan compleja que resulta interesante entender que nuestros antepasados, sus hábitos alimenticios y sus actividades de supervivencia tienen en gran parte la responsabilidad de que algunas personas presenten males y otras no. A través de grupos de investigación como los gastronómicos darwinianos, es posible entender dicha problemática en la aceptación y asimilación de los alimentos. Lo mismo sucede con casos como con la dieta cretense que, por ser considerada como una de las más saludables del mundo, se creería que la aplicación y el consumo de ésta en el resto de la población podría resolver la situación de salud alimentaria en el mundo, lo cual, explica el autor, es poco probable.

La ejemplificación de sucesos como los anteriores ayuda a la mayor comprensión del tema por parte del lector, factor verdaderamente importante cuando son temas tan complejos como la genética misma.

Por otro lado, Nabhan denota muy efusivamente la importancia del conocimiento de las tradiciones culinarias para la conservación de éstas, así como de la salud en los habitantes de determinadas regiones. Más allá de su aportación y la de sus colaboradores —con quienes hace una gran mancuerna para la presentación de los casos—, el autor considera que, en pocas palabras, la mejor opción de los pueblos es lo local; dicho de otra manera, consumir el terruño. Incluso, él mismo afirma que al dejar y evitar el terruño produce inevitablemente alteraciones biológicas en el cuerpo de aquellos que lo abandonan. No se refiere a una consecuencia fatalista, sino a una alteración de equilibrio, es decir, el surgimiento de padecimientos como la diabetes, obesidad, así como problemas que emergen de un cambio radical en la habitualidad alimenticia.

Si bien en algunos casos la dieta se atribuye a cuestión de gustos y de posibilidades económicas, en este libro se lleva a cabo una explicación de otros componentes que se ven involucrados en la decisión de los ingredientes que conforman a la alimentación. Sin embargo, el gusto forma parte de un elemento cultural, por lo que también es un fuerte determinante de dichas elecciones. Biólogos, genetistas, cocineros, activistas, curanderos y jefes de tribus aportan su visión al estudio que Nabhan realiza. El autor toma cada uno de los aspectos relevantes que aportan los miembros de las etnias para, de esa manera, ampliar el margen de análisis en cuanto a los alimentos consumidos por los pueblos estudiados. Incluso en comunidades con tradiciones muy arraigadas y donde su cultura gira alrededor del consumo de ciertos productos alimenticios, es posible observar cómo se capitalizan ciertos elementos; donde su población se ve de alguna manera amenazada por las corrientes actuales en cuanto a las dietas y tendencias, no obstante, dichas poblaciones continúan manteniendo un arraigo muy grande en sus tradiciones gastronómicas.

A través de los capítulos, es posible formar parte del debate que mantienen algunos de los especialistas con-

sultados por el escritor en cuanto al tiempo que tarda la evolución en generar cambios en el cuerpo de los sujetos para la mejor asimilación de alimentos, esto con la idea de comprobar o refutar la posibilidad de que generaciones cercanas puedan ver pronto resultados de adaptaciones a inconvenientes actuales como lo son las alergias, los padecimientos que se generan con la mala nutrición, o bien, para tomar medidas prontas como el cambio de hábitos alimenticios.

Por qué a algunos les gusta el picante. Alimentos, genes y diversidad cultural es más que un libro de alimentos y cultura, es un claro ejemplo de cómo disciplinas tan aparentemente diferentes como lo son la genética y la gastronomía, generan una mesura tan productiva e importante para el estudio de la nutrición en la sociedad. La alimentación analizada desde una perspectiva gen-alimento-cultura provoca que diferentes ciencias realcen su utilización en torno a la práctica de dietas étnicas, así como también su papel nutricional en la población de determinados territorios. Es por lo anterior que se considera que el aporte del trabajo del autor es en gran nivel positivo y de relevancia actual, cuando la problemática alimenticia alcanza niveles incalculables, es óptima la presencia de estudios de esta calidad y más aún presentados de esta manera.

Dicho lo anterior, una vez leído el trabajo del autor, es casi seguro que los lectores ya no verán de la misma manera su consumo de alimentos. Tal como Nabhan lo deja establecido en alguna parte del escrito, cada malestar, cada padecimiento y las maneras de asimilar los nutrientes de los alimentos vienen de un proceso evolutivo previo, lo que genera algunos cuestionamientos: ¿cómo es que cada una de las personas son capaces de consumir algo y que les haga o no daño?; ¿Se come lo que debe? o mejor dicho, ¿el cuerpo en realidad se nutre de lo que las personas comen?; ¿existe ya una dieta que resulte óptima consumir para mejorar la calidad de vida de la población? Y, si es así, ¿una dieta basada en las características biológicas y culturales de determinada región es viable para el consumo y una buena salud de su población?; ¿las instituciones como el Estado tomarán en cuenta estos estudios para mejorar y salvaguardar las condiciones nutricionales de quienes lo necesiten? —no podemos ignorar que es muy complicado e inclusive nulamente probable que un sistema de salud aplique un método de control basado en antecedentes genéticos de la población, por lo que considerar esta posibilidad sería hasta fantasioso— y más preguntas son las que de seguro tendrán quienes lean el trabajo de Gary Paul Nabhan.

Ciertamente éste es un trabajo muy completo que deja en claro que no existe una única opción para recuperar la salud de los lugares donde ha ido decayendo, sin embargo, la solución puede estar tan cerca como en la misma región, tan común como la alimentación y tan completa como nuestro genoma mismo.

Mariana Elizabeth Hernández Palomares
melizabeth.hpalomares@hotmail.com
Universidad Autónoma de Sinaloa



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 131-132

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Reseña

Modificaciones cefálicas culturales en Mesoamérica. Una perspectiva continental. Vera Tiesler y Carlos Serrano Sánchez (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2018, 828 pp.

La obra se erige como un homenaje al Mtro. Arturo Romano Pacheco, antropólogo físico, cuyo aporte en general a la disciplina ha sido relevante, en particular para el conocimiento de las modificaciones cefálicas intencionales, pues sus investigaciones son conocidas a nivel nacional e internacional.

El Mtro. Romano Pacheco desarrolló metodologías y técnicas que dieron como resultado un sinnúmero de publicaciones, las cuales han trascendido a través de toda una escuela que se puede ver reflejada en los 32 capítulos que se presentan en los dos tomos de esta obra. En éstos se reúne una gran diversidad de especialistas nacionales e internacionales de la Antropología Física, Arqueología, Lingüística, Etnohistoria, Historia del arte, Epigrafía y Medicina, que dan respuesta a los cuestionamientos que muchos de nosotros hemos realizado en algún momento sobre: ¿quiénes se realizaron modificaciones en la cabeza? ¿por qué se las realizaron? ¿cómo y con qué las realizaron?

Los trabajos no solo se centran en el área de Mesoamérica, también se analizan las poblaciones antiguas que habitaron en lo que actualmente corresponde a la parte sur de Estados Unidos de América y el norte de México. Para el centro y sur del continente, resaltan los trabajos sobre Honduras, Belice y Perú, la mayor parte de las investigaciones toman en cuenta las variables del tiempo y espacio.

Cada uno de los tomos se divide en 4 secciones que agrupan de 3 a 6 artículos de acuerdo con la temática. En el primer tomo, encontraremos los antecedentes sobre las modificaciones cefálicas en poblaciones antiguas, aproximaciones a las técnicas, la ideología y representaciones de las cabezas modeladas en Mesoamérica, las modifica-

ciones cefálicas en el altiplano. En el segundo tomo, los temas que se desarrollan están relacionados con las modificaciones cefálicas en el área del Golfo, en el área maya, en el norte y occidente, y la última sección aborda la gran región del continente americano, titulándola “Miradas de norte a sur”.

La primera sección se inicia con este viaje que nos lleva hasta el siglo XIX, en donde presentan los primeros casos encontrados por los viajeros y naturalistas europeos, que observaron las diferencias en los cráneos al conformar las primeras colecciones en los museos. También se expone cómo se fueron construyendo las primeras escuelas de la Antropología Física, y nos lleva de la mano hasta el inicio de la disciplina en México. Se resalta la participación de Eusebio Dávalos, Juan Comas y Arturo Romano, quienes en sus inicios centran la mirada en la investigación sobre las modificaciones cefálicas. Romano sobresale en los años 50 del siglo pasado, cuando toma como referente lo propuesto por Imbelloni en 1938, generando una amplia base de datos que dio como resultado la propuesta metodológica del cuadrilátero de Klaatsch para medir y analizar los cráneos.

En la segunda sección, se realiza un análisis sobre las aproximaciones técnicas y la incorporación de nuevas tecnologías como son, la morfometría geométrica, los diferentes programas estadísticos y la reconstrucción facial con técnicas escultóricas (en específico el programa *Cara del Mexicano*) y cómo han aportado información para acercarnos a la apariencia física de las personas que vivieron en tiempos antiguos; ejemplo de ello es el trabajo realizado por Escorcía y Serrano Sánchez para el Altiplano mexicano.

La tercera sección está dirigida a la ideología y representación de cabezas modeladas en Mesoamérica. Se plantea a la cabeza como el centro anímico y sus deformaciones como medidas de armonización y reflejo de la persona con el orden cardinal del cosmos. Las energías circundantes se asocian con el cuidado que las mujeres

debieron haber dado a los infantes, probablemente con la idea de proteger la cabeza y no perder las fuerzas anímicas.

