

Título: Reflexividad y alteridad I: estudios de caso en México y Brasil

Autor(es):

Fecha de publicación: 2019

Primera edición electrónica en pdf: 2023

ISBN edición impresa: 978-607-30-2430-3 [Versión impresa]

ISBN de pdf: en trámite

Forma sugerida de citar: Reflexividad y alteridad I: estudios de caso en México y Brasil. Antropológica 27. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.
<http://hdl.handle.net/20.500.12525/3310>

D.R. © 2024. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

“Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)”



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

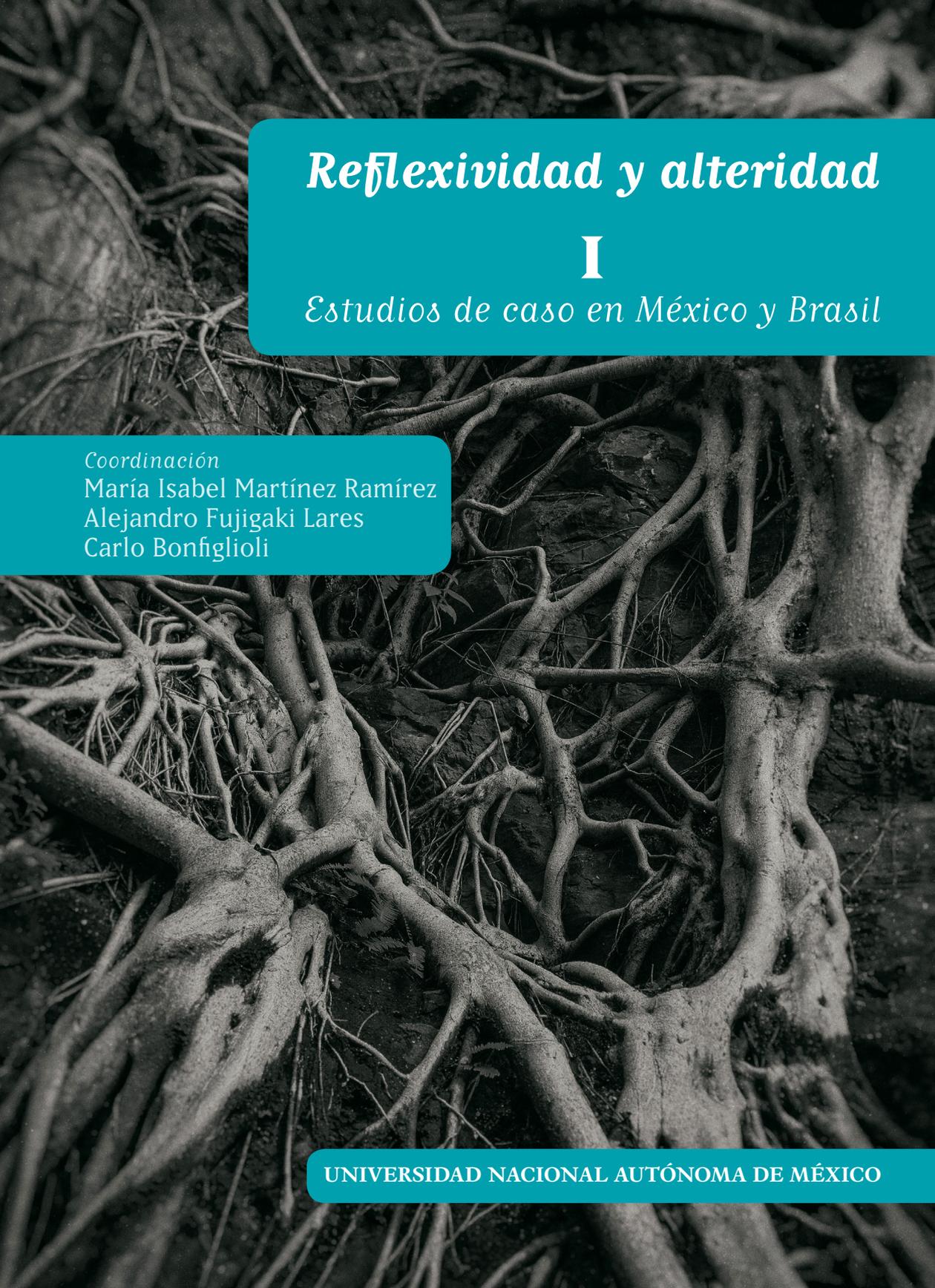
- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



Reflexividad y alteridad

I

Estudios de caso en México y Brasil

Coordinación

María Isabel Martínez Ramírez

Alejandro Fujigaki Lares

Carlo Bonfiglioli

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Reflexividad y alteridad

I

El hilo conductor de *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil* ha sido la experimentación de metodologías que, en principio, han procurado dejar al descubierto los mecanismos de producción del conocimiento académico, para luego generar agendas de investigación capaces de promover, desde estudios de caso concretos, diálogos regionales y continentales. Los artículos que lo conforman son el resultado de las sesiones semanales que, desde 2014 hasta 2016, realizamos en el Seminario La Humanidad Compartida en la UNAM. En este sentido, la obra es producto de las reflexiones de todos los autores/autoras y, más aún, de casi todos sus integrantes. Nos aventuramos a proponer que, en conjunto, construimos un hacer en colectivo fundamentado en relaciones de conocimiento que tienden a la horizontalidad, pero que sin duda se basan en la reflexividad y la relacionalidad, ya que, ante todo, lo que se materializa en este volumen es una propuesta formativa, tanto de enseñanza como de aprendizaje para aquel que enseña.

Si bien Carlo Bonfiglioli, Alejandro Fujigaki Lares y María Isabel Martínez Ramírez son los coordinadores de este libro, la dirección de las discusiones que lo sustentan llegó a ser una posición ocupada de manera rotatoria por todos los integrantes. Algo parecido al lugar del *tendotá* que Pimentel describe en esta obra para los guaraní-kaiowá. En otras palabras, aquel que jala y empuja para realizar un proyecto no es precisamente una persona, sino una posición. Ejecutado en la práctica de producción académica, y a manera de licencia poética, todos los autores han sido, a lo largo del tiempo y al ocupar de distintas maneras esta posición, el *tendotá* de este proyecto.

