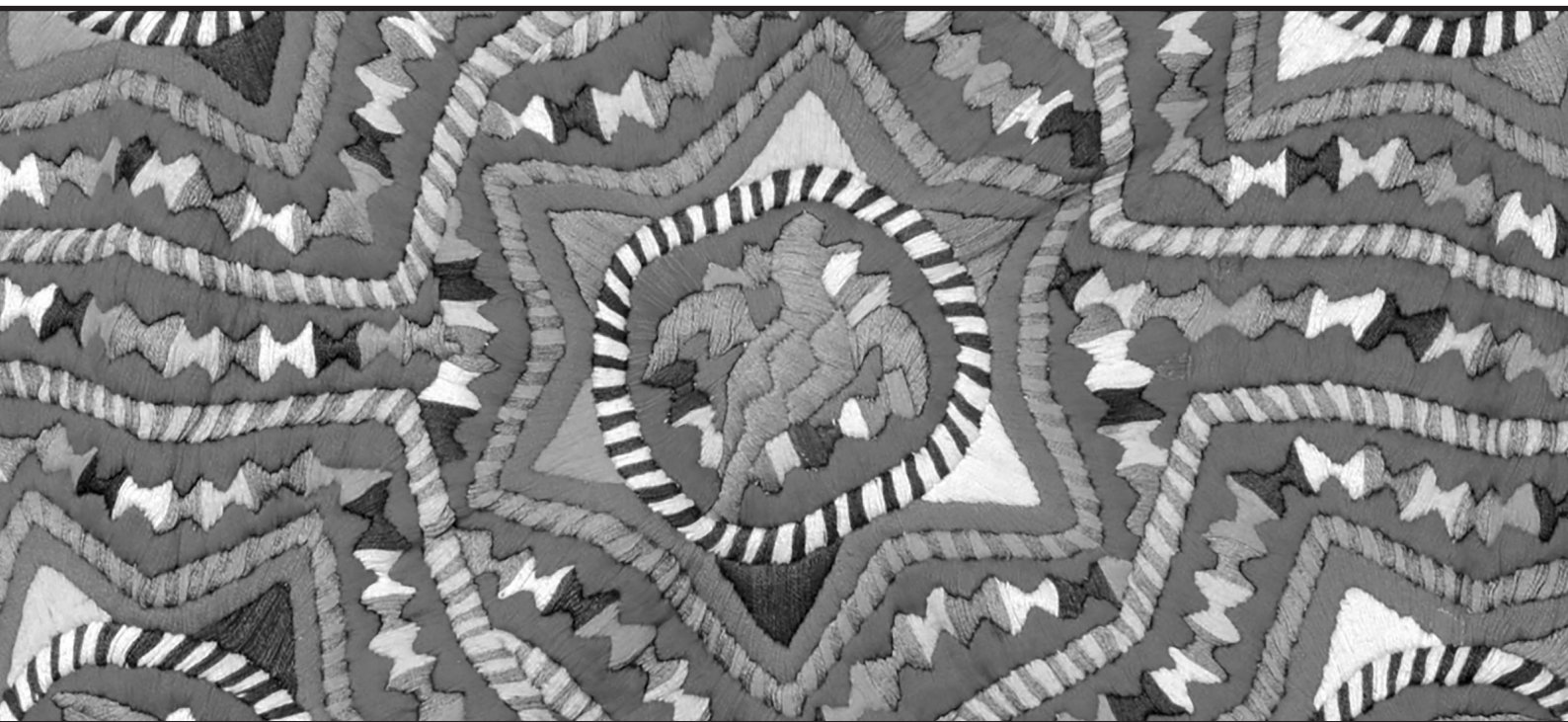


ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 59-2

Julio-diciembre 2025



ISSN 0185-1225



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

Anand Lage, Sapienza Università di Roma, Repubblica Italiana.
Andrew K. Scherer, Brown University, United States of America.
Arodi Montserrat Farrera Ríos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Baltazar Brito Guadarrama, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Barbara L. Stark, Arizona State University, United States of America.

Davide Domenici, Università di Bologna, Repubblica Italiana.

Elsa Cristina Buenrostro Díaz, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Emiliana Cruz, University of Massachusetts Amherst, United States of America.

Emily McClung Heumann, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Eric Taladoire, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, République Française.

Eric W. Campbell, University of California, United States of America.

Grégory Pereira, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, République Française.

Jacques Galinier, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, République Française.

Juan Carlos Rodríguez Torrent, Universidad de Valparaíso, Chile.

Julio Calvo Pérez, Universitat de València-Estudi General, España.

Leonardo López Luján, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Luis Alberto Barba Pingarrón, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Universidade de Brasília, República Federativa do Brasil.

Lyle Richard Campbell, University of Hawai'i, United States of America.

Lynn Stephen, University of Oregon, United States of America.

Miguel C. Botella, Universidad de Granada, España.

Nicholas A. Hopkins, Florida State University, United States of America.

Paola Velasco Santos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Pedro Pitarch Ramón, Universidad Complutense de Madrid, España.

Silvia Salgado González, Universidad de Costa Rica, Costa Rica.

Susana Narotzky, Universitat de Barcelona, España.

Timothy Murray, La Trobe University, Commonwealth of Australia.

Yukitaka Inoue Okubo, Universidad de Senshu, Japón.

EDITORES RESPONSABLES

Hernán Javier Salas Quintanal, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Lucero Meléndez Guadarrama, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

JEFA DE LA SECCIÓN ACADÉMICA DEL DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES IIA, UNAM

Carina Itzel Gálvez García

EDITORIA TÉCNICA

Priscila Saucedo García

ASISTENTES EDITORIALES

Julián García Santín, Pamela Toledo Rojas y Naomi Coronado Mendoza.

Todas las opiniones vertidas en los trabajos aquí publicados son de exclusiva responsabilidad de los autores; no necesariamente reflejan ni comprometen las opiniones del Consejo 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), Scielo México, 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, OpenAlex y Dimensions.

Anales de Antropología, vol. 59-2, 2025 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 exterior s/n, Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Coyoacán, Ciudad de México, tel. 55 5622 9557, correo electrónico: anantrop@unam.mx.

Esta edición consta de 150 ejemplares en papel cultural de 90 g. Se terminó de imprimir en diciembre de 2025 en Editorial Iniziativa DV, SA de CV, Av. Universidad núm. 625, col. Letrán Valle, Benito Juárez, C. P. 03635, Ciudad de México. Número de certificado de reserva de derechos al uso exclusivo ante Indautor 04-2014-060914241500-102, ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título y contenido en trámite. La formación estuvo a cargo de Sonia Wendy Chávez Nolasco, la corrección de estilo a cargo de René Uribe Hernández y Víctor Fernando Gálvez García. Portada: Detalle de un bordado del huipil chuj de San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, Guatemala. Tela comercial de algodón bordada a mano con hilos de colores de algodón y acrilán; fotografía de José Rafael Reyes Ojeda, diseño y realización Martha González Serrano. El costo de cada ejemplar es de \$220.00 MXN. Versión online: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia>.

ANALES DE ANTROPOLOGÍA
Volumen 59-2
Julio-diciembre 2025

Preliminares

<i>Editorial</i>	5
Hernán Javier Salas Quintanal y Lucero Meléndez Guadarrama	

Artículos

<i>Astronomía, iconografía e historia en el monolito de Maltrata</i>	9
Rubén Bernardo Morante López	
<i>Caracterización mediante microscopía electrónica de barrido y significado de los engobes blancos en cerámicas del periodo Formativo: Ojo de Agua, Estado de México, y Zazacatla, Morelos</i>	23
Francisco Javier Sánchez Tornero y Yoko Sugiura Yamamoto	
<i>Las cosas de los muertos: una aproximación metodológica al problema de los objetos asociados a restos humanos en contextos arqueológicos</i>	37
Roberto Martínez González, Luis Fernando Núñez Enríquez y Daniela Rodríguez Obregón	
<i>Fecundidad celeste en la Cabeza de Serpiente de San Antonio Tezoquipan</i>	49
Jessica Belem Rodríguez Míguez y Manuel Alberto Morales Damián	
<i>Las cruces de algarrobo: el caso de la Cruz del Arenal de Jayanca, Perú</i>	65
Jair Obed Rodríguez Bustamante	
<i>Documentales muxe: discursos, horizontes y mercados en el cine y la televisión</i>	83
David Antonio Jurado González	
<i>Cosmos mazahua, elementos para su revalorización y conservación a partir de una especie: el zorrillo</i>	99
Sergio Paulino Escamilla, David Gómez Sánchez y Dulce María Ávila Nájera	
<i>Silencio y secreto en las memorias de la medicina tradicional miskitu</i>	113
Marlon Howking	
<i>La antropología y la sociología hacen las paces con el tema “trabajo”: miradas brasileñas</i>	129
Guillermo Stefano Rosa Gómez y Jaime Santos Junior	
<i>Turismo post-covid y vulnerabilidad en el Caribe: los casos de Cancún-Isla Mujeres (México) y el Cantón Talamanca (Costa Rica)</i>	141
Cristina Oehmichen Bazán y Giselle Chang Vargas	

Nota

<i>Carlos Serrano Sánchez (1942-2025)</i>	155
Judith Lizbeth Ruiz González y Abigail Meza Peñaloza	

Reseñas

- Carlos Serrano Sánchez, Bernard Fahmel Beyer y Oswaldo Camarillo Sánchez, coordinadores (2024).
Más allá de la muerte. Bioantropología e iconografía de la colección arqueológica del Museo Casa del Mèndrugo, Puebla, México 157
Laura Rodríguez Cano
- Miriam Judith Gallegos Gómora y Patricia Horcajada Campos, editoras (2023).
Figurillas mesoamericanas del Clásico. Una mirada caleidoscópica a sus contextos, representaciones y usos 161
Alexis Fernando Oliveroz Osorio
- Yoko Sugiura Yamamoto, Magdalena García Sánchez, Gustavo Jaimes Vences y José Alberto Aguirre Anaya (2024).
Conviviendo con las ciénegas en el pasado reciente. Etnoarqueología del Alto Lerma 165
María del Carmen Pérez Ortiz de Montellano



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 5-7

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

Editorial

El segundo semestre del año 2025 ha sido convulsionado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Una serie de situaciones dramáticas llevaron al estudiantado, a los sectores académico y administrativo a poner la atención en acontecimientos vinculados a la seguridad y el bienestar físico y mental de nuestra gran comunidad. Desde los diferentes espacios y autoridades universitarias se ha trabajado incansablemente en establecer normas, protocolos y declaraciones para afianzar nuestra convivencia con la finalidad de constatar que la Ciudad Universitaria y otros recintos universitarios sigan siendo los espacios más seguros de la Ciudad de México. El tema de los cuidados, tantas veces registrado en las investigaciones antropológicas que lo han considerado en su naturaleza holística, se ha vuelto parte de una cotidianidad que nos involucra totalmente. Desde esta tribuna señalamos con mucha decisión que no dejaremos de contribuir a la construcción de espacios libres de violencia.

Al interior de nuestro Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), a principio del mes de octubre se conmemoró un año más de existencia, celebración que se superpuso al informe del primer año de la gestión del doctor César Villalobos Acosta al frente de la entidad y a su propuesta de Plan de Desarrollo Institucional, espacios que dejan ver no solamente las variadas y múltiples actividades académicas realizadas, sino también su cantidad y calidad. Destacan la investigación, las publicaciones, la docencia impartida por su personal y la difusión de la cultura y del conocimiento, tareas resaltadas en el festejo de un año más de vida institucional. No cabe duda que la madurez de nuestro instituto se refleja y expresa en la consolidación de ciertas áreas que adquieren cada vez más visibilidad. En este marco de gran intensidad laboral, profesional, académica y de enseñanza, lamentamos profundamente la partida de Carlos Serrano. El instituto y todas sus áreas son impensables sin su presencia física, porque todo lo demás, su inquietud antropológica, sus enseñanzas, su legado intelectual si-

gue estando en el instituto, el que siempre consideró su lugar de trabajo. Invitamos a recordarlo con la lectura de la nota que cierra esta edición, que nos comparten Judith Ruiz y Abigail Meza.

El volumen 59, número 2 de la revista *Anales de Antropología* se compone de dos secciones, la primera comprende diez artículos de investigación y, la segunda, tres reseñas de obras recientes en el campo de la antropología.

La sección de artículos presenta trabajos de distintas disciplinas antropológicas y ciencias afines, abarca diversas regiones culturales dentro del territorio nacional mexicano, estudios sobre la medicina de los *miskitu* (Nicaragua, en Centroamérica), y sobre una práctica ritual ancestral pero de carácter actual en la costa norte de Perú. En el volumen se incluye también un estudio que discute cómo se establece el diálogo entre dos disciplinas afines, la antropología y la sociología en Brasil. Como el lector podrá notar, en este volumen se presentan trabajos diversos que involucran distintas áreas de la disciplina, que se extienden más allá de las fronteras nacionales mexicanas, lo que refleja el espíritu de nuestra línea editorial, que busca dialogar con las antropologías de otros lugares del mundo. Es nuestro deseo que *Anales de Antropología* continúe abarcando distintas áreas culturales, nacionales y globales, por lo que sirva la presente para invitar a nuestros lectores a seguir contribuyendo con esta revista, así como agradecer a autores y autoras.

En el trabajo “Astronomía, iconografía e historia en el monolito de Maltrata”, Rubén Bernardo Morante López estudia un monolito conocido como el “monolito de Maltrata”, localizado en el valle de Maltrata, Veracruz. En el análisis de esta gran piedra labrada, el autor articula tres disciplinas: la iconografía, la astronomía y la historia; lo que le permite profundizar en una comprensión integral del monumento y presentar una nueva interpretación que deriva en el conocimiento de las relaciones históricas establecidas entre la señora “Doce Muerte” con el personaje conocido como “Trece Conejo”, referido en sitios como Tajín y Filobobos, Veracruz.

El autor señala que el evento histórico que refiere a la fecha de conquista guarda una correlación astronómica con el ciclo de Venus.

En el artículo “Caracterización mediante microscopía electrónica de barrido y significado de los engobes blancos en cerámicas del periodo Formativo: Ojo de Agua, Estado de México, y Zazacatla, Morelos”, de Francisco Javier Sánchez Tornero y Yoko Sugiura Yamamoto, se presenta el análisis cerámico basado en dos técnicas, la microscopía electrónica de barrido (MEB), que permite obtener imágenes de gran resolución en muestras arqueológicas, y microanálisis por dispersión de energías de rayos X (EDX), que contribuye a determinar la composición de las cerámicas fechadas para el periodo Formativo mesoamericano (ca. 1500-200 aC) de dos sitios arqueológicos distintos, Ojo de Agua (Estado de México) y Zazacatla (Morelos). Una de las características de esta cerámica, a decir de los autores, es la “decoración pintada en tonos de color blanco”. Una de las preguntas de investigación consistía en saber si el origen del engobe blanco de las cerámicas de ambos sitios era el mismo, pero concluyen que, pese a que comparten vínculos culturales, el origen de las materias primas usadas en ambos sitios es distinto. Señalan que la “diversidad de materiales empleados en la decoración cerámica reflejan particularidades del medio y saberes técnicos transmitidos, sugiriendo una especialización artesanal”.

A partir de una crítica el uso del término “ofrenda” para describir todo aquello asociado a los objetos encontrados en contextos arqueológicos en depósitos de muertos, el trabajo de Roberto Martínez González, Luis Fernando Núñez Enríquez y Daniela Rodríguez Obregón titulado “Las cosas de los muertos: una aproximación metodológica al problema de los objetos asociados a restos humanos en contextos arqueológicos” ofrece una propuesta metodológica novedosa para comprender la trama que se inscribe en la distribución de dichos objetos. Esta involucra dos categorías analíticas, a saber, las “concepciones de la muerte” y el “contexto mortuario”, donde la primera es analizada como “una serie de principios lógicos que guían la acción”, mientras que la segunda es entendida como “los medios de expresión” de la primera. En la discusión se involucra el análisis estructural del mito, para proponer un método similar para examinar los objetos asociados a restos humanos en contextos arqueológicos.

Desde el modelo de la cultura visual, Jessica Belem Rodríguez Míguez y Manuel Alberto Morales Damián en su artículo “Fecundidad celeste en la Cabeza de Serpiente de San Antonio Tezoquipan” analizan un conjunto pictórico hallado en una roca en forma de cabeza de serpiente, localizada en el municipio de Alfajayucan, Hidalgo. La investigación está centrada en comprender las prácticas y creencias rituales *hñāhñüis* durante el periodo Postclásico y, para alcanzar su objetivo, incluyen un estudio comparativo con otras representaciones rupestres aledañas, otros elementos iconográficos prehispánicos y coloniales que les permiten tener una visión más amplia

de estas expresiones para, en consecuencia, proponer un significado de dicha imagen pictográfica. Su propuesta es que la Cabeza de Serpiente “era un escenario sagrado que propiciaba la fecundidad celeste”.

En el trabajo titulado “Las cruces de algarrobo: el caso de la Cruz del Arenal de Jayanca, Perú”, Jair Obed Rodríguez Bustamante aborda un análisis etnográfico e histórico vinculado a la elaboración de las cruces de algarrobo en El Arenal, distrito de Jayanca, provincia y departamento de Lambayeque-Perú. En su estudio concluye que los descendientes del fundador de la festividad vincularon el natalicio de este último con dicha festividad, de manera que buscaron perpetuar la memoria del ancestro, así como la búsqueda de una unidad familiar en contextos particulares. El autor señala que la relevancia del algarrobo se puede trazar hasta épocas prehispánicas y esto indica que pasó de ser un elemento constructivo hacia una simbología huaca, experimentando una posterior sacralización al ser usado en la elaboración de las cruces de algarrobo en la costa norte de Perú. Finalmente, la investigación revela que la festividad está vinculada al culto a los ancestros y se materializa cada vez a través de la elaboración de las cruces de algarrobo.

David Antonio Jurado González presenta el trabajo “Documentales *muxe*: discursos, horizontes y mercados en el cine y la televisión”. En este artículo, el autor lleva a cabo un estudio diacrónico (1994-2024) de los distintos documentales que se han realizado sobre la comunidad *muxe*, una comunidad que forma parte de los zapotecos del istmo de Oaxaca, a través del cual identifica las modalidades textuales, retóricas, testimoniales y performativas de género dominantes en dichos documentales. A partir de su análisis, define cuáles son las negociaciones temáticas sobre el “ser *muxe*”, concluye que este se ha vuelto un perfil reconocible y transable en el mercado de la industria audiovisual, en el contexto de una cultura neoliberal-multicultural, “lo que ha generado procesos de zapotekización mediática”.

En el artículo “Cosmos mazahua, elementos para su revaloración y conservación a partir de una especie: el zorrillo”, Sergio Paulino Escamilla, David Gómez Sánchez y Dulce María Ávila Nájera presentan los resultados de un estudio documental sobre la importancia del zorrillo, *üjümü*, en el idioma mazahua, en las prácticas rituales, de tradición oral y en las relaciones cósmicas vinculadas al pensamiento mazahua, en la comunidad de Agua Zarca, Villa Victoria, Estado de México. Destacan las relaciones interespecie “marcadas por el respeto y donde el zorrillo es una especie fundamental en la medicina, festividad, oralidad y el idioma”. El trabajo es de orden antropológico, pero integra, a su vez, el conocimiento biológico, cosmogónico y lingüístico que, a decir de los autores, favorece la conservación del zorrillo y de la cultura mazahua.

El artículo “Silencio y secreto en las memorias de la medicina tradicional miskitu” escrito por Marlon Howking analiza las prácticas de medicina tradicional entre los miskitu, un grupo indígena del caribe nicaragüense.

El autor describe estas prácticas y explica que forman parte de siglos de resistencia y supervivencia frente a las religiones y medicina convencional que, particularmente en las últimas décadas, han tratado de “silenciar y ocultar ciertas prácticas de su medicina y filosofía tradicional”. En el trabajo expone un valor fundamental de que, a pesar de las prohibiciones de dichas prácticas de medicina tradicional, los miskitu las continúan desarrollando.

Guillermo Stefano Rosa Gómez y Jaime Santos Junior en el trabajo “La antropología y la sociología hacen las paces con el tema ‘trabajo’: miradas brasileñas” cuestionan la separación rígida entre ambas áreas de conocimiento, discuten lo que ellos llaman “una falla de origen”, la correspondencia entre “tema” y “área disciplinar”. En el diálogo interdisciplinario, los autores argumentan “a favor de la fertilidad analítica de la catalogación exhaustiva de la evidencia empírica como recurso capaz de proporcionar poderosos mandatos explicativos”. Lo que sustentan echando mano de la literatura, así como de estudios de corte antropológico que convergieron en un grupo de trabajo que se presentó en el Encuentro de Antropología del Mercosur.

Por último, el artículo elaborado por Cristina Oehmichen Bazán y Giselle Chang Vargas titulado “Turismo post-covid y vulnerabilidad en el Caribe: los casos de Cancún-Isla Mujeres (México) y el Cantón Talamanca (Costa Rica)” expone un estudio de corte etnográfico sobre los efectos de la pandemia entre los trabajadores del sector turismo en dos destinos turísticos del caribe, Cancún-Isla Mujeres, en México, y el Cantón de Talamanca, en Costa Rica. Las autoras destacan la vulnerabilidad de los trabajadores que dependen de dicho sector, pues su labor se relaciona directamente con la movilidad e interacción de personas, procesos que se detuvieron a causa del confinamiento.

En la sección de reseñas, Laura Rodríguez Cano presenta el libro *Más allá de la muerte. Bioantropología e iconografía de la colección arqueológica del Museo Casa del Mendrugo, Puebla, México*, volumen fruto de la coordinación de Carlos Serrano Sánchez, Bernard Fahmel Beyer y Oswaldo Camarillo Sánchez, publicado en 2024 por la UNAM, IIA y el Museo Casa del Mendrugo.

Alexis Fernando Oliveros Osorio reseña el libro publicado en 2023 *Figurillas mesoamericanas del Clásico. Una mirada caleidoscópica a sus contextos, representaciones y usos*, cuyas editoras son Miriam Judith Gallegos Gómora y Patricia Horcajada Campos, publicado por la Secretaría de Cultura y el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Finalmente, María del Carmen Pérez Ortiz de Montellano presenta el análisis de *Conviviendo con las Ciénegas en el pasado reciente. Etnoarqueología del Alto Lerma*, de la coautoría de Yoko Sugiura Yamamoto, Magdalena García Sánchez, Gustavo Jaimes Vences y José Alberto Aguirre Anaya. Libro publicado en el año 2024 bajo el sello editorial de varias instituciones académicas: Universidad Autónoma del Estado de México, UNAM, IIA, El Colegio de Michoacán y El Colegio Mexiquense.

Hernán Javier Salas Quintanal
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
hsalas@unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-3639-473X>

Lucero Meléndez Guadarrama
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
lucermelendez@iia.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-2303-3345>
Editores



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 9-21

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

Artículo

Astronomía, iconografía e historia en el monolito de Maltrata

Astronomy, Iconography and History on the Maltrata's Monolith

Rubén Bernardo Morante López*

Universidad Veracruzana, Centro de Estudios, Creación y Documentación de las Artes, Paseo de las Palmas núm. 7, colonia Las Ánimas, C.P. 91190, Xalapa, Veracruz, México.

Recibido el 31 de octubre de 2024; aceptado el 3 de mayo 2025; puesto en línea el 29 de julio de 2025.

Resumen

El valle de Maltrata está ubicado en la medianía de las estribaciones orientales del Eje Volcánico Transmexicano, fue un sitio con fuertes interacciones culturales desde los periodos más tempranos de Mesoamérica. Allí se encontró el llamado monolito de Maltrata (en lo sucesivo, “monolito”); es una piedra caliza poliédrica que fue labrada en dos de sus caras con relieves que muestran escenas de tipo mítico, histórico y astronómico. Con base en estudios previos, se busca revisar, analizar y complementar propuestas realizadas décadas atrás, recreándolas con nuevos datos provenientes de documentos pictóricos prehispánicos. Ello nos llevó a realizar planteamientos acerca de la señora Doce Muerte y su relación con el guerrero Trece Conejo (a quien vemos en Tajín y Filobobos) en su conquista del sitio en una fecha allí registrada, cuya correlación con nuestro calendario pudo ser señalada por el planeta Venus.

Abstract

The valley of Maltrata is located in the middle lands of the eastern foothills of the Trans-Mexican Volcanic Axis. In this site strong cultural interactions were taking place since the earliest periods of Mesoamerica. There, the so-called Maltrata monolith (hereinafter “monolith”) was found; it is a polyhedral limestone that was carved on two of its faces with reliefs that show scenes of mythical, historical and astronomical type. Based on previous studies, we seek to review, analyze and complement proposals made decades ago, recreating them with new data from pre-Hispanic pictorial documents. This led us to make proposals about the señora Doce Muerte and her relationship with the guerrero Trece Conejo (also present in Tajín and Filobobos) conquering the site on a date recorded there, which correlation with our calendar could be indicated by the planet Venus.

Palabras clave: Maltrata, Veracruz; calendario y astronomía; ciclos de Venus y Mesoamérica; periodo Posclásico temprano en la costa del Golfo.
Keywords: Maltrata, Veracruz; calendar and Astronomy; cycles of Venus and Mesoamerica; Early Postclassic period in the Gulf Coast.

* Correo electrónico: rubenmorantel@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-8117-0092>

DOI: 10.22201/iiia.24486221e.2025.59.2.89434

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia CC-BY-NC 4.0 DEED (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Introducción

La población de Maltrata se ubica en la región central del estado de Veracruz, México, a 1698 msnm. Se fundó en un valle que se eleva paulatinamente, del sureste al noroeste, al pie del Eje Volcánico Transversal (figura 1). Es una especie de escalón entre el golfo de México y la altiplanicie central, al cual consideramos como la “tregua de la montaña” (Morante 1996). Desde milenios atrás, su localización lo convirtió en un punto de paso y comercio, situación medular para que, al menos desde el Preclásico, se establecieran pueblos que recibían viajeros y comerciantes procedentes de dos regiones simbióticas, cuyos intercambios se dieron de manera natural debido a las diferencias entre los bienes producidos en ecosistemas diferentes.

El clima de Maltrata es semicálido subhúmedo AC(W2) con lluvias en verano y otoño, pero que, debido a sistemas de baja presión que llegan del noreste del golfo de México, presenta ligeras precipitaciones invernales. Posee suelos de aluvión, formados por el acarreo de rocas, arenas y arcillas de origen volcánico y cárstico que viene de las montañas que rodean el valle por tres de sus costados. Hacia el este, se abre el horizonte y por este punto desaguan sus manantiales y arroyos que alimentan la cuenca del río Blanco. En el extremo occidental del valle se encuentra la población de Aquila.

En escritos previos, publicados décadas atrás (Morante 1997, 1998a), reportamos nuestro trabajo *in situ*, consistente en recorridos de campo donde se realizaron

observaciones diversas y mediciones arqueoastronómicas que nos permitieron realizar análisis en gabinete. Tras revisar la bibliografía relacionada con el sitio, le añadimos estudios iconográficos de los relieves del monolito, que en 1962 fue trasladado al Museo de Antropología de Xalapa (figura 2) desde el valle de Maltrata, donde estaba



Figura 2. El monolito de Maltrata en el Museo de Antropología de Xalapa.



Figura 1. El valle de Maltrata en 1995.

sobre un terreno habitacional y agrícola, sobre una terraza construida en tiempos prehispánicos en la pendiente del cerro, cerca de una fuente de agua que emerge de un abrigo rocoso.

El monolito de Maltrata

Llamado así por Alfonso Medellín (1962), el arqueólogo que lo trasladó a Xalapa, se trata de una roca de origen sedimentario que tiene labrados en dos de sus caras. Manuel de Segura (1854, 37) da la primera noticia del monumento, dice que en él aparecen (según los “naturales”) los conquistadores con “casaca larga y fusil en mano.” En 1867 Joaquín Arróniz (1959, I, 45) considera que migrantes tolteca-tlaxcaltecas (de Poyauhtlan) hicieron las “antigüedades de Maltrata”, como estos “dibujos”, que describe en el párrafo 3 de su apéndice (II, 324), y recuerda que la piedra estaba en un solar (patio usado como huerto) y que en ella aparece el símbolo de Ahaualizapan (Orizaba). Arróniz incluye un dibujo del monolito¹ con sus dos caras.

Leopoldo Batres (1905, lám. VI y VII) publica las primeras fotos del monolito. Habla (1905, 14) de relieves en los lados Oriente y Sur de la roca y dice que los labró el mismo pueblo que “edificó Xochicalco”. En la explicación de sus láminas, Batres identifica a Quetzalcóatl en el costado Sur y señala los signos *nahui ollin* y *calli* en un cuadrete que tiene pasada una cinta. En el costado Oriente identifica a una mujer y a un hombre que lleva *maxlatl* (braguero) y *chimalli* (escudo), y nota que ambos tienen un jeroglífico. Agustín García (1998, 27) dice que durante las primeras décadas del siglo xx el señor Anastasio Rosas era el vigilante y conservador de la zona arqueológica de Maltrata.

El monolito de Maltrata hizo famoso al sitio arqueológico que le dio su nombre. Por su cercanía con la estación del ferrocarril México-Veracruz fue visitado por arqueólogos y viajeros, entre los que podemos mencionar a Ellen Spinden, Eduardo Noguera, Ignacio Marquina y Alfonso Medellín. Este último, con motivo del traslado a Xalapa de esta roca de unas 16 toneladas, hizo excavaciones debajo y alrededor del sitio donde estaba. En su publicación de 1962 tenemos la única y más rica información arqueológica del punto donde la roca, que había llegado hasta allí de manera natural, fue labrada.

Descripción del Monolito

Se trata de un paralelepípedo irregular con 2.15 m de altura que tiene una base de 1.65 por 1.75 metros. Siguiendo a Batres, sus caras Sur y Este (como les llamaremos en lo sucesivo) son las únicas labradas y miraban al valle de Maltrata y, más allá, a un amplio horizonte que se abre hacia Orizaba y la costa del Golfo. Iniciaremos la lectura desde la cara Este, ya que una serie de huellas en la parte



Figura 3. La cara Este del monolito de Maltrata (fotografía).

superior de ésta nos indica que ese es el orden a seguir. La escena central la desarrollan dos personajes: una mujer sentada y un hombre de pie (figura 3).

La mujer, descalza, tiene quexquémitl y una falda de enredo anudada con una faja; porta orejera, collar de cuentas y tocado con tres chalchihuites y el signo Rayo/Trapezio, que presenta gran similitud con el que vemos en los relieves de Xochicalco, Morelos. Frente a su boca aparece la vírgula del habla y extiende su mano izquierda para entregar al hombre un collar y un objeto oblongo con plumas en su extremo distal.

El hombre luce un rico tocado de plumas, con dos listones que penden sobre su rostro. Lleva huaraches y un pantaloncillo con flecos en ambas pantorrillas, sobre el cual se ajusta un cinturón o braguero con chalchihuites y largas plumas, además de una cauda que inicia con un sartal y termina en dos cintas que caen a sus espaldas. Usa una pechera con tres chalchihuites y en su mano derecha, que sostiene una antorcha, tiene una pulsera, mientras que con la izquierda sostiene un *chimalli*. Entre su rostro y el fuego de la antorcha se ven dos huellas de pies. A espaldas del hombre aparece el numeral ocho en el sistema barra/punto, sin glifos asociados.

Bajo los personajes tenemos dos signos calendáricos² que se acompañan de numerales con barras y puntos; han sido considerados antropónimos desde hace más de un siglo, pero han recibido distintas lecturas: Leopoldo Batres (1905, lám. VII) consideró que ambos eran el “geroglífico Miquizqui”, mientras que Alfonso Medellín (1962, 559) ve en ambos el signo Tochtlí, con numerales siete para la mujer y ocho para el hombre. Confundió el pie de la mujer con la oreja del conejo, por lo que dice que uno de los conejos tiene la oreja hacia arriba. Nosotros (Morante 1998b, 69) hacemos una diferente lectura de estos signos, como veremos más adelante.

En la cara Sur (figura 4) destaca al centro una serpiente emplumada con su cuerpo en forma de U invertida; tiene un cascabel en la cola y un manojito de plumas

¹ Es de muy pobre calidad y está firmado por Lipsky-Rechy.

² Un tercer signo, también debajo de los personajes, fue borrado de manera intencional, probablemente por los mismos autores del relieve.



Figura 4. La cara Sur del monolito de Maltrata.

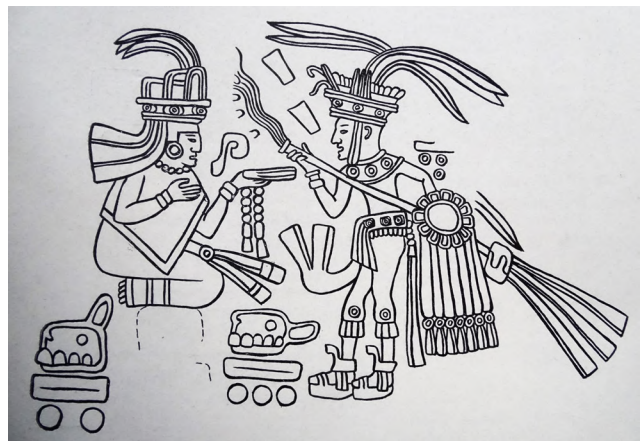


Figura 5. La cara Este del monolito según Alfonso Medellín (1962).

en su hocico abierto y amenazante. Una media estrella de cinco puntas está adherida a la parte central de su cuerpo y más abajo aparece un cuadro con un signo calendárico compuesto con cuatro puntos y el día Ollin o Movimiento. Al lado de la serpiente se labraron ocho puntos en línea descendente y, más abajo, un templo de dos cuerpos, con alto techo cónico, al parecer de vigas y zacate, sostenido por columnas, bajo el cual tenía un signo y un numeral compuesto con una barra y cuatro puntos, o sea, el nueve. El templo tiene escalinatas y sus tableros se decoran con nichos; del interior de su aposento salen columnas que semejan llamas y humo. Al lado tiene un cuadro con amarre y en su interior el signo Calli o Casa con el numeral uno.

Interpretación del Monolito

Cara Este

Los dos personajes aquí representados portan atavíos y vestimenta que denota su alta jerarquía y el papel que desarrollan en la escena (figura 5). Las prendas que muestra la mujer son similares a las usadas por habitantes del Altiplano. Ella, a pesar de estar sentada en el suelo, no en un asiento o *icpalli*, como los gobernantes, está hablando (según lo indica la vírgula frente a su rostro), es decir que tiene el poder y el don de la palabra (*tlatoa*) como el *tlatoani* mexica; entrega un collar y otro objeto, valioso, aunque no identificable.³

El signo Rayo/Trapezio de su tocado es muy similar al que portan los personajes del templo de las Serpientes Emplumadas de Xochicalco (figura 6) que puede señalar su conocimiento del calendario y la astronomía. Este signo nombró al año en algunos códices y es el Glifo C de Caso (1967) que, según dice, denotaba el poder entre los zapotecas.



Figura 6. Personajes con el signo Rayo/Trapezio en Xochicalco.

El personaje masculino porta braguero con largas caudas, sandalias y pantaloncillo que, junto con su penacho alargado, hablan de un origen distinto al de la mujer y nos recuerdan a los habitantes de la costa del Golfo (figura 7) que vemos en la pintura de Las Higueras (Morante 2005). Sostiene en sus manos una vara que ha sido interpretada como lanza e incluso como arcabuz español (Segura 1854). En realidad, es una antorcha, como se ve en su extremo humeante y en llamas. En la otra mano lleva un *chimalli* o escudo, ya que es un guerrero que se dirige al sitio que aparece en la cara sur, según indican las dos huellas que lo acompañan.

El nombre de estos personajes está escrito abajo de ellos. En 1962 Medellín los leyó como 7 y 8 Conejo. Recientes análisis proponen que el nombre del guerrero sí tiene el signo Tochtili o Conejo, pero el de la mujer no, ya que Medellín consideró su pie como la oreja del conejo. En este sentido, regresamos a Batres (1905) quien lo leyó cuando estaba mucho menos erosionado que hoy y vio allí el signo Miquiztli (Muerte), algo que hemos confirmado directamente en el monolito: es un cráneo de perfil muy parecido a los que vemos en códices mixtecos como el Bodley:⁴ mira hacia nuestra de-

³ Pascual, Barba y Cerritos (2023, 12) hablan de que, en Tajín, durante la época de la dinastía de 13 Conejo, había personajes con un “importante papel militar” y “mujeres de altísima jerarquía social”.

⁴ De acuerdo con Caso (1960, 25), este código genealógico tiene la primera

recha y tiene trazas de los dientes y el ojo. Los numerales fueron analizados por Morante (2010, 105) quien opina que la doble barra es un diez, y no el cinco que consideró Medellín para ambos glifos. En el monolito el cinco siempre se escribió con una barra. Sumados a los dos puntos del nombre de la mujer y a los tres del hombre, son doce y trece. Por tanto, serían Doce Muerte y Trece Conejo.

En resumen, la cara Este muestra a Doce Muerte, señora gobernante de Maltrata o algún sitio del Altiplano, con el signo del año (Rayo Trapecio) en su tocado,⁵ probablemente porque conocía el calendario. Ella habla y entrega tributo al guerrero 13 Conejo, cuyo nombre también aparece en otros sitios de la costa del Golfo,⁶ como Filobobos (Cortés 1994, 55) y Tajín, ligado a la guerra y al sacrificio (figura 8). En el monolito se dirige a conquistar (quemar) un sitio en una fecha allí escrita, según se ve en la cara Sur del monolito.

Cara Sur

Destaca en esta cara el relieve de la serpiente emplumada que se curva hacia abajo, sin duda es Quetzalcóatl (figura 9). Al verlo, Batres (1905, 14) atribuyó su factura a los xochicalcas, debido a su similitud con los del Templo de las Serpientes Emplumadas de Xochicalco. La serpiente emplumada de Maltrata tiene una estrella de cinco puntas bajo su vientre, imagen que, al igual que la de Quetzalcóatl, desde el Clásico temprano (figura 10) fue una representación del planeta Venus (Carlson 1993, 204; Sprajc 1996, 47). El signo de la estrella, tanto entre los mayas como en entre otras culturas, no sólo representaba a Venus, sino a otros cuerpos celestes. Al ya estar allí Venus (serpiente emplumada), nos preguntamos qué otro cuerpo celeste puede aparecer como estrella de cinco puntas, unido a Venus. Para responder debemos recurrir a la astronomía.

En Maltrata la serpiente tiene a su lado ocho puntos, que serían el número de años de 365 días en el que se encuentra el periodo solar con cinco ciclos sinódicos venusinos de 584 días. Son los 2 920 días ($8 \times 365 = 5 \times 584$) que aparecen en códices como el *Dresde* (página 24). Un mensaje parecido se labró, hacia el siglo XI dC, en la lápida hallada en el interior de la Plataforma de Venus de Chichén Itzá (figura 11);⁷ al igual que en el monolito, en ella tenemos ocho puntos, una barra (cinco) y los signos de Venus y del año (como en el tocado de 12 Muerte, cara Este del monolito). Esta lectura se apoya con los eventos celestes ocurridos el día presentado en la cara Sur del monolito.



Figura 7. Personaje en la pintura de Las Higueras con cauda larga (Morante 2005).

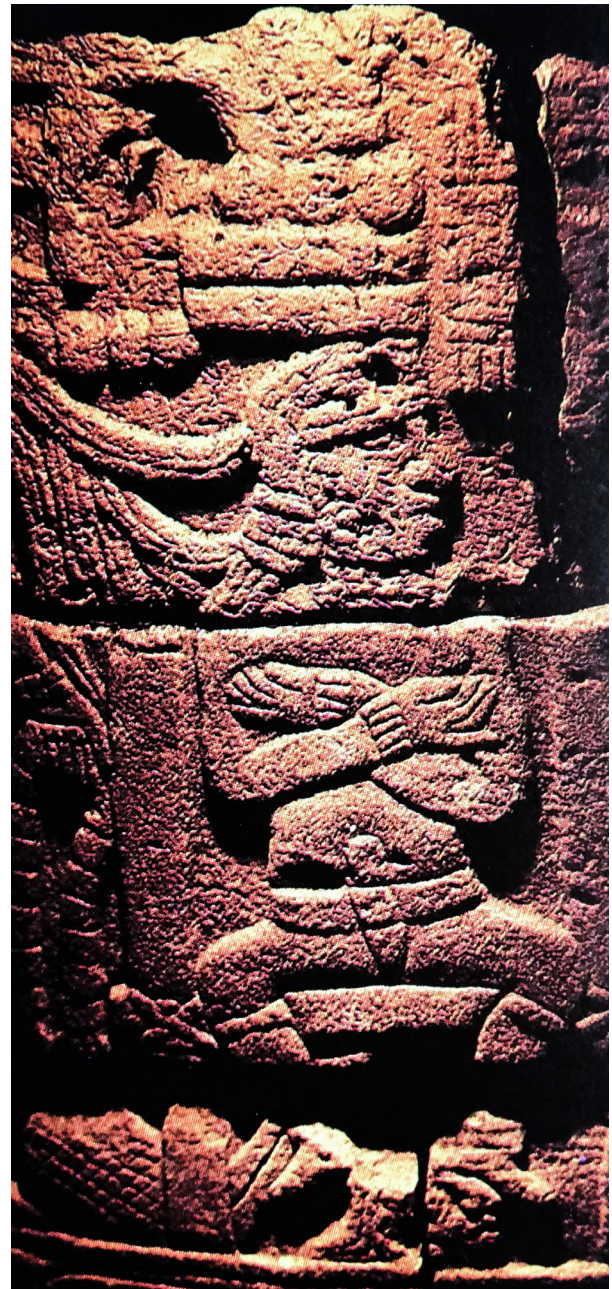


Figura 8. Trece Conejo en el Edificio de las Columnas de Tajín (escultura 1).

fecha segura que encontramos en la Mixteca y es 692 dC, año 5 Pedernal.

⁵ John Carlson (1993, 208) considera que el signo del año, Rayo/Trapezio, alcaza el almanaque de 8 años de Venus que regulaba el culto a la guerra y al sacrificio que presidían la serpiente emplumada y otras deidades en Teotihuacan.

⁶ Pascual y Velázquez (2012) consideran que pudo ser un etnónimo o un antropónimo conservado por varias generaciones y diversos personajes a partir del siglo IX dC.

⁷ Parte de la colección permanente del Museo Maya de Cancún.

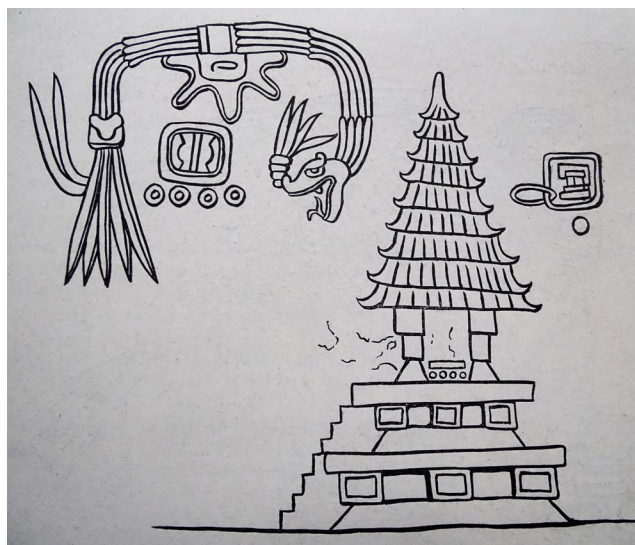


Figura 9. La cara Sur del monolito según Alfonso Medellín (1962).



Figura 10. Estrella de cinco puntas en Teotihuacan.



Figura 11. Lápida hallada en la plataforma de Venus de Chichén Itzá.

La fecha Cuatro Movimiento o Nahui Ollin se labró bajo la estrella de cinco puntas. Según la *Leyenda de los Soles* es el día de la creación del Quinto Sol y, por tanto, designa al sol actual. En el monolito se presenta también como día, vinculado al glifo Uno Casa, cuyo amarre en el recuadro indica que se trata de un año. O sea, los eventos aquí descritos sucedieron en un día Nahui Ollin de un año Ce Calli. Hablamos de eventos históricos, astronómicos, míticos o de los tres tipos. Son hechos violentos, evidenciados con la imagen de un templo de cuyo pórtico salen flamas y columnas de humo.⁸

El templo en llamas es un símbolo de conquista, tal como lo vemos, siglos después, en la página 11 del *Códice Mendoza* (figura 12); dice que “Matlatlan” y otros 36 pueblos (incluido Orizaba) fueron conquistados por Axayacatl, séptimo tlatoani mexicana, en la década de 1470. El templo del monolito tiene nichos y una proporción talud/tablero como los de la región de Tajín en el periodo Clásico tardío y Posclásico temprano; hacia su interior se ve el numeral 9 formado por una barra y cuatro puntos, acaso porque cuando se labró el monolito Maltrata tenía otro nombre, compuesto con el numeral, acaso Chiconautla.

En resumen, en la cara Sur del monolito tenemos la conquista de un sitio el día cuatro Ollin del año uno Calli, fecha vinculada con algún evento de Venus, cuando (cara Este), Trece Conejo, antorcha en mano, incendia un sitio ubicado en el valle de Maltrata, acto que conlleva a que Doce Muerte le entregue tributo. Hablar del guerrero Trece Conejo nos remonta a Tajín, donde se le menciona como gran conquistador en el Templo de las Columnas entre los siglos ix y x dC.⁹ Las hazañas de Trece Conejo o de varios personajes que ostentaron ese



Figura 12a. Templos en llamas en el Códice Mendoza y en el monolito de Maltrata.

⁸ Es por ello que, en la década de 1920 Anastasio Rosas, cuidador del monolito, basado en este relieve, llama al sitio “pueblo que arde” (Agustín García 1998, 26). Lo prefiere al de “junto a las redes” como se traduce del náhuatl Maltrata, como se le nombra en los escritos y códices del siglo xvi.

⁹ Pascual y Velázquez (2012, 216) encuentran el antropónimo Trece Conejo



Figura 12b. Templos en llamas en el *Códice Mendoza* y en el monolito de Maltrata.

título abarcan un amplio territorio, ya que al parecer se ve también en una piedra arenisca de Vega de la Peña, a orillas del río Bobos o Nautla fechada hacia el siglo xi dC (Cortés 1994, 55).

Aspectos históricos

Ya mencionamos la conquista del sitio por el monarca mexica Axayacatl en el Posclásico. Se trató de una de varias conquistas que sometieron a Maltrata en distintos periodos. Este sitio, al igual que valle de Orizaba, como hemos dicho en diversos contextos (Morante 1997, 1998a, 2010), se encuentra en un corredor natural por el que circulaban comerciantes, recaudadores de tributo, guerreros y migrantes durante miles de años. Diversas ocupaciones debieron presentarse en este largo periodo. El paso natural de bienes entre tierras frías y calientes dejó en Maltrata un legado múltiple de culturas mayas y del altiplano Central.

en un tiesto que datan en el siglo ix y, siendo los relieves de las columnas al menos del siglo x, piensan que se trataba de un etnónimo o de varios dignatarios que en épocas posteriores trataron de legitimarse usando el nombre de un antepasado glorioso.

Medellín (1962, 555) habla de la llegada de los olmeca históricos (les llama “popolocas”); dice que fueron los autores del estilo Mixteca-Puebla y cita a Alonso de la Mota y Escobar, quien a inicios del siglo xvii afirmó que en Maltrata se hablaba la lengua mexicana con algunos otomíes “huidos” que llaman popolucas (*sic*), probablemente del cercano valle de Tehuacán. Pascual y Velázquez (2012, 219) hablan de La Mixtequilla y Los Tuxtlas, regiones cercanas a Maltrata, a las cuales relacionan con los pueblos mayas; eran lugares, como Maltrata, de paso en un largo camino. Estos autores mencionan pipiles “tajinizados”¹⁰ que fueron expulsados de la actual Puebla hacia la costa del Golfo entre 700 y 750 dC, pero finalmente (2012, 220) coinciden con Jiménez Moreno (1959) en una migración hacia el siglo ix dC, que coincide con la dispersión del culto a Quetzalcóatl, la utilización de elementos antiguos de prestigio y su combinación con una ideología vinculada con la guerra, el sacrificio, el juego de pelota y los ortos heliácos de la estrella matutina.

Por último, mencionaremos que en la *Historia tolteca chichimeca* (Kirchhoff *et al.* 1989, 196) se habla de los territorios conquistados por pueblos chichimecas: allí aparece Maltrata que se integró en ocho Acatl (hacia 1175 dC), un siglo después de la salida de Tula de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl (siglo xi dC) quien llegó con sus huestes a Cholula y de allí descendió a la costa del Golfo pasando por los valles de Maltrata y Orizaba (Ixtilxóchitl 1985, 282-3).

Aspectos calendáricos

Los relieves del monolito indican el conocimiento del calendario prehispánico, acaso por la señora Doce Muerte (que porta el símbolo del año). Con este sistema se registraron fechas, topónimos y antropónimos. Medellín Zenil (1962, 558) halla un entierro, al pie del monolito, con 52 puntas de flecha y dos navajillas de obsidiana, que interpretó como una alusión a los 52 años indígenas del atado o *xiuhmolpilli*. La obvia alusión al siglo mesoamericano que notó Medellín implica el uso de dos cuentas calendáricas básicas, con 260 (*tonalpohualli*) y 365 días (*xiuhpohualli*) que se completan en 52 años o 18 980 días (52×365 y 260×73). Aquí proponemos que las dos navajillas, que aparecieron junto a las puntas de flecha, pudieron indicar dos periodos de 52 años o 37 960 días (un *huehuetiliztli*) en que se cumplían 65 periodos sinódicos de Venus ($37\,960/584$), número que indica los cuatro periodos del *tonalpohualli* ($260/4$).

En 1991, en compañía del dr. Iván Sprajc, medimos la orientación de algunas estructuras prehispánicas de Maltrata y de su iglesia y vimos que el sol sale sobre la línea que señalan estos edificios el 29 de abril y el 13 de agosto, días clave para el calendario mesoamericano, que también se señalan en sitios como Teotihuacan y Xochicalco (Morante 1993, 1996), ya que están 52 días antes y

¹⁰ Entrecorrido en el original.

Figura 13.- Glifos del día Ollin y del año Calli en Xochicalco y Maltrata

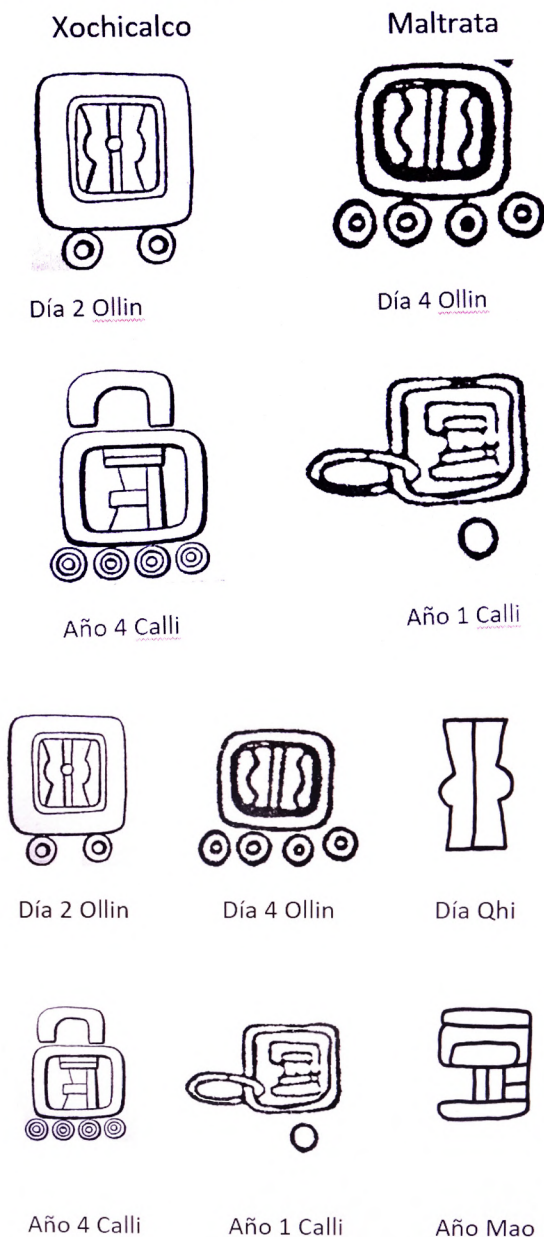


Figura 13. Glifos del día Ollin y el año Calli en Xochicalco y Maltrata.

después del solsticio de verano (104 en total) que, con el día solsticial, suman los 105 que complementan el *tonalpohualli* de 260 días para tener un *xiuhpohualli* de 365.

El calendario usado en Maltrata tiene dos posibles orígenes: Xochicalco y la Mixteca baja oaxaqueño-poblana. En los signos labrados en piedra de Xochicalco y la región ñuiñe, como en los códices *Bodley*, *Selden*, *Nuttall*, *Laud* y *Vaticano B*, el día Ollin tiene un diseño muy parecido al del monolito. También el signo Casa de Maltrata es muy similar al que vemos en Xochicalco

y la Mixteca (figura 13). En ellos, como en Maltrata, se presentan numerales con barra y punto y los tres son los únicos sitios de Mesoamérica que usan el amarre en el cuadrete para indicar el año. Laura Rodríguez (2000, 161) fecha “estilísticamente” entre 400 y 900 dC las inscripciones ñuiñes, lo que coincide con la ocupación de Xochicalco (entre 650 y 1050 dC).¹¹ El monolito de Maltrata usó el calendario de estos sitios y el día Nahui Ollin del año Ce Calli allí escrito debe buscarse en una fecha específica entre los siglos VII y XI dC.

Aspectos arqueológicos

Medellín (1962, 555) anota que las ocupaciones del valle de Maltrata iban desde el Preclásico hasta la actualidad. Los objetos que encontró frente al monolito, entre los que se incluyen dos entierros (1962, 558), habían sido depositados con una temporalidad que iba del siglo XIII al XVI, pero eso pudo haber ocurrido años antes o después de que se labró la piedra. Entre el material rescatado por Medellín (1962, 558) se tiene un fragmento de figurilla “de tipo Arcáico o Preclásico”, un cajete de barro gris, cascabeles y anillos de cobre del Posclásico tardío y una copa polícroma, de claro estilo Mixteca-Puebla cuya decoración corresponde con lo que Gilda Hernández (2005, 29) llama “elementos internacionales” que, durante el Epiclásico y el Posclásico temprano, “se distribuyen ampliamente en el marco del sistema mundial mesoamericano”.

En 1988, Rosa María Reyna (1998, 13) realizó excavaciones y recorridos de superficie en el valle de Maltrata. Encontró tres asentamientos principales, el más antiguo en el valle central con evidencias del Preclásico y dos más al norte, en las pendientes de las montañas, entre los que está La Quinta o Rincón Brujo, donde se halla una Ciénega, que posiblemente fue un pequeño inundable que hasta la fecha hace que este espacio sea apto para la agricultura. En una plataforma aledaña a esta Ciénega, se nos dijo, es donde estaba el monolito objeto de este trabajo; Reyna hace un recorrido de superficie y encuentra material que va del 600 al 900 dC. Yamile Lira (2004), parte del equipo de Carlos Serrano Sánchez, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, también realiza una investigación en este sector. Halló abundante material prehispánico e identificó diversos montículos, una plaza y muros de contención y pisos recubiertos de estuco (2004, 71). Cuando se realizaron, el sitio de Rincón Brujo estaba gravemente afectado, como lo reporta Lira y pudimos constatar en el recorrido de campo que hicimos en colaboración con este proyecto en 1995, cuando habitantes de Maltrata, que aún recuer-

¹¹ Si bien, de acuerdo con Ann Cyphers y Kenneth Hirth (1988), nosotros fijamos la temporalidad de Xochicalco entre 650 y 950 dC (Morante 1993), los trabajos arqueológicos de Silvia Garza (comunicación personal, Xochicalco, Morelos, 28 de abril de 2017) demostraron que se ocupó hasta cerca del año 1050 dC, cuando el sitio fue abandonado repentinamente tras una invasión.

dan el sitio donde estaba el monolito, nos llevaron a una terraza con uso agrícola y habitacional, en las laderas del cerro Tepecintitlán, cerca de una cueva con un manantial de flujo intermitente que hasta hoy es un sitio mítico.

Los datos arqueológicos hablan de que el monolito pudo labrarse entre 600 y 1300 dC y el estilo de los relieves corresponde a una periodicidad que va del siglo VIII al XIII dC. Los signos calendáricos del monolito pudieron ser nahuas o mixtecos, ya que ambos calendarios tienen estructura similar y repiten año cada 52 ciclos. Usan el mismo orden de los días con signos de igual significado. Dan también la misma posición a sus años,¹² pero el numeral cambia: según Alfonso Caso (1992), el año mixteco caía 12 años antes que en el náhuatl. El año 1 Calli de los nahuas fue 713, 765, 817, 869, 921, 973, 1025, 1077, 1129, 1181, 1233 y 1285 dC; entre los mixtecos, 1 Mao (Casa) fue 750, 802, 857, 909, 961, 1013, 1065, 1117, 1169, 1221 y 1273 dC.

El análisis calendárico, histórico y estilístico, por su parte, sugiere que no pudo ser una fecha anterior a la llegada de las evidentes influencias de Xochicalco, Tajín y la Mixteca.¹³ Tampoco pudo ser mucho después de la caída de Xochicalco o del grabado de las inscripciones relacionadas con Trece Conejo en Tajín (siglos IX a XII dC). Pascual, Barba y Cerritos (2023, 10) describen los restos de una tumba de finales del siglo XI dC con vestigios de un alto personaje a quien vinculan con “un linaje de soberanos pertenecientes a la casa de 13 Conejo [...] que debieron sucederse a lo largo de 300 años”. Se refieren a la fase Isla B (950-1150 dC) que correspondería con el periodo en el que se labró el monolito de Maltrata. Para determinar con precisión el año en que se labró el monolito resulta útil recurrir a un análisis de sus aspectos astronómicos.¹⁴

Venus: Estrella del amanecer y el atardecer

En los estudios iconográficos de Mesoamérica, la imagen de la serpiente emplumada evoca al planeta Venus. En el monolito de Maltrata lo vemos unido a una estrella de cinco puntas y puede tratarse de una conjunción de Venus con otro cuerpo celeste. Todo indica que muestra un evento astronómico relacionado con planetas cercanos al Sol, cuyo símbolo (Nahui Ollin) aparece debajo. Como dice Anthony Aveni (1991, 103): “el desplazamiento de Venus en el largo plazo se puede describir como una oscilación en torno al sol”. Lo mismo podríamos decir de Mercurio.¹⁵ En el monolito Nahui Ollin (el

Sol), debajo de los dos signos, puede indicar los periodos de Venus y Mercurio como estrellas de la mañana, cuando aparecían antes que el Sol y encima de él.

Junto con el Sol y la Luna, Venus era el cuerpo celeste más importante dentro de la cosmovisión de los pueblos de Mesoamérica.¹⁶ Cuatro periodos se dan en el periodo sinódico de Venus que tiene en promedio 584 días (583.92): como estrella matutina, vespertina y en su conjunción superior e inferior. La duración de cada periodo varía no sólo en función de las órbitas del planeta y la Tierra, sino de acuerdo con factores ambientales, observacionales¹⁷ y de registros culturales. Según cons-tatamos en sus documentos, los sabios prehispánicos adaptaron el periodo de 584 días a sus cuentas calendáricas, tras observar que luego de ocho años se repetía un mismo evento de Venus, ya que 584 por 5 (2 920 días) es igual a 365 por ocho.

Las primeras y últimas apariciones de Venus como estrella matutina y vespertina tuvieron especial relevancia en los mitos y tradiciones de Mesoamérica y la siguen teniendo hasta tiempos recientes, según reportan Sprajc (1996) y Pascual y Velázquez (2012, 208). Pascual, Barba y Cerritos (2023, 12) analizan una tumba de finales del siglo XI dC, bajo el Templo de Tlahuizcalpantecuhtli, de Tajín, donde advierten la gran fuerza que cobró el culto a la estrella de la mañana en esta época. Los eventos de Venus eran considerados como augurios para acciones bélicas o para periodos agrícolas; la aparición del planeta por la mañana era considerada nefasta, según se observa en diversos códices.

Los datos astronómicos

El *Códice de Dresde* tiene seis láminas (p. 24 y 46-50) donde señala el periodo sinódico de Venus de 584 días (1.11.4). En la página 24 relaciona este ciclo con el año solar de 365 días y obtiene el periodo de 2 920 días (8.2.0) ya que cinco periodos de 584 días se completan luego de ocho años. En códices mixtecos y del centro de México vemos información muy similar: en el *Vaticano B* (p. 80-84), *Cospi* (p. 9-11) y *Borgia* (p. 53-54)¹⁸ vemos implícitos los 104 años o 37 960 días (5.5.8.0); estos datos implican el gran periodo llamado *huehuetiliztli*; los tres códices repiten, con numerales de 1 al 13, cinco signos de día: Cipactli, Coatli, Atl, Acatl y Ollin (figura 14), que en el *tonalamatl* están separados por cuatro días intermedios, ya que 584 entre los veinte signos de los días da 29 periodos

mundo. Tiene un periodo sinódico promedio de 116 días (115.88); al igual que Venus, presenta conjunciones con el Sol y primeras y últimas apariciones por la mañana o tarde, pero al tener un periodo sinódico mucho menor, tiene un desplazamiento aparente más rápido.

¹⁶ Incluimos a Mercurio en este estudio por su interacción con Venus en los días clave de nuestra investigación. A pesar de que pudo ser observado e incluido en la visión del mundo de los pueblos prehispánicos, el papel de Mercurio ha sido poco estudiado.

¹⁷ Nos referimos aquí a la observación directa, sin uso de instrumentos.

¹⁸ En la página 25 del *Borgia* (70 del *Vaticano B*) se relacionan con los cinco guardianes o dioses (Seler 1980) con los rumbos cardinales para cada periodo; el quinto está al centro y está indicado por 10 Ollin, que está a 20 días o una cuenta de 4 Ollin.

¹² En las posiciones 3, 8, 13 y 18, con los nombres Calli-Mao, Tochtl-Xayu, Acatl-Huiyo y Tecpatl-Cuxi.

¹³ Se trata del periodo durante el cual se presenta llamado “estilo internacional” en Mesoamérica (Boone y Smith 2003), cuando se difunde el culto a la Serpiente Emplumada, mismo que tendrá gran presencia en Chichén Itzá (López Austin y López Luján 1999).

¹⁴ En nuestros primeros estudios de este tipo (Morante 1998) planteamos que el año Uno Calli indicado en el monolito pudo ser 869 dC. Aquí corregimos esa fecha.

¹⁵ Mercurio fue uno de los cinco planetas (junto con Marte, Venus, Júpiter y Saturno) que se observaron desde la más remota antigüedad en todo el



Figura 14. Página 84 del *Codex Vaticanus B*.

de 20 días más 4. Con sus distintos numerales completan 104 años de 365 días, que son 65 ciclos venusinos de 584 días, dos periodos de 52 años y 146 de 260 días ($584 \times 65 = 104 \times 365 = 52 \times 2 = 260 \times 146$).

Tras estos 37 960 días volvían a coincidir los calendarios mesoamericanos con los del Sol y Venus, planeta en el cual se ve a Tlahuizcalpantecuhtli, estrella de la mañana, en evidente actitud beligerante lanzando lanzas o dardos a distintos símbolos vinculados con la sequía, la guerra y el sacrificio. Su quinto periodo inicia siempre con el signo Ollin, y en el primer ciclo (que inició en Ce Cipactli) fue Nahuí Ollin. En ese quinto ciclo Venus ataca a los guerreros, a su escudo (en el *Borgia*) o a su alter ego animal: el águila (*Vaticano B*, 84) o el felino (*Dresde*, 47) (figura 15). En el monolito de Maltrata, también vemos a Nahuí Ollin en un contexto bélico, al lado Venus como serpiente emplumada y una estrella, probablemente en la mañana, ya que tienen debajo al Sol a punto de salir.¹⁹

La búsqueda del evento astronómico reportado en el monolito se basó en la fecha allí registrada (Nahuí Ollin de Ce Calli) en el calendario nahua y 4 Ohi de 1 Mao en el mixteco, ya que, si bien los días coinciden en ambas cuentas, los años no. En todos los casos hicimos sus correlaciones con fechas julianas y gregorianas, basados en eventos de Venus,²⁰ planeta que destaca en el grabado, y en sus salidas y ocasos helíacos entre los siglos IX y



Figura 15. Venus flecha al jaguar en la página 48 (27) del *Códice de Dresde*.

XIII dC.²¹ Así obtuvimos que en años Ce Calli del calendario nahua, Nahuí Ollin no se presenta ningún evento significativo de Venus entre esos siglos. En el calendario mixteco, en cambio, y como veremos más adelante, Venus tuvo uno de gran significación en el día y año registrados en el monolito: la fecha 4 Qhi (Temblor, Ollin o Movimiento) de 1 Mao (Calli o Casa) corresponde al día 2 091 360 juliano, 31 de octubre (6 de noviembre gregoriano) de 1013 dC. Ello nos ha llevado a pensar que el calendario usado en el monolito fue el mixteco y no el nahua, como habíamos creído.

¹⁹ Iván Sprajc (1996, 47; 2013, figura 1) dice que el monolito de Maltrata muestra la desaparición de Quetzalcóatl en el Mar Rojo y el signo 4 Ollin, nombre de Venus como Xólotl-estrella de la tarde. Dudamos que así sea, ya que desde donde estaba el monolito originalmente, las montañas obstruyen la vista hacia el oeste, ocultando a Venus en la mayoría de sus apariciones vespertinas como estrella de la tarde.

²⁰ Se verificó en las tablas que proporciona Daniel Flores (1991), con algunos ajustes, al igual que en programas como Stellarium 24.1. De acuerdo con el astrónomo argentino (comunicación personal, 3 de septiembre de 2024), Stellarium tiene una precisión para posiciones planetarias entre 2000 aC y 6000 dC de 1 segundo de arco. Usa el modelo teórico vsop87 (Bretagnon y Francou 1988).

²¹ Si bien el estilo de los grabados y la presencia de 13 Conejo indicaban los siglos IX a XI dC, al considerar el dato arqueológico de Medellín se investigaron dos siglos más.

En los amaneceres del 6 al 10 de noviembre gregorianos del mencionado año, en el horizonte oriental de Maltrata, Venus presentó posiciones que no habrían pasado desapercibidas para un astrónomo (observador del cielo) prehispánico: a las 5:21 horas del 6 de noviembre, Mercurio tuvo su salida heliaca unido a Venus, en una singular conjunción que debió hacerlos brillar cual si fuesen un mismo cuerpo celeste, con gran intensidad. El crepúsculo matutino de ese día los fue borrando del horizonte oriental hasta que el Sol apareció. El 7 de noviembre, Mercurio se separó de Venus y en los días que siguieron se elevó sobre el horizonte, mientras Venus descendía cada vez más hacia su puesta heliaca en su conjunción superior. Los dos planetas se siguieron alejando uno del otro y la Luna decreciente, cual si los persiguiese o fuera tras del Sol, se les acercaba hasta que los alcanzó el 10 de noviembre y se alineó con ellos; era el día de su última visibilidad (edad de 27.7 días). Al día siguiente la Luna se perdió en la luminosidad del Sol y, cual si amenazase eclipsarlo (algo que no se dio), el 12 pasó muy cerca de él.

Los datos presentados plantean una alta posibilidad de que el evento astronómico que reporta el monolito en su relieve, con la imagen de la estrella unida a la serpiente emplumada, en el día 4 Qhi (Ollin), también resaltado por diversos códices, sea esta conjunción de Venus y Mercurio como estrellas matutinas. En los días siguientes, la aproximación cada vez mayor de la luna nueva debió quitar intensidad al brillo de los planetas, por lo cual los astrónomos prehispánicos buscaron resaltar el evento del día 6 como una salida heliaca de Mercurio y una puesta heliaca de Venus, sin dejar de observar a la Luna que, al concluir su periodo sinódico, amenazaba con eclipsar al Sol.

In situ, constatamos que estos eventos pudieron ser observados desde la plataforma donde estaba el monolito en Maltrata, arriba del horizonte entre 6 y 10 grados, ya que allí se tiene una visual privilegiada hacia el Este.²² Venus pudo ser visto, con un brillo muy tenue, un día después del 6 de noviembre de 1013 dC, pero ello no cambiaría el registro del evento en el monolito. Cuando la fecha de observación de un evento no coincidía precisamente con la de sus registros, se asentaba esta última, de otra manera no ajustarían las matemáticas de su sistema calendárico.²³

Conclusión

Cuando estudiamos el pasado debemos recurrir a muchas ciencias que deben complementarse al momento de realizar una propuesta. Ello es más importante cuando hablamos de periodos que no están documentados con escritos explícitos acerca de los hechos. En nuestro caso recurrimos a la iconografía y complementamos nuestra lectura con otros documentos históricos, con la arqueología, la etnohistoria y la astronomía para tratar de conocer el mensaje de las inscripciones de un monolito que ha sido estudiado por casi dos siglos.

Venus, indisolublemente ligado al dios Quetzalcóatl, tenía un papel dual en la cosmovisión mesoamericana, lo que se deriva del hecho de que se le vea, al igual que a Mercurio, antes o después del orto u ocaso del Sol, como estrella compañera, matutina o vespertina, al inicio de la noche, vinculada al inframundo y la obscuridad o, al principio del día, al calor y la luz. Venus, con sus dos nombres, Xólotl en el atardecer y Tlahuizcalpantecuh-tli en el amanecer, tenía sin duda mayor relevancia que Mercurio, pero la interacción de ambos planetas en una conjunción debió ser relevante.

Los sabios mesoamericanos observaban el cielo por largos periodos, generación tras generación. Venus era relevante para ellos, ya que sus periodos eran medulares para la predicción de eventos propicios o infaustos, vinculados a la lluvia y abundancia de maíz o a la guerra, el sacrificio y el tributo. Agricultura y guerra son actividades económicas duales, que sostenían la vida de los pueblos prehispánicos; así lo vemos (Morante 2001) entre los tolteca-chichimeca (agricultor-sedentario-culto y cazador-guerrero-conquistador) y en las deidades: Tláloc (lluvia-maíz) y Huitzilopochtli (guerra-sacrificio-tributo). Venus-Quetzalcóatl tuvo un concepto similar en sus dos fases como lucero matutino y vespertino.

El monolito de Maltrata narra la conquista de un guerrero llamado 13 Conejo, posiblemente procedente de Tajín, quien sometía al pueblo de la señora 12 Muerte, por lo que ella estaba obligada a entregarle tributo. El templo incendiado y la antorcha que él lleva no dejan duda; el tributo era el objetivo de los actos bélicos, y lo vemos en la mano de la señora. La historia se complementa con un registro en mixteco (histórico, calendárico y astronómico): día 4 Qhi del año 1 Mao, fecha en que Venus-Quetzalcóatl tuvo su ocaso heliaco al momento en que se daba su conjunción con Mercurio, quien tenía su orto heliaco, precediendo la salida del Sol. Ello nos lleva a una correlación muy precisa que fecha el evento astronómico el 6 de noviembre de 1013 dC. No podemos decir que el evento bélico y su consecuencia tributaria se dieron ese día, pero podemos suponer que los hechos históricos registrados ocurrieron dicho año.

La conquista narrada en el monolito es una de varias que se dieron en los valles de Maltrata y Orizaba, mismos que fueron habitados al menos desde el Preclásico (1500 aC). Eran puntos geográficamente estratégicos (Morante 1998a, 2010), parte de las rutas establecidas

²² Astrónomos (Schaefer 1987; Flores 1991) calculan la extinción atmosférica de los cuerpos celestes basados en su elongación (distancia angular de un cuerpo celeste con el Sol). Flores considera entre 7 y 10° la altura de Venus sobre el horizonte para que sea observable. En el sitio donde estaba el monolito de Maltrata debió verse cuando menos desde que ambos cuerpos estaban 7° arriba del horizonte oriental.

²³ Pascual y Velázquez presenta una tabla donde algunas fechas de tiestos de Tajín que relacionan con ortos heliacos de Venus, entre 818 y 901 d.C. (2012, 213) difieren en un día (antes o después) de las calculadas por el astrónomo Jesús Galindo, sin embargo, el registro indígena consignó la fecha que iba de acuerdo con sus cuentas calendáricas.

por los olmecas que iban desde la costa del Golfo y las tierras mayas hacia el centro de México. El monolito, además, habla de otra historia: del conocimiento de astronomía del pueblo prehispánico y de su estrecha relación con el cosmos.

Referencias

- Anders, Ferdinand y Jansen Maartens. 1993. *Códices Mexicanos IV. Manual del adivino. Texto explicativo del Códice Vaticano B*. México: Sociedad Estatal Quinto Centenario-Fondo de Cultura Económica.
- Arroniz, Joaquín. 1959. *Ensayo de una historia de Orizaba*. México: Citlaltépetl.
- Aveni, Anthony. 1991. *Observadores del cielo en el México antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Batres, Leopoldo. 1905. *La lápida arqueológica de Tepatlaxco-Orizaba*. México: Tipografía Fidencio Soria.
- Boone, Elizabeth y Michael Smith. 2003. "Estilos y conjuntos de símbolos internacionales posclásicos". En *The Postclassic Mesoamerican World*, editado por Michael E Smith y Frances F Berdan, 186-193. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Carlson, John B. 1993. "Venus-Regulated Warfare and Ritual Sacrifice in Mesoamerica". en *Astronomies and Cultures*, editado por C. Ruggles y N. Saunders, 202-252. Denver: University Press of Colorado.
- Caso, Alfonso. 1960. *Interpretación del Códice Bodley 2558*. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Caso, Alfonso. 1992. *Reyes y reinos de la Mixteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Mendoza*. 1978-1984. Friburgo: Liber.
- Cortés, Jaime. 1994. "Reserva ecológica de Filo-Bobos". *Arqueología Mexicana* II, núm. 10: 54-59.
- Cyphers Ann y Kenneth Hirth. 1988. *Tiempo y asentamiento en Xochicalco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Flores Gutiérrez, Daniel. 1991. "Venus y su relación con fechas antiguas". En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, 343-388. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García M., Agustín. 1998. "La arqueología de Maltrata". En *Aportaciones a la arqueología e historia de Maltrata*, editado por Carlos Serrano, 19-42. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Hernández Sánchez, Gilda. 2005. *Vasijas para ceremonia. Iconografía de la Cerámica Tipo Códice del estilo Mixteca-Puebla*. Leiden: Research School CNWS, Universidad de Leiden.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. 1985. *Obras históricas*, 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Jiménez Moreno, Wigberto. 1959. "Síntesis de la historia pre-tolteca en Mesoamérica". En *Esplendor del México antiguo*, 1 019-1 108. México: Centro de Investigaciones Antropológicas de México.
- Kingsborough, Lord. 1964. *Antigüedades de México*, 4 vols. Estudio e interpretación de José Corona Núñez. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena y Luis Reyes García. 1989. *Historia Tolteca Chichimeca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Estado de Puebla-Fondo de Cultura Económica.
- Lira López, Yamile. 2004. *Arqueología en el valle de Maltrata, Veracruz. Resultados preliminares*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 1999. *Mito y realidad de Zuyúá: Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: El Colegio de México.
- Medellín Zenil, Alfonso. 1962. "El monolito de Maltrata, Veracruz". *La Palabra y el Hombre* 24: 555-561.
- Morante López, Rubén. 1993. "Evidencias del conocimiento astronómico en Xochicalco, Morelos". Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Morante López, Rubén. 1997. "Maltrata, tregua en las montañas". *México Desconocido* 263: 50-57.
- Morante López, Rubén. 1998a. "Maltrata: su historia prehispánica". En *Aportaciones a la arqueología e historia de Maltrata*, editado por Carlos Serrano, 43-60. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Morante López, Rubén. 1998b. "Iconografía en el sitio arqueológico de Maltrata". *Aportaciones a la arqueología e historia de Maltrata*, editado por Carlos Serrano, 61-80. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Morante López, Rubén. 2000. "El universo mesoamericano. Conceptos integradores". *Desacatos. Revista de Antropología Social* 5: 31-44. DOI: <https://doi.org/10.2934/0/5.1220>.
- Morante López, Rubén. 2005. *La pintura mural de Las Higueras, Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Morante López, Rubén. 2010. *Las Raíces de Orizaba*. México: H. Ayuntamiento de Orizaba- Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Pascual, Arturo, Luis Barba y René Cerritos. 2023. "Linajes y señores en El Tajín del periodo Epiclásico. Una tumba en el conjunto arquitectónico del Edificio de las Columnas". *Anales de Antropología* 57, núm. 1: 9-17. DOI: <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2023.83631>
- Pascual S., Arturo y Erik Velázquez. 2012. "El Tajín y diversas entidades mayas durante el siglo IX dC". En *Maya Political Relations and Strategies. Proceedings of the 14 European Maya Conference*, editado por J. Zalka, W. Koszkuł y B. Golinska, 205-223. Cracovia: Polish Academy of Art and Sciences.

- Reyna Robles, Rosa María. 1988. "Asentamientos prehispánicos en el valle de Maltrata". En *Contribuciones a la historia prehispánica de la región Orizaba-Córdoba*, editado por Carlos Serrano Sánchez, 13-18. México: Universidad Nacional Autónoma de México-H. Ayuntamiento de Orizaba, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Rodríguez C., Laura. 2000. "Los 20 días utilizados en las inscripciones de estilo ñuiñe". *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia* 7, núm. 19: 161-181. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/20402>.
- Rodríguez C., Laura. 2008. "Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxaca". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* 20: 33-74. DOI: <https://doi.org/10.29340/27.549>.
- Schaefer, Bradley. 1987. "Heliacal rise phenomena". *Archaeoastronomy* 11 (Supplement of *Journal for the History of Astronomy* 18): S19-S34.
- Segura, Manuel de. 1854. "Apuntes estadísticos del distrito de Orizaba, formados en el año de 1839. Por Don Manuel de Segura, Prefecto del mismo distrito, de orden del Excmo. Sr. Don Antonio María Salonio, Gobernador del Departamento de Veracruz". *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* IV, núm.1: 3-71.
- Sprajc, Ivan. 1996. *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sprajc, Ivan. 2013. "Observaciones de los extremos de Venus en Mesoamérica. Astronomía, clima y cosmovisión." En *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, editado por A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz, 91-120. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 23-35

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

Artículo

Caracterización mediante microscopía electrónica de barrido y significado de los engobes blancos en cerámicas del periodo Formativo: Ojo de Agua, Estado de México, y Zazacatla, Morelos, México

Characterization by Scanning Electron Microscopy and Meaning of White Slip in Formative Period Ceramics: Ojo de Agua, Estado de México and Zazacatla, Morelos, Mexico

Francisco Javier Sánchez Tornero*

*Universidad de Guadalajara, Departamento de Historia, los Belenes, Av. José Parres Arias ním.150,
San José del Bajío, C.P. 45132, Zapopan, Jalisco, México.*

Yoko Sugiura Yamamoto**

El Colegio Mexiquense, A.C., Santa Cruz de los Patos Zinacantepec, C.P. 51350, Estado de México, México.

Recibido el 10 de septiembre de 2024; aceptado 10 de abril de 2025; puesto en línea el 28 de agosto 2025.

Resumen

Es de amplio conocimiento que una de las características de la cerámica del periodo Formativo (ca. 1500-200 aC) en Mesoamérica es la decoración pintada en tonos del color blanco. Por medio de microscopía electrónica de barrido y microanálisis por dispersión de energías de rayos, se analizan muestras cerámicas con engobe blanco de Ojo de Agua, Estado de México, y Zazacatla, Morelos, para obtener información sobre la composición química del engobe blanco y determinar si las materias primas usadas en ambos sitios tienen el mismo origen. Los resultados muestran que, en Ojo de Agua, el silicio es el componente principal debido a la alta concentración de diatomeas fósiles. En Zazacatla, el calcio es el mineral principal, con silicio y aluminio en menor proporción, lo que sugiere el uso de calcio y arcilla como materia prima. Así, los resultados revelan que las materias primas utilizadas para el engobe blanco en Ojo de Agua y Zazacatla son de distintos orígenes, a pesar de que estas regiones comparten vínculos culturales. Las diferencias composicionales que indican una

Abstract

It is widely known that one of the characteristics of ceramics from the Formative period (ca. 1500-200 BC) in Mesoamerica is the decoration painted in white slip. Using scanning electron microscopy and energy dispersive X-ray microanalysis we analyzed ceramic samples with white slip from Ojo de Agua, Estado de México, and Zazacatla, Morelos, to obtain information on the chemical composition of the white slip and to approach the origin of the raw materials used in both sites. The results show that in Ojo de Agua, silicon is the principal component due to the high concentration of fossil diatoms, while in Zazacatla, calcium is the main mineral, with silicon and aluminum in a lower proportion, suggesting the use of calcium and clay as raw materials. The results reveal that the raw materials used as the white slip in Ojo de Agua and Zazacatla are of different origins depending on the environmental characteristics, although these regions share cultural links. The compositional differences, which indicate a diversity of materials used in ceramic decoration, suggest certain spe

* Correo electrónico: francisco.sanchez3664@academicos.udg.mx / <https://orcid.org/0000-0001-8276-137X>

** Correo electrónico: yokos@unam.mx / <https://orcid.org/0009-0001-4112-6764>

DOI: 10.22201/iaa.24486221e.2025.59.2.89183

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia CC-BY-NC 4.0 deed (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

diversidad de material empleado en la decoración cerámica reflejan particularidades del medio y saberes técnicos transmitidos, lo que sugiere una posible especialización artesanal.

Palabras clave: cerámica formativa con engobe blanco; caracterización por meb; diatomita; materialidad e identidad en la arqueología; arqueometría.
Keywords: Formative ceramics with white slip; characterization by meb; diatomite; materiality and identity in archeology; Archaeometry.

Introducción

Una de las características de la cerámica del periodo Formativo (*ca.* 1500-200 aC) en Mesoamérica es la decoración pintada en tonos del color blanco.¹ En el presente estudio se analizan muestras cerámicas arqueológicas con engobe blanco, en concreto, material procedente del manantial Ojo de Agua, cabecera municipal de San Antonio la Isla, Estado de México, y del sitio arqueológico de Zazacatla, Morelos, con la finalidad de conocer si el colorante usado durante esa época procede de un mismo origen (figura 1).

Durante el periodo Formativo medio (*ca.* 800-400 aC) en Mesoamérica, aparecieron cambios significativos respecto al periodo anterior, entre los cuales se destacan el crecimiento demográfico (Niederberger 1976; Sugiura 2009), el avance en tecnología hidráulica (Rojas *et al.*, 2009), el proceso hacia la complejización social, la aparición de arquitectura monumental (Serra 1986, 1988; Serra y Sugiura 1988) y la intensificación del intercambio de bienes y productos, tanto a nivel intra como interregional (Flannery 1968). Estos cambios se observan también en la elaboración alfarera (Niederberger 1976; Sugiura 1980; Nieto 1998) y en la gran dispersión de la esfera cerámica olmeca en el territorio mesoamericano (Covarrubias 1950; Porter 1953; Coe 1970; Parsons y Price 1971; Niederberger 1976).

La región toluqueña y la morelense no fueron la excepción, ya que en el Formativo se manifestaron cambios notables en las sociedades, no sólo en el desarrollo sociopolítico, sino también en diversos aspectos culturales. Entre ellos, vale la pena destacar el uso ampliamente popularizado del pigmento blanco como materia prima para la decoración de las vasijas cerámicas, así como sus variaciones regionales de acuerdo con las especificidades de su entorno.

El presente estudio aborda cómo las antiguas poblaciones tanto de Ojo de Agua como de Zazacatla –sitios que no comparten las mismas condiciones geológicas– manejaban sus saberes para lograr el color blanco en las decoraciones de sus piezas cerámicas. Naturalmente, des-

cribirlas según su accesibilidad de material blanco para obtener el engobe blanco.

cribir los pormenores de las técnicas decorativas rebasa el objetivo del presente estudio; no obstante, como primer paso hacia una mejor comprensión de esta problemática, resulta pertinente aproximarse a ella mediante la aplicación de microscopía electrónica de barrido (MEB) y microanálisis por dispersión de energías de rayos X (EDX) en modo de bajo vacío (BV). La información proveniente de las muestras de los dos sitios mencionados proporciona una visión tanto cuantitativa como cualitativa de la composición químico-elemental del engobe blanco. Además, se generan imágenes detalladas de zonas específicas del material en estudio, lo que permite reconocer y comparar las similitudes y diferencias respecto a los materiales empleados por los antiguos alfareros formativos en los sitios de Ojo de Agua y Zazacatla, para así profundizar en el uso del pigmento blanco como elemento decorativo.

Cabe también precisar que, en el caso del sitio de Zazacatla, el tamaño de la muestra analizada es muy reducido frente a la de Ojo de Agua; no obstante, se consideró adecuado para la finalidad de comparar la cerámica con engobe blanco de ambas regiones.

Ojo de Agua y Zazacatla: procedencia de las muestras de la cerámica con engobe blanco

Ojo de Agua, Estado de México

El manantial Ojo de Agua se encuentra en la planicie suroccidental del Valle de Toluca, en la cabecera municipal de San Antonio la Isla,² cuya historia se remonta, por lo menos, al Formativo inferior, hace unos 3,000 años, tiempo durante el cual se coloniza con pequeñas aldeas dispersas. Para el Formativo medio, se observa el crecimiento en el número de aldeas y el camino hacia una mayor complejidad social, aunque todavía se mantiene, en lo fundamental, su carácter rural, sin el desarrollo de centros locales. Después de un lapso durante el Formativo tardío-terminal y el Clásico temprano (*ca.* 100 aC-250 dC), que registró un proceso de decrecimiento poblacional, continúa su desarrollo hasta la Conquista española.

Cabe mencionar que la estrecha relación con la vecina cuenca de México se observa en múltiples manifestaciones culturales. Prueba de ello es el hecho de que la

¹ Durante el periodo Formativo en el valle de Toluca, se distinguen cinco fases cerámicas: la fase Ocotitlán (*ca.* 1250-1000 aC), equiparada a la fase Ayotla en la cuenca de México; la fase Mexitepec (*ca.* 1000-800 aC), relacionada con la fase Manantial; la fase Tetelpan (*ca.* 800-700 aC); la fase Cuauhtenco (700-400 aC), vinculada a la fase Zacatenco; y la fase Otzolotepec (400-200 aC), equivalente a la fase Ticomán (Sugiura 1980; Nieto 1998). En Zazacatla, se identifican tres fases: la fase Caliza (*ca.* 1200-1000 aC), equivalente a la fase Ayotla en la cuenca de México; la fase Salado (*ca.* 1000-800 aC), comparada con la fase Manantial; y la fase Apatlaco (*ca.* 800-400 aC), equivalente a las fases Tetelpan y Zacatenco de la cuenca de México (Canto *et al.* 2011).

² El sitio en estudio se encuentra en la cabecera municipal de San Antonio la Isla al suroeste de la región del Valle de Toluca, estado de México. Se ubica geográficamente en las coordenadas utm latitud norte 19° 10' 35" y oeste del meridiano 99° 34' 25", a 2,600 msnm, y tiene las características geomorfológicas de un manantial de agua dulce.

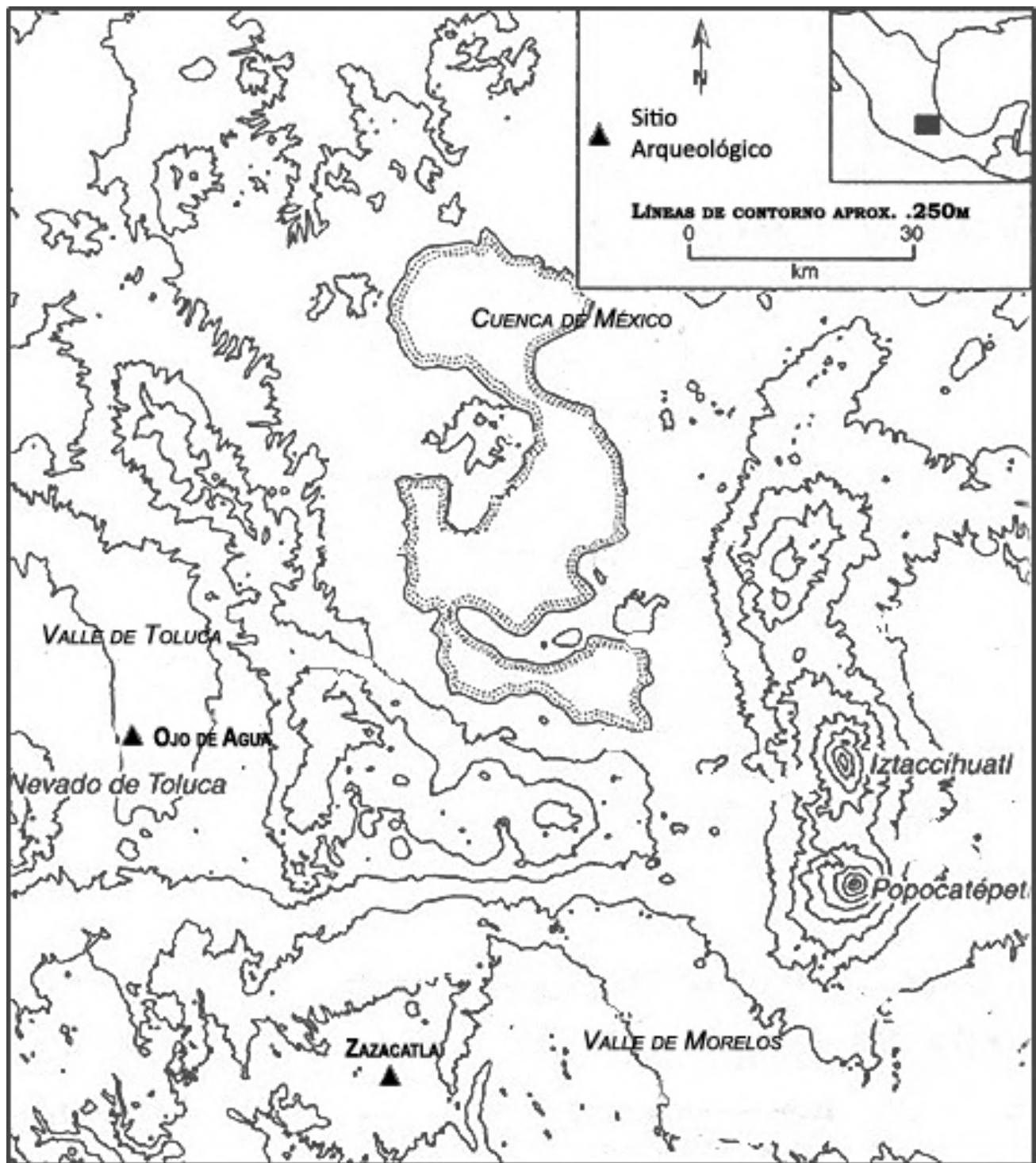


Figura 1. Ubicación geográfica del altiplano Central mesoamericano y distribución de los sitios arqueológicos del Formativo medio con cerámica analizada en esta investigación. Modificado por Francisco Sánchez con base en Plunket y Uruñuela (2012, 2).

región toluqueña conformaba parte de la esfera cultural —en particular, de la cerámica— de aquella, hasta el Posclásico cuando, con la aparición de la cerámica llamada Matlatzinca, toma un camino propio, diferente al de la Cuenca de México. Este desarrollo, que se inicia hace alrededor de 3,000 años, puede atribuirse a la gran riqueza ambiental, rodeada por las fértiles planicies aluviales, bosques y, sobre todo, por las tres ciénegas, numerosos

manantiales y el río Lerma. Cabe destacar que la presencia de gruesas capas de diatomita, distribuida en la región del Alto Lerma, se atribuye a la amplia extensión de la zona de humedales.