Posteriormente, se presentan las investigaciones que se agrupan de acuerdo a cada una de las regiones geográficas. Si bien el libro se inicia con la parte del Altiplano, en la presente reseña se analizarán las investigaciones que se han realizado de norte a sur.

En la sección titulada el norte y el occidente, sobresale el trabajo de Gregory Pereira para el área de Michoacán; y más allá de la frontera de Mesoamérica el de Hernández Espinoza; ambos investigadores coinciden en que las modificaciones de la cabeza se realizaron en 90% de los grupos que ocuparon la región durante el periodo antiguo. De forma general, desde el periodo Preclásico se observaron las modificaciones tabulares erectas, con un cambio en el Clásico, presentándose más casos oblicuos. Hernández Espinoza menciona que para el sitio de Tamtoc, las mujeres de alto rango sepultadas en el barrio residencial presentaron la forma tabular oblicua y el tabular erecto bilobular, diferente de la población general. Dentro del área occidental, también resalta el trabajo de Jácome y colaboradores, quienes presentan imágenes y el contexto de un artefacto de cerámica que se utilizó para la deformación oblicua, el cual fue localizado *in situ* en un entierro de infante correspondiente a 18 meses de edad, en el valle de Colima.

En cuanto al Altiplano, se inicia con un trabajo de obligada lectura, el del Mtro. Romano Pacheco, quien hace la revisión de la deformación cefálica intencional de los casos precerámicos y el Preclásico; es interesante ver desde cuándo y dónde fueron los primeros reportes. Dentro de esta misma área también sobresalen los trabajos de Manzanilla *et al.* y Serrano *et al.* sobre Teotihuacán, quienes coinciden que tanto en Teopanazgo como en la Ventilla se han identificado las formas erectas, bilobuladas y oblicuas, estas últimas posiblemente relacionadas con las personas de mayor estatus. Sería muy interesante que en algún momento conjuntaran la información para tener una visión general de los antiguos pobladores de esta Ciudad de los Dioses.

En la región del Golfo, son interesantes las investigaciones que se han realizado en el sitio arqueológico de El

Zapotal, localizado en la Mixtequilla de Veracruz. Para este lugar se reporta una modificación cefálica diferente a las observadas en las diferentes regiones. En 1975 Romano la nombra “modificación cefálica del Zapotal”, posteriormente Tiesler *et al.* la denominan “modelado cefálico superior”, la cual se ha visto que no es única de este sitio, sino que también se presenta en otras partes del centro de Veracruz. Para este mismo apartado, Montiel aporta un gran número de datos para el área de la Huasteca mediante el análisis exhaustivo de acuerdo al tiempo y espacio.

Al llegar al área maya, nos encontramos con toda la producción que se ha realizado por muchas décadas, encabezada por Tiesler, quien ha investigado desde diferentes disciplinas, con diferentes abordajes de acuerdo a los grupos étnicos y tomando en cuenta lo social, lo económico, lo político y la religión, siempre en relación con el contexto arqueológico y las variables de tiempo y espacio.

Las contribuciones para el área maya, no solo abarcan a México, también se presentan de Honduras y Belice; es interesante cómo cada uno de los investigadores aporta conocimiento novedoso sustentado con el análisis morfológico, métrico, químico, del contexto arqueológico, y con métodos estadísticos.

En la parte final del segundo tomo, se presenta un apartado titulado “Miradas de norte a sur”, donde investigadores de gran renombre como Ubelaker, realizan un análisis de lo que se ha reportado para los grupos precolombinos de Norteamérica, desde los más antiguos fechados para el 670 aC, hasta los más tardíos correspondientes a los años 1800 a 1900, coincidiendo en que la deformación intencional de la cabeza fue una práctica generalizada en las poblaciones antiguas. En esta última sección también sobresale el trabajo de Yépez, quien hace un análisis minucioso para el área central andina, desde la teoría hermenéutica, tratando el cuerpo como superficie para expresarse y crear un lenguaje somático.

Margarita Meza Manzanilla
Instituto de Antropología, Universidad Veracruzana
mmeza@uv.mx



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 133-134

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Reseña

Cinco Sabores Tradicionales Mexiquenses. Cocina Mazahua, Otomí, Nahuatl, Matlatzincas y Tlahuicas. Leonor Cano Garduño y David Gómez Sánchez. Gobierno del Estado de México, Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, 2017.

El texto trata de la comida tradicional de los cinco grupos indígenas del Estado de México, incluye un apartado de notas, fuentes consultadas y agradecimientos, además de fotos a color que atraen al lector; consta de dos apartados: el primero “De la cocina y sus sabores”, considera aspectos históricos, antropológicos, técnicos y conceptuales sobre el tema; en el segundo, “Sabores tradicionales mexiquenses”, los autores detallan las recetas de cada grupo originario.

En la “Introducción” los autores resaltan que el hablar de la cocina de los pueblos originarios de la entidad, implica hablar de la gran riqueza vegetal, animal y mineral del territorio del Estado de México, la selección de los recursos naturales y la importancia de la memoria colectiva de saberes. En este apartado se hace una revisión de los estudios sobre la cocina tradicional mexiquense, destacando diversos estudios, a decir de los autores, “serios y especializados”, entre los que destacan los importantes trabajos de Leonor Cano (1993) (autora de este libro) sobre la gastronomía mazahua; el de Esteban Bartolomé Segundo sobre la bebida mazahua tradicional (1995); el de Edgar Samuel Morales (2000) sobre el *sende*; el de Ivonne Vizcarra sobre el taco mazahua (2002) y otros no menos importantes. Asimismo, mencionan diferentes encuentros, reuniones, eventos, foros y muestras de la cocina tradicional y gastronomía de los pueblos indígenas de la entidad, en la que la participación tanto del Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México como la Universidad Intercultural del Estado de México ha sido importante para la difusión de la cocina indígena mexiquense. Dos puntos importantes a destacar son: primero, cada receta

es acompañada de la fotografía de la cocinera: “...sabía y portadora de experiencias y artes en la preparación y transformación cultural de los alimentos”; y, segundo, esta obra no solo documenta los conocimientos de las cocinas tradicionales, sino que “fomenta el uso de la lengua indígena” de los cinco grupos de la entidad.

En el apartado “La historia del sabor mexicano”, los autores hacen un recorrido general, en diferentes momentos históricos, de determinados alimentos, desde las crónicas de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo, el aporte de los monasterios a la cocina mexicana en el periodo novohispano, hasta los siglos XVIII, XIX y XX. Los autores hacen mención de ciertas problemáticas que ha enfrentado la cocina mexicana ante los cambios tecnológicos, el incremento de los alimentos procesados y su relación con problemas de salud, la crisis actual del campo, los monopolios y los procesos de globalización. Por lo anterior, los autores plantean una pregunta interesante: ¿cómo es posible que ante ese panorama tan negativo aún se sigan conservando el uso y práctica de las diferentes cocinas de México arropadas por los pueblos originarios?

En el apartado “La cocina tradicional mexicana como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad”, los autores resaltan la declaración de la cocina tradicional mexicana como patrimonio cultural de la humanidad por la UNESCO en 2010, por lo que de acuerdo con los autores “para salvaguardar la cocina es necesario proteger también los sistemas agroecológicos”, tarea que es responsabilidad tanto de las dependencias federales, estatales, municipales, sociedad civil y las comunidades, y faltaría agregar las instituciones de educación superior.

En el apartado “Cinco sabores tradicionales mexiquenses”, los autores destacan la diversidad biocultural de la cocina tradicional mexiquense, ya que hacen mención de la diversidad de climas, especies vegetales, animales y minerales, obtenidos en diferentes paisajes como montañas, llanos, montes, ríos, lagunas, valles y barrancos. Asimismo, destacan la diversidad de especies

comestibles entre las que se encuentran mamíferos, aves, crustáceos, reptiles, peces y ganado mayor. Leonor Cano y David Gómez, resaltan la importancia de los agroecosistemas como la milpa y los huertos, donde se cultivan diversos maíces: blanco, negro, rosado, pinto y amarillo, sin faltar el maíz palomero y el cacahuacintle, así como la gran variedad de quelites, hierbas aromáticas, chiles, nopal, haba, calabaza, chayote, chilacayote y árboles frutales, entre otros. También destacan el ciclo agrícola y su relación con las festividades religiosas y rituales. La cocina tradicional mexiquense incluye el consumo de diversos insectos, portadores de proteínas: gusanos de maguey, hormigas chicatanas, chinicuiles, entre otros; hongos de diferentes variedades, minerales como la cal, sal y tequesquite. Para los autores del libro los alimentos antes mencionados, conforman un “sistema alimentario en el Estado de México”.

Leonor Cano y David Gómez destacan 12 “Técnicas de preparación culinaria”: la nixtamalización, el secado al sol, el tostado-asado-tatemado, entre otros, además de lo anterior también mencionan los diferentes utensilios para la preparación de los alimentos, de esta forma los autores precisan que “...la cocina tradicional mexiquense es muy rica y variada, basada en los conocimientos de los pueblos originarios... [es decir] dinámica, continua y vigente.”