Fotografía de Carlo Bonfiglioli



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



www.historicas.unam.mx





INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

REFLEXIVIDAD Y ALTERIDAD

I. ESTUDIOS DE CASO EN MÉXICO Y BRASIL



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Instituto de Investigaciones Históricas
Serie Antropológica / 27



Instituto de Investigaciones Antropológicas





INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

REFLEXIVIDAD Y ALTERIDAD

I

ESTUDIOS DE CASO EN MÉXICO Y BRASIL

Coordinación

María Isabel Martínez Ramírez

Alejandro Fujigaki Lares

Carlo Bonfiglioli

María Isabel Martínez Ramírez • Mirjana Danilović
Ana Somohano Eres • Vandimar Marques Damas
Frine Castillo Badillo • Susana Kolb Cadwell
Mariana da Costa A. Petroni • Paulina Rocío del Moral González
Orlando Calheiros • Spensy K. Pimentel
Alejandro Fujigaki Lares



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México 2019



Martínez Ramírez, María Isabel, editor, autor. | Fujigaki Lares, Alejandro, editor, autor. | Bonfiglioli, Carlo, 1953-, editor. | Somohano Eres, Ana, autor. | Castillo Badillo, Frine, autor. | Petroni, Mariana da Costa A., autor. | Calheiros, Orlando, autor. | Danilović, Mirjana, autor. | Marques Damas, Vandimar, autor. | Kolb Cadwell, Susana, autor. | Moral González, Paulina Rocío del, autor. | Pimentel, Spensy K., autor.

Reflexividad y alteridad / coordinación, María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares, Carlo Bonfiglioli; María Isabel Martínez Ramírez, Ana Somohano Eres, Frine Castillo Badillo, Mariana da Costa A. Petroni, Orlando Calheiros, Mirjana Danilović, Vandimar Marques Damas, Susana Kolb Cadwell, Paulina Rocío del Moral González, Spensy K. Pimentel, Alejandro Fujigaki Lares.

Primera edición. | México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019-. | Serie: Serie Antropológica; 27. | Contenido: [volumen I]. *Estudios de caso en México y Brasil*.

LIBRUNAM 2058431 | ISBN 9786073024303 (volumen I).
Etnología - Filosofía. | Ontología. | Etnohistoria. | Antropología.
LCC GN345.R44 2019 | DDC 305.8001—dc23

Primera edición: 2019

D. R. © Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Cto. Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, Ciudad de México

D. R. © Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
Cto. Exterior s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, Ciudad de México

ISBN (obra completa) 978-607-30-2408-2
ISBN (volumen I) 978-607-30-2430-3

Portada: Rebeca Bautista

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México



Reflexividad y alteridad
I. Estudios de caso en México y Brasil

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir en offset el 23 de octubre de 2019 en Gráfica Premier,
Calle 5 de febrero 2309, San Jerónimo Chicahualco, 52170
Metepec, Estado de México.

Su composición y formación tipográfica, en tipo ITC Mendoza
de 11:13.5, 10:12 y 9:10.5 puntos, estuvo a cargo
de F1 Servicios Editoriales.

La edición, en papel Book Cream de 60 gramos,
consta de 600 ejemplares
y estuvo al cuidado del Departamento Editorial



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



INTRODUCCIÓN

El hilo conductor de este libro es la experimentación de metodologías que, en principio, han procurado dejar al descubierto los mecanismos de producción del conocimiento académico, para luego generar agendas propias de investigación capaces de promover desde los estudios de caso concretos, diálogos regionales y continentales. Como detallaremos más adelante, la creación de esta obra ha sido colectiva, pues los artículos que la conforman son producto de las sesiones semanales que, de 2014 a 2016, realizamos en el seminario “La Humanidad Compartida” del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Sin embargo, este libro es resultado de proyectos y seminarios multidisciplinarios de largo aliento. Nuestra primera experiencia en conjunto fue el grupo de investigación “Las Vías del Noroeste” (2001-2006).¹ En ese espacio inicial se plantearon algunos de los objetivos de este volumen: redefinir el noroeste mexicano como

¹ La denominación completa de este grupo de investigación —inicialmente coordinado por los etnólogos Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, así como por la arqueóloga Marie-Areti Hers y, en su fase final, por la historiadora Danna Levin— fue “Las vías del noroeste: hacia una perspectiva sistémica e interdisciplinaria de una macrorregión indígena americana”. Sus integrantes fueron numerosos (entre 30 y 40 miembros) y es imposible nombrarlos a todos sin correr el riesgo de olvidar a alguien, por lo que preferimos evitar esta tarea. Algunos, como Isabel Martínez y Alejandro Fujigaki, nos acompañaron de principio a fin, esto es de 2001 a 2007; otros, a lo largo de algunos semestres. Véase Bonfiglioli, Gutiérrez, Hers y Olavarría (eds.) (2008); Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría (eds.) (2006); Bonfiglioli, Gutiérrez Olavarría y Levin (eds.) (2009).



vías analíticas, temporales, temáticas, etcétera; reubicar cada problemática etnográfica, lingüística, histórica y arqueológica en distintos niveles de comparación, y constatar la relevancia de plantear preguntas y problemas de investigación a partir de casos de estudio. Pese a que en la práctica antropológica esto llegaría a ser un principio epistemológico general, en esa región de difícil definición que llamamos noroeste nos enfrentamos a dos problemas particulares: en primer lugar, la producción académica no era abundante, sobre todo comparada con el volumen de publicaciones sobre el centro de México; en segundo lugar, los referentes para dialogar y problematizar nuestros casos de estudio solían ser debates teóricos originados en otros contextos. Pese a que, utilizando el método estructural postulado por Lévi-Strauss, el cuestionamiento de dichos casos —entendidos como el fruto de recorridos históricos que participaban de sistemas de transformaciones locales— ya estaba presente (véase Bonfiglioli, 1995 y 2004), advertimos tempranamente la necesidad de modificar y transformar ese postulado inicial a partir de la investigación de campo realizada, pues al “hacer caso omiso [de dicha indagación] y llenar un modelo [teórico o metodológico], se dejaba de lado la riqueza del pensamiento del otro” (Martínez Ramírez y Guillén, 2004: 9). Así, pese a que en aquellos momentos afirmamos que “las principales contribuciones eran de corte etnográfico”, éstas ya contenían y apostaban por la integración heurística de categorías nativas complejas, como el proceso mortuorio rarámuri y su articulación con la composición de la persona (Fujigaki Lares, 2005: 214).

En 2008, estas exploraciones se conjuntaron con el conocimiento y la discusión de la obra de Viveiros de Castro, quien, por invitación de Carlo Bonfiglioli y del Instituto de Investigaciones Antropológicas, visitó la UNAM en ese año. Este intercambio confluyó y enriqueció nuestras reflexiones de corte estructuralista inspiradas en Lévi-Strauss.² Desde ese momento se inició un diálogo