La gran cantidad de material cerámico recuperado de Ojo de Agua presenta características que podrían catalogarlas como de uso ritual. Además, la ausencia de arquitectura en el manantial sugiere que la importancia

del sitio no radica en la monumentalidad arquitectónica, sino en sus rasgos particulares como lugar sagrado donde brota el agua, elemento indispensable para la conducción de la vida diaria y de la sobrevivencia humana. La larga historia de actividades rituales que se realizaban en este lugar continuó no sólo a lo largo de los tiempos prehispánicos, sino también después de la Conquista española (Sugiura y Jaimes 2019).

Zazacatla, Estado de Morelos

A diferencia del Valle de Toluca, que muestra un desarrollo social más pausado, la antigua historia del estado de Morelos evidencia un proceso más acelerado y una complejidad social notable, con la presencia de centros regionales con arquitectura monumental y escultura que alude a la tradición olmeca (Canto *et al.* 2011). Con base en los fechamientos relativos de la cerámica recuperada en el sitio de Zazacatla,³ se sugiere que el lugar fue ocupado desde el Formativo medio (*ca.* 800-400 aC) hasta el Posclásico temprano (*ca.* 900-1150 dC) (Canto y Castro 2010) y que alcanzó su mayor apogeo durante el Formativo medio, al igual que otros centros que participan en la tradición olmeca, como Chalcatzingo, Morelos; Teopantecuanitlán, Guerrero; y Zohapilco, Estado de México (Canto y Medina 2005; Canto *et al.* 2011).

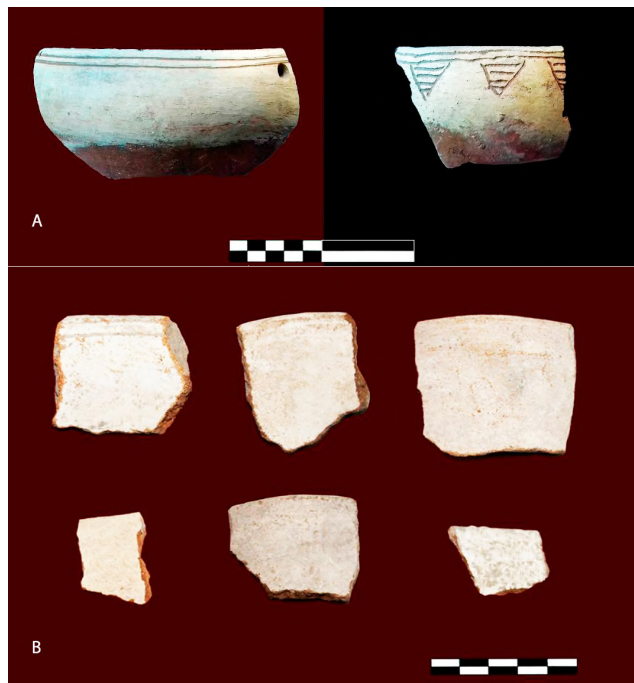


Figura 2. Material cerámico con decoración de engobe blanco. A. Fragmentos cerámicos del periodo Formativo recuperados en el manantial Ojo de Agua, Alto Lerma. B. Fragmentos cerámicos del periodo Formativo recuperados en el sitio de Zazacatla, Morelos.

Elaborado por Francisco Sánchez, 2024.

Estos sitios comparten el uso temprano de engobe rojo y blanco, con los cuales se plasman motivos, frecuentemente complejos, como los geométricos (ángulos, redes, estrellas, etcétera), y con características distintivas que los identifican, a simple vista, con su filiación cultural y temporal (Niederberger 1976; Serra 1988; Serra *et al.* 2004; Sugiura 1980). Con respecto a las decoraciones, destacan las realizadas con las técnicas de incisión, esgrafiado, punzonado y aplicaciones al pastillaje. Los motivos decorativos mencionados anteriormente se encuentran en formas cerámicas, como los cajetes de silueta compuesta, los de paredes altas, cuerpos divergentes y convergentes, así como los cajetes de fondo plano o ligeramente cóncavos, vasos con fondos ligeramente cóncavos y ollas, entre otras formas (figura 2).

Acerca de los engobes de diversos colores y sus caracterizaciones en los estudios macroscópicos

Con respecto a la identificación de los compuestos mineralógicos para conocer el origen de los colorantes, en concreto, el color blanco de la cerámica del Formativo, es casi nula (Niederberger 1976, 1987; Sánchez-Tórnero 2017), a diferencia de la cerámica de otras temporalidades (Foncerrada 1993; Magaloni 1996; Ortiz de Montellano 1996; Rodríguez *et al.* 1999; Ruvalcaba *et al.* 1999; Ontalba *et al.* 2000; Martínez *et al.* 2002; Ruvalcaba 2005; López-Luján *et al.* 2005; Siracusano 2009; Sánchez-Tórnero 2013).

Del blanco del Formativo, las menciones suelen limitarse a señalar las tonalidades cromáticas, sin profundizar en su estudio arqueométrico (Schmidt 1990). Se describen, solamente de manera general, los distintos colores, como el negro y el rojo. Del negro, se identifica el hollín⁴ como el material que compone el color del tipo Chalco Alisado (Niederberger 1976) y Ocote Negro (Niederberger 1976) del Formativo. Asimismo, la hematita especular sería el mineral que da la tonalidad roja del tipo Lago Rojo Fino de la Cuenca de México (Niederberger 1976) y el tipo Ajalpa Rojo Fino de Tehuacán (Piña Chan 1982). Por su parte, se sugiere la utilización de pigmentos orgánicos para la elaboración de estucos del Formativo en la zona maya (Hansen *et al.* 1994) y de cinabrio en la zona olmeca (Miller y Taube 1993). Desafortunadamente, en ninguno de los casos citados se especifica la técnica analítica utilizada para determinar sus caracterizaciones químicas.

Acerca de la identificación composicional del engobe blanco utilizado en varios tipos cerámicos del Formativo en el altiplano Central, Niederberger (1976) sugiere dos con distintas características: uno corresponde a un engobe duro, grueso y de excelente adhesión, diagnóstico de los tipos del Formativo medio, como Pilli Blanco, Pilli Rojo sobre Blanco, Cesto Blanco, Cesto Blanco Tardío,

³ Se localiza en el municipio de Xochitepec, Morelos, a 16 km al sur de la ciudad capital, Cuernavaca. Se ubica geográficamente en las coordenadas utm latitud norte 18° 46' 38" y oeste del meridiano 99° 13' 33", a 1 105 msnm.

⁴ Alfred Tozzer (1907) señaló el uso del copal quemado en la elaboración del hollín, el cual se raspaba de las paredes de vasijas y braseros.

Tlapizahua Blanco, Anáhuac Blanco y Zacatenco Rojo sobre Blanco; el segundo, perteneciente al Formativo tardío, a un engobe blanco pulverulento, yesoso y de débil adherencia, que tiende a desprenderse, como son los casos del tipo Pilli Rojo sobre Blanco, Ixta Blanco, Pahuacan Tricromo y Ticomán Rojo sobre Blanco.

Con respecto al material de Zazacatla, se mencionan dos engobes blancos de distinta naturaleza: uno corresponde a una arcilla caolínica, característico de los tipos Blanco Manchado, Blanco Salado y Blanco Zazacatla; los últimos dos se asemejan al Pilli Blanco de la cuenca de México (Canto *et al.* 2011); el segundo, a un engobe blanco elaborado con carbonato de calcio, como el del Blanco Tlazala y Blanco Apatlaco. Este último, según Canto, Bravo, Lázaro y Peña (2011), es similar al Cesto Blanco Tardío y Anáhuac Blanco de la Cuenca de México.

En relación con el material formativo del Valle de Toluca, con base en una sugerencia de Niederberger (comunicación personal), Sugiura propone que se trata de un engobe blanco pulverulento, de características distintivas y diagnósticas, posiblemente hecho de materia vítrea pumítica de origen local, “piedra pómez” (Sugiura 2009, 95). En efecto, Niederberger identificó que el engobe blanco del tipo Ixta Blanco del material de Zohapilco-Tlapacoya se elaboró con la piedra pómez (Niederberger 1976), así como con arcilla caolínica (Niederberger 1987). Desafortunadamente, en ningún caso la autora menciona la técnica analítica que determinó las caracterizaciones químicas de la materia prima con la que se elabora el engobe blanco. Probablemente, muchas de las referencias tienen base en las características macrométricas.

Si bien, desde décadas atrás, ha habido una serie de propuestas acerca de las materias primas en la elaboración del engobe blanco utilizado ampliamente en la decoración de la cerámica formativa, todavía falta una debida caracterización para conocer las posibles fuentes de las mismas. La aplicación de técnicas analíticas, como las arqueométricas, puede aportar información útil para precisar la composición fisicoquímica de dicho engobe y caracterizarlo.

Los resultados de dichos análisis contribuirán también a esclarecer algunos aspectos del pasado histórico acerca del uso de colorante —en este caso, el blanco— en la cerámica del Formativo en dos sitios de contextos disímiles: Ojo de Agua, estado de México, que pertenece al entorno lacustre, y Zazacatla, ubicado en una región característica por sus formaciones calcáreas.⁵

Muestras cerámicas y técnica empleada

Las muestras de Ojo de Agua, estado de México, forman parte del material recuperado en 2012 por el proyecto arqueológico “La cerámica Coyotlatelco en la cuenca de México y el Valle de Toluca: Análisis desde una perspectiva integral”, dirigido por Yoko Sugiura y Rubén Nieto. Para el presente análisis, se seleccionaron catorce fragmentos, identificados con las siglas PC100 a PC117 y PC149 (cuadro 1), que comprenden desde la fase Mex-tepec (*ca.* 1000-800 aC) hasta la fase Cuauhtenco (*ca.* 700-450/400 aC) del Formativo inferior al medio. Estas muestras consisten en cajetes con silueta compuesta, fondos cóncavos y cuerpos divergentes.

En el caso de la región de Morelos, el material identificado con las siglas PC170 a PC177 (cuadro 2) proviene del sitio arqueológico de Zazacatla y corresponde al Formativo inferior (*ca.* 1000-800 aC) y medio (*ca.* 800-400 aC). Este material fue recuperado en el predio Las Cervezas por el proyecto “Rescate arqueológico Zazacatla, Morelos”, dirigido por Giselle Canto del Centro de Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Morelos durante las temporadas de 2006 a 2008. Las muestras analizadas se conforman por cajetes convexos, platos y vasos (cuadro 2). Canto, Bravo, Lázaro y Peña (2011) sugieren que los vasos con engobe blanco del tipo Blanco Alisado se usaban probablemente en ceremonias rituales para la ingesta de líquidos.

En el presente trabajo, las muestras cerámicas de ambos sitios se analizaron por la técnica de MEB con EDX en modo de BV, con la finalidad de obtener la información fisicoquímica.⁶ Los análisis se llevaron a cabo con la infraestructura disponible en el Laboratorio de Análisis y Diagnóstico del Patrimonio (LADIPA) de El Colegio de Michoacán (COLMICH) y los Laboratorios de Caracterización y Análisis de Materiales del Instituto Nacional de Investigaciones Nucleares (ININ). Los modelos de microscopio electrónico de barrido empleados fueron el JEOL-JSM-6390LV/LGS y el JEOL-JSM-5900LV, con una sonda para EDX marca Oxford acoplada a los microscopios. Las muestras cerámicas se montaron en un soporte de aluminio y se adhirieron con cinta de carbón de doble cara adhesiva para mejorar la conductividad. Además, se utilizó la señal de electrones retrodispersos para la formación de imágenes con un voltaje de aceleración de 20 a 25 kilovoltios.

Los análisis químicos y los espectros de las muestras se tomaron con amplificaciones de 500x y 1 000x; en ocasiones, para obtener un mejor detalle, se realizaron análisis puntuales de hasta 3 000x. Las imágenes micrométricas se tomaron, según se requiriera, de amplificaciones a 500x, 1 000x, 3 000x y hasta 10 000x. En algunos casos, fue necesario aplicar el mapeo de elementos sobre la super-

⁵ La formación Morelos, correspondiente al Cretácico superior (*ca.* 85-65 Ma), constituyó una fuente estratégica de carbonato de calcio para las sociedades prehispánicas locales. Su accesibilidad en superficie, resultado de procesos de erosión kárstica, facilitó su explotación sistemática (Vázquez y Jaimes 1989, 136-7; Fries 1960, 40-1).

⁶ La MEB se realizó en el modo de BV, dado que las muestras analizadas y la amplificación requerida no generaron carga electrostática y, por lo tanto, no fue necesario hacerlas eléctricamente conductoras mediante la aplicación de un recubrimiento metálico en la superficie.

Cuadro 1.
Relación de cerámica con engobe blanco del periodo Formativo (ca. 1000-450/400 aC)

Muestra	Sitio	Material	Forma	Colores
PC100	SAI	Cerámica con engobe blanco	Silueta compuesta	Rojo / Blanco
PC101	SAI	Cerámica con engobe blanco	Fondo cóncavo	Blanco
PC102	SAI	Cerámica con engobe blanco	Fondo cóncavo	Blanco
PC103	SAI	Cerámica con engobe blanco	Fondo cóncavo	Blanco
PC104	SAI	Cerámica con engobe blanco	Cuerpo divergente	Blanco
PC105	SAI	Cerámica con engobe blanco	Cuerpo divergente	Blanco
PC106	SAI	Cerámica con engobe blanco	Fondo plano	Blanco
PC107	SAI	Cerámica con engobe blanco	Cuerpo divergente	Blanco
PC108	SAI	Cerámica con engobe blanco	Cuerpo divergente	Blanco
PC109	SAI	Cerámica con engobe blanco	Cuerpo divergente	Blanco
PC110	SAI	Cerámica con engobe blanco	Cuerpo divergente	Blanco
PC115	SAI	Cerámica con engobe blanco	Silueta compuesta	Blanco
PC116	SAI	Cerámica con engobe blanco	Fondo cóncavo	Blanco
PC117	SAI	Cerámica con engobe blanco	Cuerpo	Blanco
PC149	SAI	Cerámica con engobe blanco	Cuerpo	Blanco

SAI: San Antonio la Isla, Estado de México. Elaborado por Francisco Sánchez, 2024.

Cuadro 2.
Relación de cerámica con engobe blanco del periodo Formativo (ca. 1000-400 aC)

Muestra	Sitio	Material	Forma	Tipo
PC170	ZAZ	Engobe blanco	Cajete convexo	Blanco salado
PC171	ZAZ	Engobe blanco	Cajete convexo	Blanco salado
PC172	ZAZ	Engobe blanco	Cajete convexo	Blanco apatlaco
PC173	ZAZ	Engobe blanco	Cajete convexo	Blanco apatlaco
PC174	ZAZ	Engobe blanco	Vaso	Blanco alisado
PC175	ZAZ	Engobe blanco	Vaso	Blanco alisado
PC176	ZAZ	Engobe blanco	Plato	Blanco tlazala
PC177	ZAZ	Engobe blanco	Plato	Blanco tlazala

ZAZ: Zazacatla, Morelos. Elaborado por Francisco Sánchez, 2024.

ficie de las muestras analizadas para obtener una mejor evaluación de la distribución de los elementos presentes.

Resultados y discusión

El análisis composicional de las muestras cerámicas procedentes del sitio Ojo de Agua, ubicado en la región del Alto Lerma, revela la presencia invariable de silicio (entre 25.64 % y 37.20 % wt) como uno de los componentes mineralógicos predominantes. También, en el análisis por EDX, resalta la preponderancia de aluminio (3.61 % a 13.03 %) y oxígeno (39.79 % a 59.88 %) como los elementos más representativos (cuadro 3).⁷ En las microgra-

fías de PC100-PC117 del mismo sitio, se ha identificado un gran número de cuerpos fragmentados de diatomeas fósiles de 5-30 µm, algunos seccionados y aglomerados entre material homogéneo y partículas granulares de 1-5 µm (figura 3). Lo anterior apunta a que el engobe blanco se obtuvo principalmente de diatomita, materia prima que abunda en la cuenca lacustre del Alto Lerma.⁸

⁷ Todos los valores porcentuales reportados corresponden a porcentajes en peso (% wt), representados como gramos de elemento por cada 100 gramos de material analizado.

⁸ Una muestra representativa de diatomita fósil, recolectada *in situ* en el manantial de Ojo de Agua, fue analizada mediante MEB-EDX. El análisis reveló una concentración predominante de silicio (34.97 %) y oxígeno (59.46 %), cuya correlación con la morfología observada respalda su identificación como frústulos de diatomeas fosilizadas. Esta asociación proporciona un referente empírico robusto para la comparación con otros contextos arqueológicos que presentan engobes blancos de naturaleza silíceo. Para una descripción metodológica y analítica más detallada, véase Sánchez-Tornero (2017).

Cuadro 3.
Resultados químicos de las muestras cerámicas de Ojo de Agua

Composición elemental (Wt. %)													
Sitios	SAI												
Capa	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.
Muestras	PC100	PC101	PC102	PC103	PC104	PC105	PC106	PC107	PC108	PC110	PC115	PC116	PC117
ELEM.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.
C	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	14.72	0.00	0.00	0.00	0.00	14.57	0.00
N	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00
O	58.44	57.04	43.66	58.31	59.24	46.83	39.79	59.88	58.30	56.15	58.77	42.20	59.60
Na	0.00	0.00	0.49	0.00	0.00	0.71	0.71	0.67	0.00	0.00	0.00	0.57	0.00
Mg	0.44	0.00	0.27	0.53	0.52	0.34	0.50	0.21	0.00	0.56	0.53	0.60	0.77
Al	6.94	8.39	13.03	8.81	9.84	10.84	9.25	6.35	6.70	6.69	3.61	9.51	8.96
Si	29.74	28.97	37.20	27.79	25.64	35.16	29.25	30.14	26.73	31.54	34.58	27.15	27.72
P	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00
K	1.05	1.34	1.72	0.83	1.12	1.42	2.81	0.88	1.06	1.94	0.88	2.62	1.30
Ca	1.30	0.00	1.27	0.86	0.88	1.49	1.23	0.98	3.62	1.36	0.57	1.05	0.00
Ti	0.51	0.00	0.76	0.94	0.61	0.44	0.00	0.41	0.00	0.68	0.00	0.00	0.00
Fe	1.58	4.26	1.60	1.92	2.16	2.77	1.74	0.48	3.59	1.08	1.05	1.73	1.65

SAI. Elaborado por Francisco Sánchez, 2024.

Por su parte, de acuerdo con los resultados de espectroscopía EDX, el engobe blanco consiste en una composición compleja que contiene aluminio y silicio. Estas relaciones químicas –especialmente los valores Si/Al (2-4) y las correlaciones O/(Si+Al) \approx 1.5-2.0– son indicativas de la presencia de aluminosilicatos en el engobe (Moore y Reynolds 1997, 104-5; Deer *et al.* 2013, 224-5). Aunado a lo anterior, en las micrografías se han identificado estructuras laminares, típicas de las arcillas esmecticas e illita (Moore y Reynolds 1997, 149, 151). Todo ello permite suponer que el engobe blanco se conformó por una mezcla de materiales de origen biogénico, como las diatomeas silíceas y arcillas locales. Seguramente, de esta forma fue posible obtener un engobe con propiedades como plasticidad y estabilidad térmica adecuadas (Heras y Martínez 1992). También es posible conjeturar que esta práctica responde a una selección intencional de materias primas, según los requerimientos funcionales del producto final; saberes antiguos que se encuentran documentados en contextos arqueológicos y etnohistóricos.

Distintos estudios arqueométricos han identificado el empleo de la arcilla en engobes prehispánicos (Hodges 1964; Magaloni 1996, 1998; Ita *et al.* 2009; Sánchez-Tornero 2013, 2017), propuestas sugerentes cuando se toman en consideración los datos de las fuentes históricas acerca de la elaboración del colorante *tizatlalli* o *tizatli*, referido a una tierra mineral lacustre. Se menciona que ésta, al mezclarse con arcilla y ser sometida a fuego, adquiere un tono blanco similar al albayalde español (Clavijero 1974, 248). También, Rémi Siméon describe que esta “tierra blanca” (diatomea fósil), mez-

clada con arcilla, resulta en un blanco comparable al de España (2002, 546). Las fuentes destacan que la combinación de diatomita y arcilla da origen al material blanco conocido como *tizatlalli* (Sahagún 1950-1982, libro 11; Garrido *et al.* 1615).

Ciertamente, la técnica de EDX utilizada para este estudio, por sí sola, no distingue claramente entre la diatomea y la arcilla, ya que ambas están constituidas, principalmente, por materiales ricos en silicio. No obstante, la MEB permite la identificación micrométrica de la presencia o, en su caso, ausencia de diatomeas, que no se detecta mediante otras técnicas, como difracción de rayos X (DRX) y fluorescencia de rayos X (XRF). Se considera, por consiguiente, una herramienta de gran utilidad para el presente estudio, cuyo objetivo consiste en la primera aproximación para conocer las materias primas del engobe blanco de las piezas cerámicas formativas de los sitios Ojo de Agua y Zazacatla. No obstante, para caracterizar dicho engobe con mayor amplitud, es recomendable aplicar técnicas complementarias, como la espectrometría Raman o las propias DRX y XRF, entre otras.

Como se mencionó anteriormente, el uso de la tierra diatomita, ampliamente disponible para la población de la zona, era difundido durante el Formativo entre la población para la elaboración del engobe blanco de la cerámica de Ojo de Agua y seguramente se continuó en tiempos posteriores, como lo muestra el estudio de MEB-EDX aplicado en el material del Epiclásico de la misma zona (Sánchez-Tornero 2013).

Respecto a las identificaciones taxonómicas, las imágenes de diatomeas fósiles identificadas por el MEB se encuentran fragmentadas y, en su mayoría, en mal es-

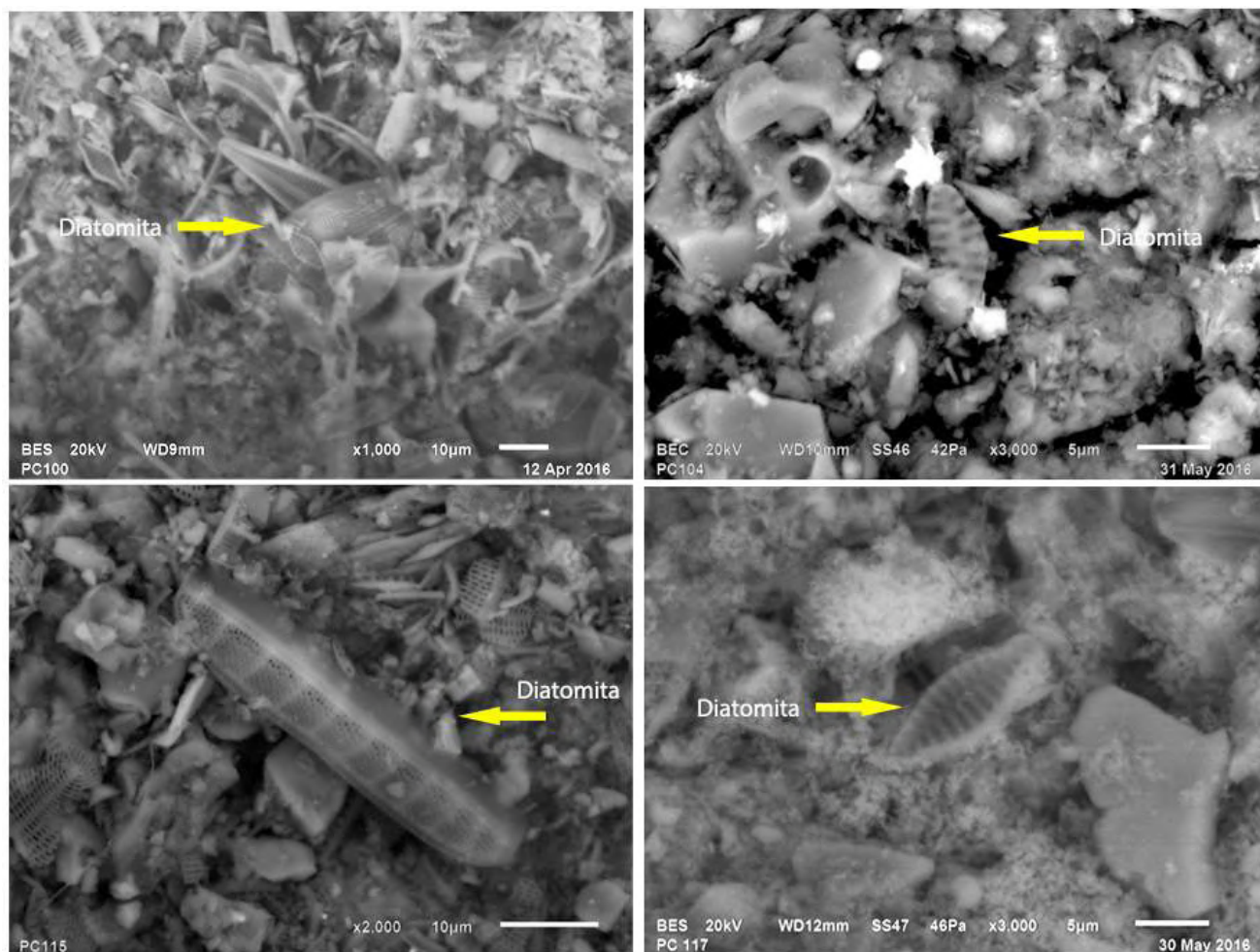


Figura 3. Análisis micrométrico del material cerámico proveniente de Ojo de Agua, Laboratorio de Microscopía, ININ. Elaborado por Francisco Sánchez, 2024.

tado de conservación. No obstante, podrían caracterizarse como pertenecientes a las familias *Cymbellaceae*, *Sellaphoraceae*, *Diploneidaceae* y *Naviculaceae* (Caballero Miranda, comunicación personal 2013).

Acerca de las muestras del sitio Zazacatla, en la región de Morelos, los análisis indican que todas (PC170-PC177) presentan calcio (Ca) como componente principal del engobe blanco (figura 4), aunque con variaciones significativas en su concentración (5 % a 21.65 %). Asimismo, los resultados de los análisis químicos cuantitativos también arrojan el silicio (8.44 % a 21.20 %) y el aluminio (1.92 % a 3.79 %) como elementos representativos de las muestras, junto con trazas de sodio (Na), magnesio (Mg), fósforo (P), azufre (S), potasio (K) y hierro (Fe) (cuadro 4).

El hecho de que en ninguna muestra se identificaran cuerpos de diatomeas permite descartar el uso de diatomita en la elaboración del engobe blanco en el sitio de Zazacatla. Dado que la variabilidad en la composición parece estar asociada con proporciones específicas de Ca, Si y Al, es posible conjeturar que los alfareros de Zazacatla mezclaban arcillas para lograr propiedades deseadas, como color, textura o adherencia del engobe. Este saber

acerca de cómo seleccionar materias primas tiene, a su vez, una estrecha relación con la accesibilidad y disponibilidad de las mismas.

Desde una perspectiva composicional, el 100 % de las muestras procedentes de Zazacatla (PC170-PC177) exhibe una asociación con compuestos cálcicos, por lo que se pueden identificar dos patrones distintivos.⁹ El primero, presente en el 50 % de las muestras (PC170, PC173, PC174 y PC175), corresponde a una matriz compuesta por arcilla rica en Al y Si, combinada con carbonato de calcio (CaCO_3). El segundo, identificado en el otro 50 % de las muestras (PC171, PC172, PC176 y PC177), muestra una coexistencia significativa de Ca con concentraciones de S entre 0.19 % y 0.22 %, lo que sugiere la presencia de sulfato de calcio (CaSO_4).¹⁰ Esta

⁹ Para una caracterización analítica más detallada de la composición mineralógica, los criterios de clasificación empleados y el mapeo de elementos, véase Francisco Sánchez-Tórner (2017).

¹⁰ Los bajos valores de S detectados mediante EDX (0.19%-0.22 %) se sitúan muy por debajo de los niveles esperados para el yeso puro, lo que permite dos posibles interpretaciones: podrían deberse a procesos de contaminación postdeposicional, asociados a la infiltración de sulfatos en contextos enterrados; o de forma más sugerente, podrían reflejar un uso deliberado de yeso en pequeñas cantidades, quizá como aditivo destinado a modificar propiedades

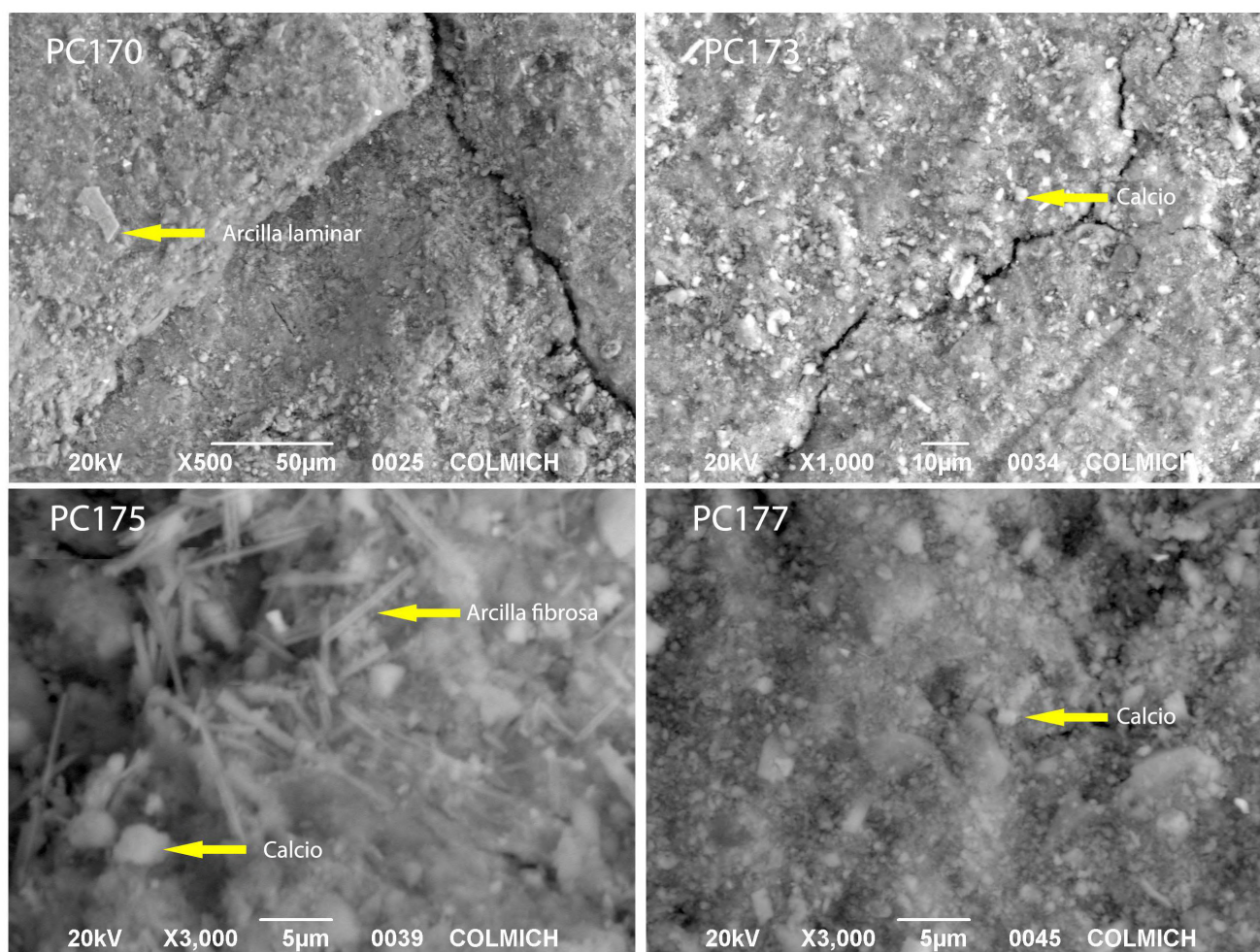


Figura 4. Análisis micrométrico de los materiales cerámicos provenientes de Zazacatla, Ladipa, Colmich.

distribución composicional indica un uso diferencial de material según el tipo cerámico: mientras que los platos Blanco Tlazala (PC176-PC177) y algunos cajetes convexos del tipo Blanco Salado (PC171) y Blanco Apatlaco (PC172) parecen incorporar yeso en su engobe, otros, como PC170, PC173-PC176, emplean predominantemente CaCO_3 mezclado con arcilla.

El hecho de que el análisis revela que la proporción de estos componentes (arcilla, CaCO_3 y CaSO_4) varía sistemáticamente según la forma de vasijas sugiere recetas específicas para preparar el engobe de acuerdo con los objetos planeados en Zazacatla.¹¹ El estudio de las muestras PC170-PC177 de Zazacatla arroja una notable variabilidad tecnológica que sugiere diferentes estrategias de producción. En particular, el análisis por EDX de las muestras PC174 y PC175 evidencia una composición química notablemente equilibrada, lo que sugiere

un posible uso deliberado de mezclas con arcillas fibrosas, como la paligorskita o la sepiolita. Esta hipótesis se sustenta además en las micrografías obtenidas mediante MEB, que muestran estructuras fibrosas de entre 5 y 10 μm (figura 4). Dado que estas muestras están presumiblemente asociadas a contextos rituales, su composición homogénea podría reflejar un control riguroso de las materias primas y una selección consciente para la elaboración del engobe blanco en vasijas con fines ceremoniales. En contraste, las demás muestras exhiben una mayor variabilidad composicional que evidencia distintas estrategias tecnológicas en la preparación de los engobes aplicados a diversas cerámicas (cuadro 4).

Con la aplicación de MEB, se obtuvo la primera aproximación analítica de los engobes blancos en Zazacatla; no obstante, para obtener una caracterización más precisa de las muestras, es necesario someterlas a otros análisis complementarios, como la DRX, la espectroscopía infrarroja por transformada de Fourier (FTIR) y el estudio de isótopos estables, entre otros. Métodos que permitirán no sólo identificar con precisión las fases cristalinas presentes en los engobes, sino determinar su origen geológico y evidenciar el uso temprano de arcillas fibrosas, como la paligorskita o la sepiolita, en el altiplano Central

superficiales específicas, como la opacidad o la textura.

¹¹ El uso combinado de calcita y yeso en trazas tiene antecedentes en la tecnología pigmentaria mesoamericana, particularmente para la obtención de colorantes rosas durante el Clásico teotihuacano (Magaloni 1996, 1992), mientras que el CaCO_3 ha sido documentado como base para diversos colores prehispánicos (Magaloni 1998; Magaloni *et al.* 1995; Rodríguez *et al.* 2004).

Cuadro 4.
Resultados químicos de las muestras cerámicas de Zazacatla

Composición elemental (Wt. %)								
Región	SAI							
Sitios	ZAZ	ZAZ	ZAZ	ZAZ	ZAZ	ZAZ	ZAZ	ZAZ
Capa	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.	Eng.
Muestras	PC170	PC171	PC172	PC173	PC174	PC175	PC176	PC177
ELEM.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.	BLC.
C	11.58	9.43	4.06	6.02	13.17	9.24	7.64	10.86
N	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00
O	55.44	58.79	59.00	55.89	53.10	55.32	57.77	53.79
Na	0.35	0.24	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00
Mg	0.69	0.64	1.68	1.10	0.52	0.56	0.51	1.12
Al	3.79	3.06	3.51	4.16	1.86	2.78	3.42	1.92
Si	21.20	11.96	17.23	18.04	8.44	12.07	15.12	9.78
P	0.00	0.00	0.00	0.45	0.00	0.00	0.00	1.48
S	0.00	0.21	0.20	0.00	0.00	0.00	0.22	0.19
Cl	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00
K	0.64	0.37	0.00	0.37	0.18	0.37	0.36	0.19
Ca	5.00	14.08	13.15	11.81	21.65	17.64	13.61	18.33
Fe	1.31	1.23	1.17	2.16	1.09	2.01	1.35	2.34

ZAZ. Elaborado por Francisco Sánchez, 2024.

de México, utilizadas como materia prima para colorantes durante el periodo Formativo en Zazacatla, Morelos.¹²

Comentarios finales

La información obtenida por el análisis arqueométrico mediante MEB-EDX revela que los engobes blancos de las muestras cerámicas del Formativo, procedentes de Ojo de Agua, estado de México, y Zazacatla, Morelos, presentan diferencia composicional física-química. Si bien las regiones donde se localizan dichos sitios comparten vínculos culturales, varían las características geológicas y ambientales. Es probable que la especificidad de su entorno haya contribuido al desarrollo de las diferentes técnicas decorativas.

Seguramente, las particularidades del medio, como los recursos naturales propios y disponibles en una región –que de alguna forma son condicionantes para los alfareros– y los saberes en el manejo oportuno de ellos, han favorecido, entre muchos factores, que los hacedores de cerámica conozcan las distintas calidades y propiedades específicas de las materias primas usadas en los

engobes blancos, lo que habría llevado al desarrollo y consolidación de tradiciones distintivas.

En el caso del Alto Lerma, los antiguos habitantes del Formativo utilizaban la diatomita como material colorante blanco para decorar las piezas cerámicas desde hace al menos 3,000 años. La aplicación de una herramienta analítica no destructiva, como MEB-EDX, al pigmento blanco ha sido oportuna, ya que permitió identificar dicho material para el engobe blanco. La estrecha relación de la antigua población del Alto Lerma con su medio lacustre explica la razón primordial del aprovechamiento de este recurso, abundante en la región. Por otro lado, la muestra de Zazacatla, Morelos, se caracteriza por estar compuesta por una matriz arcillosa combinada con CaCO₃. Las imágenes microscópicas y los resultados analíticos obtenidos a través de MEB y EDX han permitido conocer la microestructura de las muestras cerámicas, lo que ha servido para esclarecer las prácticas milenarias presentes en ellas y, en algunos casos, ya extintas.

En particular, la identificación de diatomita fósil en los engobes cerámicos del Alto Lerma evidencia su uso recurrente por parte de poblaciones indígenas del altiplano Central hasta el siglo XIX, especialmente en contextos rituales y ceremoniales. Esta materia prima fue conocida históricamente como *tizatl* y documentada por diversos autores, como Ehrenberg (1854, 1869) y Díaz (1917) no sólo en el Alto Lerma, sino también en la región de Texcoco, hecho que sugiere una tradición extendida y culturalmente significativa. No obstante, en la actuali-

¹² Los análisis de MEB realizados en pigmentos azules de esculturas mexicas en el Templo Mayor revelan una combinación de arcilla paligorskita-sepiolita y diatomita (Ortega 2003). Además, se ha identificado el uso de paligorskita y sepiolita en pigmentos azules y verdes de varios sitios arqueológicos, como Palenque, El Tajín y Cacaxtla.

dad, el conocimiento sobre su extracción y utilización ha caído en el olvido y su conservación reside únicamente en registros arqueológicos y fuentes históricas.

Este estudio se centra en los engobes blancos de la cerámica formativa en dos sitios que pertenecen a entornos diferentes. Los resultados del análisis arqueométrico permiten conjeturar que los alfareros aprovecharon las condiciones particulares de su medio y lograron la elaboración del color blanco para aplicar como un elemento decorativo, práctica que se difundió ampliamente durante el Formativo en estos sitios. Naturalmente, y como se ha reiterado a lo largo del texto, para profundizar en el uso de la materia prima para elaborar el engobe blanco en distintas temporalidades y espacios geográficos, será de utilidad realizar más estudios mediante la aplicación de distintas técnicas analíticas, como espectroscopía de masas, cromatografía de líquidos de alta resolución, DRX y FTIR, entre otros tantos análisis.

Agradecimientos

Los autores de este trabajo agradecen el respaldo técnico brindado por el Laboratorio de Microscopía del ININ y del Colmich (Ladipa). También expresan su agradecimiento a los Proyectos arqueológicos del Valle de Toluca, con claves 167268-CONACYT, 60260-CONACYT, IN400410-PAPIIT Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), e IN402206-PAPIIT UNAM, bajo la dirección de la doctora Yoko Sugiura. Asimismo, al Proyecto de rescate arqueológico Zazacatla, Xochitepec, Morelos, dirigido por la arqueóloga Giselle Canto del Centro INAH-Morelos.

Referencias

- Canto, Giselle y Medina, J. 2005. *Informe final rescate arqueológico Los Capulines de Atlacholoaya, sección Zazacatla*. Informe técnico entregado al Consejo de Arqueología. Morelos: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Canto, Giselle, Georgia Bravo, Aiko Lázaro y Ana Peña. 2011. "Informe final. Rescate arqueológico Zazacatla: Predio Empresa 'Cerveza Modelo del Centro', Xochitepec, Morelos. Informe técnico al Consejo de Arqueología (mayo 2011)". Cuernavaca: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Clavijero, Francisco. 1974. *Historia de México*. México: Porrúa.
- Coe, Michael. 1970. "Olmec Jaguars and Olmec Kings". En *The Cult of the Feline: A Conference in Pre-Columbian Iconography*, editado por Elizabeth P. Benson, 1-12. Washington: Dumbarton Oaks.
- Covarrubias, Miguel. 1950. "Tlatilco: el arte y la cultura preclásica del valle de México". *Cuadernos Americanos* 51, núm. 3: 149-162.
- Deer, William A., Robert A. Howie y Jack Zussman. 2013. *An Introduction to the Rock-Forming Minerals*. 3ª ed. Londres: Mineralogical Society.
- Díaz, Lozano Enrique. 1917. "Diatomeas fósiles mexicanas". *Anales del Instituto Geológico de México* 1, núm. 1, 1-27.
- Ehrenberg, Christian Gottfried. 1854. *Mikrogeologie: Das Erden und Felsen schaffende Wirken des unsichtbar kleinen selbständigen Lebens auf der Erde*. Leipzig: Verlag von Leopold Voss.
- Ehrenberg, Christian Gottfried. 1869. Über mächtige Gebirgsschichten vorherrschend aus mikroskopischen Bacillarien unter und bei der Stadt Mexiko. *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, II, 1-66.
- Foncerrada, Marta. 1993. *Cacaxtla. La iconografía de los olmeca-xicalanca*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garrido, Diego, Francisco Hernández y Francisco Ximénez. 1615. *Cuatro libros sobre la naturaleza y virtudes de las plantas y animales para fines medicinales en la Nueva España*. México: Diego López Dávalos. <https://www.loc.gov/item/2021666767>.
- Grove, David. 1989. "Chalcatzingo and its Olmec connection". En *Regional Perspectives on the Olmec*, editado por Robert Sharer y David Grove, 122-147. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, Eric F., Richard D. Hansen y Michelle Derrick. 1994. "Los análisis de los estucos y pinturas arquitectónicas de Nakbe: Resultados preliminares de los estudios de los métodos y materiales de producción". En *VIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, editado por Juan P. Laporte y Héctor Escobedo, 456-470. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Heras y Martínez, César. 1992. "Glosario terminológico para el estudio de cerámicas arqueológicas". *Revista Española de Antropología Americana* 22: 9-34. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9292110009A>.
- Ita, Antonio de, Francisca Franco y Georgina Flores. 2009. "Proceso de la formación del azul maya". En *La ciencia de materiales y su impacto en la arqueología*, Vol. IV, editado por Jesús A. Arenas, Demetrio Mendoza A., Valeria Rodríguez L. y José L. Ruvalcaba S., 43-50. México: Innovación Editorial Lagares.
- López-Luján, Leonardo, Giacomo Chiari, Alfredo López-Austin y Fernando Carrizosa. 2005. "Línea y color en Tenochtitlán: escultura policromada y pintura mural en el recinto sagrado de la capital mexicana". *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 15-45. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9292/8670>.
- Magaloni Kerpel, Diana. 1996. "El espacio pictórico teotihuacano: tradición y técnica". En *La pintura mural prehispánica en México*, Vol. 1, Tomo II, coordinado por Beatriz de la Fuente, 187-225. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Magaloni Kerpel, Diana. 1998. "El arte en el hacer: técnica pictórica y color en las pinturas de Bonampak". En *La pintura mural prehispánica en México*, Vol. 2, Tomo II, Área maya. Bonampak, coordinado por Beatriz de la

- Fuente, 49-80. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Magaloni Kerpel, Diana y Richard Newman, Víctor Castaño Baños, Renato Pancella e Y. Fruh. 1995. "An analysis of Mayan painting techniques at Bonampak, Chiapas, Mexico". *Materials Research Society Symposium Proceedings*, 352: 381-388. doi: <https://doi.org/10.1557/PROC-352-381>.
- Martínez, Cristina, José L. Ruvalcaba, M. Ontalba y Linda Manzanilla. 2002. "Caracterización mediante haces de partículas: estudios interdisciplinarios de pintura mural teotihuacana". En *XXIV Coloquio Internacional de Historia del Arte: Arte y Ciencia*, editado por Peter Krieger, 239-263. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Miller, Mary y Karl Taube. 1993. *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Nueva York: Thames and Hudson.
- Moore, Duane M. y Robert C. Reynolds, Jr. 1997. *X-Ray Diffraction and the Identification and Analysis of Clay Minerals*. 2ª ed. Nueva York: Oxford University Press.
- Niederberger, Christine. 1976. *Zohapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la cuenca de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Niederberger, Christine. 1987. *Paléopaysage et archéologie pré-urbaine du Bassin de Mexico*. México: Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines.
- Nieto, Rubén. 1998. "Excavaciones en el valle de Toluca. Propuesta sobre sus secuencias culturales". Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Ontalba, M., José L. Ruvalcaba, Lauro Bucio, Linda Manzanilla y Javier Miranda. 2000. "Ion beam analysis of pottery from Teotihuacan, Mexico". *Nuclear Instruments and Methods in Physics Research, Section B*, 161: 762-768.
- Ortega Avilés, Mayahuel. 2003. "Caracterización de pigmentos prehispánicos por técnicas analíticas modernas". Tesis. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Ortiz de Montellano, Bernard. 1996. "Culturally Relevant Science: An approach to Math Science Education for Hispanics". Office of Science and Technical Information. <https://www.osti.gov/servlets/purl/594546>.
- Parsons, Lee A. y Barbara J. Price. 1971. "Mesoamerican Trade and its Role in the Emergence of Civilization". En *Observations on the emergence of civilization in Mesoamerica*, editado por Robert F. Heizer y John A. Graham, 196-211. Berkeley: Archaeological Research Facility, University of California.
- Piña Chan, Román. 1975. *Teotenango: El antiguo lugar de la muralla*. Toluca: Dirección de Turismo, Gobierno del Estado de México.
- Piña Chan, Román. 1982. *Los olmecas antiguos*. México: Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco.
- Porter, Muriel. 1953. *Tlatilco and the Preclassic Cultures of the New World*. Nueva York: Viking Fund (Publications in Anthropology).
- Rodríguez L., Ventura, Cristina Martínez y Linda Manzanilla. 2004. "La ciencia de materiales y sus aplicaciones en la arqueología: caso específico: Teopancazco, Teotihuacán". En *La ciencia de materiales y su impacto en la arqueología*, editado por Demetrio Mendoza, Eva Brito y Jesús Arenas, 13-26. México: Innovación Editorial Lagares.
- Rojas, Teresa, José L. Martínez y Daniel Murillo. 2009. *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*. México: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua-Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ruvalcaba, J. L. 2005. "PIXE analysis of pre-Hispanic items from ancient America". En *X-rays in archaeology*, M. Uda, G. Demortier y I. Nakai (Coords.), 23-149. Dordrecht: Springer.
- Ruvalcaba, José L., M. Ontalba, Linda Manzanilla, Javier Miranda, J. Cañetas y C. López. 1999. "Characterization of pre-Hispanic pottery from Teotihuacan, Mexico, by a combined PIXE-RBS and XRD analysis". *Nuclear Instruments and Methods in Physics Research B* 150: 591-596. doi: [https://doi.org/10.1016/S0168-583X\(98\)01072-6](https://doi.org/10.1016/S0168-583X(98)01072-6).
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Trad., notas e illus. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe: The School of American Research-The University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1979. *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. Ed. facs., vol. 3. México: Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación.
- Sánchez Tornero, Francisco. 2013. "¿Chimaltizatl o tizatallí?: el uso de engobe blanco en la cerámica Coyotlatelco del valle de Toluca". Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Sánchez Tornero, Francisco. 2017. "El uso del engobe blanco en la cerámica del Formativo en San Antonio La Isla, Estado de México: el caso del manantial Ojo de Agua". Tesis. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Schmidt, Paul. 1990. *Arqueología de Xochipala, Guerrero*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Serra Puche, Mari Carmen. 1986. "Unidades habitacionales del Formativo en la Cuenca de México". En *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*, editado por Linda Manzanilla, 161-192. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Serra Puche, Mari Carmen. 1988. *Los recursos lacustres de la Cuenca de México durante el Formativo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Serra Puche, Mari Carmen, Jesús Lazcano A. y Manuel de la Torre M. 2004. *Cerámica de Xochitlcatl*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Serra Puche, Mari Carmen y Yoko Sugiura. 1988. "Las costumbres funerarias en dos momentos históricos en Mesoamérica: Formativo Medio y Formativo Terminal". En *Coloquio V. Gordon Childe. Estudios sobre la revolución neolítica y la revolución urbana*, editado por Linda Manzanilla, 368-347. México: Instituto de In-

- vestigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Siméon, Rémi. 2002. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicano*. México: Siglo Veintiuno.
- Siracusano, Gabriela. 2009. "Entre ciencia y devoción. Reflexiones teóricas e históricas sobre la conservación de imágenes devocionales". En *IV Congreso del GEHC. La Restauración en el Siglo XXI*, 241-248. Madrid: Grupo Español IIC-Universidad de Extremadura. https://www.ge-iic.com/wp-content/uploads/2009/12/23_gabriela_siracusano.pdf.
- Sugiura, Yoko. 1980. "El material cerámico formativo del sitio 193, Metepec, Edo. de Mex.: Algunas consideraciones". *Anales de Antropología* 17, núm. 1: 129-148. doi: <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1980.1>.
- Sugiura, Yoko. 2009. "Caminando el valle de Toluca: arqueología regional, el legado de William T. Sanders". *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 16, núm. 47: 87-111. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/4020>.
- Sugiura, Yoko, y Jaime, G. 2019. "La presencia del Anaranjado delgado en el valle de Toluca y su significado". En *Cerámica y vida cotidiana en la sociedad lacustre del alto Lerma en el Clásico y Epiclásico (ca. 500-950 d.C.)* Y. Sugiura, G. Jaime, M. Pérez y K. Hernández (Coords.), 191-204. Estado de México: El Colegio Mexiquense, A.C.
- Tozzer, Alfred. 1907. *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. Nueva York: Archaeological Institute of America.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 37-48

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

Artículo

Las cosas de los muertos: una aproximación metodológica al problema de los objetos asociados a restos humanos en contextos arqueológicos*

Dead's Stuff: A Methodological Approach to the Problem of Objects Associated with Human Remains in Archaeological Contexts

Roberto Martínez González**

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México, México.

Luis Fernando Núñez Enríquez***

Investigador independiente.

Daniela Rodríguez Obregón****

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo del Templo Mayor, Seminario 8, Centro Histórico de la Ciudad de México, colonia Centro, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06060, Ciudad de México, México.

Recibido el 12 de enero de 2024; aceptado el 28 de agosto de 2025; puesto en línea el 27 de octubre de 2025.

Resumen

Partiendo de la crítica al uso indiscriminado del término “ofrenda” en el estudio de los contextos arqueológicos, el presente artículo desarrolla una metodología para el análisis de objetos asociados al depósito de muertos. La propuesta se construye en torno a las categorías de “concepciones de la muerte” y “contexto mortuario”; la primera se conforma como una serie de principios lógicos que guían la acción, en tanto que la segunda aparece como uno de sus principales medios de expresión. Se destacan varias similitudes con las maneras en las que el estructuralismo ha abordado al mito y se plantea, por consiguiente, el seguimiento de un método similar.

Abstract

Starting from the criticism of the indiscriminate use of the term “offering” in the study of archaeological contexts, this article proposes the development of a methodology for the analysis of objects associated with the deposition of the dead. This proposal is built around the “conceptions of death” and “mortuary context” categories; the first is formed as a series of logical principles that guide the action, while the second appears as its main means of expression. Several similarities are highlighted with the ways in which structuralism has approached myth and, consequently, the following of a similar method is proposed.

Palabras clave: concepciones de la muerte; contexto arqueológico mortuario; análisis mitológico; metodología arqueológica; analogía etnográfica.

Keywords: conceptions of death; mortuary archaeological context; mythological analysis; archaeological methodology; ethnographic analogy.

* Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto PAPIIT IN306925 “Aproximaciones sociales al concepto de muerte”, DGAPA-UNAM.

** Correo electrónico: nahualogia@yahoo.com.mx / <https://orcid.org/0000-0002-0253-2831>

*** Correo electrónico: lfernando@politicas.unam.mx / <https://orcid.org/0000-0002-5818-7774>

**** Correo electrónico: robdaniela86@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-2309-9141>

doi: 10.22201/iaa.24486221e.2025.59.2.87567.

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia cc-by-nc 4.0 deed (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Introducción

Prácticamente desde su nacimiento, las disciplinas antropológicas han tendido a otorgar un lugar preponderante a las prácticas y concepciones de la muerte. La arqueología ha dado especial importancia a los objetos que se encuentran en contextos mortuorios; mismos que, junto con el arte, suelen aparecer en la bibliografía relativa a la prehistoria como indicadores de capacidad simbólica (Mithen 1995; 1999; Mellars 1996; 2005; 2010) y, más frecuentemente, se les ha empleado para deducir aspectos relativos al estatus o jerarquía de las personas, la estructura de las sociedades y, en algunos casos, los roles de género (Kephart 1950; Binford 1971; Zilhão 2005, 231-241; Burchell 2006; Scopacasa 2014).¹

Es poco, sin embargo, lo que se ha hecho para intentar elucidar la función ritual de tales artefactos al interior de depósitos mortuorios; plantear una nueva metodología para su análisis es el objetivo central de la presente investigación.

La bibliografía relativa a las sociedades mesoamericanas suele utilizar el término “ofrenda” para referirse a estos conjuntos de artefactos sin que ello implique mayor discusión (Barba 1956; Ichon y Grignon 1984; Nebot 2004; Cervantes *et al.* 2016). Lejos de aportar luz al asunto, el uso de dicho vocablo ha contribuido a oscurecer el sentido de los materiales en contexto mortuario; lo que queremos decir es que, al hablar de “ofrendas” como si por ello todos entenderíamos lo mismo, más que explicar algo, se eluden complejas problemáticas que, a nuestro parecer, ameritan ser tomadas en consideración.

Comenzaremos así por definir nuestro objeto de estudio, el “contexto mortuario”, y las diferentes situaciones que pueden dar lugar a su existencia. Recurriendo a ejemplos procedentes de la etnografía, la etnohistoria y la arqueología, ilustramos algunas de las diferentes funciones rituales que el depósito de artefactos puede cumplir en relación con la muerte. Explicamos, a continuación, las problemáticas que plantea el deceso humano y el modo en que las distintas sociedades aportan soluciones lógicas para asegurar su continuidad; son las “concepciones de la muerte” que de ello resultan las que garantizan que una colectividad se encuentre en todo momento en condiciones de responder ante la eventual desaparición de uno de sus miembros. Recurrimos, entonces, a la analogía con el mito para entender la manera en que el ámbito conceptual se articula con el de las expresiones lingüísticas y materiales; es aquí donde recuperamos de la propuesta estructuralista una metodología capaz de deducir de las variaciones un principio común. A manera de cierre, se presenta una breve reflexión sobre la manera en que el ejercicio aquí realizado puede contribuir a la reproblematicación de otros fenómenos

relativos al estudio de la conducta social a través de la cultura material.

De contextos y objetos: intento de clasificación y desambiguación

Hemos definido en otra ocasión al “contexto arqueológico mortuario” como aquel que resulta de “una actividad en la que, durante su desarrollo, se incorporan uno o más cadáveres (o segmentos corporales) [a veces] junto con otros elementos en un lugar determinado” (Núñez y Martínez 2010, 283). Entre las múltiples y diversas condiciones que podrían dar lugar a su formación, podemos contemplar cuatro grandes grupos de posibilidades.

Tenemos, en primer sitio, aquellos contextos cuyo origen pudiera calificarse de “incidental”; a esta clase pertenecen los restos de quienes fallecieron a causa de accidentes –tal como, supuestamente, hubo de ocurrir con el individuo de El Templo, en las cavernas inundadas de la península de Yucatán (González *et al.* 2013, 324)–, los que cayeron en combate sin que sus cuerpos hubieran podido recuperarse –como se señala en múltiples crónicas coloniales (Chimalpahin 1998 [1660-1631], 401, “Quinta bis Relación” ff. 12r-13r, n. 22; De la Rea 1996 [1639], 76; Martínez 2014: 26)– y, tal vez, los despojos de aquellos enemigos o infractores que, tras su ejecución, terminaron siendo desechados o abandonados –así lo atestiguan numerosas fuentes mesoamericanas tempranas (Torquemada 1975-1979 [1615], II: 198; Durán 1995 [1587], I: 206, 266, 280, 415, 488-489). Entre los posibles indicadores de esta clase de situaciones se encuentran todos aquellos que denotan la falta de intencionalidad o planeación: ausencia de arquitectura funeraria, patrones reconocibles en la disposición de los cuerpos y, frecuentemente, relaciones anatómicas –debido a la acción de carroñeros u otros agentes naturales. Aunque muchas veces estos contextos también se caracterizan por la inexistencia de objetos asociados, vale señalar que esto no siempre habrá de ser el caso: un contraejemplo notable es el célebre hallazgo de “Ötzi”, el cuerpo de un viajero que quedó congelado durante su intento de atravesar los Alpes durante la Edad de Cobre; los restos humanos estaban acompañados de un espectacular repertorio de herramientas de metal y lítica (Parker 2002, 3-5).

Seguirían en segundo lugar los contextos que implican cierta clase de reuso de restos humanos (Terrazas 2007, 35). Reconocemos aquí dos diferentes posibilidades: el uso de hueso humano en la producción de herramientas tecno-utilitarias –como, por ejemplo, se observa en El Opeño (Oliveros 2004, 170)– y la utilización ritual de segmentos corporales –que se atestigua en documentos procesales de la época virreinal que remiten a la brujería (Archivo General de la Nación, Inquisición 348.4, 1624, f. 110v; Inquisición 792, 1724, f. 349). Lo que, en estos casos, esperaría encontrarse en excavación son justamente las evidencias de uso de las

¹ Respecto a ello se puede objetar que, muchas veces, los momentos de celebración de rituales relacionados con lo mortuario permiten, mediante el despliegue de símbolos, modificar o enmascarar las relaciones de poder y de conflicto en el interior de un grupo (Parker 2002, 42-44).

secciones anatómicas aludidas; la identificación de herramientas parece relativamente simple, tal vez algunos artefactos ceremoniales pudieran ser identificados a través de las huellas que resultan de su manipulación recurrente —como ocurre, por ejemplo, con las marcas de corte en el cráneo pleistocénico de Bodo, Etiopía (White 1986).

Aparecerían, en tercer sitio, los contextos sacrificiales; es decir, aquellos derivados de alguna forma de violencia ritualizada cuyo resultado implica la puesta en circulación de flujos o elementos corporales, sea entre grupos sociales o entre humanos y entidades de otra naturaleza (para una discusión antropológica al respecto, véanse Hubert y Mauss 1899; Griaule 1940; Girard 2005). La identificación de prácticas de esta índole en arqueología suele conllevar múltiples dificultades; se pueden, no obstante, considerar dos distintas clases de indicadores: los que remiten propiamente a la agresión, como marcas de fractura o huellas de corte *perimortem*, y los que permiten deducir la existencia de maneras estandarizadas de acción, pues una de las cualidades más frecuente señaladas para el ritual es la estabilidad de las formas —véase, por ejemplo, la definición de Rappaport (2001, 56).² En el ámbito mesoamericanista han sido particularmente fecundos los trabajos que recurren a la analogía etnohistórica para la identificación del sacrificio (véanse, para algunos ejemplos recientes, Pereira 2010; Chávez 2017; Olivier y Tiesler 2020).

El último rubro es el dedicado a los contextos producto de la actividad funeraria; es decir, de aquellas prácticas rituales dirigidas a tomar control sobre el deceso humano y, así, lograr que un difunto alcance el destino deseado (Terrazas 2007, 35). La idea subyace en que un occiso no accede a ello de manera natural; y es casi universal la idea de que, de no seguirse los procedimientos adecuados, se corre el riesgo de que los muertos deven gan peligrosos (Hertz 1990). Son estos contextos los que, salvo en caso de catástrofes, suelen constituir la mayor parte de las muestras disponibles.

Resulta casi obvia la deducción de que, si los contextos con restos humanos no deben su existencia a una única intención, no puede esperarse que los objetos que en ellos participan cumplan siempre una misma función.

El término “ofrenda” remite a una muy específica intención, la de dar algo a alguien —de ahí que se trate de un derivado del verbo “ofrecer” (White 1995)—; y la primera de las posibilidades que habremos de observar es que los artefactos en contexto mortuario no sean propiamente producto de un don. La etnografía nos permite considerar al respecto cuatro principales opciones.

Nuestra primera alternativa sería aquí que el artefacto no acompañe al difunto, sino que el objetivo de su depósito sea remplazarlo. Así, por ejemplo, sabemos que, cuando no se recuperaba el cuerpo de un guerrero, tanto

los lugbara de Congo y Uganda como los tarascos de Michoacán solían realizar las exequias correspondientes a un arma o alguna otra pertenencia del occiso (Middleton 1982, 145; Martínez 2013). La idea subyacente es que la personalidad de los individuos se extiende hacia sus posesiones; de modo que, en ausencia de despojos humanos, éstas también podrían fungir como su soporte. Es posible, así, conjeturar que, al menos, algunos de los objetos que aparecen en espacios mortuarios sin asociación evidente a ningún esqueleto podrían haber fungido como sustitutos de personas cuyos restos no fueron colectados, tal como ocurre en Chupícuaro, Guanajuato (Porter 1956, 537).

Una segunda opción es que los objetos no fueran dedicados a los muertos, sino que se hubieran colocado ahí para proteger a los vivos de ellos. En múltiples latitudes se ha registrado la idea de que aquellos que tuvieron “malas muertes”, los que fallecieron violentamente o que no recibieron los rituales adecuados, han de transformarse en entidades depredadoras de la vida humana —por ejemplo, el caso de los fantasmas en Occidente (Schmitt 1994). Entre los medios empleados para prevenir las posibles desgracias encontramos algunos que requieren de materiales; eso es justo lo que se observa en el caso de las tumbas polacas de vampiros, donde clavos y ladrillos se colocaron para impedir que las terribles criaturas volvieran a la vida (Betsinger y Scott 2014). En sentido inverso, también es factible que algunos artefactos colocados en asociación a restos humanos hubieran servido para proteger a los muertos de los posibles males que algunos vivos les pudieran ocasionar; eso es lo que ocurre con los candados y otros objetos que se depositan en algunas tumbas haitianas para evitar que un *bokor*, o brujo, pueda extraer los cadáveres y convertirlos en zombis (Mars 1945, 2; Hurbon 1993, 62).³

En tercer sitio se encuentran aquellas situaciones en las que la intención del depósito de artefactos no es su uso, sino marcar aspectos identitarios o relacionales; se abren aquí varias posibilidades: puede ser, para empezar, que se utilicen objetos para indicar quién es la persona sepultada, cuál era su estatus en vida —como entre los ya referidos lugbara (Middleton 1982, 140)— o cuál era la condición que habían adquirido tras su deceso, como ocurría con las mujeres muertas en parto entre los nahuas de la época de contacto (Garibay 1967, 47). Es factible, luego, que los materiales se usen no para calificar a los individuos a los que se asocian, sino para crear una suerte de escenario propicio para el difunto; eso es lo que pretenden los merina de Madagascar al construir tumbas como réplicas de casas (Bloch 1981, 140) y lo que, posiblemente, procuraron hacer las sociedades del occidente mesoamericano al colocar junto a sus muertos maquetas alusivas a la vida comunitaria —juegos de pelota, danzas,

² Un ritual, en su opinión, debe ser entendido como “la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan” (Rappaport 2001, 56).

³ Ante la sospecha de zombificación es también posible que la familia opte por colocar veneno en la boca del fallecido o mutilar su cuerpo (Davis 1988, 65, 208).

guerra, banquetes, etc. (Schöndube 1969).⁴ Cabría, por último, la posibilidad de que los materiales colocados se empleen para señalar la existencia de cierta clase específica de vínculos entre dos o más personas; este es, por ejemplo, el caso de los recipientes con leche materna que las mujeres nahuas del siglo XVII depositaban en las sepulturas de sus pequeños fallecidos —se trata de una ofrenda, en tanto existe don, pero ésta no tendría eficacia alguna si no existiera el lazo filial que se subraya (De la Serna 1987 [1656], 284). Podríamos imaginar, así, que, si encontráramos los restos de un perro asociados a puntas de proyectil, es más probable que tales objetos testimonien la relación de compañero de caza que mantenía con su amo a que se trate de una posesión o de algo que se requiriera para su viaje al más allá —tal como ocurre con algunos entierros de cánidos en el Neolítico temprano de Siberia (Losey *et al.* 2011).

Una última posibilidad es que el depósito no sea una ofrenda justo porque, en lugar de tratarse de un don, se haya colocado al difunto con sus posesiones; esto es, en parte, lo que se reporta en los funerales señoriales nahuas de la época de contacto (Benavente 1979 [1541], 94; Durán 1995 [1587], I, 303). Tal como en el caso de las marcas de personalidad, cabría esperar aquí cierta diferenciación en los tipos de materiales colocados en función de edad y sexo; podríamos imaginar en este caso la constante presencia de huellas de uso que apuntaran a una posesión prolongada.

En caso de que sí se realice un don podemos contemplar dos diferentes posibilidades: que la ofrenda tenga la intención de mantener un vínculo social con el muerto o que, por el contrario, lo que se pretenda con ello sea deshacer los lazos existentes.

Como bien señaló hace cien años Mauss (1968), los regalos fortuitos son prácticamente inexistentes en la vida social; aceptar un obsequio implica la obligación de entregar al donador original, en otro momento, un objeto de naturaleza diferente, pero de un valor similar a lo que se recibió. Siendo que el contra-don no es un verdadero pago, éste también coloca en posición de deuda a quien ahora funge como receptor; los dones y contra-dones han de sucederse, así, entre las partes hasta, a la larga, generarse un circuito de intercambio. Este es el modo en que colectivos y personas construyen sus alianzas —sobre todo, a través del intercambio matrimonial— y la manera en que múltiples sociedades imaginan sus vínculos con aquellas entidades no humanas de las que depende su existencia —espíritus, deidades, dueños, entre otros. (Hamayon 2011, 61-87). En muchos casos, los funerales aparecen como un marco por excelencia para que se intercambien cosas entre personas o grupos de diferentes entidades, que se reúnen y negocian mediante la actividad ritual (Gheggi 2009, 357).

El hecho de que las ofrendas funerarias puedan o no cumplir esta función depende, por supuesto, del rol que se asigne a los muertos en cada cultura: los mbéré de Camerún, por ejemplo, consideran que sus difuntos son esencialmente patógenos y, por consiguiente, lo único que se puede esperar de ellos es que, a cambio de los dones que se les presentan, dejen de dañar a las personas con las que estuvieron vinculadas (Glazier 1984, 140). Idealmente, la mayor parte de los difuntos en la India antigua suponía regresar a la vida en generaciones subsecuentes y, por consiguiente, la intención de las ofrendas que se les hacían era alimentar a las almas en su morada ultraterrena hasta haberse logrado la reencarnación; de no cumplirse con tales obligaciones, se correría el riesgo de que, al no contar con la fuerza suficiente para concluir su viaje, el fallecido terminara por convertirse en un fantasma errante y, por consiguiente, su familia perdiera la posibilidad de un existente más (Kahle 2011, 24-25). Muy diferente es el caso de los merina de Madagascar, donde, tras su deceso, los miembros de una familia han de convertirse en custodios de sus descendientes, y los presentes que se ofrecen tienen la función de desencadenar circuitos de reciprocidad semejantes a los que se mantenían con ellos en vida (Bloch 1981).

Parece difícil identificar estas diferentes intencionalidades en los contextos arqueológicos; podemos, sin embargo, imaginar que, mientras los primeros dos casos aparecerían como acciones puntuales, los últimos se manifestarían como depósitos recurrentes y repetitivos.

En síntesis, lo que nos muestra el breve panorama que acabamos de recorrer es que las situaciones que dan lugar a contextos con restos humanos asociados a artefactos son mucho más variables de lo que solemos imaginar y que, antes de etiquetarlos como “ofrendas”, existen múltiples preguntas que nos deberíamos plantear: primero, ¿de qué clase de contexto mortuario se trata, es incidental, sacrificial, funerario o de reuso? Segundo, ¿qué función cubren los objetos en él encontrados? ¿Son verdaderas ofrendas o tienen otro rol? ¿Sustituyen a una persona, tienen una función protectora, actúan como marcadores de personalidad, relaciones o ambientes o son las posesiones de los difuntos? Y, si son verdaderas ofrendas, ¿bajo qué lógica se realizó el don, se trata de mantener o construir un vínculo con el occiso o, por el contrario, se tiene la intención de establecer una separación?

¿Qué tanto de esa información es posible recuperar de los restos arqueológicos? Eso dependerá de cada caso; habrá situaciones en las que la información complementaria sea suficiente para abordar las concepciones de la muerte a gran detalle y otras, en las que los datos sean tan exiguos que a duras penas basten para esbozar algunas conjeturas. Es por la imprevisible variabilidad casuística que, lejos de pensarse como un método infalible, se espera que los planteamientos que a continuación se exponen sirvan de guía para problematizar el uso de artefactos en prácticas funerarias desarrolladas en el pasado.

⁴ Es el estudio de esta clase de prácticas entre los tlapanecos el que inspiró a Dehouve (2009, 2) para crear el concepto de “depósito ritual” como alternativa para “ofrenda”; la autora remite a la acción de colocar objetos sin asumir una intención específica.

De la mente al texto: las concepciones mortuorias y su función social

Aun cuando, desde una perspectiva puramente orgánica, pueda ser definida a través de criterios como la autonomía, la capacidad de alimentación o de reproducción (Peretó 2005), vale señalar que en nuestra especie —como en otras de tipo gregario— la vida también posee una dimensión social. La existencia de un ente puede, así, ser comprendida a través de los vínculos que construye con su entorno; tanto los atributos identitarios —el nombre, la categoría de edad, el género, entre otros— como las funciones ejercidas —roles, estatus, parentesco, entre otros— dependen de las formas específicas de sus relaciones (Maus 1938; Martínez 2021a, 21-22).⁵

La muerte irrumpe tanto en el ámbito biológico como en el social, lo que genera un doble problema: qué hacer con el cadáver resultante, y cómo recomponer la vida comunitaria después de haber sido perturbada por la desaparición de uno de sus miembros (Hertz 1990). Las decisiones que al respecto se toman son de la mayor relevancia pues, en buena medida, son éstas las que modelan el modo en que una colectividad se piensa y construye a sí misma. Aquellos que eligen olvidar a sus muertos tienen una vivencia social profundamente anclada en el presente, sin más pasado que el tiempo mítico y con pocas inquietudes acerca de futuros lejanos (Woodburn 1982); los que, por el contrario, se aferran a la memoria de sus antecesores construyen tiempos lineales en los que la identidad colectiva se proyecta hacia el pasado y da lugar a nociones de historia (Goody 1962). La expulsión de los occisos fuera de los lugares ocupados genera espacios no sociales, lugares-otros en los que parece preferible no internarse (Uriarte 1974); su colocación en el epicentro mismo de la vida comunitaria se convierte, en contraste, en poderoso argumento para la defensa del territorio (Goody 1962; Fortes 1974). Las distintas maneras de disponer de los muertos constituyen atributos de identidad; generan fronteras entre nosotros y los otros a través de específicas formas de actuar. Es más, fenómenos como la sucesión en los cargos, los sistemas de parentesco y la herencia de bienes no tendrían sentido si no se pensara de cierta manera sobre los difuntos. En breve, son las maneras en que pensamos la muerte las que hacen que los occisos puedan cumplir una u otra función dentro de tal o cual sociedad.

La muerte en sí misma es, sin embargo, un “significante vacío” (Enright 1983, 1) en tanto conocemos sus formas, pero ignoramos por completo su contenido.⁶ Como no es posible experimentar este proceso y luego dar cuenta de ello, nos vemos inevitablemente obligados a recurrir a la analogía con lo ya conocido para poder

describirla. Es de esta clase de procedimientos intelectuales de donde surgen las “concepciones de la muerte”; es decir, aquellos muy complejos sistemas de nociones que, siendo incapaces de aportar respuestas definitivas, operan convirtiendo la paradoja vida-no vida en otras formalmente equivalentes pero de naturaleza distinta: esterilidad-fertilidad, cuando el fallecimiento supone producir nueva vida, como en la reencarnación hindú (Long 1980, 42-43); nosotros-los otros, si se plantea que los difuntos devienen enemigos, como en Amazonia (Carneiro da Cunha 1981, 165); la contraposición de sociedad visible-sociedad invisible, en caso de que se atribuya a los occisos una existencia casi inmaterial, como en múltiples cultos a los ancestros (Goody 1962, 378, 381), etc. Podría decirse que, en ese sentido, las concepciones de la muerte actúan en modo semejante a los mitos (Lévi-Strauss 1964, 539-540).

Difícilmente habríamos de imaginar que tales concepciones pudieran presentarse en algún momento en su aspecto más total, pues, tal como los mitos, éstas funcionan como una suerte de lenguaje que recurre a diferentes clases de medios para expresarse. La relación entre concepto y manifestación es, tanto en las concepciones de la muerte como en los mitos, muy semejante a la que los lingüistas reconocen entre lenguaje y habla, siendo el lenguaje una serie de principios abstractos cuyo funcionamiento sólo es posible deducir a partir del análisis de las hablas específicas que a partir de él se producen (Saussure 1945, 37-43; Lévi-Strauss 1964, 20). De modo que, así como cada narración mítica constituye una versión de un mito, las expresiones mortuorias aparecen como materializaciones de algo que sólo en la mentalidad colectiva existe en toda su completitud (Martínez 2021b, 189-190).

Cada una de las manifestaciones así producidas aparecería como una suerte de texto. Es decir, como un mensaje cuya lectura devela significados más profundos que los que se ofrecen a primera vista (Lotman 1996, 79); podemos encontrarlos en exégesis, narraciones míticas, iconografía, performances rituales y, por supuesto, depósitos mortuorios.

Lo hasta ahora dicho puede sintetizarse en los siguientes puntos:

1. La muerte incide tanto en las cualidades biológicas como en las sociales de aquellos en quienes acontece; dicho en breve, ya sea que se modifiquen sus identidades o sus relaciones, el deceso transforma a las personas en algo distinto de lo que fueron en vida.
2. Siendo que dicho proceso se ubica en el ámbito de lo desconocido, los colectivos han de recurrir a la analogía con otros aspectos de la vida para proporcionar a la interrogante del destino de los fallecidos soluciones lógicas; hemos llamado a esta clase de constructos “concepciones de la muerte”.

⁵ Un ser deviene persona en tanto es reconocida su subjetividad por la comunidad, pues es en las relaciones que establece con su entorno que se construyen tanto su personalidad como su rol social. Vivir es, también, formar parte de la colectividad; retomando a Viveiros (1996, 94), diríamos que sólo se es sujeto en tanto se es social.

⁶ Para Lacan (1992, 317) “lo innombrable por excelencia es... la muerte”.

3. Las concepciones de la muerte funcionan como una suerte de guía para la acción; lejos de desencadenar comportamientos automáticos o invariables, habremos de considerar que son éstas las que permiten a una sociedad ajustar sus respuestas a cada situación.
4. No existiendo más que en la mentalidad colectiva, hemos de recurrir a la variabilidad de respuestas que éstas producen para acceder a las concepciones de la muerte de una determinada sociedad.

Si, como hemos propuesto, tales conductas pueden ser consideradas como textos —en tanto que se trata de mensajes dotados de significados profundos—, podemos considerar que la labor primaria del investigador ha de ser partir del análisis de las respuestas hacia la muerte para de ellas deducir las concepciones que las produjeron; este procedimiento es conocido como “decodificación” (Hall 1980). Ésta es, *grosso modo*, la misma línea que han seguido en los últimos años las llamadas corrientes postprocesuales en arqueología (véase Gheggi 2009, 356).

Conviene ahora preguntarse cómo se han de estudiar esos textos mortuorios y, sobre todo, de qué manera ha de acceder a su contenido la arqueología.

Del contexto: el análisis de depósitos mortuorios

Desde el punto de vista del arqueólogo, el “contexto arqueológico mortuario” puede ser entendido como una asociación dinámica entre distintas clases de materiales que ocurre a través del tiempo y el espacio; su entendimiento requiere el abordaje de tres diferentes aspectos: 1) la existencia de sus componentes antes de su depósito, 2) el proceso de emplazamiento de los materiales, y 3) los acontecimientos que tuvieron lugar después de su colocación.

Los materiales involucrados pueden, a grandes rasgos, ser clasificados en dos grandes rubros: los bioculturales —principalmente, los restos humanos— y los culturales —los artefactos.

Del análisis intrínseco de los primeros pueden obtenerse dos diferentes tipos de informaciones: las de carácter biográfico, por un lado, y las relativas a su tratamiento *post mortem*, por el otro.

Más allá de las ya clásicas estimaciones de edad y sexo, los análisis osteológicos tienen el potencial de revelar muy diversos aspectos de la vida de los individuos depositados, todo depende de la tecnología disponible y su grado de conservación. Es posible tener datos acerca de las concepciones del cuerpo —gracias a sus modificaciones—; de la organización del trabajo —a través de indicadores corporales de actividad—; de las condiciones de alimentación, salud e higiene —por la identificación de patologías y los indicadores nutricionales y de estrés am-

biental—, y de situaciones de conflicto —mediante indicadores de violencia. Esto se suma a que, en tiempos recientes, los análisis de ADN y de la carga isotópica de diferentes elementos químicos han permitido aproximarnos a aspectos como la dieta, la migración y el parentesco biológico (Larsen 2002, 121-124).

Respecto a los tratamientos, hemos de considerar la enorme variedad de acciones que se pueden ejecutar sobre un cadáver: las inhumaciones primarias y secundarias (es decir cuando la descomposición de tejidos blandos ocurre en otro lugar), de cuerpos completos o fragmentarios, en relación anatómica o desarticulados, en forma individual o colectiva, las cremaciones de cadáveres frescos o huesos secos (con su posible reducción a cenizas a través de la molienda), las fracturas intencionales, el descarnado, la momificación intencional, entre otras alternativas. Además, es posible obtener datos similares del análisis de restos zoológicos de otras especies.

La situación con los elementos culturales es un poco diferente pues, como su preservación depende de las materias primas empleadas, cabe empezar por considerar que su presencia no siempre será igualmente perceptible —es frecuente, así, encontrar recipientes cerámicos y objetos de piedra, pero resulta menos común la identificación de materiales textiles o de origen vegetal— (Parker 2002, 10-11).⁷

El objetivo en el análisis intrínseco de los artefactos habrá de ser la definición de los “sistemas tecnológicos” que los originan; esto es reconocer las interconexiones existentes entre la gente y las cosas durante su creación, distribución, uso y disposición (Miller 2007).

Siendo que, en la mayoría de los casos, los contextos mortuorios difieren de los de fabricación —por lo tanto, no se cuenta con las herramientas utilizadas para su elaboración—, lo más probable es que para el estudio de los artefactos deba recurrirse a las evidencias indirectas que ofrece el contexto (Velázquez y Melgar 2014); nos referimos a propiedades como el origen de la materia prima, el grado de complejidad de su realización, las huellas dejadas por los utensilios con que fue formado y los elementos en su decoración (Sackett 1977; Melgar 2009). La intención es que el análisis integral de tales cualidades, partiendo de la caracterización morfofuncional, permita inferir, al menos en parte, la serie de procesos secuenciales por los que pasó el material desde su extracción hasta el arribo de la pieza al lugar de hallazgo. Es el registro de regularidades en estas maneras de hacer el que nos conduce a la identificación de ciertas “metodologías”; y, como éstas se encuentran condicionadas por aspectos psicológicos, formales, sociales y conceptuales, parece factible que, a través de su reconstrucción, nos aproximemos al sistema tecnológico de una población.

⁷ Casi de sobra está recordar que, además de que una buena parte de las conductas humanas no dejan huellas materiales reconocibles, los múltiples procesos que intervienen en la transformación de los contextos sistémicos en contextos arqueológicos (Schiffer 1972) provocan que, de toda la información que hubiera podido producirse, sólo dispongamos de una mínima porción.

También aquí, el uso de técnicas arqueométricas resulta relevante. Esto ocurre especialmente en la identificación de los yacimientos de donde proceden nuestros materiales, ya que es la comparación entre su composición química y la de muestras disponibles la que otorga indicios sobre las probables zonas de extracción.⁸

Para determinar la función de los distintos materiales involucrados es importante entender cuáles son los pasos que se hubieron de seguir en la conformación del depósito mortuario, pues es por medio de la reconstrucción de las cadenas operativas que podemos estimar la cantidad de trabajo físico y la complejidad de las relaciones sociales que se requirieron.⁹ Planear, desplazarse, extraer, negociar, manufacturar, usar, colocar son todas acciones dotadas de significado que, al intervenir en el tratamiento de un difunto, transmiten parte de su valor a la práctica ritual que se desarrolla. El depósito en una tumba de un pendiente manufacturado con materias exóticas, por ejemplo, implica poner al muerto en relación con los lugares de donde provino, con las personas que lo manufacturaron, con aquellas que lo portaron y, finalmente, con quienes lo eligieron para darle ese destino final; el objeto lo condensa todo, y es esa condensación la que le otorga su sentido.

Una vez definidas las cualidades de las distintas clases de materiales, corresponde ocuparse de los dos ejes en los que ocurren los contextos mortuarios: el espacial y el temporal.

El diseño de los contenedores mortuarios, para empezar, puede aportar valiosa información sobre la intencionalidad del depósito. La elección de elevar un cuerpo en un palafito, como solía hacerse en Siberia (Hamayon 2011); su preservación en un bulto, como en Madagascar (Bloch 1981), o, más frecuentemente, la excavación de sepulturas —desde fosos simples hasta complejos mausoleos—, se asocian a específicas concepciones del deceso humano, particulares conformaciones sociales y los paisajes que busca generar.

También la ubicación de tales contextos puede ser sumamente reveladora; si vivos y muertos comparten los mismos espacios o si se elige compartirlo con algunos de ellos y con otros no. Los contextos mesoamericanos son un ejemplo del modo en que las diferencias de ubicación

aportan sentido a la colocación de los difuntos, pues es frecuente la recuperación de restos humanos tanto en las áreas cívico-ceremoniales como en las áreas habitacionales, siendo común la existencia de divergencias formales relevantes entre ambos grupos (Parker 2002, 7-9).

El análisis de los contextos mortuarios desde una perspectiva temporal, por su parte, abre dos posibilidades de interpretación. 1) Permite la identificación de cambios en las prácticas cuando se contrastan depósitos de diferentes épocas. 2) Nos da la posibilidad de reconocer aquellos contextos que hayan sido objeto de manipulaciones a lo largo del tiempo, cuando lo que se analiza son las transformaciones ocurridas en un mismo contexto; al menos, algunas de las alteraciones observadas pueden, así, ser indicio de que los difuntos fungieron como foco de actividad ritual por periodos prolongados, incluso a través de varias generaciones (Duday 1997, 118-120).

El punto hasta aquí ha sido construir los datos que habrán de estar sujetos a análisis; resta por explicar el modo en que éstos podrán ponerse en relación para acceder a su interpretación.

Del contexto al texto: acceder a las concepciones de la muerte a través de los materiales

Establecida la dimensión textual del contexto mortuario, habremos de considerar que no todo aquello que forma parte de él tiene la misma clase de función, pues mientras algunos elementos sólo estarán ahí para añadir información complementaria, como en una semiótica connotativa,¹⁰ otros tendrán una participación activa en ese proceso de transformación que implica el fallecimiento de una persona. Diríamos, haciendo un símil con lo propuesto por Gell (1994, 40-63) sobre el arte visual, que la conformación de un arreglo con restos humanos actúa como una “tecnología del encanto”, en tanto se trata de dotar de agencia a los objetos ahí contenidos para hacer que “hagan” y “digan”.

Esos artefactos, sin embargo, no actúan necesariamente de manera aislada; así como un enunciado se compone de sintagmas (Pérez 2008, 45) y un mito de mitos (Lévi-Strauss 1958, 232-233; 1964, 64), cabe esperar que los elementos dispuestos en un contexto con restos humanos se encuentren articulados entre sí, formando unidades de significación: como en los mitos, “cada gran unidad constitutiva tiene la naturaleza de una relación” (Lévi-Strauss 1958, 233).

Difícilmente podría considerarse que una asociación aislada podría bastar para el reconocimiento de una de tales “unidades”; lo que se requiere es contar con una muestra suficientemente significativa como para identificar

⁸ Evidentemente, las baterías de análisis empleados habrán de variar en función de los tipos de materiales encontrados; estudios como la espectroscopía de dispersión de rayos X (EDS), la fluorescencia de luz ultravioleta y la espectroscopía μ Raman nos permiten conocer la composición química de los materiales líticos y así formar grupos con una misma procedencia o en el caso de que haya un muestreo previo, el yacimiento geológico del que se origina (Melgar 2021; Melgarejo *et al.* 2010, 4-9; Edwards y Faria 2004). El análisis petrográfico en las pastas de la cerámica permite, por su parte, caracterizar inclusiones, matriz y, así, reconocer si las arcillas que se usaron para su fabricación coinciden con los sedimentos locales o provienen de otro lugar (Pérez 2015).

⁹ Tradicionalmente, la “cadena operativa” entendida como el camino técnico recorrido por un objeto desde su estado de materia prima hasta su estado de producto terminado (Cresswell 1996, 43). Trabajos recientes, como el de Troncoso (2022), han optado por ampliar este concepto para comprenderlo como un conjunto de actos secuenciados y ordenados en los que imprimen también elementos cognitivos y sociales.

¹⁰ Una semiótica connotativa, según Hjelmslev (1969, 160-163), es aquella “cuyo plano de la expresión es una semiótica”; se refiere con esto a las situaciones en las que la forma en que se expresa una información añade sentido a la misma —un ejemplo sería el uso del color rojo, con el sentido de alerta, en una señal de tránsito que dice “alto”.

constantes y variaciones.¹¹ Las constantes constituyen la forma del discurso en tanto que la recurrencia de las variaciones revela una intención; ahí donde se observa la variación se deduce una función.

Podemos tomar como ejemplo a los asentamientos preclásicos de San Luis Tlatilco, en el Estado de México (1300-1000 aC). Entre los pocos entierros colectivos que se conocen, destacan aquellos que contienen esqueletos sexados como femeninos; los hay acompañados de múltiples clases de objetos, pero resulta notable su frecuente asociación con restos de cánidos e infantes (Martínez 2021a, 191-196). Dicha situación mantiene cierto paralelismo con lo que se observa en las figurillas cerámicas; la mayoría son representaciones de antropomorfos aislados, pero, entre las pocas excepciones, sobresalen las de mujeres cargando infantes y perros. La mujer acompañada es una constante tanto en la figuración de la vida como en la presentación de la muerte; si niños y canes pueden permutarse es porque, posiblemente, tienen un estatus semejante (Martínez 2021a, 195). Como en el análisis de los mitos (Lévi-Strauss 1958, 234-239), esas relaciones pueden organizarse en paquetes que, al contrastarse entre sí, resultan mucho más significativos.

Así vemos que el estatus de los niños de nuestro ejemplo tlatilca se torna mucho más claro si tomamos en consideración el hecho de que los depósitos infantiles son aquellos que presentan menos objetos asociados y que, hasta donde sabemos, los menores en la iconografía no aparecen como figuras independientes (Martínez 2021a, 195); el paradigma conformado por la falta de representación individualizada, la escasez de materiales mortuorios y la permutabilidad con el cánido parece sintetizar su definición como categoría social.¹² Ahora, si tomamos en consideración el hecho de que, como apunta Joyce (1998), al menos algunos de los objetos que acompañan a los difuntos, como juguetes e instrumentos musicales, parecen haberse utilizado para marcar la pertenencia a una misma unidad doméstica, podemos deducir que los menores se encontraban, en general, menos integrados a sus colectivos y que, al igual que los canes, eran vistos como seres propios al ámbito doméstico, pero no plenamente socializados.

Vale considerar, por último, que las concepciones del deceso no existen en el vacío, sino que se encuentran inevitablemente articuladas con las nociones de las sociedades con las que se tiene contacto —las que les anteceden, las que les suceden y aquellas coetáneas con las que se mantiene alguna forma de relación—, formando, al igual que los mitos, un “sistema de transformaciones”; diríamos, en breve, que, así como todo mito es una variante

de un mito de una sociedad vecina (Lévi-Strauss 1958, 241), también las concepciones de grupos relacionados se construyen en función de permutaciones alrededor de principios similares. Son aquí nuevamente las permutaciones posibles las que ponen en relieve la importancia de una situación: “dos versiones se esclarecen la una a la otra, no por lo que dicen idénticamente, sino por aquello en lo que se oponen” (Pouillon 1966, 103).

Volviendo a nuestro ejemplo, podemos contrastar el tratamiento de los restos infantiles de Tlatilco con lo observado en otros contextos pertenecientes a su mismo sistema de transformaciones —sean otros lugares preclásicos del Centro de México o las sociedades que de ellos derivaron en la misma región. Notamos así que, si en nuestros sitios de referencia las sepulturas de menores destacan por la escasez de objetos asociados, en Zacatenco éstas sobresalen por ser las que mayormente contienen artefactos elaborados con materias primas lejanas a la comunidad y que hubieron de requerir grandes inversiones de trabajo (Rodríguez 2016a; 2016b; Ruiz *et al.* 2017). Ambos casos se contraponen, no obstante, a lo que se observa en el sitio morelense de Chalcatzingo (700-500 aC), donde prácticamente los restos de menores están ausentes en la muestra disponible (Merry 1987a; 1987b). Son tres soluciones diferentes ofrecidas por tres sociedades distintas; todas ellas marcan un mismo concepto: la excepcionalidad de la muerte infantil.

Es esa misma cualidad la que se ve reflejada en los entierros en vasijas que se presentan tanto en Teotihuacan, en el Clásico (200-650 dC), como entre los nahuas del Posclásico (1350-1521 dC), una práctica sumamente inusual para los adultos, pero considerablemente recurrente en los niños cuya edad se estima en menos de tres años (Núñez 2006, 111; 2022). Más aún, es bien conocido que las fuentes de la época de contacto asignan un destino *post mortem* diferente a los más pequeños, ya que, en lugar de dirigirse a los espacios míticos correspondientes a los mayores, éstos sólo tendrían una breve estancia en el Chichihualcuauhco y, luego, volverían a la vida terrenal dentro de sus mismas familias (*Códice Vaticano A* 1965 [circa 1566], 16; Sahagún 1950-1982 [1577], VI: 115; Ragot 2000, 115).

El método planteado puede resumirse en cuatro pasos:

1. Identificar las cualidades intrínsecas de cada uno de los elementos que componen un contexto mortuario —lo que no sólo comprende artefactos, sino también los restos humanos en el depósito.
2. A través del contraste entre los diferentes contextos analizados, definir patrones y variaciones; es en la recurrencia de las permutaciones que habrán de reconocerse las relaciones que constituirán nuestras unidades mínimas de significación.