Un apartado a resaltar es el de “La cocinera tradicional...” donde se delinean las características de quienes preparan los alimentos: las cocineras, aquellas mujeres que tienen cocina de humo, son saludables, portadoras y transmisoras de conocimientos culinarios a las generaciones futuras, cuidan sus utensilios, entre otras propiedades dignas de conocer.

Para el tema de la cocina cotidiana, Leonor Cano y David Gómez, con base en la obra de Michel de Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol “La invención de lo cotidiano”, retoman el concepto de lo cotidiano, es decir, lo que “remite a esas acciones que nos preocupan o tenemos que atender”; estos autores consideran que las conductas alimentarias constituyen un dominio donde la tradición y la innovación importan de igual modo, donde el presente y el pasado se mezclan para atender la necesidad del momento”; de acuerdo con lo anterior, los autores consideran que en la cocina cotidiana, la tradición no es exclusiva, también hay lugar para la innovación en las formas de cocinar. En este sentido, para los autores del libro, la

cocina festiva de los pueblos originarios “es aquello que implica una ejecución obligatoria y ritual, requiere de tratamientos precisos y específicos” y resaltan que “todos los elementos que intervienen en la cocina son parte de las cosmovisiones de los pueblos.” La comida festiva alude a fechas específicas (fiestas religiosas).

En la segunda parte, los autores hacen referencia a los “Sabores tradicionales mexiquenses” de los pueblos mazahuas, otomíes, nahuas, matlatzincas y tlahuicas. De cada uno, presentan una reseña etnográfica del pueblo originario: el nombre, antecedentes históricos, aspectos geográficos, población, organización económica y organización social. Posteriormente dan paso a las recetas y describen 10 de ellas presentando una ficha de cada una, indicando las porciones, los ingredientes y el modo de preparación tanto en castellano como en la lengua originaria. De cada receta se muestra la fotografía del platillo, así como de la virtuosa cocinera, nombre completo, comunidad y municipio respectivo.

Para concluir, retomo la pregunta que plantean los autores: ¿cómo es posible que se sigan conservando el uso y práctica de las diferentes cocinas de México arropadas por los pueblos originarios? Leonor Cano y David Gómez, dan respuesta de manera implícita a lo largo del libro, pero sobre todo cuando hablan de los “Sabores tradicionales mexiquenses”, donde se conjugan no solo las recetas, sino la lengua, las cocineras, las técnicas de preparación. La forma en que los autores estructuran y desarrollan el contenido del libro, parten de lo general a lo particular, es decir, de un contexto en el que articulan lo local de las comunidades indígenas.

Este libro más que tratarse de la cocina tradicional de los pueblos originarios, articula la historia, la etnografía, el ambiente particular, la agricultura y el conocimiento tradicional. Así, encontramos entre líneas, a lo largo de la obra, temas relevantes como el patrimonio biocultural, el conocimiento ecológico tradicional, la etnoecología, la etnobiología, la cosmovisión, la religión, la alimentación y la realidad sociocultural de los pueblos originarios de la entidad, todos bajo el eje articulador de los *Cinco Sabores Tradicionales Mexiquenses*.

José Manuel Pérez Sánchez
Universidad Autónoma del Estado de México/Facultad
de Antropología
jmps9@hotmail.com



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 135-137

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Reseña

Deidades, paisajes, y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana, Juan Pablo Villanueva, Johanna Broda, Masato Sakai (eds.). Lima, Universidad Ricardo Palma, 2019.

El libro colectivo, coordinado por Juan Pablo Villanueva, Johanna Broda y Masato Sakai (académicos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, La Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Nacional de Yamagata, Japón, respectivamente), es el despliegue de un amplio repertorio de ejercicios interdisciplinarios con vocación comparativa y una invitación para recorrer los senderos de la tierra, el cielo y el inframundo. A partir de dieciocho estudios que nos dirigen hacia distintas latitudes en amplias cronologías, desde la etnohistoria, la arqueología, la astronomía, la arquitectura, la lingüística, la iconografía y la historia, el libro *Deidades, paisajes y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana* es, a la vez, el *tinkuy* [lugar de encuentro] donde confluyen múltiples trayectorias de investigación y el impulso hacia diversos confines.

Los tránsitos en este libro se abren con la ruta que Luis Millones presenta para llegar al infierno. ¡Nada menos que en mototaxi! Desde Mórrope, antiguo territorio mochica, se llega a Carhuahuarán donde el infierno ha cambiado de locación de acuerdo con la época. Durante el conflicto interno peruano de los años ochenta éste se pobló de *tutapureq*, caminantes nocturnos, senderistas protegidos por los dioses de los cerros llamados *wamanis*. Recientemente los mismos pobladores ubican al infierno en la ruta a la Amazonía, donde como jornaleros van a trabajar por míseras pagas cada temporada (pp. 48-49). El camino al infierno es entonces el de los múltiples tiempos que desembocan en ese poblado y que se funden en las nuevas representaciones simbólicas del complejo sistema de valores y creencias del norte peruano.

La circulación entre los distintos niveles del universo, como se presenta en varios capítulos del libro, requiere de permisos innegociables con los dioses. Para acceder al abrigo rocoso de San José de Astobamba en el distrito de Santa Ana en Huancavelica, conocido como la Cueva de las siete calaveras, son indispensables las *apachetas*, montones de piedras apiladas en los pasos o cumbres andinas como ofrendas, y que funcionan como “solicitudes certificadas por los *apus*” para que la gente del pueblo viaje y sea admitida por los *apus* vecinos (p. 81). Estos permisos confieren el derecho de traspasar las fronteras económicas, políticas y étnicas que representan los *apus*, o dioses andinos, así lo explica Sabino Arroyo al hablar de la montaña como el sitio al que acceden los vivos y los muertos por ser un punto de encuentro entre el cielo y la tierra, entre el pasado y el presente (p. 62).

Para exponer el itinerario de cuatro mil años del zorro por la cosmología sudamericana, Robert Benfer, Louanna Furbee y Hugo Ludeña tuvieron que echar mano de un complejo arsenal de metodologías: el análisis historiográfico de fuentes como el *Popol Vuh* y el *Manuscrito de Huarochiri*, los estudios arqueológicos, la etnohistoria y la etnografía. En la confluencia de sus métodos pudieron mostrar el afianzamiento del vínculo entre el rayo y zorro que quedó inscrito en ese sitio arqueológico de Buena Vista, fechado entre 2000 y 2200 aC. En el año 2004, durante sus excavaciones, los visitó cotidianamente un zorro que los miraba de lejos mientras excavaban el templo en cuya entrada apareció incisa una representación de este animal (p. 160).

Otros caminos avanzan a lo largo del libro guiados por una aproximación que muestra la intrínseca relación del paisaje, como herramienta metodológica, con la cosmovisión y conducen al lector por disímiles y distantes territorios. Los trabajos de Alejandra Gámez y el esfuerzo comparativo de Johanna Broda, nos llevan desde las sierras popolocas en Puebla, hasta el Templo Mayor de Tenochtitlan, los estados de Guerrero y Chiapas en Mé-

xico, hacia Guatemala y Potosí en la actual Bolivia. De los cerros y las ofrendas, la travesía sigue por varios sitios arqueológicos peruanos abarcando un amplio margen temporal. Iniciamos en Shicras, en el valle medio del Río Chancay para tratar “la conciencia social sobre los sistemas operativos de la naturaleza y su sostenibilidad” (p. 198) que Miguel Guzmán analiza a partir de la arquitectura del sitio. Continuamos por Pacopampa, en el departamento de Cajamarca, para rastrear al jaguar amazónico como elemento simbólico del poder en tanto animal vinculado a fenómenos naturales y estelares que sirvió, durante el periodo Formativo, para ordenar el mundo y controlar los efectos de la naturaleza (Daniel Morales, p. 217). El paso por Cerro Sechín en Áncash, Perú es dual, pues Eduardo Corona intenta probar, vía el análisis iconográfico y lingüístico, que grupos sociales del norte de Perú se trasladaron hacia las costas pacíficas mesoamericanas y que influyeron en la formación de sociedades estatales en la región de Monte Albán, Oaxaca, en México. Para el periodo de Desarrollos Regionales en los Andes, dos estudios se centran en las relaciones del paisaje y los elementos marinos con la cosmovisión: Pedro Vargas detecta en el sitio de Huaca Pucllana, en la costa central del Perú, elementos para plantear la existencia de una deidad femenina asociada al mar; mientras que Cristóbal Campana analiza la decoración de frisos y relieves con motivos marinos en Chan-Chan, sitio perteneciente a la cultura Chimú. Por su parte, Masato Sakai toma a dicho sitio como punto de comparación con Vilcabamba, asentamiento inca en época colonial para, desde la arqueología del paisaje, estudiar la planificación de ambos asentamientos a partir de observatorios asociados con templos o lugares de culto.

En adelante, los editores del libro trazaron un sendero que agrupa a los estudios que miran hacia la bóveda celeste para observar los tránsitos de diferentes astros, los calendarios emanados de ella y su vinculación con la iconografía, la arquitectura y el paisaje. Los trabajos de Tom Zuidema, Stanislaw Iwaniszewski y Rafael Villaseñor tienen a la luna en el centro de sus estudios. El primero apunta, hacia el final, alguna ruta de comparación sobre las razones de por qué los calendarios mesoamericanos estaban más interesados en los paisajes del cenit y los andinos en las puestas del Sol (p. 331); el segundo hace un recuento de los calendarios lunares en todo el continente y propone una clasificación mientras que el tercero se enfoca a estas cuentas en el área maya.