² A partir de este encuentro, en 2010, realizamos una estancia de investigación colectiva en el Posgrado de Antropología del Museu Nacional da Universidade Federal de Rio de Janeiro, en Brasil. Participamos, además, en cursos formativos, así como en un intenso y fructífero diálogo con diversos colegas de ese y otros posgrados. Agradecemos la invitación y el recibimiento a Eduardo Viveiros



fructífero e intenso con distintos colegas amazonistas. Como “La Humanidad Compartida”, organizamos cursos y seminarios intensivos con el objetivo de conocer la obra de Philippe Descola, en 2009; de Martin Holbraad, en 2011, y de Aparecida Vilaça, en 2012. En consonancia con las actividades de los posgrados de historia del arte y de estudios mesoamericanos de la UNAM, participamos como colectivo en los cursos y seminarios de Els Lagrou, en 2015; de Spensy Pimentel, en 2016; de Carlos Severi, en 2016; de Pedro Cesarino, en 2012 y 2016, y de Aristóteles Barcelos Neto, en 2017. Además, colegas como Camila Mainardi, Ernenek Mejía, Spensy Pimentel, Vandimar Marqués y Mariana Petroni fueron integrantes de nuestro seminario durante sus estancias de investigación en México, y otros colegas, como Ruth Beirigo, Orlando Calheiros, Jean Tible y Rafael Bastos, ofrecieron conferencias en el marco de nuestras actividades semanales. Finalmente, organizamos cuatro reuniones internacionales en las cuales nuestro diálogo se afianzó: “VIII Society for the Anthropology of Lowland South America”, en Belém do Pará, Brasil, 2011; “54 Congreso Internacional de Americanistas”, Viena, Austria, 2012; “IV Congreso Latinoamericano de Antropología”, Ciudad de México, 2015, y “V Congreso Latinoamericano de Antropología”, Bogotá, Colombia, 2017. De igual manera, en un esfuerzo por compartir esta discusión con nuestros colegas residentes en México, este seminario ha sido un espacio abierto a la discusión. A lo largo de estos años, a través de presentaciones o de participaciones temporales en este foro, hemos contado con la presencia de Johannes Neurath, Paul Liffman, Sergio Varela González y Emiliano Zolla, entre otros.

En este proceso, apostamos por crear un proyecto y un espacio académico que conjugara, por un lado, las agendas de investigación particulares fundamentadas en estudios de caso y, por el otro, la producción de metodologías específicas para dichos casos de estudio —una de las principales aportaciones del intercambio mante-

de Castro y al PPGAS-MN, de la UFRJ, así como al Conacyt por el apoyo para dichas estancias de investigación. Viajamos como equipo de trabajo Carlo Bonfiglioli, Denisse Salazar, Isabel Martínez y Alejandro Fujigaki. El curso principal que tomamos se llamó: “Lévi-Strauss: leitura das Mitológicas”, impartido por Oiara Bonilla y Viveiros de Castro.



nido con nuestros colegas amazonistas— (Seeger, Da Matta y Viveiros, 1979).³ Fue así como, en 2010, los coordinadores de este libro, en un diálogo abierto que agradecemos a Roberto Martínez González, y gracias al apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT, IN300812), iniciamos el proyecto “La humanidad compartida: procesos de identificación y diferenciación ontológica en el México de ayer y hoy”. El objetivo inicial de dicho proyecto fue modesto y específico: buscábamos impulsar la investigación y la reflexión histórico-antropológica sobre las categorías locales, particularmente sobre los procesos de identificación y diferenciación de los agentes y sus relaciones en distintos ámbitos del saber y de la praxis indígenas en México. Pese a que “el giro ontológico” fue uno de los puntos de partida, luego de seis años de lectura, reflexión y discusión, observamos que, como cualquier otra propuesta en la antropología, ésta era la etiqueta para una serie de apuestas plurales y heterogéneas. Por tanto, dicho “giro ontológico” se convirtió en un campo de posibilidades metodológicas que sería, entre otras cosas, una fuente de inspiración para problematizar nuestros casos de estudio.⁴

En el seminario “La Humanidad Compartida”, producto de este proyecto y cuya vida se prolonga hasta el presente, nos congregamos estudiosos de diversas áreas, niveles académicos y regiones de

³ Seeger, R. da Matta y E. Viveiros de Castro escribieron “A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas” en 1979. El objetivo fue comprender el parentesco de algunos pueblos amazónicos desde su lógica interna, ya que, desde los modelos con los que se contaba en aquel momento, éstos eran calificados como atípicos o anómalos. Al dar cuenta de la construcción del cuerpo, la persona, la afinidad, los enemigos y, en última instancia, de la alteridad constitutiva, estos autores gestaron espacios de investigación que potenciaron otras posiciones y otras relaciones para producir conocimiento académico sobre y para estos pueblos. Por tanto, desde esta lectura imaginamos que interrogarnos sobre nuestras preguntas de una manera análoga no sólo implicaría un desplazamiento teórico, sino potencialmente político.

⁴ Sobre el giro ontológico sugerimos al lector o lectora consultar las compilaciones más recientes sobre este debate en Charbonier, Salmon y Skafish (eds.) (2017), Holbraad y Pedersen (2017), así como el volumen 16 de la revista *Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice*, dedicado al tema de la multiplicidad de naturalezas y culturas, y diversas antropologías (Jensen y Morita 2017). Finalmente, en México, remitimos al material de sumo interés coordinado por Di Giminiani, González Varela, Murray y Risør (2015).



estudio dentro y fuera de México. A finales de 2014, luego de contar con una serie de investigaciones primarias,⁵ iniciamos la formación de este volumen. Por tanto, la lectora y el lector tienen entre sus manos el producto condensado de investigaciones profundas y de larga duración que, después de diversas revisiones, se convirtieron en los capítulos de este libro. La dinámica de este seminario, realizado de 2014 a 2016, fue la de un taller: cada semana discutimos preguntas de investigación, objetivos, esquemas de escritura, avances, versiones finales y detalles editoriales. En ese proceso, utilizamos incluso técnicas virtuales de lectura y discusión con el fin de sumar de forma activa a nuestros colegas que residían fuera de México. En tal sentido, el presente libro es producto de los comentarios de todas las autoras y autores y, más aun, de casi todos sus integrantes. Nos aventuramos a proponer que, en conjunto, construimos un *hacer en colectivo* fundamentado en relaciones de conocimiento académico que tienden a la horizontalidad, pero que, sin duda, se basan en la reflexividad y en la relacionalidad. En consecuencia, en esta obra se materializa una propuesta pedagógica en la que quien enseña y quien aprende ocupan dos posiciones intercambiables, permitiendo así una transmisión recíproca de conocimiento.

Para reforzar este último punto, si bien Carlo Bonfiglioli, Alejandro Fujigaki Lares y María Isabel Martínez Ramírez son los coordinadores oficiales de este volumen, la coordinación de las discusiones dentro de nuestro seminario fue una posición ocupa-

⁵ Cabe resaltar que estas investigaciones han sido distinguidas con menciones y premios del Instituto Nacional de Antropología e Historia y medallas Alfonso Caso de la UNAM, además de publicarse en forma de libro, hecho que destaca su calidad académica y la importancia del trabajo colectivo ejecutado en este espacio. El premio a la mejor tesis de maestría en etnología ha sido otorgado a Isabel Martínez, en 2008, y a Susana Kolb, en 2015. La mención honorífica a la mejor tesis de maestría en 2010, fue otorgada a Alejandro Fujigaki. El premio a la mejor tesis de doctorado en etnología fue otorgado a Isabel Martínez en 2012. La mención honorífica a la mejor tesis de doctorado en historia fue otorgada a Mirjana Danilović en 2016. Isabel Martínez y Carla Vidussi recibieron la Medalla al Mérito Universitario Alfonso Caso en 2008 y 2015, respectivamente. La tesis de Citlali Rodríguez Venegas fue ganadora de la convocatoria Colección Posgrado de 2015 y fue premiada con su publicación, *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla Jiménez, Oaxaca* (Rodríguez Venegas, 2017).



da de manera rotatoria por todos los integrantes.⁶ Como nos muestra Spensy K. Pimentel en su capítulo, entre los guaraní-kaiowá el término *tendotá* describe la posición —y no la persona— que jala y empuja un proyecto. Por ello, en este ejercicio de producción académica podemos decir, a manera de licencia poética, que todas las autoras y autores de este libro hemos sido *tendotá* de este proyecto.