¹¹ La escala de investigación dependerá, entonces, de la específica disponibilidad de información relativa al sitio, periodo o región de nuestro estudio; así, si los más de 1 600 depósitos mortuorios conocidos parecen bastar para trabajar Teotihuacan a nivel de sitio (Núñez 2022, 116), los apenas 400 individuos registrados para todo el Paleolítico superior europeo nos obligan a un abordaje continental en un periodo de más de 20 000 años (Zilhão 2005).

¹² “Se entiende por paradigma una clase de elementos capaces de ocupar un mismo lugar en la cadena sintagmática o, si se quiere, por un conjunto de elementos sustituibles entre sí en un mismo contexto” (Pérez 2008, 45).

3. Formar paquetes de unidades de significación para, a través de su comparación, reconocer los principios lógicos que les dan origen.
4. Establecer cómo operan esos mismos principios lógicos en otros contextos procedentes del mismo sistema de transformaciones al que pertenece nuestro sitio de referencia para comprender su sentido más general.

Consideraciones finales

Antes de concluir nuestro escrito hemos de dedicar unas cuantas líneas a los procedimientos seguidos en esta propuesta metodológica; tal vez la estrategia de investigación seguida pueda inspirar desarrollos posteriores.

Hemos elegido como objeto de estudio, para empezar, un fenómeno que fuera fácilmente identificable tanto en el ámbito arqueológico como en el etnográfico —la colocación de artefactos en depósitos con despojos humanos—, y a través de múltiples ejemplos ilustramos la variedad de interpretaciones a las que podría conducir su análisis. Planteamos una categoría analítica que sirviera para describir los aspectos visibles en los vestigios materiales —“contexto mortuario”— y otra —“concepciones de la muerte”— que diera cuenta de los procesos lógicos que dan lugar a la primera. Establecimos, entonces, una analogía con la teoría antropológica —en este caso, el análisis estructural del mito— para explicar la manera en que ambos planos se articulan entre sí, y recurrimos a la misma para generar un método que permitiera deducir de la expresión el contenido. Seleccionamos, entonces, un caso de estudio que pudiera ser contrastado con ejemplos procedentes de otras épocas y sitios —aquí, los entierros infantiles de Tlatilco— y, poniendo en relieve las diferencias y similitudes, buscamos reconocer un principio común.

Lo que planteamos, *grosso modo*, es pensar los problemas arqueológicos a través de la antropología pues, si bien, el uso de la analogía etnográfica ha sido sumamente fructífera en la disciplina, y según Gándara (1990) es inherente a ella, todavía nos queda pendiente el desarrollo de diálogos a un nivel más teórico.

Referencias

- Archivo General de la Nación (AGN). 1624. “Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán, por haberse curado con una india, por que según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios”. *Inquisición* 348.4, f. 110r-134v, Michoacán.
- Archivo General de la Nación (AGN). 1724. “Michaela de Ortega, castiza de aproximadamente 50 años, denuncia que alrededor de ocho años atrás”. *Inquisición* 792, f. 349, Acámbaro.
- Barba de Piña Chan, Beatriz. 1956. *Tlapacoya. Un sitio preclásico en transición*. Toluca: Gobierno del Estado de México-Departamento de Turismo.
- Benavente, Toribio de (Motolinía). 1979 [1541]. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. México: Ed. Edmundo O’Gorman. Porrúa.
- Betsinger, Tracy K. y Amy B. Scott. 2014. “Governing from the Grave: Vampire Burials and Social Order in Post-medieval Poland”. *Cambridge Archaeological Journal* 24 (3): 467-476. doi: <https://doi.org/10.1017/S0959774314000754>.
- Binford, Lewis. 1971. “Mortuary Practices: Their Study and their Potential”. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25: 6-29. doi: <https://doi.org/10.1017/S0081130000002525>.
- Bloch, Maurice. 1981. “Tombs and States”. En *Mortality and Immortality. The anthropology and archaeology of death*, editado por S. C. Humphreys y H. King, 137-147. Londres: Academic Press.
- Burchell, Meghan. 2006. “Gender, Grave Goods and Status in British Columbia Burials”. *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d’Archéologie* 30 (2): 251-271. <https://canadianarchaeology.com/caa/publications/canadian-journal-archaeologyjournal-canadien-darcheologie/30/2/gender-grave-goods-and>.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1981. “Eschatology among the Krahó: Reflections upon Society, Free Field of Fabulation”. En *Mortality and Immortality. The anthropology and archaeology of death*, editado por S. C. Humphreys y H. King, 161-174. Londres: Academic Press.
- Cervantes Pérez, José, Tito Mijangos García y Agustín Andrade Cuaute. 2016. “Collective Memory in San Sebastián Etla, Oaxaca: Bioarchaeological Approaches to an Early Formative Period (1400-1200 BCE) Mortuary Space”. *Journal of Archaeological Science* 13: 737-743.
- Chávez Balderas, Ximena. 2017. *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo. Francisco de S. A. M. 1998 [1660-1631]. *Las ocho relaciones de Chimalpahin*, traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Códice Vaticano A, Códice Ríos o Il Manuscrito Messicano Vaticano 3738. 1965 [circa 1566]. En *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, vol. 3: *Manuscritos mexicanos*, editado por J. Corona Núñez, 7-314. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Cresswell, Robert. 1996. *Promethée ou Pandore? Propos de technologie culturelle*. París: Éditions Kimé.
- Davis, Wade. 1988. *Passage of Darkness. The ethnobiology of haitian zombie*. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press.
- Dehouve, Danièle. 2009. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Duday, Henri. 1997. "Antropología biológica 'de campo', tafonomía y arqueología de la muerte". En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, coordinado por Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler, 91-116. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Durán, Diego. 1995 [1587]. *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, editado por Rosa Camelo y José Rubén Romero. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Edwards, Howell. G. M. y Dalva L. A. de Faria. 2004. "Infrared, Raman Microscopy and Fibre-Optic Raman Spectroscopy (FORS)". En *Non-Destructive Microanalysis of Cultural Heritage Materials*, editado por Koen Janssens y Rene Van Grieken, 359-395. Ámsterdam: Elsevier.
- Enright, Dennis Joseph (ed.). 1983. *The Oxford Book of Death*. Nueva York: Oxford University Press.
- Fortes, Meyer. 1974. *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, traducción de Roger Renau. París: Bibliothèque des Repères Mame.
- Gándara, Manuel. 1990. "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad". En *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, editado por Yoko Sugiura y Mary Carmen Serra, 43-82. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Garibay, Ángel María. 1967. "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 11-58. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78553>.
- Gell, Alfred. 1994. "The Technology of Enchantment and The Enchantment of Technology". En *The Art of Anthropology. Essays and Diagram*, editado por Alfred Gell y Jeremy Coote, 40-66. Oxford: Clarendon Press.
- Gheggi, Maria Soledad. 2009. "Epitafios. Enfoques teóricos en arqueología de la muerte". *Avá* 15: 351-363.
- Girard, René. 2005. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Glazier, Jack. 1984. "Mbeere Ancestors and Domestication of Death". *Man* 19(1): 133-147. doi: <https://doi.org/10.2307/2803228>.
- González, Arturo, Alejandro Terrazas, Wolfgang Stinnesbeck, Martha E. Benavente, Jerónimo Avilés, Carmen Rojas, José Manuel Padilla, Adriana Velásquez, Eugenio Acevez y Eberhard Frey. 2013. "The First Human Settlers on the Yucatan Peninsula: Evidence from Drowned Caves in the State of Quintana Roo (South Mexico)". En *Paleoamerican Odyssey, Center for the Study of First Americans*, editado por Kelly. E. Graf, Caroline. V. Ketron y Michael R. Waters, 323-337. Austin: University of Texas.
- Goody, James. 1962. *Death Property and the Ancestors. A study of the mortuary customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- Griaule, Marcel. 1940. "Remarques sur le mécanisme du sacrifice Dogon (Soudan français)". *Journal de la Société des Africanistes* 10: 127-130. doi: <https://doi.org/10.3406/jafr.1940.2489>.
- Hall, Stuart. 1980. "Encoding/Decoding". En *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, editado por Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe y Paul Willis, 129-139. Londres: Routledge-The CCCS University of Birmingham.
- Hamayon, Roberte. 2011. *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, editado por Roberto Martínez y Natalia Gabayet. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Hjelmslev, Louis. 1969. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Hertz, Robert. 1990. "Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte". En *La muerte y la mano derecha*, editado por R. Rubio Hernández, 13-88. Madrid: Alianza.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss (1899). "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Année sociologique* 2: 29-138.
- Hurbon, Laënnec. 1993. *El bárbaro imaginario*, traducción de Jorge Padilla Videla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ichon, Alan y Rita Grignon. 1984. "Pratiques funéraires et stratification sociale dans les Hautes Terres Mayas. Les cimetières protohistoriques de La Campana à Mixco Viejo (Guatemala)". *Journal de la Société des Américanistes* 70: 89-125. doi: <https://doi.org/10.3406/jsa.1984.2240>.
- Joyce, Rosemary A. 1998. "Social dimensions of Pre-classic burials". En *Social patterns in Pre-classic Mesoamerica, A symposium at Dumbarton Oaks. 9 and 10 October 1993*, editado por David C. Grove y Rosemary A. Joyce, 15-48. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- Kahle, Madayo. 2011. "Antecedentes en los Vedas de la doctrina de la transmigración de las almas". En *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, editado por Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría, 9-45. Madrid: Abada.
- Kephart, William M. 1950. "Status after Death". *American Sociological Review* 15 (5): 635-643.
- Lacan, Jaques. 1992. *El seminario, 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Larsen, Spencer. 2002. "Bioarchaeology: The lives and lifestyles of past people". *Journal of Archaeological Research* 10(2): 119-166. doi: <https://doi.org/10.1023/A:1015267705803>.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. "La structure des mythes". En *Anthropologie structurale I*, compilado por C. Lévi-Strauss, 227-256. París: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques 1: Le cru et le cuit*. París: Plon.
- Long, Bruce J. 1980. "The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata". En *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, editado por Wendy Doniger O'Flaherty, 38-60. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Losey, Robert J., Vladimir I. Bazaliiskii, Sandre Garvie-Lok, Mietje Germonpré, Jennifer A. Leonard, Andrew. L. Allen, M. Anne Katzenberg, Mikhail V. Sablin. 2011.

- "Canids as Persons: Early Neolithic dog and wolf burials, Cis-Baikal, Siberia". *Journal of Anthropological Archaeology* 30 (2): 174-189. doi: <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2011.01.001>
- Lotman, Iurii. 1996. "La semiótica de la cultura y el concepto de texto". En *La Semiósfera I: Semiótica de la cultura y del texto*, editado por Desiderio Navarro, 21-42. Valencia: Fronesis.
- Mars, Louis P. 1945. "The Story of Zombi in Haiti". *Man* 45: 38-40. doi: <https://doi.org/10.2307/2792947>.
- Martínez González, Roberto. 2013. *Cuiripu: Cuerpo y persona entre los antiguos purhépecha de Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez González, Roberto. 2014. "Más allá del alma: el enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana". *Itinerarios. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos* 19: 25-51. <https://itinerarios.uw.edu.pl/resources/html/article/details?id=223992>
- Martínez González, Roberto. 2021a. *La invención de la muerte: ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez González, Roberto. 2021b. "De los muertos de la casa a la casa de los muertos: una aproximación a las concepciones mortuorias de Tlatilco y Chalcatzingo". *Arqueología* 65: 188-208. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/arqueologia/article/view/21588>.
- Mauss, Marcel. 1938. "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de moi". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68: 263-281. doi: <https://doi.org/10.2307/2844128>.
- Mauss, Marcel. 1968. *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. París: Presses Universitaires de France, Collection Quadrige.
- Melgar Tísoc, Emiliano. 2009. "La producción especializada de objetos de concha en Xochicalco". Tesis en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras.
- Melgar Tísoc, Emiliano. 2021. "Nuevos materiales y estilos en la lapidaria tenochca". En *Estudios recientes en la lapidaria del Templo Mayor. Nuevas miradas desde la arqueometría y el estilo*, coordinado por Emiliano Melgar Tísoc, 13-44. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Melgarejo, Joan Carles, Joaquín. A. Proenza, Salvador Galí y Xavier Llovet. 2010. "Técnicas de caracterización mineral y su aplicación en exploración y explotación minera". *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana* 62 (1): 1-23. doi: <http://dx.doi.org/10.18268/BSGM2010v62n1a1>.
- Mellars, Paul. 1996. "The Emergence of Biologically Modern Populations in Europe: A Social and Cognitive Revolution?". *Proceedings of the British Academy* 88: 179-200. <https://www.thebritishacademy.ac.uk/publishing/proceedings-british-academy/proceedings-volumes-1-111/88>
- Mellars, Paul. 2005. "The Impossible Coincidence. A Single-Species Model for the Origins of Modern Human Behavior in Europe". *Evolutionary Anthropology* 14 (1): 12-27. doi: <https://doi.org/10.1002/evan.20037>.
- Mellars, Paul. 2010. "Neanderthal Symbolism and Ornament Manufacture: The Bursting of a Bubble?". *Proceedings of the National Academy of Science* 107 (47): 20147-20148. doi: <https://doi.org/10.1073/pnas.1014588107>.
- Merry de Morales, Marcia. 1987a. "Chalcatzingo Burials as Indicators of Social Ranking". En *Ancient Chalcatzingo*, editado por David C. Grove, 95-113. Austin: University of Texas Press.
- Merry de Morales, Marcia. 1987b. "The Chalcatzingo Burials". En *Ancient Chalcatzingo*, editado por David C. Grove, 457-480. Austin: University of Texas.
- Middleton, John. 1982. "Lugbara Death". En *Death and the Regeneration of Life*, editado por Maurice Bloch y Johnathan Parry, 134-154. Nueva York: Cambridge University Press.
- Miller, Heather Margaret L. 2007. *Archaeological Approaches to Technology*. San Diego: Academic Press.
- Mithen, Steven. 1995. "Paleolithic Archaeology and the Evolution of Mind". *Journal of Archaeological Research* 3 (4): 305-332. doi: <https://doi.org/10.1007/BF02232718>.
- Mithen, Steven. 1999. *The Prehistory of the Mind. The Cognitive Origins of Art and Science*. Londres: Thames and Hudson.
- Nebot García, Edgar. 2004. *Tlatilco. Los herederos de la cultura tenocelome*. Oxford: BAR International Series.
- Núñez, Luis F. 2006. "Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México". Tesis en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras.
- Núñez, Luis F. 2022. "Propuesta metodológica para la interpretación de los contextos funerarios del centro de México durante la época teotihuacana". En *Diálogos con la Muerte. Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas*, editado por Roberto. Martínez, 91-136. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Núñez, Luis F. y Roberto Martínez. 2010. "Prácticas funerarias mexicas y purhépecha: el problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos". *Ancient Mesoamerica* 21 (2): 283-308. doi: <https://doi.org/10.1017/S0956536110000325>.
- Oliveros Morales, José Arturo. 2004. *Hacedores de tumbas en El Opeño, Jacona, Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán-H. Ayuntamiento de Jacona.
- Olivier, Guilhem y Vera Tiesler. 2020. "Open Chest and Broken Hearts. Ritual Sequences and Meanings of Human Heart Sacrifice in Mesoamerica". *Current Anthropology* 61 (2): 168-193. doi: <https://doi.org/10.1086/708189>.
- Parker Pearson, Mike. 2002. *The Archaeology of Death and Burial*. College Station: Texas A&M University Press.
- Pereira, Gregory. 2010. "El sacrificio humano en el Michoacán antiguo". En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, editado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 247-272. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Peretó, Juli. 2005. "Controversies on the Origin of Life". *International Microbiology* 8: 23-31.
- Pérez Martínez, Herón. 2008. "Hacia una semiótica de la comunicación". *Comunicación y Sociedad* 9: 35-58. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34600903>.
- Pérez Pieroni, María Josefina. 2015. "Prácticas productivas y tradiciones tecnológicas, la manufactura cerámica prehispánica tardía y colonial en la Cuenca sur de Pozuelos y el área de Santa Catalina, Puna de Jujuy, Argentina". *Relaciones de la Sociedad Argentina* XL (1): 13-44.
- Porter Weaver, Muriel. N. 1956. "Excavations at Chupícuaro, Guanajuato, Mexico". *Transactions of the American Philosophical Society* 46 (5): 515-637. doi: <https://doi.org/10.2307/276461>.
- Pouillon, Jean. 1966. "L'analyse des mythes". *L'Homme* 6 (1): 100-105. doi: <https://doi.org/10.3406/hom.1966.366759>.
- Ragot, Natalie. 2000. *Les au-delà aztèques*. Oxford: Archaeopress (BAR International Series 881).
- Rappaport, Roy A. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, traducción de Sabino Perea. Madrid: Cambridge University Press.
- Rea, Alonso de la. 1996 [1639]. *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, editado por Patricia Escandón. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Rodríguez Obregón, Daniela. 2016a. "Informe material conculiológico, mecanoescrito inédito para el Proyecto de Salvamento Acueducto 650, archivo técnico". México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección de Salvamento Arqueológico.
- Rodríguez Obregón, Danela. 2016b. "Informe material de lapidaria, mecanoescrito inédito para el Proyecto de Salvamento Acueducto 650, archivo técnico". México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección de Salvamento Arqueológico.
- Ruiz Albarrán, Perla. C., S. V. Rodríguez Martínez y L. I. López Mejía. 2017. Informe bioarqueológico, mecanoescrito inédito, archivo técnico. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección de Salvamento Arqueológico.
- Sackett, James R. 1977. "The Meaning of Style in Archaeology: A General Model". *American Antiquity* 42 (3): 369-380. doi: <https://doi.org/10.2307/279062>.
- Sahagún, Bernardino. De 1550-1582 [1577]. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción de A. J. O. Anderson y C. E. Dibble. Santa Fe: Monographs of the School of American Research.
- Saussure, Ferdinand de. 1945. *Curso de lingüística general*, traducción de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Schiffer, Michael. 1972. "Archaeological Context and Systemic Context". *American Antiquity* 37 (2): 156-165. doi: <https://doi.org/10.2307/278203>.
- Schmitt, Jean Claude. 1994. *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. París: Gallimard.
- Schöndube Baumbach, Otto. 1969. "El horizonte Clásico: las culturas de Jalisco, Colima y Nayarit". *Artes de México* 119: 23-68.
- Scopacasa, Rafael. 2014. "Gender and Ritual in Ancient Italy: A quantitative approach to grave goods and skeletal data in Pre-Roman Samnium". *American Journal of Archaeology* 118 (2): 241-266. doi: <https://doi.org/10.3764/aja.118.2.0241>.
- Serna, J. de la. 1987 [1656]. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas". En *El alma encantada*, editado por F. del Paso y Troncoso, 261-475. México: Fondo de Cultura Económica.
- Terrazas, Alejandro. 2007. "Bases teóricas para el estudio bio-social de las prácticas mortuorias". En *Tafonomía, medio ambiente y cultura. Aportaciones a la Antropología de la muerte*, editado por Carlos Serrano y Alejandro Terrazas, 13-39. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Torquemada, Juan De. 1975-1979 [1615]. *De los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana. Con el origen y guerras de sus poblaciones descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, coordinado por Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Seminario para el Trabajo de Fuentes de la Tradición Indígena.
- Troncoso, Andrés. 2022. *Arte rupestre, comunidades e historia en el centro norte de Chile*. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- Uriarte Castañeda, María Teresa. 1974. "Las costumbres y ritos funerarios de los indígenas de la Baja California". Tesis en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.
- Velázquez Castro, Adrián y Emiliano R. Melgar Tísoc. 2014. "Producciones palaciegas tenochcas en objetos de concha y lapidaria". *Ancient Mesoamerica* 25: 295-308. doi: <https://doi.org/10.1017/S0956536114000170>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Le meurtrier et son double chez les Araweté: Un exemple de fusion rituelle". *Systèmes de pensée en Afrique noire* 14: 77-104. doi: <https://doi.org/10.4000/span.1497>.
- White, Tim. D. 1986. "Cutmarks on the Bodo Cranium: A case of prehistoric defleshing". *American Journal of Physical Anthropology* 69: 503-509. doi: [10.1002/ajpa.1330690410](https://doi.org/10.1002/ajpa.1330690410).
- White Charles, S. J. 1995. "Almsgiving". M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1 (pp. 214-216). Nueva York: McMillan Library.
- Woodburn, James. 1982. "Social Dimension of Death in Four African Hunting and Gathering Societies". En *Death and the Regeneration of Life*, editado por Maurice Bloch y Johnathan Parry, 187-210. Nueva York: Cambridge University Press.
- Zilhão, João. 2005. "Burial Evidence for the Social Differentiation of Age Classes in the Early Upper Paleolithic". En *Comportements des hommes du Paléolithique Moyen et Supérieur en Europe: Territoires et Milieux*, dirigido por Denis Vialou, Josette Renault-Miskovsky y Marylené Patou-Mathis, 231-241. Lieja: Presses Universitaires de Liège-Études et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège 111.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 49-63

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

Artículo

Fecundidad celeste en la Cabeza de Serpiente de San Antonio Tezoquipan

Celestial fertility in Serpent's Head of San Antonio Tezoquipan

Jessica Belem Rodríguez Míguez*

*Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Torres de Rectoría Pachuca-Actopan km 4.5,
colonia Campo de Tiro, C.P. 42039, Pachuca de Soto, Hidalgo, México.*

Manuel Alberto Morales Damián**

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Recibido el 12 de junio de 2024; aceptado el 26 de septiembre de 2025; puesto en línea el 20 de noviembre de 2025.

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar un conjunto pictórico plasmado en una roca en forma de cabeza de serpiente localizada en el municipio de Alfajayucan, Hidalgo, a partir del enfoque de la cultura visual (Baxandall 1981; Alpers 1983). Se considera a las manifestaciones rupestres como un testimonio visual e histórico, por lo que se realiza una descripción detallada de las imágenes, seguida de un análisis comparativo, y con base en ello se plantea una interpretación (Jordanova 2012). Con ello se pretende contribuir a la comprensión de creencias y prácticas rituales *hnāhñūs* durante el periodo posclásico. La descripción de cada panel permitió identificar las temáticas representadas, las características de los motivos y los detalles de la técnica; posteriormente, se distinguieron las relaciones que los motivos mantienen entre ellos, así como con otros elementos del paisaje en el que están inscritos.

La interpretación que se propone se realizó a partir de un análisis comparativo con los motivos de otros sitios rupestres cercanos, además de elementos iconográficos de la época prehispánica y colonial que dieran luz sobre su posible significado. Su originalidad radica en la aplicación de la perspectiva de culturas visuales, y se enfrenta a las limitaciones propias de un tipo de testimonio que se encuentra en proceso de deterioro; sin embargo, es posible proponer que la Cabeza de Serpiente era un escenario sagrado para rituales que propiciaban la fecundidad celeste.

Abstract

The objective of this work is to analyze a pictorial group captured on a rock in the shape of a serpent's head located in the municipality of Alfajayucan, Hidalgo, from the visual culture approach (Baxandall 1981; Alpers 1983). Rock manifestations are considered as a visual and historical testimony, so a detailed description of the images is made, followed by a comparative analysis, and based on this an interpretation is proposed (Jordanova 2012). This is intended to contribute to the understanding of *Hñāhñū* beliefs and ritual practices during the postclassical period. The description of each of the pictorial panel allowed us to identify represented themes, characteristics of the motifs, and technique's details; subsequently, the relationships that the motifs maintain among themselves, as well as other elements of the landscape in which they are inscribed, were distinguished.

The proposed interpretation was made based on a comparative analysis with the motifs of other nearby rock sites, as well as iconographic elements from the pre-Hispanic and Colonial period that shed light on their possible meaning. Its originality lies in the application of visual culture perspective, and faces the limitations of a type of testimony that is in the process of deterioration. However, it is possible to propose that the Serpent's Head was a sacred setting for rituals that promoted celestial fertility.

Palabras clave: manifestaciones rupestres; Mesoamérica; Posclásico; representaciones astronómicas; ritos de fecundidad.

Keywords: rock manifestations; Mesoamerica; Postclassical period; astronomical representations; fertility rites.

* Correo: jessimiguez@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0001-5198-2636>

** Correo: mmorales@uaeh.edu.mx / <https://orcid.org/0000-0002-1060-4735>

doi: 10.22201/iaa.24486221e.2025.59.2.88950

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia cc-by-nc 4.0 deed (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Introducción

Las manifestaciones rupestres sirvieron como un medio para comunicar ciertos mensajes importantes para los miembros de uno o varios grupos humanos que compartían el mismo espacio y el mismo código de comunicación. Esta necesidad de compartir, difundir o recordar una idea en específico implica una complejidad de los procesos cognitivos de los individuos, además de la creación de un sistema de comunicación que les permitiera establecer las reglas y convenciones necesarias para la comprensión del mensaje condensado en imágenes. De esta manera, el estudio de las manifestaciones rupestres se presenta como una oportunidad de acercarse a las diversas formas de representación de las ideas, las emociones y el pensamiento de las sociedades que las elaboraron y del público a quienes estaban dirigidas. Tienen la capacidad de ser utilizadas para reconstruir parte de la realidad social de una época. Al servir como un medio para expresar una forma particular de concebir el mundo a través de la imagen, mediante su análisis es posible aproximarse a la cosmovisión de las sociedades pretéritas que las ejecutaron e hicieron uso de ellas.

Al respecto, López (2021) señala que las cosmovisiones están relacionadas con la *praxis cotidiana*, con los modos de hacer y de decir de un grupo humano de forma habitual a lo largo de los años, por lo que su estructura es flexible y están determinadas por las experiencias que los individuos tienen con la naturaleza mediadas por las reglas sociales. Consideramos que estos procesos mentales que conforman el “núcleo duro” (López Austin 2012: 6) de la cosmovisión pueden ser rastreados por medio del estudio de las imágenes, donde pueden encontrarse principios básicos de transmisión de ideas entre los grupos prehispánicos que habitaron o transitaron en la zona de estudio.

El enfoque de la cultura visual plantea entender las experiencias de los individuos en el medio en el que se desenvuelven para reconstruir el “estilo cognoscitivo” de una sociedad en específico; esto es, tratar de entender la forma peculiar de ver, de hacer y de representar en una época determinada (Baxandall 1981). Esto permite tener un acercamiento hacia las categorías y estándares utilizados que sirven para establecer una valoración visual de los objetos en una sociedad y tiempo concretos. Si se trata a las manifestaciones rupestres como un testimonio visual o histórico, de la misma forma que a cualquier otra clase de imagen, entonces es posible buscar esas convenciones sociales de representación por un grupo en un momento específico.

Para abordar el estudio del conjunto pictórico del sitio San Antonio Tezoquipan se han adecuado algunos de los niveles de análisis propuestos por Jordanova (2012) para cualquier tipo de obra, por lo que se inicia con la descripción de cada uno de los paneles pictóricos, lo cual permitirá identificar las temáticas representadas, las características de los motivos y los detalles de la técnica. Posteriormente, se distinguen las relaciones que los mo-

tivos mantienen entre ellos y con otros elementos del paisaje en el que están inscritos.

Para plantear una interpretación de los paneles rupestres se realizará un análisis comparativo con los motivos de otros sitios rupestres, así como con elementos iconográficos de la época prehispánica y colonial que den luz sobre su posible significado. Por tal motivo, se recurre a información de fuentes arqueológicas, históricas y etnográficas que sirvan como base de interpretación de las imágenes rupestres dentro del marco de la cosmovisión prehispánica, teniendo en consideración que en esta parte del territorio convergieron grupos étnicos con formas distintas de organización social que pudieron haber compartido un sistema de representación gráfica similar que es posible identificar en la iconografía prehispánica y la tradición oral de las sociedades que se han establecido en la región.

San Antonio Tezoquipan

La localidad de San Antonio Tezoquipan se localiza en el municipio de Alfajayucan dentro de la región conocida como Valle del Mezquital, al poniente del estado de Hidalgo, en México. Esta zona forma parte del sistema de cuencas exorreicas de los ríos Moctezuma-Pánuco (López Aguilar 2015; Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] 2010), cuyo principal afluente es el río Alfajayucan, con ríos intermitentes que han ido modelando la superficie con barrancas y cañadas. Al estar ubicada cerca de la Sierra Madre Oriental, el alto relieve evita que la humedad sea retenida en la parte norte y poniente, lo cual genera una zona desértica de clima semiseco templado a semiseco cálido con precipitaciones de 400 a 700 mm al año (INEGI 2010). Se caracteriza por una topografía de lomeríos, sierras, llanuras y mesetas con una vegetación predominante de pastizal, bosque y matorral (INEGI 2010). De acuerdo con López Aguilar (2014; 2015), a esta región se le conocía con el nombre prehispánico de *Teotlalpan*—de origen náhuatl—, que significa “tierra de los dioses” o “tierra de los señores”, y fue ocupada por un grupo *hñāhñü*.

Al suroeste de San Antonio Tezoquipan hay una barranca llamada Mandodó, formada por el paso de un río intermitente durante la temporada de lluvias. Esta barranca nace desde el cerro Hualtepec, lugar mítico asociado con el nacimiento de Huitzilopochtli, dios de los mexicas (López Aguilar 2014). Se observa que debió tener un cauce muy amplio, ya que en las partes más anchas la barranca llega a tener hasta 20 m y una profundidad de 20 a 50 m. Actualmente, hay una presa a unos kilómetros hacia el suroeste que no permite que el agua fluya de forma natural por su cauce, por lo que la mayor parte del año está seca y es posible transitar en la parte baja. En esta zona es donde se localizan varios conjuntos de pintura de Tradición blanca, cuya manufactura se ha atribuido a grupos otomíes del siglo XIV y XVII por sus elementos iconográficos (Gress 2008). La mayoría de las

pinturas están plasmadas sobre las paredes en ambos lados de dicha barranca y otras en las rocas que sobresalen por sus formas peculiares en la parte alta, y guardan una relación discursiva entre ellas.

Generalidades sobre el sitio rupestre

El sitio rupestre de San Antonio Tezoquipan fue reportado por primera vez por Raúl Guerrero a inicios de la década de los años ochentas del siglo xx. De forma muy escueta, menciona que en este barrio hay piedras en forma de hongo con dibujos antropomorfos y zoomorfos que parecen serpientes. Aparece también un dibujo donde destaca una roca con algunos motivos del panel sur (Guerrero 1983: 114 y 117). Este sitio fue registrado con el nombre de Mandodó por el proyecto arqueológico Valle del Mezquital en 1989, donde se reportan más de veinte conjuntos rupestres a lo largo de 2 km con petrograbado y pintura en color blanco, negro y rojo (López Aguilar y Fournier 1992).

Bajo la nomenclatura del proyecto, el conjunto que fue elegido para este análisis corresponde al Sitio 355 (Lara 2014). Unos años después, el sitio es incluido en el catálogo de *Pinturas rupestres en el estado de Hidalgo*, donde aparecen los motivos clasificados por sus características morfológicas como parte de los sitios correspondientes a la región IV, que abarca gran parte del Valle del Mezquital (Lorenzo 1992). En 1994 se producen dos tesis de semiótica aplicada al estudio de las manifestaciones rupestres de esta región, en las cuales los sitios de San Antonio Tezoquipan son incluidos. Uno de los autores busca reconstruir la cosmovisión y el simbolismo de los otomíes del Mezquital identificando los motivos rupestres y su ubicación en estratos cósmicos (Ochatoma 1994), mientras que Illera (1994) analiza los conjuntos como procesos comunicativos dentro de un sistema de significación. Posteriormente, Lara (2014) analiza, junto con otros sitios rupestres del Valle del Mezquital, el conjunto del hongo de San Antonio Tezoquipan con un programa de fractales para identificar patrones y delimitar tradiciones pictóricas en la región.

Algunos investigadores han hecho propuestas de interpretación para ciertos motivos de este conjunto rupestre, como es el caso del “cuadro astronómico” (Morales 2003: 49), “el cuadrante” (Avilés 2017: 61) o “el plano celeste cuatripartita” (Gress 2008: 44) que aparece en la parte alta del panel del sur, las serpientes (Valdovinos 2009; Hernández 2013), los venados y las serpientes (Torres 2024) o los guerreros otomíes (Lara y López 2007), interpretaciones que se retoman en la discusión. Por último, el sitio también se menciona en trabajos de divulgación como *Pintura rupestre del estado de Hidalgo* (Acevedo *et al.* 2003), con imágenes que permiten apreciar con más detalle las pinturas, y *Pinturas rupestres de Tezoquipan* (Avilés 2008; 2017), donde se propone una relación de los motivos del hongo con la festividad a Xipe Totec.

El conjunto pictórico se encuentra sobre las paredes de una roca peculiar en forma de triángulo invertido, al ser más ancha en la parte alta y angostarse en su base; por tal razón, se le conoce como “el hongo” o “la cabeza de serpiente”, como refiere un habitante del lugar (Enrique Mariano Chávez 2024, comunicación personal), nombre que es muy sugerente, como se verá más adelante. Esta roca se localiza en una parte alta y abierta del lado poniente de la barranca Mandodó, desde donde pueden verse cuatro rocas más, distribuidas alrededor de una explanada donde también se encuentran pinturas rupestres. Cabe destacar que esta roca en forma de cabeza de serpiente es parte de un grupo mayor de pinturas ubicadas en las paredes de ambos lados de la barranca.

Descripción de los conjuntos pictóricos

El conjunto pictórico consta de dos paneles: uno en la cara sur de la roca, donde se identificaron 17 motivos (Conjunto 1), y el otro en la cara este que cuenta con 10 motivos (Conjunto 2) (figura 1). De acuerdo con la información reportada por Illera (1994), había más imágenes, pero se han perdido por el intemperismo y la presencia de animales como aves e insectos que afectan la superficie rocosa. Las figuras son de tipo geométrico, antropomorfo, zoomorfo y arquitectónico. Para su ejecución se utilizaron las técnicas de delineado, tinta plana e impresión al negativo en colores blanco y negro.

Conjunto 1

Los motivos del Conjunto 1 fueron plasmados sobre la pared y el techo (figura 2), pintados en color blanco, con excepción de una mano al negativo en color negro. En la parte superior izquierda del panel hay dos motivos geométricos complejos. El más grande es un cuadrángulo dividido por dos líneas oblicuas que forman cuatro espacios triangulares al interior donde se dibujaron puntos dispersos, una espiral con cinco puntos y una especie de planta (figura 2-1). A la izquierda está un motivo



Figura 1. El hongo o la cabeza de serpiente del sitio San Antonio Tezoquipan, Alfajayucan, Hidalgo.

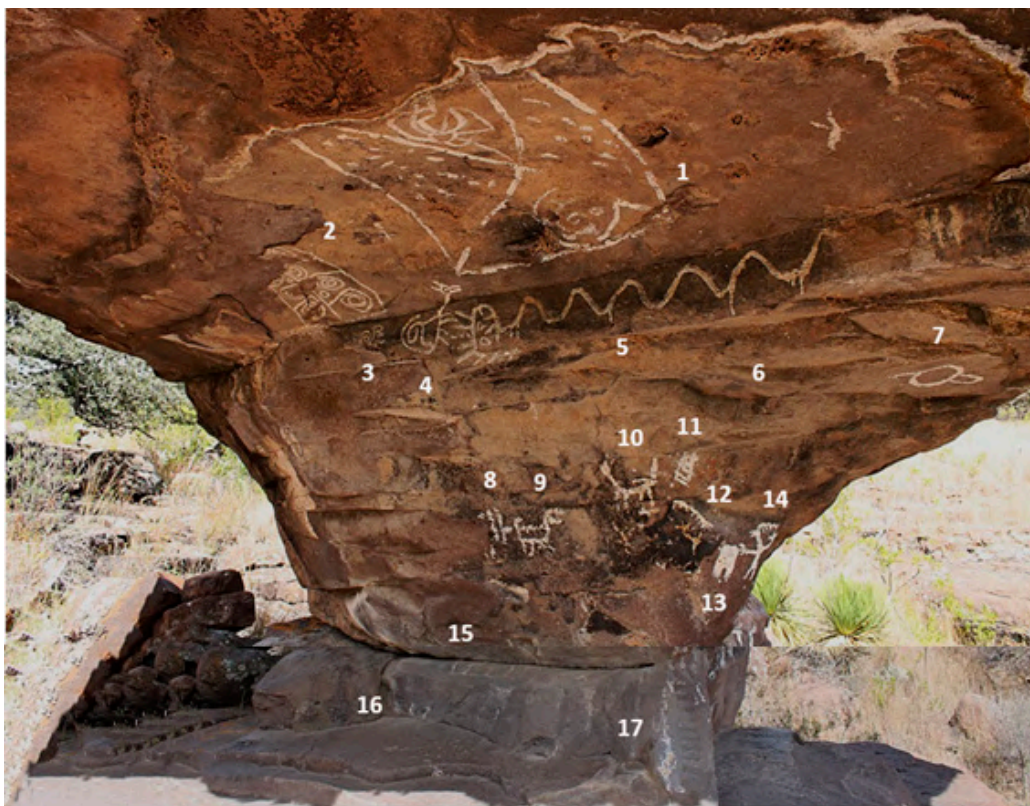


Figura 2. Vista del Conjunto 1 (cara sur) del Sitio San Antonio Tezoquipan, Alfajayucan.



Figura 3. Vista del Conjunto 2 (cara este) del Sitio San Antonio Tezoquipan, Alfajayucan.

rectangular en cuyo interior pueden verse seis espirales que nacen de un eje vertical (figura 2-2). Debajo de este elemento se observa una espiral envuelta por una línea ondulada en forma de caracol en corte (figura 2-3). A su

derecha está un zoomorfo con características de venado en posición vertical de perfil, en cuyo lomo se distingue una espiral (figura 2-4). Cerca de sus patas está la cabeza de lo que parece una víbora de cascabel con cuerpo

ondulante de gran tamaño; se pueden apreciar al otro extremo unas líneas anchas que recuerdan los anillos de la cola (figura 2-5). Debajo de este motivo aparece la mano pintada al negativo en color negro (figura 2-6). Hacia la derecha de la mano, hay otro motivo formado por un círculo con un par de líneas curvas a los costados (figura 2-7).










En la parte media y central del conjunto se observan unas líneas verticales que parecen armas (figura 2-8) junto a otro motivo zoomorfo que asemeja a un venado de perfil (figura 2-9). Arriba y a la derecha se encuentra otro motivo zoomorfo de perfil parecido a un venado u algún otro cuadrúpedo con orejas cortas y cola erecta (figura 2-10). A un costado está un motivo en forma de escalera (figura 2-11). A la derecha de los motivos zoomorfos se localizan un par de motivos antropomorfos de frente (figura 2-12 y 14) con un artefacto en medio de ellos que parece un tambor (figura 2-13). Ambos tienen un tocado alargado en la cabeza como astas de venado o algún tipo de peinado con adornos. En la base de la roca, se

localiza un motivo arquitectónico en forma de escalinata con un remate cuadrangular en la punta que parece conducir hacia la escena donde están las figuras humanas (figura 2-17). Hacia la izquierda hay una retícula horizontal (figura 2-15) y algunas líneas verticales sobre la base de la roca (figura 2-16).






Conjunto 2

En este panel todos los elementos fueron pintados en color blanco. Destaca en la parte superior una serpiente trazada con una línea ondulada cuya cabeza apunta hacia el sur (figura 3-18). Debajo hay otro animal cuadrúpedo que recuerda a un venado con el lomo manchado (figura 3-19); se ubica al interior de una media luna de línea ancha (figura 3-20). Ambos motivos fueron pintados en el techo de una saliente debajo de la serpiente, por lo que quedan a resguardo. Al fondo de este techo se pueden ver los restos de una línea ondulada deslavada (figura 3-21).

Cuadro 1. Detalle de los motivos del Conjunto 1 con su identificación

Motivo	Identificación	Motivo	Identificación
1 	Quincunce	6 	Mano al negativo
2 	Lugar de los mantenimientos	3-7 	¿Venus (estrella matutina) / estrella Sirio?
3 	Ehecaozcatl o joyel del viento	8-9 	Arco-flecha y venado
4 	Venado-serpiente (<i>mazacoatl</i>) / Señor del monte	10 	Venado
5 			Serpiente emplumada

Cuadro 1 (continuación). Detalle de los motivos del Conjunto 1 con su identificación

Motivo	Identificación	Motivo	Identificación
11 	¿Parrilla / escalera?	16 	Líneas verticales
12-14 	Personajes con tambor	17 	Escalinata
15 	Cuadrícula		

En la parte central, hay un pequeño motivo antropomorfo que porta una vara o bastón y que se dirige a la escena de los antropomorfos del Conjunto 1 (figura 3-22). Debajo de este elemento hay dos motivos delimitados por una línea curva que sigue el contorno de una grieta natural. El primero es una especie de hongo con líneas en forma radial (figura 3-23). Hacia la izquierda hay otro motivo rectangular que parece ser la fachada de una construcción con entrada (figura 3-24). Debajo de estos motivos, en la base de la roca hay un par de formas rectangulares que rematan en una barra horizontal (figura 3-25). Sobre estos motivos hay una mancha deslavada (figura 3-26), y debajo de ellos hay otro motivo rectangular con una línea curva a la izquierda (figura 3-26).

Observación y análisis comparativo

Con el análisis de los elementos se identificaron, por lo menos, dos momentos de ejecución diferentes, aunque no se descarta la posibilidad de que algunos elementos, como el motivo antropomorfo (22) del Conjunto 2 o los restos de pintura blanca de este mismo panel, hayan formado parte de otro momento de ejecución. Algo que destaca es que la mano al negativo fue elaborada con una técnica de manufactura y un pigmento diferente al resto de los motivos que se observan en el conjunto pictórico. No se identificaron superposiciones de elementos gráficos que permitan establecer si el orden de ejecución de la mano fue anterior, posterior o incluso contemporáneo al resto de la escena. Sin embargo, es interesante que la

mano se pintara en un nicho en el área central a la derecha del panel sur (Conjunto 1), y que alrededor de ella no haya otros motivos con los que tenga una relación directa. Esta imagen delimita con una línea imaginaria el espacio superior, donde se localizan los motivos de carácter celeste y el espacio inferior, donde se desarrollan las actividades humanas.

La presencia de una mano en solitario en esta roca tan peculiar pudo tener la intención de marcar la topografía como un espacio sagrado, donde la roca funcionara como un medio para comunicarse con las fuerzas que la habitan y la rodean (Herrera 2024). Otra posibilidad apunta a que la posición de la mano en el panel esté señalando de forma general el rumbo del norte. Algunos autores han propuesto que la mano pudo haber sido realizada por grupos cazadores-recolectores prehistóricos con una antigüedad de 9 a 10 mil años (Acevedo *et al.* 2002; Avilés 2017: 60). Sin embargo, como señalan López Aguilar *et al.* (1998), aunque este tipo de representaciones suelen acompañar escenas de cacería, no existen evidencias materiales ni fechamientos con las que puedan delimitarse cronológicamente.

El quincunce, un esquema del cielo

En el espacio superior del Conjunto 1 aparece en la parte más alta la forma de un quincunce (1). Otros autores ya han sugerido que se trata de la representación del cielo (Morales 2003), la tierra o el universo (Avilés 2017), o la división del plano celeste en cuatro de acuerdo con la

Cuadro 2. Detalle de los motivos del Conjunto 2 con su identificación



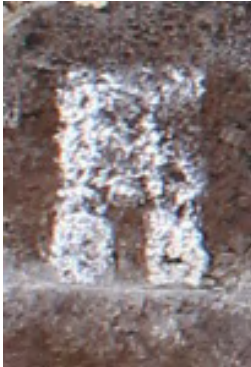




Motivo	Identificación	Motivo	Identificación
18			Serpiente de agua
19-20		23	
	Venado-luna menguante		Construcción
21		24-5	
	Personaje con vara		¿Rocas paralelas?
22		26	
	¿Roca en forma de hongo?		Línea ancha con curva



Figura 4. Arriba: formas de quincunce (Quesada 2017: 119). Abajo: (de izquierda a derecha) signo de Venus (Códice de Dresde s.d.: foja 58); cruz de Quetzalcóatl en el Códice Borbónico y escultura del Dios del fuego (Séjourné 2020: 106-107).

cosmovisión otomí (Gress 2008). En la cosmovisión prehispánica se sabe que este elemento pictórico servía para representar los cuatro rumbos del universo con un punto central que conectaba el mundo celeste con el terrestre (Séjourné 2020). También se ha sugerido que marca los puntos solsticiales del Sol durante el transcurso de un año (González 1995). Es uno de los signos más antiguos en Mesoamérica, y se ha encontrado desde entre los grupos olmecas en forma de la Cruz de San Andrés desde el periodo Preclásico hasta entre los mexicas del Posclásico tardío, por lo que la variedad de representación es muy amplia. Se puede encontrar en forma esquemática como cinco puntos en cruz, un par de bandas cruzadas dentro de un cuadro o en formas más estilizadas, como lo es la cruz de Quetzalcóatl o el signo Ollin (movimiento) (figura 4). Tanto González (1995) como Séjourné (2020) concuerdan con que el quincunce está asociado al signo de Venus. En este trabajo se considera que el quincunce es un cosmograma, es decir, un diagrama que representa el orden del cosmos organizado en cuatro rumbos y un centro que conecta el ámbito celeste y el terrestre.

El quincunce de este conjunto pictórico está formado por dos líneas que se cruzan formando cuatro triángulos internos. En los triángulos laterales aparecen puntos dispersos, los cuales pueden representar estrellas de la bóveda celeste. Probablemente se refieran a los rumbos del norte y sur, que se caracterizan por ser regiones con mayor oscuridad. Sergio Sánchez Vázquez (2024, comunicación personal) propone que representan a los *Centzon Mimixcoah* o estrellas del norte y a los *Centzon Huitznahuac* o estrellas del sur.

En el triángulo superior hay un motivo parecido a una cactácea, mientras que en el extremo contrario se observa un caracol cortado formado por una espiral con cinco puntos alrededor y dentro de un círculo (figura 5). Este motivo, también llamado *ehēcacoatzl* o joyel del viento, está asociado con el movimiento del aire, la serpiente y es la insignia que distingue a la deidad conocida como Ehécatl-Quetzalcóatl (Castellón 2002: 30-31) (figura 6). En el mito de los cinco soles, durante la segunda era, este dios se convierte en Sol hasta que es derribado por Tezcatlipoca, quien tiene la forma de un tigre (Caso 2023: 26). Por lo tanto, su presencia en este lugar del quincunce alude a la dirección del oriente, por donde sale el astro solar.

Del lado contrario, el motivo fitomorfo de forma redonda con un centro del cual se desprenden una especie de gajos recuerda a una biznaga, planta característica de regiones áridas. En algunas partes del Valle del Mezquital aún pueden encontrarse estas cactáceas; las más longevas llegan a medir más de 1 m de altura (figura 7). Este tipo de cactus aparece en el *Códice Boturini* o *Tira de la peregrinación* como soporte sobre el que están recostados un par de individuos; en uno de los casos, se aprecia a otro personaje que está extrayendo el corazón a uno de ellos (figura 8). Tanto en la fachada de la Iglesia de San Francisco en Alfajayucan como en Nonoalco, dentro de la zona evangelizada por agustinos, podemos encontrar esculturas de cruces sobre una biznaga (Jalpa 2021); con ello se incorpora el simbolismo sacrificial de la biznaga a la tradición cristiana que lo identifica con el mundo, y en especial con el Calvario. En el panel de estudio es posible



Figura 5. Arriba: detalle del quincunce de San Antonio Tezoquipan, a) representación de *ehēcacoatzl* en el sitio El Cajón (Huichapan) (Hernández 2013: 117), y b) en el sitio Cueva La Pintada (Agua Blanca).



Figura 6. En el pecho de Quetzalcóatl se observa el corte de caracol o ehēcācozcatl (Códice Magliabechiano s.d.: folio 61).



Figura 7. Biznaga (*Echinocactus platyacanthus*).

que el motivo tenga una connotación del sacrificio que realiza el Sol durante el ocaso en su viaje al inframundo, por lo cual estaría indicando el rumbo del poniente.

El lugar de la creación

El siguiente motivo rectangular con espirales (2) guarda cierto parecido con elementos vegetales. Está incompleto por el desprendimiento de la capa donde se puso la pintura, por lo que sólo se ven cinco espirales y fragmentos de otras dos. Por el espacio en la composición, está haciendo referencia al lugar mítico donde abundan los alimentos, el lugar de los mantenimientos, de donde proceden las “especies vegetales comestibles” (López Austin 1994: 79). En este sentido, pudiese ser un lugar mítico equivalente al Tamoanchan de los mexicas. La presencia del caracol cortado debajo de este motivo refuerza esta idea.

De acuerdo con lo que comenta López Austin (1994), Tamoanchan es el lugar donde se lleva a cabo el mito de creación; es el lugar de los vientos, el lugar de las flores, donde habitan los dioses. Compartimos un fragmento de la traducción que hace este autor del Libro VI del *Códice Florentino*: “Nadie se libra en Tamohuanchan, el lugar de los vientos, el lugar del rompimiento de los vientos. Permanecen [aquí] el habitante del viento, el habitante del lugar de las flores, que se burlan de la gente sobre la tierra” (López Austin 1994: 83). Siguiendo la idea de Tamoanchan como el lugar donde rompen los vientos, en este motivo se estaría representando esta característica por medio de las espirales que surgen de un eje central, como si allí chocaran o nacieran. No se descarta que las formas en espiral puedan sugerir agua, lo que destacaría el carácter fecundo de la zona representada en el panel.

Ehēcācozcatl, venado y serpiente

Los siguientes tres motivos están dispuestos sobre la misma línea visual. De izquierda a derecha está otro caracol cortado, elaborado con detalles diferentes alrededor de la espiral (3). Nuevamente, aparece el elemento del aire en la escena, que se ha propuesto que acompaña al motivo rectangular con espirales. Destacan dos formas distintas de representar el viento en el mismo conjunto. De



Figura 8. Cautivos recostados sobre biznagas y otra planta no identificada (Códice Boturini s.d.: folio 4).

hecho, muy cerca de esta zona existen otros sitios rupestres donde fue representado este motivo en repetidas ocasiones, tal es el caso de El Cajón (Huichapan) (Hernández 2013) y de Santa María La Palma (Alfajayucan) (Arriaga 2018), donde aparece tanto en pintura como en petrograbado.

El siguiente es un motivo zoomorfo con características de dos especies distintas (4). Inicialmente, se le había llamado venado-caracol, ya que el lomo del animal toma la forma de una espiral parecida a la concha de un caracol (figura 9). Sin embargo, otra posibilidad apunta a que se trate de una forma muy particular de representar la serpiente-venado o *mazacoatl*. En la figura se observa a la cabeza y las patas hechas con el mismo estilo del venado joven al interior de la luna que aparece en el Conjunto 2, por lo que es claro que se trata de este animal. Pero la parte que corresponde al cuerpo tiene una forma singular que, al verse de perfil, simula una serpiente enroscada con la cabeza girada hacia la izquierda (o mirando hacia abajo de la escena) y con la cola levantada, que bien puede ser de venado o de serpiente.

Al respecto de la *mazacoatl*, en el *Códice Florentino* (s.d.: Libro XI, folio 82r y 83v) se distinguen tres distintas serpientes que eran llamadas así por los mexicas debido a que tenían cuernos como los ciervos, de allí el



Figura 9. Detalle del motivo zoomorfo interpretado como *mazacoatl*.

nombre de *mazacoatl*, del náhuatl *mazatl* (venado) y *coatl* (serpiente) (Sahagún 1577). Una era grande y ancha y vivía en el cerro; era temida porque se alimentaba de animales y humanos. Otra era inofensiva y se criaba para comer. Y la tercera era apreciada por su carne, ya que tenía propiedades afrodisíacas. Esta misma característica era compartida por un tipo de caracol al que se nombraba de la misma forma (figura 10). Esto sugiere que el motivo está asociado a la fertilidad y la procreación.

Además, tanto el venado como la serpiente son animales asociados con la renovación, la transformación y el cambio porque mudan de astas o de piel cada determinado tiempo. En la Sierra Negra de Puebla aún existen relatos de una serpiente que se convierte en venado que a veces se para en sus patas traseras para mimetizarse con un gran árbol y así evita ser visto. Cuentan también que este ser es el guardián del cerro y es quien protege los tesoros que hay en su interior: el sustento para los habitantes de la región (Mateos 2015). Entre los otomíes existe una entidad protectora de las riquezas guardadas en la montaña sagrada que se conoce como *Hmüdüpo* (Wright 2022) u *Ojädapo* (Carrasco en Wright 2022), y se traduce como “Señor del Monte”. De acuerdo con estos datos, se propone que este ser híbrido sea una representación de un numen protector, tal como el Señor del Monte.

El siguiente motivo es una serpiente ondulada que presenta en su punta tres formas romboides a modo de cascabel (5). Su característica principal son las líneas cortas que rodean la cabeza, que podrían tratarse de plumas, por lo que probablemente esté representando una serpiente emplumada. Entre los otomíes a la serpiente emplumada o “serpiente de plumas largas” se le dice *nok’ënmaxi*, mientras que una variante es la palabra *ek’ënmaxi* o “serpiente barrendero” (Carrasco en Wright 2022: 138). Esta idea remite de nuevo a una entidad semejante a Quetzalcóatl, la cual queda reforzada con la presencia de los caracoles cortados antes descritos relacionados con la misma divinidad.



Figura 10. Representaciones de la *mazacoatl* (*Códice Florentino* s.d.: Libro XI, folio 82r y 83v).

Otro astro del oriente

El último motivo del ámbito superior es un motivo geométrico en forma circular con curvas en los costados (7). Es posible que sea una representación de Venus como estrella de la mañana —cuando sale por el oriente— por su ubicación en el panel. También puede relacionarse con Sirio, conocida como la estrella azul; es la más brillante del cielo junto con el Sol y la Luna y forma parte de la constelación de *Canis Major* (Fischer 2022). El señor Enrique Mariano Chávez (2024, comunicación personal) cuenta que antes la gente de esta región, para ubicarse (despertarse), usaba una estrella azul o floja, la cual sale entre las 3 y 4 de la mañana. Su aparición en el firmamento indicaba el comienzo de la labor agrícola.

Los elementos que están ubicados en la parte superior del panel hacen referencia a la época del año en la que llega el viento y barre la superficie terrestre con su fuerza como una acción previa a la temporada de lluvias (estiaje), la cual coincide con la presencia de Venus en el firmamento como estrella de la mañana en el oriente.

El plano terrestre en el Conjunto 1

En el espacio terrestre se observan motivos diferentes que representan una escena propiciatoria asociada con la danza del venado y el sacrificio ritual del mismo animal. Los tocados en forma curva del par de antropomorfos guardan cierta semejanza con las astas de venado (12 y 14). Estos personajes están tocando un artefacto grande que podría ser un tambor (13), como lo sugiere el movimiento de las manos. Se pueden observar también dos motivos en forma de venado (9 y 10). Al lado izquierdo de uno de ellos, hay un par de líneas que recuerdan un arco y una flecha dirigidas hacia el cuerpo del animal. Debajo de los antropomorfos se observa una escalinata (17) que va en dirección al área donde se encuentra la escena. Es probable que esté señalando el acceso al espacio donde se realiza la ceremonia, ya que es necesario subir desde la barranca y la explanada para llegar al soporte rocoso donde están las manifestaciones rupestres.

En otros sitios del Valle del Mezquital aparecen los motivos del cazador con arco y flecha en asociación con un venado (Xindhó, El Cajón); algunas veces sólo aparecen el arco y la flecha sin que haya un personaje que los sostenga (Torres 2024: 46). Esta aparente escena de caza ha sido interpretada como un sacrificio del venado, del Venerado Hermano Mayor, acción necesaria para asegurar la fertilidad de la tierra y el nacimiento del maíz (Luna Tavera citado en Vite 2012) entre el grupo *hñähñü* del Valle del Mezquital. Al aparecer serpientes y venados en la composición, también se ha propuesto que los cérvidos están siendo cazados por las serpientes celestes como un acto depredatorio para que la regeneración del mundo se lleve a cabo (Torres 2024).

Sobre la danza del *mazatl*, Mateos (2015) menciona que hasta hace unos años aún se realizaba en el pueblo

de Mazateopan, Puebla, donde se tocaba música con sonajas, tambores y cascabeles y se cantaba al venado para que bajara del monte y se le pudiera cazar. En esa danza, un personaje se vestía como venado y simulaba los movimientos del animal, mientras que otras dos o tres personas representaban a los cazadores que se acercaban a la presa. A pesar de la distancia, la similitud en la descripción de esta danza con las imágenes de este panel apunta a un ritual parecido, por lo que la escena representada puede estar asociada con algún tipo de petición para asegurar la llegada del venado a esa zona y su posterior sacrificio para perpetuar el ciclo reproductivo de la naturaleza.

La serpiente de lluvia

En el panel del este (Conjunto 2), esta idea de la propiciación se fortalece. En la parte superior del panel aparece otra serpiente ondulante con la cabeza en dirección hacia el sur (18). En la región del Valle del Mezquital se distinguen varias serpientes celestes que aluden a fuerzas meteorológicas o propiciadoras de lluvia: *Bok'yä*, “serpiente negra de lluvia”; *Zibi*, “serpiente de fuego”; *K'enhe*, “serpiente que inunda la bóveda celeste”, y *Ken-gui*, “serpiente de nubes” (Valdovinos 2009: 45). En su análisis de la representación de este reptil en las pinturas rupestres de la zona, Valdovinos (2009) propone que *K'enhe* aparece como una serpiente ondulada, a veces con las fauces abiertas; mientras que *Bok'yä* se representa por medio de una banda con dos líneas horizontales y cruces o rombos en el interior, de la que cuelgan ollas o bolsas cargadas de agua. *K'enhe*, al ser una serpiente que invade el cielo y lo inunda, está asociada con los huracanes (Valdovinos 2009: 92), por lo que la posición de este motivo es sugerente debido a que las lluvias torrenciales llegan del oriente, desde el Golfo de México, hacia donde está orientada la pared rocosa; aunque en otros conjuntos pictóricos puede aparecer acompañada por *Bok'yä*, en este caso es sólo la serpiente ondulada la que domina el ámbito superior del panel.

Luna y venado

También es relevante que debajo de esta serpiente se localiza un cervatillo al interior de una luna en fase creciente (19 y 20). Se sabe que se trata de un venado joven por las manchas en su lomo (Álvarez-Romero y Medellín 2005). La asociación entre la luna y el venado es un tema recurrente en varios sitios rupestres del Valle del Mezquital (Cueva La Vero, San Pablo Oxtotipán, El Cajón y Xindhó). Esto es interesante porque en contextos de cazadores-recolectores del norte de México y el noroeste de Estados Unidos se ha identificado una asociación entre los venados y los ciclos lunares y solares. Murray (2014: 198-201) propone que la reproducción de los cérvidos, el tiempo de gestación y el nacimiento de las crías está relacionado con el ciclo lunar, mientras que el crecimiento de las astas en los machos está asociado con el aumento de luz solar durante la primavera. Además,

la temporada de apareamiento inicia entre noviembre y diciembre, cuando las astas alcanzan su tamaño máximo, y suele presentarse en noches de luna llena. La gestación dura aproximadamente siete meses, por lo que el nacimiento de las crías coincide con el inicio de la temporada de lluvias.

Por otro lado, la forma semicircular puede ser una representación esquemática de la luna cuando contiene algo en su interior, tal como aparece en algunos códices de la tradición Mixteca-Puebla, donde al interior presenta un conejo, un caracol o un pedernal (figura 11). En un grupo maya de Guatemala, se hace una seña con la mano formando una 'U' para indicar la sequía, lo que indica que la luna está maciza o cargada de agua, haciendo hincapié en su carácter de contenedor (Neuenswander citada en López Austin 2017: 92). Siguiendo esta idea, la presencia del cervatillo en su interior podría estar refiriéndose a las crías que están por nacer y que, por lo tanto, están contenidas por la luna hasta que cambie de fase y libere el agua que está en su interior.

El plano terrestre en el Conjunto 2

Debajo, en la parte inferior del panel, correspondiente al ámbito terrestre, se ve un antropomorfo que podría ser un cazador o un especialista ritual en un tamaño menor al resto del conjunto (21), lo cual podría estar indicando lejanía. El grupo de motivos que están delimitados por la grieta debajo del personaje (22 y 23) parece estar relacionado. Uno de ellos semeja una representación en miniatura de la misma formación rocosa sobre la que están pintados los conjuntos pictóricos resaltada con líneas radiales (22). La construcción (23) pudiera señalar un poblado cercano de donde procedía la gente que acudía a ese lugar a realizar el ritual. Los motivos de la parte inferior del panel parecen estar representando las dos rocas alargadas localizadas hacia el sureste de este conjunto, a la orilla de la barranca (25). Su posición encontrada forma una especie de portal que debe cruzarse para llegar al río.

Estas formaciones rocosas debieron ser un elemento importante del paisaje y del ritual, ya que en sus paredes también hay varias pinturas, entre las que destaca

un glifo con un numeral que hace referencia a una fecha calendárica. Podría tratarse de un elemento topográfico que indica un espacio liminar que marca el inicio del territorio propio del ritual y que, por su importancia dentro del mismo paisaje, haya sido representado en el conjunto pictórico. Aunque quedan restos de pintura de otros motivos, no es posible identificarlos, por lo que se desconoce la relación que tuvieron con el resto de los elementos.

Los motivos del Conjunto 2 sugieren también una fuerte asociación con la fertilidad, la lluvia y la renovación de la vida, por lo que ambos paneles parecen haber sido un espacio donde se realizaban rituales relacionados con la petición de lluvia y la propiciación para la llegada de los venados a la región, lo cual equivalía a una abundancia de alimentos.

En la Cabeza de Serpiente se reconoce claramente un espacio celeste ocupado por un quincunce que señala los cuatro sectores celestes: norte y sur poblados de estrellas; este y oeste ocupados por el caracol y la biznaga, ambos refiriendo a Venus y al Sol en su nacimiento al oriente y su sacrificio al poniente. El espacio celeste también es ocupado por tres serpientes: la serpiente cornuda, la víbora de cascabel y la serpiente negra, aludiendo todas a la fecundidad del viento y de las lluvias. Más elementos simbólicos ocupan el cielo, y subrayan su carácter fecundante: caracoles del viento, una luna dentro de la que habita un venado, así como un lugar de espirales que se cruzan, el centro de la creación del mundo. De esta manera, las actividades rituales realizadas por los personajes en el plano terrestre, imitando o cazando venados, hacen suponer que la Cabeza de Serpiente fue un claro marcador de un espacio sagrado dedicado a la realización de rituales de cacería y fecundidad, con lo cual garantizaban lluvia, alimentos vegetales, carne de venado y, al mismo tiempo, la regeneración del ciclo vida-muerte.

Consideraciones finales

A lo largo de estas líneas, fue posible apreciar cómo la perspectiva de las culturas visuales permite hacer una propuesta interpretativa tomando en cuenta aspectos



Figura 11. Luna con conejo y con pedernal al interior (Códice Borgia s.d.: folio 10 y 18).

formales, relacionales y contextuales de las manifestaciones rupestres, tales como las características de los motivos, la posición que ocupan dentro del panel y la relación que mantienen los motivos de forma interna y con otros elementos del paisaje en el que están insertos. Gracias a estos distintos puntos de análisis y a la exhaustiva descripción de los elementos gráficos se proponen las siguientes reflexiones.

El soporte rocoso fue elegido deliberadamente por su forma, ya que ésta dota a la roca de virtudes sagradas (Eliade 1974: 254), pero también por la relación que mantiene con una fuente de agua, así como por las condiciones del lugar, que permiten la apropiación de recursos animales y vegetales. Estos lugares son seleccionados para ser marcados por los individuos por medio de las manifestaciones rupestres con la intención de propiciar, transformar y crear para así influir en la realidad material. De esta manera, las imágenes sobre la roca se convierten en un medio para dialogar con los seres o las fuerzas que la habitan (Herrera 2024).

Al tratarse de un espacio abierto, sin restricciones de acceso, se infiere que tanto la actividad que era realizada en el lugar como el mensaje que se transmitía a través de las imágenes plasmadas eran de carácter público. Al mismo tiempo, debió ser necesaria la participación colectiva del grupo para cubrir las necesidades técnicas de manufactura de las pinturas, así como para la realización del ritual propiciatorio.

Es muy probable que este ritual se llevara a cabo en la temporada de estiaje con la finalidad de favorecer la llegada de las lluvias y los venados a la región; de esta manera, se aseguraba el sustento para la comunidad durante la siguiente estación, lo cual estaría representado en el estrato superior de ambos conjuntos. De igual forma, las imágenes del plano terrestre en el Conjunto 1 sugieren otra época para realizar el ritual, al término de la temporada de lluvias, cuando los venados adultos pudieron haber regresado a la región para reproducirse, periodo en el que estaría permitido el sacrificio de varios ejemplares.

La idea del cielo fecundante está fuertemente representada en el conjunto pictórico con las entidades luna-serpiente-lluvia-venado. La luna es fuente de vida, energía y regeneración (Eliade 1974: 204), por lo que rige los ritmos del agua y de los seres vivientes. La serpiente se asocia con la fertilidad, la transformación, la renovación y la lluvia, tanto así que en algunos lugares aún se conoce a las nubes de tormenta como “víbora de agua”. De la misma forma, se ha señalado la asociación de los nacimientos de cervatillos con la llegada de la temporada de lluvias.

La forma de representar los motivos del conjunto pictórico comparte cierta semejanza con la iconografía mesoamericana de los pueblos agrícolas del Altiplano Central, como es el caso del *ehēcācozcatl* o del quincunce. La presencia de imágenes que remiten a ideas compartidas dentro de la cosmovisión mesoamericana es clara. Es importante destacar que, como han señalado los autores Martínez y Mendoza (2011), entre los diferentes gru-

pos de cazadores-recolectores la representación de la cacería de animales en la gráfica rupestre suele ser metafórica, a diferencia de las sociedades agrícolas, donde la representación de la actividad cinegética es más explícita y se centra en la ritualidad y la práctica económica del grupo. Esto sugiere que los autores de este sitio formaban parte de sociedades agrarias de tipo sedentario. Un ejemplo de ello es la festividad mexicana en la que se realizaba una gran cacería colectiva durante la veintena llamada *Quecholli*, la cual estaba dedicada a *Mixcoatl*, deidad de los otomíes (Sahagún 1577).

En el caso del Valle del Mezquital, siendo un espacio de convergencia de diferentes grupos, hubo quienes se establecieron de manera fija y adoptaron la agricultura como base económica, mientras otros permanecieron bajo el sistema de apropiación y nomadismo. Algunas comunidades otomíes parecen haberse movido entre ambos modos de subsistencia de acuerdo con las circunstancias que se les presentaban, lo que les permitió una mejor adaptación y explotación del espacio (López Aguilar *et al.* 1998). Por tal motivo, es difícil establecer si los grupos otomíes que pudieron realizar las pinturas del sitio de estudio eran seminómadas o sedentarios. Lo que es posible inferir es que mantenían contacto con sociedades agrícolas y que además poseían un conocimiento de la naturaleza basado en la observación de los ciclos estacionales asociados a determinados fenómenos celestes y a eventos de gestación de ciertos animales. Será necesario hacer más investigaciones sobre otros sitios rupestres de la zona que permitan aclarar si estas suposiciones son correctas.

Agradecimientos

Agradecemos al señor Enrique Mariano Chávez, habitante de la localidad de San Antonio Tezoquipan, por la valiosa información que nos compartió durante la visita guiada al sendero ecoturístico donde se localizan las pinturas rupestres que fueron motivo de esta investigación el día 13 de enero de 2024.

Referencias

- Acevedo, Otilio Arturo, Manuel Alberto Morales y Silvana Valencia. 2003. *Pinturas rupestres del estado de Hidalgo*. Pachuca: Colección Patrimonio Hidalguense, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Alpers, Svetlana. 1983. *The Art of Describing: Dutch Art in the Seventeenth Century*. Chicago: University of Chicago Press. <https://archive.org/details/artofdescribing00s-vet/page/n5/mode/2up>
- Álvarez-Romero, Jorge y Rodrigo A. Medellín. 2005. *Odocoileus virginianus. Vertebrados superiores exóticos en México: diversidad, distribución y efectos potenciales*. México: Instituto de Ecología, Universidad Nacional Autónoma de México. Bases de datos SNIB-Conabio. Proyecto U020. https://www.researchgate.net/publication/283723564_Vertebrados_superiores_

- exoticos_en_Mexico_diversidad_distribucion_y_efectos_potenciales_Informe_final_SNIB-CONABIO_Proyecto_U020
- Arriaga, Carlos Alberto. 2018. *Un palimpsesto rupestre en la barranca de Santa María La Palma, Hidalgo*. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México. <https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx/ptd2018/octubre/0782009/0782009.pdf>
- Avilés, Alberto. 2008. *Pinturas rupestres de Tezoquipan*. México: Centro Estatal de Lenguas y Cultura Indígena, estado de Hidalgo.
- Avilés, Alberto. 2017. *Alfajayucan: Rupestre, festivo y prodigioso*. Pachuca: Centro Estatal de Lenguas y Culturas Indígenas.
- Baxandall, Michael. 1981. "L'œil du Quattrocento". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 40, 10-49. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1981_num_40_1_2132
- Castellón, Blas. 2002. "Cúmulos de símbolos: La serpiente emplumada". *Arqueología Mexicana* 9(53): 28-35. <https://archive.org/details/arqueologia-mexicana-no-53/page/n11/mode/2up>
- Caso, A. 2023. *La piedra del sol*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia. s.d. [versión digital]. Consultado el 12 de mayo de 2024. https://www.academia.edu/3024700/Codice_Borgia_Digital_Facsimile_
- Códice Boturini o Tira de la peregrinación. s.d. 22 folios. [versión digital]. Consultado el 12 de mayo de 2024. https://archive.org/details/tira-de-la-peregrinacion/Boturini_Codex_%28folio_12%29.jpg
- Códice de Dresde. s.d. Versión de Förstemann (en línea). Consultado el 11 de mayo de 2024. <https://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html>
- Códice Magliabechiano. s.d. [versión digital]. Consultado el 13 de mayo de 2024. <https://archive.org/details/codex-magliabechiano/page/n125/mode/2up>
- Eliade, Mircea. 1974. *Tratado de historia de las religiones I*. Madrid: Ediciones Cristiandad. <https://www.centroafrobogota.com/attachments/article/21/Tratado%20de%20historia%20de%20las%20religiones.%20Eliade-Mircea.pdf>
- Fischer, Andrea. 2022. "Qué sabemos de 'Sirius', la misteriosa estrella azul que domina la bóveda celeste en las noches invernales", National Geographic en español. Consultado el 11 de junio de 2024. <https://web.archive.org/web/20240302131852/https://www.ngenespanol.com/el-espacio/sirius-la-estrella-mas-brillante-del-cielo/>
- González, Yólotl. 1995. "Puntos solsticiales y equinocciales en la cosmovisión mexica". *Coloquio Cantos de Mesoamérica*, 163-172. México: Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guerrero, Raúl. 1983. *Los otomíes del Valle del Mezquital*. Pachuca: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Centro Regional Hidalgo. https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/libro%3A642
- Gress, Rocío. 2008. *Voces de roca: El arte rupestre del Valle del Mezquital como fuente histórica*. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México. https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx/ptd2009/febrero/0639159/0639159_A1.pdf
- Hernández, Hortensia. 2013. *Imágenes del cristianismo otomí. El arte rupestre de El Cajón, estado de Hidalgo*. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México. <https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx/ptd2013/octubre/0703828/0703828.pdf>
- Herrera, Daniel. 2024. "De la creación y articulación de formas en el arte rupestre abstracto de Durango. El caso de los signos impresos con las manos". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XLVI (124): 35-90. <https://doi.org/110.22201/iiie.18703062e.2024.124.2851>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2010. *Compendio de información geográfica municipal 2010. Alfajayucan, Hidalgo*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/13/13006.pdf
- Illera, Carlos. 1994. *Contenido simbólico de las pinturas rupestres del Valle del Mezquital*. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Jalpa, Tomás. 2021. "La figuración de las biznagas en la iconografía colonial" [video]. Conferencia presentada en el Seminario Permanente sobre Otopames. Consultado el 5 de junio de 2024. <https://www.facebook.com/SeminarioOtopames/videos/470746257370792>
- Jordanova, Ludmilla. 2012. *The Look of the Past. Visual and Material Evidence in Historical Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781139051095>
- Lara, Aline. 2014. *Las firmas fractales en las manifestaciones rupestres del Valle del Mezquital, Hidalgo, México*. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/tesis%3A2545
- Lara, Aline y Fernando López Aguilar. 2007. "Los hñähñü en las manifestaciones rupestres del Valle del Mezquital". *Estudio sobre representaciones rupestres en Hidalgo*, coordinado por Manuel Alberto Morales, 45-52. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- López, Alejandro Martín. 2021. "Cosmovisión y cosmología. Fundamentos histórico-metodológicos para un uso articulado". *Cosmovisiones/Cosmoviões* 3(1): 65-115. <https://revistas.unlp.edu.ar/cosmovisiones/article/view/13489>
- López Aguilar, Fernando. 2014. "El Coatepec y Huitzilo-pochtli". *Huichapan tres momentos de su historia*, editado por Fernando López Aguilar y Haydeé López Hernández, 67-94. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo. https://www.researchgate.net/profile/Fernando-Lopez-Aguilar/publication/318720763_Huichapan_Tres_Momentos_de_su_Historia/links/597950fe45851570a1b-b709f/Huichapan-Tres-Momentos-de-su-Historia.pdf

- López Aguilar, Fernando. 2015. "El paleoclima y el paleopaisajedelvalledelMezquital.Unalecturamúltiple". *Cambio climático y procesos culturales vol. 2*, coordinado por Mayán Cervantes y Fernando López Aguilar, 75-133. México: Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, Dirección de Etnología y Antropología Social. https://www.researchgate.net/profile/Raul-Valadez/publication/303485272_Cambio_climatico_y_procesos_culturales_vol_2_Academia_Mexicana_de_Ciencias_Antropologicas_AC_Direccion_de_Etnologia_y_Antropologia_Social/links/5744c86108ae9f741b40822e/Cambio-climatico-y-procesos-culturales-vol-2-Academia-Mexicana-de-Ciencias-Antropologicas-AC-Direccion-de-Etnologia-y-Antropologia-Social.pdf
- López Aguilar, Fernando y Patricia Fournier. 1992. *Proyecto Valle del Mezquital. Informe de la cuarta temporada de campo*. México: Archivo de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Aguilar, Fernando, Laura Solar y Rodrigo Vilanova. 1998. "El Valle del Mezquital. Encrucijadas en la historia de los asentamientos humanos en un espacio discontinuo". *Arqueología* 20: 21-40. <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/arqueologia/article/view/12423>
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 2012. "Cosmovisión y pensamiento indígena". *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo* (sitio electrónico). Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. https://conceptos.sociales.unam.mx/c_busqral.php?texto_búsqueda=Cosmovisi%C3%B3n+y+pensamiento+ind%C3%ADgena&enviado=1
- López Austin, Alfredo. 2017. *El conejo en la cara de la luna*. México: Era.
- Lorenzo, Carmen. 1992. *Pinturas rupestres del estado de Hidalgo. Regiones IV, VI y VII. Tomo I*. Pachuca: Instituto Hidalguense de la Cultura. Gobierno del Estado de Hidalgo. <https://memoria.culturahidalgo.gob.mx/?r-3d=ln-ihc-015-pinturas-rupestres>
- Martínez, Roberto y Larissa Mendoza. 2011. "¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte rupestre paleolítico". *Dimensión antropológica* 18 (53): 7-41. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/1083>
- Mateos, Elizabeth. 2015. "Venado-serpiente y monte". *Artes de México: La búsqueda del venado* (117): 40-45. <https://www.jstor.org/stable/24466783>
- Morales, Manuel Alberto. 2003. *Banzhá, Tecozautla. Arte rupestre*. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Murray, William Breen. 2014. *Deer: Sacred and Profane*. En *Rock Art and Sacred Landscapes*, editado por Donna L. Gillette, Mavis Greer, Michele Helene Hayward, William Breen Murray, 195-206). New York: Springer.
- Ochatoma, José. 1994. *Cosmología y simbolismo en las pinturas rupestres del Valle del Mezquital*. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A4728>
- Quesada, Octavio. 2017. "El lenguaje visual antiguo mesoamericano y el pensamiento interdisciplinario". *Interdisciplina* 5, (12), (mayo-agosto), 101-122. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2017.12.61646>
- Sahagún, Bernardino de. 1577. *Códice Florentino* [versión digital]. <https://florentinocodex.getty.edu/es>
- Séjourné, Laurette. 2020. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica. <https://ia902308.us.archive.org/22/items/pensamiento-yreli00sejo/pensamientoyrel00sejo.pdf>
- Valdovinos, Elda Vanya. 2009. *Bok'yä, la Serpiente de Lluvia en la tradición Nāhñü del Valle del Mezquital*. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México. https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx/ptd2010/febrero/0654548/0654548_A1.pdf
- Torres, Alfonso. 2024. "Animales y astros en la iconografía rupestre del sur de Hidalgo, México". *Fauna y manifestaciones rupestres en América Latina*, editado por Aline Lara y Carmen Pérez, 43-63. Sevilla: Publicaciones Enredars, Universidad Pablo de Olavide, Red Iberoamericana de Manifestaciones Rupestres en América Latina. <https://hdl.handle.net/10433/20651>
- Vite, Alfonso. 2012. *El mecate de los tiempos. Continuidad en una comunidad hñāhñü del Valle del Mezquital*. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México. <https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx/ptd2013/agosto/0700321/0700321.pdf>
- Wright, David Charles. 2022. "Los dioses en otomí y náhuatl". *Miradas regionales a la historia de México*, coordinado por Angélica Peregrina y Elisa Cárdenas, 129-155. Zapopan: El Colegio de Jalisco, Universidad de Guadalajara. <https://www.academiamh.com.mx/wp-content/uploads/2023/02/MiradasRegionalesalaHistoria.pdf>



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 65-81

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

Artículo

Las cruces de algarrobo: el caso de la Cruz del Arenal de Jayanca, Perú

Algarrobo's Crosses: The Case of Arenal Cross of Jayanca, Perú

Jair Obed Rodríguez Bustamante*

Soft Matter, Energy and Society Research Institute, Perú.

Recibido el 9 de octubre de 2023; aceptado el 15 de octubre de 2025; puesto en línea el 24 de noviembre de 2025.

Resumen

La presente investigación recoge la historia y tradición de la Cruz del Arenal, ubicada en el centro poblado El Arenal, distrito de Jayanca, provincia y departamento de Lambayeque, Perú. Para ello, se utilizaron técnicas de investigación etnográfica de recojo de información, como la observación participante y la entrevista a la mayordoma de la celebración y a pobladores de los distritos de Jayanca, Túcume e Incahuasi. Además, se recopiló bibliografía de las narrativas y tradiciones asociadas al árbol de algarrobo y de las cruces hechas de esta planta.

La investigación concluye que los descendientes del fundador de la festividad han perpetuado la memoria del ancestro a través de la asociación de su natalicio con el día principal de la festividad, instrumentalizando la celebración para buscar la unidad familiar en situaciones específicas. Además, se muestra la importancia del algarrobo desde épocas prehispánicas que ha perdurado hasta la actualidad, pasando de su uso como elemento constructivo hasta su simbología como *huaca* y posteriormente su sacralidad para ser utilizado en la elaboración de cruces en el área específica de la investigación: la costa norte de Perú. Por último, se intentó aproximar al significado y trasfondo de esta festividad religiosa: la conclusión preliminar es que el culto al ancestro sigue presente hasta nuestros días, y se habría materializado en las cruces de algarrobo.

Palabras clave: religiosidad popular; árbol sagrado; etnografía; ancestro; *Prosopis pallida*.

Keywords: popular religiosity; sacred tree; Ethnography; ancestor; *Prosopis pallida*.

Abstract

The present investigation collects the history and tradition of the Arenal cross, located in the town center of Arenal, Jayanca district, Lambayeque Region-Peru. For this, ethnographic research techniques were used to collect information, such as participant observation, and interviews with the butler of the celebration and residents of the Jayanca, Túcume and Incahuasi districts. Also, bibliography was compiled of the narratives and traditions associated with the carob tree and the crosses made from this plant.

The research concludes that the descendants of the founder of the festival have perpetuated the memory of the ancestor through the association of his birth with the main day of the festival, instrumentalizing the celebration to seek family unity in specific situations. Furthermore, the importance of the carob tree from pre-Hispanic times that has lasted until today is shown, going from its use as a construction element to its symbology as a *huaca*, and later its sacredness to be used in the making of crosses in the specific area of research: the northern coast of Peru. Finally, an attempt was made to approach the meaning and background of this religious festival: the preliminary conclusion is that the cult of the ancestor is still present to this day, and would have materialized in the carob crosses.

* Correo: jairrodriguezrustamante@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-8164-1971>

doi: 10.22201/ia.24486221e.2025.59.2.86904

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia cc-by-nc 4.0 deed (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Introducción

Los seres humanos han buscado formas de protegerse, de lo natural y de lo no natural, usando técnicas o prácticas apotropaicas en sus espacios privados —como las casas— y públicos —plazas o patios. Esta protección podía darse a través de rituales u objetos de uso personal, familiar o comunal, de valor simbólico o suntuario, los cuales eran elementos utilizados para proteger, repeler o contrarrestar acciones que podían causar mal. En algunos casos, estos elementos o rituales eran utilizados o realizados en espacios que cobijaban y protegían de fenómenos naturales o males a varios individuos (Cruz 2009: 6).

En la Grecia antigua, por ejemplo, existieron símbolos familiares de protección (Cano 2008: 316). En la cultura occidental y en las sociedades donde la influencia del cristianismo tiene raíces profundas, la cruz es el ícono o símbolo apotropaico e identitario más extendido (Ribas 2000: 271). Pero la cruz no sólo es utilizada como amuleto para repeler o alejar el mal, sino también para atraer u obtener efectos de beneficio, es decir, la bendición.

En el ámbito andino, la introducción de la cruz cristiana aparece con la llegada de los conquistadores y posteriormente con el establecimiento de las órdenes religiosas. El padre José de Arriaga narra, durante la época virreinal, lo siguiente: “Ha de llevar orden de derrivar los adoratorios, y Machais, y que se pongan en lugares, donde estaban las principales Huacas, Cruces grandes” (Arraiga 1920 [1621], Cap. XVI: 152). Arriaga sugería el derribo y destrucción de adoratorios, y que sobre las “huacas grandes” se colocasen grandes cruces. El reemplazo de lo sagrado para el hombre andino (las *huacas*, adoratorios, *mallquis*, *conopas*, entre otros) fue un proceso violento, en el cual la Iglesia y el clero católico impusieron su culto e imaginario religioso sobre la creencia y adoración andina, lo que derivó en un proceso de resistencia en el que lo andino se adapta a las formas europeas, pero con un trasfondo prehispánico, un simbolismo europeo con un significado autóctono huella del sincretismo cultural que se generó en el choque de dos mundos ajenos entre sí.

En relación con los sistemas de creencias, tanto el andino como el español, Bouysse-Cassagne (2004) aclara y hace hincapié en el desarrollo de cultos y ritos relacionados a las minas de Charcas y en el lago Titicaca, en los cuales las prácticas rituales y conceptos como la noción de santuario, ofrendas, cruz y de los santos, debido a su compatibilidad y similitudes, permitieron adaptarse dentro del esquema andino. Señala incluso que, en lugar de imponer restricciones con relación a rituales llevados a cabo en las minas, las autoridades españolas permitieron que se continuara la práctica de “antiguos rituales”, lo cual respondía a una mayor y mejor explotación de la mina y rendimiento de los indígenas. Ello permite observar que no se puede ignorar que el pensamiento occidental fue impuesto por la fuerza y que muchas creencias prehispánicas han sobrevivido hasta la actualidad, para

lo cual quizás ni los términos “sincretismo” o “mestizaje” sean los más adecuados para describir la gran complejidad de los procesos ideológicos, sociales y culturales ocurridos en el mundo andino luego de la invasión europea.

Sevilla (2015) en su artículo “La religiosidad popular en Lambayeque”, menciona que las festividades religiosas tienen “un rol constitutivo en relación a los niveles de integración y cohesión de los grupos” (171). A pesar que los estudios sobre religiosidad popular en la región Lambayeque son escasos, se han llevado a cabo investigaciones en áreas geográficas específicas de profunda connotación simbólica en el imaginario del poblador lambayecano (la Cruz de Motupe y de Olmos, el Niño Dios de Eten, la festividad del Señor Cautivo de Monsefú, entre otros). Sevilla también menciona que el poblador lambayecano tiene formas diversas de expresar su religiosidad y propone seis niveles de culto:

- 1) Hogareño
- 2) Hogareño con festividad
- 3) De cuadra
- 4) Del pueblo
- 5) Institucional
- 6) Subterráneo.

Por último, concluye que en el departamento de Lambayeque existe una gran diversidad de expresiones de religiosidad popular que unen prácticas religiosas católicas, creencias ancestrales y nuevos patrones religiosos; siendo esta región un gran campo de estudio.

Por otra parte, el algarrobo (*Prosopis pallida*) tiene una connotación bastante profunda y su presencia como elemento sacro se atestigua en el registro arqueológico a través de la construcción de maquetas e idolillos o estatuillas para la sociedad Chimú (Intermedio Tardío), asociados a rituales funerarios y al culto al ancestro. Esta connotación sacra continúa en tiempos más tardíos y modernos, y se aprecia en la construcción de cruces y en la narrativa que envuelve al hallazgo y veneración de éstas en el departamento de Lambayeque, así como en el registro etnográfico, en el cual se ha registrado como origen y ancestro de la sociedad Moche: su uso para múltiples fines, su dualidad sacra pura e impura y su percepción como ente animado que tiene alma y personalidad que puede obrar para bien o hacer el mal.

El algarrobo es una especie importante en el ecosistema del bosque seco en la costa norte andina peruana (departamentos de Tumbes, Piura, Lambayeque y la Libertad), y tiene un valor natural-simbólico-económico para las poblaciones locales (Cuentas 2015a: 119-121). Su depredación y tala ilegal ha afectado de manera significativa a la reducción de su ecosistema y en el paisaje rural (Beltrán 2013), siendo ello “una pérdida ecológica y socioeconómica que afecta los ingresos de actividades económicas dependientes de estos bosques” (Cuentas 2015b: 106). Pese a ello, el algarrobo a lo largo y ancho de la costa norte está presente en las cabeceras y partes medias y bajas de los valles, siendo una especie, aún, de

gran connotación y abundante que tiene diversos usos, que van desde lo doméstico hasta lo ritual.

En la costa norte, es común observar cruces –las cuales han sido construidas, por lo general, con madera de algarrobo– como símbolos apotropaicos y de veneración presentes en templos y capillas (ramadas), en zonas urbanas y rurales, en las uniones o curvas de los caminos y en *huacas*. Para contextualizar la investigación en su ámbito geográfico, en el norte del Perú y, por ende, en el departamento de Lambayeque, se realizó una revisión del uso del algarrobo en el área andina central y de la costa norte desde épocas prehispánicas hasta la actualidad, así como también del simbolismo y la narrativa en la tradición oral lambayecana y su concepción en las poblaciones tradicionales costeñas y quechuas de dicho departamento.

Cabe señalar que Jayanca es un distrito ubicado en la provincia y departamento de Lambayeque (figura 1), y a pesar de los cambios socio-económicos generados por la presencia de las empresas agroexportadoras y, por ende, de la fuerte migración de población de la sierra –y en menor medida de la selva– a su jurisdicción, por las características de las comunidades que la conforma aún pueden considerarse como una población tradicional (Rodríguez y Rodríguez 2023: 277-278). Por ello, esta investigación es de menester debido a que se necesita documentar y realizar investigaciones con enfoques que permitan salvaguardar la riqueza cultural de este pueblo que aún se resiste a perder su herencia e identidad cultural.

Muestra de la investigación y metodología de campo

En el centro poblado El Arenal, distrito de Jayanca, se realizó una entrevista a doña Lindaura Chunga Fuentes (mayordoma de la festividad de la Cruz del Arenal en el momento de realizar la entrevista), quién aceptó, bajo consentimiento informado, la publicación de los resultados. Para tener una muestra mayor sobre las festividades y el trasfondo relacionado a las cruces de algarrobo se entrevistó al señor Jerson Sandoval (bisnieto del descubridor de la Santísima Cruz de Pañalá), al señor Artidoro Arévalo Effio (presidente de la hermandad de la Santísima Cruz de San Jerónimo al momento del desarrollo de la investigación), a la señora Mercedes Tunga Chero (nieta del descubridor de la Cruz de Muy Finca) y al señor Carlos Elera Arévalo (protector de la Cruz de Pómac III).

Para entender con mayor claridad la festividad de la Cruz del Arenal, se entrevistó a dos pobladores del distrito de Jayanca (dos adultos, mayores de 50 años), quienes habían sido partícipes de las festividades anuales de la Cruz del Arenal; y para comprender la naturaleza y concepciones sobre el algarrobo (*Prosopis pallida*) se entrevistó al señor Denis Sánchez, poblador quechuahablante del centro poblado de Pulka, distrito de Incahuasi, departamento de Lambayeque.

La recolección de datos durante la fase de campo se realizó mediante la observación participante y la entrevista dirigida y etnográfica. Esto facilitó una adecuada

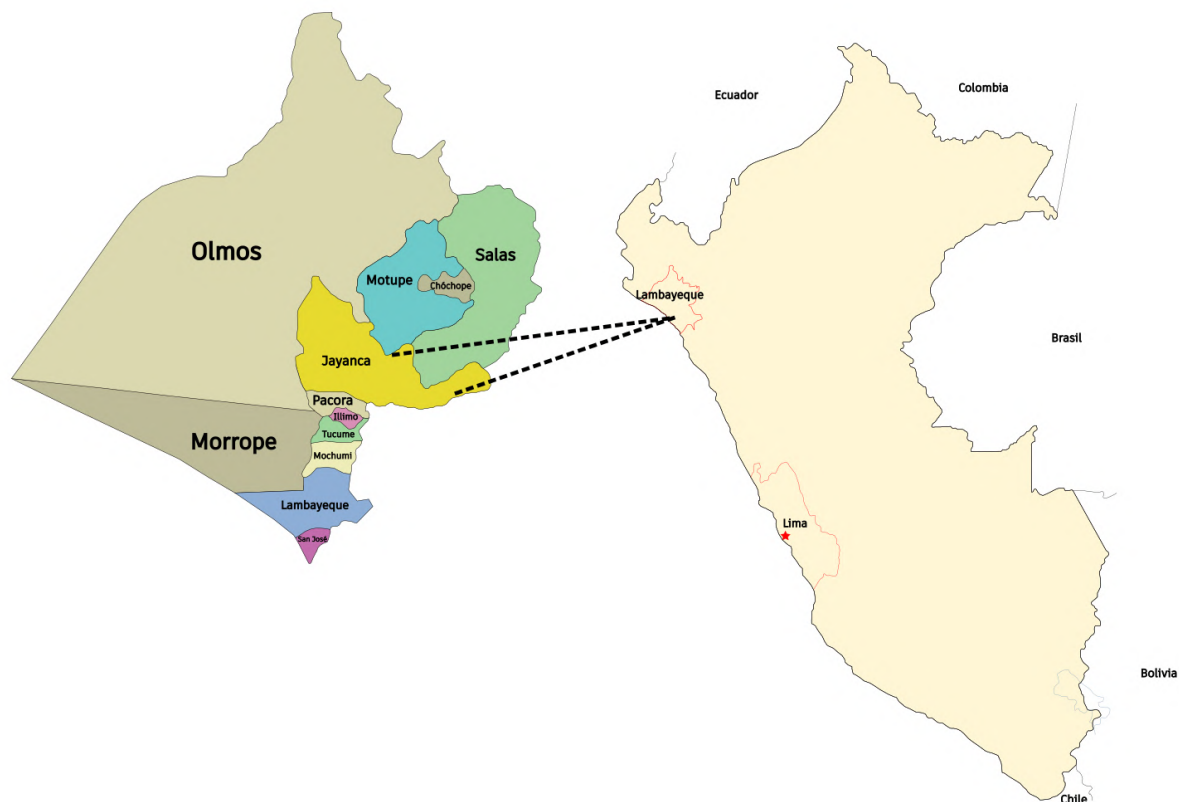


Figura 1. Ubicación política y geográfica del distrito de Jayanca en la provincia y departamento de Lambayeque, en relación al territorio peruano.

interacción entre el investigador y los informantes, lo cual permitió obtener información amplia y compleja que ayudó a contextualizar correctamente el estudio y cumplir con los objetivos planteados. La recopilación de datos se realizó mediante el registro visual (fotografías y videos), registros escritos (notas de campo) y grabaciones de audio, garantizando así un proceso de documentación organizado, detallado y minucioso durante el trabajo de campo.