Dos textos más tienen objetivos acotados: Alfredo Narváez se centra en “la sogá” como concepto en los mitos de origen andinos y Jesús Galindo hace un breve recuento de las familias de alineación de algunas estructuras arquitectónicas mesoamericanas. Sobre los calendarios regionales, la contribución de Villanueva hace un meticuloso recorrido por las representaciones astrales en los frisos de cinco sitios en la costa central de Perú y su relación con distintas cuentas calendáricas lunares. Enrique Aguilar propone la existencia de una cuenta de origen lunar a partir del estudio del Templo del Sol

de Ingapirca, Ecuador. De este modo, la sección de trabajos vinculados directamente con la astronomía marca una serie de travesías que nos llevan de ida y vuelta entre el cielo y la tierra, entre la cosmovisión y su anclaje en el paisaje.

El conjunto de trabajos es entonces la huella de las múltiples trayectorias, itinerarios y rutas marcadas por cada uno de los autores, pero al mismo tiempo es el *tinkuy*, en el que, desde distintas latitudes y con estrategias disímiles, se trabajan problemas compartidos: la cosmovisión, el pasaje y la astronomía. Pero, sobre todo, se otorgan distintas respuestas a los vínculos entre estos tres elementos, que como concluye en su trabajo Miguel Guzmán, exploran “ciertas claves que articulan la sacralidad con la subsistencia de las sociedades” (p. 201).

De este modo, la lectura del medio centenar de páginas cuidadosamente editadas, donde abundan las imágenes y los planos arqueológicos, aunque brillan por su escasez los mapas generales, permite al lector vincular las lógicas cosmogónicas con las de organización, uso y apropiación de los territorios, con los procesos de movilidad, con las formas de producción y reproducción social y, a su vez, ligarlas a sus dimensiones temporales. Pero al explorar tantas rutas metodológicas, el libro exige a sus lectores varias condiciones mínimas tales como una vocación interdisciplinaria y algunas nociones geográficas de los sitios mencionados, pero sobre todo requiere de la disposición para averiguar más. Así, recae en los lectores la tarea de contrastar los contenidos, para comprender la complejidad social emanada de la observación sistemática de los fenómenos de la naturaleza recae en el lector (p. 36).

Por ello, el libro abre el horizonte para nuevos análisis que tengan en la mira la comparación. Aunque solo cuatro de los capítulos presentan comparaciones entre los Andes y Mesoamérica y proporcionalmente son más los estudios sobre el Perú, el ejercicio de discusión conjunta, de la que es resultado el libro, permite vislumbrar la necesidad y la posibilidad de presentar miradas descentradas de las tradicionales narrativas nacionalistas, que implican evadir al difusionismo como la única o principal forma de concatenar respuestas semejantes que distintas sociedades dieron a problemas similares.

A la luz de los trabajos incluidos, es necesario pensar en la necesidad de hacer estudios comparados que no abandonen la premisa de la singularidad de cada uno de los procesos, pero que tampoco dejen de lado los mecanismos de articulación con otros semejantes o coetáneos, que partan de las semejanzas y las diferencias sin renunciar a la búsqueda de generalidades y sin dejar de ocuparse detenidamente de las especificidades contextuales. Asimismo, los ámbitos mesoamericano y andino determinarán las variables que permitan articular el coitejo pues, como lo sugiere Johanna Broda, los estudios comparados requieren de un examen sistemático de los casos analizados, de la formulación de preguntas directrices que guíen el ejercicio, pero sobre todo de abstracciones y síntesis conceptuales que permitan llevarlos a

cabo (p. 114). En este sentido, la historia comparada se perfila como un método para hacer historia en sí mismo, pues el cotejo de espacios, rasgos culturales, formas de producción y conciencias históricas generan otras preguntas y vierten luz sobre problemas que de otro modo no saltan a la vista. Además, como es el caso de este libro, los esfuerzos de diálogo entre tradiciones académicas con sus propias formas, vicios y virtudes se ven desafiadas al enfrentarse a preguntas nuevas, de modo que surge una alternativa para el análisis y la interpretación que difiere de una historia conectada que escudriña las conexiones o los intercambios entre dos sociedades.

Este libro es un llamado a seguir las huellas de mesoamericanos y andinos que avanzaron en época prehispánica con “pisadas telúricas y miradas siderales” (p. 21), pero es también el testimonio de los pasos que las inves-

tigaciones han seguido para que nuestros pies sigan los senderos que chimús, incas, popolocas, mexicas o zapotecos abrieron para permitirnos ver lo que ellos vieron y entender el sentido de las cosmovisiones que dotaban de coherencia a todo su sistema. Como delicadamente asentó Carlos Pellicer “del sitio heroico al sitio santo/ las palabras caminan silenciosas/ con el temblor de universos en las manos”¹ y este libro lleva en sus páginas el temblor de muchos caminos andados y abre brechas para recorrer los universos andinos y mesoamericanos.

Diana Roselly Pérez Gerardo
*Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto
de Investigaciones Históricas*
dianaroselly@hotmail.com

¹ Pellicer, Carlos (1927) Variaciones sobre un tema de viaje, *Hora y 20*, París: Editorial París América.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 54-2 (2020): 139-141

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Reseña

Kaxúmbekua (Valores éticos y morales de la cultura P'ubrépecha), Juan Álvarez Zalpa. Edición Huíchu Kuákari-Amazon, Fresno, 2019.

En mi vida había hecho una reseña o comentario de un intelectual purépecha tan sobresaliente como Juan Álvarez Zalpa, mejor conocido en California bajo su nombre artístico de Huíchu Kuákari. Al respecto he de aclarar que no es la primera vez que leo a personajes parecidos a él, menos a propósito de un libro semejante a éste. Lo digo porque en otro momento me ocupé de leer todas las tesis de etnolingüística, escritas tanto por profesores como profesoras de enseñanza básica y de origen puhre, en especial la escrita por otro natural de la comunidad Santa Cruz Tanaco, exmunicipio de Cherán, Michoacán; me refiero al prof. Sinforoso Elías Ruiz. Pero hubo también otras tesis análogas, caso destacado de Joaquín Márquez, natural de Cherán-Atzicuirín, comunidad vecina a Tanaco y, por supuesto, la debida a María de la Luz Valentínez.¹

No es mi pretensión rebajar a ninguna de ellas, pero en cualquier caso no me significaron un reto tan serio de lectura como el libro de Juan Álvarez (se entenderá que, mientras escribo confinado, estoy pensando que debo presentar su libro en Tanaco mismo, ante un público no académico, pero sí purépecha hablante; piensen en esto: ¿cómo explicarles su visión del mundo sin saber que la comparten con su autor? Hasta ahora los antropólogos y sociólogos preferimos instruir a otros al respecto, pero cuando tratamos a un público compuesto de verdaderos indígenas, entonces apelamos a los modelos ideales de mutua conveniencia, como los del indígena-comunero, del indígena-territorial, del indígena-resistente, del indígena-pobre, del indígena-guerrillero, etcétera. Ninguno de dichos modelos virtuales son aplicables aquí porque la temática política de todos no casa con la metafísica).

¹ Ver referencias específicas en mi libro *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México: CNCA, 1992.

El libro se compone de dieciséis capítulos, pero inicia con una “cronología” sustentada en la tradición oral de los principios de la cosmovisión purépecha del tiempo. Desde este punto inicial, no cesé de pensar en nuestras formas de interpretación y comprensión académicas, empezando con la famosa hipótesis de Sapir-Whorf, pasando luego por la lectura de imágenes de la historia cultural a propósito de las láminas del documento colonial conocido como *Relación de Michoacán*,² y terminando con una consideración del sentido de la realidad usado por su autor para tratar cada uno de los valores éticos y morales que componen la forma de vida *Kaxúmbekua*, a los que dedica el capítulo doce, el más dilatado de todo el libro.

Me explico; el solo topar con el sentido del tiempo que distingue dos formas del pasado (el más antiguo y el más cercano) me hizo pensar en la singularidad conceptual de las lenguas, en este caso diferenciales como el puhre y el español, pero que de entrada es sobreseída gracias a que Álvarez Zalpa utiliza el español para expresarse y hacernos comprensibles tales conceptos. Esta traductibilidad indica que no estamos metidos en el cajón relativista de Whorf, según el cual un nativo Hopi no podría comunicarse en absoluto con un físico hablante de inglés.³ A pesar de que sabemos que la lengua, cualquiera que sea, sí influye en el modo que percibimos y recordamos, el autor se ha tomado la molestia de compartirnos su traducción, cuando podía haberse circunscrito solo a sus

² La *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán hecha al ilustrísimo señor don Antonio de Mendoza, virrey y gobernador desta Nueva España* fue escrita por fray Jerónimo de Alcalá entre 1539 y 1541. El documento se compone de 140 fojas con láminas que incluyen el texto escrito por Alcalá y las figuras hechas por escribanos indígenas que, según los estudiosos, son resultado de una escritura pictográfica. Una estudiosa ha avanzado la tesis de que comunican toda una política de representación nativa en sus coloreadas láminas, véase Angélica Jimena Afanador-Pujol *The Relación de Michoacán (1539-1541) & the Politics of Representation in Colonial Mexico*, Austin: University of Texas Press, 2015.