Dispositivos de reflexión

A lo largo del proceso hasta ahora descrito —el diálogo fecundo entre el trabajo etnográfico de los colegas amazonistas, las discusiones melanesistas, el llamado “giro ontológico” y la filosofía de la ciencia—,⁷ advertimos algunos dispositivos que problematizaron las maneras de producir nuestras investigaciones sobre los pueblos amerindios de esta parte del continente. Estos debates nos estimularon para tomar una permanente actitud autocrítica sobre la ejecución de cada una de nuestras disciplinas y sobre nosotros mismos como constructores de éstas. De esta serie de debates deseamos destacar tres asuntos que retomamos colectivamente por su operatividad y que han sido fundamentales para la construcción de este libro. Primero, el cuestionamiento de algunas dicotomías funda-

⁶ Particularmente destacamos la cálida participación de Hilda Landrove en el proceso de edición de este volumen, y la colaboración de Antonio Jaramillo y Ana Somohano.

⁷ El marco académico de cada uno de los autores que hemos revisado remite a contextos etnográficos particulares que van desde pequeños grupos en la Amazonia, tales como los araweté con Viveiros de Castro (2006 [2002]), hasta comunidades científicas, en el caso de Latour (2001 [1991]), pasando por estudios de caso y regionales en Melanesia, con Wagner (1981 [1975]) y Strathern (1988; 2014). De igual forma, las genealogías académicas de las que éstos proceden son disímiles, como en el caso de Wagner —alumno de Schneider— y el de Strathern, cuyo marco de formación es la tradición antropológica inglesa y cuyos principales debates giran en torno a la díada individuo-sociedad (Strathern, 1988), así como sobre el quehacer antropológico y su relación con la producción intelectual (Strathern, 2014). La convergencia de algunas de estas propuestas ha derivado, durante la última década del siglo XX y la primera del XXI, en lo que se conoce como “giro ontológico”, co-producción y teoría nativa —métodos que se inspiraron también, en nuestro caso al menos, en el Lévi-Strauss de las *Mitológicas* que, según Viveiros de Castro (2010), sería precursor del “pos-estructuralismo”.

cionales de la cultura que inventó la antropología como disciplina académica, particularmente las tensiones entre cultura y naturaleza y entre individuo y sociedad. Segundo, el interés por reconocer el origen y los tipos de problemas analizados, identificando con claridad cómo se formulaban y quiénes eran los actores involucrados en tal formulación, es decir, si eran problemas para nuestra antropología o para las antropologías de los colectivos con los que trabajábamos. Tercero, la búsqueda por reconfigurar y repositionar las relaciones entre los sujetos involucrados en la producción del conocimiento académico.

De ese modo, como describimos antes, el proyecto “La Humanidad Compartida” surgió como una propuesta para catalizar discusiones en nuestros contextos de estudio. Así, en principio, re-examinamos cada caso analizando algunas dicotomías que, establecidas como premisas en la literatura que nos antecedió, tomábamos como hechos y dábamos por sentadas. En consecuencia, revisar constantemente los términos, las relaciones y las fronteras entre naturaleza y cultura y entre individuo y sociedad se tornó parte esencial de cada investigación. Uno de los efectos de este ejercicio fue preguntarnos por la constitución, para otros pueblos, de los campos de experiencia y práctica que eran construidos —y que solemos denominar cultura— y de aquellos que eran tomados como un hecho dado —y que conocemos como naturaleza— (véase Wagner, 1981 [1975]).⁸ Con base en esto, planteamos dos pasos

⁸ Remitimos al lector o lectora a los primeros tres capítulos del libro *The Invention of Culture* (Wagner, 1975), así como a sus fundamentos etnográficos en *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (Wagner, 1972). En el capítulo 1, “The Assumption of Culture”, Wagner (1975: 4,9) describe el proceso con que, al inventar otra cultura mediante analogías y técnicas de traslación, el antropólogo inventa la propia. En tal proceso, el antropólogo no sólo aprende sobre esta otra cultura, sino que transforma su propio mundo. En el capítulo 2, “Culture as Creativity” (Wagner, 1975: 21, 31), el autor muestra cómo durante el trabajo de campo interactúan formas de creatividad mediante extravíos (*mislead*) mutuos que, al controlarse a través de objetificaciones como “cultura” o los *cargo cult* en Melanesia, posibilitarían la antropología reversa o reversible. Finalmente, en el capítulo 3, “The Power of Invention” (Wagner, 1975: 44), describe su batería conceptual para postular que habitamos mundos diferentes definidos por, al menos, dos tipos de creatividad que han sido objetificados por dos estilos de control: a) convencional y b) de diferenciación. A partir de estos planteamientos,



básicos de una ruta metodológica: a) arribar al campo —entendido como el trabajo en terreno, así como la revisión de fuentes históricas y arqueológicas— con preguntas muy básicas, con la finalidad de saber quiénes eran los agentes y los colectivos que constituían cada modo de existencia (*sensu* Latour, 2013) y, de esta forma, cuestionarnos cómo estarían conformados los ámbitos de la naturaleza y de la cultura para cada caso —considerando que también deberíamos cuestionar la existencia de dichos ámbitos y el límite entre ellos—; b) preguntar qué sustancias y relaciones constituían a los agentes (p. ej. sus cuerpos y afecciones) con el objetivo de dar cuenta de su configuración, de los colectivos que dichos agentes conformaban y del modo de existencia de los pueblos con los que trabajábamos.