La Cruz del Arenal y su festividad

En Jayanca se celebran cuatro principales cruces: la Cruz del Camal (la festividad más importante), la Cruz del Río (la más antigua), la Cruz del Pozo y la Cruz de la Alameda. Cada cruz tiene su propia hermandad y comité, por ende, su propia festividad; pero durante el mes de mayo se celebra el día de las cruces, en el cual tres de las cuatro cruces son paseadas juntas en procesión, cumpliendo una agenda en común, desde su recorrido por las calles acompañado de los fieles y devotos, hasta la llegada a la iglesia para celebrar la misa central de esta festividad; pero, a diferencia de las cruces y su festividad mencionadas líneas arriba, ¿qué características presenta la Cruz del Arenal, su hallazgo y festividad?

Hallazgo de la Cruz

La Cruz del Arenal fue hallada por don Francisco Maza Vílchez en uno de sus recorridos diarios por su potrero¹ (espacio lleno de vegetación típica del bosque seco ecuatorial compuesta en su mayoría por árboles y arbustos espinosos en el que predomina la presencia de faiques y algarrobos, y que por lo general son espacios con presencia de evidencia cultural material, es decir, zonas arqueológicas llamadas *huaca*), encontrándose con un árbol de algarrobo cuyo tronco tenía forma de cruz, ubicado en el caserío El Arenal, distrito de Jayanca:

L: Hasta donde nos cuentan, fue nuestro bisabuelo don Francisco Maza Vílchez. Porque dice que esa crucecita la encontraron en un algarrobo dentro de un potrero grande que tenemos, tronco que tenía forma de cruz, que al talar el árbol estaba la cruz. Una cruz bien definida, entonces optaron por enviarla a un carpintero que le dé la forma y la llevaron a la casa, la pintaron y luego procedieron a hacerle su capilla. [...] Sí, porque fue encontrada así en forma de casual.

[Entrevista realizada a doña Lindaura Chunga Fuentes, el 9 de febrero del 2022 en la ciudad de Jayanca, a las 4:15 pm].

Descripción física de la Cruz

La Cruz del Arenal de Jayanca es un madero de algarrobo de una altura de 1.60 metros, y de largo de brazos de un metro. La particularidad del santo madero es que los brazos no presentan una horizontalidad plana, sino que estos están levantados verticalmente en un ángulo de aproximadamente 45°; además, las terminaciones de los brazos y de la parte superior del madero principal tienen forma roma a modo de manija.

El cuerpo de madera está bañado en pintura de pan de oro y presenta inscripciones. En la parte superior del madero principal está escrito “1943” (el año del hallazgo de la Cruz) y “vive”; mientras que en la inferior se lee “reina e impera”. En los brazos está escrito “Dios” “hombre”. Todas las inscripciones están realizadas con letras mayúsculas con técnica de tallado. La Cruz también presenta accesorios como vestidos o mantas y un arco de metal que es adornado con flores de distintos colores. Actualmente, la Cruz descansa sobre un altar de madera (figura 2).

Festividad de la Cruz

La Cruz del Arenal es celebrada por la familia Chunga, quienes descienden de don Francisco Maza Vílchez. Esta



Figura 2. Cruz del Arenal, nótese las inscripciones en la superficie de ésta.

¹ El potrero queda actualmente en el fundo San Francisco, propiedad de la familia Chunga, quienes le colocaron ese nombre en honor a su ancestro Francisco Maza Vílchez.

era celebrada el 8 de octubre, pero con el paso de los años la festividad fue cambiada al 4 de octubre, fecha del natalicio de don Francisco Maza Vélchez, quién halló la Cruz e inició las celebraciones de la misma en el caserío El Arenal. Para ello, don Francisco construyó una capilla, la cual fue destruida por las lluvias torrenciales de 1998, y siendo reconstruida posteriormente. Esta última capilla se destruyó en el 2017, durante el fenómeno del Niño costero. Por tal motivo, actualmente, la Cruz descansa sobre un espacio adyacente en donde había estado la capilla, el cual ha sido acondicionado con cubiertas (techo) de calaminas y columnas de madera, donde se realizan la veneración y las liturgias a la Cruz.

La festividad duraba tres días: el día 3 de octubre se realizaban actividades de víspera, el 4 de octubre era el día principal, que se caracterizaba por la celebración de la misa y el 5 de octubre era el día de cierre de la festividad.

a) Música de la festividad de la Cruz

Las fiestas son acompañadas al ritmo de bandas de músicos, en algunos casos existen festividades religiosas que tienen canciones o temas específicos que son tocados como parte del repertorio por ellos, pero este no es el caso de la festividad de la Cruz del Arenal:

E: Asociado a la festividad, ¿usted recuerda de alguna danza o alguna música específica que se tocaba o por ejemplo cuando se celebraba la festividad qué tipo de música sonaba en aquella época y actualmente también?

L: Bueno, allí sí no te podría decir, pero banda sí había, banda siempre había, pero que yo pueda recordar una música exclusivamente que tocaban, no.

E: Y la banda de músicos ¿era la tradicional, o la antigua que se tocaba con tambor y una chirimía?

L: A lo antiguo era así. [Entrevista realizada a doña Lindaura Chunga Fuentes, el 9 de febrero del 2022 en la ciudad de Jayanca, a las 4:15 pm].

Posteriormente, debido al desuso o repliegue de la práctica de estos instrumentos tradicionales y a la proliferación de bandas de música con el uso de instrumentos de viento de metal, estos últimos comenzaron a ser requeridos en la celebración de la festividad de la Cruz. No obstante, la festividad de la Virgen de la Purísima Concepción de Túcume (la serranita o andariega) aún se acompaña al son de la chirimía y el tambor, algo que hasta hace algunos años se apreciaba en Jayanca para la festividad de Navidad, pero que actualmente ha desaparecido.

b) Comida y bebida

Es fundamental para la festividad, pues durante el consumo de la comida y bebida se realiza gran parte de las

interacciones sociales, donde las personas o familias comparten experiencias, anécdotas, preocupaciones y también se liman asperezas o desacuerdos. Es un momento de compartir, en el cual se transmiten emociones y sentimientos rodeados de música.

La comida que se prepara y consume es tradicional, como el cabrito, el seco de res, el migadito, el ceviche, la sangrecita, entre otros. Respecto a la bebida, se consume principalmente la chicha de maíz, que tiene una gran connotación en el ámbito andino desde épocas prehispánicas, no sólo por ser una bebida ancestral utilizada como ofrenda-pago² o por considerarse como bebida de las deidades andinas o *huacas* (Betanzos 1880 [1551]; Cieza de León 2005 [1553]; Guaman Poma 1979a [1615]), sino que es el lubricante social por excelencia, un elemento de cohesión espiritual y social que refuerza los lazos familiares, de parentesco y sociales relacionados a la reciprocidad³ (Rojas 2020: 5-7). Además, debido a que la familia que celebra la festividad es productora de vino artesanal, destina parte de su producción para la celebración de la fiesta, compartiéndola con los asistentes y la familia. También se consume cañazo (bebida hecha de caña de azúcar).

E: Y por ejemplo, en las festividades familiares, ya que es también una celebración familiar, ¿qué tipo de platos típicos se servían? O ¿qué es lo que se compartía en el almuerzo?

L: Antes, bueno hasta donde yo recuerdo, siempre hacían un plato que lo hacían con el pan, que le llamaban la miguita de pan. Generalmente se hacía, le echabas su porción de arroz, una presa y el pan disuelto en agua. Ese era el plato típico que brindaban en esas actividades.

E: Y respecto al tema de la bebida, ¿qué tipo de bebida tomaban?

L: Chicha y cañazo y el vino. Nosotros teníamos nuestra producción familiar. [Entrevista realizada a doña Lindaura Chunga Fuentes, el 9 de febrero del 2022 en la ciudad de Jayanca, a las 4:15 pm].

c) Juegos populares o tradicionales y anécdotas

Del juego nacen experiencias, las cuales en algunos casos inician o afianzan amistades. En la festividad, el juego es una de las formas como se refuerzan lazos de amistad entre los familiares y entre los invitados, es decir, dentro y fuera de la familia, entre personas de la misma y de diferente edad. Los juegos tradicionales que fueron

² Uso ritual-religioso.

³ La reciprocidad es un sistema organizativo socioeconómico que regula las prestaciones de servicios a diversos niveles utilizado desde periodos preincaicos en todo el ámbito andino y que ha persistido hasta nuestros días (Rostworowski 2014 [1988]).

parte de la festividad de la Cruz del Arenal eran la teja⁴ y los encostados, en los cuales podía participar cualquier persona. Actualmente, los juegos que se realizaban en la festividad (registrados en las entrevistas y la tradición oral) cuando era celebrada por don Francisco Maza Vilchez ya no son parte de esta debido a que los familiares más cercanos al fundador ya han fallecido; sumado a ello, el periodo de pandemia ha restringido la invitación y asistencia de familiares cercanos.

L: Te comento, cuando ya he tenido uso de razón, veíamos en el mes de octubre celebrar una fiesta tradicional porque dentro del sitio donde vivíamos que hemos crecido en el caserío El Arenal había una capilla con una crucecita, y esa crucecita se llamaba la cruz del Arenal. En aquellos tiempos, la festividad era muy bonita, se celebraba el 4 de octubre, día de San Francisco, tenía las vísperas incluso acá de Jayanca iban todos, habían juegos populares, juegos artificiales también, pero a medida que transcurrió el tiempo ya toda esa festividad fue decayendo a medida que por decir mis abuelos ya llegaron a hacer ancianos, mis tíos ni mi papá lo siguieron, ya no continuaron con esa festividad tradicional de allá del caserío.

L: No. Bueno iban de acá de Jayanca porque, bueno, ellos comentaban de las personas que participaban en los juegos populares, en el palo encebado, con los encostados que era gente de acá de Jayanca, que no eran parte de la familia.

[...]

E: Cuando se celebraba antiguamente la festividad, ¿había juegos que acompañaban a la festividad?

L: De los juegos populares siempre los mayores nos han comentado. Incluso mi tía Polita Fuentes, me dicen que ella iba con sus buñuelos, y había un señor que le decían Tuquito que era Sosa, iba con el costal y se tropieza de los pies y justo va a dar cerca del perol de los buñuelos. La gente asustadísima. Es una anécdota que siempre la cuentan, de que casi Tuquito se va al perol de los buñuelos. [Entrevista realizada a doña Lindaure Chunga Fuentes, el 9 de febrero del 2022 en la ciudad de Jayanca, a las 4:15 pm].

De esas experiencias surgen narrativas que son contadas de generación en generación con gracia, debido a la característica de la misma. Por ejemplo, la anécdota registrada en la entrevista ocurrió aproximadamente hace 60 años (tiempo tomado desde la realización de la en-

trevista), en el cual se narra lo ocurrido al señor Tuquito la vez que casi cae sobre el perol con aceite en el cual se estaban cocinando los buñuelos. Aquí se encuentra un dato interesante debido a que aparece la figura de doña Polita (Hipólita) Fuentes, quien en su época era una de las cocineras más reconocidas del pueblo de Jayanca. Ella tenía su puesto de comida en el mercado de Jayanca; además, vendía comida en las festividades religiosas y no religiosas de la comunidad, parte del recuerdo que se mantiene en la narrativa popular de Jayanca y en la tradición oral de la festividad de la cruz del Arenal. Cabe señalar que doña Hipólita fue tía de doña Lindaure Chunga Fuentes, mayordoma de la festividad en el momento en que se realizó la investigación.

d) La festividad y el Covid 19

Debido a la pandemia ocasionada por el Covid 19, las festividades religiosas fueron restringidas por las normas sanitarias. En algunos casos, en la fecha de celebración, las imágenes que representan a santos, vírgenes, cristos, cruces y al niño Jesús salieron en procesión cargadas sobre vehículos motorizados para que pudiesen ser observadas por la comunidad. Es a finales del 2021 que se empiezan a retomar las festividades religiosas con aforo reducido. En el caso de la festividad de la Cruz del Arenal, no fue celebrada en el año 2020, pero al año siguiente se desarrolló la festividad sólo con presencia de familiares y amigos cercanos:

L: Desde el 2019, yo ya estoy yendo nuevamente a nuestro terreno que tenemos allá en el caserío, en el fundo San Francisco hemos retomado la festividad de la crucecita, siempre en estos momentos, bueno, en una forma un poco selectiva debido a que la misma pandemia que estamos atravesando tratamos de concurrir solamente la familia y para lo cual en este día acostumbramos a hacerle una misa y posteriormente luego que pase todo esta pandemia le estaremos celebrando con más algarabía con más actividades como se merece la festividad. [...] En esta festividad sólo se ha invitado a la familia debido a la pandemia ocasionada por el Covid-19.

E: Y si usted hace una comparativa como se celebraba anteriormente de cómo se celebra ahora por el tema de la pandemia, ¿en qué ha perjudicado a ustedes? ¿Cómo ha visto ese cambio en relación a la pandemia por Covid 19?

L: Un cambio bien notable, muy bien diferenciado porque acá hay limitaciones. Por ejemplo, las familias son contaditas las personas que llegan, porque están con ese temor de la enfermedad. Este año, Dios mediante, ya haya pasado un poco e invitaremos a más familia; y ya como nos hemos repartido el fundo allá, todos los herederos estamos yendo, o sea que la familia va a haber más concurrencia familiar.

⁴ Es un juego de competencia popular, realizado en muchas comunidades del área andina, sobre todo en festividades de índole religiosa y/o comunal, que consiste en arrojar desde un punto fijo piedras planas o pequeñas tablillas de arcilla, con la finalidad de que estas encajen dentro de una pequeña tabla de madera o cuadrado marcado en el suelo.

La festividad de la Cruz del Arenal como celebración colectiva, de identidad familiar y del ancestro

La festividad como celebración colectiva

Algunas cruces están relacionadas íntimamente con la vida familiar de sus devotos. Donde los conceptos de bien, protección y la toma de decisiones están ligados a la venia y bendición de la Cruz (en otros casos a la Virgen, al Santo, a Cristo o al niño Jesús). Cabe señalar que, bajo esta concepción, la bendición o la maldición estarán asociadas a la celebración de la festividad; siendo estas expresiones públicas y privadas de fidelidad y renovación de votos familiares/familiares-comunales muestras de respeto, las cuales deben renovarse de forma cíclica anualmente.

En las poblaciones tradicionales, como es el caso del caserío El Arenal, estas materializaciones de fe tienen un fin apotropaico tanto familiar como comunal:

- 1) Desde una perspectiva familiar, se entiende que se debe contar con la bendición y protección de la Cruz, y la comunidad concibe que la familia que celebra la festividad de la Cruz tiene su favor, el cual le ofrece protección y bendición, cumpliendo la Cruz la función benefactora y apotropaica.
- 2) Mientras que la comunidad observa con respeto y se une a la celebración, ya sea como participantes u apoyando en las actividades previas o en la festividad, con el fin de que la bendición pueda alcanzarlos a ellos.

La festividad de la Cruz del Arenal como símbolo de identidad familiar y del ancestro

Una particularidad de las poblaciones tradicionales es que muchos aspectos de su vida económica, social y religiosa son resistentes al cambio. A pesar que Jayanca tiene uno de los índices más altos de población migrante de la provincia de Lambayeque, y que muchas prácticas relacionadas a la religiosidad y medicina tradicional estén en proceso de repliegue o desaparición, aún se observa que cada familia celebra un Santo, Virgen, niño Jesús o Cruz como festividad a nivel familiar, macro-familiar o comunal. En Jayanca existe el dicho: “En Jayanca cada familia celebra un santo”.

Las prácticas religiosas y de fe manifestadas en el ámbito andino son el resultado de procesos de sincretismo cultural generado del encuentro de dos culturas: la andina y la europea. Desde la invasión europea en 1532, se dieron procesos de sincretismo cultural que fueron marcados por el miedo del hombre europeo ante lo no conocido, relacionando todo lo ajeno a su cultura como obra del maligno (MacCormack 2016: 49). Las diferencias y similitudes culturales relacionadas a la religión, tanto andina como católica, los procesos de extirpación de

idolatrías,⁵ las labores de prédica y adoctrinamiento (Brosseder 2018: 115) y, añadido a ello, los procesos de resistencia del hombre andino y los cambios diferentes socio-económicos de la época, dieron como resultado las prácticas y expresiones religiosas que se aprecian a lo largo y ancho del mundo andino.

Sin embargo, la herencia católica-cristiana de la Europa medieval que llega al mundo andino tiene como origen y adopta tradiciones de celebración y veneración de las prácticas religiosas domésticas de la antigua Roma. La presencia de dioses que cuidaban y velaban por el bienestar del hogar y de las familias es una tradición documentada en la religión romana y que se extendió al ámbito latino. La veneración a estos, denominados *lares* y *penates* (dioses del hogar), está también asociada al hecho fundacional o de origen de familia, barrios, ciudades y pueblos (Donoso 2009: 14-15 y 20). En relación a los dioses familiares, estos también eran en algunos casos (para las familias de origen romano) sus ancestros. Esta tradición fue heredada por los primeros grupos cristianos de la Iglesia primitiva, quienes empezaron a venerar las reliquias, vestimentas o partes de los cuerpos mutilados de los primeros mártires de la fe, siendo éste un capital religioso sobre el cual se cimentaron muchas de las prácticas católicas-cristianas que han perdurado hasta la actualidad y que llegaron al mundo andino después de la invasión europea y se establecieron durante el virreinato.

Para el ámbito andino, existían conceptos similares, asociados a la idea del ancestro bajo el sistema de parentesco, que demandaba que los difuntos momificados, llamados *mallquis*, tuviesen un tratamiento o cuidado especial por parte de sus descendientes (Alonso 1989: 111-113), los cuales se organizaban en *ayllus* (macrounidades de producción asociadas a actividades productivas), quienes veneraban a sus ancestros, los cuales cumplían un rol activo en la toma de decisiones de la comunidad (Curatola 2008: 17). Los *mallqui* eran paseados en determinadas fechas del año por sus comunidades⁶ y se les rendían ofrendas y comidas, proporcionándoles todo tipo de productos o bienes que pudiesen necesitar.

Otro caso a considerar son las *conopas*, piedras en miniatura trabajadas con representaciones por lo general zoomorfas de fauna sagrada, como camélidos y felinos. Éstas eran veneradas y consideradas *huacas* de culto familiar, es decir, utilizadas exclusivamente en el seno de la familia.

⁵ Los procesos o etapas de extirpación de idolatría fueron tres: la primera entre los años de 1609-1619 (más eficaz), la segunda entre 1625-1626 y la tercera entre 1641-1670 (sin mucho éxito) (Griffiths 1998).

⁶ En las comunidades andinas, los *mallquis* eran sacados de los espacios donde eran venerados y trasladados al pueblo en procesión en los meses de junio y diciembre, asociados al solsticio de verano y de invierno, respectivamente. En el caso de las momias o *mallquis* de los gobernantes incas, estos siempre estaban expuestos al público en las celebraciones diarias de la plaza del Cusco, atendidos por sus respectivas *panacas* reales, quienes lavaban, cambiaban de ropa, alimentaban, preparaban las andas y protegían de insectos para su recorrido diario (a modo de procesión), que culminaba con una celebración en la plaza del Cusco y participaban de las grandes celebraciones anuales como el *Capac Raymi* (diciembre), el *Inti Raymi* (junio), el *Coya Raymi* (septiembre) y el *Ayamarca Raymi* (noviembre) (Alonso 1989).

Se les ofrendaba grasa animal, hojas de coca, granos o semillas, las cuales hacían referencias al buen vivir del hombre andino (bienestar, abundancia y fertilidad) (Arriaga 1920 [1621]; López 2012; Quispe 2017). Las *conopas* eran heredadas de generación en generación, bendiciendo de esta forma el linaje familiar. Esta práctica aún puede ser observada en la sierra sur andina (Quispe 2017).

Volviendo a la festividad de la Cruz del Arenal, se observa de manera explícita que estas expresiones de religiosidad giran en torno a las figuras de los abuelos, bisabuelos, tíos; es decir, alrededor de la figura del ancestro. Estas actividades sirven, en conjunto, para conmemorar y hacer reminiscencia de los antepasados con el fin de recordarlos y recordar el origen y las ramas familiares, siendo el acto religioso la acción de cohesión de los individuos. Como se observa en la fotografía de la figura 3, los organizadores de la festividad de la Cruz del Arenal llevan sobre sus manos las fotografías de sus antepasados, y la paraliturgia va dirigida hacia la Cruz y hacia los ancestros, se les reza y se les recuerda. Ello permite generar discurso oral y memoria colectiva sobre sus antepasados, la cual es asociada a la festividad de la Cruz.

La reminiscencia de la figura del ancestro no sólo se manifiesta con la celebración de la Cruz del Arenal, en la cual la imagen es expuesta con las fotografías de los fundadores de la festividad, sino que la fecha de la festividad fue modificada por los descendientes de don Francisco Maza Vílchez. La fecha original de la celebración era el 9 de octubre, pero esta fecha fue cambiada al 4 de octubre, fecha del natalicio de don Francisco

Maza Vílchez, quién halló la Cruz del Arenal e inició la festividad de la misma.

L: Su fecha original era el 9 de octubre, era la fecha original que ellos la celebraban. Pero, bueno, nosotros hemos cambiado la fecha viendo una forma como rendirle homenaje al dueño del fundo, mi bisabuelo Francisco Maza Vílchez. [Doña María Lindaaura Chunga Fuentes, ciudad de Jayanca, el 9 de febrero del 2022, a las 4:15 pm].

El algarrobo tiene una connotación bastante profunda, y su presencia como elemento sacro se atestigua en el registro arqueológico a través de la construcción de maquetas que representan escenas de entierro y que sirven de ofrendas en contextos mortuorios (Uceda *et al.* 2016: 218-219), así como de idolillos/estatuillas para la sociedad Chimú (Intermedio Tardío) asociados al culto al ancestro y rituales funerarios (Gayoso y Gamarra 2022). Esta connotación sacra continúa en tiempos tardíos y modernos apreciándose en la construcción de cruces de algarrobo de veneración familiar, macrofamiliar y comunal. Bajo esta premisa, podríamos inferir que las cruces de algarrobo reemplazan a las estatuillas y maquetas dedicadas al culto o veneración del ancestro. Por lo tanto, la Cruz del Arenal y su festividad podría ser la reminiscencia del culto al ancestro, en la cual la Cruz y todos los elementos de celebración reemplazan al ídolo, el culto y la veneración al ancestro; es decir, bajo una figura cristiana, pero con un trasfondo prehispánico.



Figura 3. Nótese la fotografía del fundador de la festividad junto a la Cruz del Arenal.

La Cruz del Arenal y su festividad como símbolo de unidad y reconciliación familiar

La Cruz del Arenal inició siendo una celebración familiar. Posterior a ello, se convirtió en una celebración macrofamiliar y comunal debido a diferentes factores:

- 1) El crecimiento e independización de los integrantes del seno familiar primario, con la llegada de nuevos integrantes consanguíneos (nietos, sobrinos, primos), políticos (suegros, yernos, nueras) y parientes.
- 2) Lo que motivó al posterior involucramiento de la comunidad cercana a la familia (pobladores del caserío El Arenal) y la posterior demanda de juegos populares para la participación de todos y, por ende, la venta de comidas, en la cual se trataba de suplir la demanda de consumo por parte de los asistentes a la festividad.

E: Cuando ustedes celebraban, pues es una celebración de su familia, ¿siempre asistían personas del Arenal o era una festividad netamente familiar?

L: No. Bueno, iban de acá de Jayanca porque, bueno, ellos comentaban de las personas que participaban en los juegos populares, en el palo encebado, con los encostalados que era gente de acá de Jayanca a parte de la

familia. [Doña María Lindaura Chunga Fuentes, ciudad de Jayanca, el 9 de febrero del 2022, a las 4:15 pm].

La festividad era celebrada anualmente por don Francisco Maza Vílchez, quien halló la Cruz del Arenal. Luego de su fallecimiento, la celebración decae, llegando incluso a no festejarse. Ni los hijos de don Francisco, ni sus sobrinos volvieron a celebrar la festividad hasta el año 2014, cuando don Manuel Chunga retoma como mayordomo la celebración. Ello, en un contexto de recuperación de unos terrenos de herencia familiar, los cuales habían sido invadidos por traficantes de tierras, tomando en cuenta diferentes elementos:

- 1) El fundo San Francisco, llamado así en honor a don Francisco Maza Vílchez, lugar donde se había encontrado el algarrobo y se extrajo la Cruz del Arenal, era el área invadida.
- 2) La reminiscencia de la figura del fundador para unir a los nietos (adultos mayores) quienes serían capaces de convocar a toda la familia.
- 3) Unir esfuerzos para iniciar el litigio para recuperar los terrenos invadidos.
- 4) Instrumentalizar la figura de la Cruz como símbolo de protección (apotropaico), súplica y bendición para el proceso legal que se iba a desarrollar.
- 5) Realizar la festividad para limar diferencias y afianzar los vínculos familiares (figura 4).



Figura 4. Descendientes de don Francisco Maza Vílchez, en la celebración de la festividad de la Cruz del Arenal.

E: En este caso, por ejemplo, me dice que su bisabuelo lo celebraba con sus abuelos...

L: Hasta ahí se pierde. Mi papá, y ni mis tíos, ya no lo celebraron

E: ¿Y usted volvió a celebrar?

L: Claro, pero lo retomó mi primo Manuel Chunga. Esto hace más o menos unos 8 años atrás. [Doña María Lindaura Chunga Fuentes, ciudad de Jayanca, el 9 de febrero del 2022, a las 4:15 pm].

Posterior a todo ello, la investigación judicial determinó que parte del área invadida fuese recuperada por la familia Chunga, lo cual atribuyen como un milagro concedido por la Cruz del Arenal. Aunque el área total no ha sido recuperada aún, la familia ha iniciado un segundo proceso legal para obtener la parte faltante de la herencia, bajo la idea de que la Cruz y don Francisco (el ancestro) los cuidan, protegen y bendicen, y que volverán a cumplir, a modo de milagro, su petición de recuperar el área faltante.

La utilidad del algarrobo

En este acápite veremos el uso que se le ha dado al algarrobo a lo largo del tiempo, desde periodos tempranos hasta la actualidad, su utilidad para fines constructivos, ritual-ceremonial y medicinal, a su uso como alimento para ganado menor y para consumo humano. Cabe señalar que el algarrobo como especie vegetal va más allá en la concepción ideológica y cultural de los grupos humanos, siendo considerado un *mnemotopo*⁷ (Cairati 2013: 196).

La madera de algarrobo ha sido utilizada con frecuencia en la construcción de estructuras desde periodos tempranos de la civilización andina. Un claro ejemplo de ello es su utilización a modo de vigas en el techo de los accesos de la primera y segunda muralla del sitio arqueológico de Chankillo (Formativo Tardío), ubicado en la margen izquierda del valle de Casma, actual departamento de Ancash (Canziani 2012: 122).

En periodos posteriores, y en nuestra área de estudio, se ha evidenciado la utilización de vigas o maderos de algarrobo en la elaboración de cámaras funerarias de personajes de élite; por ejemplo, en la tumba del Señor de Sipán en el sitio arqueológico Sipán (asociado a la cultura moche, valle medio de Lambayeque, periodo Intermedio Tardío) (Alva 1994) y en las tumbas de los Señores de Sicán o Jayanca (asociado a la cultura sicán o lambayeque) en el Santuario Histórico Bosques de Pómac, durante el periodo Intermedio Tardío (Shimada

1995; 2014). Las investigaciones realizadas por el equipo de trabajo de Izumi Shimada han demostrado la utilización de la madera de algarrobos y otras especies típicas del bosque seco ecuatorial, por parte de la sociedad sicán o lambayeque, como combustible para el proceso de producción de los talleres de cerámica y metalúrgicos, generando así, una producción a escala semiindustrial (Goldstein 2014: 147-148).

La tala de maderas duras, entre ellas la de algarrobo, se desarrolló especialmente en la costa norte (Canziani 2012). Evidencia de ello son los ídolos o estatuillas de madera, representando a personajes antropomorfos en posición hierática, hallados en las portadas o entradas de los recintos amurallados de Chan Chan (Canziani 2012: 329-330; Rosales *et al.* 2019: 6), capital de la cultura Chimú, que tomó predominancia y protagonismo luego de la conquista de los lambayeque o sicán.

Para el periodo Colonial y Virreinal, el algarrobo siguió utilizándose como elemento arquitectónico junto con el adobe y la quincha, común en la construcción de capillas (por ejemplo, la ramada Lambayeque, la ramada San Pedro-Mórrope) como en estructuras de índole doméstica y comunal. Para la arquitectura religiosa católica, la madera de algarrobo fue utilizada para la construcción de las puertas, cruces y accesorios de madera relacionada a los santos (las andas de procesiones). Aunque en la actualidad se ha visto un retroceso o desaparición la de arquitectura vernácula reemplazada por el uso de materiales modernos como el ladrillo, el cemento y el fierro. En las zonas rurales de las poblaciones tradicionales es más recurrente observar este tipo de arquitectura que en las áreas urbanas.

El algarrobo es utilizado en la medicina tradicional debido a sus propiedades curativas. Según Bussmann y Sharon (2015), el algarrobo tiene diversos usos como medicamento natural:

- 1) Antitosibo.
- 2) Fertilidad y potencia sexual.
- 3) Suplemento nutricional y antianémico.
- 4) Curación de males o enfermedades tradicionales.
- 5) Cicatrizante.
- 6) Dolores y tratamientos dentales, gastrointestinales y óseos.

Se usan para estos fines las hojas, tallos, frutos (algarroba y su producto procesado de manera artesanal denominado algarrobina) y la resina que brota del tronco.

Del fruto del algarrobo se obtiene la algarrobina, producto común en la costa norte del Perú, especialmente en los departamentos de Piura y Lambayeque. La algarrobina, debido a sus propiedades alimenticias y nutritivas que ayudan a combatir la desnutrición y la anemia, es consumida de manera directa o como suplemento en jugos. El fruto del algarrobo es alimento fundamental en la alimentación del ganado y de la crianza porcina. Es común observar personas recogiendo algarroba en zonas donde aún se preserva la presencia de bosques secos o

⁷ Es un lugar de memoria, como también un espacio o medio de memoria cultural y colectiva, que en algunos casos trasciende el tiempo, es decir, tiene significancia tanto en el pasado como en el presente (Assmann 1997).

en áreas denominadas potreros donde esta especie aún abunda.

El simbolismo de los árboles

El árbol, desde periodos tempranos, ha sido uno de los símbolos principales asociados al germen de la vida y de la humanidad, es decir, al origen del hombre y la regeneración de la vida, e incluso siempre ha representado una simbología principal en los sistemas religiosos cosmoteístas (Assmann 2005). Para el ámbito prehispánico mesoamericano, los árboles tenían una relación de parentesco con los hombres (ancestros, abuelos, hermanos, padres), seres sagrados y animados, dioses, incluso siendo seres bastante parecidos a los humanos, por lo que conservaban su “alma racional” (Heyden 1993: 201-203). En el ámbito andino su simbología es bastante similar; por ejemplo, Augusto León Barandiarán (1938), en su libro *Mitos, leyendas y tradiciones lambayecanas*, recoge la narrativa y fuentes orales de las poblaciones de Lambayeque (que es nuestra área de estudio) y menciona que la etnia de los mochicas —cuyos descendientes pueblan actualmente los departamentos de La Libertad, Lambayeque y Piura— surgió del interior de la planta de algarrobo. Si buscamos referencias en el ámbito andino, si un árbol era o es venerado se considera una *huaca*, palabra usada para señalar lo sagrado o, mejor dicho, el contenedor de lo sagrado animado.

Las *huacas* y las deidades cósmicas⁸ en varios casos cumplían la función de “oráculos”, los cuales tenían un rol activo en la dinámica socio-política-religiosa de los grupos étnicos a lo largo de toda la historia andina e incluso durante la colonia (Curatola 2008: 24). Dentro de la tipología de oráculos andinos “Hay montañas, lagunas, ídolos, malquis y árboles a los cuales recurrían los sacerdotes del Perú antiguo y del periodo virreinal, y a los cuales acuden los pongos y curanderos contemporáneos a pedir predicciones y consejos” (Huertas 2008: 267).

En alusión a lo sagrado, Mircea Eliade (1956) nos menciona que una de las representaciones más elementales de lo sagrado es la manifestación de esta en objetos ordinarios, como, por ejemplo, un árbol o una roca. Entonces, el objeto no es venerado como tal, sino que este se manifestó o contiene lo sagrado, es decir, la hierofanía. Desde este punto de vista, a lo largo del globo terráqueo, diferentes sociedades han otorgado valor al árbol asociándolo, por ejemplo, al origen o centro (*Axís Mundi*) del universo que une el cielo con la tierra (poblaciones originarias de Norteamérica y del Ártico norte de Asia). Para algunas sociedades, el cosmos o universo puede estar formado por un gran árbol (*cosmic tree*), pero esta concepción no sólo se limita a lo cósmico, sino que también se le asocia a representaciones cotidianas, etapas

de vida del ser humano o cualidades que sólo seres divinos pueden poseer u otorgar:

The image of the tree was not chosen only to symbolize the cosmos but also to express life, youth, immortality, wisdom. In addition to cosmic trees like the Yggdrasil of Germanic mythology, the history of religions records trees of life (e.g., in Mesopotamia), of immortality (Asia, Old Testament), of knowledge (Old Testament), of youth (Mesopotamia, India, Iran), and so on.⁹ (Eliade 1956).

La sacralidad del árbol es visible en diferentes sociedades, concepciones bastante particulares respecto a éste. Por ejemplo, para los egipcios las diosas Nut, Hathor e Isis estaban asociadas a la imagen de un árbol sicómoro relacionada a la entrada del más allá, el cual era sembrado debido a que su fruto era comestible y su madera de utilidad (blanda, ligera e incorruptible), asociándosele a la vida, la muerte y el renacimiento y también como comunicador entre el cielo y la tierra, es decir, el árbol de la vida. Además, la savia del árbol tenía propiedades curativas. En la cosmovisión nórdica está el Yggdrasil, un árbol que sostenía en sus ramas a los nueve mundos. Para los budistas el árbol *bohdi* (*Ficus religiosa*) es el lugar donde su líder espiritual alcanzó la iluminación espiritual. Para los judíos, en el antiguo testamento existen dos figuras bastante representativas de la flora sagrada o mágica, el primero de ellos es el árbol de la vida del cual Eva tomó su fruto, y el segundo es la zarza o arbusto ardiente, que es una de las expresiones de hierofanías de la presencia de Yahvé ante Moisés.

En el ámbito andino, las representaciones de la flora sagrada son recurrentes, aunque poco estudiadas. En el área andina central de Perú, existe gran variedad de árboles o plantas medicinales/sagradas/mágicas¹⁰ (Bussmann y Sharon 2015: 10-11; Schultes y Hofmann 2000 [1979]: 30; Torres y Repke 2006: 25). Por ejemplo, la coca (*Erythroxylum coca*) es una planta muy utilizada desde épocas prehispánicas hasta la actualidad, y que tiene un uso arraigado en todo el ámbito de la sierra y selva del Perú —en menor medida en la costa—, en especial en las comunidades quechuas y aymaras del sur del país. Sus propiedades curativas son ampliamente conocidas a lo largo y ancho del área andina, atribuyéndosele el nombre de Mama Coca,¹¹ denominación que visibiliza su especial consideración (Rostworowski 2014 [2004]: 256-257 y 281). En la región de Ayacucho, Huancavelica

⁹ La imagen del árbol no fue elegida sólo para simbolizar el cosmos, sino también para expresar la vida, la juventud, la inmortalidad, la sabiduría. Además de los árboles cósmicos como el Yggdrasil de la mitología germana, la historia de las religiones registra árboles de la Vida (por ejemplo, en Mesopotamia), de la Inmortalidad (Asia, el Antiguo Testamento), del Conocimiento (Antiguo Testamento), de la Juventud (Mesopotamia, India, Irán), entre otros. [Traducción nuestra].

¹⁰ Nombre utilizado para hacer referencia a especies vegetales que tienen propiedades curativas. También se les denomina plantas con efectos o propiedades alucinógenas, sicotrópicas o sicoactivas.

¹¹ Madre Coca.

⁸ Para María Rostworowski (1983), el término más adecuado para referirse a los dioses andinos es el de “deidad cósmica”.

y alrededores (sierra central y sur del Perú) crece el árbol pati (*Carica augusti harms*), llamado también el árbol sagrado de los huari, especie endémica propia de estas áreas, la cual tiene propiedades sicotrópicas y curativas (González y Rivera 2018: 82 y 92-93). También está el árbol de la quina (*Cinchona officinalis*), que figura como ícono del escudo nacional del Perú, siendo una especie muy valorada y venerada que crece en los bosques de neblina del área andina en la sierra y ceja de selva, cuya corteza presenta propiedades curativas antimaláricas y antifebriles.

El árbol podía ser una *pacarina*, es decir, el origen de una población, grupo étnico o del ancestro. El ancestro era venerado convirtiéndose en *mallqui*. El término *mallqui* está asociado a la momia de los ancestros, los cuales eran venerados y considerados como seres vivos, rindiéndoles ofrendas, realizándoles ceremonias en determinadas fechas del año, paseándoseles por el pueblo, como también, cumpliendo un rol oracular y activo en la toma de decisiones por parte de los curacas (Curatola 2008: 17). La palabra *mallqui* está asociada al mundo vegetal debido a su etimología que hace alusión a la acción de plantar o al de una planta tierna para ser plantada, incluso a un árbol o planta de tronco leñoso, siendo asociada la figura del ancestro con la simbología del árbol:

El simbolismo vegetal expresa al mismo tiempo la fe en una continuidad de la vida después de la muerte y, paralelamente, revela la idea (universal) que el poder de los ancestros controla los ciclos de las lluvias y de la renovación vegetal. (Polia 1999).

En la costa norte del área andina central, la madera de algarrobo ha sido un elemento arquitectónico de vital importancia debido a las características de la madera (dura y resistente) y a la abundancia de esta especie en la época prehispánica. En el registro arqueológico, las investigaciones y análisis arqueométricos de las estatuillas de madera halladas en el conjunto amurallado Utzh An, del complejo arqueológico Chan Chan,¹² han demostrado el uso y simbología sacra de esta especie para la sociedad Chimú (Intermedio Tardío) (Rosales *et al.* 2019).

Cabe señalar que en la sociedad actual el valor otorgado al árbol varía dependiendo del contexto, por ejemplo, para las personas de la urbe el árbol es una materia prima que les sirve para la construcción de mueble o como carbón para realizar actividades culinarias; en cambio para el hombre de la zona rural el árbol es observado como parte del ecosistema que da sombra y en el caso del algarrobo que da alimento al ganado; mientras que en la selva peruana, para las comunidades indígenas los árboles son sus parientes, seres vivos y activos en la dinámica social y del ecosistema.

En la costa norte del Perú, existen poblaciones que aún se resisten al cambio generado por los ejes o focos de desarrollo, especialmente alentados por la presencia de

empresas agroexportadoras, que han generado un cambio acelerado y marcado en la dinámica socio-económica de estas poblaciones. Acorde con la bibliografía científica a estas comunidades se les denomina “poblaciones tradicionales”,¹³ porque aún mantienen su estilo de vida, incluyendo sus expresiones de fervor religioso.

El algarrobo y las cruces de algarrobo en la religiosidad popular y el registro etnográfico de Lambayeque

El algarrobo es una especie típica y abundante de los bosques secos ecuatoriales, y ha sido utilizado para fines económicos, constructivos, alimenticios, medicinales, combustibles y sagrados. Esta última característica le ha valido para que las creencias que se ciernen en torno a esta especie de planta hayan perdurado hasta la actualidad, a través de la narrativa oral o escrita de tradiciones de la costa norte del Perú, en especial del departamento de Lambayeque.

La madera de algarrobo ha sido y es utilizada en la elaboración de cruces. En el departamento de Lambayeque son comunes las cruces hechas de madera de algarrobo. En el caso de la Santísima Cruz de Pañalá, fue encontrada por una persona que iba a cortar leña. Esta narrativa se asemeja bastante a la Cruz del Arenal de Janyanca, lo que sugiere un patrón:

de enorme divulgación en el valle de La Leche de Lambayeque [Cabe señalar que] Por doquier es común encontrar capillas pequeñas en las cuales se profesan cultos a cruces encontradas en ramas o raíces de algarrobo, muchas casas tienen una o más de uso particular. Árboles en forma de cruz son objeto de culto en los caminos, se les coloca ofrendas que incluyen dinero, flores y velas, etc. Quizás uno de los más famosos sea el algarrobo milenario ubicado en los linderos del bosque de Poma o Batán Grande. Allí se colocan numerosas ofrendas debido a que el añoso árbol tiene hasta 7 cruces entre sus ramas retorcidas. (Narváez 2014).

Ejemplo de ello es la Cruz de algarrobo ubicada en el caserío de Pómac III (área de amortiguamiento del Santuario Histórico Bosques de Pómac), la cual se encuentra ubicada en una capilla pequeña (ramada) típica de la arquitectura vernácula o tradicional de la zona, la cual está compuesta por horcones de algarrobo a modo de columnas, paredes de adobe con argamasa y enlucido de barro y techo compuesto por troncos de algarrobo atravesados a modo de tijerales con cubierta de quinchá¹⁴ enlucida con barro en su interior.

¹³ “Presentan una mayor dependencia de los recursos naturales en los territorios donde viven, manteniendo con ellos vínculos de naturaleza económica, social y simbólica” (Dos Reis *et al.* 2006).

¹⁴ Es un elemento constructivo compuesto por varas de caña brava (*Guadua angustifolia*) entrelazada con fibras vegetales y recubierto con barro.

¹² Capital del imperio Chimú.

Como se observa en el párrafo anterior, la presencia de cruces hechas de algarrobo o las representaciones de estas debido a las formas de la planta es bastante recurrente en el departamento de Lambayeque. A continuación, realizaremos una comparativa, para la cual utilizaremos como ejemplo a la Cruz del Arenal de Jayanca, la santísima Cruz de Pañalá de Mórrope, la Cruz de San Jerónimo de Ferreñafe y la Cruz de Pómac III (figuras 5, 6 y 7).

En las narrativas, de estas cuatro cruces de algarrobo, encontramos tres similitudes:

- 1) El hallazgo y la aparición de las cruces en un contexto rural o campesino, un espacio rodeado por vegetación nativa (matorrales, chopos o potreros).
- 2) La asociación de la cruz a la huaca.
- 3) La cruz es talada y venerada o llevada a una capilla.

En cuanto al primer punto, las historias sobre el hallazgo de la Cruz del Arenal, al igual que la de la Santísima Cruz de Pañalá y la Cruz de San Jerónimo comparten similitudes. La Santísima Cruz de Pañalá fue encontrada por don Encarnación Yñoán Cajusol mientras buscaba a sus animales perdidos (cabras) en las tierras de la comunidad (áreas de algarrobos, chopos, matorrales o potreros). La Cruz del Arenal fue encontrada por don Francisco Maza Vélchez, quién había ido a su potrero a traer leña. Similar fue el hallazgo de la Cruz de San Jerónimo, encontrada por don Juan Yampufé Montero mientras cortaba o desmontaba unos chopos.



Figura 5. La Santísima Cruz de Pañalá, nótese el rostro tallado en su cuerpo.



Figura 6. La Santísima Cruz de San Gerónimo.



Figura 6. La Cruz de Pómac III (abajo) y la imagen de la cruz con el Cristo crucificado (arriba).

Cabe señalar que en algunos casos la presencia de áreas de matorrales o potreros se ha preservado hasta la actualidad debido a que son espacios dentro de los cuales se resguardan huacas, es decir, áreas con presencia de montículos y evidencia cultural, que por lo general se encuentran en áreas no inundables. Ello ha permitido que estos espacios no sean utilizados para la labor agrícola con el sistema de riego tradicional por canales. Además, son espacios utilizados para la crianza y pastoreo de ganado debido a la presencia de alimentos, como la algarroba y el zapote (*Capparis scabrida*).

En cuanto a la asociación de la cruz a espacios sagrados, montículos o áreas de asentamientos prehispánicos denominados *huacas*, es una tradición que inicia durante el virreinato (Arriaga 1920 [1621]: 152). Es común encontrar cruces en zonas arqueológicas. En el caso de la Cruz del Arenal, se encontró en el caserío el Arenal, el cual está asentado sobre la zona arqueológica de Chililí.

La Cruz de San Jerónimo nos manifiesta una narrativa bastante interesante: “El sitio donde se encontró la Santísima Cruz, era una loma donde obtenían huacos de oro” (Sevilla 2009: 1). Es decir, en un montículo en donde los saqueadores obtenían objetos de oro de valor cultural. Las huacas están asociadas a grandes tesoros de metales preciosos, tradición que se ha perpetuado debido a los grandes tesoros hallados por los saqueadores de tumbas (llamados huaqueros) en la costa norte del Perú. Estos espacios también son relacionados por la población como áreas encantadas donde habitan los gentiles. Otro ejemplo claro es la Cruz de Pómac III, la cual se encontraba al costado del montículo de Huaca Sontillo, en el Santuario Histórico Bosques de Pómac, y que posteriormente fue retirada y llevada a la capilla ramada de Pómac III. Por ello, inferimos que el hallazgo de la santísima Cruz de Pañalá se hizo dentro de una zona arqueológica.

La tercera característica que comparten estas cruces es que provienen del tronco o ramas de un árbol de algarrobo, el cual es cortado, para posteriormente ser llevado a una capilla. Este rasgo lo hallamos en la Cruz del Arenal que, luego de ser encontrada y el tronco del algarrobo talado, fue llevado a un carpintero para retocarla y después se le construyó su capilla para que descansase y se le venerara. Los hallazgos de cruces son comunes en los relatos de las comunidades en las zonas rurales, y en algunos casos la cruz era llevada a una capilla construida para ese fin: que la cruz descansase, se proteja y sea venerada; otorgando así, protección y bendición a la comunidad.

Si la cruz no era tratada con respeto, ésta traía desgracias a la comunidad. Ese ejemplo se ha identificado en la narración acerca de la Santísima Cruz de Pañalá, según la cual el comunero Encarnación Ynohán Cajusol trajo al poblado y la dejó al costado de una noria, donde la comunidad obtenía su agua. Al pasar de los días, la noria se secó debido a que la cruz fue abandonada, olvidada o sacada de su lugar de origen; los pobladores, al ver lo que había ocurrido, de inmediato pidieron perdón a la cruz y empezaron a venerarla. Otra versión narra que el agua se malogró o corrompió, lo cual trajo desgracias.

En el caso de la santísima Cruz de San Jerónimo, “fue colocada en los viñales para que los cuide. Desde aquel momento decidieron venerarla y ponerle flores” (Sevilla 2009). Cabe señalar que, según la narrativa, siempre se le realizaban misas para venerarla y se le colocaba flores. Con el paso de los siglos, fue puesta en una capilla en la ciudad de Ferreñafe-Lambayeque.

La historia del hallazgo de la cruz de Pañalá era un relato oral que se transmitía en la zona rural de generación en generación, lo cual se ha dejado de realizar con el paso de los años (Aníbal Valdera, en comunicación personal el 14 de abril del 2022). La costumbre era que cuando los pobladores pasaban por la capilla de la Cruz tenían que persignarse. El término “Santísima” es adoptado cuando hay un acto de bendición por parte de un sacerdote a la Cruz. Ello se nota en la santísima Cruz de Pañalá, que fue llevada hasta la ciudad de Mórrope para ser bendecida por el cura Mariano Rabanal el 25 de noviembre de 1961 y posteriormente devuelta a su capilla en el caserío de Pañalá; así como en la santísima Cruz de San Jerónimo, bendecida el 5 de agosto de 1708 por el cura Guerrero.

En los actuales distritos de Mórrope y Túcume, la tradición de las cruces de algarrobo se ha ido perdiendo, aunque varias de ellas se ubican y aprecian en las *chacras*.¹⁵ Estas se encuentran emplazadas cerca de los bordes de los campos de cultivo, que son espacios de tránsito entre las parcelas agrícolas y que sirven para permitirle al agricultor llegar a sus chacras o a los viajeros utilizarlas como atajos. Las cruces en las *chacras* eran y son utilizadas para dos fines: proteger al caminante, (misma función de las cruces en los caminos); y bendecir y cuidar la siembra. Estas cruces se pueden calificar en cruces con travesaño horizontal y cruces con travesaño semivertical (extraídas del tronco y ramas del árbol).

Para la zona quechua-hablante de Lambayeque (distritos de Incahuasi y Cañaris), el tronco de algarrobo no es utilizado para la construcción de cruces, debido a que el algarrobo no es una planta que habite los bosques húmedos montanos, a diferencia del guayacán (*Tabebuia chrysantha*), árbol común de ese ecosistema cuya madera es dura y resistente, y se ha utilizado en la construcción de la Cruz de Motupe, hallada en el cerro Chalpón (*Apu y huaca*), cuya veneración, devoción y fe están muy arraigadas en la religiosidad de la población quechua lambayecana.

D: El algarrobo puede tener alma buena y alma mala. Puede ojear o hacer daño, pero si es bueno cuida y protege a la persona. Por ejemplo, en el corral de mi abuelo había un algarrobo [*ciudad de Ferreñafe-Lambayeque*]. Mi tío decía que ese algarrobo tenía espíritu y que era malo. Tú salías de noche al corral, no podías dormir. Eso les ha pasado a mis tíos y a varias personas que han llegado de visita. Y, a parte, no todos, pero algunos sí soñaban que cuando iban durmiendo el algarrobo

¹⁵ Campos de cultivo.

sacaba un brazo, las ramas se hacían brazos y era como una sombra negra que se movía y los asustaba, y terminaron cortándolo. Hasta ahora por allí está tirado el tronco.

De que sí hablaban varias personas de eso, sí hablaban. Y a parte en otros sitios, bueno por esta zona [*Ferreñafe o los valles medios y bajos de la costa de Lambayeque*] por la sierra [*poblaciones quechuahablantes*] no. Se sabe que cuando el algarrobo es grande adquiere espíritu que puede ser malo o bueno. En la tierra del algarrobo los pobladores deben tener más *relatos o historias*. [Entrevista a Denis Sánchez, poblador quechuahablante. Chiclayo-Lambayeque, 14 de abril de 2022 a las 04:33 pm.]

A pesar de que nuestro entrevistado proviene de un área colindante con la zona de estudio (comunidad quechuahablante de Pulka, distrito de Incahuasi-Lambayeque), él vive actualmente en un área geográfica donde abunda el algarrobo (distrito de Ferreñafe-Lambayeque). Para él, este árbol tiene alma, es un ser vivo, está animado, y puede tener un espíritu malo o bueno. Si tiene un espíritu malo puede ojear, causar algún mal, pero si tiene espíritu bueno puede proteger a la persona y cuidarla. También se denota que todo ser vivo toma importancia y reconocimiento en su etapa adulta. El algarrobo en la narrativa oral tiene doble connotación, la cual se le asocia a su característica dual, en este caso asociada al bien y el mal, a Dios y al diablo, a la luz y a la oscuridad (León 1938).

Comentario final

La utilización del algarrobo para realizar objetos de connotación ritual es una tradición que se ha registrado desde épocas prehispánicas y que ha perdurado hasta la actualidad, debido tanto a las características de la madera, como al simbolismo que el algarrobo envuelve y que se evidencia en la tradición escrita y oral de los pueblos del departamento de Lambayeque y de la costa norte de Perú.

La madera de algarrobo, dentro de sus múltiples usos, ha sido fundamental en la arquitectura prehispánica de la costa de los Andes Centrales y en la actualidad es usada como elemento arquitectónico en la arquitectura vernácula de las poblaciones tradicionales de los departamentos de Tumbes, Piura y Lambayeque, asociándosele principalmente al adobe y la quincha.

Las cruces, en la costa norte, han sido el elemento del imaginario católico por excelencia utilizado con fin apotropaico y de bendición. En la narrativa oral el hallazgo de las cruces de algarrobo está asociado al ámbito rural, específicamente en áreas asociadas a chopos/potrerros/matorrales, que hacen alusión a la presencia del ecosistema del bosque seco ecuatorial sobreviviente debido a su ubicación en zonas elevadas, siendo estas elevaciones

zonas arqueológicas a las cuales los pobladores denominan *Huacas*.

La Cruz del Arenal y su festividad han sido instrumentalizadas por los descendientes de don Francisco Maza Vélchez, quienes la han asociado a la figura del ancestro. Esta asociación se ve manifiesta en el cambio de la fecha de la festividad (9 de octubre) a la fecha del natalicio del fundador de la celebración (4 de octubre), con el fin de lograr la reconciliación y la unidad familiar. Éstas se refuerzan a través de la festividad, en la cual se busca reafirmar los lazos familiares y de parentesco para afrontar situaciones de índole legal donde los herederos y descendientes del fundador de la festividad buscan recuperar su herencia, invadida por traficantes de terrenos.

La concepción de bendición y protección atribuida a la cruz es un concepto católico-cristiano que se entrelazó con prácticas similares realizadas por el hombre andino bajo el concepto de la deidad y del ancestro, los cuales brindaban protección, abundancia, bienestar y fertilidad. Esta idea ha perdurado hasta nuestros días a modo de reminiscencia apreciándose en la relación cruz-ancestro y en el hecho del resultado favorable del proceso legal, atribuido a la acción de un milagro concedido por la cruz y su fundador.

La figura del ancestro (estatuilla o ídolo) y su culto en la época Prehispánica estarían siendo reemplazados por la imagen de la cruz de algarrobo y su festividad (misa, comida, música y baile, entre otras actividades), donde la cruz y su celebración tienen un trasfondo prehispánico que ha llegado hasta la actualidad a modo de reminiscencia como parte de la forma de actuar y de comprender el mundo de las poblaciones tradicionales, cuyo fuerte arraigo en la tradición de sus antepasados perdura a la actualidad. Esta hipótesis de trabajo merece un artículo aparte debido a su complejidad, dando pie al desarrollo de futuras investigaciones por el autor.

Referencias

- Alonso Sagasetta, Alicia. 1989. "Las momias de los Incas: su función y realidad social". *Revista Española de Antropología Americana*, 19, 109-135.
- Alva Alva, Walter. 1994. *Sipán: Descubrimiento e investigación*. Lima: Colegio de Ingenieros del Perú.
- Arriaga, Pablo. 1920 [1621]. *Extirpación de la idolatría del Perú*. Lima.
- Assmann, Jan. 1997. *La memoria culturale. Struttura, ricordo e identità politiche nelle grandi civiltà antiche*, editado por G. Einaudi. Torino: Biblioteca Einaudi.
- Assmann, Jan. 2005. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. D. Lorton (trad.). New York: Cornell University Press.
- Beltrán Orbegoso, Raúl. 2013. "Citología básica de los meristemas radicales de las semillas de *Prosopis pallida* (Humb & Bonpl. ex Willd.) 'algarrobo pálido' mediante la impregnación argéntica". *REBIOL*, 33(1), 1-12.
- Betanzos, Juan. 1880 [1551]. *Suma y narración de los incas*. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández.

- Bouysse-Cassagne, Thérèse. 2004. "El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos xv a xvii)". *Boletín de arqueología PUCP*, 8, 59-97.
- Brosseder, Claudia. 2018. *El poder de las huacas: cambios y resistencia en los Andes del Perú colonial*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Bussmann, Rainer y Douglas Sharon. 2015. *Plantas medicinales de los Andes y la Amazonía. La flora mágica y medicinal del Norte del Perú*. Perú: Centro William L. Brown-Jardin Botánico de Missouri
- Cairati, Elisa. 2013. "Historia cultural del algarrobo, desde la cuenca del Mediterráneo hasta la Costa Norte de Perú". *Otras Modernidades*, 10, 186-204.
- Cano López, Santiago. 2008. "Los amuletos". *Boletín de la Asociación Provincial de Museos Locales de Córdoba*, 9, 311-319.
- Canziani Amico, José. 2012. *Ciudad y territorio en los Andes: Contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. 2da edición, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cieza De León, Pedro. 2005 [1553]. *Crónica del Perú el señorío de los incas*. Biblioteca Ayacucho.
- Cruz Sánchez, Pedro. 2009. "La protección de las casas y sus moradores en el rebollar (i). algunos apuntes etnográficos en robleda". *Estudios del Patrimonio Cultural*, 2, 5-26.
- Cuentas Romero, María. 2015a. *Revalorizando el bosque seco de algarrobo: estudio y análisis de la biodiversidad, distribución y conservación de los bosques secos en Lambayeque*. Tesis en Geografía y Medio Ambiente. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cuentas Romero, María. 2015b. "El uso del espacio natural para el desarrollo del territorio: los bosques secos de algarrobo para las comunidades rurales en Lambayeque, 1985-2015". *Investiga Territorios*, 2, 105-118.
- Curatola, Mario. 2008. "La función de los oráculos en el imperio inca". En *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por M. Curatola y M. Ziolkowski 15-69. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Donoso Johnson, Paulo. 2009. "El culto privado en la religión romana: Lares y Penates como custodios de las Pietas Familia". *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*, 3, 12-23.
- Dos Reis, Aparecido, Eliane Dias y Cloenice Le Bourlegat. 2006. "Cultura y territorialidad en la tradición del Pantanal de Corumbá y Ladario en Mato Grosso do Sul (Brasil)". *Polis*, 14, 1-11. <http://journals.openedition.org/polis/5178> [Consulta: febrero de 2021].
- Eliade, Mircea. 1956. *The sacred and the profane. the nature of religion*. T. Willard traducido por New York: A Harvest Book.
- Gayoso Rullier, Henry y Nadia Gamarra Carranza. 2022. "De palacios a mausoleos: Nuevas evidencias e interpretaciones sobre los accesos de los conjuntos amurallados de Chan Chan, Perú". *Latin American Antiquity* 34(1), 1-19. <https://doi.org/10.1017/laq.2022.6>
- Goldstein, David. 2014. "La administración Sicán de los recursos naturales: bosques y combustibles de madera". En *Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la costa norte*, editado por I. Shimada, traducido por G. Cervantes. 143-153. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- González Carré, Enrique y Fermín Rivera Pineda. 2018. "Pati: El árbol sagrado de los wari". *Alteritas: Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, 7(8), 99-114.
- Griffiths, Nicholas. 1998. *La Cruz y La Serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Fondo editorial de la Pontifica Universidad Católica del Perú.
- Guaman Poma De Ayala, Felipe. 1979 [1615]. *Nueva crónica y buen gobierno*, Tomo I.
- Heyden, Doris. 1993. "El árbol en el mito y el símbolo". *Estudios De Cultura Náhuatl*, 23, 201-219.
- Huertas, Lorenzo. 2008. "Los oráculos en la historia andina (siglos xv-xvii)". En *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por M. Curatola y M. Ziolkowski 251-272. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- León Barandiarán, Augusto. 1938. *Mitos, leyendas y tradición lambayecana. Contribución al folklore peruano*. Lima: Club de autores y lectores.
- López, Mariel. 2012. "Miniaturas andinas como imágenes materiales del bienestar, la fertilidad y la abundancia en Jujuy, Argentina". *Estudios Avanzados*, 18, 47-74.
- MacCormack, Sabine. 2016. *Religión en los Andes: visiones e imaginación en el Perú colonial*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Narváez Vargas, Luis. 2014. *Dioses, encantos y gentiles: Introducción al Estudio de la Tradición Oral Lambayecana*. Unidad Ejecutora Naylamp. Lambayeque: Ministerio de Cultura del Perú.
- Polia, Mario. 1999. *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la compañía de jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ribas González, F. 2000. "Proteuzions maxicas y inscripciones en bellas parideras aragonesas". *Homenaje a Rafael Andolz. Estudios sobre la cultura popular, la tradición y la lengua en Aragón*, coordinado por L. Nagore, Homenajes 7, 263-292. Aragón: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Rodríguez, Jair y Jairo Rodríguez. 2023. "Una aproximación a la figura, rol y supervivencia del santiguador en la población tradicional de Jayanca (Perú)". *Andes. Antropología E Historia*, 34(1), 255-287. <https://portaldervistas.unsa.edu.ar/index.php/Andes/article/view/4032>. [Consulta: setiembre de 2023].
- Rojas Cornejo, Moisés. 2020. *Subsistencia y Transformaciones en los Significados del Consumo de la Chicha Desde lo Inca hasta la Época Post Toledana (s. xvi-xvii)*. Informe para optar al Grado de Licenciado en Historia. Santiago: Universidad de Chile.
- Rosales Tham, Teresa, Nadia Gamarra Carranza y Henry Gayoso Rullier. 2019. "Análisis arqueométricos de las estatuillas de madera del conjunto amurallado Utzh An (expalacio Gran Chimú) del complejo arqueológico Chan Chan, costa norte del Perú". *Revista Archaeobios*, 13 (1), 5-22.
- Rostworowski Tovar, María. 1983. *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Rostworowski Tovar, María. 2014 [1988]. *Historia del Tahuantinsuyu*. Serie: Historia Andina 13. Tercera edición revisada. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski Tovar, María. 2014 [2004]. *Costa peruana prehispánica III*. Serie: Historia Andina 26. Primera reimpresión. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Schultes, Richard. y Albert Hofmann. 2000 [1979]. *Plantas de los dioses. las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. Revisión de Christian Rälsch. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sevilla Exebio, Julio. 2009. "La santísima cruz de 'San Jerónimo'". *Julio Sevilla* [blog]. <http://juliosevillaexebio.blogspot.com/2009/05/la-santisima-cruz-de-san-geronimo.html> [Consulta: 12 de abril de 2022].
- Sevilla Exebio, Julio. (2015). "La religiosidad popular en Lambayeque". *Herencia muchik en el Bosque de Pómac*, editado por A. Aimi y E. Perassi, 171-196. Lima: Ledizioni.
- Shimada, Izumi. 1995. *Cultura Sicán: Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú*. Lima: Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura.
- Shimada, Izumi. 2014. *Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la costa norte*, editado por I. Shimada, traducido por G. Cervantes. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Torres, Constantino y David Repke. 2006. *Anadenanthera: Visionary Plant of Ancient South America*. New York: Haworth Herbal Press.
- Quispe, Arnaldo. 2017. "La conopa de Machupicchu". 7 *Cu-randeras*. <https://takiruna.com/2017/03/04/la-conopa-de-machupicchu/> [Consulta: 12 de abril de 2022].
- Uceda Castillo, Santiago, Ricardo Morales Gamarra y Elías Mujica Barreda. 2016. *Huaca de La Luna: Templos y dioses moches*. Trujillo: World Monuments Fund y Bac-kus Fundación.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 83-97

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

Artículo

Documentales *muxe*: discursos, horizontes y mercados en el cine y la televisión

Muxe Documentals: Discourses, Outlooks and Markets on Cinema and Television

David Antonio Jurado González*

Instituto Mora, Plaza Valentín Gómez Farías núm. 12, colonia San Juan Mixcoac, alcaldía Benito Juárez, C.P. 03730, Ciudad de México, México.

Recibido el 28 de octubre de 2024; aceptado el 29 de septiembre de 2025; puesto en línea el 3 de noviembre de 2025.

Resumen

El presente artículo analiza documentales sobre la comunidad *muxe* realizados entre 1994 y 2024. Se parte de los estudios cinematográficos y semiótico-discursivos, con apoyo en estudios etnográficos sobre la comunidad y en diálogo con estudios sobre la historia de las representaciones de las comunidades originarias. El análisis identifica modalidades textuales, retóricas testimoniales y *performance* de género dominantes. Establece a su vez los horizontes político-culturales desde donde han sido realizados (multiculturales, interculturales y transculturales), los cuales determinan unas negociaciones temáticas sobre un “ser *muxe*”. Se concluye que el estilo de vida que tiene la comunidad se ha vuelto un perfil reconocible y transable en el mercado de las industrias audiovisuales y en el contexto de una cultura neoliberal-multicultural, lo que ha generado procesos de *zapotecización* mediática.

Palabras clave: documental; cine; televisión; representaciones de género; comunidades de Oaxaca; medios audiovisuales; antropología visual.

Keywords: documentary; cinema; television; gender representations; Oaxaca communities; audiovisual media; visual anthropology.

Abstract

This article analyzes documentaries about the *muxe* community filmed and produced between 1994 and 2024. Parting from film and semiotic-discursive studies, it draws on ethnographic research on the community, and engages with scholarship on the history of representations of Indigenous communities. It identifies dominant textual modalities, testimonial rhetorics, and gender performances, while also establishing the political-cultural horizons within which these works were produced (multicultural, intercultural, and trans-cultural), which in turn shape thematic negotiations around “being *muxe*”. The article concludes that the community’s lifestyle has become a recognizable and tradable profile within the audiovisual industries market and in the context of a neoliberal-multicultural culture, generating processes of media-driven Zapotecization.

Introducción

En los últimos 30 años se han realizado al menos diecisiete documentales sobre la comunidad de tercer género del istmo de Tehuantepec.¹ Esta comunidad, que

se autodenomina *muxe* –término nativo que identifica a varones con una identidad de género distinta a la masculina y a la femenina (Flores Martos 2010)–, ha logrado

¹ Situados en el istmo de Tehuantepec de Oaxaca, el grupo étnico de los zapotecas –*binnizá* en su propia lengua– ha llamado la atención por la importancia que tiene en él la mujer cultural y socialmente, así como por la diver-

sidad en la expresión de géneros (hombres, mujeres, *muxes* y *nguín*). Si bien conviven con los huaves, mixes y zoques, son el grupo étnico hegemónico. Por su ubicación estratégica, han tenido que enfrentar unos procesos de modernización rápidos y violentos (Miano 1998; Flores 2010; Graul 2022).

* Correo electrónico: djurado@institutomora.edu.mx / <https://orcid.org/0000-0001-9212-6847>.

DOI: 10.22201/iiia.24486221e.2025.59.2.89999

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia cc-by-nc 4.0 deed

ocupar espacios mediáticos importantes.² No obstante, la profusión de estos contenidos también tiende a ser reiterativa y, en ocasiones, estereotipada. Ante esta sobresaturación mediática, propiciada a su vez por la entrada de las plataformas de *streaming* (Muñoz *et al.* 2024) y por un contexto en el que se da valor a la “autenticidad” de las culturas originarias (Iturriaga 2024; García 2019), vale la pena hacer una pausa para identificar los alcances, retos y tensiones de estos contenidos a lo largo del tiempo.

Lo primero que habría que mencionar es que la mayoría de estos audiovisuales no nacen de la iniciativa de la comunidad, sino de organismos o individuos externos a ella. Fueron producidos desde los centros urbanos de México o de Europa y Estados Unidos de América (EUA). En otras palabras, estos documentales dan continuidad a la fascinación que ha manifestado la metrópoli por esta región y esta cultura (Flores Martos 2010). Hasta 2010 se trató de producciones independientes. Después de ese año, muchas de ellas han sido financiadas por canales o plataformas privadas transnacionales (Fox, Home Box Office [HBO], Vice, Nowness, NatGeo) y organismos multilaterales (Banco Interamericano de Desarrollo [BID], Ford Foundation). Este cambio es significativo pues da cuenta de un fenómeno mediático creciente que evidencia, de nuevo, la presencia de una mirada desde afuera.

Al ser producidos desde la metrópoli, estos documentos nacen de procesos comunicativos interculturales que abren preguntas sobre las negociaciones y transacciones de distintos significados sobre un “ser *muxe*”: ¿puede mencionarse que estas producciones promueven procesos de integración intercultural o se trata de procesos de expropiación cultural?, ¿cuáles son los distintos significados que circulan sobre la identidad *muxe* y cuáles son los puntos de tensión o malentendidos que se transmiten?, y, finalmente, ¿qué tipo de discurso documental ha predominado a lo largo de los años?

Empezaré por la última pregunta y me apoyaré en los análisis del discurso, especialmente en la obra de Jean-Michel Adam, quien propone partir de las secuencias tipológicas dominantes de los textos, y en la de Judith Butler, para quien la identidad de género no es innata, sino una construcción reiterativa de los distintos lenguajes humanos que expresan deseos y anhelos sobre una identidad de género (Butler 2015b). En la segunda parte abordaré la pregunta dos e identificaré los temas dominantes tratados por los documentales y sus desviaciones o generalizaciones. Finalmente, en la tercera parte, trataré de responder a la primera pregunta, según la idea de que los medios de comunicación de la era de las plataformas necesitan de perfiles transables para sobrevivir en un mercado de la atención, uno de los cuales sería el “perfil *muxe*”.

Balance discursivo de la producción documental sobre la comunidad *muxe*

Para el presente balance dejo de lado los reportajes y entrevistas. Es decir, aquellos documentos conducidos por periodistas identificables en pantalla y cuya principal función es la de informar. Sólo retengo documentales para cine y televisión, que no necesitan de esta guía periodística, sino que adoptan otros recursos, que por lo general solicitan una mayor atención de quien está viendo. Para identificar los documentales, realicé una búsqueda en catálogos, plataformas y entrevistas realizadas a personajes de la comunidad disponibles en Internet. La lista no es exhaustiva, pero sí representativa.

Según los datos recabados, entre 1999 y 2025 se han realizado cuatro medimétrajes, nueve largometrajes y cuatro cortometrajes, para un total de diecisiete documentales. Entre ellos, cinco fueron estrictamente para la televisión. Los picos de más alta producción fueron entre los años 2005 y 2013 y entre 2023 y 2025. El cuadro 1 recopila esta información con los títulos de cada uno de los trabajos.

De los documentales contenidos en el cuadro 1, sólo dos han sido realizados por personas cercanas a la cultura zapoteca, *Atempa, sueños a la orilla del río y Letanía para una muxe*. Edson Caballero, director del primero, es un realizador mixteco oriundo de Oaxaca y Ernesto Noba Regalado, director del segundo, es originario de Juchitán. El resto de las producciones fueron realizadas por personas más o menos ajenas –por no decir “lejanas”– a la región. En la misma tabla también se puede notar la presencia relativamente reciente de las cadenas transnacionales en la producción de estos contenidos, así como la importancia de Estados Unidos como segundo país productor después de México.

En estos documentales, el recurso discursivo más común es el testimonio. Por esta razón, adoptan una retórica particular (Jurado 2019): tanto quien da el testimonio como su contenido son presentados como ejemplares y verídicos; este carácter fortalece su función persuasiva, que a su vez depende del prestigio y credibilidad social del mediador o de su capital de autoridad. La manera en la que esta retórica testimonial se despliega en cada caso es distinta, pero, al identificar el género discursivo y su modalidad textual dominante (Adam 2011), así como la modulación semiótica del *performance* de género (Butler 2015b), se puede clasificar el corpus en tres grupos.

En el primer grupo se encuentran los documentales cuyos discursos son educativos. En estos audiovisuales, los testimonios de la comunidad siempre están acompañados por entrevistas formales y especializadas que explican el porqué antropológico o social de la existencia de la comunidad *muxe*. En este sentido, la *explicación* es la modalidad textual dominante. *La vela de las Auténticas, intrépidas, buscadoras del peligro* (María del Carmen Lara, 1999), por ejemplo, inicia con imágenes de Amaranta Gómez, *muxe*, en un recorrido por Juchitán en su vestido de tehuana. Sin embargo, la primera entrevista no es de ella, sino de Marina Meneses, una socióloga juchiteca,

² Ver, por ejemplo, las entrevistas: “La verdad sobre la comunidad muxe en el istmo de Tehuantepec” de la Deutsche Welle (Alemania) o “Amaranta Gómez” de Canal Encuentro (Argentina). O las películas de ficción: *Carmen tropical* (Rigoberto Pérez Cano, 2014), *Muxe* (Michael Satzinger, 2016) y *Finlandia* (Horacio Alcalá, 2021).

Cuadro 1.
Documentales sobre la comunidad *muxe* realizados entre 1999 y 2025

Formato	Título	Año	Realización	Producción o principal fuente de financiación	Origen
Cortometraje	<i>La fascinante historia de los muxes</i>	2016	Paula Corzo	BID	México-Estados Unidos
Cortometraje	<i>Muxes</i>	2017	Ivan Olita	National Geographic	México-Estados Unidos
Cortometraje	<i>Muxes. Mexico's third gender</i>	2017	Shaul Schwarz	The Guardian	México-Reino Unido
Cortometraje	<i>Muxe. Serie TransFormar</i>	2023	Fernanda Tovar	Canal 14	México
Mediometrage	<i>La Vela de las Auténticas, intrépidas, buscadoras del peligro</i>	1999	María del Carmen de Lara	Canal 22 (Serie Calacas y Palomas)	México
Mediometrage	<i>Ti Muxe</i>	2013	Javier Solórzano	Independiente	México
Mediometrage	<i>Las intrépidas buscadoras del peligro</i>	2013	Bernardo Loyola / Serie miscelanea mexicana	Vice	México
Mediometrage	<i>Tierra de muxes, ni hombre ni mujer, diversidad de género en México</i>	2023	Teresa Martín - En Portada - RTVE	CORPORACIÓN RADIOTELEVISIÓN ESPAÑOLA (RTVE)	España
Largometraje	<i>Blossoms of fire</i>	2000	Maureen Gosling	Film Arts Fondation	Estados Unidos
Largometraje	<i>Juchitlán de las locas (Juchitán, Queer paradise)</i>	2005	Patricio Henriquez	Macumba International	Canadá
Largometraje	<i>Muxes. Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro</i>	2006	Alejandra Islas	Independiente (Focine)	México
Largometraje	<i>Muxes of Juchitán</i>	2008	Yorgos Avgeropoulos	Small Planet	Grecia
Largometraje	<i>Tabú latinoamericana. Cambio de género</i>	2009	Adriana Mariño	FoxColombia-NatGeo	México-Colombia-Estados Unidos
Largometraje	<i>Atempa. Sueños a la orilla del río</i>	2013	Edson Caballero Trujillo	Independiente (Fonca)	México
Largometraje	<i>Muxes</i>	2023	HBO	HBO	México-Estados Unidos
Largometraje	<i>Letanía para una muxe*</i>	2025	Ernesto Noba Regalado Morales	Independiente (Estímulo a la Creación Audiovisual en México y Centroamérica para Comunidades Indígenas y Afrodescendientes-Netflix-Ambulante)	México
Largometraje	<i>Muxe: The Language of Art & Culture</i>	2025	Hugo Ximello-Salido	Luminous Art Production	Estados Unidos

* Este documental todavía no era accesible en el momento en el que se redactó este trabajo. Se añade a la lista, pero no se toma en cuenta para el análisis.

quien da el tono didáctico y etnográfico que tiene el documental. Su entrevista, centrada en la definición de Juchitán como una “gran familia” en la que la comunidad *muxe* tiene un lugar asignado, “enmarca” los planos y comentarios de Amaranta Gómez. De igual forma, cuando se aborda el tema del trabajo como eje de integración de la persona *muxe*, el testimonio sólo confirma lo aseverado por la socióloga: “la gente gay aquí en Juchitán nos caracterizamos por ser muy trabajadores” (11:04), dice José, *muxe*. Como en este ejemplo, los testimonios se ven reducidos a acotaciones que dan razón a la explicación docta y validan su superioridad epistémica.

Estos documentales tienden así a construir un relato “sobre el otro”. Es decir, marcan una distancia entre “nosotros” y “ellos”, como si se tratara de explicar y exponer al “otro *muxe*”. Si retomamos la retórica testimonial, en este tipo de trabajos el valor de verdad y ejemplaridad parece incontestable, pues se recurre a un discurso que

se legitima en un valor de objetividad, que además busca ratificar la confiabilidad del mediador. Se diría que éste sólo ilustra con imágenes y testimonios la explicación formal de un hecho social. En este sentido, la performatividad de género, su descripción, es construida por el discurso y la autoridad del mediador. Por lo tanto, dicha performatividad tiende a ser ejemplarizante y a movilizar un consenso sobre un “ser *muxe*”. En efecto, estos documentales pretenden fijar la identidad de género apoyados en un conjunto de formulaciones cultas y de casos ilustrativos, lo que conduce a definiciones normativas o institucionalizadas.

En el segundo grupo se encuentran los documentales de corte etnográfico. Aquí el lenguaje audiovisual (la cámara, el sonido, la puesta en escena, entre otras cosas) es una herramienta que facilita una observación participante (Ardèvol 2013). En estos audiovisuales, los testimonios nacen de una interacción con quienes están

detrás de la cámara o de situaciones provocadas por ella. De hecho, la cámara es más espontánea y suele estar al hombro o en posiciones apenas justas o incómodas. Puede haber también un “enmarcamiento culto”, pero éste es menos invasivo que en los documentales del primer grupo. Las entrevistas suelen ser menos formales o dirigidas. Prima entonces el *diálogo* como modalidad textual dominante.

En *Muxes. Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro* (Islas, 2006), por ejemplo, la realizadora genera distintas situaciones en donde dos o más personajes interactúan. En una de ellas, dos *muxes* ven una película de El Santo, el enmascarado de plata, más precisamente, un encuentro entre dos luchadores. Una de ellas le señala al otro que esas peleas le parecían homoeróticas cuando era niño. Después de lo cual, les dos personajes, entre risas, describen el enfrentamiento como si fuera un encuentro sexual. Esta escena es provocada para la cámara, pero da cuenta de la complicidad de los personajes, de su atracción por los hombres, que expresan una identidad de género masculina marcada, y de su propia sensualidad. El ejercicio etnográfico permite así una mayor libertad en la expresión corporal y una mayor penetración de los espacios de la comunidad (figura 1).

Al darle prioridad a los testimonios y a las interacciones entre los distintos personajes, estos documentales son, a su vez, corales y, por lo tanto, reúnen una diversidad de puntos de vista. En el mismo documental de Alejandra Islas, por ejemplo, dos *muxes* discuten si Juchitán es o no un “paraíso *queer*”, calificativo que recibió en los años 2000 por la aceptación social de un tercer género, pero desde entonces objeto de múltiples cuestionamientos. En otra escena también se discute el tema del feminismo que excluye a las personas *trans*, algo que se repite en el documental de Yorgos Avgeropoulos. El mismo aspecto conflictivo y coral permite que las distintas historias de vida parezcan más diversas.

Por lo anterior, estos documentales tratan la alteridad ya no desde la distancia, sino desde el encuentro “con el otro”. Hay una mayor cercanía entre el equipo de realización y los personajes, lo que da pie a un tratamiento temático más detallado y complejo. Si retomamos la retórica testimonial, en estos audiovisuales el valor de verdad y ejemplaridad ya no es incontestable, pero tampoco cuestionable, sino más bien relativo. A medida que avanzamos en su visionado van apareciendo nuevas capas de sentido y nuevos interrogantes que relativizan la ejemplaridad de cada historia o de cada opinión, al tiempo que develan un contexto social heterogéneo, controversial y vivo. Como dice uno de los personajes de la película de Yorgos Avgeropoulos, “aquí no hay homosexuales, hay homosexualidades”.

En este contexto, el mediador pone su credibilidad o superioridad epistémica en riesgo, pero sale favorecido por un acercamiento menos unilateral al tema. En casos así, el *performance* de género ya no es ejemplarizante, sino que desarticula lo ejemplar, ofrece contraejemplos. Los personajes llevan a la escena discursiva un lenguaje deseante, con capacidad de innovación y diferencia. Incluso cuando se pone el acento en sólo una historia, como es el caso de *Atempa...*, o en una selección restringida de ellas, como en *Muxes. Mexico's third gender* (Schwarz, 2017), el discurso audiovisual valora su singularidad y no lo que pueda haber de común entre ellas.

En el tercer grupo se encuentran los documentales cuyos discursos son más expresivos. En estos trabajos se da rienda suelta a una mirada estetizante que busca cautivar al espectador a través del universo estético *muxe*. Los testimonios, breves acotaciones explicativas y narrativas o breves diálogos entre *muxes*, aparecen como telón de fondo. La centralidad está dada a la descripción de los vestidos, los peinados, los cuerpos, los gestos, los espacios, de los cuales se realiza un retrato fragmentado. A esto se suma una cámara que privilegia los primeros



Figura 1. *Muxes. Auténticas, Intrépidas, buscadoras del peligro*, Alejandra Islas, México, 2006.

y primerísimos planos y los movimientos estilizados. En tres de estos documentales, por ejemplo, se observa un paralelismo entre el paisaje tropical de la región y la fotogenia de les *muxes*. Ya sea por un efecto de composición de cuadro o por el montaje, los paisajes, reiterativos se vuelven metáforas del carácter exótico, bello y romántico de un “ser *muxe*”.

Por otro lado, dada la poca presencia de lo testimonial, en estos documentales la enumeración descriptiva tiende a despersonificar a quienes están siendo retratados. De hecho, en la mayoría de los casos los testimonios se escuchan en *off*, recurso que privilegia una edición basada en el encadenamiento de imágenes atmosféricas, estilizadas y cautivantes.

Uno de los ejemplos más llamativos se encuentra en el documental de Iván Olita, donde hay una secuencia de un minuto y medio (2:50 a 4:20) en la que se sucede un conjunto de planos-retrato diversos: después de ver a Felina, una de las protagonistas, caminar de *vestida* o con atuendo tehuano por entre las miradas admirativas de las mujeres del mercado, vemos los ojos atractivos de una *muxe* conductora de un mototaxi; otre *muxe* bellamente vestida en el centro de un patio austero, rodeada de niños, como una gran matriarca; otre *muxe* con un traje apretado de leopardo se reclina de manera erótica en la calle; dos *vestidas* junto a un árbol y una fogata en el atardecer; dos *muxes*, los torsos desnudos, se maquillan en el salón de belleza; otre *muxe* posa a la cámara con strapless, medias veladas y un tocado o “resplandor”³ en medio de la calle mientras pasa una carreta tirada por una yunta de bueyes; tres *muxes* caminan, seguras de sí mismas, en cámara lenta, celular en la mano, en la noche de Juchitán; una *vestida* ante la cámara; otra más, pero en un plano más cerrado, con un rostro firme; y, finalmente, una *muxe* en ropa deportiva, bajo un sol candente, camina entre un caos de mototaxis. Todo esto se ambienta por una música que mezcla sonidos autóctonos con sonidos electrónicos de *rave*.

Como en el primer grupo, aquí se establece una distancia entre “nosotros” y “ellos”, con la diferencia de que

los documentales no se hacen “sobre le otre”, más bien que, al ser retratos, se hacen “para le otre”. Si volvemos a la retórica testimonial, en estos audiovisuales el valor de verdad y ejemplaridad es incontestable, pero no porque reivindique una objetividad –como en el primer grupo–, sino porque se reapropia de una estética *muxe*. Se diría que la hace subjetiva, en el sentido de que se la apropia para que pase por una mirada auténtica de lo que sería “ser *muxe*”. En este caso, el *performance* de género ya no es ejemplarizante, sino protoejemplarizante. Los actos que se muestran y el lenguaje que los articula resultan empoderados y enaltecidos por la estética *muxe*.

Finalmente, cabe señalar que en estudios recientes se resalta que los documentales de este grupo ponen en escena cuerpos disidentes que expresan una performatividad fluida de género capaz de crear espacios de hibridación que desarticulan el binarismo de lo heteronormado (Subero 2013; Díaz 2021). Si bien es cierto que estas puestas en escena descriptivas exteriorizan, de manera dramática, deseos y anhelos de un “ser híbrido” (Díaz 2021) y de un “ser poderoso” (Flores Martos 2010), también lo es que el carácter protoejemplarizante de su *performance* idealiza una idea de fluidez, que además resulta difusa e impersonal, por no estar encarnada en personajes, sino en figurantes. Además, esta exhibición de empoderamiento no necesariamente reclama una fluidez de género, sino el lugar de un tercer género en el espacio cultural heteronormado de la metrópoli.

De nuevo, el caso más llamativo está en el documental de Iván Olita, que cierra con una escena confrontativa: una *vestida* camina hacia el altar de la iglesia, lo ve con tranquilidad, se da media vuelta y, como si el corredor central del templo fuera una pasarela, gira de nuevo, regresa y mira fijamente hacia el altar (figura 2). Mientras tanto, una voz en *off* en zapoteco explica que en esta lengua no existen géneros, como sí los hay en la que trajeron los conquistadores. Tanto la voz en *off* como los gestos de la *vestida*, por su fuerza y contundencia, transmiten un sentido de valentía y orgullo. Estas ideas son reforzadas con planos que resaltan las curvas y la centralidad de su

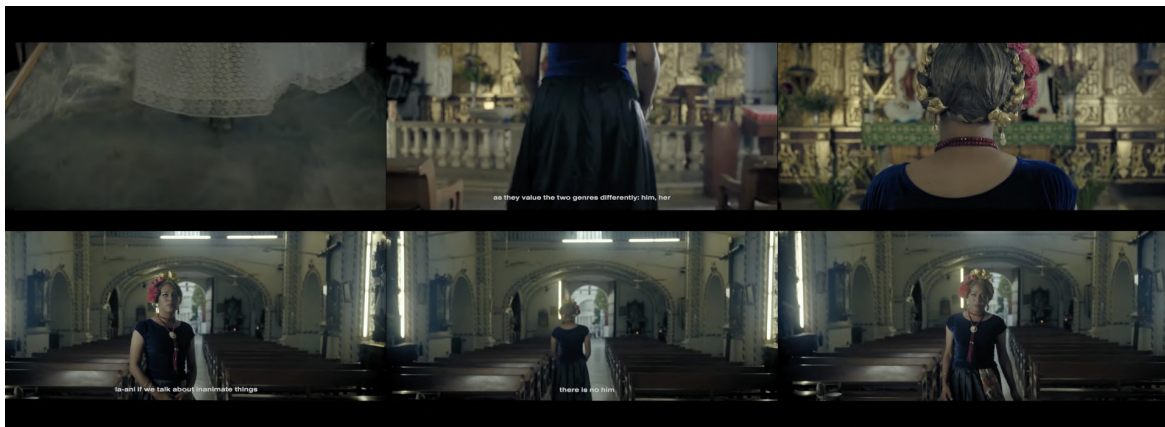


Figura 2. *Muxes*, Iván Olita, Estados Unidos, 2017.

³ Prenda que se pone en la cabeza, adoptada de prendas europeas, presente en películas icónicas, como *Viva México* de Eisenstein.

figura. La no sincronidad entre la imagen y la voz le da un aire místico y sublime a la escena, como si se tratara de un universo exótico, misterioso y cautivante en donde eso que trajeron los conquistadores debe adecuarse a la presencia de una *muxe*.

El cuadro 2 clasifica los documentales según su género discursivo, su modalidad textual y su performatividad. Se puede observar que la mayor parte de producciones forman parte del primer grupo. Esta separación, por otro lado, tiene algo de arbitraria, pues hay documentales que se encuentran en la frontera entre uno y otro tipos. El de Edson Caballero, por ejemplo, al tener secuencias oníricas, se acerca a un discurso expresivo, a la vez narrativo y descriptivo, típico del tercer grupo, sólo que el conjunto de elementos no lleva a concluir que vehicule una representación protoejemplar de la performatividad de género. En pocas palabras, no hay documentales puros. La repartición en cada grupo responde a rasgos más o menos dominantes y a la necesidad de identificar tendencias documentales que permitan entender mejor el conjunto de la producción.

Temáticas recurrentes y tensiones de sentido: horizontes ideológicos del cine documental *muxe*

Habiendo realizado una distinción discursiva y performativa de los documentales, interesa indagar en los temas reiterativos que definirían el “ser *muxe*”. No se trata sólo de responder a cuáles son los distintos significados

que circulan y los puntos de tensión o malentendidos que se transmiten, sino a cuáles son los idearios político-culturales con los cuales pueden ser asimilados. Todo esto sobre el supuesto de que el tratamiento de estos temas depende más de unos horizontes de sentido que de incomprendimientos interculturales (Grimson 2006).

A partir del visionado del corpus documental se identificaron unas variables de sentido o temas reiterativos en distintos ámbitos: familiar, mítico, social e íntimo. A continuación, abordaré cada uno y me detendré en los tratamientos que pueden prestarse a generalizaciones o folclorizaciones y que dan cuenta de sentidos en tensión. Al final, propondré tres diferentes tipos de horizontes político-culturales que estarían detrás de dichas tensiones.

Variables temáticas reiterativas

En el ámbito familiar se reiteran las historias de auto-reconocimiento temprano o precoz en un contexto familiar en donde puede haber otros *muxes* y en donde los padres acaban por aceptar la identidad de género de su hijo; se repite también la idea de que la persona *muxe* contribuye con la economía del hogar y, cuando los demás hijos e hijas fundan una familia aparte y se independizan, con el cuidado de los padres; finalmente, se trata de manera constante la alianza afectiva y de protección recíproca entre le *muxe* y su madre.

En el ámbito mítico, los documentales insisten en que los juchitecos creen que le *muxe* nace, no se hace,

Cuadro 2.
Clasificación de documentales por género discursivo y performatividad de género

<i>Género discursivo y modalidad textual</i>	<i>Performatividad</i>	<i>Formato</i>	<i>Título</i>	<i>Año</i>	<i>Realización</i>
Didactismos explicativos	Ejemplarizante	Mediometrage	<i>La Vela de las Auténticas, intrépidas, buscadoras del peligro</i>	1999	María del Carmen de Lara
		Largometraje	<i>Juchitlán de las locas (Juchitán, Queer paradise)</i>	2005	Patricio Henriquez
		Largometraje	<i>Tabú latinoamérica. Cambio de género</i>	2009	Adriana Mariño
		Mediometrage	<i>Las intrépidas buscadoras del peligro</i>	2013	Bernardo Loyola / Serie miscelánea mexicana
		Cortometraje	<i>La fascinante historia de los muxes</i>	2016	Paula Corzo
		Cortometraje	<i>Muxe. Serie TransFormar</i>	2023	Fernanda Tovar
		Mediometrage	<i>Tierra de muxes, ni hombre ni mujer, diversidad de género en México</i>	2023	Teresa Martín - En Portada - Radiotelevisión Española
Etnográfías dialogales	Contraejemplarizante	Largometraje	<i>Blossoms of fire</i>	2000	Maureen Gosling
		Largometraje	<i>Muxes. Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro</i>	2006	Alejandra Islas
		Largometraje	<i>Muxes of Juchitán</i>	2008	Yorgos Avgeropoulos
		Largometraje	<i>Atempa. Sueños a la orilla del río</i>	2013	Edson Caballero Trujillo
		Cortometraje	<i>Muxes. Mexico's third gender</i>	2017	Shaul Schwarz
Creaciones descriptivas	Protoejemplarizante	Cortometraje	<i>Muxes</i>	2017	Ivan Olita
		Mediometrage	<i>Ti Muxe</i>	2013	Javier Solórzano
		Largometraje	<i>Muxes</i>	2023	HBO
		Largometraje	<i>Muxe: The Language of Art & Culture</i>	2025	Hugo Ximello-Salido

en el sentido de que son un don más de la naturaleza. El mito de origen, basado en la historia del santo patrono de Juchitán, Vicente Ferrer, a quien se le habría roto la bolsa en donde llevaba semillas masculinas y femeninas mezcladas justo en esta región, refuerza esta creencia.