³ David Crystal *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 15.

hablantes. No lo hizo porque, como él dice, sus hablantes no leen en su lengua, aunque no rechaza usarla a pesar de ello.⁴ Entonces, para estimular una lectura más amplia de su libro, lo escribe directamente en español, lo que contrasta con los esfuerzos inversos de la intelligentsia étnica por escribir en puhré antiguo, si es posible con los giros propios del siglo XVI, conocidos gracias a los cronistas religiosos y que ellos estudian concienzudamente. De hecho, una de las grandes aspiraciones de estos etnolingüistas académicos es la de traducir la *Relación de Michoacán* a su lengua.

Ya que el lector no está obligado *a priori* conocer de los análisis estructurales de los mitos ni de la etnosemántica de la antropología cognitiva —que en realidad no se practican aquí, ni siquiera hay los estudios de socialización cultural, sobre cómo se le enseña y cómo se le aprende— le bastará saber que la sociedad purépecha es, sobre todo, una sociedad donde el honor tiene un papel rector de la vida en común, y que aquí es analizada extensamente como la *Kaxúmbekua*, que no es sino la socialización y observancia de los valores que ordenan la vida en las comunidades locales existentes. Aunque Álvarez Zalpa es originario de una de ellas (de la cual no deja de hablar en su libro, ya que ahí se socializó), fue parte del gran flujo migratorio acaecido en las décadas pasadas, rehaciendo su vida en Estados Unidos.

Con esfuerzos hasta ahora poco conocidos, Zalpa consiguió articular a otros migrantes michoacanos para realizar varios proyectos colectivos, entre ellos la celebración de cuatro “Encuentros P’urhepecha” que reúnen a los migrantes esparcidos en la parte central de California. En los encuentros no se aprecia ninguna reivindicación política ni se pretende constituir ninguna comunidad extensa, pues es todo un triunfo que no aparezcan en ellos las identidades pueblerinas en pugna en sus lejanos lugares de origen. Por el contrario, en los encuentros se festeja el ser migrante indígena con su comida, su vestido, su música y bailes tradicionales, o bien, reafirmando celebraciones como la Noche de Muertos, muy conocida en México. Desde luego, la falta de una ostensible política de indigeneidad o la nula celebración de la tradición inventada del Año Nuevo P’urhepecha ha sido motivo de disgusto entre sus animadores que residen en Michoacán. Tan grave es la distensión que estos radicales étnicos han exigido que este libro fuera “dictaminado” por la intelligentsia étnica. La intención de su censura resulta obvia.⁵

Una tensión y malestar habida entre migrantes e intelligentsia es el tratamiento que se hace de la *Relación de Michoacán*, la que ha sido valorada por estos últimos casi

como un texto religioso, sin serlo en absoluto. Álvarez Zalpa comparte con los partidarios de la teoría poscolonial la crítica de que es un texto sesgado que no refleja en verdad la cultura nativa, pero está consciente de que el sentido del texto no puede apreciar lo que quiere describir por tratarse de la escritura hecha por “personas extrañas”, que incurren por ello en “juicios injustos”, inclusive si es el “intérprete de nuestros antepasados” (p. 101). Así, resalta la espiritualidad fundada en la unicidad (que no dualidad) de un *Kuerójperi* asexuado, abordado en el segundo capítulo, pero que fue interpretado como dos deidades por fray Jerónimo de Alcalá para hacerlo asequible a la mentalidad hispánica. No obstante, el asunto trasciende el conflicto interpretativo.

Para superar esta dificultad de conocerse y reconocerse a través de la mentalidad colonial, el autor está obligado a leer con especial detalle el texto colonial, y ahí donde puede, corregir la traducción hecha o bien recurrir a otros textos coloniales disponibles. Pero su mayor respuesta a esa contradicción es apelar a la tradición oral que pudo escuchar durante su niñez y adolescencia en Tanaco. Buena parte de su estudio de la *Kaxúmbekua* está basada en lo que sus padres y abuelos dijeron, pero también en entrevistas a once puhrés notables (siete hombres y 4 mujeres) que considera como “fuentes” (p. 279). Así, en vez de emprender un análisis pictográfico de las 44 láminas de la *Relación* —que es el camino alternativo que ha seguido la historia cultural—, Álvarez puede remontarse a un pasado reciente, *ióndki anápu*, de tres o cuatro generaciones que conocieron y practicaron esos valores éticos y morales. Su abordaje resulta inédito y en extremo interesante para los lectores, próximos y lejanos al autor. Es decir, el libro circula más entre la población migrante michoacana que ya conocía a Álvarez de sus cuadros pirograbados, exhibidos en varios lugares públicos.

En varios capítulos el autor aborda esos valores que encierra la *Kaxúmbekua*. Unos los agrupa en aquellos que son más funcionales con la noción de honor, como serían: el respeto, la obediencia, la bondad, el servicio recíproco, la higiene, la honestidad, la tolerancia, el compromiso, la obligación, la ayuda en especie, el amor y entendimiento, hablar en voz baja, el saludo, la humildad, la conciencia, las buenas acciones, la compasión, el perdón, saber pedir permiso, la ayuda mutua, la sabiduría, honorabilidad, matrimonio, las buenas relaciones entre todos, y la vergüenza. La reiterada mención de que estos valores rigen la vida en comunidad, junto con los ejemplos mencionados por el autor, hace pensar que hay la nostalgia por un pasado imaginario que tienta a recrearlo pues se le considera mejor. Hay por ello un débil desliz hacia la retrotopía (p. 168), nada militante, pero que resalta mucho más la forma de vida en comunidad campesina, creada y reproducida desde el siglo XVI sin que haya evidencias previas de la misma bajo el reino tributario anterior, aunque cabe la presunción de que hubo valores equivalentes practicados en las “estancias” y “pueblos” de los que surgieron las comunidades por reducción o congregación. Es en este punto en el que las referencias a

⁴ Un libro suyo en ciernes, titulado por ahora *Ixvani Parhikutini. Acá de este lado (memorias de un inmigrante purépecha)* puede ser, no bilingüe, sino trilingüe, un fenómeno de literacidad ya común pero que fue descubierto entre otros migrantes puhrés en Cobden, Illinois, por Tomás Mario Kalmar *Illegal Alphabets and Adult Bilingualism. Latino Migrants Crossing the Linguistic Border*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2001.

⁵ Similar motivación ha llevado el Año Nuevo P’urhepecha hasta Tijuana, pero no ha conseguido atraer a otros migrantes.

los textos coloniales resultan delicadas, pues describen a los “indios nobles de Mechuacán” con costumbres propias de una aristocracia distante de los tributarios. En general, la mentalidad purépecha actual no asimila su pasado tributario prehispánico.

Mencioné al inicio la apelación al sentido de realidad del autor. Ello se lee entre líneas en los capítulos finales donde se describen las formas de conducta correctas, pero también las incorrectas. Desde el capítulo catorce aparece una pregunta realista relativa a por qué se fue perdiendo el sistema valorativo de la *Kaxúmbekua*. No hay valor positivo que no vaya acompañado de la cláusula de su pérdida en las actuales generaciones de la sociedad purépecha, atribuidas a la aparición de nuevas formas de comportamiento que funcionan contra la vida en común, como son la falta de respeto, la desobediencia, la travesura, el robo, la mentira, la envidia, la avaricia, la soberbia, la arrogancia, las habladurías, el chisme, la mofa, la pelea, el rencor, la pereza, los vicios, el adulterio, el asesinato, el odio, la traición, el engaño, el abuso del poder, las faltas a la moral, etcétera.

¿Por qué se fue perdiendo la *Kaxúmbekua*? Desde la Conquista, el deterioro moral y ético fue resintiéndose,

lo mismo que en el México moderno y aún bajo las políticas agrarias e indigenistas. “Nuestros pueblos tradicionales están desapareciendo, ahora ya no se sabe si estamos en nuestros pueblos o en una colonia perdida de alguna gran ciudad” (p. 269). Sin embargo, ya que se trata de una forma de vida benévola, hay que mantener la esperanza de “hallarle sentido a nuestras vidas como nos enseñaron nuestros antepasados” (p. 275). Es un valor en sí mismo el que “los valores de la *Kaxúmbekua* nos sigan guiando en nuestras vidas” (p. 277). De este modo, Álvarez admite el cambio cultural ocurrido, pero reafirma sus raíces culturales. Qué tan antiguas sean o no, es una preocupación académica secundaria. No se trata de elaborar historias y teorías dudosas a expensa de los hechos. Ése, por cierto, es otro valor que la *Kaxúmbekua* puede admitir sin dificultad para nuestra época.

Luis Vázquez León
 CIESAS de Occidente
 vazquezleonluis@gmail.com

Instrucciones para los autores

Anales de Antropología publica artículos relacionados con los diferentes campos de la antropología cuyo tema sea de interés mundial, con énfasis en México y América.

Las contribuciones podrán presentarse en las siguientes modalidades:

- a) Trabajos científicos: producto original de investigaciones concluyentes.
- b) Ensayos críticos: en los que se sostiene una polémica, una idea o propuesta teórica.
- c) Ensayos teórico-metodológicos: que planteen una discusión y propuestas de nuevos cuerpos conceptuales y aparatos metodológicos.
- d) Noticias o información.
- e) Reseñas bibliográficas: de carácter crítico, de obras de reciente publicación.