Como resultado de este proceso, nos propusimos desarrollar la capacidad de escuchar y, posteriormente, integrar los problemas planteados por los pueblos en nuestras investigaciones, impactando y rebasando los intereses y temáticas de nuestras disciplinas. En principio, experimentamos metodológicamente cómo podrían ejecutarse pesquisas cuyo diseño fuese co-producido desde su proyección durante el trabajo de campo. Martínez Ramírez (2016), por ejemplo, co-creó este tipo de métodos de indagación con un grupo de tejedoras seris de El Desemboque, Sonora: mediante un proceso de reflexividad mutua se construyeron herramientas de investigación al formular preguntas conjuntamente, determinando las premisas del análisis con base en la organización del conocimiento y la práctica seri. En este sentido, hemos intentado escuchar más allá de nuestras teorías etnográficas e históricas para abrir un espacio de posibilidad a las controversias políticas y cósmicas de otros pueblos. Como más tarde advertirán la lectora y el lector al conocer los artículos que conforman este volumen, la meta última ha sido enfrentar estas contra-antropologías a las nuestras, volverlas productoras de historias y teorías nuevas y nunca consumirlas mediante el “reporte”, la “cita” o el criticado ventriloquismo.

y con base en nuestra experiencia, exploramos la constitución de un tipo de invención mutua. Dejamos de lado los estilos de creatividad y de control propuestos por Wagner, ya que esto obedecería a otros objetivos analíticos.



Finalmente, esto nos condujo a replantear integralmente las relaciones que articulaban a todos los agentes y colectivos involucrados en la producción de nuestro conocimiento: entre los agentes y los colectivos descritos antes, entre los académicos y los pueblos con los que se trabaja o entre los propios académicos —estudiantes e investigadores—. Tal vez este intersticio colectivo sea la mejor trama para ubicar este volumen.

Una colectividad de metodologías

Conforme debatíamos y ejecutábamos estos dispositivos de reflexión se precipitaron transformaciones individuales y colectivas en la producción de conocimiento de nuestras disciplinas. Ante los desafíos metodológicos planteados, decidimos que el esfuerzo de lectura, comprensión, debate y experimentación fuese tanto individual como colectivo, llegando a reformular en nuestra práctica académica, tal como advertimos al inicio de esta introducción, esta tensión entre lo individual y lo colectivo.

Como también anotamos, el objetivo inicial de nuestro proyecto, para el contexto mexicano, fue modesto y específico, pero no por ello fácil o inmediato. Además de “impulsar la investigación y la reflexión histórico-antropológica sobre la cuestión de las ontologías locales y, en particular, los procesos de identificación y diferenciación de los agentes y sus relaciones en distintos ámbitos del saber y de la praxis indígenas en México”,⁹ nos propusimos, en un intenso y explícito diálogo con otras latitudes del continente, estimular una reflexión colectiva que estuviera centrada en el proceso de investigación de cada integrante del seminario y que, por tanto, fuera sumamente contextual, paulatina y reflexiva.

La reflexividad instituyó, en gran medida, la antropología tal como la conocemos. Aun así, su comprensión requiere un par de coordenadas históricas de esta disciplina. La variedad de textos sobre este tema es inabarcable. Por ello, decidimos remontarnos a

⁹ Proyecto PAPIIT (IN300812) “La humanidad compartida: procesos de identificación y diferenciación ontológica en el México de ayer y hoy”.



1986, cuando Strathern (2013 [1987]) profirió la *Lecture Frazer* en la Universidad de Liverpool titulada *Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology* (*Fuera de contexto: las ficciones persuasivas de la antropología*). En esta exposición, la autora propuso que entre James Frazer y Bronislaw Malinowski se abrió un abismo definido por la escritura entre las antropologías moderna y posmoderna (términos que remiten al campo disciplinar y no a periodos temporales). La reflexividad nacería justo en este abismo como la expresión política que vincularía a los sujetos atados a través de la escritura antropológica: etnógrafos y etnografiados. De ahí la preocupación, durante las décadas de los ochenta y noventa, por analizar los mecanismos textuales que construyeron los contextos de auto-legitimación de los antropólogos, su papel como traductores entre culturas y su auto-representación (véase Lotierzo y Kojima Hirano, 2013).¹⁰ Más tarde, esta misma autora reconoció los límites del lenguaje y reflexionó sobre aquello que estaba en juego a la hora de producir estos contextos escritos (más que en los contextos *per se*). En otras palabras, Strathern (2014) examinó cómo las relaciones asimétricas producidas durante el trabajo sobre el terreno acompañaban al antropólogo en el gabinete y se expresaban en la escritura. Más aún, Lotierzo y Kojima Hirano (2013: 15), al presentar la traducción de la *Lecture Frazer* de Strathern, han destacado el modo coyuntural en que grupos tradicionalmente dominantes, masculinos, etnocéntricos, heterosexuales y blancos del posmodernismo, colocaron su atención en el desarrollo de una escritura vanguardista justo en el momento en que, en palabras de Hartsock, “precisamente las mujeres y los pueblos no occidentales comenzaron hablar por sí mismos y sin duda a hablar sobre sistemas globales de diferencias de poder” (Mascia-Lee, Sharpee y Cohen, 1989: 15, en Lotierzo y Kojima Hirano, 2013: 15).

En el seminario “La Humanidad Compartida” practicamos la reflexividad y la relacionalidad como meditaciones dilatadas, individuales-colectivas, en las que cualquier objeto de estudio debía

¹⁰ Véase, por ejemplo, el volumen editado por Clifford y Marcus de 1986, Clifford 2001 [1988], Marcus y Firsher 1986, Geertz 1983 y, finalmente, un panorama representativo de estas discusiones en la escena británica en la década del noventa en *Key Debates* (1996).



analizarse considerando como punto de partida las relaciones que convergían en él y lo determinaban. Sumado a esto, era preciso tomar en cuenta los presupuestos epistemológicos, políticos y ontológicos de los pueblos con los que trabajábamos. Por tanto, una de las características principales de esta reflexividad, en tanto metodología, ha sido explicitar y potenciar —cada vez más intensamente— las afecciones relacionales que se producen *por* y *en* nuestros análisis, afecciones que pueden ser epistemológicas (conceptos, teorías, métodos, etcétera), políticas (relaciones entre todos los sujetos —humanos y otros existentes— involucrados en el quehacer académico) y ontológicas (apertura a la multiplicidad de las propiedades de los seres y de los modos de existencia en general).

Reiteramos que, en este tenor, nuestra propuesta consistió en crear una colectividad dentro de la cual diversas reflexividades fungieran como método para acercarnos a casos de estudio particulares y, de este modo, generar agendas de investigación específicas. Los requisitos para ejecutar esta reflexividad fueron dos: 1) desarrollar una investigación primaria y original, y 2) escuchar y encontrar sintonía de la voz propia con el caso de estudio que se discutía en cada sesión —pensar con el otro era prerrequisito de la discusión— y con los re-planteamientos metodológicos de nuestro proyecto general. Además, seguimos dos premisas que sirvieron como guía metodológica: no calcar los datos en un modelo teórico y no utilizar categorías locales aisladas para calzarlas con dichos modelos teóricos previos.