Dentro de la variable social se encuentra la identificación de le *muxe* con un rol laboral culturalmente asentado: el diseño y manufactura de vestidos, la preparación de escenografías y de comida para eventos, el estilismo y, de manera marginal, la venta en los mercados. Las velas realizadas por la comunidad *muxe* son a su vez centrales en los documentales, sobre todo aquella organizada por el grupo de las Auténticas, intrépidas y buscadoras del peligro.⁴ De la vela se retienen, sobre todo, escenas de la preparación de les *muxes* en el salón de belleza, el desfile nocturno y su expresión *queer*, la coronación de la reina y la misa. Finalmente, en la mayoría de los documentales es central la reivindicación del ser *muxe* como algo propia o auténticamente zapoteco.

En el ámbito de lo íntimo se reitera el ritual corporal de lograr una apariencia más o menos femenina, según sea el caso, a través de “trucos” (espuma, escote, maquillaje, etcétera) u operaciones, y de manifestar una preferencia sexual por hombres con una performatividad de género masculina marcada.

Ámbitos temáticos en tensión

En el ámbito familiar resulta problemático que algunos documentales idealicen los procesos de autorreconocimiento temprano, cuando muchas veces les *muxes* son maltratados por sus padres por no adoptar los roles de un varón, lo que deja traumas y conflictos latentes (Flores Martos 2010). Es el caso de *La fascinante historia de los muxes* (Paula Corso, 2016) y de *Tierra de muxes* (Teresa Martín, 2023). En estos documentales también se da a entender que tener una *muxe* en la familia sería una “bendición”, cuando esto contradice la experiencia de parte de la comunidad (Mirandé 2016).

Estos dos documentales y *La vela...* también incurren en generalizaciones sobre el tema de la contribución económica a la familia y el cuidado de los padres, pues hay actitudes disidentes o críticas al respecto. En los documentales de Alejandra Islas, Yorgos Avgeropoulos, Shaul Schwarz y de HBO, por ejemplo, hay personajes que no adhieren o que cuestionan este comportamiento. Además, las políticas del cuidado no se limitan a los padres, sino que se extienden a la comunidad misma. En efecto, algunos audiovisuales abordan la historia del grupo de las Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro desde su activismo y sus campañas para la prevención del VIH, lo que puede también derivar en retratos heroicos superficiales, pues no se describen de manera consecuen-

te los retos y problemas que enfrentan. Esto es frecuente en los que componen el primer grupo del cuadro 2.

La alianza y protección mutua entre le *muxe* y su madre es uno de los temas más recurrentes. En estos casos subyace la idea –equivoca– de que la sociedad juchiteca es matriarcal y no matrifocal.⁵ Si bien tal aseveración no resulta explícita, permanece latente en los documentales que no insisten en esta diferencia. Ahora bien, los casos de mayor tensión son aquellos en donde la madre acaba siendo relegada a una figura protectora, es decir, cuando no se alcanzan a visibilizar los roles de poder que tiene la mujer en la sociedad zapoteca y que, siguiendo a Verónica Bennholdt-Tomsen (1997), son los que permiten no sólo identificar que la sociedad es matrifocal, sino que es precisamente por ello que existe un espacio institucional para un tercer género que simpatiza con la mujer. Así, si en los primeros títulos, *Blossoms of fire*, *La vela de las Auténticas*, *Juchitán de las locas* y *Muxes. Las Auténticas...*, todavía se distinguía la importancia de la mujer istmeña en el sistema de comercio y fiestas; en los documentales subsecuentes esto se diluye y, por lo tanto, deriva en descontextualizaciones.

Respecto a la variable mítica, es común encontrar en los documentales entrevistas espontáneas a ciudadanos juchitecos que afirman que les *muxes* son aceptados porque “así son” y al párroco de la ciudad, que suele contar el mito de Vicente Ferrer y que manifiesta que en Juchitán les *muxes* son aceptados por la Iglesia porque ésta no discrimina.⁶ Más allá de que esto dé cuenta de una visión esencialista de género (Gómez y Miano 2008), las escenas muestran el reconocimiento institucional y público de la comunidad *muxe* en una cultura, la de Oaxaca, donde el catolicismo es hegemónico. Se podría incluso decir que estas escenas dan indicios de una *zapotequización* de la Iglesia o que la adopción local del catolicismo pasó por procesos de aculturación transcultural (Giménez 2017). Si bien se adoptó el catolicismo, una religión fundada en un modelo binario de género, ésta se acomodó a la existencia de un tercer género.

Sin embargo, estas narrativas tienen dos variantes. La primera consta de entrevistas al párroco y, en ocasiones, a la gente de Juchitán, junto con planos de *muxes* dentro de la iglesia, en medio de una misa. Así se construye la imagen de una Iglesia abierta. La segunda suele tener tomas y montajes atrevidos o provocadores, en donde se confronta a la Iglesia. La escena del documental de Iván Olita citada anteriormente, una del documental de Javier Solórzano y el inicio del de Patricio Henríquez, *Ju-*

⁴ Fundado en 1975, este grupo se consolidó como una asociación civil sin fines de lucro. Es reconocido en la región por defender los derechos de las personas *muxe*. A partir de los años ochenta destacó por su participación en campañas de sensibilización frente al VIH/sida. En la actualidad, está compuesto mayoritariamente por *muxes yaxshos* (mayores).

⁵ La idea de que la sociedad juchiteca está basada en un modelo matriarcal ha sido cuestionada desde finales del siglo xx. Lo que existe es un sistema de repartición del trabajo que permite a la mujer ocuparse tanto del comercio, como del sistema comunitario y festivo, pero no del espacio de la política y de la sexualidad, por lo que su libertad y poder es parcial, aunque sea mayor que en otras regiones del país (Gómez y Miano 2008).

⁶ “La Iglesia somos nosotros, los humanos. Entonces, no se puede estar diciendo, ni el jerarca católico, que se van a condenar por ser homosexuales, así nacieron. Dios es amor, misericordia. El cristiano tiene que aceptar a esos hermanos y hermanas tal y como son”, explica el párroco (*Tabú Latinoamérica. Cambio de género*, 00:08:30).

chitán de las locas, son ejemplo de este tipo de montajes. En el de Javier Solórzano, una *muxe* vestida de tehuana recorre, en la noche y entre unas calles vacías, como si fuera un vigía espiritual, los alrededores de la iglesia. Por su parte, Patricio Henríquez monta en paralelo tiros de la iglesia y los ojos de su santo patrono con tomas de un encuentro íntimo entre dos *muxes*, mientras, en *off*, se cuenta el mito de Vicente Ferrer. Como en el documental de Olita, son escenas confrontativas y crean sentidos en tensión, pues no es lo mismo presentar la iglesia como un refugio abierto donde les *muxes* legitiman su aceptación social que como un lugar al que hay que enfrentar o vigilar para que sea abierto. Se demuestra entonces que la *zapotequización* del catolicismo no está dada, pues se encuentra en constante negociación.

La reiteración de los roles laborales institucionalizados, así como de la fiesta *muxe*, también posee características que dan cuenta de un tipo de mirada. En este caso incide el hecho de que predomine en pantalla la representación de la *muxe guna*, es decir, *muxes* con apariencia femenina, “las vestidas”, en relación con los *muxe ngüiu*, aquellos que mantienen una apariencia más próxima a lo masculino (Barbosa 2016). En ocasiones, la predominancia *guna* invisibiliza ciertos trabajos, margina las diferentes escenas de preparación a las fiestas de los *ngüiu* y nutre estereotipos.

En el ámbito laboral resulta clave entender que les *muxes* pueden acceder de manera relativamente fácil a los espacios propios de la política, la educación y la cultura si aceptan vestirse de hombres, lo que no significa que tengan que vestirse de mujeres si quieren realizar los oficios que les han sido reservados (Mirandé 2014). Estos matices se pierden cuando los documentales se focalizan en las *muxes guna* o las que adoptan una apariencia femenina. Ahora bien, es cierto que la estricta división sexual del trabajo de la sociedad juchiteca permite a aquellos que quieren adoptar una apariencia femenina lograr una autonomía económica si se dedican a los oficios culturalmente asignados. Este rasgo etnográfico es notable, pues contradice la posición según la cual la eliminación de la división sexual del trabajo ayudaría a superar las injusticias contra grupos subalternos y además ayuda a entender que tal vez el problema no es la división en sí, sino cómo se divide (Bennholdt-Thomsen 1997).

En *Muxes. Mexico's third gender*, por ejemplo, Vidal, una de las protagonistas, trabaja como bordadora. Cuenta, entre lágrimas, que si tuviera hijos no dejaría que vieran lo que ella vivió. Su relación con sus padres no fue la mejor, acabó por independizarse, pero esto significó ser maltratada, primero en el mercado y, después, en el mundo de la prostitución. En este sentido, el trabajo del bordado, uno culturalmente asignado, se transformó en una nueva oportunidad.

En el ámbito festivo, la predominancia de la *muxe guna* es a veces explotada a tal punto que pareciera que el atuendo tehuano, portar huipil, fuera de uso cotidiano de toda la comunidad, cuando hasta hace muy poco ha sido un distintivo de clases sociales bajas y usado de ma-

nera casi exclusiva en las velas (Mirandé 2016). Esto es visible en los documentales *En portada: tierra de muxhes* o *Tabú Latinoamérica. Cambio de género*.

Por otro lado, el vestido tehuano de las fiestas, un distintivo cultural autóctono reconocido gracias a intelectuales y artistas como Frida Kahlo, resulta ser a tal punto cautivante que a veces es omnipresente. En *Tierra de muxes*, Felina, vestida con un huipil, es entrevistada en una tienda de huipiles; en *Muxes* de HBO las *muxes guna*, todas con huipiles, posan en un plano monumental frente a la iglesia; o en *TransFormar: Muxes* (Tovar, 2023) se hilan los testimonios mientras les dos personajes se ponen sus huipiles. En otros documentales, como *La vela de las Auténticas* y *La fascinante historia de los muxes*, primerísimos planos de huipiles siendo tejidos sirven de *leitmotiv* de las transiciones visuales entre secuencias.

En las imágenes evocadas, el huipil homogeneiza la figura de la *muxe* y corre el riesgo de perder su carácter simbólico, como sí lo tiene en la historia de Vidal, quien borda un huipil, pero no necesita usarlo. También podría decirse que este tipo de tomas *muxeizan* imaginarios exótico-coloniales sobre la mujer juchiteca, identificada constantemente con este atuendo (Campbell y Green 1999), en provecho del reconocimiento público y global de la comunidad. Aun así, su omnipresencia en los documentales más recientes ha hecho poco visibles las performatividades disidentes de algunas *muxes* cuya vestimenta para las velas era diversa y fuera de lo común, aquellos que se venían en las películas de Alejandra Islas o Yorgos Argeropoulos.

Durante las últimas dos décadas la comunidad *muxe* se ha reapropiado de códigos tradicionales de su propia cultura, reivindicando incluso la palabra “*muxe*”, antes estigmatizante, en concordancia con un proceso de autoconciencia étnica (Flores Martos 2010). Este giro por lo “autóctono” puede ser interpretado como una reacción a la cultura *queer* de la metrópoli y a la violencia farmacológica del culto a un cuerpo objetualizado y pornográfico (Gómez 2004; Preciado 2008), en línea con una aculturación antagonista (Devereux y Loeb 1943); pero también puede ser interpretado como una adopción de dinámicas propias a la patrimonialización de estilos de vida “autóctonos” asociados con la necesidad de atraer turismo e inversión desde el extranjero (Iturriaga 2024), en línea con una aculturación mercantil. Esto es notable en distintos documentales; en *La fascinante historia de los muxes*, una personaje, fuera de cámara y en zapoteco, habla de la “grandeza cultural e histórica” (11:40) del “ser *muxe*” mientras se muestran planos de una *vestida* en una fiesta en Juchitán.

Las escenas, donde la lengua, el territorio, el atuendo y el orgullo cultural forman parte del “ser *muxe*”, vuelven una y otra vez en los distintos documentales, transformando a la *muxe* en una guardiana de la cultura zapoteca. Esta imagen “purista” del “ser *muxe*” está también asociada a la centralidad del grupo de las Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro, cuya historia política (su relación con la Coalición Obrera, Campesina, Es-

tudiantil del Istmo [COCEI]), así como su posición ante nuevas generaciones de *muxes*, en general, es poco explorada en los documentales.⁷ Resulta llamativo que en documentales donde los protagonistas vienen de afuera o no son del Istmo, como es el caso de *Las intrépidas...*, no se alcanza a notar el celo que tienen las zapotecas *muxes* de cuidar su identidad desde un “nacer y vivir” en el territorio (Mirandé 2016).

Finalmente, en lo que concierne a la vida íntima y sexual de les *muxes*, sobresalen las escenas de preparación para las velas, donde aparecen los “trucos” y el compromiso de les *muxes* por conseguir una apariencia llamativa y coqueta. Muchas de estas escenas son construidas a la manera de rituales lúdicos y de convivencia, pero también como una oportunidad para explotar la fotogenia de les personajes, aunque se corre el riesgo de objetualizarlos y volverlos presa de una mirada voyerista.

Respecto a su vida sexual, hay relativamente poco, pero esta escasez es significativa. Se aborda el tema del amor y del deseo por hombres con una expresión de género masculina y heterosexual marcada y, de manera marginal, el hecho de que sean quienes inician a los varones jóvenes en su vida sexual. Más allá de diferentes testimonios de hombres que han estado con *muxes* en los trabajos de, por ejemplo, Alejandra Islas y de Yorgos Argeropoulos, los documentales evaden entrar en dicho tema. Es cierto que la identidad *muxe* va más allá de una orientación sexual, pues está ligada a los aspectos culturales antes tratados. No obstante, aquí se encuentra otro espacio de tensión, pues exponer su vida sexual significa también definir expresiones de la masculinidad. El hecho de que no se considere homosexual al hombre que tiene una relación íntima y afectiva con una *muxe* o el hecho de que no todos les *muxes* sean pasivos entra en tensión con las definiciones dominantes de las masculinidades de América Latina y de Occidente (Mirandé 2014; 2016).

A partir del análisis anterior se puede constatar la existencia de generalizaciones, exageraciones, descontextualizaciones y homogeneizaciones que dan cuenta de espacios de tensión entre distintas maneras de representar los ámbitos temáticos que dan contorno al “ser *muxe*”. Se puede decir que este fenómeno nace de lo que Mary Louise Pratt llama “zonas de contacto” (2017), es decir, de espacios comunicacionales donde confluyen varias culturas en condiciones asimétricas de poder, las cuales establecen negociaciones difíciles entre los valores de una y otra. Los tipos de negociación que estudia esta autora, –de “anticonquista” y de “autoetnografía”– pueden ser útiles para calificar estos espacios de tensión y de negociación, pero no suficientes, pues vienen determinados por un margen de acción específico: el análisis

de textos coloniales.⁸ A su vez, estas “zonas de contacto”, en el contexto de los medios de comunicación masiva, vienen determinadas no sólo por retóricas textuales, sino por disputas más amplias, sedimentadas en la historia social contemporánea (Grimson 2006). Por esta razón puede ser más conducente recurrir a los estudios sobre la gestión de la diversidad cultural en contextos sociales plurales o híbridos para determinar los horizontes de sentido que pueden estar detrás de estos espacios de tensión (Giménez 2017; Aguilar y Buraschi 2012).

Horizontes de sentido multicultural, intercultural y transcultural (estético)

La triada multicultural, intercultural y transcultural, central en los debates contemporáneos sobre la integración, es un punto de apoyo para reconocer idearios político-culturales que pueden estar detrás de estas negociaciones de sentido. En otras palabras, no hay incomprendimientos, sino intereses que modelan el contenido de los documentales en función de horizontes políticos respecto al contacto con culturas diferentes. Así, las producciones de cada uno de los grupos del cuadro 2 respondería a cada uno de estos horizontes.

Los horizontes multiculturales abordan la alteridad desde un reconocimiento esencialista y homogéneo que hace difusa su subjetividad. Es decir, difícilmente escuchamos la voz de “le otre”, pues se le presenta como radicalmente diferente, como una entidad monolítica aparte, incompatible con un “nosotros”. Es el caso de la mayoría de los documentales didácticos. Pero esta diferencia radical es celebrada como un valor en sí mismo, como algo que debe ser conservado y que no debe impedir el acceso de las minorías al mercado del trabajo. Recordemos aquí el caso de *La fascinante historia de los muxes*, proyecto financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo, cuyo mensaje promueve la integración económica de les *muxes* a través de préstamos diferenciados.

Los horizontes multiculturales, por otro lado, corren el riesgo de ofrecer retratos pintorescos y exóticos que obvian el carácter fluctuante y diverso de la cultura. Presentar a Juchitán como un “paraíso *queer*”, como en el documental de Patricio Henríquez, resulta exótico. A su vez, la focalización en el atuendo tehuano y la dominante *guna* o el predominio en pantalla del grupo de las Auténticas deriva, en algunos casos, en homogeneizaciones.

Por otra parte, al multiculturalismo se le acusa de ocultar desigualdades sociales al calificar el conflicto económico entre clases de “conflicto cultural” (Walsh 2008). La solución es entonces la tolerancia, que mantiene como inamovible el *ethos* capitalista y liberal. En efecto, en buena parte de los documentales didácticos poco se habla de desigualdad y de la larga historia de mo-

⁷ Las nuevas generaciones han creado sus propios grupos y velas como reacción a la popularidad mediática y la hipersexualización de la vela de las Auténticas (Graul 2022). El COCEI fue importante en la región, pues fue de los primeros partidos que lograron ganarles espacios políticos al hegemónico Partido Revolucionario Institucional (Borruso 1998).

⁸ Las negociaciones de “anticonquista” se refieren a los procesos retóricos a través de los cuales los actores con poder ocultan sus intereses hegemónicos y reivindican una inocencia y buena voluntad. Las negociaciones “autoetnográficas” aparecen cuando los actores en desigualdad de condiciones utilizan los códigos del colonizador para exigir un beneficio.

vimientos de resistencia popular en la región. En otros términos, el horizonte multicultural, aunque explica las diferencias existentes entre los zapotecas y la cultura de la metrópoli, asume que aquellos son minorías subalternas y oculta los procesos de colonialidad que las han marginado.

Desde los horizontes interculturales, la alteridad aparece como algo poroso cuyo contacto genera intercambios bidireccionales entre el “nosotros” y el “ellos”. Se restituye así la subjetividad del “otro” y se marginan los universalismos que vehicula el multiculturalismo. En este orden de ideas, los documentales dialogales propician un intercambio intercultural. Esto no quiere decir que no haya tensiones de sentido. Todo lo contrario, estos documentales están hechos de tensiones, de encuentros y desencuentros, de polarizaciones, acuerdos y resistencias. Volviendo, por ejemplo, a la escena dedicada al luchador El Santo, en el documental de Alejandra Islas, se observa que una referencia popular de la metrópoli sirve de puente entre dos culturas, así el contenido simbólico varíe entre una y otra. Los documentales dialogales construyen pues una imagen más humana de la comunidad, en el sentido de que les personajes son singulares, erráticos y están en contacto continuo y cambiante con la cultura de la metrópoli. Estos horizontes contemplan también un acercamiento crítico a las condiciones de vida de la comunidad. *Atempa*, trabajo de Edson Caballero, es particular, pues no sólo da cuenta de la vida de una *muxe*, sino que también aborda los conflictos socioeconómicos y populares que experimenta su pueblo, así como las creencias míticas que lo habitan y que están al margen del catolicismo.

Los horizontes interculturales también deberían poner en discusión la visión estática y esencialista de la cultura y de la identidad *muxe*, en una búsqueda por mejorar los espacios de convivencia. Si bien dichos documentales dialogales del corpus estudiado presentan una comunidad más diversa, no dejan de estar centrados en un territorio específico, el istmo de Tehuantepec. Es cierto que a través de los testimonios conocemos algo de las historias de aquellas personas que fueron a la capital, pero no se encontró un material que explore de manera etnográfica la vida de una *muxe* fuera de su territorio, lo que permitiría entender mejor los problemas a los que se enfrenta y la complejidad de las relaciones de poder en la metrópoli.

Por último, los horizontes transculturales transforman rasgos de la alteridad en algo común a las culturas en contacto, que vuelven vaga la diferencia entre “nosotros” y “ellos”. En estos casos la subjetividad no se restituye ni se destituye, sino que se comparte, por lo que se vuelve un valor común. Por eso la transculturalidad suele estar encarnada en personajes carismáticos que permiten “a actores de culturas diferentes aceptarse como partes de un mismo conjunto” (Giménez 2017, 204). Lo *queer*, en este caso, es lo que permite una identificación común entre la comunidad *muxe* y la comunidad LGTBQ+ de la metrópoli. Los documentales expresivos, aquellos en

donde más se dramatiza un *performance* disidente y empoderado de género, tienden a instaurar este horizonte.

Sin embargo, los horizontes transculturales que instauran estos documentales corren el riesgo de hacer de lo *queer* algo meramente estético. El embelezamiento y el aumento gratuito de los valores de producción atenúan el carácter transgresor de lo *queer*, pues éste se estetiza, se vuelve de escaparate. ¿No es esto lo que sucede en los documentales descriptivos cuando se enumeran poses a veces románticas, a veces transgresivas, a veces conmovedoras de *muxes* cuyas historias no conocemos, cuyas voces apenas escuchamos?

En *Ti muxe*, por ejemplo, poco se dice de les personajes. La cámara flota entre los distintos espacios como si se tratara de planos subjetivos velados que sólo muestran cuán atrayente resulta este universo. Este subjetivismo, si bien exalta la *muxeidad*, su universo vernáculo, exhuberante y tierno, también encarna una mirada que no está lejos de la del “hombre observante” que Mary Louise Pratt (2017) identificaba en representaciones coloniales, aquellas que exotizaban al “otro”, con la diferencia de que este “hombre” es cuasipartícipe, en el sentido de que es un mediador al servicio de una estética de la comunidad.

La mercantilización de un perfil sobre la *muxeidad*

Hasta aquí se puede afirmar que los documentales no dan cuenta de un proceso de integración intercultural, sino de horizontes de integración multicultural, intercultural y transcultural, basados en retóricas testimoniales, modos textuales dominantes y maneras de concebir los *performance* de género. Queda por resolver la pregunta de si algunos de estos horizontes promueven procesos de expropiación cultural. Lo primero que habría que decir es que el multiculturalismo liberal irriga parte importante de la cultura mediática contemporánea, inmersa en un mercado global que se aprovecha de lo local (Roudometof 2021) para explotar los devenires actuales de la mirada turística (Urry 2002). En este contexto, el reconocimiento mediático de las minorías y las alteridades puede ser objeto de lucro. La racionalidad instrumental neoliberal aprovecha lo local y diferente para hacer sobresalir sus rasgos más auténticos, por no decir, exóticos (Teresa y Pérez 2019; Cusset *et al.* 2016), en una economía de la atención que necesita “atractores atencionales” (Citton 2014; 2017).

El universo visual *muxe* se ha vuelto atractivo y ha seguido el cambio observado en los medios audiovisuales en la última década respecto a la representación de las identidades *queer*, esto es, dejar de ser un tema marginal y potencialmente transgresor para ser uno aceptado y comercialmente prometedor, sin que ello signifique que dicha visibilidad detenga nuevos procesos de marginación (Ferreday *et al.* 2022). No hay que perder de vista que el documental de HBO, por ejemplo, se promociona, en su plataforma, junto a series y documentales, como *Veneno*,

Algo así, Wig, Transhood, The legend of the underground, entre otras, cuyas historias aspiracionales son protagonizadas por personajes *trans* y *queer*, y en donde prevalecen los universos excéntricos y sensuales. A su vez, *Muxes* (Iván Olita, 2017) ganó el premio a mejor documental en el Fashion Film Festival de Milán y luego fue adquirido por el canal National Geographic.

También es cierto que en el contexto de las economías de la atención ya no se valora la rareza de un bien cultural, sino la de las capacidades atencionales de recepción de estos bienes (Davenport 2010). Este vuelco en las dinámicas económicas de las industrias culturales ha puesto en alerta respecto a las formas y los excesos de buscar captar la atención para sacar provecho de una distracción. La industria se apoya entonces en productos que la sociedad ya reconoce, pues éstos poseen un “potencial atencional” (Beller 2006; Citton 2014). De acuerdo con este mismo argumento, la comunidad *muxe* no es necesariamente atractiva por su diferencia cultural, sino, lo contrario, por su cercanía con expresiones *queer* de la metrópoli.

La antropóloga Marinella Miano Borusso (1998) señaló que la estética y la cultura mediática del “Canal de las Estrellas” había influenciado a les *muxes* de los años 90, era un referente clave en su expresividad de género. Este aspecto transcultural, sumado a la adopción de desfiles y reinados *queer* en las velas, permiten plantear la hipótesis de que la entrada de la comunidad *muxe* al mundo mediático global nace también de un proceso de hibridación cultural propio de la comunidad. Se podría incluso decir que la cultura *muxe*, sobre todo en su vertiente *guna*, se ha vuelto un referente para la metrópoli y un atractor atencional para los medios, *zapotequizando* así el universo mediático *queer*.

Lo anterior no impide, sin embargo, que haya fenómenos de mercantilización que abusen de la comunidad a partir de la promoción de estereotipos. Como se mencionó al inicio, muchos de estos documentales fueron realizados por personas que venían de afuera y podían tener mayor poder de negociación por estar respaldadas por empresas productoras con un alto capital material. Esto no quiere decir que la comunidad haya dejado de negociar su propia representación, pero obviar el contexto material en el que se produce puede derivar en interpretaciones ingenuas. Ahora bien, declarar que los documentales que se alinean con horizontes multiculturales tienden a mercantilizar los contenidos sobre la comunidad *muxe* también puede ser una generalización, pues hay proyectos de este tipo financiados por entidades públicas o sin ánimo de lucro. No obstante, algunas producciones están determinadas por su carácter comercial o su inserción en las dinámicas atencionales de las industrias culturales.

No pretendo, sin embargo, hacer aquí un análisis de la producción de estos documentales desde la economía política –lo cual merecería un artículo aparte–. Prefiero mantener el hilo conductor del análisis del discurso. Por esta razón, se hace necesario introducir un último

concepto, el de perfil mediático. De acuerdo con Judith Butler (2015b), estos documentales dan cuenta de una performatividad de género, pues se reconoce en les *muxes* un lenguaje oral y corporal que expresa unos deseos y anhelos respecto a su identidad. A mi modo de ver, este lenguaje puede ser ejemplarizante, contraejemplar o protoejemplar. Pero puede derivar también en estereotipos que, desde las economías de la atención, se vuelven perfiles. Es decir, los *performances* de género, al estar determinados por dichas economías, también están expuestos a procesos de simplificación y determinación, a una curaduría audiovisual de la *muxeidad*, entendida ésta como una manera de vivir en el territorio.

Sigo la tesis de Hans-Georg Moeller (Moeller y D’Ambrosio 2021) según la cual los medios de comunicación y redes sociales de nuestra era promueven la creación de perfiles, válidos por su esencialismo identitario y por el ejercicio curatorial e interpersonal que se hace de ellos. Un perfil puede incluir estereotipos, pero lo importante es que está determinado por el público al que va dirigido, es decir, se crea pensando en el público que lo recibe, el cual está compuesto por personas “semejantes”, interesadas en mantener y seguir reconociendo y modelando dicho perfil.

El perfil es una creación interpersonal que adquiere valor de cambio en los medios de comunicación y redes sociales. Está relacionado con la búsqueda de una “autenticidad cultural”, pero no es lo mismo. Si la autenticidad depende de un juicio identitario forjado en un contexto que mercantiliza lo percibido como “autóctono” u “originario” para atraer la mirada del turista o del extranjero, el perfil está más cercano a una curaduría identitaria forjada en un contexto que mercantiliza lo percibido como afín a un público de nicho para captar su atención, en este caso, el público interesado en contenidos LGBTQ+ o en contenidos etnográficos. Lo que no quiere decir que dicho perfil no contenga características propias de lo “autóctono étnico” o, incluso, de lo “tradicional étnico”. Así, la especialización del universo visual *muxe* es indicio de la construcción de un perfil que, sobre todo en los últimos documentales, determina las negociaciones entre los agentes y facilita su circulación y comercialización en medios.

Además de contener estereotipos, que se pueden asociar con los espacios de tensión analizados en la segunda parte de este trabajo, el perfil *muxe* retoma y aprovecha características reconocibles y atractivas que se han ido construyendo a través de la representación visual y audiovisual de la comunidad a lo largo de los años, es decir, se funda en una tradición y en la actualización de la misma. Hay tres que me llaman la atención y que pueden darnos más pistas sobre este perfilamiento mediático.

La primera característica tiene que ver con las secuencias dedicadas a la relación de cuidado y de afecto entre les *muxes* y sus madres. Si en el documental de Alejandra Islas la figura materna poco a poco adquiere un lugar en el ejercicio testimonial y dialogal, en los documentales de RTVE y de HBO estas secuencias tienden a ser artifi-

ciales, postizas o algo forzadas, pues nada parece salirse de un guion preestablecido. Este tipo de secuencias cumplen con un perfil, construido por representaciones previas y, por lo tanto, basadas en un “deber ser” ligado a una tradición.

La segunda tiene que ver con el estilo de la mujer tehuana adoptado por una parte de la comunidad *muxe*. Howard Campbell y Susanne Green (1999) señalaron que la centralidad cultural de la mujer en la sociedad juchiteca llevó a colonos e intelectuales a retratarla haciendo énfasis en su fortaleza, su sensualidad, su desinhibición, su belleza misteriosa y lumínica y su indomable sexualidad, algo en comunión con la naturaleza salvaje que la rodeaba.⁹ En buena parte de los documentales se aprovecha este imaginario colonialista para modelar un perfil *muxe*, sobre todo en aquellos que son más expresivos y descriptivos.¹⁰ El retrato que se hace de la persona *muxe* adopta la representación mítica de cuerpos femeninos desinhibidos y eróticos, desde su propia autenticidad.

La última característica está relacionada con el espíritu coqueto y erótico del perfil, uno que busca atraer la mirada de los hombres. En *Muxes* (HBO, 2023), por ejemplo, hay dos escenas en donde la realización documental vehicula una mirada erotizante. En el primero, Kristhal, en un plano detalle de su rostro, toma una ducha y, en *off*, expresa que acepta su cuerpo tal y como es, de sexo masculino. En el segundo, Felina, su amiga y dos chicos, toman un baño en un yacimiento de agua. Mientras se habla del tipo de hombre que les gusta, los dos jóvenes, en un segundo plano, nadan, suben una roca o hacen lagartijas, exhibiendo así sus músculos.

En la primera escena, la cámara nos introduce en un espacio íntimo y sugestivo, configura una mirada voyerista. En la segunda, las tomas de los dos chicos resaltan la complexión de sus cuerpos. De esta forma, el deseo que expresa Felina respecto a los hombres se hace placer escópico en la cámara. Es cierto que, a primera vista, estos montajes no responden a la mirada masculina que cuestionaba Laura Mulvey (1975) y luego Iris Brey (2021): el testimonio en *off* de la primera escena da un espesor subjetivo al personaje, lo empodera, y la expresión sincrónica del deseo en la segunda justifica y vuelve reflexiva la presencia de los cuerpos de los dos jóvenes. Sin embargo, el testimonio de Kristhal se diluye en el erotismo de la escena, mientras los dos jóvenes no dejan de ser figurantes que alimentan el morbo del espectador. En ambos casos hay algo reiterativo y excesivo, que más que empoderar a los cuerpos filmados, empodera la mirada de quien filma, la satisface. En ese sentido, estas

escenas actualizan y aprovechan el fantasma de las representaciones escritas por esos “hombres mirantes” (Pratt 2017) que desde la Colonia buscan el arquetipo de la “amazona come-hombres”.

Estos aspectos son sólo tres ejemplos de la manera en la que se alimenta un perfil *muxe* que tiene la particularidad de aprovechar tanto características que las producciones audiovisuales han ido configurando como imaginarios que han persistido desde la Colonia y de los cuales la comunidad saca provecho para representarse. Entre la expresión de la tradición y de lo auténtico, se perfila una imagen mediática de la persona *muxe* coconstruida entre la comunidad y el conjunto de productores.

Ahora bien, de vuelta a la pregunta inicial de este texto, he de aceptar que no sería exacto hablar de expropiación cultural pues dicho perfil no está siendo reutilizado y la comunidad *muxe* participa de su curaduría.¹¹ Sin embargo, puedo hablar de una mercantilización cultural de lo diferente. La pregunta que se abre entonces es si esta mercantilización beneficia o no a la comunidad. Por un lado, el reconocimiento que adquiere dicho perfil, así como su valor de cambio como atractor de la atención, permite reclamar su propiedad y, por lo tanto, utilizarlo como un dinamizador de la economía local y como algo que debe ser protegido ante una eventual expropiación. Por otro, el endurecimiento de dicho perfil y el hecho de que dependa de un público externo inmerso en las economías de la atención puede ocultar problemas estructurales: la desigualdad en la región, la persistencia de crímenes homofóbicos, el abandono de les *muxes* mayores, entre otros (Mexfam 2022; Ramírez y Munar 2022; Graul 2022), temas poco tratados en el conjunto de documentales.

Conclusión

En uno de los documentos sobre la comunidad *muxe* consultados para este trabajo, Juan Antonio Flores Martos destaca en sus conclusiones la agentividad social, política y económica de los cuerpos de les *muxes* tanto por su performatividad de género como por su capacidad para ocupar espacios socialmente reconocidos y entablar puentes entre su propia cultura y la cultura global. Se trata de cuerpos que “expresan al mismo tiempo una búsqueda y ‘canibalización’ de lo exógeno –de imágenes y modelos de la globalización– y una ‘fuga’ de lo endógeno, de lo propio” (Flores Martos 2010, 21). Esta expresión de transculturalidad corporal poderosa es notable también en su presencia en documentales para cine y televisión, tal como se quiso exponer en este trabajo. No obstante, la potencia de estos cuerpos, al ser mediada por un lenguaje audiovisual y por las dinámicas

⁹ Desde el siglo xvi cronistas, arqueólogos y exploradores vieron en la mujer juchiteca una amazona matriarcal y primitiva, a la vez salvaje e inocente. Este imaginario es reconocible en la producción intelectual, artística y feminista del siglo xx, que acabó por ser excluyente en la búsqueda de un discurso nacional-indigenista. A este respecto se suele citar la obra de Frida Kahlo, Diego Rivera, Tina Modotti, Miguel Covarrubias, Elena Poniatowska y Graciela Iturbide (Campbell y Green 1999).

¹⁰ Las fotografías de Graciela Iturbide sobre las mujeres juchitecas, entre las cuales se encuentran algunas dedicadas a les *muxes*, sirven de referencia iniciática en este proceso de apropiación (Iturbide *et al.* 2010).

¹¹ Recuérdese el caso de la diseñadora Isabel Marant, acusada en dos ocasiones de tomar diseños autóctonos de México para sus colecciones (*El Universal*, 2020). La defensa del patrimonio cultural de los pueblos indígenas ante estos procesos de apropiación propició la adopción, en 2022, de la *Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas*.

propias de las economías de la atención, está inmersa en unos espacios de modelización textual y performática, de negociación semiótica y de transferencia mercantil que puede potenciar sus fuerzas caníbales o de fuga. Pero no sólo éstas, sino también aquellas fuerzas que los fijan en una representación “purista” o “esencialista”.

Aquellos documentales que tienden más hacia modalidades textuales expositivas, cuyas performatividades de género suelen ser ejemplarizantes, donde sus horizontes político-culturales pueden entrar en el ámbito del multiculturalismo y están sumergidos en las economías de la atención, potencian sus fuerzas de esencialistas. Mientras que los que responden a modalidades textuales más dialogales, cuyas performatividades de género tienden a ser contraejemplares, sus horizontes político-culturales pueden ser ubicados en lo intercultural y fueron realizados de manera más independiente, potencian sus fuerzas caníbales. Entre estos dos polos se encontrarían aquellos que tienden hacia modalidades textuales expresivas, cuyas performatividades de género suelen ser protoejemplares, sus horizontes político-culturales entran en el ámbito de lo transcultural y pueden o no estar sometidos por la industria de la atención. Estos documentales potenciarían fuerzas de evasión o de fuga que derivan en representaciones exóticas.

Esta separación formal y estructural da una idea de la producción de documentales para cine y televisión sobre la comunidad *muxe*. Expresada en un diagrama, esta catalogación se representaría como la figura 3. En él se distinguen tres tipos de documentales: expositivo, ejemplarizante y multicultural; expresivo, protoejemplar y transcultural y dialogal, contraejemplar y transcultural. Están unidos por círculos porque la separación no es rígida, sino que depende de una interpretación de tendencias formales dominantes. Además, puede haber

casos de documentales que estén en las fronteras de uno u otro. A su vez, estos tres tipos de documental reúnen un conjunto de temáticas en tensión que son el contenido de negociaciones semióticas sobre un “ser *muxe*”. Este espacio de negociación es a su vez la base en la que se construye un perfil sobre el “ser *muxe*” o respecto a la *muxeidad* que se nutre tanto de una tradición (t), como de expresiones de autenticidad (a), y que es el objeto inmaterial con valor de cambio en las economías de la atención en medios. Finalmente, se podría decir también que este espacio de negociación está sometido a campos de fuerza interculturales que pueden llevar a la construcción de representaciones “esencialistas”, “de evasión” o “caníbales” de los “cuerpos poderosos” de la comunidad, y que en el centro del diagrama hay una “m” minúscula que simboliza el poder de atracción de la comunidad. Se diría que esta “m” concentra imaginarios, fantasmas y a los cuerpos mismos como agencias de transformación de todo el diagrama.

Es cierto que les *muxes* han negociado en cada una de sus apariciones su performatividad de género. Han buscado ser reconocidos a través de la puesta en acto de un lenguaje oral y corporal que expresa deseos y anhelos sobre su identidad (Butler 2015a). Aun así, dicho performance está también sujeto a contextos de producción audiovisual que inciden en su consolidación discursiva, en el reconocimiento de la comunidad y en la comprensión de las condiciones materiales en las que viven. Sobre todo cuando se considera que hay documentales que fueron realizados desde una industria del entretenimiento que convive con un multiculturalismo neoliberal (Navarrete 2018).

Valga recordar que buena parte de estos documentales, sobre todo aquellos hechos a partir de 2010, han sido realizados en un momento en el que abundan los casos

Diagrama semiótico de documentales sobre la comunidad *muxe*

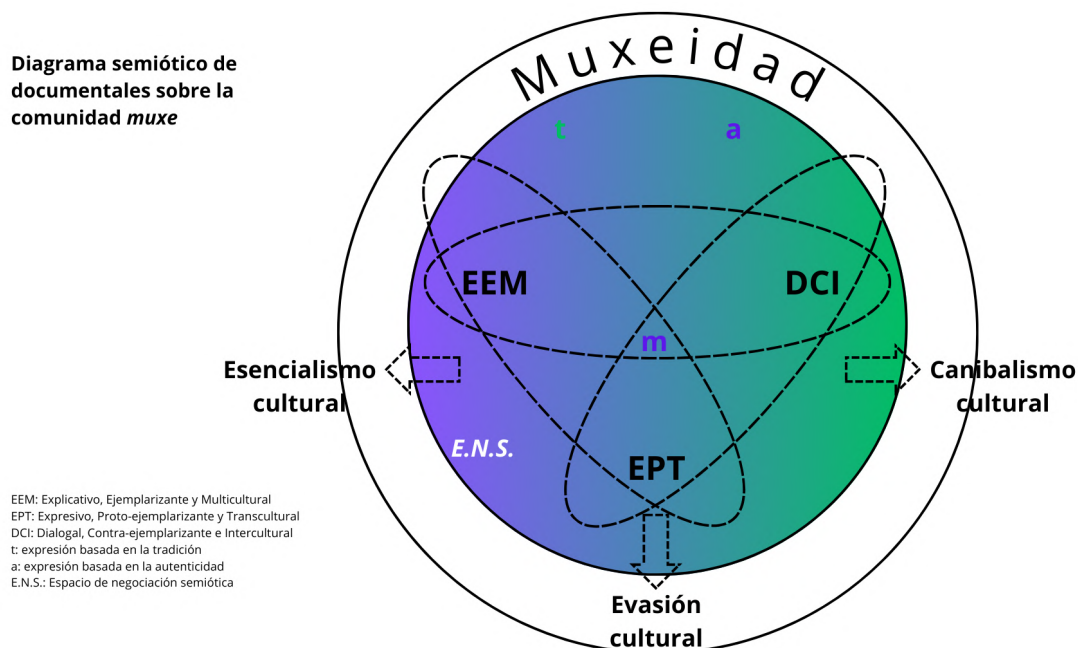


Figura 3. Diagrama semiótico sobre la producción de documentales para cine y televisión relacionados con la comunidad *muxe*.

de “expropiación cultural” (Harvey 2003; Delice 2022; Iturriaga 2024). Si bien se concluyó que los documentales no siguen estos procesos, no deja de ser algo sensible que un estilo de vida, el de les *muxes*, adquiera un valor de cambio transable en los medios a través de la curaduría de perfiles. Esto puede afectar a los cuerpos *muxe* y su potencial de experimentación caníbal. De hecho, valdría la pena analizar con mayor detalle la presencia de algunas figuras de la comunidad que no sólo son centrales en estos documentales, sino también en redes sociales. Queda también el interrogante de la producción artística que sale de la comunidad y que puede ofrecer un contraste con estos trabajos, hablo de la fotografía de Nelson Morales, la poesía de Elvis Guerra o los *performances* de Lukas Avendaño, por sólo mencionar algunos. Pero esto será tratado en otro momento.

Referencias

- Adam, Jean-Michel. 2011. *Les textes, types et prototypes: séquences descriptives, narratives, argumentatives, explicatives, dialogales et genres de l'injonction-instruction*. París: Armand Colin.
- Aguilar Idáñez, María José y Daniel Buraschi. 2012. “El desafío de la convivencia intercultural”. *remhu, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* 20, núm. 38. <https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/298>.
- Ardèvol, Elisenda. 2013. *La búsqueda de una mirada. Antropología visual y cine etnográfico*. Barcelona: UOC.
- Barbosa, Luanna. 2016. “Muxes: entre localidade e globalidade transgeneridade em Juchitán, Istmo de Tehuantepec”. *Mandrágora* 22, núm. 2: 5-30. <https://revistas.metodista.br/index.php/mandragora/article/view/1274>.
- Beller, Jonathan. 2006. *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*. Lebanon: University Press of New England.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika. 1997. *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Butler, Judith. 2015a. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Londres: Routledge.
- Butler, Judith. 2015b. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres: Routledge.
- Campbell, Howard y Susanne Green. 1999. “Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del istmo de Tehuantepec”. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas* 5, núm. 9: 89-112. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31600905>
- Citton, Yves. 2017. *Médiarchie. Couleur des idées*. París: Du Seuil.
- Citton, Yves. 2014. *Pour une écologie de l'attention*. París: Du Seuil.
- Cusset, François, Thierry Labica y Véronique Rauline, eds. 2016. *Imaginaires du néolibéralisme*. París: La Dispute.
- Davenport, Thomas. 2010. *The Attention Economy: Understanding the New Currency of Business*. Sl: Summaries.
- Delice, Serkan. 2022. “Critiques of Appropriation and Transnational Labor Ethics.” *Fashion Theory* 4, núm. 26: 475-491. doi: <https://doi.org/10.1080/1362704X.2022.2046869>.
- Devereux, George y Edwin Loeb. 1943. “Antagonistic Acculturation”. *American Sociological Review* 8, núm. 2: 133-147.
- Díaz Zanelli, José Carlos. 2021. “Building Muxeninity: Identity, Gender/Native Performance and Family in Three Documentaries”. *Studies in Spanish & Latin American Cinemas* 18, núm. 3: 297-315. doi: https://doi.org/10.1386/slac_00057_1.
- El Universal*. 2020. “Por segunda vez señalan a Isabel Marant de plagiar diseños mexicanos”. *El Universal*, 28 de octubre. <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/por-segunda-vez-senalan-isabel-marant-de-plagiar-disenos-mexicanos/>.
- Ferreday, Debra, Thomas Brassington y Danielle Girard. 2022. “Rethinking Marginality in New Queer Television”. *Queer Studies in Media & Popular Culture* 7, núm. 2: 3-8. doi: https://doi.org/10.1386/qsmcpc_00064_2
- Flores Martos, Juan Antonio. 2010. “Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos”. *Anuario de Hojas de Warmi* 1, núm. 15: 1-24. <http://hdl.handle.net/11441/61590>
- García, Marcos. 2019. “Autoridad científica y autenticidad étnica: una revisita del encuentro entre Gordon Wasson y María Sabina”. En *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo*, editado por Ricardo Pérez y Ana Paula de Teresa, 243-279, 692-701. México: Debate.
- Giménez, Gilberto. 2017. “Interculturación y transculturación desde la perspectiva de la historia cultural”. *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales*, editado por Gilberto Giménez, 191-220. México: UNAM, IIS.
- Gómez, Águeda, y Marinella Miano. 2008. “Dimensiones discursivas del sistema de sexo y género entre los indígenas zapotecas del istmo de Tehuantepec (México)”. *Papers. Revista De Sociologia* 88: 165-178. doi: <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v88n0.764>.
- Gómez, Amaranta. 2004. “Trascendiendo”. *Desacatos* 15: 199-208. doi: <https://doi.org/10.29340/16.1078>
- Graul, Stefanie. 2022. “Después del sismo y la pandemia: la resistencia cultural de lxs muxes del istmo de Tehuantepec”. *Con-Temporánea*, núm. 18: 51-69. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/contemporanea/article/view/20208>.
- Grimson, Alejandro. 2006. *Interculturalidad y comunicación*. México: Norma.
- Harvey, David. 2003. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Iturbide, Graciela, Elena Poniatowska y Mario Bellatin. 2010. *Juchitán de las mujeres, 1979-1989*. Oaxaca: Amigos de Editorial Calamus-Consejo Nacional de Bellas Artes Y Literatura, Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura-RM.
- Iturriaga, Eugenia. 2024. “Mercantilización de la cultura maya: consumo y moda en el capitalismo contemporáneo”. *Península* 19, núm. 2: 87-110. doi: <https://doi.org/10.22201/cephcis.25942743e.2024.19.2.89178>.
- Mexfam. 2022. *Documentación de casos de violencia y crímenes contra personas muxes y trans en el istmo de Tehuantepec*.

- México: Fundación Mexicana para la Planeación Familiar.
- Miano Borusso, Marinella. 1998. "Gays tras bambalinas. historia de belleza, pasiones e identidades". *Debate Feminista* 18, núm. 1: 186-236. doi: <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.521>
- Mirandé, Alfredo. 2014. "Transgender Identity and Acceptance in a Global Era: The Muxes of Juchitán". En *Masculinities in a Global Era*, editado por Joseph Gelfer, 247-263. Berlín: Springer.
- Mirandé, Alfredo. 2016. "Hombres Mujeres: An Indigenous Third Gender". *Men and Masculinities* 19, núm. 4: 384-409. doi: <https://doi.org/10.1177/1097184X15602746>.
- Moeller, Hans-Georg y Paul J. D'Ambrosio. 2021. *You and Your Profile: Identity after Authenticity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Mulvey, Laura. 1975. "Visual Pleasure and Narrative Cinema". *Screen* 3, núm. 16: 6-18. doi: <https://doi.org/10.1093/screen/16.3.6>
- Muñoz, Argelia, David Jurado, Rodrigo Gómez y Elena Fortes. 2024. *Ciudad de México: balance y diversidad de un distrito audiovisual*. México: Procine-Fiasco.
- Navarrete, Rodrigo. 2018. "Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial". *Revista Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, núm. 2: 24-39. doi: <https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-03>
- Pratt, Mary Louise. 2017. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. 2da ed. Londres: Routledge.
- Preciado, Beatriz. 2008. "Pharmaco-Pornographic Politics: Towards a New Gender Ecology". *Parallax* 14: 105-117. doi: <https://doi.org/10.1080/13534640701782139>
- Ramírez, Jacobo y Ana María Munar. 2022. "Hybrid Gender Colonization: The Case of Muxes". *Gender Work Organ* 29: 1 868-1 889. doi: <https://doi.org/10.1111/gwao.12884>
- Roudometof, Victor. 2021. "Qu'est-Ce Que La Glocalization?". Traducido por Sarah-Louise Raillard. *Réseaux* 21, núm. 2: 45-70. doi: <https://doi.org/10.3917/res.226.0045>
- Subero, Gustavo. 2013. "Muxeninity and Institutionalization of a Third Gender Identity in Alejandra Islas's *Muxes: Auténticas, intrépidas, buscadoras del peligro*". *Hispanic Research Journal* 14, núm. 2: 175-193. doi: <https://doi.org/10.1179/1468273712Z.000000000022>
- Teresa, Ana Paula de y Ricardo Pérez. 2019. "De la cultura mercantil a la definición de la cultura por el mercado. Algunas consideraciones teóricas". En *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo*, editado por Ricardo Pérez y Ana Paula de Teresa, 27-113. México: Debate.
- Urry, John. 2002. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. Thousand Oaks: Sage.
- Walsh, Catherine. 2008. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado." *Tabula Rasa* 9: 131-152.

Filmografía

- Avgeropoulos, Yorgos, dir. *Muxes of Juchitán*. Grecia, Small Planet. 2008. 72 min.
- Caballero Trujillo, Edson, dir. *Atempa. Sueños a la orilla del río*. México. 2013. 86 min.
- Corzo, Paula, dir. *La fascinante historia de los muxes*. Estados Unidos-México, Banco Interamericano de Desarrollo. 2016. 14 min.
- Gosling, Maureen, dir. *Blossoms of fire*. Estados Unidos, Las auténticas. 1994-2000. 75 min.
- Henríquez, Patricio, dir. *Juchitlán de las locas (Juchitán, Queer paradise)*. Canadá-Chile, Macumba. 2005. 65 min.
- Islas, Alejandra, dir. *Muxes, Auténticas, intrépidas buscadoras del peligro*. México, Focine. 2006. 105 min.
- Lara, María del Carmen de, dir. *La Vela de las Auténticas, intrépidas, buscadoras del peligro*. México, Serie Calacas y Palomas. 1999. 30 min.
- Loyola, Bernardo, dir. *Las intrépidas buscadoras del peligro*. México, Vice, Serie *Miscelánea mexicana*. 2013. 22 min.
- Mariño, Adriana, dir. *Cambio de género*. México-Estados Unidos-Colombia, Fox Latinoamérica-Nat Geo, *Tabú Latinoamérica*. 2010. 52 min.
- Martín, Teresa, dir. *Tierra de Muxes, ni hombre ni mujer, diversidad de género en México*. España, RTVE, Serie *En portada*. 2023. 44 min.
- Muxes*. Estados Unidos, HBO. 2023. 62 min.
- Olita, Iván, dir. *Muxes*. Estados Unidos, Newness-Nat Geo. 2017. 10 min.
- Regalado Morales, Ernesto *Noba*, dir. *Letanía para una Muxe*. México. 2025. 92 min.
- Schwarz, Shaul, dir. *Muxes. Mexico's third gender*. Reino Unido, The Guardian. 2017. 14 min.
- Solórzano, Javier, dir. *Ti Muxe*. México. 2013. 27 min.
- Tovar, Fernanda, dir. *Muxe*. México, Canal 14, Serie *TransFormar*. 2023. 25 min.
- Ximelo-Salido, Hugo, dir. *Muxes. The Language of Art and Culture*. Estados Unidos, Luminous Art Production. 2025. 72 min.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 99-111

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

Artículo

Cosmos mazahua, elementos para su revalorización y conservación a partir de una especie: el zorrillo

Mazahua Cosmos, Elements for its Revaluation and Conservation from One Species: the Skunk

Sergio Paulino Escamilla*

*Universidad Autónoma de Querétaro, 16 de septiembre núm. 57, Patio Barroco planta alta, colonia Centro,
C.P. 76000, Querétaro, Querétaro, México.*

David Gómez Sánchez**

*Universidad Intercultural del Estado de México, Libramiento Francisco Villa s/n, colonia Centro, C.P. 50640,
San Felipe del Progreso, Estado de México, México.*

Dulce María Ávila Nájera***

Universidad Intercultural del Estado de México.

Recibido el 3 de junio de 2024; aceptado el 18 de septiembre de 2024; puesto en línea el 8 de diciembre de 2025.

Resumen

Hay una estrecha relación entre los grupos originarios de México y la naturaleza, la cual muestra una manera de concebir el mundo, permite el actuar, construir un pensamiento y una práctica de vida. El objetivo de la investigación fue documentar la importancia del *üjmu* (zorrillo) en las prácticas rituales, la tradición oral, las relaciones cósmicas y el uso por medio de la relación biológica y antropológica en el pensamiento mazahua en Agua Zarca, Villa Victoria, Estado de México. La información se obtuvo por medio de técnicas etnográficas. Los resultados documentaron relaciones interespecie marcadas por el respeto, en las que el zorrillo es una especie fundamental en la medicina, las festividades, la oralidad y el idioma. Los mazahuas y su relación con el zorrillo nos permiten referirnos a las cargas sagradas y simbólicas que la cultura le otorga a la especie. Este trabajo integra

Abstract

There is a close relationship between the native peoples of Mexico and nature, it shows a way of conceiving the world, and it allows acting, building thought and a life practice. The objective of this research was to document the importance of the *üjmu* (skunk) in ritual practices, oral tradition, cosmic relationships and use through the biological and anthropological relationship in Mazahuan thought in Agua Zarca, Villa Victoria, Estado de México. The information was obtained through ethnographic techniques. The results documented interspecies relationships that are marked by respect, where the skunk is a fundamental species in medicine, festivity, orality and language. The Mazahuas and their relationship with the skunk allows us to refer to the sacred and symbolic burdens that culture grants to the species. This work integrates biological knowledge,

* Correo: lpaulinoescamilla@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-8793-7151>

** Correo: david.gomez@uiem.edu.mx / <https://orcid.org/0000-0002-3067-2276>

*** dul.avna@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-8535-1528>

doi: 10.22201/iaa.24486221e.2025.59.2.88629

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia cc-by-nc 4.0 deed (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

el conocimiento biológico, el cosmos y el lenguaje, elementos que inciden en la conservación del zorrillo y de la cultura.

Palabras clave: cosmovisión; cultura; tradición oral; zorrillo.

cosmos and language, elements that affect the conservation of the skunk and the culture.

Keywords: culture; oral tradition; skunk; worldview.

Introducción

Existen distintos postulados respecto a las interacciones humanos-animales que en algunos casos marcan una gran separación entre cultura y naturaleza. Desde los estudios antropológicos y los estudios de la complejidad, Gutiérrez *et al.* (2007), Pozzoli (2003) y Turbay (2002) exponen las relaciones entre el ser humano y los animales, especies que generan vínculos a los que se nombran “relaciones interespecie”. Otra forma de abordar este tema es analizando la domesticación. Lazcarro-Salgado (2019) describe la importancia de la terminología lingüística y los alcances de las prácticas otomíes para lograr domesticar las especies de su entorno. Las relaciones con los animales son una condición inmanente de la experiencia humana, la relación entre especies silvestres o domésticas, la relación animales humanos–no humanos ha sido a través de tiempo un constructo simbólico sobre lo animal y está dada por intereses sociales, afectivos o terapéuticos, e incluso visibiliza los temores del ser humano (Figueroa 2021).

Pálsson (2001) explica tres formas de abordar la relación humano-ambientales: el orientalismo (sugiere que los seres humanos son los amos de la naturaleza, los encargados del mundo), el paternalismo (se caracteriza por relaciones de protección y no explotación) y el comunismo (los humanos tienen una responsabilidad particular no sólo hacia otros humanos, sino también hacia los miembros de otras especies, nuestros cohabitantes del mundo animal y el ecosistema global). El autor refiere que se debe pasar del orientalismo al comunismo, ya que este último indica reciprocidad generalizada y abandona cualquier distinción radical entre naturaleza y sociedad (Pálsson 2001). Algo ya expuesto en Gómez-Sánchez *et al.* (2023), en cuyo trabajo se exploran las múltiples dimensiones en las que las comunidades indígenas se relacionan con una especie.

Otra herramienta para fundamentar estas relaciones es el análisis de los relatos transmitidos de generación a generación. Si bien las narraciones se ven influenciadas por las percepciones individuales y contextuales a diferentes escalas, estas transmisiones orales tienen la particularidad de ser un proceso comunicativo que se recrea a través de la transmisión de las experiencias compartidas, las cuales se apoyan en la forma en que se transmite la experiencia y la forma de concebir la realidad (Figueroa 2019).

Uno de los acercamientos que se deben tener para poder evaluar y revalorar la relación humanos-naturaleza es el estado actual de conocimientos que los grupos originarios mantienen con su entorno. De acuerdo con Figueroa (2019), analizar las prácticas culturales en las cuales se refleja la cosmología acerca del medio ambiente a partir

de valores (no monetarios) actualmente cobra relevancia, ya que promueve la valorización de la naturaleza no como un recurso, sino como elemento vinculado al ser humano, es decir, como parte de su propia continuidad.

Así, dentro de los estudios de los animales vinculados a los mazahuas existen algunos aportes que nos permiten entender la cosmovisión mazahua. Como ejemplo, se cuenta con la obra *Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*, escrita por Segundo-Romero (2016), en la cual se señala la visión y el vínculo que la comunidad mazahua tiene con la serpiente en temas como alimentación, medicina y vida social, religiosa, mítica, ritual y que inciden en el ciclo de la vida, la salud-enfermedad-sexualidad, la organización social, el arte, el pensamiento socio-religioso y las indumentarias. Otro ejemplo muy basto de la cosmovisión mazahua es la descrita por Figueroa (2019) en su obra *La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México*, en donde describe por medio de diferentes mitos y narraciones la relación del hombre con diversas especies, entre ellas especies de mamíferos como los perros, burros, conejos y coyotes.

Por otro lado, el trabajo de Figueroa (2021), *Interacciones animales: los cánidos y el origen de la humanidad en la narrativa mazahua*, ofrece un acercamiento a las formas de interacción entre los animales humanos y no humanos en las comunidades mazahuas a través de la narrativa tradicional para comprender los procesos que enmarcan de forma simbólica y pragmática la relación interespecie. Ejemplo de ello es la relación entre coyotes, perros y humanos, quienes comparten una historia en común, así como un mito de origen.

Además, se han explorado otras relaciones, como la expuesta por Gómez-Sánchez *et al.* (2023). En su trabajo *Del mito a la conservación del armadillo en la región otomí-mazahua*, indaga de manera transdisciplinaria la relación humano-armadillo y define la relación entre el armadillo y los pueblos otomí-mazahua y cómo mantienen relaciones afectivas de protección, ritualidad y míticas. Marisol de la Cadena (2020, 284), a su vez, refiere que estas relaciones interespecie “en política no son simplemente ‘no humanas’; son entidades sensibles cuya existencia material –y la de los mundos a los que pertenecen– está actualmente amenazada”.

Por su parte, en el estudio *Miño: el devorador de hombres*, se analiza la tradición oral mazahua considerada una fuente ontológica que subyace en las historias que se escuchan frente a la mesa o alrededor del fogón y que remite a un marco conceptual acerca del espacio y tiempo, la naturaleza de los seres y la dinámica del cosmos: “Entre los mazahuas y otomíes, la presencia de un cuerpo narrativo referido al coyote proporciona una imagen

similar a la del *trickster*,¹ un personaje mítico que expresa un comportamiento apegado a la astucia y el engaño” (Camacho-Ibarra y Carreón-Flores 2010, 8).

Gómez-Sánchez y Pedraza-Durán (2018) contextualizan a los pueblos originarios de origen mesoamericano a través de la tradición oral. Los autores señalan no sólo la importancia de los animales dentro de la cultura, sino la manera de transmisión de esos conocimientos de manera generacional, donde el mito es un espacio/tiempo en el que animales y humanos son fundamentales para la creación y el ordenamiento del universo tal como está constituido actualmente.

En su obra *Conocimiento tradicional mazahua de la herpetofauna: un estudio etnozoológico en la Reserva de la Biósfera Mariposa Monarca, México*, Sánchez-Núñez (2006) busca un acercamiento para explorar la relación entre animales humanos y no humanos desde diversas aproximaciones: cultural, etnológica, antropológica y etnozoológica. Dado que la aproximación al conocimiento de las relaciones entre humanos y fauna es reciente, se menciona que las interacciones humanos-no humanos no se producen en el marco de dimensiones independientes o separadas -se habla de relaciones utilitarias, cosmovisiones y saberes-, mismo que se explora en el trabajo de Gómez-Sánchez *et al.* (2023). Aproximaciones como las de Zamudio-Tovar *et al.* (2024), en su trabajo *Diversidad biocultural de la zona mazahua: anfibios y reptiles*, buscan relacionar el estado de conservación de las especies y los conocimientos tradicionales para realizar aportes a la conservación de las especies.

Como podemos ver, el estudio de las relaciones de los mazahuas con los animales de su entorno se ha enfocado principalmente en el análisis de la serpiente y el coyote; pero no se debe dejar de lado la relación con otras especies como el zorrillo, ya que es importante en la cosmovisión de los mazahuas. El objetivo de la presente investigación fue plantear elementos a partir de diferentes disciplinas para documentar la relación de los mazahuas con el *üjmiü*, “zorrillo”, cuyo simbolismo es de gran importancia para este pueblo originario de México. Así, este trabajo se guio bajo la pregunta de investigación: ¿cuáles son las relaciones entre el zorrillo y los mazahuas considerando el *cosmos*, *corpus*, *praxis*, la lengua materna y la biología de la especie en la comunidad mazahua de Agua Zarca, Villa Victoria, Estado de México?

Para contextualizar al zorrillo en el universo mazahua se partió de su descripción biológica y sus usos en distintas regiones de México, una descripción del animal en el contexto mesoamericano (Sahagún 2006; Seler 2008) y finalmente se documentó la importancia del zorrillo en el cosmos mazahua. Esto, retomando datos de campo obtenidos del método etnográfico, que según Guber (2021) “consiste en elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos”, y propone tres niveles de comprensión: el primero donde se infor-

ma qué ha ocurrido “el qué”; el segundo la comprensión de sus causas “el por qué”; y tercero qué ocurrió desde la perspectiva de sus agentes “el cómo es para ellos”.

Las relaciones interespecie

La biología y la praxis del zorrillo

Los zorrillos pertenecen a la familia *Mephitidae*, del orden *Carnivora*. En México se describe la presencia de siete especies: *Conepatus leuconotus* (zorrillo cadeno), *Conepatus semiestratus* (zorrillo de espalda blanca), *Mephitis macroura* (zorrillo listado sureño), *Mephitis mephitis* (zorrillo rayado), *Spilogale gracilis* (zorrillo moteado), *Spilogale putorius* (zorrillo manchado común), *Spilogale pygmaea* (zorrillo pigmeo) (Ceballos *et al.* 2005). De las cuales, en la región Mazahua del Estado de México, se ha descrito la presencia de *C. leuconotus*, *M. macroura* y *Spilogale gracilis* (Ceballos 2005; Mendoza y Ceballos 2005; Pacheco 2005).

Los zorrillos presentan de manera física general un pelaje bicolor, su aspecto característico es un color negro con rayas o bandas de color blanco que varían entre especie, pesan entre 250 gr y 5 kg. Son animales nocturnos que pueden excavar sus madrigueras o utilizar los troncos huecos de los árboles o cavidades entre las rocas como refugios y para cuidar de sus crías (Pacheco 2005). Son animales omnívoros, se pueden alimentar de invertebrados, lombrices, frutos, vertebrados de tamaño pequeño, plantas y ocasionalmente carroña (Mendoza y Ceballos 2005). Son considerados como controladores biológicos de plagas (Hernández-Gómez y Gallina 2021), y en las zonas de cultivo han resultado muy útiles, ya que se alimentan de invertebrados y roedores que destruyen los cultivos (Ceballos 2005). Con respecto a su vida reproductiva, las hembras tienen un período de gestación de dos meses aproximadamente (55-77 días) y llegan a parir entre una y cuatro crías entre mayo y junio (Mendoza y Ceballos 2005) y el máximo de crías reportadas ha sido de ocho (Pacheco 2005), las cuales se alimentan de leche materna aproximadamente durante 10 semanas (Naturalista 2017).

Aunque su distribución es amplia, factores como la urbanización, cambio de uso de suelo y depredadores naturales o exóticos han modificado su distribución y su abundancia de manera local. Por ejemplo, en la comunidad Mazahua de Zaragoza, es la especie con un mayor número de menciones (más observada) en las zonas conservadas de la comunidad, aunque esta frecuencia es menor comparada con años atrás (Ávila-Nájera *et al.* 2021). Algunos individuos se encuentran atropellados en las carreteras o caminos de la zona en épocas de reproducción (observaciones personales).

La característica biológica del zorrillo es su olor almizcle secretado por unas glándulas anales, que le sirve como defensa ante amenazas o depredadores (Ceballos 2005; Mendoza y Ceballos 2005; Pacheco 2005). Antes

¹ Esta palabra del inglés refiere a las personas que engañan con el discurso ofreciendo o prometiendo cosas que no pueden cumplir.

de la micción, el zorrillo adopta una posición corporal distinta según la especie, algunas levantan sólo su cola y otras levantan las patas traseras, quedando sobre sus patas delanteras. La sustancia emitida puede llegar fácilmente a los dos metros de distancia y si cae en los ojos puede cegar momentáneamente (Hernández-Gómez y Gallina 2021).

Además de su papel ecológico, se ha documentado ampliamente a lo largo de todo México su importancia para las comunidades rurales por ser utilizados como alimento, mascota, ornamento, control de daños, en contextos mágico-religiosos, para venta y, particularmente, de forma medicinal (Ávila-Nájera *et al.* 2018) en Oaxaca (Buenrostro-Silva *et al.* 2016), la Península de Yucatán (Santos-Fita *et al.* 2012), Chiapas (García del Valle *et al.* 2015; Lorenzo-Monterrubio *et al.* 2007; Rondas-Trejo *et al.* 2014), Veracruz (Gómez-Landa *et al.* 2015), entre otras regiones. Particularmente, en la comunidad de Zaragoza, Fresno Nichi, es una de las tres especies con mayor valor cultural por el número de usos y la frecuencia de mención por cada uso dado (Ávila-Nájera *et al.* 2021).

Particularmente en el Estado de México, el uso que se le da a este animal es con fines terapéuticos o medicinales (Aranda *et al.* 1999; Guerrero-Ortiz y Retana-Guiascón 2012) para curar enfermedades físicas. Se usa la piel, carne, grasa y huesos y sirve para tratar hipertensión, diabetes, cáncer, inflamación en la garganta, bronquitis, dermatitis, asma y tos (Alonso-Castro *et al.* 2011). Para los tlahuicas del Estado de México, la carne, grasa, orines y sangre se utilizan para la mala visión, ceguera, convulsiones, tosferina, empacho, infección, granos, sarampión, heridas, ronchas, dolor de huesos y muscular, anemias y alergias (Guerrero-Ortiz y Retana-Guiascón 2012). Además, para diferentes grupos originarios es una especie que puede aliviar enfermedades de filiación cultural como alejar a los malos espíritus o incluso realizar brujerías (Guerrero-Ortiz y Retana-Guiascón 2012).

Específicamente, si nos referimos a la cura de una enfermedad, de acuerdo con Fagetti (2016) la medicina tradicional actual es una mezcla entre los conocimientos mesoamericanos y los europeos, y cada grupo presenta sus particularidades. La medicina tradicional en los pueblos originarios que han sido ágrafos, con una cosmovisión particular, a través de la oralidad han compartido sus conocimientos tanto teóricos como prácticos, entre ellos los que les ha permitido sobrevivir y mantener su integridad física, emocional y espiritual (Fagetti 2016).

El zorrillo en el contexto mesoamericano

En contexto mesoamericano, el zorrillo es mencionado por Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) en su obra *Historia natural de las cosas de Nueva España*, donde menciona:

Hay un animal en esta tierra que, hecha gran hedor, y por gran espacio hiende; es del tamaño de un gato, tie-

ne los pelos largos, es de color negro, tiene la cola espagñada, es bajuelo; tiene las orejas agudas y pequeñas, tiene el hocico delgado, habita entre las piedras y en las cuevas, allí cría a sus hijos; su comer es escarabajos y gusanos, y unos escarabajuelos que vuelan. Mata gallinas y come los huevos, como la comadreja. Después de arto de comer mata las gallinas y come las cabezas, y después de arto déjalas por allí, por el suelo muertas. La orina de este animal o su freza es cosa espantable de hedor que tiene, parece cosa infernal y pestilencial, esparce gran espacio; y si alguno lo quiere tomar, luego alza la cola y le rocía con la orina, o con la freza, donde toca esta suciedad en la ropa, párese una mancha amarilla, que jamás se puede quitar esta freza, y si (a) alguno toca en los ojos le ciega. Y si le comen los que tienen bubas, sanan, y la carne si la comen los gotosos, sanan (Sahagún 2006).

Otro estudio que analiza la importancia del zorrillo en Mesoamérica es el libro de Seler (2008, 75), en el que nos habla del zorrillo presente en “un jeroglífico de la ciudad de *Epatlan*, connotado como ‘el lugar del zorrillo’ (*epatl*), el cual representa a un zorrillo, que está pintado de negro, pero sin las dos franjas blancas, características del zorrillo”.

Estas menciones del zorrillo nos dan bases para poder entender con mayores referentes el andar de este animal en las culturas y en el estudio biológico.

El zorrillo en la lengua mazahua actual y su fundamento

La manera para referirse al zorrillo en la lengua mazahua guarda aspectos de su cosmovisión y relación que tienen con el animal. El zorrillo es nombrado en lengua mazahua como *ujmü* y, desde un corte lingüístico, la palabra como morfema se usa para formar otras palabras. Tal es el caso de la hierba medicinal “epazote”, denominada *joxiujmü*, que en su traducción literal dada por la comunidad es “hierba que apesta como el zorrillo”, donde *jo-* equivale a *jo'o* (que es bueno), *-xi-* (apestoso) y *-ujmü-* (zorrillo).

Aunado a lo anterior, tenemos la palabra *xiujmü dyo'o*, que significa “apestoso como el zorrillo” para referirse a la planta epazote de perro o de zorrillo (*Chenopodium foetidum*), en la que se elimina el morfema *jo-*, y se le añade la palabra *dyo'o* (perro), para señalar que es un elemento de la medicina tradicional, usada en el alivio del aire y del dolor de estómago, principalmente. Desde su equivalencia en la lengua, el zorrillo refleja su aspecto de protección y de energía que cuida, por su presencia en la medicina, además de la constante de su olor que hasta este punto podríamos señalar como un animal al que se le adjudica la protección.

El cosmos mazahua: el lugar donde vive el zorrillo

La tradición oral, de acuerdo con León-Portilla (2019), es la forma mediante la cual las palabras –cantos, him-

nos, plegarias, discursos, relatos y evocaciones que narran y tramiten los acontecimientos divinos y humanos— son transmitidas bajo contextos culturales específicos de cada grupo etnolingüístico. Además, se debe considerar que las culturas se encuentran inmersas en un proceso de cambio constante, influenciadas por la mediatización, por lo que la tradición oral, más que la transmisión de ciertas creencias y referentes sociales, es la exposición misma de las reinterpretaciones del mundo y del ser. Un ejemplo de ellos son los mazahuas, ya que la tradición sirve para conservar el conocimiento y la identidad (ideas, creencias, representaciones, artesanías, organización comunal y saberes) (Figueroa 2019).

Dada la importancia de la tradición oral para indagar sobre los aspectos de la vida de los pueblos originarios actuales, la investigación se apoyó de la antropología lingüística (Bigot 2001), que permitió comprender elementos de la oralidad adheridos a la lengua dentro del discurso. Así, se documentaron dos relatos en lengua mazahua en los que el zorrillo es pieza fundamental de la trama.

La investigación en campo se abordó de la siguiente manera: las relaciones interespecie fueron registradas a través de la investigación acción participante (IAP) (Fals-Borda 2015). Se partió del reconocimiento de los saberes de los mazahuas, para ello se trabajó con un grupo de informantes: 25 personas, de las cuales 15 fueron mayores de 50 años, 10 de 20 a 49 años y cinco de 10 a 19 años. La investigación se llevó a cabo durante el periodo 2020-2021 con los habitantes de la comunidad de Agua Zarca, del Municipio de Villa Victoria, todos ellos de origen Mazahua. El Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM 2021) menciona que la cultura mazahua que habita en el Estado de México se autodenomina *jñatrjo*. Según los datos proporcionados por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2021), la mayor población de mazahuas en el Estado de México se encuentra asentada en Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro, Ixtlahuaca, Jicotitlán, San Felipe del Progreso, San José del Rincón, Temascalcingo, Villa de Allende y Villa Victoria.

La comunidad de Agua Zarca cuenta con una población de 829 habitantes, de los cuales 419 son mujeres y 410 hombres. De este total se reconoce como indígena 91.19%, 43.55% es bilingüe y sólo 2.53% de la población habla únicamente la lengua materna u originaria, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI 2020). Actualmente, a pesar de los factores que ponen en riesgo la permanencia de los grupos originarios (crecimiento demográfico, migración, cambio de uso de suelo y pérdida de la cultura), aún existen características que permiten el reconocimiento de las particularidades del grupo mazahua, ya que este actualmente se rige por usos y costumbres, donde la familia es el núcleo de la sociedad y hay una división de las actividades cotidianas (las mujeres se encargan del hogar y del pastoreo de los animales y los hombres trabajan en el campo: agricultura. Además, existe ya un sincretismo entre su cultura y

la religión católica, que se observa en las celebraciones y festividades, mitos y leyendas, en el arte, artesanías, ornamentos y en la transmisión de su cosmovisión del mundo (origen, pasado y presente) (Ávila-Nájera *et al.* 2021; Gómez y Pedraza 2018).

El zorrillo en la vida mazahua

El zorrillo es un animal que habita en los montes y bosques de la comunidad Agua Zarca. Es común frecuentarlo o percibir su olor en cercas de piedra y solares. Este animal no es una presa de cacería en la actualidad y se suele ahuyentar cuando es constante que ataque a los pollos. Los mazahuas señalan que el zorrillo actúa por maldad, pues a los pollos sólo les absorbe su sangre mordiéndoles la nuca y arrancándoles la cabeza; saben que es él porque el olor lo delata, y por lo regular esto ocurre en la noche, conocimiento que nos hace recordar el relato de Sahagún (2006) y el comportamiento de la especie.

El zorrillo es concebido como un animal que necesita comer, pero que también hace maldades, lo que se interpreta a partir de que mata a los pollos, pero no los consume en su totalidad: “lleva o mata a los guajolotes, sólo les quita la ‘tuta’ y su sangre, no consume nada de carne” (Epifanio Santiago Mondragón, enero 2021).

Para los mazahuas el olor del zorrillo representa una forma de regular el comportamiento de las personas, pues al ser percibido no se puede escupir ni mucho menos tener sensación de asco, ya que, de hacerlo, se piensa que el color del cabello se volvería canoso. Si lo encuentran, puede “orinar en los ojos, existiendo el riesgo de quedar ciego, pues es picoso y caliente” (José Paulino Solís, enero 2021).

Un lugar en el que se puede encontrar al zorrillo es en los magueyes, de donde se saca el aguamiel para la fabricación del pulque, bebida representativa para los mazahuas. Los *tlachiqueros* son personas que sacan el aguamiel; para evitar que los animales lo consuman y que le entre basura, “le colocan una piedra pesada en el cuenco que se le hace al maguey, pero el zorrillo lo quita para poder tomar, después de satisfacerse, se orina en el aguamiel y se va” (Crescencio Paulino de Jesús, diciembre 2020).

El zorrillo es respetado por su orina, incluso por “los perros, quienes al percibir su olor van tras de él, este se defiende orinándolos, causándoles temor y dejando al zorrillo realizar lo que desee” (Crescencio Paulino de Jesús, diciembre 2020).

El zorrillo también es un animal que se puede consumir. Aunque actualmente ya nadie lo hace, queda en la memoria que anteriormente para su consumo se debe matar de manera cuidadosa para que la carne no se impregne de su orina. Para poder atraparlo algunos usaban trampas que se colocaban en los gallineros o se les disparaba con balas de munición o pistola calibre 22. Sin embargo, estas acciones sólo se hacen cuando ataca constantemente en los gallineros. “La carne se debe de asar, siendo esta la única forma de preparación, se dice

que la carne no tiene un buen sabor” (Andrés Escamilla Mondragón, diciembre 2020).

Consumir carne de zorrillo también representa una forma de medicina, ya que se considera una protección contra las maldiciones o el mal de ojo, pues funciona como energía protectora. El sabor desagradable de la carne ayuda a que el mismo mal tenga temor de acercarse a la persona que la ha consumido, pues la energía del animal radica en su sabor amargo que concentra el animal en su orina, esto a su vez proporciona en la persona energía duradera que repele las malas energías que la gente transmite (Juan Segundo Mondragón, enero 2021).

Uno de los aspectos en los que el zorrillo forma parte de la cultura mazahua, y para la cual es muy importante, es su presencia en el ritual de las bodas, en donde la piel del animal es usada y preparada por los papás de los novios, abuelas o abuelos de la comunidad. Tanto en la familia de la novia como del novio deben de tener una piel de zorrillo (figura 1). Comúnmente, para la preparación de la piel se pela al zorrillo: se saca la carne de manera adecuada haciendo una pequeña abertura en la panza y se extrae el cuerpo entero, dejando junto con la piel únicamente la cabeza; después, se rellena con paja y se cose para volverle a dar forma al animal y se deja reposar durante algún tiempo, método similar al de los taxidermistas, pero sin el uso de químicos. Por lo regular esto se realiza entre la fecha del *pedimento*² y la realización de la boda.

El ritual consiste en elaborar un agujero en la tierra justo en el centro del espacio donde se desarrolla la boda,

lugar en donde se entierran los dos fetiches del zorrillo cada uno junto con una botella de tequila, cajas de refresco y cerveza. Encima del hueco se colocan maderas y se cubre con tierra y zacatón³ para ocultar el lugar donde está enterrado. Después de la comida, el padrino procede a rociar agua bendita y copal para bendecir el espacio y pedir permiso para remover la tierra, se acompaña a las familias con bailes conforme al ritmo de la música de banda o violín y van desenterrando a los zorrillos, como símbolo del nacimiento de una nueva familia y de que este animal los cuidará durante su vida, aunque las cosas no siempre vayan bien. Los fetiches son levantados por los consuegros y los padrinos, y es así como se saca la bebida que se repartirá entre todos los que asisten (Inés Escamilla Mondragón y Crescencio Paulino de Jesús, enero 2021) (figura 2, 3 y 4).

El zorrillo tiene un papel importante en el *pedimento*, pues ayuda a que no se tenga ningún inconveniente durante la espera del matrimonio ni en el desarrollo de la fiesta en honor a esta unión familiar, con el objetivo de que la celebración este llena de alegría. Así, representa un símbolo de protección para que las familias no tengan ningún disgusto y que se sientan tranquilas y les reconforte el saber que, gracias a la protección del zorrillo, la fiesta no tendrá ningún percance: “El zorrillo va acompañado de una botella de tequila que representa el cuerpo del zorrillo y la orina de este animal que protege a las familias” (Tomas Salvador, Juana Silverio, Margarita Mondragón y Nicolasa Paulino, marzo 2020) (figura 5).



Figura 1. Familiares sujetando la piel de zorrillo.

² El hombre (novio) va a hablar con los familiares y principalmente con los papás de la mujer (novia) para que puedan casarse y formar una nueva familia. En esta primera visita, la mamá, el papá, la abuela y el abuelo del hombre van a la casa de la familia de la mujer para acordar una segunda visita y que de esta manera los esperen con comida, pues van a ir con su familia a los

ocho días y llevarán diferentes elementos que representan la formalización de la unión entre las dos familias, momento en el que se acordará la fecha de la boda.

³ Planta (*Muhlenbergia macroura*).



Figura 2. La celebración de la boda.



Figura 4. El novio levantando la piel de zorrillo.



Figura 3. Brindis con el zorrillo.



Figura 5. La piel del zorrillo utilizada para servir tequila.

Cabe señalar que el tequila es usado como símbolo de la orina del zorrillo. Tiene el poder de proteger a la nueva pareja de envidias, malos deseos, enfermedades y múltiples desgracias. Esto nos recuerda la sencilla acción del zorrillo, que con su olor y orina ahuyenta a sus depredadores, de modo que los mazahuas consideran que la presencia del zorrillo en las bodas se da con la intención de alejar las malas energías. También representa a los antepasados mazahuas, quienes son los dadores de los frutos de la tierra y toman forma en el cuerpo disecado del zorrillo custodiando el tequila, la cerveza y anteriormente el pulque, bebidas embriagantes fundamentales para las celebraciones de boda.

El zorrillo en la tradición oral mazahua

La tradición oral como manera de transmitir los conocimientos de un grupo social permite encontrar narraciones sobre el zorrillo para comprender conocimientos que las abuelas y abuelos transmiten a las nuevas generaciones.

La primera narrativa es una experiencia del señor Crescencio Paulino de Jesús:

Siempre voy a raspar ya muy noche, pues tengo que trabajar durante el día. Era como a las nueve de la noche cuando iba rumbo a una milpa que tengo, ahí es donde están mis magueyes, cuando en eso me dio el olor a zorrillo, pensé que en algún lugar ya había *miado*, porqueapestaba mucho. Cuando llegué a mi maguey me asusté y me enojé al mismo tiempo pues mi maguey ya no estaba tapado con la piedra que siempre le pongo encima de dónde está el hueco por donde saco el aguamiel. Pensé que algún *cabrón* me lo había quitado, incluso hasta maldecí por imaginar que alguien había robado mi aguamiel. Como ya era noche no veía bien, por eso dije: “Voy a llevarme lo que queda”. En el momento que iba a sacar mi aguamiel con el acocote sentí algo que me roció toda mi cara, como si fuera ácido, no pude ni abrir mis ojos, sentía que me ardían mucho y estaba muy pcoso, mi cabeza sentía que se abría y estaba partido a la mitad, como si alguien me hubiese golpeado con una piedra. Me empecé a tallar mis ojos, y al mismo tiempo pensaba que era un condenado zorrillo que me había *miado*, puesapestaba. Ya no podía ver, así que me regresé a mi casa, no sé ni cómo, pero cuando me di cuenta ya había regresado. Creo que fui más listo porque no me entró mucho en mis ojos, nada más sentí ardor. Ya después de un rato se me quitó y pude ver (Crescencio Paulino de Jesús, noviembre 2020).

Esta experiencia hace visible el poder de la orina del zorrillo como defensa y al mismo tiempo contextualiza elementos de la biología de la especie y sus hábitos, como es que le gusta consumir aguamiel y no les teme a las personas.

La segunda narrativa es un cuento popular de la comunidad, muy representativa para la transmisión de

conocimientos de manera generacional. Fue narrada en mazahua por Andrés Escamilla Marín en el 2012 y contada años después por Inés Escamilla Mondragón y Crescencio Paulino De Jesús en 2020.

Nu ts'ikjua ñeje E kjuexe

Mi jinkoma d'a ts'ikjua mi pjebi in bizhi ka nu tr'eje/me mi mafa/ma mu zafa/nu E kjuexe k'u'jo dyonu/pje ne kja'a ts'ikjua nu ts'ikjua jo nrrouur gi pjebi in bezhi ñe nu E kjuexe jo xipji pezhego in bezhi nu ts'ikjua jo pezbekjanu jo ma ñonu, ma mu nzhogur jo xipji nu E kjuexe dyakjur in bizhi mbero nu E kjuexe dya ka ne ra unur in bizhi nu ts'ikjua ya ka ne ro unur in bizhi jo xipjur ya gi nee ri dyakjur in bizhi ra ma xiko in kumba luui.

Ma jo setr'e/ka in kumba luui jo zipji E kjuexe dya ne ra dyakjur in bizhi, ka nu xipji in kumba luui me'e pje ka dya ne ra dyakjur in bizhi, ma jo setr'uji nu kumba luui jo xipjur E kjuexe ¿pje gi ka dya gi nee ri unur in bizhi e ts'ikjua? pero E E kjuexe jo xipjur mebi porke ra zakjur'u, idyo E kjuexe unur in bizhi nu ts'ikjua porke ma ra mbekjuego ra pjaki da tiro, pje ma tiro dya gi tr'uu zapjur, jo mbekjua e kumba luui go pimurñe go pjatr'urda E kjuexe ñe ts'ikjua jo ma try,u in bizhi, jo mebur jo majo sibi trápjur hasta jo t'inb'i ñe nu E E kjuexe jo ngetma/dyobur e nghoo. Kjanu E kjuexe jo nrromur in cho'o' (Andrés Escamilla Marín, agosto 2012).

El conejito y el coyote

Había una vez un conejito tocando su guitarra en el cerro muy contento, cuando llegó el coyote le preguntó: “¿Qué estás haciendo conejito?”. El conejito le contestó: “Estoy tocando mi guitarra”, y el coyote le dijo: “Préstame tu guitarra”. El conejito se la prestó, el conejito se fue a comer y cuando regresó le dijo: “Dame mi guitarra”. Y el coyote ya no le quiso dar su guitarra. Entonces el conejito le dijo al coyote: “Si no me quieres dar mi guitarra, voy a traer a mi compadre Luis”.

Cuando el conejito llegó a donde estaba su compadre Luis le dijo: “El coyote no me quiere dar mi guitarra”. Su compadre Luis respondió: “Vamos. ¿Cómo que no te quiere dar tu guitarra? Cuando llegaron, el compadre Luis le dijo al coyote: “¿Por qué no le quieres dar su guitarra al conejito”. Pero el coyote les dijo: “Váyanse porque me los voy a comer”. “No, coyote, dale su guitarra al conejito porque si me voy a enojar te doy un balazo”. Y el coyote con risa burlona contestó: “¿Cuál balazo si no traes escopeta”. Entonces se enojó el compadre Luis, se dio la vuelta y le dio un balazo al coyote, el conejito fue por su guitarra, se fueron muy contentos a tomar un pulque hasta que se emborracharon y el coyote se quedó con un inmenso ardor en los ojos y sin poder ver, se revolcó y se quedó llorando (Inés Escamilla Mondragón, Crescencio Paulino De Jesús, septiembre 2020).

El cuento nos permite observar el poder del olor fé-
tido del zorrillo, el cual es capaz de ahuyentar males y
dotar de protección, así como su gusto por el aguamiel
y sus maldades hacia los tlachiqueros. Además de esto,
podemos inferir que los mazahuas conciben a los anima-
les como personas, que se comunica y vive dentro de la
comunidad, por lo tanto, cuenta con los mismos dere-
chos que los hombres. El cambio de pensamiento que se
ha dado por las nuevas generaciones y por personas que
han cambiado su manera de pensar respecto al entorno
natural afecta a estos seres.

*Elementos rituales, significado y relaciones
humanos-animales*

El zorrillo para los mazahuas está presente en distintos
momentos de la vida cotidiana: en los conflictos que
causa en los gallineros y en los magueyes, es usado como
medicina y es fundamental en la boda mazahua y en la

tradición oral. Este animal es un ser con el que se con-
vive y se forman relaciones que permiten la coexisten-
cia, puesto que el zorrillo depende de acciones humanas
como la elaboración de pulque y la cría de pollos, que
le sirven como alimento. Esto nos permite señalar fun-
damentos que estructuran un comportamiento de co-
dependencia. Es por ello que el zorrillo forma parte de
las prácticas rituales mazahuas pues, si no existiera en su
cosmos, elementos de la ritualidad –como la boda– tam-
bién tendrían modificaciones.

El siguiente análisis sobre el zorrillo (cuadro 1) per-
mite una comprensión más profunda sobre las relaciones
interespecie.

Como se observa, el zorrillo es un animal nocturno,
que bebe aguamiel y mata a los animales sin consumirlos.
Además, regula el comportamiento social al rociar con su
olor como una forma de señalar que cometes falta. Con-
trario a esto, se debe agradecer que tu casa es protegida
por un zorrillo y que sólo pide a cambio “los pollos”.

Cuadro 1. Elementos rituales y significados del zorrillo en la comunidad mazahua Agua Zarca, Villa Victoria, Estado de México

	<i>Elemento</i>	<i>Significado</i>	<i>Ritual</i>
Tangible	Carne	Salud, protección	El zorrillo se asa y se come, se utiliza para el mal del ojo y como repelente de enfermedades.
	Salea (piel)	Amuleto de protección	Se utiliza únicamente la cabeza. Se le quita el cuerpo y la cabeza se rellena de paja y se pone afuera de la casa. En la boda mazahua se acostumbra enterrar el organismo en medio del espacio donde se realizará la fiesta. Se cree que purifica el espacio de la peste y brinda protección.
			Es el representante de los ancestros y difuntos, así como el custodio de las bebidas embriagantes para la celebración.
	Orina	Temor y protección	Cuando el zorrillo orina (secreta almizcle por las glándulas anales) tiene dos propósitos. Por un lado, es usado como defensa para el animal y es símbolo de protección para las personas; por el otro, es un regulador social, ya que se cree que cuando un individuo es orinado por el zorrillo es debido a que se portó mal.
Intangible	Nombre: <i>ujmü</i>	<i>Xijnü</i> “epazote”: apesta como el zorrillo <i>Xibajñeche</i> “hierba zorrillo”	Desde la metodología del habla no es una palabra compuesta, y como morfema está activo en palabras que hacen referencia a hierbas comestibles y medicinales.
		Propuestas para señalar que es una palabra compuesta.	
	Olor	Protector	Repele los males y malos deseos de personas que envidian la vida de las familias. Es un regulador social que castiga a las personas que trasgreden las normas sociales.
	Regulador social	Es un animal nocturno que transita por la comunidad desde sus decisiones.	Por ser maldoso, tiene miedo de que le vaya a pasar algo. Es un ser con poder, no se deja ver. Come pollos, orina a las personas y perros.
	Ladrón	Borracho	Consume el aguamiel, come pollos.

Su papel en la boda mazahua y en la unión de las familias nos señala la importancia que tiene dentro de la misma cultura y el poder que se le adjudica. Dado que esta es una etapa importante para los mazahuas, es necesario cuidar a esta especie, pues es fundamental como símbolo de protección al alejar las envidias y las enfermedades, bendecir la fiesta y representar a los antepasados.

Los elementos que rodean al zorrillo proponen que es un ser con un poder superior al humano, lo que nos hace pensar que su sacralidad se asocia a poderes que trascienden la vida terrenal. Ya muerto es capaz de proteger a las familias, como si su final representase el comienzo desde otro plano y con un papel diferente, pues en vida representa un ser que forma parte de la cultura y que por lo tanto tiene derecho a la vida. Los mazahuas le dotan de significado al hacerlo presente en las bodas como un invitado especial que entrega la bebida enterrada, lo cual puede representar la adquisición de los bienes terrenales, sustratos del inframundo y una relación con los antepasados.

Los mazahuas tienen una forma de estructurar su realidad, y por esa razón conviven en sociedad con los conformantes del entorno natural, considerándose parte fundamental de un todo. Por ende, los animales son entendidos como parte fundamental para articular el cosmos. Es decir, como lo señala Cadena (2010), hay una convivencia actual entre humanos y no humanos en la que es preciso asumir una nueva manera de entender la realidad. Específicamente desde el perspectivismo amerindio, en el que el multinaturalismo añade a la cosmopolítica como un entramado afectivo entre humanos y no humanos, asume que se debe de ver desde la posición del otro para entenderlo. Esta convivencia debe darse entre humanos y otros seres que habitaban un territorio y que interactúan en sociedad.

Así, el zorrillo es respetado y considerado como miembro de la cultura mazahua, como si fuera un hermano, pues se trata de un ser que también necesita existir, con el que se comparten necesidades básicas —comer, vivir, transitar, sobrevivir y desarrollarse como un ser social— y, si realiza alguna acción inadecuada, es en parte porque antes se le causó un daño a él o a los espacios donde habita.