Los textos deberán ser inéditos, escritos en español o inglés y que no hayan sido remitidos o se remitan en fecha posterior a su aceptación a otras revistas para su posible publicación.

Las colaboraciones deberán enviarse al editor de la revista a través del sistema de gestión ojs (Open Journal Systems) en la siguiente dirección: <<http://www.ojs.unam.mx/index.php/antropologia>>, previo registro. Un manual de cómo enviar sus propuestas se encuentra en la misma dirección. El expediente electrónico enviado deberá constar de:

- Una hoja en la que se incluya la siguiente información: nombre completo del o los autores, institución(es) a la que pertenecen, dirección institucional o particular a la cual se les pueda enviar correspondencia, números telefónicos y correo electrónico para recibir comunicaciones, así como resumen curricular (200 palabras máximo).
- Carta que garantiza que la contribución es original y no fue/está sometida a publicación en otra editorial. La revista se reserva el derecho de aplicar a los artículos las herramientas de control de plagio o de autoplagio que juzgue necesarias (Ithenticate, Turnitin, Crosscheck).
- Una carta que otorga todos los derechos de propiedad del artículo, incluidas las imágenes contenidas en el mismo, total y exclusivamente a la Universidad Nacional Autónoma de México.
- En el caso de coautores, se deberán incluir la o las cartas en las que el o los coautores manifiesten su autorización para publicar el artículo.
- Archivo que contenga la versión capturada de la colaboración en procesador de textos Microsoft

Word para Windows u OS X (archivo .doc o .docx); en el caso de las ilustraciones, revisar el punto 6 de las normas editoriales (*infra*). En todo caso, las ilustraciones, gráficas y cuadros deberán tener como nombre de archivo, el apellido del (primer) autor así como el número de la figura como aparece en el texto.

Solo se aceptarán artículos que cumplan con estas disposiciones, así como con las normas editoriales que se presentan, para lo cual, la revista recurrirá al intercambio de información con publicaciones pares.

Todo trabajo de los tipos a), b) y c) serán sometidos a dictaminación por especialistas en la materia. Este proceso será anónimo para ambas partes. Los dictámenes serán comunicados por escrito al autor, normalmente en un plazo no mayor a 45 días hábiles. En caso de aceptación condicionada, el autor tendrá un plazo máximo de 15 días naturales para hacer las correcciones pertinentes.

Es necesario que los autores respeten el tiempo límite de entrega de correcciones, notificado de acuerdo con los dictámenes recibidos, ya que si no es así, el artículo pasará al último lugar en la cola de asignación.

Los trabajos aceptados pasarán por revisión y corrección de estilo y se someterán a los lineamientos tipográficos y de diseño de la revista.

Normas editoriales para la entrega de originales

1. Los originales deberán tener una extensión de entre 15 y 25 cuartillas numeradas en el extremo superior derecho, escritas a doble espacio, de preferencia con letra Times New Roman de 12 puntos y en formato carta 21.5 x 28 cm (8.5 x 11”), con márgenes libres de 2.5 cm. Solo las citas textuales pueden ir con espacio sencillo.
2. Se deberá incluir la versión en inglés del título del trabajo y se recomienda que éste no tenga una extensión mayor de diez palabras.
3. Los trabajos deberán llevar un resumen en español y en inglés, con una extensión no mayor de 250 palabras cada uno y debe incluir, en orden, objetivos, metodología o aproximación, resultados o hallazgos, limitaciones o implicaciones, originalidad y alcance de la contribución, seguidos por un mínimo de tres y un máximo de cinco palabras clave, que no podrán repetir las del título (se recomienda utilizar listas de palabras clave

accesibles en línea, para aumentar la visibilidad del artículo).

4. Las categorías de los distintos títulos y subtítulos del texto deberán diferenciarse claramente para facilitar su composición editorial.
5. Todas las notas aclaratorias a pie de página tendrán su llamada en numeración corrida en arábigos volados y se colocarán antes de las referencias bibliográficas. Estas notas no se utilizarán para referencias bibliográficas; su uso será exclusivamente para confrontar o añadir otra información que no pueda incluirse en el cuerpo del artículo.
6. Los dibujos, mapas y fotografías se denominarán figuras, las gráficas se llamarán gráficas y las tablas o cuadros se llamarán cuadros. Cada una estará numerada e irán en hojas aparte indicando en el texto el lugar donde deben entrar.

Las gráficas y figuras estarán preparadas para su reproducción, respetando el tamaño de la caja de 17.5 por 11.5 cm o en proporción con la misma. Solo se aceptarán los originales entintados en papel albanene, o bien en computadora de acuerdo con las especificaciones requeridas para la entrega de las colaboraciones. No se aceptarán figuras fotocopiadas.

Las fotografías deberán tener un tamaño promedio de 10 x 15 cm (12.5 x 18 cm como máximo). Éstas deberán estar bien contrastadas y entregadas en soporte digital, en el formato tiff y con una resolución mínima de 300 dpi, de preferencia a color (que aparecerá solo en la versión electrónica de la revista).

Las figuras se acompañarán de un pie de figura, esto es, de un breve texto descriptivo que no exceda de tres líneas, con el crédito legal.
7. Los cuadros deberán presentarse con su encabezado y señalar su fuente al pie. Éstos deberán estar elaborados en el mismo procesador empleado para el texto.
8. Para referencias no textuales en el cuerpo del texto se deberán incluir entre paréntesis el o los apellidos de los autores y el año de publicación. Ejemplo: (Villa Rojas 1989). Cuando la referencia tenga más de dos autores se citará de la siguiente manera: (Prior *et al.* 1977). Para referencias textuales, incluir además la o las páginas correspondientes, ejemplo: (Faulhaber 1995: 302).
9. Las citas textuales que ocupen menos de cinco renglones no se separarán del texto y se encerrarán; las de más de cinco renglones se separarán del texto dejando una línea en blanco antes y una después, sangrando cinco espacios a la izquierda y a la derecha, se escribirán a renglón seguido, incluyendo al final de la cita la referencia correspondiente de acuerdo con las indicaciones del inciso anterior.
10. Las referencias bibliográficas se enlistarán bajo el título de Referencias, al final del artículo, en

orden alfabético, a partir del apellido del primer autor. En caso de autores iberoamericanos se pondrá apellido paterno y materno.

No se abreviarán los nombres de las revistas, libros, casas editoriales ni la ciudad de edición.

a) Las referencias de libros deberán contener los siguientes datos en el orden que a continuación se anota: nombre del autor o autores, en caso de que sea(n) editor(es) o compilador(es) anotarlos a continuación; año de edición, título del libro (en cursivas), ciudad, editorial. En caso de haber duda, se optará por las normas apa vigentes.

Ejemplo:

Piña Chan, R. (1980). *Chichén Itzá, La ciudad de los brujos del agua*. México: Fondo de Cultura Económica.

En caso de tratarse de una obra realizada por una institución oficial, se anotará según el siguiente ejemplo:

Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (1992). *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, Distrito Federal. Resultados definitivos. Datos por ageb urbana*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

b) Las referencias de capítulos o de trabajos en obras colectivas deberán contener los siguientes datos: nombre del o los autores, año, título del capítulo, ficha del libro, esto es: nombre del autor o autores, en caso de que sea(n) editor(es) o compilador(es) anotarlos a continuación; título del libro (en cursivas), editorial, ciudad, páginas en las que se encuentra el capítulo.

Ejemplo:

Smith Stark, T. C. y A. López Cruz (1995). Apuntes sobre el desarrollo histórico del zapoteco. San Pablo Guilá, R. Arzápalo Marín y Y. Lastra (comps.), *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica. II Coloquio Mauricio Swadesh* (pp. 294-343). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

c) Las referencias hemerográficas deberán contener los siguientes datos: nombre del autor o autores, año de edición, título del artículo, título de la revista en cursivas, volumen y número de la publicación, páginas en las que se encuentra el artículo.

Ejemplo:

Sen, A. K. (1992). Sobre el concepto de pobreza. *Comercio exterior* 42 (4), 310-326.

d) Las referencias electrónicas en línea deberán llevar el nombre del autor (si no está disponible, nombre del

sitio), año de publicación (si no se conoce, anotar s.f.), título del artículo entre comillas, nombre del sitio en redondas, dirección html sin subrayado y fecha de consulta entre corchetes.

Ejemplo:

s.f. "Los incas", Perú prehispánico. Disponible en: <http://www.educared.edu.pe/estudiantes/historia1/incas.htm> [consulta: 26 de noviembre de 2009].

En caso de que sean digitalizaciones de obras publicadas, debe insertarse en primer lugar la cita de la obra impresa y para las obras en línea debe citarse el DOI (siempre que lo tenga).

e) En caso de autores iberoamericanos, se especificarán los apellidos paterno y materno; el nombre (s) de pila de los autores se pondrá con inicial.

Instructions for authors

Annals of Anthropology publishes articles related to the different fields of anthropology, whose subject is of world interest, with emphasis on Mexico and America.

The contributions may be presented in the following modalities:

- a) Scientific works: original product of conclusive investigations.
- b) Critical essays: in which a controversy is raised, an idea or a theoretical proposal is argued.
- c) Theoretical-methodological essays: that debate questions and proposals for new conceptual and methodological approaches.
- d) News or information.
- e) Bibliographic reviews: critical analysis of recently published works.