Así, nos dimos a la tarea de construir nuestras propias metodologías. Para lograrlo, partimos de la agenda de investigación de cada integrante del seminario con la meta de articular discusiones clásicas con enfoques que metodológicamente resultaban innovadores. La premisa fundamental fue que reflexividad y relacionalidad constituirían un vínculo de producción de conocimiento que iba del campo a la escritura y que entre éstos se ubicaba el colectivo de discusión, en este caso el seminario “La Humanidad Compartida”. Aprendimos de este modo a escuchar la voz de cada caso de estudio en términos colectivos, experimentando —como experiencia más que como experimento— y meditando a velocidad lenta lo que proponíamos. El punto era cuestionar nuestras categorías a partir



de las categorías etnográficas, restituyendo a éstas su complejidad y observándolas dentro del sistema al que pertenecían para cuestionar los modelos básicos de cada disciplina y cada caso de estudio. El objetivo, como hemos dicho, no era traducir de forma inmediata las categorías nativas en categorías académicas, sino entender la lógica de los sistemas nativos para provocar problemas metodológicos. Nos propusimos re-pensar en términos relacionales, es decir, definir “los objetos de indagación” por los vínculos que los constituyen. En este sentido, como la lectora y el lector observarán adelante, cada caso implicó una reflexión metodológica particular, por lo que cada dispositivo produjo resultados diversos.

Una de las aportaciones de este volumen es mostrar que habrá tantas metodologías como articulaciones de relación sean ejecutadas en cada investigación. En este sentido, consideramos que no existe la posibilidad de una fórmula o respuesta común. Parafraseando a Lévi-Strauss, sostenemos que no puede existir *una* metodología de la Metodología. Para cada caso de estudio construido individualmente, entre la producción del dato en el campo y la escritura en el gabinete, colocamos explícitamente una colectividad creativa. Algunos de los resultados de este ejercicio son los artículos que integran este libro.

Equívocos y enunciaciones nativas: la organización del libro

Este volumen está organizado en dos partes. En la primera, titulada “Equívocos: la creación del problema de estudio”, hemos reunido los artículos cuyas reflexiones giran en torno a la problematización de la naturaleza de cada objeto de análisis —la comparación, la danza, una estela, el cuerpo o la diabetes—. Cada autora o autor demuestra que, para examinar las cuestiones suscitadas por dicha problematización, es necesario indagar paralelamente sobre quién o quiénes son los agentes que definen la comparación, la danza, las estelas, el cuerpo y la diabetes, pues estos “objetos” de estudio sólo podrán definirse a través de sus relaciones, en este caso, con las categorías y las experiencias nativas. Por tanto, los primeros pasos metodológicos compartidos son la reflexividad y la relacionalidad.



Sumado a lo anterior, y como un segundo paso metodológico, Martínez Ramírez, Danilović, Somohano Eres y Kolb Cadwell apuestan por una metodología propia, generada durante el proceso de investigación.

La segunda parte, “Enunciaciones nativas: una mirada hacia las teorías amerindias”, está compuesta por textos que procuran abrir un espacio para aquello que Petroni, remitiendo a Kopenawa y Albert (2010), denomina “contra-etnología histórica” o teoría indígena del conocimiento, que Del Moral González identifica como clasificación vernácula, Calheiros llama antropología y filosofía nativa, Pimentel define como teoría etnográfica y Fujigaki Lares nombra como antropología y teoría rarámuri. Aunque al atender las necesidades de cada caso de estudio la terminología utilizada es variable y metodológicamente divergente, existen dos puntos de convergencia. Por un lado, son herramientas para entablar un diálogo con las enunciaciones que provienen de los mundos indígenas y cuya finalidad sería renovar y revertir el discurso de nuestra antropología sobre estos pueblos, redefiniendo así sus condiciones metodológicas y pragmáticas de enunciación para modificar las relaciones de producción académica. En otros términos, no se trata de dislocar el punto de enunciación, sino de contraponer los hechos narrados desde otras historias y desde otras temporalidades. No se trata de consumir el punto de enunciación de los otros, sino de volverlo un punto de producción y contra-producción de nuestro discurso y nuestra práctica. Por otro lado, estas propuestas buscan conocer la ciencia del observado, hecho que las distinguiría de otras prácticas académicas preocupadas por construir una teoría del observador. Pese a la organización del libro, en cada uno de los materiales que lo conforman se expresan de una forma particular las propuestas metodológicas antes descritas. Como hemos reiterado a lo largo de esta introducción, las condiciones colectivas de manufactura de este volumen generaron un espacio de experiencia común entre el campo y el gabinete que se materializa en todas las aportaciones.

A continuación, para adentrar a la lectora y al lector en el contenido, presentamos brevemente las propuestas metodológicas generales de cada texto, así como sus aportaciones específicas.



* * *

“Equívocos: la creación del problema de estudio” abre con el texto de María Isabel Martínez Ramírez titulado “Tejiendo comparaciones: entre canastos y artesanías”. Al igual que el resto de los materiales que conforman este volumen, el camino heurístico de este artículo se construyó a lo largo de las discusiones mantenidas en el seminario. Su hipótesis inicial —la definición de la artesanía en México ha caracterizado los regímenes de conocimiento de los pueblos que manufacturan estos objetos y ha expresado la posición que el Estado-nación ha configurado para ellos a lo largo del siglo XX— se reconfiguró al reconocer la necesidad de revisar una de las premisas de esta afirmación: la categoría de artesanía se sustenta en equívocos o es resultado de éstos. Por ello, el objetivo del texto es exponer los distintos ejercicios comparativos que la autora desarrolló entre la cestería tejida por mujeres seris de Sonora y la realizada por mujeres rarámuri de Chihuahua. Una de las aportaciones consiste en mostrar que, al comparar estas cesterías desde la descripción etnográfica —entendida ésta como resultado de creaciones distintas y conjuntas de conocimiento con las mujeres seris y rarámuri—, la autora demuestra que dichos objetos sólo serían análogos en tanto que son dos expresiones particulares de formas de vinculación con la alteridad.

En este texto se problematiza “qué son los datos” a partir de su producción y se muestra que no existe un método único para crear eventos o hechos, pues éstos pueden construirse de forma particular y relacional a través de las técnicas sociales utilizadas en la generación del conocimiento —de nosotros y de los otros—. En su texto, Susana Kolb plantea el mismo procedimiento al resaltar que la naturaleza relacional de la producción de conocimiento implica que, para describir su objeto de análisis —en este caso la diabetes—, es necesario describir los conceptos que la constituyen y que, a su vez, son constituidos por su relación con esta enfermedad.