En este contexto, el zorrillo es visto a la vez como benefactor y como destructor. Pese a ello, la comunidad no pretende terminar con estos animales, lo cual se refleja, entre otras prácticas, en la escasa caza deportiva de esta especie. Además, si se desea utilizar de forma medicinal, se prefiere comprar al animal, pues se piensa que la persona que lo vende fue apoyada por el zorrillo, quien se dejó matar, ya que no es el humano quien logra cazarlo, sino que para ayudar a la comunidad el animal se deja morir acudiendo continuamente a sus casas y gallineros, donde se colocan trampas cuando sus travesuras o ataques son demasiado frecuentes.

De esta forma se refuerza la idea de que los animales se cuidan, pues son nuestros hermanos y también merecen vivir, son iguales a nosotros y forman parte del espacio sagrado del monte, lugar que da los recursos para que vivan

las abuelas y abuelos mazahuas, por lo que es mejor evitar matarlo. Una vez obtenido el zorrillo, su consumo debe ser meramente puro: para obtener la ayuda que el animal ofrece, es necesario que únicamente se coma asado y sin condimento alguno, ya que esto haría que se pierda su poder y se afecten sus propiedades protectoras.

El pensamiento, las prácticas, los saberes y los conocimientos sobre el zorrillo son conocidos principalmente por los ancianos sabios de la comunidad mazahua; sin embargo, es desconocida o conocida parcialmente por las nuevas generaciones. Podemos decir que existe una discontinuidad de los conocimientos porque la brecha generacional incomunica a las familias.

Conclusiones

Los mazahuas y su relación con los animales permiten remitirnos al sentido de lo sagrado y a las cargas simbólicas que le otorgan a la gran mayoría de los elementos que los rodean, particularmente al entorno natural y al “monte” como espacio fundamental que alberga a los animales representativos para la cultura.

Al asumir que para entender al otro se debe ver desde su posición, podemos comprender la convivencia entre mazahuas y los animales. El zorrillo, particularmente, tiene un uso ritual en la medicina tradicional y en las festividades de las bodas; su significado remite al poder de curación, a la protección de espacios, al presagio y a su relación con elementos cosmogónicos. La presencia de estos animales en la tradición oral mazahua remite principalmente a la regulación del comportamiento social. Sin embargo, es necesario considerar los cambios que han sufrido los procesos de transmisión del conocimiento, ya que estos se han visto afectados por la mediatización y los cambios de los sistemas culturales y de la organización social, lo que, a su vez, pone en peligro la relación entre el ser humano y el entorno natural.

En cuanto al uso ritual del zorrillo en la medicina tradicional, podemos decir que es usado como protección contra males como la envidia. En las festividades se halló que principalmente es usado en la boda mazahua como símbolo de protección de la fiesta y del nuevo matrimonio. Respecto al significado que se le da al zorrillo, se remite al poder de curación a partir de partes físicas de su cuerpo, como es el uso de su carne.

Sobre la relación con elementos de la concepción podemos decir que el zorrillo es visto como un ser hermano de los mazahuas con quien comparten un mismo territorio. Él dota de medicina a los humanos y, a su vez, depende de la producción humana pues se alimenta de maíz, pollos y aguamiel, elementos que son resultado de las actividades de los mazahuas. Además, representa símbolos sagrados, ya que regula el comportamiento social y dota de beneficios a los miembros de la comunidad.

Se puede inferir que los mazahuas conciben a los animales como personas que se comunican y viven dentro

de la comunidad y, por lo tanto, cuentan con los mismos derechos que los humanos. Sin embargo, el cambio de pensamiento que se ha dado en las nuevas generaciones y, en general, en las personas que han modificado su manera de pensar al entorno natural afecta a estos seres. Por lo tanto, la revitalización de la lengua y la cultura podría apoyar positivamente a la conservación de las especies.

Referencias

- de la comunidad y, por lo tanto, cuentan con los mismos derechos que los humanos. Sin embargo, el cambio de pensamiento que se ha dado en las nuevas generaciones y, en general, en las personas que han modificado su manera de pensar al entorno natural afecta a estos seres. Por lo tanto, la revitalización de la lengua y la cultura podría apoyar positivamente a la conservación de las especies.
- ## Referencias
- Alonso-Castro, Angel Josabad, Candy Carranza-Álvarez, Juan José Maldonado-Miranda *et al.* 2011. "Zootherapeutic Practices in Aquismón, San Luis Potosí, México". *Journal of Ethnopharmacology* 138 (1): 233-237. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2011.09.020>.
- Aranda, Marcelo, Martha Gual-Díaz, Octavio Monroy-Vilchis, Luz del Carmen Silva y Alejandro Velázquez. 1999. "Aspectos Etnoecológicos: Aprovechamiento de la Flora y Fauna Silvestres en el Sur de la Cuenca de México". En *Biodiversidad de la Región de Montaña del Sur de la Cuenca de México*, compilado por Alejandro Velázquez y Francisco J. Romero, 263-283. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México (UNAM) y Secretaría del Medio Ambiente. https://www.researchgate.net/profile/Alejandro-Velazquez-9/publication/262637839_Biodiversidad_de_la_region_de_montana_del_sur_de_la_Cuenca_de_Mexico/links/004635384be0edda0c000000/Biodiversidad-de-la-region-de-montana-del-sur-de-la-Cuenca-de-Mexico.pdf?origin=publication_detail&_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxxpY2F0aW9uIiwicGFnZSI6InB1YmxxpY2F0aW9uRG93bmxxvYWQiLCJwcmV2aW91c1BhZ2UiOiJwdWJsaWNhdGlvbiJ9fQ
- Ávila-Nájera, Dulce María, Maribel Bartolo-Monroy y María Consuelo Marín-Togo. 2021. "Cosmovisión de los mazahuas y el uso de mamíferos silvestres en el Barrio de Zaragoza, Estado de México". En *Importancia económica, social y ambiental de la diversidad biológica*, compilado por Juan C. Herrera-Salazar, 6-12. Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango. https://www.researchgate.net/publication/357238672_Importancia_economica_social_y_ambiental_de_la_diversidad_biologica.
- Ávila-Nájera, Dulce María, Eduardo J. Naranjo, Barbara Jane Tigar, Oscar Agustín Villarreal, Germán David Mendoza. 2018. "An Evaluation of the Contemporary Uses and Cultural Significance of Mammals in Mexico". *Ethnobiology Letters* 9 (2): 124-13. <https://doi.org/10.14237/ebl.9.2.2018.1106>.
- Bigot, Margot. 2001. *Apuntes de lingüística antropológica*. Buenos Aires, Argentina: Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropología-Social, Facultad de Humanidades y Artes Universidad Nacional del Rosario. <https://rehip.unr.edu.ar/bitstreams/291d39a3-de50-4f5a-9d68-4e4979df907a/download>
- Buenrostro-Silva, Alejandra, Mabel Rodríguez de la Torre y Jesús García Grajales. 2016. "Uso y Conocimiento Tradicional de la Fauna Silvestre por Habitantes del Parque Nacional Lagunas de Chacahua, Oaxaca, México". *Quehacer Científico en Chiapas* 11 (1): 84-94. <https://www.dgip.unach.mx/index.php/16-revista-quehacer-cientifico-en-chiapas/230-volumen-11-numero-1-enero-junio-de-2016>.
- Cadena, Marisol de la. 2020. "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la política". *Tabula Rasa* (33): 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>.
- Camacho-Ibarra, Fidel y Jaime Enrique Carreón-Flores. 2010. "Miño: el devorador de hombres". *Diario de campo, nueva época*, (2): 18-51. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/3399/3282>.
- Ceballos, Gerardo. 2005. "*Spilogale gracilis*". En *Los Mamíferos silvestres de México*, coordinado por Gerardo Ceballos y Gisselle Oliva, 392-393. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, CONABIO. https://www.researchgate.net/publication/286334774_Los_mamiferos_silvestres_de_Mexico
- Ceballos, Gerardo, Joaquín Arroyo-Cabral, Rodrigo Medellín y Yolanda Domínguez-Castellanos. 2005. "Lista Actualizada de los Mamíferos de México". *Revista Mexicana de Mastozoología* 9 (1): 21-71. <https://doi.org/10.22201/ie.20074484e.2005.9.1.153>.
- Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas (CEDIPIEM). 2021. *Mazahua*. México: Secretaría de Desarrollo Social. <https://cedipiem.edomex.gob.mx/>
- Fagetti, Antonella. 2016. "Síndromes de filiación cultural en el estado de Puebla". En *Antropología médica e interculturalidad*, coordinado por Roberto Campos-Navarro, 357-364. Ciudad de México: Mc Graw Hill
- Fals-Borda, Orlando. 2015. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: CLACSO, Siglo del Hombre Editores. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151027053622/AntologiaFalsBorda.pdf>
- Figueroa, David (coord.). 2019. *La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México. Narrativa de la percepción del entorno natural y sobrenatural*. Toluca: Gobierno del Estado de México. https://foem.edomex.gob.mx/sites/foem.edomex.gob.mx/files/catalogo/La_tradicion_oral_Web_0.pdf
- Figueroa, David. 2021. "Interacciones animales: los cánidos y el origen de la humanidad en la narrativa mazahua". *Tabula Rasa* (37): 171-194. <https://doi.org/10.25058/20112742.n37.08>.
- García del Valle, Yasmina, Eduardo J. Naranjo, Javier Caballero, Carlos Martorell, Felipe Ruan-Soto y Paula L. Enríquez. 2015. "Cultural Significance of Wild Mammals in Mayan and Mestizo Communities of the Lacandon Rainforest, Chiapas, Mexico". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* (11): 2-13. <https://doi.org/10.1186/s13002-015-0021-7>.
- Gómez-Landa, Jessica N., Christian A. Delfín-Alfonso, Eduardo Morteo-Ortiz y Alvar González-Christen. 2015. *Uso de Fauna Silvestre en el Ejido Pinoltepec*.

- Municipio de Emiliano Zapata, Veracruz. Mexico*. Universidad de Veracruzana. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.21302.09289>
- Gómez-Sánchez, David, Sergio Paulino-Escamilla y Dulce María Ávila-Nájera. 2023. "Del mito a la conservación del armadillo en la región otomí-mazahua". *Anales de Antropología* 57 (1): 115-122. <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2023.82244>.
- Gómez-Sánchez, David e Iván Pedraza-Duran. 2018. "El coyote protagonista de la cosmogonía otomí-mazahua. Un análisis desde los mitos de creación". *Mitológicas* XXXIII: 23-33. <https://www.redalyc.org/journal/146/14658271002/html/>.
- Guber, Rosana. 2021. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Editorial Norma.
- Guerrero-Ortiz, Sol, y Oscar Gustavo Retana-Guiascón. 2012. "Nota Científica: Uso Medicinal de la Fauna Silvestre por Indígenas Tlahuicas en Ocuilan, México". *Etnobiología* 10 (2): 28-33. <https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/207>
- Gutiérrez, Germán, Diana Granados y Natalia Piar. 2007. "Interacciones humano-animal: características e implicaciones para el bienestar de los humanos". *Revista Colombiana de Psicología* (16): 163-183. <https://www.redalyc.org/pdf/804/80401612.pdf>.
- Hernández-Gómez, Carlos Alberto y Sonia Gallina. 2021. *Los olorosos zorrillos*. México: Portal Comunicación Veracruzana, Instituto de Ecología. <https://www.inecol.mx/inecol/index.php/es/ct-menu-item-25/ct-menu-item-27/17-ciencia-hoy/1483-los-olorosos-zorrillos>.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2020. Archivo Histórico de Localidades Geoestadísticas Archivo Histórico de Localidades Geoestadísticas. <https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/#>.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). 2021. Acervo de Lenguas Indígenas de México, Ciudad de México. <http://alin.inali.gob.mx/xmlui/handle/123456789/74>.
- Lazcarro-Salgado, Israel. 2019. "Seducción y secuestro. Entre-sijos de la domesticación entre los pueblos otomíes de la Huasteca veracruzana, México". *Revista Etnobiología* 17 (2): 41-54. <https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/108>
- León-Portilla, Miguel. 2019. "Apéndice III. ¿Nos hemos acercado a la antigua palabra? Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl". En *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Miguel León-Portilla. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lorenzo-Monterrubio, Consuelo, Laura E. Cruz-Lara, Eduardo J. Naranjo y Felipe Barragán-Torres. 2007. "Uso y Conservación de Mamíferos Silvestres en una Comunidad de las Cañadas de la Selva Lacandona, Chiapas, México". *Etnobiología* 5 (1): 99-107. <https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/238>.
- Mendoza, Ángeles y Gerardo Ceballos. 2005. "*Conepatus leuconotus*". En *Los Mamíferos silvestres de México*, coordinado por Gerardo Ceballos y Gisselle Oliva, 386-387. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, CONABIO. https://www.researchgate.net/publication/286334774_Los_mamiferos_silvestres_de_Mexico
- Monroy-Vilchis, Octavio, Leonardo Cabrera, Pedro Suárez, Martha Mariela Zarco-González, Clarita Rodríguez-Soto y Vicente Urios. 2008. "Uso Tradicional de Vertebrados Silvestres en la Sierra Nanchititla, México". *Interciencia* 33 (4): 308-317. <https://www.redalyc.org/pdf/339/33933413.pdf>.
- Naturalista. 2017. "Wikiespecies, miembros de la Red iNaturalist". <https://es.wikipedia.org/wiki/iNaturalist>
- Pacheco, Jesús. 2005. *Mephitis macroura*. En *Los Mamíferos silvestres de México*, coordinado por Gerardo Ceballos y Gisselle Oliva, 388-389. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, CONABIO. https://www.researchgate.net/publication/286334774_Los_mamiferos_silvestres_de_Mexico
- Pálsson, Gísli. 2001. "Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo". En *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 80-100. Ciudad de México: Siglo XXI Editores. <https://redpaemigra.weebly.com/uploads/4/9/3/9/49391489/naturaleza-y-sociedad-perspectivas-antropologicas-descola-pdf.pdf>
- Pozzoli, María Teresa. 2003. "El sujeto frente al fenómeno animal: hacia una mirada integradora desde el nuevo paradigma de la complejidad". *Polis* 2 (6): 1-13. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500620>
- Rondas-Trejo, Jenner, Paola Ocampo-González y Pablo R. Coutiño-Hernández. 2014. "Uso de los Mamíferos Silvestres en el Municipio de Copanalá, Región Zoque, Chiapas, México". *Quehacer Científico en Chiapas* 9 (1): 3-9. https://www.dgip.unach.mx/images/pdf-REVISTA-QUEHACERCIENTIFICO/QUEHACER-CIENTIFICO-2014-ener-jun/Uso_de_los_mamiferos_silvestres_.pdf
- Sánchez-Núñez, Edmundo. 2006. "Conocimiento tradicional mazahua de la herpetofauna". *Estudios sociales* 14 (28): 43-66. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-45572006000200002
- Sahagún, Bernardino. 2006. *Historia General de las Cosa de la Nueva España, anotaciones y apéndice de Ángel María Garibay*. Ciudad de México: Porrúa.
- Santos-Fita, Dídac, Eduardo J. Naranjo y José Luis Rangel-Salazar. 2012. "Wildlife Uses and Hunting Patterns in Rural Communities of the Yucatan Peninsula, Mexico". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 8: 3-17. <https://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-8-38>
- Segundo-Romero, Esteban Bartolomé. 2016. *Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo*. Estado de México: Fondo Editorial. https://www.academia.edu/40148392/Presentación_Libro_Las_serpientes_entre_el_relato_y_el_imaginario_colectivo_Teetjo_ñaatjo_jñaatjo_mazahua_2016_Esteban_Bartolomé_Segundo_Romero
- Seler, Eduard. 2008. *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. México: Casa Juan Pablo.

- Turbay, Sandra. 2002. "Aproximaciones a los estudios antropológicos sobre la relación entre el ser humano y los animales". En *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*, coordinado por Astrid Ulloa, 87-112. Bogotá: ICANH-Fundación. https://www.researchgate.net/profile/Astrid-Ulloa/publication/305653695_Rostros_culturales_de_la_fauna_Las_relaciones_entre_los_humanos_y_los_animales_en_el_contexto_colombiano/links/5a1a9b30a6fdcc50adeb0fcb/Rostros-culturales-de-la-fauna-Las-relaciones-entre-los-humanos-y-los-animales-en-el-contexto-colombiano.pdf
- Zamudio-Tovar, María de Lourdes, Hublester Domínguez-Vega, Yuriana Gómez-Ortiz y Leonardo Fernández-Badillo. 2024. *Diversidad biocultural de la zona mazahua: Anfibios y Reptiles*. Estado de México: Universidad del Estado de México. https://www.researchgate.net/publication/384467785_Diversidad_biocultural_de_la_zona_mazahua_anfibios_y_reptiles



Artículo

Silencio y secreto en las memorias de la medicina tradicional miskitu

Silence and Secrecy in the Memories of Traditional Miskitu Medicine

Marlon Howking*

El Colegio de México, Carretera Picacho Ajusco núm. 20, Ampliación, Tlalpan, C.P. 14110, Ciudad de México, México.

Recibido el 26 de junio de 2024; aceptado el 25 de mayo de 2025; puesto en línea el 17 de septiembre de 2025.

Resumen

Este artículo examina las disputas entre las memorias de la medicina tradicional miskitu, la medicina convencional y las doctrinas religiosas introducidas en la Moskitia nicaragüense desde el siglo XIX. A partir de un enfoque etnográfico que combina observación participante, entrevistas en profundidad y experiencias personales del autor, se analizan los procesos de silenciamiento, estigmatización y marginación de los saberes curativos indígenas. Basado en los marcos teóricos de Elizabeth Jelin y Michael Pollak sobre memoria social, el estudio revela cómo estos conocimientos han sobrevivido mediante transmisión oral, prácticas clandestinas y resistencias cotidianas. En contextos donde la medicina hegemónica ha mostrado limitaciones –como durante la pandemia de Covid-19 o frente a diversas enfermedades espirituales–, la medicina tradicional ha resurgido con fuerza para reconfigurarse como un sistema alternativo de sanación y cosmovisión. El artículo aporta al debate sobre la legitimidad de los saberes indígenas mediante la propuesta de un diálogo intercultural que reconozca su vigencia en contextos poscoloniales.

Abstract

This article analyzes the disputes between the memories of Miskitu traditional medicine, conventional biomedicine, and the religious doctrines introduced in Nicaragua's Moskitia region since the 19th century. Using an ethnographic approach that combines participant observation, in-depth interviews, and some of the author's personal experiences, this paper discusses the processes of silencing, stigmatization, and marginalization of Indigenous healing knowledge. Drawing on the theoretical frameworks of Elizabeth Jelin and Michael Pollak on social memory, the study reveals how this knowledge has survived through oral transmission, clandestine practices, and everyday resistance. In contexts where hegemonic medicine has shown limitations –such as during the Covid-19 pandemic or in addressing Indigenous spiritual illnesses–, traditional medicine has re-emerged as a powerful system of healing and worldview. The article contributes to debates on the legitimacy of Indigenous knowledge systems, advocating for intercultural dialogue that recognizes the validity and persistence of these practices within postcolonial contexts.

Palabras clave: medicina tradicional miskitu; sanadores tradicionales; colonialismo; memorias silenciadas; memorias ocultas.

Keywords: Miskitu traditional medicine; traditional healers; colonialism; silenced memories; hidden memories.

Introducción

El pueblo indígena miskitu posee saberes propios, una filosofía de vida particular, así como su idioma, costumbres y tradiciones que atraviesan múltiples aspectos de su existencia, incluida su concepción de la salud y la enfermedad (Espinoza y Pastorino 2021, 49). En di-

cha cosmovisión, “la medicina tradicional no solo es un medio para la sanación de diversos problemas de salud [...] sino también es una práctica milenaria que se viene transmitiendo de generación en generación” (Espinoza y Pastorino 2021, 39). Con la pandemia de Covid-19 en el año 2020, en comunidades miskitu, la medicina tradicional recobró su papel histórico, pues fue mecanismo

* Correo electrónico: mhowking@colmex.com / <https://orcid.org/0009-0008-1676-6509>

DOI: 10.22201/iaa.24486221e.2025.59.2.89079

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia cc-by-nc 4.0 deed (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

de sanación y consolución ante un virus desconocido, temido a nivel mundial por su letalidad.

Con la llegada del virus sentíamos miedo, pero también sabíamos que nosotros teníamos la cura. Los médicos de la comunidad se prepararon bien y con la sabiduría que ellos tienen pudimos combatir ese mortal virus. Si usted observa las estadísticas, en nuestras tierras indígenas fueron las que menos muertes hubo por Covid. Nuestra medicina no sólo ha combatido ese virus, sino muchísimos tipos de enfermedades antiguas y desconocidas, que se han presentado a través de los siglos (profesor miskitu, conversación personal, agosto, 2022).

Pese a la gran importancia que tiene la medicina tradicional en la cultura y cosmovisión miskitu, estos saberes tradicionales han sido silenciados, obligados a ocultarse y, en casos extremos, han querido desaparecerlos. Según el análisis que hicieron jóvenes miskitu entre 2017 y 2021, los principales entes dominantes del saber y poder en estos territorios son las religiones: morava, católica y evangélicas pentecostales,¹ así como la medicina convencional,² pero, a pesar de la imposición de diversas memorias y saberes foráneos, la medicina tradicional miskitu sigue siendo una memoria viva y completa para las poblaciones indígenas.

Es en ese sentido que en este artículo me propongo responder la pregunta sobre *cómo las prácticas de la medicina tradicional miskitu han sido y son aprendidas y enseñadas por las nuevas generaciones, cómo batallan las memorias de la medicina tradicional miskitu con la medicina convencional y las memorias religiosas y qué prácticas de la medicina tradicional miskitu han sido obligadas al silencio*.³ En síntesis, lo que se analiza en este escrito es el desencuentro que ha habido entre memorias del saber miskitu y memorias dominantes naturalizadas en las comunidades.

Considero que construir memorias sobre la medicina tradicional miskitu, a partir de las experiencias y voces de jóvenes comunitarios y de los *sika lan umpliika nani* (sanadores tradicionales), es un ejercicio fundamental para visibilizar el alcance, la vigencia y la profundidad epistémica de esta práctica milenaria. A través de este trabajo, busco contribuir al rescate de saberes que han sido históricamente silenciados por procesos de colonización religiosa, médica y cultural, mientras apporto al debate sobre las formas subterráneas de resistencia que siguen vivas en las comunidades y la memoria social.

¹ Cuando me refiero a las religiones, hablo principalmente de la Iglesia morava, por ser la primera religión establecida y la que tiene mayor presencia en los territorios miskitu, seguida por la católica y las evangélicas pentecostales.

² Por medicina convencional entiendo aquella basada en el conocimiento científico del cuerpo humano, que emplea tratamientos y fármacos cuya eficacia ha sido comprobada mediante estudios científicos. Los médicos reciben una formación especializada en universidades, donde adquieren un conocimiento exhaustivo sobre el funcionamiento del cuerpo, las enfermedades y sus tratamientos.

³ Cuando hablo de silencio, no me refiero a la eliminación de las memorias. Por el contrario, me refiero a memorias que siguen existiendo, pero de manera oculta, secreta o clandestina.

Coincidiendo con Ramírez Zuluaga (2017, 9) cuando, interpretando a Michael Pollak, resalta la importancia de “hablar y reconocer la existencia subterránea –los recuerdos prohibidos que se comparten en espacios familiares, locales o a nivel micro– que emergen como oposición abanderada ante las memorias colectivas, nacionales y oficiales”, en tanto proclamación de un lugar de dignidad frente a la opresión y la discriminación histórica impuesta por los grupos de poder y las mayorías socio-culturales en un espacio.

Mi intención no es contraponer la medicina tradicional con los sistemas de salud convencionales ni enfrentar la espiritualidad indígena con las religiones institucionalizadas. Como plantea Jelin (2018, 13), no busco oponer “justicia y verdad”, sino comprender las acciones que impulsan transformaciones sociales significativas. En este artículo, mi objetivo es visibilizar y comprender las experiencias de los sanadores tradicionales miskitu frente a la imposición de otras memorias y formas de conocimiento que han intentado invalidar las suyas.

Finalmente, como miskitu, escribo este artículo con la convicción de que fomentar el diálogo entre autoridades comunales, sanadores tradicionales, líderes religiosos y profesionales de la medicina convencional es una tarea urgente. Promover espacios de intercambio de saberes no sólo es esencial para el reconocimiento del conocimiento ancestral, sino también para fortalecer el respeto mutuo y los derechos humanos de los pueblos indígenas. Para la elaboración de este escrito, seguí una ruta metodológica que me permitió organizar y sistematizar el proceso de recopilación de testimonios y revisión de literatura sobre la medicina tradicional miskitu.

Ruta metodológica

Este artículo se fundamenta en un estudio etnográfico con comunidades miskitu conducido con una metodología de investigación cualitativa. Desde un enfoque crítico, exploro las memorias subterráneas miskitu en su disputa con las memorias colectivas indígenas, institucionalizadas por actores externos en el ámbito de la salud y la religión. El análisis parte de una perspectiva situada, enraizada en mi experiencia personal de nacer y crecer en la costa del Caribe con la medicina tradicional, complementada por mi trabajo con comunidades miskitu en la Costa Caribe Norte y mi participación en la Comunidad Intercultural de Aprendizaje.⁴

El análisis se sustenta en el testimonio de sanadores tradicionales, líderes comunitarios y jóvenes miskitu, con la integración de relatos individuales y conversaciones grupales. Como parte de la construcción de este texto, recupero testimonios orales de cuatro sanadores tradicionales (dos hombres y dos mujeres) y seis líderes (cuatro

⁴ La Comunidad Intercultural de Aprendizaje fue un colectivo de jóvenes miskitu interesados en el análisis y estudio de memorias e historias sobre diversos aspectos relacionados con la cultura y la vida de indígenas miskitu.

hombres y dos mujeres) miskitu de las comunidades de Sagnilaya e Iltara, dentro del territorio Prinsu Auhyaun, municipio de Puerto Cabezas, Región Autónoma de la Costa Caribe Norte (RACCN). Asimismo, incorporo diálogos con cuatro jóvenes miskitu (dos hombres y dos mujeres) miembros de la Comunidad Intercultural de Aprendizaje, quienes, durante cinco años, han reflexionado y escrito sobre la memoria de sus comunidades.

Para el desarrollo de este análisis, retomo la noción de vehículos de memoria propuesta por Elizabeth Jelin (2002), quien los concibe como soportes materiales y simbólicos –libros, museos, monumentos, películas, textos históricos– que permiten fijar, transmitir y actualizar recuerdos colectivos. Desde esta perspectiva, amplío el concepto al contexto indígena miskitu, al considerar que también existen formas no convencionales de producción y circulación de memoria. En particular, analizo los escritos elaborados por sanadores tradicionales, pensadores comunitarios y jóvenes participantes en la Comunidad Intercultural de Aprendizaje, los cuales dialogan con memorias inscritas en el entorno natural. También he empleado caminatas y conversaciones con comuneros como estrategia metodológica, las cuales me han permitido identificar elementos del paisaje –flores, árboles, riachuelos, el río Wawa, la tierra, los cerros y los animales– como vehículos de memoria esenciales.

Desde mi interpretación, la medicina tradicional miskitu no se limita a una práctica curativa, sino que constituye una cosmovisión relacional en la que convergen territorio, cuerpo, espiritualidad y comunidad. Reconocer esta diversidad de vínculos –visibles e invisibles, humanos y no humanos– es fundamental para comprender la memoria colectiva y la persistencia del conocimiento ancestral miskitu, ya que cada elemento del entorno contiene una narrativa y una memoria que resiste al olvido.

Por último, para la construcción del artículo realicé una revisión de literatura crítica y reflexiva sobre la medicina tradicional indígena, entre la que se incluyeron documentos producidos por escritores indígenas del Caribe Norte de Nicaragua. A través de este enfoque, con el artículo busco aportar al análisis de la autonomía epistémica miskitu y la resistencia de su conocimiento ancestral en un contexto de institucionalización y disputa discursiva. A continuación se presenta la revisión de literatura y marco teórico.

Antecedentes: para entender el papel de la medicina indígena en el marco legal internacional y nacional

La medicina tradicional es un componente central dentro de la cultura indígena, donde el arte de curar es producto de la tradición oral, la riqueza ancestral y la biografía del resguardo; donde confluyen el saber acumulado de los comuneros en torno del cuidado físico, mental y espiritual, y la mediación de la naturaleza, sus productos, elementos, espacios y espíritus.

La medicina tradicional es el eje articulador de la vida física-mental-espiritual, es la conjunción de saberes y prácticas de relación con la madre naturaleza y sus componentes curativos (Cardona-Arias 2012, 634).

Por la importancia que tiene la medicina tradicional para las poblaciones indígenas, en 1992, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) reconoció los derechos indígenas sobre el conocimiento tradicional. Entre este inventario destaca la medicina tradicional indígena, la que se caracteriza por el uso de plantas, hierbas, animales, rituales, música, espiritualidad y creencias a fin de diagnosticar, prevenir, curar o tratar enfermedades y síntomas de enfermedades físicas y mentales (Gonçalves, Mendes *et al.* 2020, 5; traducción propia).

El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), reconoció los derechos humanos indígenas, entre ellos el derecho a la medicina tradicional. Según el artículo 30 de este convenio, son: a) a existir libremente; b) a su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión; c) a la libre determinación y territorialidad; d) a que sus saberes y tradiciones, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados; e) al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales, y f) a ser consultados mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. Por su parte, el artículo 35 impone la obligación al Estado, en todos sus niveles, de proteger el derecho a la salud, para lo cual deberá promover políticas públicas orientadas a mejorar el acceso gratuito de la población a los servicios de salud, el bienestar colectivo y la calidad de vida. El sistema de salud es único e incluye a la medicina tradicional de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos (Santander 2019, 196).

Nicaragua también ha reconocido estos derechos y deberes. Incluso, la medicina lo ha tenido en los marcos legales, como la *Ley 759, Ley de Medicina Tradicional Ancestral*, aprobada el 29 de marzo de 2011 y publicada en *La Gaceta* no. 123 del 04 de julio del mismo año. El artículo 22 de este ordenamiento establece que los médicos tradicionales tienen derecho a armar y administrar sus preparados y diferentes rituales de acuerdo con sus costumbres, espiritualidad y cosmovisión; organizarse en gremios; así como a recibir una contribución acorde a sus servicios y resultados. El artículo 23 habla sobre los derechos de la población de la costa Caribe de hacer uso de sus propias medicinas y preservar, promover, defender y realizar sus prácticas de salud tradicionales; proteger, promocionar y usar racionalmente las plantas, animales y minerales de interés vital, desde el punto de vista medicinal; disfrutar, usufructuar y transmitir los derechos y conocimientos de la medicina tradicional ancestral a sus descendientes, de acuerdo con sus costumbres y tradiciones (*Ley 759* 2011).

Marco teórico-conceptual

En la elaboración del presente artículo, me he basado en tres ejes teórico-conceptuales que han sido fundamentales para orientar y articular el análisis: el concepto de colonialismo, las nociones de memorias en disputa y memorias subterráneas, así como la memoria vinculada a la medicina tradicional indígena. Estos marcos me han permitido interpretar críticamente las tensiones históricas y contemporáneas que atraviesan las prácticas de sanación miskitu.

A lo largo del artículo, reflexiono sobre cómo estos conceptos se entrelazan y dan forma a la manera en que los sanadores tradicionales enfrentan la imposición de otras narrativas que buscan invalidar sus saberes. A continuación, presento la forma en que los comprendo y aplico en el desarrollo de este trabajo, en diálogo con los aportes de autores clave en cada uno de estos campos.

(Post)Colonialismo y memorias

El borramiento, el silencio impuesto y el sincretismo forzado de las memorias en las sociedades indígenas de América son consecuencias persistentes de los múltiples procesos coloniales a los que han sido sometidas. Estas formas de subordinación no responden solo a un momento histórico, sino que se entrelazan a lo largo del tiempo, desde la colonización europea hasta las manifestaciones contemporáneas del colonialismo interno. Como es sabido, en América, la conquista no fue únicamente territorial, sino también simbólica, espiritual y epistémica. Al respecto, Bautista dice:

el colonialismo produjo durante la colonia un fenómeno llamado “colonialidad”, el cual consistiría básicamente en la colonización del ámbito de la subjetividad de las relaciones humanas, de la sociedad, de la cultura, del conocimiento, del saber y del poder, o sea, en un sometimiento, sojuzgamiento, dominio o colonización del ámbito de las visiones, las percepciones, las cosmovisiones y la auto-comprensión del mundo que tenían los dominados. De tal modo que el fenómeno de la colonización pasó a formar parte ya no sólo de la subjetividad de los colonizadores, sino también de la subjetividad y la interioridad de los sujetos colonizados (Bautista 2014, 65).

Como resultado de la historia del poder colonial en América, hubo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos los pueblos colonizados fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda, quizás menos obvia, pero no menos impactante: su nueva identidad racial —colonial y negativa— implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante, no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América prime-

ro y con Europa después: eran el pasado, inferior y primitivo (Quijano 1992, 221). También Bosch menciona que la invasión y colonización europea en América:

causó la casi total desaparición de los indígenas en la región y la desaparición total de ellos en las islas, y causó, desde luego, las naturales sublevaciones de unos pueblos que se negaban a ser esclavizados y exterminados en sus propias tierras por extraños que habían llegado de países lejanos y desconocidos (Bosch 1969, 44).

Con esta colonización muchos grupos indígenas de Nicaragua desaparecieron y a otros tantos los despojaron de sus territorios. Algunos más, como las miskitu, mayangnas y ramas, por el tipo de invasión —como el protectorado que llegó a establecer Inglaterra en la Muskitia—, lograron subsistir. Con la anexión de la Muskitia a Nicaragua entre 1860 y 1905 —con los tratados Zeledón-Wyke y Harrison-Altamirano, en los que Inglaterra reconoció la soberanía de Nicaragua sobre la Muskitia—, estas comunidades empiezan a vivir una de las más crueles invasiones por parte del Estado nicaragüense.

El gobierno del general Zelaya (1893-1909) supuso el final de la autonomía de los mayangnas y miskitu dentro de Nicaragua, así como el inicio de su integración en las redes mundiales de comercio. Con el consentimiento de Zelaya, los territorios indígenas fueron invadidos por ladinos, norteamericanos y europeos en busca de oro, pieles de tigre y lagarto, caucho y madera, y posteriormente plátanos con empresas norteamericanas de Nueva Orleans, Bluefields-Ramas Banana Company y United Fruit Company (Bataillon 2001, 19). Más tarde, el Estado reconoció los derechos de tierras comunales entre las naciones indígenas, los que están regulados por la legislación nacional, según la *Ley 28* (aprobada en 1987) y la *Ley 445* (aprobada en 2003). No obstante, a pesar de esta demarcación jurídica, esta población se ve continuamente amenazada.

Concuerdo con Julieta Paredes en que la llamada “independencia de América” no significó, en modo alguno, la desaparición del poder colonial. Como señala esta autora, los colonizadores europeos se retiraron físicamente de los territorios indígenas tras haber cometido saqueos y violencias, pero dejaron instaurado su orden hegemónico en las estructuras de poder e instituciones locales. Para Paredes, la herencia de la invasión colonial no sólo persiste, sino que se reproduce mediante formas de exclusión, desprecio, racismo y machismo hacia los pueblos indígenas. Así, “el colonialismo interno no necesita al blanco invasor como virrey, sino que se ejecuta a través de sus herederos blancos, los neocolonizadores nacidos o no nacidos, pero sí amamantados en tierras indígenas” (Paredes 2013, 53).

El proceso de colonización implicó la negación, destrucción y desvalorización sistemática de todo el horizonte de creencias, conocimientos, técnicas y tecnologías ancestrales de los pueblos originarios, desde la llegada de los europeos a Abya Yala. Sin embargo, este proceso

no ocurrió de manera abrupta, sino que fue precedido y sostenido por una represión estructural que atacó la totalidad del entramado cultural indígena. Tal represión recayó especialmente sobre las formas propias de producción de conocimiento y sobre los sistemas simbólicos que organizaban la vida: imágenes, lenguajes, creencias, formas de expresión y cosmovisiones. Esta ofensiva epistémica y cultural no sólo se impuso en el pasado, sino que continúa operando hasta nuestros días. Como advierte Bautista, el impacto más profundo se evidenció en la desvalorización de las formas indígenas de producción y reproducción de la vida, manifestándose en el desprecio hacia sus prácticas alimentarias y sanitarias. Así, los agricultores ancestrales fueron reducidos a simples cultivadores primitivos y los médicos tradicionales fueron estigmatizados como brujos, hechiceros o charlatanes (Bautista 2014, 65).

Lo anterior nos muestra que la reproducción del sistema colonial sigue activa, no sólo desde las instituciones naturalizadas por colonizadores europeos, sino por la misma subjetividad de la sociedad nacida y criada en tierras indígenas, que sigue reprimiendo las memorias históricas silenciadas por y en la misma comunidad.

Memorias en batallas y memorias subterráneas

En este escrito, también me apoyo en el concepto de “memorias subterráneas” desarrollado por el sociólogo Michael Pollak, con el propósito de dialogar sobre las experiencias del conocimiento indígena y dar voz a memorias silenciadas por el poder y el saber impuestos por grupos hegemónicos en un espacio social. Pollak plantea tres aspectos clave para la comprensión de la memoria: el campo de tensiones y disputas, el concepto de memorias subterráneas y el proceso de encuadramiento de la memoria. Para este autor, la memoria es un “campo de tensiones y lucha, como escenarios de las disputas por los sentidos del pasado”. En sus palabras, se trata de “conflictos entre memorias en competencia [...] las batallas de memoria” (Ramírez 2011, 8).

En la sociedad, existen memorias que se han reconocido como legítimas, pero también hay memorias ocultas o silenciadas que aún no han logrado visibilización ni reconocimiento. Dichas memorias se encuentran en una constante tensión entre distintos tiempos y representaciones: “los pretéritos y los futuros presentes, el pasado mítico ante el pasado real, los pasados utilizables frente a los datos descartables, las memorias imaginadas frente a las memorias vividas, la politización de la memoria en oposición a la mercantilización” (Ramírez Zuluaga 2011, 8).

Desde esta perspectiva, Pollak cuestiona la constitución y formalización de memorias colectivas y oficiales, institucionalizadas por ciertas identidades. Sostiene que existen otras voces y testimonios que permanecen en el ámbito de lo no dicho y de lo no contado, aunque coexistan con las memorias dominantes en un mismo espacio social. Como él mismo señala: “hay en los

recuerdos de unos y otros zonas de sombra, silencios, no-dichos” (Pollak 2006, 24). Por lo tanto, este autor enfatiza la importancia de privilegiar el análisis de los excluidos, los marginados y las minorías. La historia oral ha permitido visibilizar las memorias subterráneas que, como parte integral de las culturas minoritarias y dominadas, se oponen a la memoria oficial (Pollak 2006, 18). Reconoce, además, la necesidad de hablar sobre la existencia de recuerdos prohibidos, compartidos en espacios comunales, familiares y locales. Estas “memorias prohibidas y, por lo tanto, clandestinas” (Pollak 2006, 19) emergen en oposición a las memorias colectivas, nacionales y oficiales, con el objetivo de reivindicar la dignidad y resistir la opresión, el maltrato, la censura y la discriminación ejercida sobre sus autores (Ramírez Zuluaga 2011, 9).

Para que estas memorias subterráneas sean visibles, Pollak propone el encuadramiento de memorias. Dice:

Estudiar las memorias colectivas fuertemente constituidas, como la memoria nacional, implica preliminarmente el análisis de su función. La memoria, esa operación colectiva de los acontecimientos y de las interpretaciones del pasado que se quieren salvaguardar, se integra en tentativas más o menos conscientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia y fronteras sociales entre colectivos de distintos tamaños (Pollak 2006, 25).

En otras palabras, señala cómo el encuadramiento de memorias trabaja para mantener la cohesión interna en una sociedad y defender las fronteras o límites de aquello que un grupo social tiene en común. Las memorias vinculadas a la medicina tradicional miskitu no sólo representan un conjunto de conocimientos ancestrales, sino también un espacio de resistencia frente a las imposiciones externas. Comprender cómo se construyen y transmiten estas memorias me permite explorar los procesos mediante los cuales los sanadores tradicionales y los miskitu en general preservan su saber, a pesar de los constantes desafíos impuestos por la colonización y la hegemonía del pensamiento occidental o grupos de poder.

Memoria de la medicina tradicional miskitu

Desde mi experiencia de vida y de campo, sostengo que la medicina tradicional miskitu trasciende su dimensión terapéutica para constituirse como una memoria colectiva viva, entretejida con la espiritualidad, la territorialidad y la organización comunitaria. En las comunidades indígenas, este conocimiento no opera como una herencia inerte, sino como una praxis vital que se actualiza cotidianamente en los cuerpos, en los vínculos sociales y en la relación simbólica con las fuerzas visibles e invisibles que configuran el mundo.

La medicina tradicional no es un sistema de saberes cerrado ni inmutable. Por el contrario, se manifiesta como una práctica dinámica, oralmente transmitida, es-

trechamente ligada al territorio y al proceso histórico de afirmación identitaria del pueblo miskitu. Las memorias sobre las medicinas tradicionales están vivas y se expresan a través de encuentros espirituales, cantos, relatos, rezos, sueños, ceremonias y rituales para conformar una red epistemológica que desborda las fronteras del conocimiento convencional. Como señalan Gallardo Arias y Galinier (2015, 120), la praxis chamánica indígena se entrelaza con la memoria como un proceso de descifrar el mundo, revelando así que la sanación indígena implica dimensiones espirituales, comunitarias y cósmicas no reducibles al tratamiento del cuerpo físico.

Estas memorias de sanación están íntimamente enlazadas con el entorno natural. El saber sobre las plantas, las aguas, los ciclos lunares y las fuerzas invisibles del territorio no es meramente empírico, sino también sagrado. Desde la cosmovisión miskitu, el territorio no es un espacio neutro o fragmentado, sino un cuerpo vivo que, al igual que los seres humanos, requiere equilibrio, respeto y procesos de sanación. En este sentido, la salud no se concibe como un estado individual, sino como un estado de armonía integral entre cuerpo, espíritu, comunidad y territorio. A su vez, la medicina tradicional miskitu cumple una función política y cultural de resistencia frente a siglos de colonización, marginación y despojo. En este contexto, las memorias medicinales operan como guardianas de una cultura milenaria y vehículos de reexistencia. Ejemplos similares se observan en diversos pueblos originarios de América Latina. Los saraguros en Ecuador, por ejemplo, reactivan su memoria colectiva mediante rituales medicinales como los *testamentos de año viejo*, que fortalecen el tejido comunitario y el control simbólico sobre el devenir social (Quishpe Bolaños 2010, 15). De igual modo, en la parcialidad indígena karambá de Colombia, la medicina ancestral cumple un papel central en la reafirmación identitaria y en el ejercicio del autogobierno (Arcia Grajales *et al.* 2022, 42-65).

Desde esta perspectiva, la revitalización de la medicina tradicional conlleva un proceso análogo para la memoria indígena en su dimensión histórica, afectiva y espiritual. Tal como afirman Amaris-Álvarez y sus colegas (2021, 85), la salud comunitaria requiere la recuperación de los lazos que sostienen la vida en común, no sólo en términos materiales, sino también simbólicos. Por ello, las políticas públicas en salud deben superar los marcos biomédicos reduccionistas y reconocer que “la medicina indígena no puede ser entendida sin su carga simbólica, espiritual e histórica” (Campos *et al.* 2016, 102).

A partir de este marco teórico y metodológico se presenta el desarrollo de la investigación, cuyas reflexiones, hallazgos y aportes se exponen a lo largo de este artículo.

Conversaciones y lecturas sobre la medicina tradicional miskitu

Los miskitu tienen una larga historia, con conocimientos genuinos de su realidad, esto significa que los sabe-

res responden a la necesidad de los pueblos, los deseos, creencias, valores, tecnologías, etc. Ellos provienen de un conocimiento comunitario práctico, son compartidos y están orientados hacia la consecución de fines específicos (Cox 2011, 152).

La medicina tradicional ha practicado durante siglos los saberes ancestrales del pueblo miskitu. Son saberes tan antiguos que se han reproducido de generación en generación a través de la oralidad y la práctica y por ello son memorias vivas, son memorias largas, pero para entender mejor esta memoria viva debe entenderse la filosofía y cosmovisión miskitu sobre la medicina tradicional y las enfermedades.

Filosofía miskitu sobre enfermedades en la comunidad

En la vida miskitu se cree que:

toda enfermedad individual, epidemia o crisis comunitaria –como la pérdida de las cosechas o la escasez de animales de caza– es una manifestación del *pauka prukan*, expresión que puede traducirse al español como “desequilibrio sagrado”. Este desequilibrio no se limita a lo físico o material, sino que abarca dimensiones espirituales, morales y relacionales... Dentro de la cosmovisión miskitu, se establecen profundos vínculos causales entre las acciones humanas y el comportamiento del entorno; así, las desgracias pueden interpretarse como consecuencias de transgresiones éticas o espirituales, tales como la ruptura de un tabú, la negligencia de una tradición o el debilitamiento de los lazos con los seres del *walasa* (término que se traduce al español como “mundo espiritual”) (Cox 2011, 74).

En otras palabras, el pueblo miskitu considera que las enfermedades surgen cuando se produce una ruptura en la relación entre los seres humanos y otros entes del entorno, particularmente como consecuencia del comportamiento irrespetuoso hacia los dueños de los recursos naturales y los guardianes espirituales. Esta perspectiva se refleja claramente en el siguiente testimonio:

Los miskitu de antes creían –bueno, yo aún creo– que los cerros, las montañas, los riachuelos, los ríos, la selva, los animales, hasta las casas vacías que nosotros dejamos, los grandes árboles como la caoba, santa maría, la huerta, todo, todo tiene su dueño [...] y no son humanos. En tiempos pasados, a esos dueños les llamábamos “dioses”, “dueños” o “espíritus”; ahora se les dice “espíritu” o “demonios”. En nuestra comunidad se cree que, cuando tú no pides permiso para usar esos recursos naturales y llegas [a] dar mal uso de ellos o no sigues la tradición de la comunidad, esos espíritus te castigan y el castigo son las enfermedades (líder mujer miskitu, conversación personal, septiembre, 2022).

En concordancia con lo anterior, el escritor miskitu Avelino Cox afirma que:

la diferencia de los indígenas del resto del mundo es su espiritualidad particular, que más que una religión es una manera de ver el mundo y de vivir. Para los indígenas miskitu, la espiritualidad es energía, es esencia y es acción; el espíritu está dentro de la materia y es la esencia que da vida a la materia. Los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales y aquí está la relación intrínseca con el cosmos, donde se conjugan las fuerzas energéticas de los seres que habitamos la tierra (Cox 2016, 8).

En ese sentido, desde la espiritualidad miskitu se entiende que existe interrelación entre todo lo que existe en el universo. Así, la comunidad miskitu es entendida como un espacio en el que es posible la consecución del buen vivir de todos, de la armonía trabajando en *pana-pana* (en cooperación), *taika nani daknika* (círculo de familiares), *bakahnu* (juntos), *yui pí*, (compartiendo), *ta baiki*, (ayudando), *laman lakara* (en paz), *kupia kumi lakara* (viviendo en armonía) (Cox 2016, 8). Por lo tanto, cuando se rompe la armonía, el equilibrio y la complementariedad entre los seres de un espacio, surgen las enfermedades como manifestación del desequilibrio sagrado.

Asimismo, Espinoza y Pastorino señalan que, en la cosmovisión miskitu, desde tiempos remotos hasta la actualidad, el origen de esta enfermedad se ha asociado a fenómenos sobrenaturales en los que intervienen espíritus y personas con intenciones malignas. Según la tradición, los sanadores miskitu han sostenido esta perspectiva, entre ellos los *sukias* (guardianes espirituales del equilibrio), *curanderos*, *pra pit* y *spirits* (seres espirituales) (Espinoza y Pastorino 2021, 42).

También es importante señalar que existen comentarios negativos y confusiones hacia los sanadores tradicionales miskitu. Muchas personas no indígenas –e incluso algunos indígenas influenciados por visiones religiosas fundamentalistas– se refieren a estos sanadores como “hechiceros” o “brujos”, términos cargados de estigmatización que no representan la identidad ni la filosofía ancestral del pueblo miskitu. Desde este panorama externo se les considera personas malignas, asociadas a la causa de enfermedades comunitarias, vistas como castigos divinos por supuesta desobediencia. Al respecto, una mujer líder miskitu comenta: “los verdaderos miskitu *sika lan umplika nani* (sanadores comunitarios, en español) no hacen daño, ellos sanan. Pero también reconozco que actualmente hay personas que se hacen pasar por brujos o hechiceros y que invocan esos espíritus malos para hacer daño a las personas o para que se enfermen con tal de obtener dinero a cambio” (conversación personal, septiembre, 2022).

Respecto a los espíritus malos invocados por brujos, Cox apunta que:

en la vida de la población miskitu ha transcurrido en torno a su cosmovisión y la naturaleza, es evidente que,

en este marco, el tema de los espíritus malignos sea parte de la vida y de la cotidianidad. Son reconocidos diversos espíritus que se encuentran en las profundidades de ríos, montañas, llanos, cerros, y en el cosmos. Estos espíritus si son invocados por las personas pueden hacer presencia causando problemas en la salud como por ejemplo *pauka* que causa principalmente pérdida de conciencia y trance/ataques (Cox 2016, 8).

En las comunidades, también se reconoce la existencia de enfermedades de origen biológico o causadas por patógenos. Ejemplo de ello son padecimientos como el dolor en las rodillas o enfermedades asociadas a la vejez. Así, se identifican dos formas de enfermarse: “Las primeras son de origen biológico, causadas por microorganismos patógenos y atendidas por la biomedicina; mientras que los desequilibrios de la salud pueden ser ocasionados por espíritus presentes en el entorno natural” (Espinoza y Pastorino 2021, 45).

Las enfermedades de origen biológico son atendidas actualmente por los miskitu a través de la medicina convencional. Sobre esto, un sanador tradicional explica:

Existen dos opciones: algunas enfermedades pueden tratarse con la medicina convencional en hospitales, pero hay otras que éstos no pueden sanar porque tienen un origen espiritual. Sabemos que es la medicina tradicional la que cura esos casos. Hay comunitarios que primero recurren a la medicina tradicional y, si no ven resultados, prueban después con la convencional, especialmente cuando se requiere cirugía para enfermedades crónicas. También hay quienes no creen en nosotros, los sanadores tradicionales, y van directamente al hospital. Sin embargo, cuando allí no logran curarse, regresan a la comunidad para que nosotros los sanemos (líder miskitu, conversación personal, septiembre, 2022).

La medicina tradicional miskitu va más allá de los humanos

La medicina tradicional miskitu no sólo abarca la espiritualidad, la armonía y el equilibrio comunitario, sino que también se extiende a las actividades cotidianas como la agricultura, la pesca, la caza y la ganadería. Además, posee la capacidad de atender asuntos del pasado, presente y futuro, anticipando cualquier fuente de desarmonía dentro de la comunidad y convocando energías positivas para preservar su bienestar. Por ejemplo, la medicina tradicional se emplea para garantizar una buena caza, cosechas abundantes y la sanación de enfermedades que afectan tanto a las plantas como a los animales. Así lo destaca el siguiente comentario:

Nuestra medicina miskitu se diferencia muchísimo de la medicina occidental. La medicina de nosotros no sólo está pendiente de la enfermedad física de una persona, sino también de la espiritual, de la vida de

otros seres de la comunidad. Para realizar la pesca, la agricultura y la caza también usamos medicina tradicional. Cuando hay enfermedades, hongos y plagas en nuestros cultivos, nosotros sabemos qué medicina usar. Cuando queremos tener buena pesca, o para no tener accidentes, enfermedades, durante la pesca, sabemos qué medicina usar; sabemos qué usar para tener buena caza y evitar peligros en la selva; si una serpiente o una araña muerde a uno, sabemos qué hacer, ¡uuuuuhhhh!, nuestra medicina es muy amplia (profesor miskitu, conversación personal, 23 de septiembre, 2022).

Los sanadores tradicionales también colaboran con la policía y con los miembros de la comunidad que buscan aplicar justicia a los malhechores. A través de la medicina tradicional, es posible identificar a quienes han cometido robos o asesinatos e incluso influir para que estos individuos se entreguen voluntariamente a la comunidad o a las autoridades. Sobre esto, una sanadora tradicional señala: “Una *sukia* puede adivinar quién robó o asesinó a alguien y dónde se encuentra esa persona que hizo daño a la comunidad” (conversación personal, 24 de septiembre, 2022). Otro joven dijo:

Yo conozco un caso de un hombre que asesinaron en Bilwi, esa persona apareció muerta y nadie sabía quién la había asesinado, pero llegó una señora y a través de rituales y unas plantas dijo: “El asesino no está en este municipio y va con rumbo a escaparse, pero vendrá antes de mediodía a entregarse a la policía”. Nadie le creía a la mujer, pero antes de las 12 el asesino llegó a entregarse a la policía y la misma policía pudo comprobar que él era asesino (líder miskitu, comunicación personal, 24 de septiembre, 2022).

Las formas de sabiduría presentes en la medicina tradicional miskitu suelen ser incomprendidas por los grupos de poder hegemónico, quienes, en lugar de reconocer su profundidad y legitimidad, las desestiman y las califican erróneamente como brujería. Como señala Cox (2011), la concepción indígena de la salud y el equilibrio espiritual no se limita a lo biológico, sino que está profundamente entrelazada con las relaciones comunitarias y los vínculos con el entorno natural. Desde esta perspectiva, la sanación no sólo implica el cuerpo físico, sino también el restablecimiento de la armonía con el *walasa* (mundo espiritual), un principio que los sistemas de conocimiento occidentales suelen ignorar o menospreciar.

Principales sika lan umplika nani⁵ miskitu

Escobar (2020, 65-70) en su estudio sobre la medicina tradicional miskitu identifica diversas figuras curativas co-

nocidas como *sika lan umplika nani*, término que puede traducirse al español como “sanadores de enfermedades” o “sanadores tradicionales”. Dentro de esta clasificación, destacan particularmente el *ukuli⁶* –espíritu guardián del *sukia⁷*–, el *sukia* –sanador espiritual– y el *uhura⁸*, considerados históricamente como las figuras de mayor jerarquía dentro del sistema médico ancestral miskitu.

El *sukia* cumple un rol central como mediador entre el mundo humano y las entidades espirituales o divinas, pues desempeña funciones que trascienden la mera sanación física. Su práctica abarca saberes rituales, simbólicos y comunitarios. Antes de la imposición de religiones externas, estos sanadores dirigían rituales fúnebres y participaban activamente en todos los ámbitos de la vida comunitaria: conflictos, política, comercio, guerra, caza y pesca. Su presencia aseguraba la armonía espiritual y social del colectivo.

Sobre esta figura, Avelino Cox (2011, 13) aclara que:

Las técnicas de sanación de nuestros *sukias* son moralmente positivas. Gran parte de la actividad del *sukia* se preocupa por la comunidad y muchas áreas del comportamiento social pueden estar reguladas y atribuidas por ella, y esta práctica se observa aún entre las comunidades donde aún hay *sukias* (Cox 2011, 13).

En una conversación personal, un profesor miskitu también reafirma que:

Los *sukias* no son malos, son los que luchan por mantener la armonía en las comunidades, por que todo esté en equilibrio; los malos son las personas que practican la brujería, magia negra o realizan actos para hacer daños a las personas (profesor miskitu, conversación personal, septiembre, 2022).

Además del *sukia*, Escobar también menciona figuras como los *spirits* y *prapit* (“espiritista”), quienes desempeñan un papel fundamental en las comunidades miskitu. Se les reconoce como sanadores y mediadores que transmiten los mensajes del Espíritu Santo o de Dios a los enfermos, indicándoles tanto la naturaleza de su mal como los remedios que deben utilizar. En particular, el *prapit* es valorado como el orador por excelencia dentro de estas prácticas curativas y espirituales.

También, en la comunidad destacan los curanderos, quienes sanan a través de oraciones, flores, hojas, raíces, cortezas de árboles, miel y aceites, entre otros elementos naturales. De igual manera, se reconocen las parteras y

⁶ “El *ukuli* es el ser espiritual que anima la vida humana; es el alma que viaja, que sueña, que recuerda y que puede enfermar cuando se rompe la armonía con el *Walasa* (universo espiritual)”. Es el puente entre el mundo físico y el mundo invisible (*liwa dunia*).

⁷ “El *sukia* es el guía espiritual que conoce el lenguaje de los *uhuly* o espíritus, que se comunica con la selva y que orienta a su comunidad en tiempos de oscuridad”.

⁸ “El *uhura* es la fuerza espiritual presente en todos los seres vivos, en los lugares sagrados y en las personas que tienen un llamado espiritual. Es como el soplo del *Walasa* que da vida a todo”.

⁵ En el idioma miskitu no existe un término equivalente a “doctor”. En contextos urbanos, algunas personas jóvenes usan la palabra *doktor*, adaptada del español, para referirse al médico convencional. Sin embargo, en la tradición miskitu se utiliza el término *sika lan umplika nani*.

hueseros, quienes desempeñan un papel esencial en el cuidado de la salud comunitaria. Sobre esto, un profesor miskitu menciona:

En nuestra cultura miskitu hay especialidades. Cada sanador puede ser llamado diferente por el tipo de sanación o curación que hace en la comunidad o en las familias. Hay niveles entre nuestros sanadores tradicionales; hay quienes saben cómo curar sólo algunos tipos de enfermedad, como las parteras y curanderos, pero los *sukias* son como el más alto nivel en la medicina, actualmente. También hay que reconocer que no hay ningún miskitu que no sepa algo de medicina tradicional: todos sabemos cosas básicas, como las de curar el asma y la gripe, sabemos qué cosas debemos hacer y no hacer cuando estamos en la selva, en los ríos, en los cerros (profesor miskitu, conversación personal, 23 de septiembre, 2022).

Para Cox, históricamente, entre los médicos tradicionales de nivel alto o los especialistas del alma, están:

los *sukias* en un nivel medio, *ukuly* en nivel superior y *uhura* (conexión entre el cuerpo y el espíritu) en nivel inferior, ellos actúan en un plano más sobrenatural y las prácticas de curación consisten en conversar con las fuerzas que han provocado la enfermedad, así como llamar y conducir a las almas, que es trabajo primordial de los *sukias*, porque muchas veces las almas se descañan y hay que traerlo al cuerpo, por lo tanto, ese tipo de curación es más ritual (Cox 2016, 29).

En las comunidades creemos que, cuando espíritus atacan a una persona, se llevan su espíritu a lugares muy lejanos. Por lo tanto, es el *sukia* la persona de intermediar con el espíritu y regresar ese espíritu humano a la persona. Si un médico está haciendo cosas malas, ya no puede entrar a la categoría *sukia* (sanador tradicional, conversación personal, septiembre, 2022).

Los sanadores tradicionales deben regirse por normas comunales que garantizan su labor de sanación y protección a la comunidad y evitar prácticas que puedan causar daño, como brujerías o hechizos. En caso de transgresión, deben enfrentar la justicia comunitaria, la cual, según los principios de la comunidad, puede implicar castigos severos, incluido el “destierro”, es decir, la expulsión definitiva del individuo y su familia. Sobre esto, un curandero miskitu explica:

Hay una forma lógica de controlar a quienes hacen el mal, y es el destierro. Si en la comunidad identificamos a una persona que ha cometido actos dañinos, se le expulsa junto con su familia, sin posibilidad de retorno. Dependiendo de la gravedad de sus actos, pueden ser acusados, castigados físicamente o, en casos extremos, han llegado a ser ejecutados (sanador tradicional, comunicación personal, 23 de septiembre, 2022).

Las normas que rigen a los *sika lan umplika nani* son aceptadas por la comunidad, lo que implica que quienes practican la medicina tradicional deben respetarlas. De lo contrario, las autoridades locales junto con la propia comunidad aplican la justicia comunal.

Otro aspecto fundamental dentro de la medicina tradicional miskitu es la concepción de la curación como un proceso vinculado a fuerzas espirituales. Se considera que cada remedio tiene un dueño y guardianes, por lo tanto debe ser tratado con respeto. Por ello, los sanadores realizan ofrendas, llevan a cabo rituales de permiso para su uso y profundizan en el conocimiento de su correcta aplicación. En palabras de una médica tradicional:

Cuando vamos a curar a alguien, primero diagnosticamos su enfermedad y, en función de ello, establecemos el procedimiento. Si el padecimiento está relacionado con el *Liwa* (espíritu dueño del agua),⁹ *Patás* (espíritu dueño de la selva),¹⁰ *Duhindu* (duende o espíritu de las lomas y la selva),¹¹ *Ildawanka* (espíritu del viento),¹² *Pura Withka* (espíritu de ciertos recursos naturales)¹³ u otro espíritu, debemos intervenir mediante ritos y procedimientos específicos. Para garantizar la efectividad de las plantas y elementos utilizados, es necesario hacer ofrendas a sus guardianes (sanadora tradicional, conversación personal, 24 de septiembre, 2022).

Estos espíritus no son meras representaciones simbólicas, sino presencias activas que estructuran la vida espiritual y social miskitu. Su respeto, invocación y armonización son fundamentales en los rituales de sanación, en la relación con la naturaleza y en la vida cotidiana comunitaria.

Para que el proceso de sanación sea efectivo, la persona enferma y su familia deben mantener fe y compromiso en seguir las recomendaciones de los sanadores tradicionales. Su incumplimiento puede agravar la enfermedad, generar nuevos contagios en la comunidad e incluso afectar la reputación del sanador frente a los guardianes espirituales y la colectividad. En casos extremos, la pérdida de credibilidad puede llevar al sanador

⁹ *Liwa*, espíritu dueño del agua: es una entidad espiritual que habita o protege las aguas (ríos, lagunas, quebradas). Se le reconoce como el guardián del agua y tiene el poder de controlar su flujo y de castigar a quienes la contaminan o no la respetan.

¹⁰ *Patás*, espíritu dueño de la selva: es el protector de la selva, los árboles, los animales y los caminos escondidos en ella. Puede castigar con extravíos o enfermedades a quienes dañan la selva sin permiso o respeto.

¹¹ *Duhindu*, duende o espíritu de las lomas y la selva: es una especie de duende o ser travieso que habita tanto en las lomas como en zonas selváticas. Tiene una personalidad ambigua: puede proteger o jugar bromas, hacer perder a los caminantes o ayudar a los que respetan la naturaleza.

¹² *Ildawanka*, espíritu del viento: es una entidad invisible que representa la fuerza y presencia del viento. Se le asocia con los mensajes de los dioses o los ancestros y con cambios en el clima. Según su manifestación puede traer buenos augurios o enfermedades.

¹³ *Pura Withka*, espíritu de ciertos recursos naturales: es el ser espiritual que habita en elementos específicos de la naturaleza, como plantas medicinales, piedras sagradas o árboles especiales. Representa la vida espiritual de los recursos que los pueblos originarios usan con sabiduría y respeto.

a ser desplazado de su rol dentro de la comunidad, poniendo fin a su práctica como médico tradicional

Proceso de aprendizaje y compromiso de los sika lan umplika nani

Para ser médico o sanador tradicional, primero se debe tener el don de médico, no toda persona lo tiene o le gusta desempeñarse como tal. Esto significa que ser hijo de un médico tradicional no lo convierte a uno en sanador. Por lo general,

estos conocedores de los misterios y misticismo adquieren sus conocimientos a temprana edad, algunos son seleccionados por sus padres o familiares adultos mayores más cercanos, los que se encargan de entrenarlos a través del sistema oral y la observación, llegando a memorizar los distintos rituales (Espinoza y Pastorino 2021, 46).

En las comunidades miskitu,

con el propósito de mantener la buena salud entre la población es común encontrar sanadores tradicionales, algunos fueron elegidos por personas mayores en el seno de la familia considerando los dones que posee la persona, otros fueron desarrollando sus conocimientos a través del acompañamiento de otro sanador de mayor experiencia, y en épocas antiguas, esta sabiduría milenaria se daba por medio de la intervención de los espíritus, ellos eran los *sukias* (Espinoza y Pastorino 2021, 45).

Para convertirse en un sanador tradicional miskitu –como el *sukia* o los *spirits*–, es necesario atravesar un extenso y exigente proceso de formación que trasciende lo humano. En dicha preparación intervienen tanto entidades infrahumanas o espirituales como guías humanos, quienes instruyen, prueban y acompañan al aprendiz. Un anciano miskitu lo ilustra de la siguiente manera:

Los abuelos cuentan que, durante la preparatoria de estos seres espirituales, aparte de tener el apoyo de la comunidad, también tenían ayudantes de su formación. Los ayudantes humanos, que también son grandes especialistas en eso, preparan el equipaje y tocan los instrumentos musicales; mientras, los espíritus ayudantes acompañan a los nuevos *sukias* a un viaje de su espíritu. Se cree que esos espíritus ayudantes son *sukias* antiguos que han vivido en la comunidad; son los guardianes de la medicina indígena (líder miskitu, conversación personal, 23 de octubre, 2022).

Sobre estos procesos de preparación, Cox afirma:

nuestros médicos-sacerdotes tradicionales miskitu tienen una doble naturaleza, como humano y divino, porque encarna el espíritu de su propio cuerpo. Por otro

lado, un *sukia* también tiene una compleja personalidad en virtud del drama de su actuación, por lo tanto, el espíritu del *sukia* pertenece a la comunidad entera. El entendido uso de máscaras, disfraces y traje de animales (pantera) subraya hasta qué punto la personalidad presente no es la del propio *sukia* (Cox 2016, 12).

Otras especialidades, como curandero, huesero, partera y conocimientos básicos en la medicina tradicional, se aprenden en la práctica:

Yo aprendí a curar porque mi papá me enseñó, a él le enseñó mi abuelo, ellos le van enseñando a uno conocer las enfermedades y la medicina que debe usar para el tipo de enfermedad. Todos esos conocimientos a uno se le quedan grabados en la cabeza (sanador miskitu, conversación personal, septiembre, 2022).

Antes, las parteras se movían de aquí para ir a enseñar a otra gente, y así aprendimos [a] las que nos gustó ese trabajo. Como no había hospitales, ser partera era un trabajo muy demandado en la comunidad; luego, atender a los niños tiernos. Yo aprendí así, las mujeres que ya sabían en la comunidad me iban enseñando cómo debía entender [a] las mujeres embarazadas, durante el parto y cuando el niño naciera. En la comunidad yo atendí a muchísimas mujeres y niños (partera miskitu, conversación personal, 23 de septiembre, 2022).

Lo anterior coincide con la afirmación de las autoras Espinoza y Pastorino cuando dicen que:

los sanadores tradicionales adquieren sus conocimientos de manera oral, transmitiendo de una generación a otra y a través técnicas como la observación, tocando, fijándose en las características de las diferentes especies de plantas medicinales, sus flores, sus frutos, sus hojas, sus olores, sus formas, tamaños, sus tipos de raíces (2021, 50).

Un análisis de las memorias de la medicina tradicional miskitu

Como he señalado antes, la cosmovisión miskitu concibe la comunidad como una red relacional que trasciende a los seres humanos e integra también a entidades visibles e invisibles que coexisten en complementariedad. Cada elemento de esta red –humano, animal, vegetal o espiritual– posee un rol específico y está protegido por un guardián o “dueño” espiritual. Cuando esta armonía se altera, emergen las enfermedades. En tales casos, los sanadores tradicionales, en alianza con los espíritus guardianes del conocimiento y de la medicina, intervienen para restablecer el equilibrio espiritual y corporal de la persona afectada. Desde esta visión, la salud y la enfermedad no se reducen a condiciones biológicas y físicas, sino que reflejan el estado de las relaciones entre el ser humano, su entorno y el universo.

Durante mi investigación de campo, recogí múltiples relatos que dan cuenta de cómo estas prácticas curativas están íntimamente relacionadas con una memoria espiritual y filosófica que se transmite de generación en generación a través de la comunicación oral. Estas memorias no sólo están inscritas en los cuerpos humanos, sino también en los cuerpos no humanos –espíritus, plantas medicinales, fuerzas cósmicas–, los cuales son reconocidos como portadores de saber. Sin embargo, esta forma de entender la vida y la salud ha sido históricamente tensionada por otras memorias, particularmente, las impuestas por las religiones cristianas y por la medicina convencional, ambas introducidas desde diversos momentos de colonización a partir de la europea.

Son estas diversas formas de concebir la vida y la curación las que han dado origen a batallas y contradicciones que abordo a continuación.

Batallas entre la espiritualidad miskitu y la espiritualidad cristiana

Han pasado más de 170 años desde el establecimiento de la Iglesia morava –originaria de la región de Moravia, en el entonces Reino de Bohemia, hoy República Checa– en el territorio de la Moskitia, hoy Costa Caribe de Nicaragua. Introducida por misioneros alemanes en 1849, esta denominación religiosa transformó de forma significativa los sistemas espirituales, educativos, sanitarios y culturales de los pueblos indígenas miskitu, mayangna y rama. A diferencia del modelo evangelizador hispano-católico, la misión morava operó al margen de estructuras estatales, lo que le confirió una mayor flexibilidad para adaptar su discurso al entorno sociocultural local, tolerando incluso la persistencia de ciertos elementos autóctonos (Houwald 2003, 510).

Desde el inicio, los misioneros mostraron un interés estratégico en el aprendizaje de las lenguas indígenas, especialmente el miskitu. Este esfuerzo lingüístico permitió la traducción de la Biblia, la producción de diccionarios y material pedagógico, así como la fundación de escuelas y templos. También introdujeron la medicina occidental, que desplazó gradualmente los saberes tradicionales. “Los abuelos decían que los hermanos moravos tradujeron la Biblia al miskitu y nos enseñaron a leer; eso nos permitió entenderla mejor”, recuerda un anciano (comunicación personal, junio, 2019). La predicación en lengua materna no sólo facilitó la apropiación del mensaje cristiano, sino que generó una vinculación simbólica entre espiritualidad y lengua que afianzó una identidad religiosa anclada en la palabra sagrada.

No obstante, la aceptación del cristianismo dio paso a una profunda disputa de memorias espirituales. La cosmovisión miskitu –sustentada en relaciones de reciprocidad con la naturaleza, los espíritus y la comunidad– se vio tensionada por un sistema religioso monoteísta centrado en un dios único, salvador y legislador moral. Pasajes bíblicos, como 1 Timoteo 2:5-6 (“Existe un solo Dios... Jesucristo hombre, quien dio su propia vida para

pagar por la libertad de todos”) o Josué 23:16 (“...si siguen y sirven a dioses ajenos... desaparecerán pronto de esta tierra fértil que les ha entregado”) fueron utilizados en las prédicas para invalidar las prácticas espirituales ancestrales, a la vez que generaron sentimientos de culpa, miedo y desarraigo entre los nuevos conversos. Asimismo, el uso del idioma miskitu en la transmisión de estos mensajes favoreció una interiorización profunda del cristianismo, pero también funcionó como dispositivo de disciplinamiento espiritual. Como señala un anciano miskitu: “Ellos predicaban a comunitarios versículos de la Biblia que contradecían la forma de vida de nosotros los miskitu” (comunicación personal, 2019). Este proceso configuró una forma de colonización religiosa silenciosa, donde la memoria cristiana se impuso como verdad absoluta y desplazó la espiritualidad indígena al ámbito del pecado, la superstición o el olvido.

Una vez que la mayoría de la población miskitu adoptó el cristianismo e internalizó la jerarquía simbólica que éste conllevaba, comenzaron a interpretar su conversión religiosa como una forma de redención frente a sus propias prácticas culturales. Como resultado, muchas personas optaron por ocultar, silenciar e incluso rechazar la medicina tradicional y otros saberes ancestrales vinculados a su espiritualidad originaria.

Como lo evidencian diversos testimonios comunitarios, “históricamente, este grupo religioso ha impulsado el olvido de las memorias espirituales y filosóficas del pueblo miskitu, promoviendo que nos disculpemos ante el ‘verdadero Dios’ que ellos han predicado”. Esta narrativa de salvación, impuesta desde fuera, instauró una lógica de subordinación espiritual que desembocó en la marginación, el desprecio e incluso la satanización de los conocimientos propios –como la medicina ancestral– por parte de sectores significativos dentro de las mismas comunidades indígenas.

Con la llegada posterior de denominaciones católicas, pentecostales y bautistas a la Moskitia, la “guerra espiritual” en contra de las prácticas curativas tradicionales se intensificó. Estas iglesias también etiquetaron los saberes curativos indígenas como “brujería” u “obras del demonio”, lo que reforzó el estigma sobre figuras clave como el *sukia*, el *ukuly* y el *uhura*, reconocidos por sus conocimientos en sanación y espiritualidad. Como resultado, muchos de estos especialistas fueron desplazados de los espacios públicos y comunitarios y sus prácticas fueron objeto de exclusión sistemática.

Un líder comunitario relata: “La Iglesia fue prohibiendo, porque muchos *sukias* hacían rituales con gallinas negras, chanchos negros, ron... todas esas cosas la Iglesia las veía como pecado, como cosa del diablo” (comunicación personal, 23 de octubre, 2022). Este proceso de desacreditación se articuló con una lógica de evangelización que no sólo censuró los rituales, sino que impuso una noción única de lo sagrado al negar la legitimidad de los sistemas de sanación originarios. Además, este proceso de estigmatización trascendió la simple desaprobación religiosa: se configuró en un dispositivo de

control cultural que reguló prácticas simbólicas, saberes médicos tradicionales y formas de relación comunitaria profundamente ancladas en la cosmovisión ancestral miskitu. Como lo señala un sanador tradicional: “La Iglesia ha sido como parte del mecanismo que ha controlado nuestra cultura miskitu” (comunicación personal, 23 de septiembre, 2022).

La institucionalización del cristianismo operó, así, como un aparato normativo que impuso marcos morales exógenos al redefinir los límites de lo aceptable y lo ilícito en los planos espiritual y cultural. En este escenario, la deslegitimación de los sanadores mediante acusaciones como “hacer pactos satánicos” no sólo erosionó su autoridad simbólica, sino que también los ubicó, dentro del imaginario colectivo, como figuras asociadas al mal. Esta construcción discursiva facilitó su exclusión social desde los propios sistemas de creencias comunitarios y tuvo como resultado una fragmentación interna en la continuidad de los saberes ancestrales.

De este modo, la batalla espiritual se reconfigura como una pugna por el control del sentido, los cuerpos y los imaginarios colectivos. Esta disputa también alcanza las prácticas cotidianas de vida, para incidir, por fin, en la organización simbólica de las comunidades. Así, se produce una fractura persistente entre la memoria subalterna de la espiritualidad indígena y el discurso hegemónico de la salvación cristiana.

Durante mi trabajo de campo, pregunté a un grupo de personas miskitu: “¿Qué piensan ustedes sobre esta oposición entre la espiritualidad-filosofía miskitu y la espiritualidad cristiana?”. Esperaba respuestas inmediatas, pero encontré silencio, dudas y reflexiones pausadas. Ese silencio resultó profundamente revelador: evidenciaba una tensión interna entre lo aprendido en la religión cristiana y lo que aún pervive de la memoria espiritual miskitu. No sólo se libra una batalla entre memorias colectivas, sino también una batalla interior, entre lo que cada persona es como miskitu y lo que ha interiorizado como creyente.

Desde la teoría de la memoria de Elizabeth Jelin, esta situación puede interpretarse como una disputa por el sentido del pasado. La memoria cristiana, respaldada por instituciones, traducciones bíblicas y estructuras de poder, opera como memoria oficial. En contraste, la memoria espiritual miskitu –aunque silenciada– persiste en los márgenes, se practica en secreto. Michael Pollak aporta que las memorias subalternas sobreviven en el susurro, el secreto y las prácticas clandestinas. El caso del pastor que cura en secreto con saberes tradicionales ejemplifica esta realidad.

En mi comunidad existía un pastor de la iglesia morava que sabía mucho de medicina tradicional. Sabía cómo curar las enfermedades espirituales. Incluso él me enseñó muchas cosas de sanación, pero él curaba en secreto. Cuando él curaba, le decía a la gente que no dijeran quién los curó y menos cómo los curó. A él le daba mucho miedo que la gente lo descubriera y

denunciara con sus superiores, por eso, él sólo sanaba a personas de confianza (sanadora tradicional, conversación personal, 24 de septiembre, 2022).

Este sincretismo no debe interpretarse como sumisión, sino como una adaptación estratégica. Como afirman Espinoza y Pastorino (2021, 41): “La iglesia Morava y otras religiones han luchado contra esta creencia, pero los *sukias* existen todavía. Las doctrinas de las iglesias cristianas han suplantado en gran medida las creencias miskitu tradicionales”. Sin embargo, mi trabajo de campo evidencia que estas memorias no han sido completamente suplantadas por las religiones, sino desplazadas, ocultas y silenciadas, pero, aún practicadas, aún activas, incluso entre líderes religiosos con altos cargos de autoridad.

En otras palabras, lo expuesto demuestra que la espiritualidad y las memorias de sanación del pueblo miskitu no han sido erradicadas, sino que persisten –aunque transformadas– en medio del silencio, la transmisión oral, las prácticas de curación clandestinas y la reinención de identidades por parte de antiguos *sukias*. Esta resistencia está inscrita en los cuerpos y en la cotidianidad de quienes se niegan al olvido. Lo que se evidencia en las comunidades es una disputa latente entre una memoria cristiana oficial, impuesta desde la institucionalidad religiosa, y una memoria espiritual indígena subalterna que sobrevive en lo íntimo, en lo simbólico y en lo corporal. Se trata de una tensión constante entre lo público y lo secreto, entre las normativas hegemónicas y las experiencias vividas, entre la imposición del olvido y la voluntad de reexistencia.

El conocimiento de la medicina tradicional no sólo ha enfrentado desafíos por parte de las religiones, sino también por los saberes de la medicina convencional. A continuación, profundizo en este tema.

Batalla entre la memoria de la medicina tradicional y la medicina occidental

La relación entre la medicina tradicional miskitu y la medicina convencional debe entenderse en el contexto histórico de la colonización y las disputas de memoria que ésta provocó. Como señalan Jelin y Pollak, las memorias sociales no son uniformes ni pacíficas, sino que se configuran en medio de jerarquías del saber, conflictos de poder y silenciamientos impuestos (Jelin 2002, 27; Pollak 2006, 14). En el caso miskitu, la imposición del modelo biomédico occidental –vinculado a la colonización religiosa cristiana y al proyecto estatal– generó un enfrentamiento sobre qué conocimientos se reconocen como válidos para comprender la vida, la enfermedad y la curación.

La introducción de la medicina convencional en la Costa Caribe nicaragüense tuvo lugar desde mediados del siglo XIX, en estrecha relación con la labor de los misioneros moravos y la consolidación del Estado. Desde 1849, aquéllos establecieron misiones en comunidades

como Bilwaskarma y Bluefields, donde, además de difundir el cristianismo, promovieron prácticas médicas convencionales básicas, como el uso de fármacos y normas de higiene. Paralelamente, desacreditaban los saberes indígenas, a los que etiquetaban como “superstición” o “brujería” (Dejour 2014, 22). Esta deslegitimación sistemática implicó un desplazamiento cultural y epistemológico de los sistemas tradicionales de sanación.

El proceso se intensificó con la incorporación militar y administrativa de la Muskitia al Estado nicaragüense en 1894, bajo el gobierno liberal de José Santos Zelaya. Desde entonces, se crearon estructuras institucionales rudimentarias de salud pública que promovían exclusivamente la medicina alopática, sin reconocimiento ni integración de los saberes indígenas y afrodescendientes (Sujo 2024, 18). El desplazamiento fue parte de un proyecto estatal de control territorial y homogeneización cultural que erosionó las prácticas ancestrales de cuidado y sanación (Dejour 2014, 27). No obstante, este proceso no se limita a documentos o registros oficiales; se manifiesta también en la memoria viva de las comunidades. Una sanadora miskitu relata:

Antes no teníamos medicina occidental, nuestra cultura siempre se curó con medicina tradicional miskitu, pero después, con la llegada de gente de otros lados y con los gobiernos de Nicaragua, se crearon los primeros centros de salud que empezaron a recetar venenos a los miskitu. Digo “venenos” porque muchos de esos químicos son malos (sanadora tradicional miskitu, comunicación personal, septiembre, 2022).

Esta narrativa resuena con el concepto de “memorias silenciadas” que plantea Jelin. Se refiere a relatos excluidos de las versiones oficiales pero que persisten como formas de resistencia (Jelin 2002, 36). La figura del *sukia* o sanador tradicional fue simbólicamente desplazada por la del médico titulado, se estableció una división epistemológica entre el saber “científico” y el “antiguo”. Sin embargo, como advierte Pollak, estas memorias subordinadas no desaparecen, se resignifican, resisten desde los márgenes y persisten como formas alternativas de interpretación del mundo (Pollak 2006, 15).

El rechazo institucional hacia la medicina tradicional se manifestó también en prácticas de exclusión en hospitales y centros de salud. Por ejemplo, una partera miskitu recuerda que:

Antes en ese hospital, para que una mujer pariera, no podía tomar ningún remedio de nosotros los miskitu; si lo hacía, lo escondían en un vaso para que la mujer pariera rápido. De lo contrario, la mujer tenía que sufrir, y si el médico descubría que una mujer tomaba medicina de la comunidad, le pegaban una gran regañada (comunicación personal, septiembre, 2022).

De manera similar, un líder comunitario afirma: “Hace como diez o quince años no se permitía entrar medicina

tradicional al hospital; al entrar, revisaban todo y, si encontraban medicina tradicional, la tiraban. Eran odiosos esos médicos” (comunicación personal, septiembre, 2022).

Estos testimonios evidencian la violencia simbólica ejercida por la colonización epistémica, que excluyó institucionalmente las prácticas tradicionales para imponer un modelo biomédico hegemónico. Este fenómeno se inscribe en lo que Jelin denomina “memorias en disputa”: luchas por definir qué conocimientos y prácticas son socialmente legítimos y cuáles son rechazados o perseguidos (Jelin 2002, 27).

A pesar de ello, la hegemonía biomédica no es total ni definitiva. La persistencia del conocimiento de sanación tradicional –transmitido intergeneracionalmente, efectivo en el tratamiento de enfermedades que la medicina convencional no siempre comprende, y especialmente valorado en crisis sanitarias, como el *pauka* o *krisi siknis*¹⁴ y la pandemia de Covid-19– da cuenta de una memoria viva y resistente. Este saber ancestral sigue vigente como acto de resistencia epistémica y como práctica legítima de cuidado en muchas comunidades miskitu de la Costa Caribe. “El peor error de la gente de acá es cuando llevan a las personas con *krisi siknis* al hospital. Un médico del hospital no sabe cómo curar, no te va a poner ni suero mientras la persona está convulsionando. Como no saben qué hacer, lo que hacen es mandarlos a sus casas” (lideresa miskitu, comunicación personal, 24 septiembre, 2022).

Con la Covid-19 la medicina occidental no sabía qué hacer. En Bilwi, los doctores estaban muy asustados y tristes porque no sabían qué hacer con sus pacientes. Esto fue una oportunidad para que sobresaliera la medicina miskitu. Era impresionante ver cómo cada comunidad tenía una receta diferente; todas se pusieron a prueba y así sanaron muchísimas personas. Incluso en el hospital de Bilwi se abrieron las puertas a la medicina tradicional y con eso curaban a los enfermos. Hubo médicos muy famosos por curar esta enfermedad con plantas (profesor miskitu, conversación personal, 23 septiembre, 2022).

Estas experiencias no sólo refutan la pretendida superioridad del saber de la medicina convencional, sino que reafirman la vigencia y la eficacia de la medicina tradicional miskitu como una forma legítima de conocimiento, con fundamentos epistemológicos propios, no reductibles a categorías occidentales.

A pesar de ciertos avances, como la incorporación parcial de prácticas tradicionales en algunos hospitales de la Costa Caribe impulsada por jóvenes miskitu formados en medicina convencional, la tensión entre am-

¹⁴ El *krisi siknis* es una enfermedad cultural (también llamada “síndrome de cultura”) ampliamente reconocida entre los pueblos indígenas miskitu. En términos generales, se trata de un trastorno psicosomático colectivo, con manifestaciones físicas y psicológicas intensas, que ha sido objeto de estudio tanto por la medicina tradicional miskitu como por antropólogos, médicos occidentales y psiquiatras.

bos sistemas de conocimiento persiste. La coexistencia no ha significado un reconocimiento pleno ni equitativo, sino más bien una incorporación fragmentaria y, en muchos casos, subordinada de la medicina ancestral.

Actualmente, en el hospital de Bilwi, te permiten entrar medicina tradicional, pero si los médicos son locales o miskitu. Ellos te permiten meter medicina tradicional, pero cuando no son médicos de aquí y son mestizos, sí se ponen renuentes, molestos. Los médicos de aquí son diferentes, porque aceptan también su identidad (líder miskitu, comunicación personal, 24 septiembre, 2022).

El testimonio anterior sintetiza las tensiones centrales: la exclusión institucional, el descrédito religioso y la reapropiación comunitaria del saber ancestral. En ese gesto de “levantarse y volver a la comunidad” se encarna una forma cotidiana de resistencia frente a la hegemonía médica. En consecuencia, la disputa entre ambos sistemas no puede reducirse a una diferencia técnica o cultural. Se trata de una lucha profunda por la memoria, la legitimidad del conocimiento y la soberanía del cuidado. Estas memorias en disputa confrontan jerarquías impuestas del saber y sostienen otras formas de vida, interpretación y sanación (Jelin 2002, 36).

El conflicto también representa una colonización del cuerpo y del conocimiento. La medicina convencional, al aliarse con el Estado y la religión, impuso no sólo una forma de curar, sino una forma de ver y clasificar la vida, lo sagrado y lo enfermo. Como argumenta Dejour, la institucionalización biomédica excluyó activamente las prácticas tradicionales, consolidando una hegemonía terapéutica que condiciona subjetividades y decisiones de salud (2014, 27).

Frente a esta hegemonía, la persistencia del conocimiento miskitu constituye una contramemoria activa. Lejos de ser un vestigio del pasado, representa una propuesta epistemológica alternativa que interpela los límites del saber hegemónico. Como advierten Espinoza y Pastorino: “La ciencia occidental aún no comprende los misterios que existen en los conocimientos que tienen los indígenas miskitu sobre la salud y la enfermedad” (2021, 48). Esta incompreensión no es un simple rezago, sino una expresión de la colonialidad del saber. Ante ello, las prácticas de sanación miskitu no sólo sobreviven: cuestionan, reconfiguran y proponen formas distintas de cuidar y vivir en territorios históricamente marcados por el despojo.

Conclusión

La medicina tradicional miskitu constituye un pilar fundamental del conocimiento ancestral indígena. Integra un conjunto complejo de saberes, técnicas y prácticas profundamente arraigadas en la cosmovisión espiritual del pueblo miskitu. Este sistema de salud comunitaria se distingue por articular recursos naturales, terapias es-

pirituales y procedimientos rituales orientados no sólo a la sanación individual, sino al restablecimiento del equilibrio colectivo. Tal como señalan Pereyra y Fuentes (2012), se trata de una medicina que no puede reducirse a lo empírico, pues opera en una dimensión holística que integra cuerpos, espíritus y territorios.

El aprendizaje de estos saberes ocurre mediante la oralidad y la relación vivencial con entidades no humanas, tales como plantas, animales y espíritus. Sanadores como el *ukuli*, el *sukia* o el *uhura* son mediadores fundamentales entre mundos visibles e invisibles. Sin embargo, el avance de religiones cristianas y de la medicina hegemónica ha impuesto una matriz de deslegitimación que ha obligado a estas prácticas a ocultarse o resignificarse bajo formas clandestinas.

La colonización no sólo implicó la ocupación territorial, sino también una simbólica y epistémica. La imposición de memorias religiosas y medicina convencional ha generado un silenciamiento sistemático de las memorias espirituales indígenas, particularmente en lo que respecta a los saberes de sanación. Aun así, estos conocimientos sobreviven: se refugian en lo íntimo, se transmiten en secreto, adoptan nuevos nombres y persisten como formas de resistencia y reexistencia frente a la normatividad impuesta. La tensión entre la memoria cristiana oficial y la memoria espiritual miskitu subalterna revela una pugna por el sentido, por el derecho a sanar y por la legitimidad de los saberes comunitarios.

Frente a esta situación, resulta urgente construir una ecología de saberes (Santos, 2009) que permita el reconocimiento y el diálogo entre sistemas de conocimiento diversos. Ello requiere no sólo una voluntad de reconocimiento intercultural, sino también un marco de corte ético-político fundado en los derechos humanos, capaz de valorar saberes locales sin subordinarlos a lógicas de validación externas. Se trata de escuchar lo que no ha sido dicho, de prestar atención a los silencios, como sugiere Pollak (2006), y de abrir espacios para una anadialéctica (Bautista 2014) que surja desde abajo, desde la palabra negada, no desde la imposición epistémica.

Además, el estudio muestra que las tensiones entre memorias religiosas y espirituales no sólo son simbólicas, también atraviesan las relaciones familiares, comunitarias y políticas. En muchas comunidades, estas fracturas han provocado conflictos entre creyentes y practicantes de la medicina tradicional, al haber erosionado los lazos de convivencia y atentado contra principios filosóficos fundamentales, como el *pana-pana* miskitu. De ahí la necesidad de continuar explorando las memorias de descendientes de sanadores, las memorias de exclusión de médicos tradicionales y las memorias de invasión, estigmatización y desplazamiento epistémico.

Finalmente, es imprescindible avanzar hacia un paradigma de investigación anclado en la espiritualidad, oralidad y filosofía indígena (paradigma indígena en la investigación). Esto implica descentrar el antropocentrismo epistémico que ha marcado los estudios sobre memoria y reconocer que ésta también se inscribe en las

relaciones con lo no humano. Las memorias del pueblo miskitu no sólo habitan en las personas: están también en los ríos, en los árboles, en los sueños, en los cuerpos que sanan y en las palabras que aún resisten. Como recuerda Daona (2016), las memorias son procesos subjetivos anclados en marcas materiales y simbólicas. Escuchar esas otras memorias no es sólo una tarea académica: es un acto de justicia epistémica.

Agradecimientos

Expreso mi más profundo agradecimiento a los sanadores, líderes y profesores miskitu que generosamente compartieron sus memorias sobre la medicina tradicional. Es un honor contar con personas tan sabias y orgullosas de sus raíces ancestrales, guardianes de un conocimiento que preserva la armonía en nuestras comunidades.

Este trabajo no habría sido posible sin la colaboración de la Comunidad Intercultural de Aprendizajes y los jóvenes miskitu, quienes representan la continuidad de la memoria y, desde su cosmovisión indígena, desafían los paradigmas eurocéntricos y hegemónicos en la producción del conocimiento científico.

Agradezco profundamente a Jessica Martínez-Cruz por su apoyo invaluable en la revisión y enriquecimiento de este trabajo, y a quienes estuvieron siempre pendientes, como Irene Agudelo.

¡Tingki pali wahma!