The texts must be unpublished, written in Spanish or English and must not have been sent or sent after their acceptance to other journals for possible publication.

The manuscripts should be sent to the editor of the journal through the OJS platform (Open Journal Systems) at the following address: <<http://www.ojs.unam.mx/index.php/antropologia>>, after registration. A manual of how to send your proposals is available at the same address. The electronic file submitted must consist of:

A document containing following information: full name of the author(s), institution(s) to which they belong, institutional or particular address to which correspondence can be sent, telephone numbers and email to receive communications, as well as curricular summary (200 words maximum).

Letter that guarantees that the contribution is original and was not/is not submitted for publication with another publisher. The journal reserves the right to use control tools that it deems necessary to check the article for plagiarism or self-plagiarism (Ithenticate, Turnitin, Crosscheck).

A letter granting all property rights of the article, including the images contained in it, totally and exclusively to the Universidad Nacional Autónoma de México.

In the case of co-authors, the letter or letters in which the co-authors express their authorization to publish the article must be included.

The file that contains the version of the manuscript captured in word processor Microsoft Word for Windows or OS X (.doc or .docx file); in the case of the illustrations, review item 6 of the Editorial Guidelines (see below). In any case, the illustrations, graphs and tables should have as file name, the last name of the (first) au-

thor as well as the number of the figure as it appears in the text.

Only articles that comply with these requirements will be accepted, as well as with the Editorial Guidelines; to achieve this, the journal will exchange of information with peer publications.

All work of types a), b) and c) will be submitted for peer-review by specialists in the field. This process will be anonymous for both parties. The opinions will be communicated in writing to the author, normally within a period of no more than 45 business days. In case of conditional acceptance, the author will have a maximum period of 15 calendar days to make the pertinent corrections.

It is necessary that the authors respect the deadline for the delivery of corrections, notified in accordance with the reviews sent, since if this is not the case, the article will move to the last place in the allocation queue.

Accepted papers will undergo review and correction of style and will be subject to the typographical and design guidelines of the journal.

Editorial Guidelines for the delivery of originals

1. The originals must have an extension of between 15 and 25 pages, numbered in the upper right corner, written double-spaced, preferably with Times New Roman font of 12 points and in letter format 21.5 x 28 cm (8.5 x 11'), with margins of 2.5 cm. Only textual citations can have simple spacing.
2. The English version of the title must be included; and it is recommended that the title is not longer than ten words.
3. The papers must have an abstract in Spanish and English, with an extension of no more than 250 words, that must include, in this order, objectives, methodology or theoretical approach, results or findings, limitations or implications, originality and scope of the contribution; it must be followed by a minimum of three and a maximum of five keywords, which must not repeat the words of the title (it is recommended to use lists of key words accessible online, to increase the visibility of the article).
4. The title and subtitle headings must be clearly differentiated in the text, in order to facilitate editorial composition.
5. All footnotes at the bottom of the page will have their call numbered in Arabic numerals and will be placed

before the bibliographic references. Such notes must not be used for bibliographic references; they will be used exclusively to contrast or add information that cannot be included in the body of the article.

6. Drawings, maps and photographs will be called figures, graphs will be called graphs, and tables or numerical charts will be called tables. Each one will be numbered and will go on separate documents, indicating in the text where they should be inserted.

The graphs and figures will be prepared for reproduction, respecting a box size of 17.5 by 11.5 cm, or a proportion of it. Acceptable originals are figures inked on tracing paper, or computer designed according to the specifications below. Photocopied figures will not be accepted.

Photographs must have an average size of 10 x 15 cm (12.5 x 18 cm maximum). These should be well contrasted and delivered in digital format, in tiff file and with a minimum resolution of 300 dpi, preferably in color (which will only appear in the electronic version of the magazine).

The figures will be accompanied by a figure caption, that is, a brief descriptive text that does not exceed three lines, with the legal credit of the source.

7. The tables should be presented with their table heading and indicate their source at the bottom. These must be made in the same processor used for the text.
8. For non-textual references in the body of the text, the author's surname(s) and the year of publication must be included in parentheses. Example: (Villa Rojas 1989). When the reference has more than two authors, it will be cited as follows: (Prior *et al.* 1977). For textual references, also include the corresponding page or pages, example: (Faulhaber 1995: 302).
9. Quotes that occupy less than five lines will not be separated from the text and will be placed between quotation marks; those with more than five lines will be separated from the text leaving a blank line before and after, indenting five spaces to the left and to the right, written in block, including at the end the quotation the corresponding reference according to the indications of the previous paragraph.
10. The bibliographical references will be listed under the title of References, at the end of the article, in alphabetical order, starting with the surname of the first author. In the case of Ibero-American authors, paternal and maternal surnames will be used.

The names of journals, books, publishing houses and the city of edition will not be abbreviated.

- a) The references to books must contain the following information in the following order: name of the author(s), in case it is an edited volume, add (ed.) or (comp.); year of edition, book title (in italics), city, publishing house.

Example:

Piña Chan, R. (1980). *Chichen Itzá, La ciudad de los hechiceros del agua*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

In the case of a work done by an official institution, it will be recorded according to the following example:

Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (1992). *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, Distrito Federal. Resultados definitivos. Datos por ageb urbana*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

- b) The references of chapters or contributions in collective works must contain the following information: name of the author(s), year, title of the chapter, and specifics of the book, that is: name of the author or authors, adding (ed.) or (comp.) as required; title of the book (in italics), publishing house, city, pages where the chapter is found.

Example:

Smith Stark, T. C. y A. López Cruz (1995). Apuntes sobre el desarrollo histórico del zapotecos. San Pablo Guilá, R. Arzápalo Marín y Y. Lastra (comps.), *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica. II Coloquio Mauricio Swadesh* (pp. 294-343). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- c) The newspaper references must contain the following information: name of the author or authors, year of publication, title of the article, title of the journal in italics, volume and number of the publication, pages in which the article is found.

Example:

Sen, A. K. (1992). Sobre el concepto de pobreza. *Comercio exterior* 42 (4), 310-326.

- d) Online electronic references should bear the name of the author (if not available, name of the site), year of publication (if not known, note sd), title of the article in quotation marks, name of the site in round, html address without underline and date of inquiry in brackets.

Example:

s.f. "Los Incas", Peru prehispanico. Available at: <http://www.educared.edu.pe/estudiantes/historial/incas.htm> [Accessed: November 26, 2009].

In the case of published works that have been digitalized and made accesible on-line, the reference of

the printed work should be inserted first and for online works, and (if available) the DOI should be cited.

e) In the case of Ibero-American authors, paternal and maternal surnames will be specified; the first or given name(s) of the authors will appear as initials only.

Código de ética Principios de ética y Declaración sobre negligencia¹

Responsabilidades o comportamiento del Comité Editorial

La descripción de los procesos de revisión por pares es definido y dado a conocer por el Comité Editorial con el fin de que los autores conozcan cuáles son los criterios de evaluación. El Comité Editorial estará siempre dispuesto a justificar cualquier controversia en el proceso de evaluación.

Responsabilidades o comportamiento del Editor

El editor se debe responsabilizar por todo lo publicado en la revista. Deberá esforzarse por satisfacer las necesidades de los lectores y autores; por mejorar constantemente la revista; por asegurar la calidad del material que publica; por impulsar los estándares académicos y científicos. Por otra parte, el editor deberá estar dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas cuando sea necesario.

La decisión del editor de aceptar o rechazar un trabajo para su publicación debe estar basada únicamente en la importancia del artículo, la originalidad, la claridad y la pertinencia que el trabajo represente para la revista.

El editor se compromete a garantizar la confidencialidad del proceso de evaluación, no podrá revelar a los revisores la identidad de los autores. Tampoco podrá revelar la identidad de los revisores en ningún momento.

El editor es responsable de decidir qué artículos puede aceptar la Revista y el Comité Editorial tomará la decisión final acerca de los artículos que se publicarán.

El editor asume la responsabilidad de informar debidamente al autor la fase del proceso editorial en la que se encuentra el texto enviado, así como de las resoluciones del dictamen.

Un editor debe evaluar los manuscritos y su contenido intelectual sin distinción de raza, género, orientación sexual, creencias religiosas, origen étnico, nacionalidad, o la filosofía política de los autores.

Ni el editor ni el equipo editorial divulgarán ninguna información sobre un manuscrito enviado a cualquier persona que no sea el autor correspondiente, revisores, revisores potenciales u otros asesores editoriales

Ningún material inédito dado a conocer en un manuscrito enviado se utilizará en investigaciones personales de un editor, sin el consentimiento expreso y por escrito del autor. Información privilegiada o las ideas obtenidas a través de la revisión por pares serán confidenciales

y no se utilizarán para obtener ventajas personales. Los editores deben tomar decisiones justas e imparciales y garantizar un proceso de revisión por pares justo y apropiado.

Responsabilidades de los autores

Los autores deben garantizar que sus manuscritos son producto de su trabajo original y que los datos han sido obtenidos de manera ética; que no han sido previamente publicados o que no estén siendo considerados en otra publicación. Se considerará un trabajo como previamente publicado cuando ocurra cualquiera de las siguientes situaciones:

1. Cuando el texto completo haya sido publicado.
2. Cuando fragmentos extensos de materiales previamente publicados formen parte del texto enviado a la Revista.
3. Cuando el trabajo entregado a la Revista esté contenido en memorias publicadas *in extenso*.
4. Estos criterios se refieren a publicaciones previas en forma impresa o electrónica, y en cualquier idioma.