De igual manera, Mirjana Danilović, en su artículo “Un problema de traducción: el caso de la danza mexicana”, problematiza la producción de “datos” en el proceso de traducción. A partir del estudio de textos anotados alfabéticamente, datos lingüísticos y



documentos pictográficos elaborados antes de la llegada de los conquistadores, Danilović se pregunta cómo afrontar y reflexionar sobre la alteridad al estudiar a los pueblos del pasado. ¿Qué ocurre cuando, a través de las traducciones, más de dos formas de concebir el mundo entran en relación y se articulan a lo largo de amplios lapsos temporales? ¿Qué sucede cuando es posible reconocer distintos grupos de traductores involucrados en una serie de relaciones en torno a un tema como la danza: el Otro prehispánico, el grupo mexica que explicaba y creaba su realidad al Otro de la colonia; el autor de los documentos que Danilović utiliza y, por último, la misma Danilović, que tiene que dialogar con los otros dos a través de las fuentes históricas? La propuesta de esta autora —como las de Somohano Eres, Petroni y Del Moral González— integra la reflexividad con la historia en un análisis de corte diacrónico. En el caso de Danilović, la reflexividad —sumada al profundo análisis filológico y a la juiciosa crítica de fuentes— permite, por un lado, entender el papel del investigador en la elección y el análisis de los datos y, por el otro, reconocer que “cada producción de este tipo” es una co-invencción, esto es, el producto de las relaciones que vincularon a distintos traductores y, en consecuencia, la expresión de las articulaciones de sus modos de existencia. En este sentido, tanto la invención de la cultura (Wagner, 1981 [1975]) como la equivocación controlada (Viveiros de Castro, 2004) resultan, como herramientas metodológicas, sugerentes y pertinentes. Cabe destacar las implicaciones del uso de estos dispositivos como herramientas metodológicas y no como herramientas conceptuales.

Danilović utiliza la equivocación controlada con el fin de proponer una metodología propia, como un medio para reubicarse, considerar la perspectiva del Otro y acercarse a lo que denomina “el dato nativo”. Esto permite a la autora concluir que los equívocos —entendidos como el fundamento de la relación entre al menos dos términos inconmensurables que a través de una falta de entendimiento se hacen conmensurables bajo un nuevo entendimiento, generando en ese marco nuevos vínculos y posiciones (Viveiros de Castro, 2004: 11-12)— residen en toda traducción: tanto en el registro y la elaboración de las obras coloniales como en la lectura que de ellas se hace en el presente. En esa confluencia de contextos,



el acceso a la realidad mexicana como una cosa en sí misma sólo es posible a través de las relaciones de producción de conocimiento.

Cabe resaltar el valor heurístico de la reflexividad y de la relacionalidad como metodologías durante su integración a los análisis históricos y arqueológicos. El texto de Ana Somohano Eres, “*Lakam Tuun: reflexionando sobre el papel de las estelas entre los mayas prehispánicos*”, es otra expresión de este esfuerzo colectivo que, como hemos dicho antes, tuvo como objetivo ampliar y sumar perspectivas a las visiones con las que inicialmente fuimos formados. Tal como observarán la lectora y el lector, deseamos expandir y multiplicar, no restar, puesto que ése fue el modo pragmático de construcción de este volumen. En el texto de Somohano Eres, el punto de partida es nuevamente la problematización del objeto de análisis, en este caso las estelas. La autora busca agregar a los estudios realizados desde la historia y la epigrafía cuestiones sobre la importancia de estas estelas en la sociedad maya como sujetos-objetos insertos en una red de relaciones. Para lograrlo, adiciona a la iconografía otras fuentes con la finalidad de reflexionar qué podría ser, en su contexto de uso, una estela. Luego de un recorrido puntual y de una revisión exhaustiva de datos, Somohano Eres propone que las estelas podían ser consideradas, entre otras cosas, miembros de la sociedad maya, dependiendo de las relaciones que mantuvieran con los humanos y los seres que pertenecían a otras realidades. Metodológicamente, sugiere considerarlas documentos, obras de arte y, especialmente, actores, pues de este modo se podrá enriquecer la comprensión de los mayas prehispánicos.

En este mismo tenor es posible presentar los textos de Vandimar Marques Damas, “Relación entre chamanismo y pintura corporal en la transformación de cuerpos entre los tapirapé de Mato Grosso, Brasil”, y de Frine Castillo Badillo, “El componer del cuerpo náayeri”. En ambos casos se problematiza la construcción del cuerpo y de la persona durante la ejecución del ritual y en su articulación con el parentesco. A través de una etnografía rica en detalles, Marques Damas expone cómo la transformación de los cuerpos entre los tapirapé de Mato Grosso está articulada con la aplicación de la pintura corporal y con el uso de los atavíos utilizados durante el ritual. A su vez, la manufactura de estas herramientas destinadas a



la producción del cuerpo, de la persona y del embellecimiento condiciona la reproducción del conocimiento. Este saber se transmite mediante las relaciones con los espíritus y el parentesco hasta integrarse en los cuerpos, resultando que todo conocimiento entre los tapirapé es literalmente in-corporado. Por su parte, Castillo Badillo, con base en la producción de materiales lingüísticos (también manufacturados por Fujigaki Lares, Calheiros y Danilović para sus propios casos de estudio), entrevistas, reportes rituales y de parentesco entre los náayeri de Santa Teresa, en Nayarit, México, se pregunta por qué el cuerpo (*hué'ra'a*) no es producto de un hecho biológico definido como una entidad natural *per se*. Por el contrario, experimentada y conceptualizada como la carne que dota de consistencia a los seres, el cuerpo deberá construirse o, en términos náayeri, “componerse” a lo largo de la vida mediante una serie de rituales que conforman los mitotes. De esta manera, Castillo Badillo plantea que los mitotes están dedicados tanto al crecimiento del maíz como a “componer” a los *tyévi* (parte visible de la persona). Al describir detalladamente la ejecución ritual y sus elementos, la autora concluye que el cuerpo y la persona se “componen” —con el territorio, el espacio y el tiempo— a través de las redes de parentesco maternas y paternas que organizan los rituales. La meta es evitar la enfermedad y proteger a los náayeri, pues la enfermedad implica “descomponerse” y des-incorporarse de esa red de filiación. Por tanto, una de las aportaciones de este texto es demostrar que el cuerpo, objeto de análisis, ante todo debe ser construido y constantemente in-corporado.

Finalmente, el cuerpo también es problematizado en el artículo de Susana Kolb Cadwell, “De espíritu, sangre y alteridad: una exploración de la etiología personal y colectiva de la diabetes entre los totonacos de Ixtepec, Puebla, México”. Para esta autora es prioridad dar cuenta de la diabetes en cada contexto etnográfico. En este sentido, su objetivo es analizar la etiología personal y colectiva registrada en Ixtepec. Kolb Cadwell argumenta que, para los totonacos, la diabetes constituye una suerte de materialización de relaciones de alteridad y/o conflicto en el cuerpo, es decir, una incorporación permanente de estas relaciones en las personas de sangre débil y en el pueblo. Este caso, así como los presentados por



Marques Damas y Castillo Badillo, destaca la relevancia de la incorporación del conocimiento y, como Kolb Cadwell resalta al final de su texto, de una memoria histórica propia, tal como ha sido documentado por otros colegas en México (Pitarch, 1996) y en los Andes (Platt, 2002). Al explorar, con declaraciones puntuales y etnografía detallada, las maneras en que lo colectivo/social y lo personal se relacionan de modos no causales en la etiología de la diabetes, una de las aportaciones de Kolb Cadwell es mostrar que esta enfermedad puede considerarse resultado de la incorporación de los procesos de cambio histórico de la relación que Ixtepec ha mantenido con la alteridad, materializada, por ejemplo, en la comida no-natural que entra al pueblo. Como diría un poblador de Ixtepec, “eso más bien se empezó a dar cuenta [de la diabetes] cuando empezó a llegar más foráneo”. En su reflexión, la autora advierte que en las narrativas sobre la etiología de la diabetes no emerge la figura de un Otro específico (mestizo o castellano, por ejemplo). De tal modo que en la historia de la transformación del pueblo —y, por tanto, en la etiología de la diabetes— lo relevante es el cambio producido internamente a partir de una relación de alteridad, y no necesariamente la definición (identitaria) del pueblo en contraste con un Otro. Esto explica por qué aquello que causa la diabetes no es lo nuevo o lo foráneo en sí mismo, sino lo local o familiar transformado por su relación con la alteridad.