Referencias

- Alexiéovich, Svetlana. 2015. *La guerra no tiene rostro de mujer*. Madrid: Debate.
- Amaris-Álvarez, Andrés Felipe, Daniel Mauricio Díaz-Rueda, Camilo Augusto Chautá Paéz y Gabriel Ricardo Nemogá Soto. 2021. "Medicina en comunidad y revitalización de la memoria biocultural en la comunidad Muisca de Sesquilé, Cundinamarca, Colombia". *Etnobiología* 19, núm. 2: 14-29. <https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/390>
- Arcia Grajales, John Harvey, Carlos Gallego Cortés y Hellen Dayana Soto Taborda. 2022. "Gobierno espiritual y medicina tradicional en la parcialidad indígena karambá, Quinchía (Risaralda)". *Cultura y Droga* 27, núm. 34: 42-65. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8779620>
- Bataillon, Gilles. 2001. "Cambios culturales y sociopolíticos en las comunidades Mayangnas y Miskitus del río Bocay y del alto río Coco, Nicaragua 1979-2000". *Journal de la Société des Américanistes* 87: 376-392. <https://doi.org/10.4000/jsa.1238>
- Bautista, Julián. 2014. ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Madrid: Akal. <https://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2016/10/QUE-SIGNIFICA-PENSAR-EN-AMERICA-LATINA-Segales.compressed.pdf>
- Bosch, Juan. 1969. "Una frontera de cinco siglos". En *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*, compilado por Matías Bosch y Quisqueya Lora, 43-62. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Campos Navarro, Roberto, Yesenia Peña Sánchez y Alfredo Paulo Maya. 2016. "Aproximación crítica a las políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en México (1990-2016)". En *Memorias de la II Semana Nacional de Antropología Social*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Cardona-Arias, Jaiberth. 2012. "Sistema médico tradicional de comunidades indígenas Emberá-Chamí del Departamento de Caldas-Colombia". *Salud Pública* 14, núm. 4: 630-643. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-00642012000400008
- Cox Molina, Avelino. 2016. *Espiritualidad y filosofía indígena*. Bilwi: Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6492656.pdf>
- Cox Molina, Avelino. 2011. *El vuelo del alma: Cosmovisión miskitu*. Bilwi: Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense. <http://repositorio.uraccan.edu.ni/96/1/El%20Vuelo%20del%20Alma%20.pdf>
- Daona, Virginia. 2016. "Algunas consideraciones en torno a los estudios sobre memoria en Latinoamérica". *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 25, núm. 4: 129-142. <https://www.redalyc.org/journal/122/12249087010/html/>
- Dejour, Didier. 2014. "Condiciones sanitarias y de vida en la Mosquitia (segunda parte): de la cristianización a la revolución cubana, 1849-1960". *Wani* 18: 19-35. <https://revistas.bicu.edu.ni/index.php/wani/article/view/337>
- Escobar Castillo, Mixia. 2020. "La medicina tradicional indígena desde la experiencia de una joven miskitu de Sagnilaya". En "La historia comunitaria escrita por jóvenes miskitu en la Región Autónoma del Caribe Norte-Nicaragua", Comunidad Intercultural de Aprendizaje. Managua: Universidad El Rama-Seattle University. Ms.
- Espinoza Blanco, Serafina y María Sol Pastorino. 2021. "Medicina tradicional ancestral: perspectiva de sanación de Pauka/krisi Siknis". *Revista Ciencia e Interculturalidad* 28, núm. 1: 38-55. <http://repositorio.uraccan.edu.ni/1555/1/Medicina%20tradicional%20ancestral%20perspectiva%20de%20sanación%20de%20Paukakrisi%20Siknis.pdf>
- Gallardo Arias, Patricia y Jean Galinier. 2015. "El don de descryptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales". En *El poder del saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, editado por Alejandro Isla, 317-332. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 120.
- Gonçalves, João E., Rosiane C. M. G. Mendes, William M. da Silva, Bruno C. Peixinho, Mônica B. de Oliveira, José L. da S. Albuquerque, João G. Ferreira, Wanderson B. de S. Silva, Lucas S. Gomes y Geysa R. S. de Araújo. 2020. "Medicina tradicional indígena em tempos de pandemia da COVID-19". *Revista Eletrônica Acervo Saúde* 12, núm. 10: 4713.

- Houwald, Georg von. 2003. *Mayangna: Apuntes sobre la historia de los indígenas Sumu en Centroamérica*. Cali: Imprelibros (Colección Cultural de Centroamérica, Serie Etnología, núm. 1). <https://www.enriquebolanos.org/media/archivo/CCBA%20-%20SERIE%20ETNOLOGIA%20-%20001%20-%20MAYAGNA%20-%20001.pdf>
- Jelin, Elizabeth. 2018. *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7042826.pdf>
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- La Asamblea Nacional. 2011. *Ley Núm. 759. Ley de Medicina Tradicional Ancestral*, Managua. https://natlex.ilo.org/dyn/natlex2/r/natlex/fe/details?p3_isn=92483#:~:text=Tiene%20por%20objeto%2C%20reconocer%20el,propia%20e%20intercultural%20y%20establecer
- Paredes, Julieta. 2013. *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Cooperativa El Rebozo. <https://kutxikotxokotxikitxutik.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/03/hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- Pollak, Michael. 2006. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Buenos Aires: Al Margen. <https://diplomadoeducacionmemoriayddhh.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/05/41971336-pollak-memoria-olvido-silencio.pdf>
- Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quishpe Bolaños, Jorge Marcelo. 2010. "Los testamentos de año viejo en los Saraguros: la memoria como una forma de 'control sociocultural'". *Revista de Patrimonio Cultural del Ecuador* 9: 40-49.
- Ramírez Zuluaga, Juliana. 2017. "En tiempos de memoria, olvido y silencio". *Revista Pégamo* 3, núm. 1: 7-12.
- Santander Gidi, José. 2019. "El convenio 169 de la OIT en la seguridad social de los pueblos indígenas en los países latinoamericanos". *Revista Latinoamericana de Derecho Social* 28: 191-212.
- Sujo, Harold. 2024. "La reincorporación de la Mosquitia". *Wani*, 4: 17-22.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 129-140

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

Artículo

La antropología y la sociología hacen las paces con el tema “trabajo”: miradas brasileñas

Anthropology and Sociology Make Peace with the Topic “Work”: Brazilian Perspectives

Guillermo Stefano Rosa Gómez*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales,
Saavedra 15, C1083 ACA, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina.*

Jaime Santos Junior**

Universidade Federal do Paraná, R. XV de Novembro, 1299, Centro, Curitiba, PR, 80060-000, Brasil.

Recibido el 17 de diciembre de 2024; aceptado 30 de abril de 2025; puesto en línea el 29 de julio 2025.

Resumen

Después de todo, ¿cuál es la diferencia entre la sociología del trabajo y la antropología del trabajo? Esta pregunta nos tomó por sorpresa en un grupo de trabajo de la Reunión de Antropología del Mercosur. En este artículo nos proponemos desentrañar lo que consideramos un sesgo de origen: la correspondencia entre “tema” y “área disciplinar”. Además, pretendemos argumentar que la fertilidad analítica que resulta de catalogar exhaustivamente la evidencia empírica es un recurso capaz de proporcionar poderosos modelos explicativos. En este punto, la mirada teóricamente informada y disciplinar se abre a la réplica del objeto de estudio, lo que haría inocuo el razonamiento que quiere ver una rígida separación entre áreas de conocimiento. Para ello, utilizamos pistas de la literatura y una muestra de investigaciones presentadas en el mencionado grupo de trabajo bajo la apariencia de ser un “congreso de antropología”.

Palabras clave: antropología; sociología; trabajo; metodología; Brasil.

Keywords: Anthropology; Sociology; work; methodology; Brazil.

Abstract

After all, what is the difference between sociology and anthropology of work? The question sneaked up on us in a working group at the Mercosur Anthropology Meeting. In this article, we set out to untangle what we consider to be an origin bias: the so-called correspondence between “theme” and “disciplinary area”. We intend to argue that the analytical fertility of exhaustive cataloguing of empirical evidence is a resource capable of providing powerful explanatory injunctions. At this point, the theoretically informed view opens up to object of study question, which would render the reason that wants to see the rigid separation between areas of knowledge innocuous. To do this, we used clues left behind from literature and a sample of papers presented at the aforementioned working group under the guise of being an “anthropology congress”.

* Correo electrónico: guillermorosagomez@gmail.com/ <https://orcid.org/0000-0003-2902-9993>

** Correo electrónico: jaimesjr22@gmail.com/ <https://orcid.org/> <https://orcid.org/0000-0002-7809-6976>

doi: 10.22201/iaa.24486221e.2025.59.2.90545

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia CC-BY-NC 4.0 DEED (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Una pregunta trampa

Antes de abrir la discusión, nos gustaría dejar claros algunos límites para hacer factible la argumentación que vamos a presentar. La amplitud del tema podría llevarnos a la locura y poner en riesgo la posibilidad de abordar una pregunta que surgió durante una sesión que coordinábamos en el Grupo de Trabajo (GT) “Antropologías latinoamericanas del trabajo: construcciones desde el Sur”, en la Reunión de Antropología del Mercosur (RAM). En ese momento una participante dijo: “Después de todo, ¿cuál es la diferencia entre la sociología y la antropología del trabajo?”. No sabemos por qué formuló esta pregunta en el debate. Sin embargo, debemos reconocer que nos hemos topado por el camino con algunos obstáculos disciplinarios más o menos incisivos. Uno de los coordinadores del GT había anunciado que pertenecía a un “Departamento de Sociología”. Bien, tenemos un contexto de enunciación. Al fin y al cabo, se trataba de un congreso de “antropología” donde cabría esperar encontrar principalmente “antropólogos” y el GT acogía a investigadores tanto de antropología como de sociología.

Aquí y allá teníamos estos marcadores que dan sentido a una provocación de esta naturaleza. Cambiemos los términos. Vemos cómo los caminos que podemos tomar para abordar la cuestión planteada se asemejan al propuesto por Cortázar en “Rayuela”. El lector no debe ver en ello ninguna pretensión de igualar al maestro, estamos a leguas de distancia, pero la metáfora es luminosa y sirve para retener, al intentar responder a la provocación, la posibilidad de la existencia de caminos diversos y posibles, insumisos a pretensiones de linealidad y acogedores de la soberanía de las elecciones.

En ese momento, parecía tentador limitarnos a respuestas protocolarias que recurrieran a la oposición entre “micro” y “macro” o incluso a las que utilizaran el método etnográfico para crear un contraste entre los enfoques. De hecho, intercambiamos miradas y dudamos sobre lo que debíamos decir, volviendo con otra provocación a preguntarnos si realmente sería interesante oponer antropología y sociología en el estudio de las cuestiones relacionadas con el trabajo. La estructura de este artículo es la siguiente: en primer lugar, daremos cuenta de cómo el tema del trabajo aparece en espacios contradictorios como la antropología y la sociología brasileñas. Haremos conexiones con etnografías y otros estudios que adoptan este enfoque y refuerzan los espacios de encuentro entre las dos disciplinas. Nos propusimos encontrar estas mismas similitudes en un conjunto de trabajos presentados en el GT que coordinamos en el congreso. Por último, resumimos algunas de las características de estos dos movimientos: uno para la literatura bibliográfica y otro para los títulos de las ponencias de las nuevas generaciones. El objetivo era ofrecer una visión de los vínculos que unen y difuminan las falsas separaciones entre una supuesta sociología y antropología del trabajo.

Contexto de enunciación

Podemos pensar en diferentes ejes de reflexión sobre esta cuestión y tiene mérito recorrerlos, pero hemos optado por delimitar la discusión mediante algunas puntualizaciones. La primera es que no vamos a recorrer los caminos por los que el tema del trabajo surgió y se autonomizó como área de especialización de la antropología y la sociología. Esta vía tiene sus méritos y arroja luz sobre una parte de la cuestión que nos interesa, pero implica un extenso análisis de la historia que queremos evitar.¹ Tomaremos un camino diferente e incorporaremos sólo algunos elementos de esta “historia” para pintar una imagen general.

La segunda puntualización se refiere a la forma en que avanza el debate sobre las cuestiones de política científica y curricular. En el centro de la cuestión está la dimensión institucional de las áreas de conocimiento y sus especializaciones, ya que nos “formamos” respetando el protocolo de los diplomas que, al certificar campos de conocimiento, nos lanzan a comunidades interpretativas particulares. De ahí proceden también las formas de financiación de la investigación y todo el papeleo que nombra y se refiere a temas como “el trabajo”, “el medio ambiente”, “la economía”, “la educación”, por ejemplo. Los diplomas y las especializaciones crean, como es bien sabido, fronteras que limitan y/o permiten la participación de sus miembros en estas comunidades. Ciertamente, los modos de legitimación dentro y entre los ámbitos de especialización importan en la medida en que, por ejemplo, movilizan inventarios bibliográficos que sancionan la “pertenencia”, lo que incluye el metalenguaje. Como diciendo: “¡Dime a quién lees y te diré quién eres!”. Esto nos interesa, pero como un elemento que está en la órbita de lo que queremos conocer en profundidad.

La tercera puntualización es metodológica. Aparte del altar de los cánones leídos como “teóricos”, tenemos divisiones basadas en partidos metodológicos. En lo que nos interesa, nos parece astuto el argumento que quiere oponer las prescripciones metodológicas como estrategia para distinguir sociología y antropología en el estudio del trabajo. Como si la redención conceptual de la antropología del trabajo residiera en la etnografía y las otras técnicas, especialmente los enfoques extensivos. En esta disputa, el registro etnográfico puede ser leído como “interesante”, pero limitado a lo contextual,² y la acusación contra los números se hace en términos de la palidez sustantiva de su capacidad para comprender o en términos de cómo ocurren los procesos sociales. Parece seguro declinar de este marco para encuadrar de otro modo las cuestiones metodológicas y dejarse seducir por el objeto de estudio, en lo que éste demanda y/o favorece

¹ Hay buenos ejemplos en Corrêa (2011), Guimarães (2004), Leite Lopes (2013), Sorj (2000).

² Una crítica interesante de la asociación de la actividad antropológica con la “escala local” se encuentra, por ejemplo, en Gupta y Ferguson (1997).

un tipo de diseño y estrategias que respondan bien a las preguntas planteadas en la investigación.

Hay muchos otros puntos a resaltar, pero los aquí anunciados nos permiten abarcar lo que queremos decir cuando confesamos a quienes nos leen otras formas en que la pregunta puede, con igual mérito, ser respondida. No se trata de espantajos narrativos como recurso para fabricar una discusión en torno a la supuesta oposición entre sociología y antropología del trabajo, como si no existiera en nuestro ecosistema intelectual. Hemos optado por una inversión a favor de las demandas específicas del objeto, del elemento analizado, para sacar provecho de las estrategias metodológicas asumidas, lo que ciertamente incluye la movilización de la literatura disponible sobre el tema, pero sin elevar la “orientación teórica” previa.

Aunque la formación básica del estudiante no sea en Ciencias Sociales, como ocurre en la gran mayoría de los cursos de pregrado en Brasil, donde la especialización se elige a mitad del curso, la especialización extrema ha dado lugar a falsas disputas y debates inocuos desde el punto de vista de las ganancias analíticas, por decir lo menos. La tentación es dejarse guiar por respuestas prefabricadas, modelos conceptuales sólidos, regímenes de verdad que parecen blindar la réplica de la historia. Con el imperio teórico en mente, corremos el riesgo de anestesiar la capacidad de preguntar y de indagar, acciones que son terreno fértil para la duda que sustenta la empresa científica.

Cabe decir también en este preámbulo que el contexto en el que se planteó la pregunta que sirvió de lema a este artículo surgió en un GT de la RAM, parte de un trabajo más amplio que venimos realizando en el ámbito de la Red Latinoamericana de Antropología del Trabajo.³ Al reunir a antropólogos, sociólogos, historiadores y economistas de América Central y del Sur, la RAM ha promovido actividades conjuntas con otros centros de investigación y ha fomentado la participación de estos profesionales en congresos y publicaciones. A pesar de que el título dice “antropología”, uno de nuestros principales objetivos es promover el encuentro de agendas de investigación sobre el tema del “trabajo”, en un sentido amplio, para radicalizar la apuesta de que podemos avanzar en la comprensión de los desafíos planteados en los países periféricos construyendo herramientas analíticas más cercanas a nuestra realidad. Algo que nos lleve, o debería llevarnos, menos a los marcos conceptuales y más a los problemas empíricos planteados en los contextos de investigación. Volveremos sobre esta agenda más adelante.

La red se materializó precisamente a través del encuentro constante de investigadores en diferentes foros —la *Reunião Brasileira de Antropologia*, el Congreso de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (UICES), el *Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais* (ANPOCS)—, todos inte-

resados en el tema del trabajo, a partir de las perspectivas locales de cada país y buscando articular reflexiones sobre América Latina. Esta propuesta se consolidó en un grupo de trabajo aprobado por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)⁴ y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).⁵

En este texto analizaremos parte de la producción que se realizó y circuló en los congresos donde hubo espacios para esta propuesta, para la integración y reflexión sobre un mismo campo temático. Analizaremos cuatro congresos de la RAM (2015, 2017, 2019, 2023) donde actuamos como comentaristas/presentadores o coordinadores. Hemos optado por argumentar que existe una particularidad en reflexionar sobre las relaciones entre sociología y antropología del trabajo desde un punto de vista brasileño.

Volvamos a los acontecimientos y a cómo los temas y los tratamientos analíticos han sido retomados en situaciones de investigación sobre el tema del trabajo en el contexto brasileño. Pues bien, las ciencias sociales brasileñas parecen ser un buen campo para pensar la división disciplinar en torno al tema del trabajo. Veamos cómo ocurre esto.

Las antropologías y el trabajo como tema

Cuando adjetivamos un conjunto de conocimientos de una disciplina para asociarlo a una nacionalidad, como en el caso de la “antropología brasileña”, ¿qué estamos haciendo? ¿Hablamos de una perspectiva singular? ¿De una delimitación geográfica? ¿Una propuesta política? ¿En qué se parece esto a hablar de la “sociología francesa” o de la “escuela británica de antropología”? Con estas preguntas en mente, uno de nuestros primeros pasos es seguir el movimiento de Mariza Peirano (2000, 219) de “comparar el caso brasileño con el desarrollo de la disciplina en otros contextos, especialmente en centros reconocidos de producción intelectual”.

En las potencias europeas donde surgieron la sociología y la antropología, se produjo “la división” en cuanto al objeto de investigación. Por un lado, estaba el estudio de la modernidad europea, que se preguntaba qué diferenciaba a esa sociedad del mundo feudal, el estudio del capitalismo y la urbanización. La antropología compartía la pretensión de ser una ciencia social, heredada de la biología y la psicología, pero se fijaba en “el otro”. Esta alteridad se situaba fuera de las fronteras nacionales y se asociaba a la consolidación de los proyectos coloniales: África, Asia y América eran en sí mismas objeto de estudio y de especialización disciplinaria. Incluso hoy, si nos fijamos en los temas de estudio de una universidad norteamericana de renombre, por ejemplo, veremos el nombre de un país entre las categorías de interés de sus especializaciones, junto a temas como “migración”,

³ Creada en 2020.

⁴ Antropología latinoamericana del trabajo.

⁵ El trabajo en el capitalismo contemporáneo.

“género” y muchos otros. Allí veremos a un profesor especializado en Vietnam o a un investigador conocido como experto en “América Latina”.

En Brasil, las cosas fueron diferentes; veamos el caso de la antropología. En primer lugar, la diferencia radica en la cronología: mientras que los primeros movimientos de la antropología norteamericana o europea se remontan a mediados del siglo XIX, en Brasil tenemos la institucionalización universitaria en las décadas de 1960 y 1970 (Côrrea, 2011). Comenzando por los estudios de las poblaciones indígenas y tradicionales y ampliada posteriormente a una gran variedad de temas, la antropología brasileña se ha caracterizado desde su fundación por ser una antropología a domicilio. Tomemos las palabras de un importante antropólogo brasileño, Ruben George Oliven, en una reciente comunicación, cuando decía:

A antropologia brasileira cresceu muito. É uma antropologia considerada original, muito respeitada, que estuda temas que outros lugares não estudam. Na França, a antropologia urbana [...] sempre tem que explicar porque eles estão estudando na França, já que o que eles estão fazendo deveria ser campo dos sociólogos... *E a antropologia no Brasil não pede desculpas para ninguém* (Ruben George Oliven, Simpósio Especial 9, XIV RAM, 2023; subrayados nuestros).⁶

Escudriñemos un poco este fragmento y preguntémosnos: ¿qué significa este acto de disculparse? ¿Y qué significa calificar una determinada antropología con nacionalidad “brasileña”? Pues bien, disculparse casi significa “pedir permiso” tanto a un campo ya establecido (a un conjunto de obras que se han consolidado como canon, ya sea en el pensamiento social extranjero o nacional) como en la relación con otras disciplinas ya más maduras, como, en el caso de Brasil, la sociología. Nuestro segundo punto indica que hay algo diferente en lo que se hace aquí y en la forma en que se han producido los propios entendimientos. Tomemos el concepto de trabajo como ejemplo para observar esta diferenciación entre la antropología “brasileña” y el “canon”.

Si vemos las monografías producidas en los “centros”, el concepto de “trabajo” aparece incluso en las etnografías más clásicas que se ocupan de la economía de las poblaciones primitivas (Malinowski, Evans Pritchard, Ruth Benedict). Raymond Firth (1998) describe el “trabajo” en la vida aldeana de los tikopia. Pero hoy está claro que no sabemos si los tikopia estudiados por Firth consideraban esa parte del tiempo como trabajo. Esta palabra se utiliza en este contexto mucho más como una categoría “importada” (Cunha 2018) que necesariamente “émica”. Así como la familia nuclear fue la base del análisis de

Radcliffe-Brown (2013) sobre el parentesco en las sociedades “primitivas”,⁷ “trabajo” era el concepto europeo de entender la vida cotidiana de los tikopia.

Pensamos en una disciplina basada en el estudio de las ausencias más que de las presencias y, como afirma Tim Ingold (2020), la antropología se ha especializado en “sociedades sin escuela” o incluso “sin historia” en la legendaria obra de Eric Wolf (2009). Por ello, el parentesco ha ocupado un lugar central en la reflexión sobre las estructuras de poder en una sociedad sin Estado.

En el caso de las ciencias sociales brasileñas, el trabajo fue objeto de cuestionamiento antropológico. En esta situación, la comprensión de las formas de vida de las clases trabajadoras fue central para el estudio del proceso de construcción de la nación.⁸ Aunque no bajo el paraguas de una “antropología del trabajo”, el pensamiento antropológico brasileño se centró en la comprensión del “dilema brasileño” (DaMatta 1997) y en el estudio de la complejidad urbana. El trabajo puede entenderse a partir de sus oposiciones simbólicas, ya sea en relación con la figura del “malandro” o del “bandido” (Zaluar 1985).⁹ Esta mirada a la propia sociedad desde la antropología sigue siendo una posición epistemológica y de acción pública y política: desarrollar una antropología nacional frente a una “antropología del imperio” (Rial y Almeida 2023). Este movimiento acompaña reflexiones críticas sobre textos clásicos, ya sea las que denuncian la proximidad de la figura del etnógrafo al poder colonial, en el caso de Evans-Pritchard (Rosaldo 2016), o aquellas que critican la antropología que sirvió para estudiar al enemigo en la Segunda Guerra Mundial, en el caso del culturalismo americano (Goldman y Neiburg 2018).

Tomemos dos ejemplos de etnografías producidas en las décadas de 1970 y 1980 en Brasil, *O Vapor do Diabo* (1976), de José Sérgio Leite Lopes, y *Festa no Pedaco* (2003), de José Guilherme Magnani. Asociamos estas dos obras no porque se parezcan en la temática —Leite Lopes investiga a los trabajadores de la caña de azúcar en Pernambuco, mientras que Magnani investiga el teatro de circo en las afueras de São Paulo—, sino por su relación a la hora de pensar la antropología y el trabajo en el contexto de otras ciencias, especialmente la sociología,

⁷ En este sentido, la crítica de Michelle Rosaldo (1995) es valiosa.

⁸ Por supuesto, nuestra discreción en la selección de los autores y obras aquí presentados no pretende, como ya hemos dicho, ofrecer una revisión bibliográfica sistemática, pero sí recordar autores fundamentales que, como en el caso de Florestan Fernandes, aunque no trataran el tema del “trabajo” como elemento analítico prioritario, podrían formar parte de la narrativa aquí propuesta. De Florestan Fernandes, destacamos especialmente su texto “A integração do negro na sociedade de classes” de 1965 (“La integración del negro en la sociedad de clases”), que aborda el problema racial de la presencia desigual de los negros en el mercado de trabajo urbano. Otro importante antropólogo, Gustavo Lins Ribeiro, en “O capital da esperança. A experiência dos trabalhadores na construção de Brasília” (“La experiencia de los trabajadores en la construcción de Brasília”), de 1980, aborda la cuestión del trabajo y de los trabajadores que fueron trasladados a Brasília como mano de obra para su construcción; fue defendida como disertación, bajo la dirección de Lygia Sigaud, en la línea de obras clásicas del Museo Nacional.

⁹ En la investigación de Alba Zaluar, el trabajador fue presentado como un “batallador” y en la de Roberto DaMatta, el malandro es una figura que critica la rutina y la sumisión jerárquica del trabajador.

⁶ “La antropología brasileña creció mucho. Es una antropología considerada original, muy respetada, que estudia temas que en otros lugares no se estudian. En Francia, la antropología urbana [...] siempre tiene que explicar por qué se está estudiando en Francia, puesto que lo que hacen debería estar en el campo de los sociólogos... *Y la antropología en Brasil no pide disculpas a nadie*”.

“con la que la antropología como disciplina dialoga desde la institucionalización de las ciencias sociales en la década de 1930” (Peirano 2000, 224). El libro de Leite Lopes está más claramente relacionado e incluso fundó un campo de “antropología del trabajo”. Su postura era afirmar que incluso en un objeto por excelencia de la gramática de las clases sociales —la clase obrera— la antropología tenía alguna contribución que hacer. Para Magnani, en cambio, la elección del tema es vista como una oposición, su objeto de estudio es el no trabajo.

Partir do lazer e não do trabalho pode ainda parecer pouco ortodoxo e sujeito a reservas: o lazer está nos antípodas daquilo que se considera o lugar canônico da formação de classe, ocupa uma parte mínima do tempo do trabalhador e não apresenta implicações política explícitas. Atividade marginal, instante de esquecimento das dificuldades cotidianas, lugar enfim de algum prazer —mas talvez por isso mesmo posso oferecer um ângulo inesperado para a compreensão de sua visão de mundo: é lá que os trabalhadores podem falar e ouvir sua própria língua (Magnani 2003, 30).¹⁰

El autor sostenía que la contribución de la antropología no era necesariamente comprender la dinámica del trabajo o de la fábrica, sino del barrio, fútbol, circo y de la telenovela. Las perspectivas de Leite Lopes y Magnani pueden parecer antagónicas, a veces negociando el espacio con las demás ciencias sociales y diciendo “sí, el trabajo también puede ser estudiado por la antropología”, a veces diciendo, “claro, el trabajo y sus principales conceptos son estudiados por las demás ciencias, pero hay más que decir sobre el tema y la antropología puede ayudar”. Al mismo tiempo, estos entendimientos nos ayudan a revelar cómo ha sido abordado el tema del trabajo en Brasil y su división disciplinar. Vale recordar el contexto de una ciencia antropológica que fue protagonista de lo que Mariza Peirano (2021) llama “alteridad en casa” o “antropología en casa”, perspectivas que volvieron mucho más tarde a Europa y Estados Unidos.

Otros buenos ejemplos vienen de Roberto DaMatta, que se dedicó a entender lo “típico” de Brasil con el Carnaval (1997), el fútbol (2012a) y, más recientemente, el tráfico (2012b); y Gilberto Velho (1978) con su libro *A Utopia Urbana*, que en los años 60 fue la primera etnografía de una gran metrópolis: el estilo de vida de las clases medias del barrio de Copacabana, en Río de Janeiro. En DaMatta, el trabajo es visto desde el punto de vista de su antítesis: el personaje del bribón. En Velho,

se tematizan las múltiples profesiones que surgen con las sociedades complejas.

Hay vitalidad en las contribuciones de la antropología brasileña al estudio del trabajo, especialmente en aquellas que relacionan este fenómeno con la memoria (Eckert 2012; Rocha y Eckert 2015) o el medio ambiente (Ciocari 2012; Rocha y Eckert 2021). Éstas han sido perspectivas fundamentales en los debates contemporáneos.

Sociologías del trabajo: encuentro urbano y rural

La sociología del trabajo se basó en el reto de comprender, a diferentes ritmos y a partir del marco social más amplio, la formación de una fuerza de trabajo urbana y fabril intensificada por el proceso de industrialización y la definición de los marcos normativos del trabajo regulado, que ocurrieron en Brasil en medio de un amplio proceso de inversión demográfica cuando, entre las décadas de 1960 y 1970, la mayor parte de la población pasó a vivir en las ciudades y a buscar allí su supervivencia.¹¹ En sociología, el tema del trabajo se denomina por primera vez “trabajo industrial”. La antropología llegó poco después y, en la década de 1960, se dedicó a comprender el efecto de la expansión económica y la mercantilización del trabajo en las poblaciones rurales. Entró así, como dice Leite Lopes (2013), por la “puerta de atrás”.

Mientras que en la ciudad el deseo era conocer la formación de la clase obrera, sus anhelos y los *impasses* que planteaba la formación del esperado comportamiento político como “clase”, en el medio rural los antropólogos estaban atentos al interregno que comprendía el periodo entre la abolición de la esclavitud y el lento proceso de mercantilización del trabajo. Les interesaba analizar precisamente los orígenes rurales de los “nuevos trabajadores urbanos”, pero allí donde se producían los cambios que avanzaban hacia la proletarianización de su mano de obra y la erosión de un modo de regulación social basado en elementos ajenos a la gramática del capitalismo. Es aquí donde radican dos aspectos decisivos de nuestra argumentación. El primero de ellos reside en la forma en que los modelos explicativos enumerados utilizan diversas técnicas de investigación para producir un conjunto de pruebas empíricas; es decir, la comprensión de los procesos sociales se debe a la catalogación de pruebas empíricas que prestan poca atención a las trincheras metodológicas. El segundo se refiere a la forma en que se ha incorporado el diálogo con otras áreas temáticas: la observación de los sociólogos sobre el carácter supuestamente “arcaico” de la naciente clase obrera urbana, de origen rural, que tendría efectos nefastos en la formación de la “conciencia de clase” (Lopes 1964).

Rodrigues (1970) apeló a una explicación contextual del comportamiento de los trabajadores a partir de una encuesta realizada en una industria automovilística sobre las actitudes de los trabajadores hacia la empresa y el

¹⁰ “Partir del ocio y no del trabajo puede parecer aún poco ortodoxo y sujeto a reservas: el ocio está en las antípodas de aquello que se considera el lugar canónico de formación de clase, ocupa una parte mínima del tiempo del trabajador y no presenta implicaciones políticas explícitas. Actividad marginal, instante de olvido de las dificultades cotidianas, al fin lugar de algún placer. Pero tal vez por eso mismo puedo ofrecer un ángulo inesperado para la comprensión de su visión del mundo: es ahí donde los trabajadores pueden hablar y oír su propia lengua”.

¹¹ El trabajo de Eunice Durham (1973) arroja luz sobre esta cuestión.

sindicato; según sus observaciones, las dos clases de trabajadores –los trabajadores semicualificados de las zonas rurales y los trabajadores especializados urbanos con un alto nivel de formación– tienen actitudes diferentes hacia el comportamiento político. Los primeros muestran indiferencia hacia el trabajo en las fábricas a la espera de volver a sus lugares de origen, mientras que los segundos muestran un mayor compromiso con el trabajo. Esto le lleva a concluir que no es sólo la posición del trabajador en la estructura de producción lo que influye en su comportamiento político, sino el modo en que la población trabajadora es desigual en términos de distribución de utilidades. Pero la historia les traicionará, porque precisamente de esta fracción de la clase surgirá a finales de los años 70 un poderoso movimiento huelguístico.

Hallazgos de esta naturaleza, aunque comprensibles dado el debate teórico en el que se basaron, están a favor de limitar las explicaciones cargadas de conceptos, o más bien, sugieren la necesidad de cambiar la perspectiva del investigador que necesita sumergirse en la realidad estudiada y comprenderla desde sus estructuras cognitivas nativas. En una línea diferente, French (2022) recoloca las interpretaciones hechas sobre la clase obrera que allí floreció no sólo para descartar lo que se ha dicho, sino para crear espacio para una interpretación que sea capaz de tensar conceptos preformados y rendirse a las ambigüedades inherentes al contexto. Así lo recuerda:

Aqueles que chegavam ao ABC vindos de mundos rurais ou de pequenas cidades tinham sido moldados pelo legado forte da escravidão e da oligárquica Primeira República (1889-1930). Eles e seus ancestrais tinham crescido sob a dominação social e política de latifundiários e os chefes locais sob seu comando. Assim como a escravidão, o *coronelismo* implicava um protocolo pervasivo de submissão e deferência: a política para os humildes girava em torno de buscar favores dos poderosos, dos letrados e dos ricos (French 2022, 278).¹²

Si pensamos en las actitudes ante el trabajo y el comportamiento político de estos trabajadores –tomados aquí para ilustrar un argumento– desde una ampliación conceptual que abarque la realidad empírica en la que se situaban, lo que resultará decisivo más adelante, en el estallido de las grandes huelgas entre 1978 y 1983, veremos cómo, en otra métrica, los mismos trabajadores portaban principios valorativos sobre el orden que consideraban legítimos en aquel contexto, aunque quizá diferentes de la gramática de la “conciencia” esperada por partidos políticos y sindicatos. Por eso, en el resur-

gimiento del movimiento sindical en ese periodo, los análisis y estudios se enfocaron en la comprensión de sus acciones colectivas, la experiencia del trabajo, la vida cotidiana en la fábrica, en los estudios sobre el proceso de trabajo y fue ahí, por la necesidad de mirar también lo que ocurría más allá de los espacios de la fábrica, donde encontramos una ampliación de la agenda sobre el trabajo en la sociología, más acogedora al diálogo con otros campos del saber.

En la misma línea, los enfoques también se diversificaron para incluir otras variables que habían sido dejadas de lado en la época, como el género y la raza, por citar las principales (Hirata y Humphrey 1992; Guimarães *et al.* 1995). Fue todavía a principios de la década de 1980, en el contexto de la redemocratización de Brasil y de la aparición de “nuevos actores” (Sader 1988) en la escena política, cuando, como sostiene Guimarães (2004), se amplió el diálogo con otras sociologías para incorporar hallazgos de estudios sobre las periferias, la ciudad, el lugar de residencia de esa población trabajadora que ya sentía el presagio de la compresión salarial y la crisis del empleo que se avecinaban en esa década (Machado da Silva 1984; Cabanes 2014).

Para dar un contrapunto a esta lectura y retomar el cuestionamiento inicial que se nos planteó, volvemos a la reflexión de la sección anterior para preguntarnos, en este tema específico –la formación de la fuerza de trabajo moderna en Brasil–: ¿dónde estaba la antropología? Recordemos que comenzamos con su forma moderna, que surgió en el contexto brasileño a partir de su impacto en las poblaciones rurales. En el interregno que va desde la abolición de la esclavitud en 1888 hasta la promulgación del *Estatuto do Trabalhador Rural*, en 1963, el trabajo rural se regía por vínculos basados en relaciones de *mandonismo* personalizadas en la figura de los terratenientes, como en el caso de los ingenios azucareros. Las investigaciones llevadas a cabo por los antropólogos en este contexto pronto revelaron la oposición entre *sujetos*, la terminología autóctona para designar a los que aún vivían bajo el dominio del *regime de morada*,¹³ y los *libertos*, los expulsados de los antiguos molinos y obligados por la necesidad a asumir la moderna forma contractual del trabajo asalariado. El exquisito registro de etnografías que se realizaban en esta época nos delegó el choque entre diferentes imaginarios sociales. La forma en que se incorporan el futuro –traducido en códigos normativos en forma de leyes– y el pasado –relativo al universo conocido de las relaciones sociales entre patrones y asalariados– también dará lugar a una dramaturgia propia del conflicto y que no se reduce a la oposición conceptual entre “capital versus trabajo”.

Como recuerda Leite Lopes (2013) cuando se refiere al caso de los trabajadores de una industria textil locali-

¹² “Aquellos que llegaban al ABC desde mundos rurales o pequeñas ciudades habían sido moldeados por el fuerte legado de la esclavitud y de la oligárquica Primera República (1889-1930). Ellos y sus ancestros habían crecido bajo el yugo social y político de los terratenientes y de los patrones locales que actuaban bajo sus órdenes. Así como la esclavitud, el *coronelismo* implicaba un protocolo penetrante de sumisión y deferencia: la política para los humildes giraba en torno a la búsqueda de favores de los poderosos, los letrados y los ricos”.

¹³ Término utilizado para describir un tipo de arreglo peculiar de la *plantation* de caña de azúcar en el nordeste de Brasil, en el que el patrón, propietario del ingenio azucarero, cedía una pequeña parte de la propiedad al trabajador para que viviera en ella y cultivara una pequeña parcela.

zada en un contexto rural del nordeste, “la apropiación de las nuevas leyes por los trabajadores está enmarcada por su comprensión de sus relaciones anteriores con los patrones” (Leite Lopes 2013, 73), esto es, que los trabajadores utilizaron las “leyes” como arma contra el patronalismo, oponiéndose así al contexto anteriormente visto en el caso de los metalúrgicos del ABC paulista que, como dijo French (2001), vivían “ahogados en leyes” y eso obstaculizaba su capacidad reivindicativa.

Vayamos más lejos. Es también la utilización de ese pasado incorporado por los trabajadores de origen rural, que conformarán los trabajadores urbanos y fabriles del ABC Paulista, uno de los componentes que estarán en la base de las protestas que desembocaron en las huelgas. Como han mostrado Abramo (1999) y Maroni (1982), lo que surge como “injusticia”, “humillación”, “dignidad”, por citar algunos ejemplos, será el combustible de la confrontación con las industrias, pero como elemento moral, coherente con la percepción de la indignación nativa, que no se restringe al aspecto meramente económico de la explotación (Sader 1988).

Como queremos argumentar, la prevalencia del sustantivo, ya sea antropología o sociología, pierde fuerza cuando el foco pasa a ser lo que se está analizando. Así es como Machado da Silva (1984), por poner otro ejemplo, aprovecha los vínculos entre trabajo y condiciones de vida en investigaciones con habitantes de favelas. Teniendo en cuenta la limitada cobertura del trabajo protegido y reglamentado en Brasil, que nunca se ha universalizado, aunque haya tenido efecto en el imaginario popular, Machado da Silva hace que el término “trabajo” se desborde al incorporar lo que es peculiar de estas poblaciones, es decir, el medio “de llevar dinero a casa y qué significado atribuyen a esta actividad” (Machado da Silva 2018, 14). Para ello, combinará una antropología/sociología de lo “urbano” y de la “vida económica”, sin atarse a estos adjuntos, y evitando también la trampa de la oposición entre macro y micro que aún puebla el imaginario de ciertos análisis en ciencias sociales.

Esto lo lleva a un argumento robusto, lleno de teoría, cuando reflexiona sobre la deconstrucción de una ética del trabajo en torno a la cual se construyó el universo normativo anterior a la década de 1990 en Brasil, al encontrar poco apoyo en las prácticas económicas (cf. Machado 2018). Pero no se limita a una fotografía de lo que ya no existe —quizás Godot nunca regrese— y se atreve a buscar en el terreno donde están brotando ideas que vinculan el trabajo a su vertiente empresarial, como el emprendimiento, a partir de un nuevo principio moral, así como la necesidad de vincular, en contextos similares, la frágil subsistencia de estas poblaciones y la expansión de la delincuencia (Machado 1999).

No perdamos el hilo. Nuestra intención al poner en diálogo a este grupo de autores y las diferentes perspectivas de análisis ha sido: i) la focalización en situaciones problema de las investigaciones aquí citadas que ha servido para alinear lo que a veces se percibe como una oposición teórico-metodológica disciplinar, desinhibiendo el

argumento de que es posible aprovechar perspectivas diferentes —antropología y sociología del trabajo— cuando el norte es la cuestión-problema; ii) a juzgar por lo que han hecho los estudios hoy considerados clásicos, hay buenas razones para creer que llegar a las conclusiones alcanzadas, resumidas en los ejemplos aquí citados, se debió a una especie de rebelión disciplinar. Tal vez facilitada en contextos en los que los obstáculos eran aún incipientes.

Ahora, tomemos un camino diferente para observar la circulación de las ponencias presentadas en el GT en los tres últimos congresos de la RAM y utilizarlas como indicadores de los temas analizados y de las terminologías más recurrentes que ya aparecen desde los mismos títulos de aquéllas.

Una mirada en los *papers*

Con el fin de avanzar en las formas de entender las similitudes y divisiones entre la antropología y la sociología, cuando el tema es “trabajo”, seleccionamos un conjunto de ponencias de los cuatro congresos de la RAM (2015, 2017, 2019 y 2023), para el periodo de ocho años en los que coordinamos el GT. Nuestra idea era disponer de una herramienta para medir posibles variaciones y/o áreas de concentración temática. Pensábamos que los títulos de las contribuciones presentadas nos darían pistas sobre esta posibilidad, pero lo que encontramos fue lo contrario: poca variación temática, salvo una mayor presencia de los llamados trabajos “plataformizados” en el último congreso (2023). Sin embargo, tal intento requiere un modelo que incluya más elementos para el análisis, en particular los resúmenes, el artículo completo o incluso la bibliografía citada. Esto permitiría, por ejemplo, realizar análisis bibliométricos para comprobar hipótesis. Además, el corto periodo de existencia del GT juega en nuestra contra, lo que indica posiblemente que en ese tiempo no sería posible advertir cambios significativos en lo que buscamos, que serían convergencias o trasvases entre disciplinas al momento de pensar en el trabajo.

Aun así, lo que encontramos fue una gran diversidad, algo que refleja la pluralidad de un universo de investigación. El concepto de “trabajo” se ha ampliado y a él se han añadido estudios con un enfoque empírico sobre contextos rurales y urbanos, grupos marginados y que movilizan diferentes enfoques. Por otro lado, hay algunas regularidades: la mayoría son estudios de caso que utilizan el método etnográfico, entrevistas y preguntas más centradas en procesos vistos como “precariedad”, “explotación” del trabajo en diferentes contextos. El cuadro 1 sirve para destacar algunos de los casos que hemos extraído de un grupo más amplio de artículos.

Al leer este conjunto de títulos, un lector desprevenido podría preguntarse: ¿de qué área de conocimiento se trata? ¿Son estos conjuntos de artículos de sociología o de antropología?

Tener en cuenta los trabajos que circularon en el GT para futuros desarrollos está en consonancia con lo que

Cuadro 1.
Algunos títulos de los documentos difundidos en los GT 2015-2023

<i>Grupos de trabajo</i>			
<i>Antropología del Trabajo: Producción y Reproducción de los Trabajadores/as en América Latina</i>	<i>Debates y Desafíos en un Contexto de Ofensiva Empresarial en Latinoamérica</i>	<i>Antropologías Latinoamericanas do trabalho: desafios para a construção de conhecimentos críticos desde o sul</i>	<i>Antropologías Latinoamericanas del Trabajo: Construcciones desde el Sur</i>
2015	2017	2019	2023
La tragedia del trabajo: una reflexión antropológica sobre el trabajo humano y la pereza en el sistema capitalista	Novas Configurações Do Trabalho Rural Na Amazônia Paraense: Integração Da Agricultura Familiar Ao Agronegócio Do Dendê	Trabalho e economia moral nas reproduções do capital e de estratégias de famílias rurais no território das confecções de vestuários	Condiciones laborales y atención al cliente en pequeños y medianos comercios de indumentaria en la ciudad de Rosario, Argentina
Aproximaciones al estudio de las condiciones laborales de los trabajadores forestales en la provincia de Entre Ríos	Proletarización progresiva de las profesiones sanitarias	Trabalhadoras terceirizadas da limpeza: interlocução entre o método etnográfico e o direito	De caipiras a confinados: disciplina e controle de trabalhadores humanos e animais em um aviário de frango de corte
Redes, trabalho e ferramenta: etnografia do trabalho através de conexões parciais	Privatización del sector energético de Petróleos Mexicanos. Análisis sobre las implicaciones laborales y urbanas de la reforma energética en Poza Rica, Veracruz, México	Notas etnográficas sobre experiências religiosas entre trabalhadores por conta própria	“¿Nuestro error? Apoyar al gobierno de la Nueva Mayoría”. Auge y crisis de la organización de los subcontratistas de la Gran Minería del Cobre chilena
El trabajo doméstico en Buenos Aires: ¿una cuestión de género?	“Viva las luchas obreras”: los trabajadores de agr-Clarín frente a la ofensiva capitalista	A identidade profissional do músico erudito: uma etnografia com os músicos da Orquestra de Câmara Theatro São Pedro, de Porto Alegre	Empreendedorismos pelas mãos de bordadeiras no mundo digital
Industrialização, fluxos migratórios e identidades: entre roçados operários e trabalhadores na “roça” da fábrica	Cidade, diferença e habitação: etnografia das relações entre homens carroceiros e cavalos urbanos	Corpo Muído: usos e consequências na experiência de homens carregadores em Santarém/PA	Condições de Trabalho através de Plataformas Digitais de Delivery na Cidade de Anápolis, Goiás
Liberados y comprometidos. El rol de la construcción participativa de la visión organizacional.	Rastros mnémicos de um capitalismo criptografado: etnografias da crise no mundo do trabalho	Movidos pela maçã: percepções da colheita junto aos trabalhadores sazonais	Trabalho e identidade em tempos de precarização

proponemos aquí al dejar de analizar los discursos y centrarnos en el análisis de las prácticas. Esto tendrá consecuencias ya que, si observamos las investigaciones presentadas, podremos identificar que la división de los objetos de estudio –tema que ha cobrado protagonismo en los últimos años como consecuencia de la extrema especialización de las áreas– no implica necesariamente una división igual de las categorías analíticas. Es más, hemos observado objetos de investigación que se encuentran en el umbral de esferas demarcadas institucionalmente, como “migración”, “educación”, “la ciudad” e “identidades”. En otras palabras, y como ya había propuesto Fernandes (1976), la catalogación de temas en un área de estudio no implica necesariamente la constitución de un dominio separado de conocimiento científico en el área. Como a veces se oponen los partidarios de una sociología/antropología “rural”, “urbana” o “del trabajo”. Se trata de estudios que dialogan con el contexto del que surgen, propio de cada país o ciudad, y que, a pesar de esta diversidad, se unen para analizar el capitalismo contemporáneo.

Es interesante notar que, si bien encontramos mucha diversidad a nivel empírico –después de todo, fue un evento que reunió a investigadores de diferentes países de América Latina–, podemos reconocer similitudes a nivel teórico, tanto en cuestiones más específicas como en la manera en que cada contexto reinventa las formas de inserción laboral, el imaginario social asociado al trabajo y las formas de ganarse la vida, sin dejar de lado las normas culturales y las instituciones sociales que regulan el trabajo, como en las categorías analíticas comunes que se movilizan en dichos estudios y que desdibujan cualquier frontera entre antropología y sociología, incluyendo experiencia, sociabilidad, memoria, religión, economía o alteridades, por ejemplo.

El camino de las prácticas –y, en menor medida, el de los discursos– sobre la pertenencia revela así el desafío que plantean los problemas presentados en los proyectos de investigación, cuya opresión por las partes teóricas y metodológicas se manifiesta a menudo como una credencial previa. Lejos de creer que no hay influencia

de una mirada, digamos, “teóricamente orientada” en la construcción de los datos, de los “hechos científicos”, pensamos que esto no tiene el poder de afirmar que la realidad no es más que el efecto de representaciones conceptuales abstractas.¹⁴ En otras palabras, un concepto es siempre una reducción/síntesis de la realidad empírica que pretende retratar, y también debe poseer “suficiente indeterminación” (Blumenberg 2013) para poder captar experiencias futuras. Un camino inverso podría ser, por ejemplo, lo que decíamos antes cuando Firth (1998) nombra una actividad de Tikopia como “trabajo”, aunque la clasifique de otra manera.

Como proponemos, nuestros *founding fathers/mothers* son menos responsables de sus esfuerzos de constitución temática y más de su creatividad teórica y metodológica, siempre abierta a encontrar las mejores estrategias ante el problema planteado en el campo.

Si volvemos hoy al tema de los antepasados, “las cosas se complican cuando se trata de antepasados más o menos lejanos: a veces son reclamados por uno, a veces son enviados a otro territorio” (Corrêa 2013, 21). Otro ejemplo destacado por Mariza Correa:

Donald Pierson formado em sociologia, mas foi na área de antropologia que sua contribuição às ciências sociais no Brasil foi importante; Florestan Fernandes, tendo defendido duas teses na área de antropologia, teve atuação marcante como professor na área de sociologia da Universidade de São Paulo (Corrêa 2013, 21).¹⁵

El argumento de Mariza Corrêa, al intentar contar una historia de la antropología, era marcar a los primeros intelectuales precisamente por el “índice de pertinencia” que tenían para algún área institucionalmente constituida. Aquí seguimos el camino del trabajo de campo que hemos realizado, especialmente en nuestra preocupación por dialogar con las nuevas generaciones en formación, que tienen campos estables de producción de conocimiento. No se trata de renegar del largo trabajo de institucionalización de los campos académicos, sino de superarlos a la hora de investigar. Beber de múltiples fuentes, asumir una “pluralidad teórica sin prejuicios”, característica admirable de algunos de los intelectuales que hemos mencionado aquí.

Para volver a la cuestión planteada en el GT, si esta interpretación es legítima, el propósito de separar una “antropología del trabajo” de la “sociología del trabajo” pasa a segundo plano. ¿Qué podemos retener de esta conclusión?

Botellas por la borda: ¿qué dirán los lectores hispanohablantes?

En un reciente seminario dictado del Programa de Posgrado de Antropología (PPGA) en la Universidad de Misiones sobre el tema del trabajo en el mundo contemporáneo al que asistieron estudiantes de posgrado de Chile, Argentina y México, preguntamos: “A partir de la ciencia social producida en su país, ¿cuál es la diferencia entre sociología y antropología?”. Esta vez la pregunta nos la hicimos nosotros mismos. Las respuestas, por supuesto, fueron variadas. Pero se hicieron varios intentos. En primer lugar, se asumió que la diferencia era de escala: a la sociología le correspondía pensar en macroprocesos o “palabras muy grandes”, mientras que la antropología se encargaría de las subjetividades. Otra respuesta fue asociar a la antropología con el “método etnográfico”, mientras que la sociología se ocupaba de los procedimientos de muestreo en sus estudios. En resumen... quizá resonó el *quid* de nuestra discusión.

Al final, lo debatimos en clase: la propia cuestión es una trampa porque presupone que son dos cosas muy distintas o separadas. Diríamos que las personas que más admiramos no ponen esa división estricta, o por lo menos no se preocupan por ella, pues la investigación es lo principal.

La sociología y la antropología son disciplinas únicas y específicas, algo que no ignoramos. En este texto, sin embargo, sostenemos que i) el acto de investigar trasciende las más estrictas divisiones disciplinarias; ii) en el campo de los estudios laborales, estas divisiones se han vuelto aún más difusas, principalmente porque este fenómeno ha “desdibujado las fronteras”, para usar la feliz expresión de Hernán Palermo (comunicación personal, 2024).

La división disciplinaria parece fundirse aún más cuando hablamos de trabajo. O mejor dicho, cuando la disciplina antropológica se incluye en los estudios laborales. También queríamos provocar la visión de que la sociología es el campo por excelencia del mundo del trabajo y la narrativa que toma a la antropología como un *outsider* o “intruso”. Pero hay hilos que confluyen en esta historia que nos ayudan a entender por qué el otro tiene que pagar el peaje cuando se trata del tema del trabajo. En el caso brasileño, aunque no sólo en él, este tema era constitutivo de la propia sociología, que lo tomaba como una especie de matriz de los hechos sociales.¹⁶

Como hemos dicho, existe abundante y buena documentación en los estudios dedicados a recuperar la constitución e institucionalización del campo de la sociología y de la antropología del trabajo en Brasil, misma que utilizaremos brevemente para destacar algunos puntos. Si bien es cierto que este proceso está marcado por la especialización que el tema del trabajo indujo en la an-

¹⁴ No se hace una afirmación así impunemente y forma parte de una discusión que no nos habíamos propuesto. Más bien, es una confesión epistemológica que está en línea con lo que Latour (2017) también entiende.

¹⁵ “Donald Pierson, formado en sociología, pero fue en el área de antropología donde su contribución a las ciencias sociales en Brasil fue importante; Florestan Fernandes, habiendo defendido dos tesis en el área de antropología, tuvo una actuación notable como profesor en el área de sociología de la Universidad de São Paulo”.

¹⁶ Para el lector interesado, hay un buen ejemplo de análisis de la primera generación de sociólogos del trabajo en Leite Lopes *et al.* (2012).

tropología y la sociología, no es menos cierto subrayar la forma en que las agendas de investigación se mostraron sensibles a lo que la realidad empírica demandaba y estos hilos son los que alinearon similitudes que nos parece oportuno destacar.

Tras haber explorado los vínculos que unen diferentes enfoques y comunidades interpretativas, hemos intentado —en las actividades promovidas por la Red Latinoamericana de Antropología del Trabajo— forjar herramientas analíticas cercanas a las realidades de América del Sur y América Latina. Con esa perspectiva, discutimos algunos libros, clásicos y contemporáneos, sin perjuicio de la forma en que a veces son convocados por la sociología y la antropología del trabajo. Es el caso del libro *A capital da esperança*, de Gustavo Lins Ribeiro (2008), o el de Luiz Reygadas (2021) *Otros capitalismos son posibles*, así como la traducción al español del libro de Leite Lopes (2011) *El vapor del diablo*.

Sin ser ingenuos, dejemos de lado las disputas por el reconocimiento y el prestigio, que actúan como marcadores de diferencia entre comunidades interpretativas e investigadores, para apoyar la fertilidad analítica de las aproximaciones, incluso entre campos de investigación a veces igualmente implicados, como la religión, la economía y la violencia. Sí, porque los moldes disciplinarios entre campos temáticos son falsos artificios que creamos, convenciones que nos permiten, como dicta la ciencia, separar y ordenar. Pero la realidad es desordenada y hay intersecciones que desobedecen solemnemente las disposiciones de los proyectos de investigación, como menciona Becker (2017).

Nos atreveríamos a decir aquí que el hechizo se invierte. La antropología se ha mostrado menos rehén de la ortodoxia cuando se trata de trabajo, yendo más allá de los compromisos adquiridos con el canon, donde la sociología del trabajo ha consolidado temas y autores. Así, no sería arriesgado destacar investigaciones que vinculan violencia y trabajo (Feltran 2014), religión y trabajo (Almeida 2012), trabajo y empresa (Fontes 2023; Rangel 2021), para dar un conjunto muy significativo de ejemplos.

En conclusión

Volvamos a la cuestión inicial que suscitó esta reflexión y que tal vez exigía una separación entre la sociología y la antropología del trabajo. En la segunda mitad del siglo xx, a partir de los años setenta, las ciencias sociales producidas en el hemisferio norte se enfrentaron a los efectos de la especialización de sus áreas, lo que provocó una pérdida de entusiasmo por las metateorías. No es sorprendente que gran parte de la literatura producida durante este periodo utilice el término “crisis” o “crisis de paradigma”. Collins (1986), por ejemplo, se quejaba del efecto dispersivo de la especialización temática extrema que, según él, socavaba el poder explicativo de las “teorías”, ya que son éstas las que reúnen los resulta-

dos de la investigación en torno a un tema principal. Sin embargo, estábamos muy lejos de acercarnos a este debate aquella tarde en Niterói, en la Universidad Federal Fluminense, donde se celebraba el congreso de la RAM. La pregunta reapareció en todas las sesiones del GT, en el debate de las ponencias, como un espectro que empezó a rondar nuestras mentes.

Embriagados por el efecto de tener la Bahía de Guanabara como horizonte, mantuvimos la provocación en el aire, sin rechazar su poder heurístico mediante la fácil respuesta de las credenciales disciplinares. “Devolvimos la pelota” con la propuesta de guiarnos por las preguntas planteadas en la situación de investigación, por la capacidad de hacer inteligibles los datos producidos en el campo para ofrecer un tipo de conocimiento diferente del que llega, por ejemplo, a través de la experiencia. Si esto se vincula a una teoría o, como en nuestro debate, a un dominio de las ciencias sociales, nos parece de menor valor por la confesión del bando que hemos tomado a favor de la contingencia y lo contextual en las ciencias humanas, en la línea weberiana.

Declinamos la pretensión de oponer muros (más resistentes) como marcadores de comunidades interpretativas, cuya fuerza residiría en las supuestas diferencias entre macro y micro y/o etnografía y grandes números. El argumento que preservamos es congruente con la comprensión de que la sociología y la antropología del trabajo, como cualquier otra rama de la ciencia, operan por medio de la acumulación científica. En otras palabras, es el efecto de la suma de las pruebas reunidas, de la capacidad de ponerlas en diálogo, y no tanto el de las oposiciones categóricas —a veces meramente conceptuales— lo que cimenta el camino de las ciencias sociales.

Referencias

- Abramo, Lais. 1999. *O resgate da dignidade: greve metalúrgica e subjetividade operária*. Campinas-Sao Paulo: Unicamp-Imprensa Oficial.
- Almeida, Ronaldo de. 2012. “Dossiê: Religião e desigualdade urbana”. *Interseções: Revista De Estudos Interdisciplinares* 13 (1): 126-135.
- Becker, Howard S. 2017. *Evidence*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Blumenberg, Hans. 2013. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: UFMG.
- Cabanes, Robert. 2014. *Economie morale des quartiers populaires de São Paulo*. París: L'Harmattan (Coll. Recherches Amériques Latines).
- Cioccarri, Marta. 2012. “Perigos, Riscos e Destino: um estudo das percepções de trabalhadores em minas de carvão”. *Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho*, 2 (37). <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/14904>.
- Collins, Randall. 1986. “Is 1980s Sociology in the Doldrums?” *American Journal of Sociology* 91 (6): 1336-55. <http://www.jstor.org/stable/2779799>.

- Corrêa, Mariza. 2011. "O mato & o asfalto: campos da Antropologia no Brasil". *Sociologia e Antropologia* 1 (1): 209-229. <https://doi.org/10.1590/2238-38752011v1i1>.
- Corrêa, Mariza. 2013. *Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas: Unicamp.
- Cunha, Manuela Carneiro da. 2018. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora.
- DaMatta, Roberto. 2012a. *A bola corre mais que os homens: Duas Copas, treze crônicas e três ensaios sobre futebol*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DaMatta, Roberto. 2012b. *Fé em Deus e pé na tábua: Ou como e por que o trânsito enlouquece no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DaMatta, Roberto. 1997. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Durham, Eunice R. 1973. *A caminho da cidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Eckert, Cornelia. 2012. *Memória e trabalho: etnografia da duração de uma comunidade de mineiros do carvão (La Grand-Combe, França)*. Curitiba: Appris.
- Feltran, Gabriel de S. 2014. "Valor dos pobres: a aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo". *Caderno CRH*, 27 (72): 495-512. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792014000300004>.
- Fernandes, Florestan. 1976. *Ensaio de Sociologia Geral e Aplicada*. São Paulo: Pioneira.
- Fernandes, Florestan. 2021. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Contracorrente.
- Firth, Raymond. 1998. *Nós, os Tikopia: um Estudo Sociológico do Parentesco na Polinésia Primitiva*. São Paulo: Edusp.
- Fontes, Leonardo. 2023. "Informality, precariousness, and entrepreneurialism: new and old issues of urban labor in Latin America over the last decade (2012-2021)". *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, (99): 1-28 <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/64>.
- French, John D. 2001. *Afogados em leis: a CLT e a cultura política dos trabalhadores brasileiros*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- French, John D. 2022. *Lula e a política da astúcia: de metalúrgico a presidente do Brasil*. São Paulo: Expressão Popular-Perseu Abramo.
- Goldman, Marcio y Federico Neiburg. 2018. "Antropologia e política nos estudos de caráter nacional". *Anuário Antropológico* 22 (1): 105-138. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6707>.
- Guimarães, Antonio Sérgio A., Michel Agier y Nadya Araújo Castro. 1995. *Imagens e identidades do trabalho*. São Paulo: Hucitec.
- Guimarães, Nadya A. 2004. *Caminhos cruzados: estratégias de empresas e trajetórias de trabalhadores*. São Paulo: Editora 34.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley, University of California Press.
- Hirata, Helena y John Humphrey. 1992. "Estruturas familiares e sistema produtivo: famílias operárias na crise". *Tempo Social* 4 (1-2): 53-93. <http://dx.doi.org/10.1590/ts.v4i1/2.84917>.
- Ingold, Tim. 2020. *Antropologia el como educação*. Petrópolis: Vozes.
- Latour, Bruno. 2017. *A esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. São Paulo: Unesp.
- Leite Lopes, José Sérgio. 1976. *O Vapor do Diabo. O trabalho dos operários do açúcar*. São Paulo: Paz e Terra.
- Leite Lopes, José Sérgio. 2011. *El vapor del diablo: el trabajo de los obreros del azúcar*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Leite Lopes, José Sérgio, Elina Pessanha y José Ricardo Ramalho. 2012. "Esboço de uma história social da primeira geração de sociólogos do trabalho e dos trabalhadores no Brasil". *Educação e Sociedade* 33 (118): 115-129. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302012000100008>.
- Leite Lopes, José Sérgio. 2013. "O Trabalho visto pela Antropologia Social". *Revista Ciências do Trabalho* 1 (1): 65-84. <https://rct.dieese.org.br/index.php/rct/article/view/35>.
- Lopes, Juarez B. 1964. *Sociedade industrial no Brasil*. São Paulo: Difel.
- Machado da Silva, Luís A. 1984. *Condições de vida das camadas populares*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Machado da Silva, Luís A. 1999. "Trabalhadores do Brasil, virem-se!". *Revista Insight/Inteligência* II: 58-65.
- Machado da Silva, Luís A. 2018. "Introdução". En *O mundo popular: trabalho e condições de vida*, organizado por Mariana Cavalcanti, Eugênia Motta y Marcella Araújo. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Magnani, José Guilherme. 2003. *Festa no Pedaço: Cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Unesp.
- Maroni, Amneris. 1982. *A estratégia da recusa: análise das greves de maio de 1978*. São Paulo: Brasiliense.
- Peirano, Mariza. 2000. "A antropologia como ciência social no Brasil". *Etnográfica* 4 (2): 219-232. <https://doi.org/10.4000/etnografica.2760>.
- Peirano, Mariza. 2021. "Etnografia no es método". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1 (44): 29-43. <https://doi.org/10.7440/antipoda44.2021.aop.01>.
- Radcliffe-Brown, Alfred. 2013. "O Estudo dos sistemas de parentesco". En *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Rangel, Felipe. 2021. *A empresarialização dos mercados populares: trabalho e formalização excludente*. Belo Horizonte: Fino traço.
- Reygadas, Luis. 2021. *Otros capitalismos son posibles*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rial, Carmen y Caroline S. de Almeida (orgs.). 2023. *Pesquisando além-mar: Dilemas metodológicos de campos realizados no exterior*. Brasília: ABA.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2008. *O Capital Da Esperança: a experiência dos trabalhadores na construção de Brasília*. Brasília: UNB.
- Rocha, Ana Luiza Carvalho da y Cornelia Eckert. 2015. *Etnografia do trabalho, narrativas do tempo*. Porto Alegre: Marcavivisual.
- Rocha, Ana Luiza Carvalho da y Cornelia Eckert (orgs.). 2021. *Tempo e memória ambiental: etnografia da duração das paisagens citadinas*. Brasília: ABA. https://www.abant.org.br/files/161_00191578.pdf.
- Rodrigues, Leôncio Martins. 1970. *Industrialização e atitudes operárias*. São Paulo: Brasiliense.

- Rosaldo, Michele. 1995. "O uso e abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural". *Horizontes Antropológicos* 1 (1): 11-36.
- Rosaldo, Renato. 2016. "Da porta de sua tenda: o etnógrafo e o inquisidor". En *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*, organizado por James Clifford y George Marcus. Río de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Sorj, Bila. 2000. "Sociologia e trabalho: mutações, encontros e desencontros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15 (43): 25-34. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000200002>.
- Sader, Eder. 1988. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Velho, Gilberto. 1978. *A utopia urbana. Um estudo de antropologia social*. Río de Janeiro: Zahar.
- Wolf, Eric. 2005. *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zaluar, Alba. 1985. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 141-154

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

Artículo

Turismo post-covid y vulnerabilidad en el Caribe: los casos de Cancún-Isla Mujeres (México) y el Cantón Talamanca (Costa Rica)

Post-Covid Tourism and Vulnerability on the Caribbean: the Cases of Cancun-Isla Mujeres (Mexico) and the Canton Talamanca (Costa Rica)

Cristina Oehmichen Bazán*

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Circuito exterior s/n, Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México, México.

Giselle Chang Vargas**

Universidad de Costa Rica, Centro de Investigaciones Antropológicas, San Pedro, provincia de San José, Costa Rica.

Recibido el 16 de marzo de 2023; aceptado el 17 de febrero 2025; puesto en línea el 29 de julio de 2025.

Resumen

La pandemia del Covid-19 tuvo efectos globales, con variantes según las condiciones locales y regionales de cada país. Además de las muertes y repercusiones secundarias, el sector más afectado por la pandemia fue el turismo, pues su gestión se relaciona directamente con la movilidad de personas, la cual se detuvo a causa del confinamiento. La pandemia puso al descubierto una serie de problemas estructurales entre las poblaciones locales y la industria turística globalizada. Entre ellos se encuentra la vulnerabilidad de los trabajadores y trabajadoras en regiones altamente dependientes del turismo.

En este artículo nos enfocamos al estudio de dichos efectos en dos destinos turísticos localizados en el Caribe: Cancún-Isla Mujeres, en México, y el Cantón de Talamanca, en Costa Rica. La investigación sigue las pautas de métodos cualitativos como la etnografía, con trabajo de campo, con entrevistas a trabajadores y trabajadoras del turismo y personas de las sociedades locales de los destinos turísticos analizados.

Palabras clave: movilidad; inmovilidad; desglobalización; comportamiento; vulnerabilidad; cambios sociales.

Keywords: mobility; immobility; deglobalization; behavior; vulnerability; social changes.

Abstract

The Covid-19 pandemic had global effects, with variations depending on the local and regional conditions of each country. In addition to deaths and secondary repercussions, the sector most affected by the pandemic was tourism, since its management is directly related to the mobility of people, which stopped due to confinement. The pandemic exposed a series of structural problems between the globalized tourism industry and local populations. Among them is the vulnerability of workers in regions highly dependent on tourism.

In this paper we focus on the study of these effects in two tourist destinations located in the Caribbean: Cancún-Isla Mujeres, in Mexico, and the Canton of Talamanca, in Costa Rica. The research follows the guidelines of qualitative methods such as ethnography, with fieldwork, with interviews with tourism workers and people from the local societies of the analyzed tourist destinations.

* Correo: cristina.oehmichen@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-4223-3668>

** Correo: giselle.chang@ucr.ac.cr / <https://orcid.org/0000-0002-8552-4246>

doi: 0.22201/ii.24486221e.2025.59.2.85304

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de

Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia cc-by-nc 4.0 deed (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Introducción

Antes de la pandemia del Covid-19, el mundo había experimentado un crecimiento sostenido del turismo en un 3% anual. En diciembre de 2019 llegó a contar con más de 1500 millones de llegadas internacionales, según las estimaciones de la Organización Mundial del Turismo (OMT 2021). Con la aparición del Covid-19 en Wuhan, China, en diciembre de 2019, esta dinámica de crecimiento incesante se vio interrumpida. Las medidas adoptadas para evitar la expansión del virus, tales como las restricciones generalizadas a los viajes internacionales, junto con la caída masiva de la demanda, provocaron un colapso sin precedentes en el turismo. Según la OMT, los viajes internacionales cayeron un 73% en 2020, siendo ésta la mayor caída en la historia del turismo (OMT 2021).

En 2021 hubo un ligero crecimiento, pero fue hasta 2022 cuando se comenzó a notar cierta recuperación, la cual fue atribuida a la vacunación masiva y al hecho de que las restricciones de viaje se levantarán o se flexibilizarán. Para noviembre de ese año, la OMT reconoció que el turismo internacional estaba en camino de alcanzar el 65% de los niveles que tenía antes de la pandemia (OMT 2022). Para febrero de 2023, las llegadas de turistas internacionales se situaban entre 80% y 95% de los niveles prepandémicos (OMT 2023).

La pandemia fue una experiencia inédita en la historia del turismo, pues nunca antes la suspensión de la movilidad había afectado a tantas personas en el mundo. El “parón” significó que los procesos de globalización y compresión espacio-temporal que se habían registrado en los últimos 75 años fueran abruptamente interrumpidos (Niewiadomski 2020). Para diversos analistas, la desglobalización temporal que provocó la llegada del Covid-19 abrió una oportunidad para reestructurar al turismo de masas, aquejado por diversos problemas, tales como: la explotación laboral, la depredación del medio ambiente y otros “lados oscuros” (Niewiadomski 2020; Hall *et al.* 2020; Duxbury *et al.* 2020). La crisis del turismo de masas había mostrado signos de decadencia, expresados en la quiebra de la emblemática agencia Thomas Cook, de Inglaterra, ocurrida poco antes de la emergencia sanitaria (Moranta 2021). También se habían mostrado varias expresiones de rechazo al crecimiento descontrolado del turismo masivo, que comenzaba a movilizar a miles de personas en ciudades importantes como: Barcelona, Venecia, entre otras; en un nuevo fenómeno global mal llamado *turismofobia*.

No obstante, las posibilidades de cambio se enfrentaron a los intereses empresariales que, por el contrario, presionaron por un rápido regreso al trabajo y la reapertura del turismo. Propugnaron por regresar a la *normalidad*, pero sin proponerse llevar a cabo algún cambio substancial que permitiera mejorar las condiciones y calidad de vida de las sociedades anfitrionas, así como de los trabajadores del turismo. Por el contrario, diversas

empresas afectadas por el cierre, desde las aerolíneas hasta los grupos hoteleros y restauranteros, pidieron a los gobiernos apoyo y subsidios sin, necesariamente, comprometerse a mitigar los efectos negativos del turismo (Hall *et al.*, 2020).

La pandemia puso al descubierto las contradicciones de las políticas neoliberales que, en la industria turística, privilegiaron la acumulación de capitales por encima del interés de las sociedades anfitrionas, a la vez que evidenciaron la vulnerabilidad de la población local y de los trabajadores del turismo. Los efectos de la pandemia en los destinos turísticos fueron devastadores, pero más aún para los países emergentes cuyos empleos e ingresos dependen de esta actividad (Nepal 2020).

Las consecuencias negativas del turismo de masas llevaron a que se propusiera reorientar esta actividad. Para algunos, una manera de mitigar los problemas ambientales causados por el turismo de alta movilidad fue apoyar el turismo de proximidad (Izcará y Cañada 2021). Otros, se refirieron a la precariedad laboral albergada en esta industria y a la necesidad de proteger a los trabajadores (Oehmichen y Escalona 2021). Incluso, otros más, se refirieron a las respuestas de las comunidades rurales a partir de sus proyectos de turismo de base local comunitaria (Jouault *et al.* 2021), siendo ésta una manera desarrollada por las comunidades mayas de la península de Yucatán para fortalecer su capacidad económica y de gestión frente a las crisis.

La pandemia dejó al descubierto un doble efecto negativo: por un lado, la precariedad del trabajo turístico caracterizado por su temporalidad y, por otro, las condiciones laborales propias del modelo neoliberal, caracterizado por la inestabilidad, los bajos salarios y la carencia de seguridad social, entre otras cosas. Con la llegada del Covid-19 se mostró de manera fehaciente que, si bien el turismo había generado miles de empleos, en los hechos se trataba de puestos, en su mayoría, de baja calidad, por lo cual, en periodos de crisis, afloraba la vulnerabilidad de las trabajadoras y los trabajadores.

Para mostrar lo anterior, en este escrito analizamos la situación de los trabajadores y trabajadoras del turismo en dos destinos del Caribe: Cancún-Isla Mujeres, en México, y Cantón de Talamanca, en Costa Rica. El objetivo es analizar la manera cómo las trabajadoras y los trabajadores del turismo se vieron afectados y respondieron ante el impacto del Covid-19. Ambos destinos son altamente dependientes del turismo.

La metodología consistió en la aplicación de 17 entrevistas a profundidad a empleadas y empleados de restaurantes, hoteles y agencias de viajes en Cancún, y 14 que laboraban en estas actividades en Isla Mujeres, en México. Estos resultados se comparan con la experiencia de Cantón de Talamanca, en Costa Rica, donde se realizaron 20 entrevistas a personas de las distintas zonas que trabajaban en el sector turismo, algunas con contratos formales en hoteles y restaurantes, otras con tareas invisibles de la economía informal, incluidos algunos guías de

turistas, vigilantes de parques, vendedores ambulantes de bocadillos. En los dos casos, las entrevistas se complementaron con la observación etnográfica no participante en los destinos turísticos analizados, seguimiento de notas de prensa, además de la participación en redes sociales como WhatsApp y Facebook.

La turistificación del Caribe

Caribe, vocablo que nos remite al nombre de un pueblo indígena que habitaba las Antillas: los caribe, hoy conocido como topónimo de una gran región del continente americano, ubicada al este del istmo centroamericano. Otra connotación referente al Mar Caribe o Mar de las Antillas evoca “un mundo de piratas y bucaneros, de galeones llenos de tesoros y de interminables aventuras” (González-Ripoll *et al.* 2020: 13), que pasó a ser parte escenario de disputas y saqueos entre diferentes potencias¹ y, luego, permeó en el imaginario socioturístico, lo que ha sido aprovechado para una polifacética oferta de las industrias culturales.

Si bien en el pasado el Caribe se definió por su posición estratégica entre Europa y las tierras continentales del Nuevo Mundo, en la actualidad se ha convertido en un atractivo turístico debido a la belleza de sus playas, sus zonas arqueológicas, su diversidad cultural y su exuberante naturaleza. A ello se añade un aspecto clave del desarrollo turístico: la relativa cercanía con los principales mercados emisores de turistas, sobre todo de Estados Unidos y Canadá.

Para distintos fines ha sido útil distinguir en el Gran Caribe tres zonas o subregiones: la insular, la cual ha sido señalada desde la publicidad como la más *típica*; la ístmica o centroamericana; y la correspondiente a partes de México, Colombia y Venezuela (Velasco y Marchena 1992: 57-74).

En la década de 1960 el Caribe era ya un punto de estadía y descanso después de un viaje de negocios, por lo que el turismo se constituyó en un motor para el crecimiento económico. Durante esa época el foco de interés del turismo era aquel que reunía la triple “s” (en lengua inglesa: *sand, sea, sun*), es decir: playas con arena, mar, sol.

A partir de la década de 1970 se instrumentó una política internacional dirigida por las agencias financieras multinacionales, que promovieron el desarrollo turístico en las otras regiones del Caribe. En México, Colombia y Venezuela se llevaron a cabo grandes proyectos de infraestructura. A partir de entonces se observó una tendencia al incremento en la llegada de turistas, siendo la región del Caribe la que representaba el mayor crecimiento en todo el planeta (Velasco y Marchena, 1992). Parafraseando a Emilio Pantojas (2022) el Caribe pasó de la plantación al *resort*, cuando las inversiones turísticas

globales se reorientaron hacia esta región. Con ello, el turismo se convirtió en un nuevo eje de acumulación de capitales a gran escala.

En 1974, se inauguró Cancún como un eufemísticamente llamado “Centro Integralmente Planeado”, impulsado por el gobierno federal mexicano con el apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial (Dondé y Turrent 2009, Espinosa-Coria 2013, Martí 1985).

En esos años ingresaron también las compañías noruegas y estadounidenses que en poco tiempo inundaron el mercado hasta convertir al Caribe en el principal espacio de desarrollo del turismo de cruceros. Las cadenas hoteleras, los *resorts* y los cruceros “definieron el arranque de la nueva etapa de la industria que redefiniría el rol del Caribe en la economía global” (Pantojas 2022: 64).

El proceso de turistificación del Caribe no fue homogéneo, pues cada lugar adquirió sus particularidades y características. México y Costa Rica se encuentran entre los principales receptores de turismo internacional y ambos cuentan con regiones caribeñas, cuya historia nos habla de una condición de subalternidad en relación con la inversión extranjera.

El Covid-19 en dos regiones turísticas del Caribe

México y Costa Rica constituyen dos de los principales receptores del turismo internacional en América Latina y el Caribe. En el primer caso, el turismo representó 8.3% del producto interno bruto (PIB) en 2019, año en que dejó una derrama de económica de 22 510 000 000 de dólares y generó más de dos millones de empleos directos. En Costa Rica, el turismo aportó alrededor de 6.3% del PIB, lo que representó cerca de 2 712 000 000 de dólares anuales en 2016, según las cifras más recientes proporcionadas por el Banco Central de Costa Rica (Instituto Costarricense de Turismo [ICT] 2016).

El Caribe mexicano y el costarricense están integrados a la economía turística globalizada, subordinados a factores externos que colocan a sus poblaciones en una situación de vulnerabilidad. La dependencia del turismo significa, entre otras cosas, estar sujetos a factores que, a nivel local y regional, no se pueden controlar, a pesar de que les afectan de manera directa, tales como las fluctuaciones en las inversiones y el incremento o reducción del número de turistas, los cuales también provienen, en gran medida, del exterior.

El Covid-19 en el Caribe mexicano

El Caribe mexicano se localiza en el estado mexicano de Quintana Roo. Esta entidad destaca por la existencia de un conjunto de ciudades turísticas creadas bajo el paradigma del turismo de sol, playa y arena; entre estas ciudades encontramos: Cancún, Isla Mujeres, Puerto Morelos, Playa del Carmen, Tulum, Akumal y Xel Ha; la isla de Cozumel y toda la franja costera conocida como

¹ Desde finales del siglo xv con las potencias europeas y luego en los siglos xix y xx, Estados Unidos debido a sus acciones estratégicas político-militares llegó a considerarse una potencia en la región.



Figura 1. Cancún y la Riviera Maya.
Fuente: elaborado por Gerardo Jiménez.

la Riviera Maya hasta llegar al sur de Quintana Roo, en un lugar conocido como Majahual, a donde llegan los cruceros. En la actualidad, ese estado recibe un gran impulso a través del Tren Maya, el cual recorre 1550 km enlazando cinco estados de la República Mexicana.

Entre sus atractivos se encuentran el Sistema Arrecifal Mesoamericano, conocido por ser la segunda barrera de coral más grande del mundo, además, de las playas de arena blanca y el mar turquesa. Asimismo, se cuenta con las zonas arqueológicas de Tulum, Cobá y Muyil, y más de 2000 cenotes, algunos de los cuales se encuentran abiertos al turismo. Esta región es el principal destino turístico del país y de América Latina.

Cancún y la Riviera Maya constituyen lugar de destino turístico de millones de visitantes internacionales, procedentes principalmente de Estados Unidos de América y Canadá, y, en menor medida, de Europa. También es la zona de arribo de miles de trabajadores y trabajadoras procedentes de los estados de Yucatán, Veracruz, Tabasco, Chiapas, Guerrero, Ciudad de México y de otras entidades federativas, que laboran en los hoteles, restaurantes, comercios y servicios. Entre ellos destacan los que provienen de las comunidades mayas peninsulares, quienes además de hablar la lengua maya, mantienen vínculos con sus comunidades de origen. Además de los mayas, en Cancún y la Riviera Maya hay trabajadores pertenecientes a otros grupos étnicos, tales como los nahuas del Balsas, totonacas y nahuas de la Sierra Norte de Puebla, tzeltales y tzotziles originarios de Chiapas, mixtecos de Oaxaca y otros que hacen de esta amplia región un espacio pluriétnico y multicultural.

Isla Mujeres, que hasta hace unos años pertenecía al municipio de Benito Juárez, se localiza a solo 13 km de Cancún. Para llegar ahí se necesita abordar un ferry o algún otro medio de transporte marítimo. Una parte importante de la fuerza de trabajo que labora en Isla Mujeres procede de Cancún, por ello, todos los días, desde Puerto Juárez, son transportados por la vía marítima para cumplir con su jornada laboral.

Poco antes de la llegada de la pandemia, a los aeropuertos de Quintana Roo llegaban millones de turistas. Tan solo de enero a noviembre de 2019 por avión arribaron 22 800 000 de personas y 7 200 000 por crucero, dejando una derrama superior a los 15 000 000 000 de dólares. La llegada del Covid-19 representó un fuerte golpe para el turismo en México y, por ende, para Cancún, Isla Mujeres y la Riviera Maya.

A partir del 14 de marzo de 2020, el gobierno federal ordenó adelantar las vacaciones escolares y el 23 de ese mismo mes se puso en marcha la Jornada Nacional de Sana Distancia. Entre las medidas adoptadas se encontraba el confinamiento en el hogar de manera voluntaria. A diferencia de otros países, en México esta medida no fue obligatoria, considerando que alrededor de 50% del empleo se da en el sector informal, por lo que sus ingresos no son estables, viven al día y carecen de seguridad social. Junto con ello se suspendieron actividades escolares. Se definieron también un conjunto de activi-

dades esenciales que no serían suspendidas; entre las que destacan todas las relacionadas con el sistema de salud, alimentación, seguridad, transporte de pasajeros y mercancías, el sistema financiero y la generación de energía y agua. A ellas se incorporó la minería y la industria de la construcción.

Los efectos del confinamiento se sintieron desde los primeros días de marzo en todos los destinos turísticos del estado de Quintana Roo. El Aeropuerto Internacional de Cancún disminuyó drásticamente sus operaciones: a inicios de marzo, los vuelos diarios se redujeron a sólo 200, cuando se esperaba la llegada de entre 550 y 580 durante las vacaciones de Semana Santa. La disminución de las llegadas continuó durante todo marzo y para abril habían dejado de llegar cerca de un millón de pasajeros, hubo una reducción de 92.2% del tráfico aéreo nacional y una caída en el tráfico internacional de 99.5% (Rivas 2020).

Los destinos turísticos de Quintana Roo cerraron durante la Jornada Nacional de Sana Distancia que duró del 23 de marzo al 30 de mayo de 2020. Con ello, miles de trabajadores del turismo fueron despedidos; otros fueron invitados a descansar “de manera solidaria”, es decir, sin salario, con la promesa de que regresarían a trabajar terminada la pandemia. Los guías de turistas se quedaron sin ingreso alguno. Quienes laboraban en los hoteles, a veces recibían alguna una despensa. Muy pocas empresas, como el Grupo Xcaret, sostuvieron el salario de sus trabajadores durante el confinamiento. Ante tan adversa situación, la población desarrolló estrategias de supervivencia para hacer frente a la crisis: algunos comenzaron a vender cubrebocas, geles de alcohol y otros sanitizantes en la calle. Muchos vendían alimentos, golosinas y paletas heladas.

También se crearon improvisadas cocinas con entregas a domicilio y otros más buscaban alimentos en la basura. Los jóvenes se convirtieron de la noche a la mañana en repartidores de supermercados, de Amazon o de otros negocios de plataforma. Las mujeres pobres buscaron empleo como trabajadoras del hogar. Muchos otros se regresaron a sus pueblos: es el caso de los mayas de Quintana Roo y de Yucatán que volvieron a sus comunidades de origen y comenzaron a trabajar la milpa o se incorporaron a las labores agrícolas que se llevaban a cabo en su lugar de origen.

Lo mismo sucedió con los trabajadores de la construcción originarios de los estados de Veracruz, Tabasco, Guerrero y Estado de México, entre otros; sin embargo, ellos pronto lograron ser contratados de nuevo, pues la industria inmobiliaria continuó operando. Se consideró que la industria de la construcción como una actividad *esencial* que no se sujetó al cierre.

A partir de junio de 2020 se autorizó la reapertura parcial de los hoteles de Cancún y la Riviera Maya, siempre que no rebasaran 30% de su ocupación. Se pensaba que con esas medidas se procuraba el distanciamiento de los turistas y se evitarían los contagios. Al interior de los hoteles se *desinfectaban* las habitaciones y los espacios de

uso común. De igual forma, la atención en los restaurantes se modificó, al suspenderse el autoservicio en las barras y dar la atención a los clientes en mesas separadas y distantes unas de otras. Los trabajadores fueron capacitados por el Instituto Mexicano del Seguro Social para brindar servicio durante la pandemia. Los hoteles que abrieron, recibieron una especie de certificación, lo cual les permitió colocar en los sitios visibles letreros que informaban a los clientes que habían ingresado a un lugar seguro. Con ello se buscaba ganar la confianza de los visitantes.

Los trabajadores y trabajadoras que fueron entrevistados manifestaban sentirse seguros dentro del hotel o restaurante donde laboraban, pues se apegaban a todas las normas de seguridad: mantenían la distancia, usaban cubre-bocas, mascarillas, utilizaban gel para limpiarse las manos y evitar los contagios. En otras palabras, mantenían estrictas medidas de seguridad al interior del hotel. No obstante, estos cuidados, los empleados no estaban exentos de riesgo, pues, contrariamente a lo que ocurría en los hoteles, en el transporte público era casi imposible mantener la sana distancia. Una queja casi generalizada entre los y las trabajadoras es que el gobierno local no los apoyaba para mantener los cuidados en el transporte público, “donde toda la gente viaja amontonada”. El transporte era percibido como uno de los mayores riesgos que se tenían para asistir a su lugar de trabajo.

A pesar del riesgo de contagio, entre quienes laboraban en hotelería había una expresión casi generalizada: “si no trabajamos, nos morimos de hambre”, “prefiero que me dé Covid que quedarme sin comer”. Con ello manifestaban su acuerdo y voluntad de salir a laborar aún a pesar de la pandemia, pues consideraban que si se tomaban las medidas adecuadas (uso de mascarillas, la sana distancia, el lavado de manos), se reducirían los contagios.

El comportamiento estricto de los trabajadores contrastaba con el desparpajo y descuido de los turistas respecto a las normas sanitarias. Cuando los turistas llegaban a los hoteles se comportaban de acuerdo con las normas elementales: mantenían la “sana distancia” y atendían las medidas restrictivas, pero una vez adentro del hotel y en las áreas comunes se olvidaban del uso de mascarillas y de mantener la distancia. Era frecuente ver como las albercas se llenaban de turistas, en donde los niños jugaban mientras que los adultos consumían bebidas alcohólicas sin conservar la distancia unos de otros. No observamos ninguna diferencia en el comportamiento de turistas nacionales y extranjeros: en ambos casos hubo personas que respetaron las medidas de seguridad y otras, definitivamente, no las acataron e incluso se negaban a utilizar las mascarillas.

Tampoco las medidas adoptadas en los hoteles eran tan eficaces. El *resort* que visitamos en Cancún funcionaba al 30% de su capacidad. Sin embargo, esta reducción de alojamiento no significaba que los huéspedes tuvieran una mayor distancia entre sí, o que tuvieran un mayor espacio para evitar contagios. Lo que sucedió es que

el *resort* clausuró una de sus áreas y a todos los turistas los confinó en un solo edificio. Con ello, los turistas se concentraban en las áreas comunes, elevadores y restaurantes. El cierre de varios edificios y del gimnasio representaron un gran ahorro para la empresa en lo que se refiere al pago de salarios, electricidad y agua. Se cumplía con el mandato gubernamental de operar sólo al 30% de la capacidad instalada, pero esto no significaba, necesariamente, que los turistas estuvieran a salvo del riesgo de contagiarse. En los restaurantes también se tomaron medidas higiénicas: no usar las barras de autoservicio, el uso de mascarillas para meseros y turistas, que solo se las quitaban al momento de comer o beber.

En un centro comercial localizado en la zona hotelera de Cancún pudimos observar muchas diferencias entre los huéspedes y los anfitriones, así como entre los visitantes internacionales y nacionales. Con frecuencia los turistas estadounidenses se negaban a usar el cubrebocas. Presenciamos dos enfrentamientos entre guardias de seguridad y turistas, debido a que los primeros les impedían el paso al centro comercial por no utilizar un cubrebocas o mascarilla, como norma preventiva. Finalmente, los guardias terminaron por ceder a la presión de los turistas que se rebelaban contra las normas y los dejaron pasar, ante el asombro de los otros visitantes. Estas escenas se repetían en algunos restaurantes que lograron abrir en 2020, así como en el aeropuerto, el cual fue escenario de gritos, quejas y connatos de peleas a golpes entre turistas y guardias de seguridad, pues los turistas no querían acatar las normas.

La desigualdad entre turistas y anfitriones, así como entre turistas y población local, también se observó en el acceso diferenciado a los bienes comunes. Solamente se permitía el acceso a las playas de Cancún a quienes estuvieran hospedados en algún hotel a la orilla del mar. Los turistas tenían así acceso a las playas, lo cual no estaba permitido para la población local. De hecho, para poder transitar por el Boulevard Kukulcán, que es la única avenida de la zona hotelera, los y las empleados debían mostrar una carta expedida por el gerente del hotel, empresa o patrón con quien trabajaba. En el caso de las empleadas domésticas, era necesario presentar una carta de la patrona que la contrataba, acompañada de una credencial oficial de esta, para demostrar que vivía en alguno de los condominios de la zona hotelera. De otra manera, no se les permitía el paso. Había inspectores que solicitaban a los trabajadores y trabajadoras sus cartas de autorización y en caso de no llevarlas, les impedían el paso. Esta situación fue interpretada como un acto de discriminación contra la población local que contrastaba con el trato privilegiado que recibían los turistas.

En Isla Mujeres se vivió una situación un poco diferente. El hecho de que Cancún haya sido un territorio poco habitado antes de la década de 1970, contrasta con la experiencia de Isla Mujeres, donde se nota una mayor cohesión social. A diferencia de Cancún, en la década de 1970 Isla Mujeres era un lugar largamente habitado, con asentamientos permanentes y una organización social

basada en relaciones de vecindad y de cooperación. En Isla Mujeres hay también asentamientos permanentes de turistas residenciales y una población flotante compuesta por visitantes de un día y por turistas de pocos días. La población flotante parecía proporcionalmente mucho más reducida que en Cancún y eso, al parecer, ayudaba a mantener un mayor control social sobre los comportamientos de los visitantes.

Durante la Jornada Nacional de Sana Distancia, en Isla Mujeres todos los negocios cerraron. Se suspendió la navegación y nadie pudo entrar ni salir de la isla. Hasta los pescadores tenían prohibido salir a pescar. El embarcadero y las plataformas de embarque eran vigilados por el ejército.

La Avenida Hidalgo –principal andador peatonal y sitio de atracción turística– estaba desierta. Aún con la reapertura posterior al 1 de junio de 2020, Isla Mujeres recibió menos de 30% de turistas. No fue sino hasta el primer semestre de 2021, momento en que inició la vacunación anti-Covid, cuando los trabajadores del turismo comenzaron a regresar a sus labores. La población local de Isla Mujeres es insuficiente para atender la demanda turística, por lo cual, decenas de camareras, meseros, trabajadores de limpieza, de cocina y otros servicios, viajan diariamente de Cancún a Isla Mujeres para trabajar. Los patrones generalmente les pagan el costo del transporte y tienen acuerdos con las empresas navieras (con Ultramar principalmente) para abatir costos. Los ferris salen desde las 6 de la mañana de Puerto Juárez, en Cancún y regresan a las 12 de la noche.

En septiembre de 2021, cuando C. Escalona y C. Oehmichen iniciamos el trabajo de campo, el panorama de Isla Mujeres era de desolación. Aunque algunos restaurantes y hoteles habían reabierto, había muy pocos turistas y visitantes. Los pescadores que fueron entrevistados y laboraban en una de las cooperativas pesqueras, afirmaron que el periodo en que más les afectó el cierre, fue durante la Jornada Nacional de Sana Distancia, pues tuvieron que suspender sus labores y no había nada para comer. Señalaban también que el gobierno del estado no los apoyaba porque consideraban que en Isla Mujeres todos eran *ricos* y no necesitaban apoyo. Las condiciones eran tan difíciles para la población, que la prohibición de salir a pescar no se aplicó: según los pescadores, los soldados miraban discretamente para otra parte para permitirles salir a realizar esta actividad, pues “no había casi nada para comer”.