Para la publicación de sus trabajos, los autores deben seguir estrictamente las normas para la publicación de artículos definidas por el Comité Editorial.

Los autores enviarán a la Revista un original del artículo sin información personal (nombre, datos de contacto, adscripción, etc.) y excluyendo su nombre de las referencias bibliográficas en que aparece.

Los autores de los informes de investigaciones originales deben presentar una descripción precisa del trabajo realizado, así como una discusión objetiva de su importancia. Los datos subyacentes deben estar representados con precisión en el artículo. Un documento debe contener suficiente detalle y referencias para permitir a otros utilizar el trabajo. Declaraciones fraudulentas o deliberadamente inexactas constituyen un comportamiento poco ético y son inaceptables.

Los autores deben asegurarse de que han escrito en su totalidad obras originales, y si han utilizado el trabajo y / o palabras de otros tienen que citarlos debidamente. El plagio en todas sus formas constituye una conducta editorial no ética y es inaceptable. En consecuencia, cualquier manuscrito que incurra en plagio será eliminado y no considerado para su publicación.

¹ Este documento fue aprobado para su inserción en las revistas de la Universidad Nacional Autónoma de México en la sesión del 23 de junio de 2016, por el Seminario Permanente de Editores

Un autor no debería, en general, publicar los manuscritos que describen esencialmente la misma investigación en más de una revista o publicación primaria. La presentación del mismo manuscrito a más de una revista constituye un comportamiento poco ético y la publicación es inaceptable.

Se deben de reconocer las fuentes adecuadamente. Los autores deben citar las publicaciones que han sido influyentes en la naturaleza del trabajo presentado. La información obtenida de forma privada, como en conversaciones, correspondencia o discusiones con terceros, no debe ser usada sin explícito permiso escrito de la fuente.

La autoría debe limitarse a aquellos que han hecho una contribución significativa a la concepción, diseño, ejecución o interpretación del estudio. Todos aquellos que han hecho contribuciones significativas deben aparecer como co-autores. El o los autores principales deben asegurar que todos los co-autores se incluyan en el artículo, y que todos han visto y aprobado la versión final del documento y han acordado su presentación para su publicación.

Todos los autores deben revelar en su manuscrito cualquier conflicto de fondo financiero u otro de interés que pudiera influir en los resultados o interpretación de su manuscrito. Todas las fuentes de apoyo financiero para el proyecto deben ser reveladas.¹

Cuando un autor descubre un error o inexactitud significativa en su obra publicada, es su obligación notificar de inmediato al Director de la revista o editorial y cooperar con el editor para retractarse o corregir el papel.

Responsabilidades de los revisores

Los revisores se comprometen a notificar sobre cualquier conducta no ética por parte de los autores y señalar toda la información que pueda ser motivo para rechazar la publicación de los artículos. Además, deben comprometerse a mantener de manera confidencial la información relacionada con los artículos que evalúan.

Los revisores deben contar con las directrices para la revisión de los trabajos. Éstas deben ser proporcionadas por el editor y son las que se deben considerar para la evaluación.

Todo revisor seleccionado debe notificar en el menor tiempo posible al editor si está calificado para revisar la investigación de un manuscrito o si no está en la posibilidad de hacer la revisión.

Cualquier manuscrito recibido para su revisión debe ser tratado como documento confidencial. No se debe mostrar o discutir con otros expertos, excepto con autorización del editor.

Los revisores se deben conducir de manera objetiva. Toda crítica personal al autor es inapropiada. Los revisores deben expresar sus puntos de vista con claridad y con argumentos válidos.

Toda información privilegiada o las ideas obtenidas a través de la revisión por pares debe ser confidencial y no se utilizará para obtener ventajas personales.

Los revisores no deben evaluar los manuscritos en los que tienen conflictos de intereses.

¹ Para revistas médicas puede encontrarse más información sobre conductas inaceptables en la publicación científica en la Asociación Mundial de Editores Médicos (WAME), el Comité sobre Ética de Publicación (COPE) o el Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas (ICMJE).

Code of ethics Principles of ethics and Declaration of negligence¹

Responsibilities or behavior of the Editorial Committee

The description of the peer review processes is defined and made known by the Editorial Board in order that authors know what the evaluation criteria are. The Editorial Board will always be willing to justify the evaluation process in case of controversy.

Responsibilities or behavior of the Editor

The editor must take responsibility for everything published in the magazine. He/she shall strive to meet the needs of readers and authors; to constantly improve the magazine; to ensure the quality of the material that it publishes; to promote academic and scientific standards. The editor must be willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when necessary.

The decision of the editor to accept or reject a work for publication must be based solely on the importance of the article, the originality, clarity and relevance that the work represents for the journal.

The editor is committed to guarantee the confidentiality of the evaluation process, he/she cannot reveal to the reviewers the identity of the authors, nor reveal the identity of the reviewers at any time.

The editor is responsible for deciding which articles can be accepted for the Journal and the Editorial Board will make the final decision about the articles that will be published.

The editor assumes the responsibility of duly informing the author of the phase of the editorial process of his manuscript, as well as of the resolution of the review process.

An editor must evaluate the manuscripts and their intellectual content without distinction of race, gender, sexual orientation, religious beliefs, ethnic origin, nationality, or the political philosophy of the authors.

The editor or any member of the editorial team will not disclose any information about a manuscript to anyone other than the corresponding author, reviewers, potential reviewers or other editorial advisors.

All unpublished materials presented in a submitted manuscript will not be used for personal research of the editor, without the express written consent of the author. Privileged information or ideas obtained through peer review will be confidential and will not be used to obtain personal benefits. Editors must make fair and impartial

decisions and ensure a fair and appropriate peer review process.

Responsibilities of the authors

Authors must guarantee that their manuscripts are the product of their original work and that the data have been obtained in an ethical manner. In addition, they must guarantee that their work has not been previously published or that it is not being considered in another publication. A work will be considered as previously published when any of the following situations occurs:

- 1) When the full text has been published.
- 2) When extensive fragments of previously published materials are part of the text sent to the Journal.
- 3) When the work submitted to the Journal is contained in memoirs published in extenso.
- 4) These criteria refer to previous publications in printed or electronic form, and in any language.

For the publication of their work, the authors must strictly follow the rules for the publication of articles defined by the Editorial Board.

The authors will send the Journal an original of the article without personal information (name, contact information, affiliation, etc.) and excluding his/her name from the bibliographical references.

The authors of the original research reports must present an accurate description of the work carried out, as well as an objective discussion of its importance. The supporting data must be represented accurately in the article. The document must contain enough detail and references to allow others to use the work. Fraudulent or deliberately inaccurate statements constitute unethical behavior and are unacceptable.

Authors should make sure that they have written in their entirety the original works, and if they used the work and/or words of others, they should cite this duly. Plagiarism in all its forms constitutes unethical behavior and is unacceptable. Consequently, any manuscript that plagiarizes will be eliminated and not considered for publication.

An author should not, in general, publish manuscripts that essentially describe the same research in more than one journal or primary publication. Submitting the same manuscript to more than one journal constitutes unethical behavior and the publication is unacceptable.

The sources must be recognized appropriately. Authors should cite publications that have been influential the work presented. Information obtained privately, such

¹ This document was approved for inclusion in the journals of the National Autonomous University of Mexico in the session of June 23, 2016, by the Permanent Seminar of Publishers.

as conversations, correspondences or discussions with third parties, should not be used without explicit written permission from the source.

Authorship should be limited to those who have made a significant contribution to the conception, design, execution or interpretation of the study. All those who have made significant contributions should appear as co-authors. The principal author(s) should make sure that all co-authors are included in the article, and that all have seen and approved the final version of the document and have agreed to submit it for publication.

All authors must reveal in their manuscript any conflict of financial or other interest that could influence the results or interpretation of their manuscript. All sources of financial support for the project must be disclosed.¹

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his published work, it is his obligation to immediately notify the editor of the magazine or publisher and cooperate with the editor to retract or correct the paper.

Responsibilities of reviewers

The reviewers undertake to notify about any unethical conduct on the part of the authors and indicate all the information that may be grounds for rejecting the publication of the articles. In addition, they must commit themselves to keep confidential information related to the articles they evaluate.

For the review of the work, the reviewers must have access to the guidelines to carry out their task. These guidelines must be provided by the editor and are those that must be considered for the evaluation.

Any selected reviewer should notify the editor as soon as possible if they are qualified to review the research of a manuscript or if they are not able to do the review.

Any manuscript received for review must be treated as a confidential document. It should not be shown or discussed with other experts, except with the authorization of the editor.

Reviewers must conduct themselves objectively. Any personal criticism of the author is inappropriate. Reviewers must express their points of view clearly and with valid arguments.

All privileged information or ideas obtained through peer review must be confidential and will not be used to obtain personal benefits.

Reviewers should not evaluate manuscripts for which they have conflicts of interest.

¹ For medical journals, more information on unacceptable behavior can be found in the scientific publication in the World Association of Medical Editors (WAME), the Committee on Publication Ethics (COPE) or the International Committee of Medical Journal Editors (ICMJE).