En Isla Mujeres residen alrededor de 700 ciudadanos estadounidenses.² Como en otros lugares, estos *expat* –así se autodefinen los migrantes estadounidenses y canadienses que radican fuera de su país de origen– suelen conformar comunidad y organizan el apoyo a los habitantes de las localidades a donde llegan a residir. Dan

trabajo a la población local –son contratados para realizar servicios diversos, como los cuidados personales, aseo de casas habitación, jardinería, trabajos de electricidad, plomería y otros. Además, son contratados en restaurantes, hoteles y hostales que son de su propiedad, otorgan becas de estudios para los hijos de los trabajadores, entre otras cosas. Durante la pandemia, muchos *expat* (no sabemos cuántos) regresaron a su país de origen durante la emergencia sanitaria, pero muchos otros, que ya habían hecho de Isla Mujeres su lugar de residencia, permanecieron ahí y fueron actores importantes, reconocidos por los lugareños por la solidaridad que mostraban hacia la población local.

Durante la pandemia, los *expat* repartieron despensas y dieron trabajo a personas de la localidad. También sirvieron de canal de comunicación con sus compatriotas, que en ese momento radicaban en Estados Unidos y Canadá y enviaban dinero a la isla para ayudar a sus trabajadores. La percepción que tienen los lugareños respecto a *los gringos* es positiva. Reconocen que la ayuda recibida durante la pandemia, de parte de un numeroso grupo de residentes estadounidenses y canadienses, fue muy importante. Entre los lugareños, lejos de haber un rechazo a los turistas extranjeros, actitudes de *turismofobia* o expresiones de xenofobia, ocurre lo contrario: se expresan de manera positiva de ellos. Hay una amplia aceptación de *los güeros* porque traen dólares, dan trabajo y apoyan a la población local. De hecho, hasta hoy los turistas estadounidenses y canadienses son sujetos de alta estima por parte de la población local. Caso contrario ocurre con inmigrantes de otros países, sobre todo latinoamericanos, a quienes culpan de la inseguridad y la violencia que se presenta en algunas zonas de asentamientos populares.

En Isla Mujeres fueron notorias las expresiones de simpatía hacia los residentes estadounidenses y canadienses, ya que los trabajadores y trabajadoras del turismo también expresan su beneplácito porque *los gringos* suelen dejarles buenas propinas, a diferencia de los turistas españoles a quienes rechazan por ser majaderos, mandones, autoritarios y porque no acostumbran dejar propina. Tampoco les gustan ciertos turistas mexicanos, porque se emborrachan, consumen poco y dejan pocas propinas.

El tema de las propinas es muy importante para la inmensa mayoría de trabajadores de hoteles y restaurantes, taxistas, guías de turistas y promotores de las agencias de viajes, ya que éstas constituyen una importante fuente de ingresos, y con lo cual complementan los minúsculos salarios que reciben. En Cancún, cuando los trabajadores han hecho algún paro de labores o protesta, ha sido precisamente por las propinas, pues acusan a la central sindical de quedarse con una parte importante de las propinas que dejan los turistas en los hoteles.

En septiembre de 2021, en Isla Mujeres reabrieron sus servicios diversas empresas directamente vinculadas con el turismo, tales como las que realizan paseos en lancha, y *snorkel*. También reabrieron algunos restaurantes a la hora del *lunch* (en Estados Unidos es a las 13:00 horas), aunque la mayor afluencia de comensales se daba

² Algunos de ellos llegaron a la isla en calidad de turistas y después de viajar año con año, decidieron establecerse de manera definitiva. Otros, llegaron a vivir a la isla por invitación de familiares y amigos que ya se habían establecido en ella.

después de las 17:00 horas (cuando los turistas en ese país acostumbran realizar la comida fuerte del día).

A Cancún e Isla Mujeres —como en el resto del país— llegaron distintos programas de apoyo del gobierno federal, entre ellos, el de apoyo para los adultos mayores, que otorga una cantidad mensual a las personas de más de 65 años. Estos recursos se complementaron con los procedentes de otros programas gubernamentales, como “Jóvenes construyendo el futuro” y “Sembrando vida”. Pese a que los montos de esos programas son muy limitados, contribuyeron para que una parte de la población de Cancún e Isla Mujeres tuviera ingresos en los tiempos más difíciles de la pandemia.

Debido a que México más de la mitad de la población trabajadora se desempeña en empleos informales, se carece de seguros de desempleo, y buena parte de la población vive al día en sus ingresos, el confinamiento de la población fue voluntario. Los aeropuertos nunca cerraron y recibiendo visitantes durante todo el periodo de la pandemia. Para favorecer la llegada de turistas, el país no exigió la prueba de la Covid-19 a quienes ingresaban; sin embargo, sí se cumplía en el momento en que los turistas regresaban a sus lugares de origen, ya que así lo exigían sus países.

A lo anterior habría que añadir que la flexibilidad hizo que en México se abrieran espacios lúdicos para la llegada de jóvenes de diversas partes del mundo durante la pandemia. Es el caso de las famosas fiestas celebradas a la orilla del mar, en Tulum, también conocidas como “covifestas”. Una de ellas fue el festival *Art with me* celebrado del 11 al 15 de noviembre de 2020 al que acudieron cientos de jóvenes. Este evento había sido anunciado como un encuentro internacional de arte, música y cultura para inspirar la conexión y la conciencia ambiental, en el cual se tomarían todas las medidas necesarias para prevenir el contagio. El festival se desarrolló al aire libre y hubo conciertos de música electrónica, meditación y pruebas gastronómicas. El festival hizo crisis días después, ya que una clínica de Nueva York reportó que 70% de los positivos a Covid-19 habían asistido a alguna de las famosas fiestas de Tulum (Varela 2020).

Después de este escandaloso suceso, el gobierno estatal impuso restricciones, y se suspendieron otros festivales programados para los meses de diciembre y enero de 2021. No obstante, las fiestas no se cancelaron, sino que se volvieron clandestinas. De acuerdo con un reporte de la agencia (Agence France-Presse [AFP]), en tan solo dos semanas de marzo de 2021 se organizaron 21 fiestas privadas, organizadas y promovidas por grupos de WhatsApp (Agencia AFP 2021). De acuerdo con notas de prensa de diferentes medios, a estas reuniones acudían cientos de jóvenes de distintas partes del mundo, atraídos por reconocidos disyosqueis de Reino Unido, Alemania y Estados Unidos. Los precios de las entradas variaban desde los 80 dólares para el The Soundgarden hasta los 300 dólares para el grupo Renaissance Tulum. Las fiestas también se hacían, en menor medida, en Cancún. Según un reporte, 40 jóvenes argentinos que regresaban a su

país, llegaron enfermos después de haber estado en Cancún (Aburto 2021).

Según estudios preliminares, el costo de la apertura de las actividades turísticas se vio reflejado en el incremento de la tasa de mortalidad. Un estudio realizado por Hernández Bringas (2021) el estado de Quintana Roo superó los promedios nacionales por tasa de contagio y morbilidad, así como por mortandad. En el análisis sobre el exceso de muertes por entidad federativa, las grandes ciudades, como la Ciudad de México y los estados altamente dependientes del turismo, como lo es Quintana Roo, las cifras de exceso de muerte fueron superiores al promedio nacional.

El Covid-19 en el Caribe costarricense

En la provincia de Limón, ubicada en la subregión Caribe Sur, se encuentra el cantón de Talamanca, configurado por la población multilingüe y pluriétnica,³ asentada en tres tipos de paisajes naturales y culturales: a) pequeños poblados lineales, cercanos o junto a la costa, habitados por población afrocaribeña y mestiza; b) la zona de selva y altos cerros donde se ubican tres territorios o reservas indígenas Kékoldi, Talamanca Bribri y Talamanca Cabécar, conformada por varios caseríos dispersos en la montaña y c) grandes plantaciones bananeras, donde trabajan inmigrantes nicaragüenses y familias ngäbe-buglé) y algunos pequeños caseríos con fincas y parcelas de población mestiza.⁴ A ellos se suman inmigrantes de Argentina, España, Italia, China, Canadá y Nicaragua, con residencia en esta zona y turistas de distintas latitudes.

En la actualidad, en el Caribe Sur se distinguen dos tipos de turismo. El primero es un incipiente turismo de playa, sol y arena, que llegó desde inicios de la década de 1980 y continúa como prioridad, pero hoy matizado con el ecoturismo o “turismo verde”, promovido por el ICT. El segundo es una modalidad de turismo rural comunitario⁵ en hábitats boscosos.

En Costa Rica el turismo es visto por la población como la panacea y es *vox populi* decir que este ha traído bonanza económica a las familias, pues en muchos lugares es evidente la apertura de fuentes de ingreso en la construcción, hotelería, administración y servicios variados. La crisis ocasionada por la pandemia del Covid-19 refleja la precariedad en la que se ha fundamentado el

³ Las lenguas indígenas bribri y cabécar y algunos hablantes de ngäbere en la zona de plantaciones. La población afroantillana (descendiente de inmigrantes de Jamaica) habla una lengua criolla de base inglesa, denominada por los lingüistas “inglés criollo limonense”, aunque todavía hay quienes le dicen “mekatelyu”.

⁴ La población de esta zona trabaja en fincas bananeras o en parcelas y almancen propios, constituida por mestizos del Valle Central, indígenas ngäbes, comerciantes árabes y chinos, así como inmigrantes nicaragüenses y panameños.

⁵ Algunos agentes le llaman “turismo étnico” o “etnoturismo”, que incluye los atractivos del patrimonio natural y cultural de pueblos indígenas y afroantillanos. Entre estas iniciativas comunales están la Agencia de Turismo Indígena Bribri, Talamanca, Costa Rica (Agitubrit), emprendimientos familiares o grupos de mujeres, como el caso de la Asociación de Mujeres Indígenas de Talamanca (Acomuita), que ofrece *tours* de cacao.

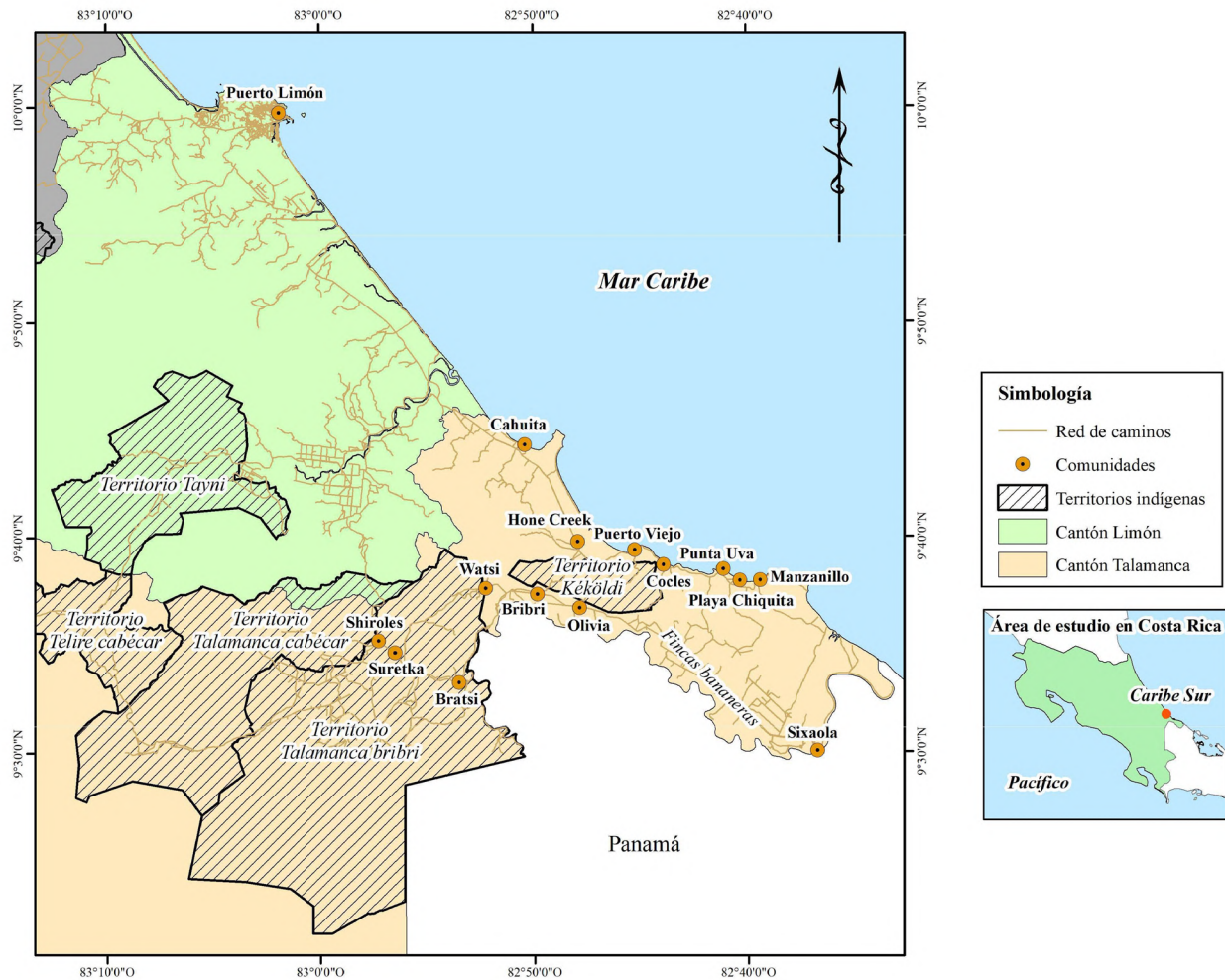


Figura 2. Territorios indígenas y comunidades del Caribe Sur de Costa Rica.

Fuente: Cartografía digital por A. Mario Sibaja Solís.

turismo. Incrementa las dificultades de las trabajadoras y los trabajadores ante situaciones graves como la llegada de pandemias o catástrofes meteorológicas producidas por el cambio climático. Durante la emergencia sanitaria, al igual que en otros países, se vivió un “proceso de destrucción de empleo y empeoramiento de condiciones laborales” (Cañada y Murray 2021, 54) que dieron lugar al incremento de la pobreza y vulnerabilidad de la población.

La pandemia afectó enormemente al turismo a escala nacional, debido al cierre de fronteras y aeropuertos, el confinamiento y la ausencia total de turistas, lo que implicó ajustes en planes y metodologías para mitigar la pérdida de miles de empleos, el cierre de empresas y modificaciones en la oferta turística. Durante el 2020, el Ministerio de Salud Pública de Costa Rica declaró la emergencia sanitaria⁶ de mediados de marzo a finales de

julio, pues en agosto se dio la reapertura de las fronteras terrestres, aéreas y marítimas y se permitió la entrada de extranjeros, todo en aras de apoyar al sector turismo, que a escala nacional se vio afectado con el cierre temporal o quiebra de empresas o negocios asociados con los aspectos: alimentario, hospedaje, transporte, hasta pequeñas y medianas industrias de diverso tipo (impresos, recreación, textil, entre otros). La alternativa para evitar el cierre permanente de restaurantes, cafeterías y fondas fue el servicio *express*, la entrega a domicilio con motociclistas de Uber Eats, Glovo, Didi y otros (Arias, 2021), así como también el uso extensivo al consumo de otros productos por Amazon y otras empresas.

La llegada del Covid-19 representó en términos económicos y de ingresos grandes pérdidas. Cuando se declaró la pandemia, las poblaciones locales procedieron al encierro: nadie podía entrar ni salir. Hubo incluso manifestaciones de turismofobia, sobre todo en zonas costeras, donde bloquearon el acceso a las playas para detener

⁶ Entre las medidas adoptadas están el confinamiento en el domicilio y la implementación del teletrabajo, desde el 18 de marzo del 2020 con modalidades, según la fase, hasta principios del 2022. La normativa promovía el aislamiento, evitar el contacto físico, mantener la distancia y evitar las salidas de casa, y hacerlas solo para atender necesidades médicas, compra de

alimentos o medicamentos, todo con horario y cuidado especial a la población infantil y mayores de 65 años.

la propagación del virus en las comunidades. El Ministerio de Salud adoptó medidas como cerrar actividades y suspender todos los servicios del sector turístico: hoteles, restaurantes, excursiones, tour por senderos, conciertos, entre otras actividades realizadas por agencias turísticas. El cierre de los aeropuertos y de lugares de hospedaje provocó que el país se declarara en “Temporada Cero”, equivalente a cero ingresos para ese sector.

El efecto económico del cierre fue de tal magnitud que, para el 24 de junio de 2020, se realizaron marchas simultáneas en las ocho principales zonas turísticas del país. No obstante, aunque en la fase dos los servicios de hospedaje pudieron reabrir a 50% de su capacidad y las playas tenían un horario de apertura de 5:00 am a 9:30 am, hubo grupos de manifestantes que reclamaban la apertura total de las costas. A estas movilizaciones acudían pequeños comerciantes y trabajadores de empresas turísticas, surfistas y personas de la sociedad local. Señalaban que, si el principal producto turístico se cerraba la mayor parte del día, no habría ningún atractivo para que el turista visitara las costas, con el consecuente deterioro de los ingresos económicos. Los manifestantes resaltaban diversas expresiones muy parecidas a las emitidas por los trabajadores del turismo en Cancún e Isla Mujeres. Mientras que en Costa Rica decían “Al Covid-19 le tengo respeto... al hambre le tengo pánico”, en Cancún decían que preferían arriesgarse al contagio antes que morir de hambre.

Durante el 2020 el gobierno de la República mediante el Instituto Mixto de Ayuda Social (IMAS) y los municipios brindaron un apoyo material a la población, como lo fue la entrega de una canasta básica con alimentos, un bono o un subsidio familiar. El Ministerio de Educación Pública (MEP) cerró las clases presenciales, pero los padres de familia de niños o niñas escolares iban a dejar y recibir las tareas asignadas por los docentes y allí podían recibir el apoyo alimentario. Sin embargo, solo una tercera parte de las personas entrevistadas en la zona costera dijeron haber recibido ayuda del gobierno en distintas latitudes.

En el segundo semestre del 2020, ante un panorama positivo debido al número de personas recuperadas y un descenso en los contagios, se dieron algunas medidas para reactivar gradualmente el turismo. Así, se reabrió la operación hotelera y de establecimientos de alojamiento con un aforo de 50% de lunes a domingo. También se abrieron restaurantes, cafeterías, plazas de venta de comidas y escuelas de natación con un aforo de 50% los fines de semana. Los museos y las academias de artes funcionaron de lunes a viernes de 5:00 a.m. a las 10 p.m. La reapertura de las fronteras para reactivar el turismo fueron medidas necesarias ante los problemas económicos que se generaron. A partir del 1° de agosto de 2020, el gobierno autorizó la reapertura de los puertos aéreos, bajo estrictas normas de ingreso, aunque de una manera selectiva y excluyente, pues solo permitió el ingreso a turistas de países que supuestamente tenían controlada la propagación del Covid-19, como los miembros de

la Unión Europea, Reino Unido y Canadá. Esta primera reapertura conformó una “burbuja turística” que fue denominada “*First Movers*” [primeros movilizados] motivada por el mal manejo sanitario en Estados Unidos, principal emisor de turistas a Costa Rica. Por esta razón, los estadounidenses no estaban considerados en esta primera etapa de reapertura, aunque posteriormente se terminó por aceptarlos como turistas. Así, se permitió el ingreso de turistas procedentes de países que mostraron avance en la disminución del contagio.

En cuanto al turismo nacional, el ICT renovó el programa denominado “Vamos a Turistear”, cuyo reto fue garantizar la mejor oferta a nacionales y residentes. Con el eslogan “Conocé tu país”, se formó una alianza entre el sector público y el privado para promover viajes cortos a destinos con diversos atractivos. La estrategia consistió en promover el reconocimiento a la diversidad cultural, gastronómica y natural costarricense para invitar a la gente a salir. Todo ello, a través de un correlato de cercanía y familiaridad, en el que se invitaba a la gente a disfrutar de sus fines de semana⁷ y aprovechar las ofertas especiales de paquetes turísticos.

En la zona costera, la adaptación a la pandemia requirió de acciones urgentes para enfrentar la inestable situación laboral. Algunos restaurantes y otros negocios redujeron los días de trabajo y muchos se vieron obligados a cerrar definitivamente y despedir a las personas empleadas. Para hacer frente a esta difícil y repentina situación, algunas respuestas comunes fueron: para la mayoría “reducir la canasta básica, para que alcance”; en el caso de personas de otra zona, una opción era “regresar al pueblo de origen”; muy pocas personas dijeron que tratarían de “vivir de los ahorros”. Una posibilidad temporal para algunos fue ir a buscar trabajo a Puerto Limón o en las empacadoras de las fincas bananeras, dar clases virtuales de español. Hubo consenso en reconocer la necesidad de cambiar algunos hábitos, realizar las compras de manera más ordenada o vender alimentos caseros. Otras estrategias fueron aplicar las ventas por WhatsApp⁸ o hacer rifas mensuales (por ejemplo, artesanías, manualidades, un cerdito) para obtener una pequeña entrada para el sustento familiar. Entre los pocos elementos positivos de observación en ese periodo, mencionaron el compartir más tiempo con la familia.

La pandemia en la zona de montaña o bosque tropical, donde habitan indígenas bribris y cabécares también fue crítica, pero la resiliencia ante siglos de vicisitudes, les dio fortaleza. Al inicio de la pandemia, los jefes y jefas de hogar no tenían trabajo fijo y remunerado, pues se dedicaban a labores agrícolas y artesanales, donde par-

⁷ En esta línea, la Cámara Nacional de Turismo (Canatur) retomó ante la Asamblea Legislativa, la propuesta de trasladar los feriados nacionales al siguiente lunes y así extender los fines de semana, reforma que se aplica desde el 2021 y sobre la que hay opiniones discrepantes de sectores que dan prioridad a la conmemoración y memoria histórica.

⁸ En Costa Rica, hay lugares en zonas montañosas donde no hay señal para telefonía fija; sin embargo, el WhatsApp es una herramienta generalizada entre la juventud y personas adultas de comunidades indígenas y afrodescendientes.

ticipaba toda la familia, incluso algunas pocas estudiantes universitarias. El resto se dedicaba a actividades de agroturismo, en un comedor estudiantil o en algún emprendimiento familiar. Con la pandemia, algunos fueron despedidos o se quedaron sin trabajo pues no llegaban ni turistas ni compradores de plátano, banano y cacao. La minoría de personas con estudios técnicos o universitarios buscaron otras opciones, tales como continuar el estudio con lecciones virtuales; dar cursos de su lengua por internet; abrir una fonda o soda para vender comidas rápidas, entre otras.

Una medida particular aplicada a la entrada de los territorios indígenas fue la instalación de “agujas”⁹ y la mayoría de las personas entrevistadas opinó que la afectación económica que vivían era consecuencia del cierre, que impidió la llegada de visitas, la venta de tours y la baja en el precio de los cultivos, la producción y las iniciativas de los proyectos de emprendimiento de varias familias. A raíz de los efectos de las medidas oficiales ante la pandemia, la Red de Turismo Indígena de Talamanca creó “Ecovida”, colectivo rural agrícola promotor de productos agrícolas orgánicos, propios de la zona, que son comprados a un precio justo.¹⁰ Durante la pandemia recibieron apoyo externo de entidades nacionales no indígenas y de extranjeras, cooperaron con dinero en efectivo y despensa de alimentos. En los últimos meses del 2021, la gran mayoría de familias había logrado reactivar la venta de artesanías y comidas, así como la oferta de guías de turismo, conforme a los protocolos sanitarios.

En Costa Rica, la mayoría de los turistas son estadounidenses. Sin embargo, en el Caribe la situación es otra, ya que la mayor frecuencia de turistas son personas universitarias, procedentes de España, Francia, Italia, Austria, Alemania, República Checa, Polonia, Suiza, Israel, Canadá, Argentina, Chile y Colombia. La mayoría de la población local no tiene preferencia sobre los turistas de un determinado país, no obstante, si destacan que lo importante es que sean respetuosos, con una mentalidad abierta e interés en conocer y aprender otras costumbres. Aunque en términos generales, algunos opinan que el comportamiento entre turistas extranjeros y nacionales es similar, otros opinan que los europeos y norteamericanos tienen mayor conciencia ambiental y no regatean el precio de los productos.

En el Caribe Sur, en relación con las normas y protocolos implementados ante la emergencia sanitaria con el Covid-19 y el cumplimiento de las normas del gobierno (uso de mascarilla, careta, distancia, lavado de manos, uso de alcohol, aforo, circulación de vehículos, entre otros), las personas entrevistadas coincidieron con

nuestra observación, pues opinaron que tanto entre los turistas como entre la población local hay distintos comportamientos. En el caso de dueños o empleados de restaurantes, el tema es variable según el tipo de oferta y clientela. Se observó que en la mayoría de los restaurantes y hoteles con una oferta para gente de clase alta o media alta, tanto los dueños, los meseros y la clientela, sí cumplían las normas sobre el lavado de manos a la entrada, el uso de alcohol y de mascarillas. Por el contrario, observamos una diferencia de comportamiento en octubre 2021 y marzo 2022, en este último periodo la gente ya no seguía las normas estrictamente porque sentían que el peligro había pasado. Nos llamó la atención que, en las playas más alejadas, llegaban vendedores ambulantes nacionales y extranjeros con una bandeja sin cubrir los bocadillos. Al preguntar a los vendedores sobre esa falta de cuidado, reían mientras ofrecían alfajores, empanadas y otros bocadillos.

Entre octubre 2021 y junio de 2022 era común observar a grupos de turistas sin mascarilla y al llegar a la caseta de entrada al Parque Nacional de Cahuita o el de Gandoca-Manzanillo se ponían la mascarilla y se la quitaban en los senderos. En los bares y calles de Puerto Viejo, grupos de turistas jóvenes –tanto turistas costarricenses como extranjeros– bailaban *reggae* y otros ritmos caribeños, desde el atardecer hasta el amanecer, sin respetar el protocolo por la pandemia.

Nos interesó conocer la opinión sobre el Covid-19 y entre las respuestas más comunes de entrevistados locales escuchamos: “el Covid-19 es una peste creada en otros lugares”; “es algo que llegó para jodernos”; “es algo malo porque deja a la gente sin trabajo y su efecto a la salud es evidente”. Al indagar sobre la confianza en la vacuna, la mayoría no respondió, algunos opinaron que no confiaban en las vacunas y solo una minoría sí se había vacunado. A pesar que en los años 2020 y 2021 fallecieron algunos vecinos a causa del Covid-19, hubo familiares que lo negaron y atribuyeron la muerte a una gripe muy fuerte, asma o padecimientos bronquiales y por eso, otros miembros de la familia no siguieron las normas preventivas, aunque su trabajo los exponía a contacto con la gente.

Conclusiones

El Covid-19 condujo a una crisis mundial que golpeó fuertemente la actividad turística a causa de los paros técnicos masivos y oleadas de despidos. La crisis fue una oportunidad para visibilizar las condiciones de trabajo de los trabajadores y trabajadoras del turismo, problema reconocido por varios estudios sobre el turismo al inicio de la pandemia. Los directivos, dueños y administradores de empresas tuvieron que cerrar o reducir su horario y oferta turística. Para los gobiernos fue una ocasión para reformular el modelo de desarrollo basado en la alta especialidad en turismo, y buscar la manera de depender menos de esta única actividad. La dependencia económica del turismo como actividad principal o única, ha

⁹ En Costa Rica el vocablo “aguja” se usa para referirse a una barrera de control, construida por un tronco o una estructura metálica sencilla que impide el paso a vehículos y personas.

¹⁰ En un informe de estudiantes de la UCR, del curso Antropología del Turismo (Granados, Martínez, Ortiz y Segura, 2020), se señala que esa iniciativa es una ventaja, le ha permitido percibir a las familias mejorar su ingreso, ya que no dependen de otros empresarios que llegan a precios estratégicos como Puerto Viejo, Cahuita e inclusive San José a comprarles productos a precios muy bajos.

tenido fuertes repercusiones en las poblaciones locales ante las pandemias, las cuales agudizan la pobreza y la desigualdad. La pandemia puso al descubierto la alta vulnerabilidad del comportamiento de este modelo de desarrollo para las sociedades anfitrionas que se han convertido en altamente dependientes de una sola actividad y de la llegada de turistas internacionales.

México nunca cerró su espacio aéreo, pues buscaba evitar mayores afectaciones a la economía. Flexibilizó las medidas de confinamiento y permitió la llegada de turistas y funcionamiento de hoteles para evitar que la economía colapsara. Mientras tanto, en Costa Rica se tomaron medidas más restrictivas, sobre todo durante 2020. Las presiones para agilizar la vuelta a la normalidad turística incrementaron los riesgos de contagio de los y las trabajadoras. En el caso de México, se pudo identificar un exceso de mortalidad en las grandes ciudades y en sitios de atracción turística.

Tanto en el Caribe mexicano como en el costarricense, existe una fuerte dependencia de los mercados emisores y, en especial, de Estados Unidos y Canadá. La cercanía con estos centros emisores de turistas y la flexibilidad en cuanto a la adopción de medidas sanitarias atrajo a los turistas, sobre todo jóvenes, lo que significó la llegada de beneficios económicos. Se hicieron grandes negocios y se obtuvieron ganancias privadas de los festivales abiertos y en fiestas clandestinas a los que acudían jóvenes con un alto nivel adquisitivo, procedentes de Estados Unidos y Europa, principalmente. Los jóvenes se contagiaban y a veces regresaban enfermos a sus países de origen. Las fiestas y el flujo de turistas hacia los hoteles colocaron a la población local en una condición de riesgo. Esto se vio reflejado en las cifras de morbilidad y en el exceso de muertes, el cual superó el promedio nacional, según estudios preliminares.

Ante la necesidad de que alguien lo hiciera, se visibilizó la necesidad de implementar un modelo turístico más respetuoso de los derechos de las y los trabajadores, así como de las sociedades locales. La pandemia puso en el tapete la necesidad de que el capital turístico reconociera su responsabilidad social. Esto es así porque las grandes firmas internacionales trasladaron el costo social de la pandemia a las comunidades locales, al desentenderse del gasto que representa dejar en el desempleo a miles de trabajadoras y trabajadores.

En Cancún e Isla Mujeres quedó al descubierto una estructura laboral en la que los trabajadores se encuentran inermes y sin derechos. Miles fueron lanzados a la calle de la noche a la mañana, lo cual los obligó a generar nuevas y creativas formas de subsistir.

En el Caribe Sur de Costa Rica, la situación fue más grave en el 2020, la pandemia incidió con más fuerza en el aspecto laboral formal e informal, que afectó la economía familiar en la costa y en la montaña. No obstante, la desigualdad social, aunada a la diversidad étnica y de entornos naturales se expresó en la heterogeneidad de prácticas y creencias. La concentración de población en la zona costera facilitó el emprendimiento en la venta de

productos caseros o servicios alternos, mientras que en la zona montañosa, donde están los territorios indígenas, las limitaciones de la pandemia les hizo volver la mirada a los saberes ancestrales y técnicas tradicionales vinculadas a la tierra, despensa y farmacia donde obtienen alimento y medicina; también hubo un retorno a algunas formas de intercambio comunitario, como el trueque o la “mano vuelta”.¹¹ Estas fueron las principales enseñanzas que mencionan los habitantes de territorios indígenas.

El turismo ha mostrado ser una fuente constante de conflictos. Durante la pandemia, tanto en México como en zonas turísticas de Costa Rica, nuevas invasiones y apropiaciones de territorio tuvieron lugar por parte de empresas inmobiliarias que aprovecharon las condiciones de pandemia para avanzar. Esto ha generado nuevos procesos de gentrificación y desplazamiento de la población originaria, temas que deberemos analizar en un futuro no lejano.

La pandemia agudizó los viejos problemas y produjo un profundo y rápido golpe a las condiciones de vida y trabajo. Además, mostró las debilidades del modelo de desarrollo turístico vigente en cuanto a su capacidad de generar desarrollo, equidad y sostenibilidad.

La llegada del Covid-19 afectó a todos los sectores sociales, tanto desde el inicio como en la recuperación, pero sus consecuencias han sido desiguales, pues hay disparidad en la posibilidad de oportunidades. En el Caribe, se evidenció la dependencia del turismo y la necesidad de diversificar las actividades, con propuestas que fomenten proyectos basados en la sostenibilidad ecológica y con acciones a distintos plazos. Eso pasa con mayor rigor con la llegada de cruceros, los cuales impactan de manera negativa en los destinos turísticos pues requieren gran inversión para la limpieza de los lugares de arribo y dejan muy poca derrama económica que beneficia a las poblaciones locales.

El turismo ha sido y seguirá siendo un importante generador de empleos en América Latina y la fase post-pandemia ha dejado una gran enseñanza: la necesidad de que las grandes empresas beneficiarias de la actividad turística asuman su responsabilidad con sus trabajadores. Hasta hace poco, el *outsourcing* o subcontratación había sido la norma laboral con la que operaban los hoteles del Caribe mexicano. Estas formas de contratación quedaron prohibidas, aunque ahora hace falta vigilar que se cumpla con la ley. Otra es la necesidad de diversificar la economía en los lugares donde el turismo es la única o principal actividad económica. Además, se requiere descentralizar y apoyar a las pequeñas comunidades locales y al medio ambiente con proyectos de corto y mediano plazo que sean respetuosos de la naturaleza.

¹¹ En comunidades indígenas y campesinas de Costa Rica se denomina “mano vuelta” a un trabajo compartido y cooperativo, sin salario. Es usual al sembrar la milpa construir un rancho y al finalizar, compartir bebida y comida.

Agradecimientos

Queremos agradecer al Programa de Apoyo de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT de la Universidad Nacional Autónoma de México, Proyecto IN302124 “Trabajo inmaterial y empleos atípicos en el mundo del turismo en Cancún y Ciudad de México” y al Instituto Panamericano de Geografía e Historia, “Proyecto 03, Historia”, por el apoyo brindado para la realización de este trabajo.

Referencias

- Aburto, Teresa. “Miami, Tulum, Cancún. Los paraísos de las fiestas desenfrenadas en plena crisis del Covid”. *El Mundo*, 23 de marzo de 2021. <https://www.elmundo.es/internacional/2021/03/22/605851c4fdddf-078c8b4614.html>.
- Agencia AFP. “Tulum, el paraíso mexicano de las fiestas sin reglas sanitarias contra el coronavirus”. *El Comercio*, 21 de marzo de 2021. <https://elcomercio.pe/mundo/mexico/coronavirus-mexico-tulum-el-paraiso-mexicano-de-las-fiestas-sin-reglas-sanitarias-por-el-covid-19-noticia/?ref=ecr>.
- Arias, Juan Pablo. “Distanciamiento social en 2020 dio impulso a incipiente comercio electrónico en Costa Rica”. *El Observador*. 13 de mayo de 2021. <https://observador.cr/distanciamiento-social-en-2020-dio-impulso-a-incipiente-comercio-electronico-en-costa-rica/>.
- Cañada, Ernest e Ivan Murray. 2021. *#TourismPostCovid-19. Turistificación confinada*. núm. 7 de *Colección Turismos*. Barcelona: Alba Sud Editorial. <https://www.albasud.org/publ/docs/103.pdf>.
- Casado Izquierdo, José María. 2021. “De crisis sanitaria a crisis económica y laboral: patrones espaciales del impacto de la Covid-19 en el empleo formal de México”. *Investigaciones Geográficas*, núm. 104, 1-18. <https://doi.org/10.14350/rig.60212>.
- Consejo Nacional de Rectores (Costa Rica). 2022. “¿Cómo está golpeando la pandemia del covid-19 al desarrollo humano sostenible de Costa Rica?”. Consultado el 20 de marzo de 2023. <https://repositorio.conare.ac.cr/handle/20.500.12337/8274>.
- Dondé Escalante, Pedro y Eduardo Turrent y Díaz. 2009. *Banco de México. Fundador de Cancún. XL Aniversario: 1969-2009*. México: Banco de México.
- Duxbury, Nancy, Fiona Bakas, Tiago Vinagre Castro y Sílvia Silva. 2020. “Turismo Recreativo”. En *Palabras para lá da pandemia: cem lados de uma crise*, coordinado por José Reis, 110. Portugal: Centro de Estudos Sociais; Universidad de Coimbra.
- Espinosa-Coria, Horacio. 2013. “El origen del proyecto turístico Cancún, México. Una valoración de sus objetivos iniciales a 42 años de su nacimiento”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 11, núm. 1: 154-167. DOI: <https://doi.org/10.29043/liminar.v11i1.27>.
- González-Ripoll Navarro, María Dolores, Nayibe Gutiérrez Montoya, Emilio Luque Azcona, Juan Marchena Fernández, Héctor Pérez Brignoli, Miguel Ángel Puig-Samper y Mu-Kien A. Sang Ben. 2020. “El espacio Caribe”. En *El Caribe. Origen del mundo moderno*, editado por Consuelo Naranjo Orovio, María Dolores González-Ripoll Navarro y María Ruiz del Árbol Moro, 1-58. Unión Europea: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Granados, D., Martínez, L. Ortiz y Segura. 2020. *Informe de reporte sobre las repercusiones de la pandemia por Covid-19, en el sector turístico de Puerto Viejo y Yorkin, Talamanca, Limón*. Escuela de Antropología. Curso Antropología del Turismo, Universidad de Costa Rica (inédito).
- Hall, Michael C., Daniel Scott y Stefan Gössling. 2020. “Pandemics, transformations and tourism: be careful what you wish for”. *Tourism Geographies* 22 (3): 577-598. <https://doi.org/10.1080/14616688.2020.1759131>.
- Hernández Bringas, Héctor. 2021. “Covid-19 en México: un perfil sociodemográfico”. *Notas de Población*, núm. 111, 105-132. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46557-covid-19-mexico-un-perfil-sociodemografico>.
- Instituto Costarricense de Turismo. 2020. “Información Coronavirus. Material de apoyo Sector Turismo”. Consultado el 11 de marzo de 2022. <https://www.ict.go.cr/es/servicios-institucionales/material-de-apoyo-coronavirus-sector-turismo.html>.
- Instituto Costarricense de Turismo. 2021. “Cifras turísticas”. Consultado el 8 de marzo de 2023. <https://www.ict.go.cr/es/estadisticas/cifras-turisticas.html>.
- Izcarra, Carla y Ernest Cañada. 2021. *Transformar el turismo desde la proximidad. ¿Cómo abordamos el debate en Cataluña?* Núm. 19 de *Serie Informes en Contraste*. Barcelona: Alba Sud.
- Jouault, Samuel, Tlacaoel Rivera-Núñez, Ana García de Fuentes, Manuel Xool Koh y Alejandro Montañez Giustinianovic. 2021. “Respuestas, resistencias y oportunidades del turismo comunitario en la península de Yucatán frente al COVID-19 y las crisis recurrentes”. *Investigaciones Geográficas*, núm. 104, 1-16. <https://doi.org/10.14350/rig.60240>.
- Martí, Fernando. 1985. *Cancún. Fantasía de banqueros*. México: Editorial Uno.
- Ministerio de Salud Pública, Gobierno de Costa Rica. 2022. “Documentos”. Consultado el 5 de diciembre de 2022. <https://www.ministeriodesalud.go.cr/index.php/biblioteca-de-archivos-left/documentos-ministerio-de-salud/vigilancia-de-la-salud/normas-protocolos-guias-y-lineamientos/situacion-nacional-covid-19/lineamientos-especificos-covid-19/historico-lineamientos-covid-19>.
- Moranta, Joan. 2021. “La vulnerabilidad de la especialización turística”. En *#TourismPostCOVID19. Turistificación confinada*. Núm. 7 de *Colección Turismos*, editado por Ernest Cañada e Ivan Murray, 82-87. Barcelona: Alba Sud.

- Nepal, Sanjay K. 2020. "Adventure travel and tourism after COVID-19- business as usual or opportunity to reset?", *Tourism Geographies* 22, núm. 3, 646-650. doi: <https://doi.org/10.1080/14616688.2020.1760926>.
- Niewiadomski, Piotr. 2020. "Covid-19: From temporary de-globalisation to a re-discovery of tourism?" *Tourism Geographies* 22, núm. 3: 651-656. doi: <https://doi.org/10.1080/14616688.2020.1757749>.
- Oehmichen, Cristina y Concepción Escalona, 2021. "El Covid-19 en Cancún: epidemia y vulnerabilidad en un destino turístico de clase mundial", En *#TourismPost-COVID19. Turistificación confinada*. Núm 7 de *Co-lección Turismos*, editado por Ernest Cañada e Iván Murray. 190-209. Barcelona: Alba Sud.
- ONU Turismo. 2021. "La OMT y el Banco Asiático de Desarrollo elaboran conjuntamente un informe sobre big data y recuperación turística". 21 de diciembre de 2021. <https://www.unwto.org/es/news/la-omt-y-el-banco-asiatico-de-desarrollo-elaboran-conjuntamente-un-informe-sobre-big-data-y-recuperacion-turistica>.
- ONU Turismo. 2022. "La recuperación del turismo acelera para alcanzar el 65% de los niveles anteriores a la pandemia". 23 de noviembre de 2022, <https://www.unwto.org/es/news/la-recuperacion-del-turismo-acelera-para-alcanzar-el-65-de-los-niveles-anteriores-a-la-pandemia#:~:text=article%20on%20facebook-,La%20recuperaci%C3%B3n%20del%20turismo%20acelera%20para%20alcanzar%20el%2065%25%20de,niveles%20anteriores%20a%20la%20pandemia&text=El%20turismo%20internacional%20est%C3%A1%20en,sigue%20recuper%C3%A1ndose%20de%20la%20pandemia>.
- ONU Turismo. 2023. "El turismo va camino de recuperar los niveles prepandémicos en algunas regiones en 2023". 17 de enero de 2023. <https://www.unwto.org/es/news/el-turismo-va-camino-de-recuperar-los-niveles-prepandemicos-en-algunas-regiones-en-2023#:~:text=Seg%C3%BAn%20los%20pron%C3%B3sticos%20de%20la,de%20cu%C3%A1l%20sea%20la%20evoluci%C3%B3n>.
- Pantojas, Emilio. 2022. *De la plantación al resort. El Caribe en el siglo XXI*. Barcelona: Alba Sud.
- Rivas, Santiago, (2020), *Asur presenta reporte de tráfico abril 2020*. *Revista En el Aire*. 7 de mayo de 2020, en <https://enelaire.mx/asur-presenta-reporte-de-trafico-abril-2020/>
- Sánchez Crispín, Álvaro, Enrique Propin Frejomil y José María Casado Izquierdo. 2020. "Tipología de territorios turísticos en México según incidencia de COVID-19". *Dimensiones Turísticas* 4: 9-36. doi: <https://doi.org/10.47557/ZXVV5344>.
- Varela, Micaela. 2020 "Un festival de arte y música de Tulum desata la polémica tras un supuesto rebrote de Covid". *El País*. 9 de diciembre de 2020. <https://elpais.com/mexico/2020-12-09/un-festival-de-arte-y-musica-de-tulum-desata-la-polemica-tras-un-supuesto-rebrote-de-covid.html>.
- Velasco Martín, Ángel R. y Manuel Marchena Gómez. 1992. "La región Caribe como espacio turístico". *Mélanges de la Casa de Velázquez* 28, núm. 3: 57-74. https://www.persee.fr/doc/casa_0076-230x_1992_num_28_3_2629.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 155-156

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

Nota

Carlos Serrano Sánchez†

(29 de abril de 1942-15 de octubre de 2025)

Judith Lizbeth Ruiz González*

*Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Circuito exterior s/n,
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México, México.*

Abigail Meza Peñaloza**

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

“El ave canta aunque la rama cruja,
como que sabe lo que son sus alas”

Salvador Díaz Mirón

Escribir una reseña de la vida del doctor Carlos Serrano Sánchez es una tarea difícil debido a su amplia trayectoria profesional, a su dedicación académica y administrativa, pero sobre todo a la diversidad de temas a los que se dedicó y a la cantidad de alumnos que formó a lo largo de poco más de 57 años de labor académica.¹

Nació en Ciudad Mendoza, Veracruz el 29 de abril de 1942 y tras la muerte temprana de su padre, su abuelo asumió un rol paternal y lo llevó por los parajes del Ojo Zarco Nogales, en Veracruz, donde juntos recogían pequeñas figurillas prehispánicas llamadas “caritas”.² Estas

figurillas despertaron la curiosidad de Carlos, quien preguntaba sobre su origen y el propósito detrás de ellas. Las respuestas de su abuelo, basadas en su sabiduría popular, sembraron el interés por el estudio del ser humano y marcaron el inicio de su vocación por la antropología. Estas influencias, junto con su contexto sociocultural y sus raíces humildes, guiaron a Carlos hacia el camino de la antropología física.

La vocación del doctor Serrano Sánchez fue guiada por varias personas y experiencias a lo largo de su vida. Cuando era estudiante de la Escuela Secundaria y de Artes y Oficios Esfuerzo Obrero ocurrió algo insólito: el doctor Eusebio Dávalos Hurtado, primer antropólogo físico graduado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) impartió una conferencia en su escuela sobre el descubrimiento de la tumba de Pakal en Palenque, lo que alentó aún más su interés por la antropología y la arqueología. Su maestro de historia, Rafael García,

Miriam Judith Gallegos Gómora y Patricia Horcaja Campos (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2023), 409-433.

¹ En la página de humanindex se puede constatar la vastedad de la obra del doctor Carlos Serrano Sánchez https://www.humanindex.unam.mx/humanindex/pagina/pagina_publicacionestodas.php?rfc=U0VTQzQyMDQyO-Q==&par=6&idi=3

² No está de más anotar que una de tantas de sus recientes publicaciones versa sobre el tema de figurillas antropomorfas de Veracruz, escrito en colaboración con su esposa, la arqueóloga Verónica Bravo Almazán: Carlos Serrano Sánchez y Verónica Bravo Almazán, “Nuevos datos sobre la representación del Dios Gordo en figurillas cerámicas prehispánicas del Centro de Veracruz”, en *Figurillas mesoamericanas del Clásico. Una mirada calidoscópica a sus contextos, representaciones y usos*, editado por

* Correo: judithlrg@iia.unam.mx / <https://orcid.org/0000-0002-0173-5960>

** Correo: abigailm@unam.mx / <https://orcid.org/0000-0002-8655-2476>

al notar el entusiasmo de Carlos, lo animó a estudiar arqueología en la Universidad Veracruzana; aunque su madre no estaba de acuerdo, ya que deseaba que Carlos Serrano Sánchez fuera médico y permaneciera en su ciudad natal.

Durante su etapa de estudiante en la escuela preparatoria la lectura del libro: *Antropología Física de Veracruz* de la doctora Johanna Faulhaber marcó profundamente al doctor Serrano y selló su vocación. Años más tarde, ella fue su profesora en la ENAH.

Carlos Serrano Sánchez se decidió por estudiar antropología física y no arqueología en ENAH, defendió su tesis de licenciatura en 1966, titulada *La incidencia de la osteoartritis en algunas poblaciones prehispánicas de México*. Se volvió entonces un pionero en los estudios de paleopatología en México y Latinoamérica.³ Años más tarde realizó estudios de posgrado en la Universidad de París, gracias a una beca financiada por el gobierno francés y en 1975 obtuvo el grado de Doctor con Especialidad en Ciencias Biológicas con la investigación titulada *Les dermatoglyphes des populations mayas du Mexique et d'autres groupes mésoaméricains*. Con este trabajo también se convirtió en un pionero en el ámbito del estudio de los dermatoglifos rasgos aún en boga utilizados para estudios de diversidad poblacional y con una amplia utilización en el ámbito forense.⁴ Estos estudios le permitieron actualizarse en varios aspectos de la bioantropología y consolidar nuevas líneas de investigación en el ámbito de la paleoantropología, la evolución humana, la primatología, la genética, la somatología, el estudio de las poblaciones antiguas y la antropología forense. Pocos académicos han tenido los conocimientos y el compromiso social necesario para desarrollar todas estas líneas de investigación.

Contribuciones Académicas y Docencia

Comenzó su carrera docente en 1968, impartiendo clases de antropología física general, y continuó enseñando durante más de 57 años en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su último curso fue sobre antropología física en México y América Latina, donde transmitió el legado de figuras como el doctor Juan Comas y otros colegas. Sus inicios profesionales datan desde 1966 cuando fue Investigador del Departamento de Antropología Física del INAH de 1966-1975. En 1971 fue Investigador del Centro de Estudios Mayas de la UNAM y a partir de 1980 formó parte del Instituto

de Investigaciones Antropológicas (IIA), UNAM, donde laboró hasta hace unas escasas semanas.

Sin importar su adscripción profesional, nunca dejó de ser profesor de la ENAH, de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y por supuesto del Posgrado en Antropología de la UNAM, entre otras escuelas nacionales y extranjeras en las que fue profesor invitado. No está de más mencionar su labor académica administrativa, fue jefe de la especialidad de Antropología Física de la ENAH de 1972-1980; jefe del Departamento de Antropología Física del INAH de 1979-1980; secretario académico del IIA de la UNAM de 1985-1991; asesor del Departamento de Antropología, División de Estudios de Posgrado, FFyL, UNAM, de 1992-1998; y Director del IIA, UNAM, periodos 2004-2008 y 2008-2012.

Su enfoque se centró en la cultura y dinámicas poblacionales, buscando siempre vincular la antropología con las comunidades; espíritu que transmitió a todos sus estudiantes y colaboradores. Por citar algunas de sus últimas líneas de trabajo enfocadas en el entendimiento de la cultura y las dinámicas poblacionales en México con una dimensión interregional podemos mencionar las investigaciones de su natal Veracruz relacionados con el estudio de las poblaciones de la región de las Altas Montañas, con una fuerte vinculación con las comunidades.

No podemos dejar de lado el interés del doctor Serrano por combatir el racismo, promover nuevos enfoques para el estudio de los dermatoglifos, la evolución humana y la osteología. Tampoco podemos dejar de lado sus trabajos en sitios arqueológicos emblemáticos como Tlatilco, Teotihuacan y Cholula que siguen siendo ampliamente citados, sin dejar en el olvido territorios ocupados por cazadores recolectores en el norte de México o regiones rurales y urbanas en transformación en todo el territorio mexicano. Su labor estuvo siempre orientada a dignificar la antropología física y ponerla al servicio de las comunidades. Podemos decir que el doctor Carlos Serrano Sánchez no se despidió del gremio antropológico porque aún sigue colaborando en la formación de nuevas generaciones, continúa contribuyendo en el quehacer antropológico y en la divulgación científica con sus publicaciones, con la *horda* de antropólogos que educó y que esperamos ser dignos representantes de su trabajo.

Aunado a lo anterior sumamos su pasión por la poesía y su compromiso con la antropología física mexicana y latinoamericana que se reflejan en su deseo de que otros continúen su labor. Finalmente, queremos dedicar estas breves palabras a todos los “hijos académicos” del doctor Serrano y en particular a Verónica y Paola, con quienes tenemos una gran deuda por haberles robado mucho tiempo del doctor Serrano, quien nunca dejó de ser nuestro mentor.

³ Carlos Serrano Sánchez y Abigail Meza Peñaloza, “Paleopathology in Mexico”, en *Biological Anthropology of Latin America: Historical Development and Recent Advances*, editores Douglas H. Ubelaker y Sonia E. Colantonio (Smithsonian Institution Scholarly Press, 2019), 69-78.

⁴ Una de sus más recientes publicaciones retoma los estudios de los dermatoglifos: Carlos Serrano Sánchez y Miriam García Cuevas, “Acerca del perfil dermatoglífico de los nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz”, *Mirada Antropológica* 20, 29 (2025): 135-146.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 157-160

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

Reseña

CARLOS SERRANO SÁNCHEZ, BERNARD FAHMEY BEYER Y OSWALDO CAMARILLO SÁNCHEZ, coordinadores (2024). *Más allá de la muerte. Bioantropología e iconografía de la colección arqueológica del Museo Casa del MENDRUGO, Puebla, México*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Museo Casa del MENDRUGO. 282 pp. ISBN: 978-607-309-460-3

Dentro del marco de la VI Feria Internacional del Libro de las Universitarias y Universitarios, en el Salón “Beatriz de la Fuente” en el Centro de Exposiciones y Congresos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), fue presentado el libro *Más allá de la muerte. Bioantropología e iconografía de la colección arqueológica del Museo Casa del MENDRUGO, Puebla, México*. El evento contó con una nutrida asistencia del público por la curiosidad que despierta la colección de objetos del Museo situado en la ciudad de Puebla, México, y que son el material principal que aborda este libro.

Sobre los autores

El equipo de trabajo que participa en esta obra está coordinado por el antropólogo físico Carlos Serrano Sánchez, el arqueólogo especialista en Oaxaca Bernard Fahmey Beyer y el antropólogo Oswaldo Camarillo Sánchez, así como por un grupo conformado por jóvenes antropólogos de diferentes especialidades egresados de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y de la UNAM.

Este equipo ha logrado responder las interrogantes que les planteaba la colección del Museo Casa del MENDRUGO estudiada, ha recurrido y explorado diversas técnicas propias de la bioantropología, que a su vez se han conjuntado con el método iconográfico para poder encontrar diferentes huellas que muestren pistas e indicios sobre a quiénes pertenecían los cráneos y huesos largos de esta colección, cuáles fueron las condiciones de vida que tuvieron, qué relaciones genéticas tenían, cuáles son los códigos plásticos que participan en los mensajes que se grabaron en las diferentes piezas de esta colección. El equipo de investigación siempre tuvo presente

la inquietud de cómo fortalecer los criterios y elementos diagnósticos que como especialistas en las ramas de la antropología nos permitan reconocer y determinar la antigüedad de diversas piezas de las que no hay un contexto arqueológico controlado.

Los autores que participan en la obra han conseguido que sus artículos expliquen de manera clara y concisa, para que cualquier persona –incluso no especialista– comprenda cada uno de los pasos seguidos en los minuciosos análisis realizados, el tipo de resultados obtenidos, los principios en los que se basan, así como las limitaciones que se tienen sobre estos materiales óseos descontextualizados.

Sobre la estructura del libro

El resultado de dar respuesta a aquellas interrogantes es una obra colectiva conformada por ocho capítulos, a los cuales les preceden una Introducción elaborada por los tres coordinadores del volumen y un Preámbulo a cargo de José Ramón Lozano-Torres, responsable del Museo Casa del MENDRUGO en Puebla, el cual además es uno de los patrocinadores –junto con el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM– que hicieron posible que el libro pudiera salir a la luz y con ello se difundan los resultados obtenidos de esta colección de objetos.

La obra comprende aproximadamente el análisis de “60 objetos” (10 cráneos, 17 huesos largos, 14 inscripciones en piedra, 3 recipientes de ónix y 7 caracoles trompeta) que representan apenas una parte del total de 280 piezas de la colección del Museo Casa del MENDRUGO que consiste en material cerámico, lítico, óseo, metálico y de madera.

Como comentamos, uno de los retos centrales para el equipo de estudiosos que participan en este libro fue analizar una colección conformada por diversos objetos materiales de los que no se tiene un contexto arqueológico preciso y que en relación con su origen sólo se cuenta con el registro de la memoria y la tradición oral de una familia cuyos parientes fueron hacendados en un

pueblo zapoteca de Oaxaca, San Pablo Huixtepec, en la región de los Valles Centrales de Oaxaca. La narración proporciona una posible procedencia de los objetos y la memoria entonces funge como puente con el pasado.

El relato de las primeras páginas de la obra deja ver que los objetos de la colección están rodeados de misterio. Fueron resguardados por muchos años en manos de diferentes personas hasta que finalmente se entregaron a la Casa del MENDRUGO, Puebla. Esta casona colonial a su vez fue rescatada y en ella se alberga un museo, el cual está abierto al público no sólo como inmueble histórico preservado y restaurado, sino también como sede de esta colección.

Esta circunstancia fortuita, junto con la peculiaridad de las evidencias óseas grabadas de la colección, abrió las puertas para que los especialistas pudieran realizar estudios multidisciplinarios, los cuales contaron con los apoyos de diversos institutos e instituciones, principalmente de la UNAM, para aplicar a este material diferentes métodos y técnicas de la bioantropología y de la iconografía que dieran respuestas a las interrogantes que les planteaba la colección, es decir, los retos de saber quiénes, dónde y cuándo. Con esta obra queda a la vista que los análisis son imposibles de realizar de forma individual y que para ello se requiere el apoyo de muchas personas y de varias instituciones. Por ello, una particularidad es que la generalidad de los textos presentados es en coautoría.

Los estudios del libro parten de que las piezas de la colección son auténticas, de origen zapoteca, procedentes de los Valles Centrales. Los análisis realizados, que corresponden a cada uno de los ocho capítulos, les permiten proponer a los autores de manera preliminar que la colección, en su conjunto, brinda información sobre la dinámica sociocultural del Posclásico temprano, etapa histórica en la que tienen presencia los “toltecas” del valle poblano-tlaxcalteca hacia Oaxaca, lo que hace que no se continúen los cánones del Clásico de Monte Albán y se empiecen a formular otras convenciones que son reflejo de estas interacciones. El lector encontrará los diversos argumentos que se exponen en cada uno de los artículos para llegar a esas conclusiones.

Cuatro capítulos (I, II, III, V) nos abren un enorme panorama de cómo, a partir de los cráneos y los huesos largos, podemos saber edad, sexo, jerarquía social, alimentación, patologías y relaciones genéticas. Esto último a través de los estudios de ADN que se pudieron realizar, ya que se encontraron piezas óseas (de dientes y huesos del oído) que no habían sido manipuladas, un verdadero tesoro si recordamos que la colección estuvo en diversas manos.

Así, los resultados que ofrece la antropología física sobre los cráneos y huesos largos se relacionan con el capítulo IV sobre las técnicas de manufactura y huellas de uso para explicar la forma y el momento en que los huesos pudieron haberse grabado y ello, a su vez, se conjunta con el significado de los motivos plasmados analizados por los arqueólogos en los capítulos VI y VII.

Con respecto a los análisis iconográficos, los dos estudios del libro abordan de formas distintas el significado de los grabados, les atraviesa el problema del estilo y la asociación a la cultura a la que pertenecen y ambos, a través del método comparativo de evidencias mesoamericanas correspondientes al Epiclásico y Posclásico temprano, dan cuenta del uso de ciertas convenciones que dejan de emplearse hacia la fase Monte Albán IIIB-IV e incorporan otros signos que reflejan la interacción con otros grupos.

Uno de los estudios (capítulo VI) se enfrenta al problema del registro gráfico de los grabados de los cráneos, un primer paso necesario para el análisis iconográfico. Los grabados de los cráneos siguen la forma de éstos, lo que dificulta realizar los dibujos de las representaciones para que no se deformen en un plano bidimensional. Así, uno de los aportes del libro es precisamente el empleo de proyecciones para realizar este primer registro que permite entonces ser la base para la identificación iconográfica y su comparación con la evidencia de regiones vecinas para determinar su área de interacción.

El estudio que analiza cada una de las inscripciones de la colección (capítulo VII) encuentra algunos cambios en las convenciones iconográficas y escriturarias de Oaxaca, como el uso de signos identificados en algunos contextos como marcadores temporales, pero en este caso sin un aparente registro de coeficientes, fenómeno que también se ha documentado en otras partes de Mesoamérica para este mismo periodo del Epiclásico e inicios del Posclásico temprano.

Para estos estudios iconográficos, cabría preguntarse si todo el corpus de inscripciones formaba parte de algún programa narrativo en un contexto funerario y desde ello complementar el mensaje dejado, debido a que las inscripciones no se verían de forma aislada sino relacionadas entre sí como parte de un mismo contexto posible. Aunado a lo anterior y tomando en cuenta las dimensiones de las lápidas, éstas parecerían pertenecer más bien a elementos de la arquitectura funeraria, como sería el caso del dintel grabado, el cual no parece una pieza de manufactura extraña, ya que se tienen registros de dinteles con grabados hacia el Valle de Tlaxolula, Oaxaca, desde fases tempranas de acuerdo con la cronología regional (véase por ejemplo Bernal y Oliveros 1988, fotografía 15).

El resto de las inscripciones podría corresponder a las jambas o lápidas en secuencia de alguna procesión, tal y como se encuentran en otras evidencias de la región para la misma época, como la tumba de Suchiquiltongo y la tumba 105 de Monte Albán (en este caso, pintada) o en Pueblo viejo de Teposcolula, en la Mixteca Alta, como parte del interior de un recinto de las élites (Urcid 1992, 78; Caso 1938, lám. III y IV; Brussé y Spores 2014, 197-198, figura 11). Estas ideas quedarán para estudios futuros que continúen con investigaciones relacionadas con los motivos plásticos de fines del Clásico tardío y principios del Posclásico temprano.

En la obra, entre líneas, podemos ver que los autores tuvieron que seleccionar un grupo de objetos para los

primeros estudios, pero se vislumbra que se generarán más a partir del resto de la colección. Esto sería muy bueno, ya que en este volumen existe un desbalance en el sentido de que es notorio un énfasis en el estudio de los cráneos (incluso no sé si era la idea inicial sólo trabajar éstos), en menor medida se toman en cuenta los huesos largos y –al menos en este tomo– no existen estudios sistemáticos de las trompetas de caracol, que son mencionadas sólo como comparación con las escenas grabadas en los cráneos y en las inscripciones. Uno como lector también se pregunta por qué aplicar las técnicas de manufactura y de huellas sólo a los cráneos y no al resto de los objetos presentados en este volumen, por ejemplo, a las inscripciones, debido a que ya existen previamente cuestionamientos a su antigüedad en una publicación de gran difusión. En mi opinión creo que es uno de los aspectos que tendrán que considerarse en un futuro para homogeneizar los análisis de todos los objetos de la colección.

¿Por qué es importante el libro?

Por los esfuerzos en enfrentar el reto de determinar la antigüedad y la procedencia de los objetos de esta colección que no tienen un contexto arqueológico controlado.

Si nos remontamos a la historia de la arqueología, nos lleva a pensar en muchos casos similares. Por ejemplo, el hallazgo de la Estela de La Mojarra en el río Acuña, hacia la década de 1980, tuvo poca aceptación y quedó recluida en una bodega del museo de Xalapa por muchos años, hasta que en la siguiente década dos lingüistas proponen que se trata de uno de los ejemplos más tempranos de la escritura en Mesoamérica como parte del sistema escriturario epílmeca o mixe-zoqueano (Winfield 1990, 5-13; Justeson y Kaufman 1992, 15; Stuart 1993, 1 701; Strauss 2018, 58). Un caso más es el *Códice Grolier*, ahora llamado *Códice Maya de México*, visto como un cuarto código de la región maya con muchas críticas académicas sobre su hallazgo, contexto e iconografía, y ahora es considerado como el ejemplo más antiguo de la escritura del Epíclásico en la región de Chiapas, propuesta avalada por un equipo de investigadores dentro del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Martínez 2018; Sotelo 2022).

Vayamos ahora a dos casos en la arqueología de Oaxaca. Uno de los que podríamos citar es el descubrimiento de la tumba 7 por Alfonso Caso, a quien se le acusó de fabricar los objetos por la cantidad de piezas de metal encontradas (Caso 1969), o bien, el relativo al estilo ñuñe, que previo a su reconocimiento por John Paddock (1966) se consideraba teotihuacano, mixteco o zapoteco y no un estilo propio de la región de la Mixteca Baja (Caso 1936; Martínez 1910; Urcid 1996).

¿A qué viene este recuento? Si lo analizamos, los cuatro ejemplos en su momento fueron objetos arqueológicos de los que poco se conocía en el ámbito académico, lo que ocasionó dos posturas: una de rechazo y otra de indagaciones sobre las problemáticas y retos que planteaban. Ahora bien, casi todos son ejemplos escritura-

rios reconocidos en cada una de las áreas encontradas y, conforme ha pasado el tiempo, se han identificado y encontrado más evidencias en contextos controlados que permiten avalar su origen, procedencia y autenticidad. Este fenómeno se replica con la colección que se exhibe en el Museo Casa del Mendrugo en Puebla, cuya aparición como colección particular se encuentra envuelta dentro de una historia misteriosa que propone un origen en Oaxaca.

Si es como creo –y estamos ante este fenómeno que refleja una discusión abierta de dos posturas distintas–, entonces será necesario profundizar en estudios que enlacen estos objetos con la dinámica sociopolítica de fines del Clásico y principios del Posclásico entre el sur de Puebla y Oaxaca, pues existe otra colección particular de diversos objetos en aquella región cuya característica es también contar con huesos largos grabados, lo que nos lleva a poner atención en otros grupos de los que poco conocemos su pasado prehispánico, los *nguivas* o –mal llamados– chocho-popolocas, y no sólo en toltecas, mixtecas o zapotecas, de los que sabemos un poco más.

Estudios como los de esta obra, conformados por equipos interdisciplinarios que buscan herramientas para resolver diversos retos ante colecciones sin contexto y no anteponen como primera opción dudar de su antigüedad, es lo que se requiere para que, en un futuro, quizá no tan lejano, los objetos de la Colección del Museo Casa del Mendrugo en Puebla sean evidencias que, como concluyen estos primeros resultados, den pistas de la dinámica sociocultural del Posclásico temprano. Quizá así, en años venideros, esta colección será recordada como un pasaje más dentro de la arqueología como los mencionados anteriormente arriba.

Laura Rodríguez Cano
Escuela Nacional de Antropología e Historia
laurarcano@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-5191-8159>

Referencias

- Bernal, Ignacio y Arturo Oliveros. 1988. *Exploraciones arqueológicas en Dainzú, Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Brussé, Steven y Ronald Spores. 2014. “El palacio de los Reyes (Yya Tnuhu) de Yucundaa-Teposcolula. La residencia real y las casas de la nobleza”. En *Yucundaa. La ciudad mixteca y su transformación prehispánica-colonial*, vol. I, editado por Ronald Spores y Nelly M. Robles García, 185-202. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fundación Alfredo Harp Helú.
- Caso, Alfonso. 1936. “¿Tenían los teotihuacanos conocimientos del *tonalpohualli*?”. *El México Antiguo* IV: 131-141.
- Caso, Alfonso. 1938. *Exploraciones en Oaxaca (quinta y sexta temporadas 1936-1937)*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

- Caso, Alfonso. 1969. *El tesoro de Monte Albán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.
- Justeson, John y Terrence Kaufman. 1992. "Un desciframiento de la escritura jeroglífica epi-olmeca: métodos y resultados". *Arqueología. Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Segunda Época, núm. 8: 15-26. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/arqueologia/article/view/12596>.
- Martínez del Campo Lanz, Sofía (coord.). 2018. *El Códice Maya de México, antes Grolier*. México: Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Martínez Gracida, Manuel. 1910. "Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos", vols. II y III, Civilización mixteco-zapoteca. Oaxaca, Biblioteca Pública Central. Ms.
- Paddock, John. 1966. "The Mixteca in early urban times". En *Ancient Oaxaca*, editado por John Paddock, 174-199. Redwood City: Stanford University Press.
- Sotelo Santos, Laura Elena. 2022. "Sobre Sofía Martínez del Campo Lanz (coord.), *El códice maya de México, antes Grolier*". *Historia Mexicana*, 71, núm. 4: 1 833-1 837. doi: <https://doi.org/10.24201/hm.v71i4.4085>.
- Strauss, Stephanie Michelle. 2018. "Sculpting the Narrative: The Material Practice of Epi-Olmec Art and Writing". Tesis. Austin: The University of Texas. doi: <http://dx.doi.org/10.26153/tsw/12050>.
- Stuart, George E. 1993. "The Carved Stela from La Mojarra, Veracruz, Mexico". *Science* 259: 1 700-1 701. doi: <https://doi.org/10.1126/science.259.5102.1700>.
- Urcid, Javier (1992). "La Tumba 5 del Cerro de la Campana, Suchiuiltongo, Oaxaca: un análisis epigráfico" *Arqueología. Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Segunda época, núm. 8: 73-112. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/arqueologia/article/view/12601>.
- Urcid, Javier (1996). "¿Zapoteca o Nuiñe?: Procedencia de una lápida grabada en el Museo Etnográfico de Frankfurt am Main" *Mexicon*, 18, núm. 3: 50-56. <https://www.jstor.org/stable/23760219>.
- Winfield Capitaine, Fernando (1990) *La estela de la Mojarra*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 161-163

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

Reseña

MIRIAM JUDITH GALLEGOS GÓMORA Y PATRICIA HORCAJADA CAMPOS, editoras (2023). *Figurillas mesoamericanas del Clásico. Una mirada caleidoscópica a sus contextos, representaciones y usos*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 516 pp. ISBN: 978-607-539-728-3.

Quizás la concepción material más genuina de representación simbólica de los pueblos mesoamericanos puede hallarse en la variedad de las figurillas cerámicas. Este material ha sido elaborado desde que se congregaron las primeras sociedades sedentarias en Mesoamérica, aproximadamente hace cuatro mil años. La alfarería constituyó una actividad primordial en esos asentamientos tempranos debido a que permitió el almacenaje, transporte, cocción y conservación de alimentos y bebidas. Asimismo, la producción de estos artefactos significó profundos cambios en la organización social, la especialización y división de trabajo y las diversas aplicaciones técnicas, estéticas y tecnológicas. Dentro de este campo de innovaciones aparecieron las figurillas. Si bien es cierto que las primeras figurillas cerámicas en la transición entre finales del Arcaico y principios del Formativo fueron elaboradas con pastas burdas y/o técnicas rudimentarias, con el pasar de los siglos se manufacturaron objetos policromos, complejos y visualmente ricos en iconología y semiótica. Particularmente, el periodo Clásico (150/200-900 dC) constituye un invaluable registro de este tipo de manifestaciones materiales (López Austin y López Luján 2000).

Por lo anterior, los autores que participaron en la obra *Figurillas mesoamericanas del Clásico. Una mirada caleidoscópica a sus contextos, representaciones y usos* optaron por delimitar el Clásico como el marco temporal de estudio. Cabe decir que las coordinadoras de la obra Miriam Gallegos y Patricia Horcajada compilaron en este volumen gran parte de las ponencias expuestas en Viena durante el 53° Congreso Internacional de Americanistas. Así, el libro está compuesto por 16 capítulos.

El capítulo primero escrito por Francisca Zalaquett y Laura Sotelo quienes se centran en el análisis de aerófonos mayas hallados en la costa septentrional de Campeche. Dichas figurillas han sido asociadas al estilo Jaina. Se puede destacar que la tipología propuesta por Zalaquett y Sotelo no sólo se restringe al análisis organológico de las muestras, sino a la asociación con otros contextos arqueológicos similares y con una interpretación iconográfica. El valor de dicha metodología es que reúne los resultados de una investigación multidisciplinaria. Es así que se entienden estas figurillas musicales como proyecciones humanizadas que, además de contar con funciones sonoras, también mantienen vínculos simbólicos con los individuos con los que fueron inhumados.

El segundo capítulo es obra de la coordinadora Miriam Gallegos. Este apartado se concentra en figurillas musicales pertenecientes a los sitios de Jonuta y Comalcalco en Tabasco. La investigación arrojó resultados interesantes. Por ejemplo, se menciona que fueron representaciones de bultos mortuorios, animales y humanos. En el caso de las figurillas antropomorfas sobresalen las sonajas y los silbatos, las primeras de atribución femenina y las segundas de asignación masculina. Las piezas fueron de manufactura local, según lo indicaron los análisis de activación de neutrones. Sumado a esto, Gallegos enfatiza que para el Clásico las poblaciones mayenses estaban bastante involucradas en destacar sus vestimentas, y las figurillas no fueron la excepción. De hecho, la mayoría de los atavíos representados en ellas obedecieron a una evidente división de género.

En el capítulo tercero, María de los Ángeles Flores presenta un cuidadoso estudio de las figurillas antropomorfas de Palenque, Chiapas. Aunque la investigadora emplea un sistema tipológico basado en atributos, no se restringe al análisis de las técnicas de manufactura y materia. De hecho, el trabajo que expone Flores es una muestra del potencial de las interpretaciones basadas en la distribución espacial de los objetos, el estudio de las secuencias periódicas de la zona y la comparación con tradiciones alfareras adyacentes. El registro numérico de

estas piezas permitió inferir que la producción de figurillas de hombres fue primordialmente mayor en comparación con las representaciones femeninas. La autora concluye con la existencia de ciertas semejanzas estilísticas de estos registros compartidas con los del Petén de Guatemala (representaciones antropomorfas con patologías o dismorfia corporal y soportes de boquilla larga).

El cuarto capítulo es de la mano de la coordinadora Patricia Horcajada. La autora se cuestiona si las figurillas de la Acrópolis del sitio arqueológico de la Blanca, Guatemala, son depósitos rituales o desechos de la ocupación durante el Clásico. Por las condiciones naturales de la región, casi tres cuartas partes de los fragmentos resultaron irreconocibles morfológicamente. Pese a ello, Horcajada infiere que hubo un primer grupo de figurillas que fueron enterradas después de ser utilizadas. Posteriormente, existió una reocupación a fines del Clásico terminal y los nuevos residentes utilizaron los artefactos que hallaron en superficie. Finalmente, cuando colapsó la zona, las antiguas figurillas se intercalaron con residuos domésticos. En todo caso, estamos ante un enrevesado contexto arqueológico que tiene que seguir estudiándose.

El quinto episodio es de la autoría de Laura Gámez. Aunque a simple vista parece que se trata de una investigación simplista, la realidad es que es una breve y atinada examinación de las figurillas de Yaxhá, Guatemala, a través de herramientas analíticas importantes: el análisis espacial y la descripción iconográfica. Las frecuencias de distribución lograron identificar que la mayoría de las figurillas fueron descubiertas en contextos residenciales de élite. Asimismo, las representaciones de hombres en posición sedente y con tocados elaborados, así como mujeres con los brazos cruzados y con bebés fueron las creaciones plásticas más producidas. Definitivamente, la integración de estos resultados con un análisis comparativo con las figurillas de otras zonas circundantes podría explorar la importancia social que tuvo este material entre los antiguos habitantes de Yaxhá.

El capítulo sexto es obra de Michelle Rich y David Freidel. El tema que tratan es una detallada investigación acerca de una veintena de figurillas que acompañan a un individuo enterrado en una cámara funeraria en el sitio arqueológico El Perú-Waka', Guatemala. A pesar de que el conjunto arqueológico no es muy amplio espacialmente, los autores proporcionan pistas relevantes para descifrar la biografía cultural de estas piezas. La investigación expone la interacción entre los distintos elementos cerámicos que componen este sistema de enterramiento. En síntesis, Rich y Freidel consideran que las figurillas son parte de una narrativa que escenifica la personificación de los roles de género entre la corte real, la muerte y la regeneración del *ajaw* de Waka'. Así, las figurillas femeninas portan pendientes, objetos rituales y danzan, mientras que las masculinas portan recipientes para líquidos y representan el juego de pelota y la ejecución de rituales. En el entierro que se describe resulta fascinante que la figurilla que representaba al rey muerto mantuviese una posición de liderazgo y atavío suntuoso,

pero que sólo la reina portase armas como atributos de guerra.

Julie Patrois y Philippe Nondédéo son los escritores del séptimo capítulo. Dichos arqueólogos ofrecen un panorama general de las colecciones de figurillas relativas al sitio arqueológico de Naachtún, Guatemala. Bajo este tenor, la perspectiva científica con la que se examina el acervo es de un carácter diacrónico. La revisión de estas piezas incluye un riguroso diagnóstico de las técnicas de manufactura, funcionalidad, formatos, características generales de las pastas y su distribución espaciotemporal en el contexto arqueológico. Particularmente, los autores hacen hincapié en las figurillas excavadas en ofrendas mortuorias, ya que tales materialidades estuvieron enlazadas con el mensaje fundacional de consolidar espacios sagrados.

El capítulo octavo de Sara Novelo y Antonio Benavides está focalizado en el análisis de las figurillas de una unidad habitacional en Jaina, Campeche. Posiblemente, la tradición estilística de esta isla artificial es la más documentada entre el vasto acervo de figurillas mayas. Sin embargo, como lo sugieren los autores, la manufactura de objetos cerámicos no ocurrió en la propia isla, sino que importaron el material de otras regiones. De hecho, la evaluación de Novelo y Benavides está apoyada en análisis por activación de neutrones. Gracias a ello, han documentado ejemplares del Usumacinta, Comalcalco, Chontalpa y del centro y sur de Veracruz. Si bien la producción de excepcionales obras no fue local, el gran logro de los antiguos habitantes de Jaina fue consolidar la adición de figurillas a sistemas de enterramiento mesoamericanos como parte sustancial de los ajueres funerarios.

El noveno capítulo es producción de Julia Hendon, Rosemary Joyce y Jeanne Lopiparo. El trabajo de estas autoras se centra en el análisis de las figurillas del Valle de Ulúa, Honduras, bajo el enfoque de que los registros materiales tienen una vida social propia (Appadurai 1991). En este sentido, se entiende que las figurillas, más allá de simbolizar o representar eventos y personajes, son entidades activas en la reproducción de las relaciones sociales, en la celebración de fundaciones, matrimonios, guerras y en la circulación de bienes materiales e ideas. Las investigadoras enfatizan el empleo de algunos moldes para asegurar la sistematización iconográfica en las figurillas de los valles hondureños. También se advierte que las investigaciones sobre figurillas no deberían restringirse a las rescatadas en contextos funerarios y la necesaria aplicación de un método comparativo a nivel regional.

Kim Goldsmith es la autora del décimo capítulo. Su trabajo es un diagnóstico general de las figurillas recuperadas en la sección de La Ventilla, en Teotihuacan, Estado de México. El propósito de Goldsmith es verificar la evolución histórica de los estilos artísticos de figurillas teotihuacanas en el marco temporal del 350-1000 dC. La tipificación empleada por la autora se basa principalmente en la sección superior de los personajes representados en las figurillas. De tal modo que en la zona de estudio se hallaron figuras tipo *medio cono* y *en trono*.

Aun cuando hubo variedades en los tocados, bandas, pendientes y en la decoración corporal, resalta que existió una relativa estabilidad en las figurillas de La Ventilla durante algunos siglos.

El capítulo undécimo fue trabajo de Violeta Vázquez y Roberto Zárate †. Este apartado se concentra en la investigación de figurillas recuperadas de tres sitios arqueológicos del istmo de Tehuantepec en Oaxaca: Tres Picos, El Carrizal y Biaza Barranca. El proyecto de los autores se ha concentrado en el análisis diacrónico de las características generales de las figurillas del sur del Istmo. Las descripciones están basadas en las técnicas de manufactura, la iconografía registrada y en la secuenciación estratigráfica en la que se encontraron las piezas. Las conclusiones de la investigación sugieren que éstas fueron utilizadas para rituales agrícolas y que estuvieron al alcance de toda la población.

El duodécimo capítulo pertenece a Ixchel Fuentes. El punto de referencia principal de este apartado es la interpretación de las figurillas femeninas del sitio arqueológico de El Faisán, Veracruz. Fuentes propone una clasificación basada en tipos, decoraciones y contextos de uso. La autora infiere que las figurillas de El Faisán se usaron para fines religiosos, sociales y utilitarios. Resulta peculiar que se registraron en dicho sitio representaciones de los diferentes ciclos de vida de las mujeres. Al final del texto, la arqueóloga se cuestiona si los cultos de fertilidad plasmados en la variedad de figurillas femeninas y que han sido asociados a la diosa Tlazoltéotl tuvieron origen en esta zona.

En el capítulo decimotercero, Carlos Serrano y Verónica Bravo publican información novedosa acerca de la representación del Dios Gordo en figurillas de Máfara, El Ameyal y Ojo Zarco en la zona centro de Veracruz. Se ha formulado que la aparición de dicha deidad es un concepto de carácter familiar y panmesoamericano. Sobre esas líneas, se describe la aparición de cinco fragmentos de figurillas con atributos relativos a la iconografía prototípica de la deidad. Los autores especulan que este material pudo significar la influencia estilística teotihuacana en la costa del Golfo, aunque advierten también que los artefactos cuentan con características de manufactura endémica, tales como los rostros perfilados de forma triangular y el empleo de la materia prima local.

El decimocuarto capítulo es de María Reyes. El texto considera como objeto de estudio a las ilustres figurillas sonrientes elaboradas, principalmente, durante el Clásico en el área centro-sur de Veracruz. El análisis estadístico empleado permitió catalogar las figurillas excavadas en espacios domésticos y sagrados. La autora subraya la importancia de ubicar el paisaje y la distribución espacial en los que aparece este tipo de objetos para amplificar el conocimiento de los usos y funciones que tuvieron.

La autora del capítulo decimoquinto es Chantal Huckert. Su estudio se focaliza en la iconografía del to-

cado y parafernalia de las figurillas sonrientes exhibidas en el Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz. Esta investigación sobresale porque trabaja con una relevante colección de material procedente de variados sitios del estado de Veracruz. La autora expone la idea de que existe un glifo que evoca a un Dios Ave y que se encuentra presente en una buena cantidad de figurillas sonrientes. Lo anterior sugiere que este símbolo pudo ser un marcador de filiación étnica entre las sociedades de la costa veracruzana durante el Clásico. Asimismo, Huckert plantea un análisis plausible que conecta algunos elementos iconográficos de las figurillas sonrientes con el resto del universo simbólico mesoamericano.

El último capítulo es obra de Héctor Hernández. La investigación del autor se diferencia sustancialmente del resto en el sentido de que examina material contemporáneo. Para ser precisos, dicho trabajo se enfoca en las falsificaciones descubiertas en la Colección Cetina. Dicho acervo está bajo resguardo de la Universidad Autónoma de Yucatán. Hernández propone una dicotomía entre falsificaciones y réplicas de figurillas. Tal parece que, para el autor, las falsificaciones tienen la intención fraudulenta de engañar al público mediante la imitación más o menos sutil de las obras originales. En contraparte, las réplicas creadas por artesanos, si bien buscan parecerse en el aspecto general de las piezas auténticas, pueden omitir o añadir otros rasgos distintivos. Este capítulo invita a generar preguntas sobre el papel que juegan las reproducciones del patrimonio arqueológico y las tensiones evidentes entre el mercado negro, el saqueo, el coleccionismo y la protección jurídica patrimonial existente.

Para concluir, el libro ofrece un panorama amplio y diverso acerca de cómo se pueden comprender las figurillas cerámicas. El lector podrá encontrar perspectivas actualizadas para examinar científicamente este material. Aunque la obra esté centrada en casos de estudio relativos al periodo Clásico, los tratamientos metodológicos que éstos reciben pueden adaptarse a nuevas regiones y temporalidades. Sin duda, estamos ante una compilación necesaria y que hace justicia al vasto universo simbólico y material que representan las figurillas.

Alexis Fernando Oliveroz Osorio

oliverozf@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-5958-9235>

Referencias

- Appadurai, Arjun (ed.). 1991. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2000. "Tiempo mesoamericano I. La periodización de la historia mesoamericana". *Arqueología Mexicana* 8, núm. 43: 14-23.



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): 165-166

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

Reseña

YOKO SUGIURA YAMAMOTO, MAGDALENA GARCÍA SÁNCHEZ, GUSTAVO JAIMES VENCES Y JOSÉ ALBERTO AGUIRRE ANAYA. (2024). *Conviviendo con las ciénegas en el pasado reciente. Etnoarqueología del Alto Lerma*. México: Universidad Autónoma del Estado de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense. 262 pp. ISBN: 978-607-30-9602-7.

El libro *Conviviendo con las ciénegas en el pasado reciente. Etnoarqueología del Alto Lerma* nos adentra en un paisaje donde el agua ha sido el eje de la vida humana durante milenios, un lugar donde las personas pescaban, cazaban y recolectaban, adaptándose a un ecosistema que les ofrecía sustento e identidad. Esta obra nos sumerge en la memoria de un paisaje en transformación. A través de una mirada que abarca la arqueología, la historia y la etnología, los autores nos llevan a recorrer los antiguos humedales que alguna vez fueron el corazón de las comunidades del Alto Lerma. Con base en años de investigación, entrevistas y estudios arqueológicos, reconstruyen la forma de vida de quienes dependieron de estos recursos: sus técnicas de pesca, caza y recolección, sus herramientas y su relación con el entorno acuático.

Para presentarnos cómo era la vida en un medio dominado por el agua, toman como punto de partida su geografía. El capítulo primero, “El Valle de Toluca: delimitación geográfica y características climatológicas e hidrológicas”, nos adentra en este entorno natural, en su clima frío y en los cuerpos de agua que dieron forma a un ecosistema singular. Delimitado por la sierra de Las Cruces y el Nevado de Toluca, este paisaje ha marcado el rumbo de sus habitantes. Los manantiales, humedales y el río Lerma permitieron que durante milenios los grupos del Alto Lerma desarrollaran un modo de subsistencia basado en la pesca, la caza y la recolección.

Los humedales han sido llamados “los riñones del planeta”: filtran el agua, regulan el clima y dan vida a innumerables especies. En el segundo capítulo, “Características ecosistémicas de los humedales y las ciénegas del

Alto Lerma”, podemos apreciar su complejidad, ¿cómo funcionaban?, ¿qué especies los habitaban?, ¿por qué fueron tan importantes para la subsistencia humana? Aquí se nos muestra que no se trataba de simples cuerpos de agua estancada, sino de sistemas dinámicos, en constante cambio donde naturaleza y cultura se entrelazaban. Ríos, lagunas y manantiales conformaban un delicado equilibrio en el que convivían peces, aves migratorias y plantas acuáticas, pero también comunidades humanas que dependían de ellos, pues las ciénegas no sólo proporcionaban alimento, sino también material esencial para la vida.

Ahora bien, ¿cómo podemos conocer la vida de quienes habitaron el Valle de Toluca hace siglos o quizás milenios? La respuesta está en la etnoarqueología, una disciplina que nos permite reconstruir el pasado a partir de las tradiciones que aún perviven. En el capítulo tercero, “Del presente al pasado: una perspectiva de la etnoarqueología”, los autores nos muestran cómo el estudio de las prácticas actuales de pesca, caza y recolección en el Alto Lerma ayuda a entender cómo vivían los antiguos pobladores de la región. Al observar las técnicas, los utensilios y la organización del trabajo de las comunidades contemporáneas es posible establecer paralelismos con los restos arqueológicos encontrados en la zona. Las canoas, redes y métodos de captura de aves y peces no son sólo parte de un pasado remoto; hasta hace unas décadas, conformaban el día a día de muchas familias. Al estudiarlos en el pasado reciente, podemos imaginar con mayor claridad cómo era la vida en las antiguas ciénegas.

Sin embargo, queda por preguntar cómo podemos conectar los relatos de los últimos pescadores y recolectores con los restos arqueológicos que dejaron sus antepasados. El cuarto capítulo, “Métodos y técnicas en la obtención de datos etnoarqueológicos en el trabajo de campo”, nos explica cómo se llevó a cabo la investigación desde esta óptica. Los autores nos revelan los métodos y técnicas que permiten articular la información del presente con la del pasado. Desde entrevistas hasta observaciones detalladas, este capítulo nos muestra la manera en que se construye este puente. Cada dato recabado, cada

herramienta documentada y cada técnica registrada, nos acercan a entender cómo los habitantes del valle aprovecharon los recursos de su entorno durante varios miles de años. Se requiere un enfoque meticuloso, pues la recopilación de datos no sólo consiste en observar, sino en comprender los significados detrás de cada práctica y en reconocer los gestos que han perdurado a través de generaciones.

El quinto capítulo, “El modo de subsistencia en el entorno lacustre: el caso de las ciénegas del Alto Lerma”, nos adentra en el mundo de la pesca, la caza y la recolección, prácticas que definieron la vida de quienes convivieron con los humedales. Desde las técnicas utilizadas hasta los alimentos que obtenían, este capítulo reconstruye la relación entre los pobladores del Valle de Toluca y su entorno lacustre. El texto no sólo nos habla de estrategias de supervivencia, sino de un estilo de vida profundamente arraigado en el agua y nos muestra que vivir en las ciénegas no se trataba exclusivamente de obtener alimentos y material para la producción artesanal, sino también de entender los ritmos de la naturaleza, adaptarse a sus ciclos y respetar sus recursos.

Dicho esto, gracias a la etnoarqueología tenemos registros del pasado remoto y del pasado reciente, pero ¿qué sabemos del lapso intermedio? En el sexto capítulo, “Aprovechamiento de los recursos lacustres en el Altiplano Central en documentos históricos novohispanos”, los autores nos llevan a través de las crónicas y archivos de la Nueva España para reconstruir la relación entre las sociedades coloniales y los humedales, no sólo en el Alto Lerma, sino en el Altiplano Central. A través de estas fuentes, descubrimos que el conocimiento tradicional de las ciénegas no quedó olvidado con la llegada de los europeos, sino que fue documentado, reinterpretado y, en algunos casos, adaptado a las nuevas dinámicas económicas y sociales. Gracias a estos registros, hoy podemos entender cómo la relación entre las personas y los humedales se ha ido ajustando a lo largo del tiempo.

El séptimo capítulo, “Etnoarqueología del modo de subsistencia lacustre en la cuenca del Alto Lerma”, nos presenta la conjunción entre la arqueología y la etnografía. A través del estudio de los últimos pescadores, cazadores y recolectores de la región, el registro de sus técnicas tradicionales y su comparación con los vestigios arqueológicos, los autores logran desvelar un retrato de la vida en los humedales hace cientos o miles de años. Aquí descubrimos los instrumentos que hicieron posible la subsistencia en las ciénegas. Desde las canoas talladas en troncos hasta las redes y las artesanías de tule, este capítulo nos muestra cómo los instrumentos y utensilios tradicionales permanecieron prácticamente intactos a lo largo del tiempo. Pero más allá de la tecnología, también nos habla de la organización social, los conocimientos ecológicos y las estrategias de supervivencia de quienes dependían del agua. No obstante, esta forma de vida se encuentra en peligro inminente. A medida que las ciénegas desaparecen, también lo hacen las prácticas y los saberes asociados a ellas. Con la transformación del paisaje y la pérdida de los humedales, se están extinguiendo también los conocimientos que hicieron posible a estas comunidades prosperar en un entorno acuático. Aquí cobran importancia estudios como este que permiten documentar un legado antes de que se pierda para siempre.

Para concluir, quiero enfatizar que *Conviviendo con las ciénegas en el pasado reciente. Etnoarqueología del Alto Lerma* no sólo trata de historia, es también un testimonio de una pérdida ecológica y cultural. La urbanización, la contaminación y la sobreexplotación han puesto en peligro este ecosistema que dio identidad a la gente del Valle de Toluca durante milenios. Este libro no sólo documenta esa historia, sino que nos invita a reflexionar sobre la relación entre el ser humano, su entorno y su futuro.

María del Carmen Pérez Ortiz de Montellano
El Colegio Mexiquense
mcperez@cmq.edu.mx
<https://orcid.org/0000-0001-5860-2993>

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.revistas.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.

Sólo se aceptarán artículos que cumplan con estas disposiciones, así como con las normas editoriales que se presentan, para la 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 × 28 cm (8.5 × 11"), con márgenes libres de 2.5 cm. Sólo 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 palabras 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 en archivos digitales 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, con el formato tiff, eps o ai y con una resolución mínima de 300 dpi, de preferencia a color (que aparecerá sólo 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 encomillarán; 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) anotar 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) anotar 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.d.), título del artículo entre comillas, nombre del sitio en redondas, dirección html entre paréntesis angulares y sin subrayado y fecha de consulta entre corchetes.

Ejemplo:

s.d. "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.

Author Guidelines

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 have not 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.revistas.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 home 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 in 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) author 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 × 28 cm (8.5 × 11'), with margins of 2.5 cm. Only textual citations can have simple spacing.
2. The Spanish 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 digital files according to the specifications below. Photocopied figures will not be accepted.

Photographs must have an average size of 10 × 15 cm (12.5 × 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 of 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 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) 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, address html in angle brackets and without underline and date of inquiry in brackets.

Example:

(sd) "Los Incas", Peru prehispánico. Available at <http://www.educared.edu.pe/estudiantes/historia1/incas.htm> [accessed: November 26, 2009].

- In the case of published works that have been digitalized and made accessible on-line, the reference of the printed work should be inserted first and for on-line 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 name of the authors will be as initials and the family names in full.

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.²

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.

² 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.

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.

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 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.²

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.

² 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).