La segunda parte de este volumen, “Enunciaciones nativas: una mirada hacia las teorías amerindias”, es inaugurada por el artículo de Mariana da Costa A. Petroni, “Historias de transformación. Narrativa y escritura indígena en la Amazonía brasileña”. A través de la lectura y traducción académica de la autobiografía política de Álvaro F. Sampaio, conocido como Álvaro Tukano, Petroni describe cómo este autor narra su transformación en líder político y su articulación con el movimiento político indígena de Brasil entre 1980 y 1992. De la misma manera, Petroni reflexiona sobre cómo esta biografía, al estar escrita en un libro —redefinido como un objeto que genera agencia y efectos—, amplía el campo de acción del clan plasmado en la narrativa en una esfera más distante, persuadiendo así a los lectores a adoptar una perspectiva indígena de lo que es ser indígena. Como advertimos a lo largo de esta intro-

ducción, para abrir espacio a estas formas de enunciación, “reportar” es insuficiente y cuestionable. En este sentido, la apuesta de Petroni es confrontar la contra-antropología histórica del mundo tukano de Álvaro Tukano con la historia relatada por el indigenismo según su propia tradición antropológica. En este tenor, la autora detalla los modos indígenas de apropiación de las habilidades de los otros (p. ej. la escritura) como una práctica que permite tener el control sobre el desarrollo de su historia en un proceso de aprendizaje que posibilita la transformación del futuro. De este modo, la intención, señala la autora, es utilizar la potencia tecnológica creativa del Otro, sin dejar de ser indígena —tal como recientemente ha sido destacado por otros autores en México (Pitarch y Orobitg, 2012)—. Estos proyectos indígenas de modernidad, dice Petroni, expresan un modo propio de crear conocimiento, de elaborar teorías indígenas y, ante todo, de transmitir el mensaje principal del libro de Álvaro Tukano: seguimos siendo indígenas a pesar de su civilización y a través de ella.

El texto de Paulina Rocío del Moral González, “El constructo ‘ser negro mascogo’ en El Nacimiento, Coahuila. Una clasificación vernácula corpo-cosmopolítica”, cuestiona el esencialismo racista de categorías como negro y cuarterón que definen a las personas de origen africano a partir de rasgos fenotípicos y de un cuerpo ahistórico y deculturado. Los mascogos, indica Del Moral González, resignificaron estos términos dotándolos de contenido propio y generando otros adicionales como morenos, bayos y negros güeros. Con base en glosas, observación de prácticas sociales y estudios de parentesco, la autora demuestra que la clasificación vernácula mascoga, con sus nexos simbólicos entre ancestros y descendientes y su capacidad de incorporación de las alteridades, prueba el carácter dinámico y no estático, innovador y a la vez tradicional, de las sociedades afroamericanas. Luego de describir con detalle el proceso histórico de la vinculación de esta población con su territorio desde su llegada a México, Del Moral González destaca cómo el cuerpo-persona es un *axis mundi* que conecta este haz de relaciones temporales. Así, la autora concluye que el complejo corpo-cosmológico enlaza el cuerpo, el linaje, el territorio y la memoria de los antepasados, hecho que se revela distante de la concepción racializada del cuerpo



como una sustancia sin relaciones. De esta manera, a partir de un estudio de caso —la herencia de la casa en una familia que alberga a la última “negrita limpia o pura”—, la autora evidencia los principios de linaje, género y parentesco en relación con el derecho a la tierra. Aquí cabe destacar que, como se ha manifestado en otros artículos de corte sincrónico presentados hasta este momento, las metodologías contenidas en este libro tienden o, sería mejor afirmar, precisan de la interdisciplina, es decir, del uso de herramientas de distintas ramas del conocimiento con el fin de crear las adecuadas para cada caso de estudio. En consecuencia, tanto el carácter diacrónico como el uso de la lingüística y la teoría etnográfica son componentes constitutivos de este proyecto colectivo, y no simples complementos.

El artículo de Orlando Calheiros, “El animal que seguiré. Notas de una teoría etnográfica sobre la distinción entre lo humano y lo animal (aikewara, Brasil)”, busca experimentar la posibilidad de reubicar la distinción entre lo humano y lo animal al reposicionarla sobre los fundamentos de la antropología y la filosofía aikewara. No se trata, dirá Calheiros, de reafirmar los presupuestos de nuestra propia onto-antropología por medio de una cultura ajena. Para este autor, asumir el pensamiento del Otro implica reconocer que su mundo no es el mismo que el nuestro, que estamos ante dos animales o frente a animales que son realmente otros. Así, el límite entre humano y animal puede entenderse como un artefacto conceptual capaz de poner en resonancia puntos de vista heterogéneos, de transformarlos en un dispositivo de encuentro cosmopolítico. Calheiros describe prolijamente lo que denomina una antropología y una filosofía aikewara sobre este límite, para concluir que el pensamiento de este pueblo postula una indistinción entre la sustancia y el acontecimiento. El viviente (*awa*), dice Calheiros aludiendo a un viejo cantor, se presenta para los aikewara como una multiplicidad inmediatamente relacionada del tipo humano-animal, ser que se desdobra en acontecimientos correlativos, en varias dimensiones. Una de las apuestas de este y otros materiales, en tanto expresión de las reflexiones colectivas del seminario, es reconocer la utilidad y el impacto de estas antropologías y filosofías nativas en nuestra propia antropología.

Spensy K. Pimentel, en su texto “El *tendotá*. Figura clave de la teoría política amerindia para un debate ontológico-político”, al reflexionar sobre el *tendotá* —líder o guía del grupo, figura específica del pensamiento guaraní-kaiowá—, cuestiona los modelos clásicos de interpretación del jefe sin poder y de su opuesto, aquel que fundamenta su control en la coerción, ya que el *tendotá* no es una cosa ni la otra. Con base en el desarrollo de una teoría etnográfica de la política, Pimentel describe la situación de desplazamiento actual de 50 mil guaraní-kaiowá después de sufrir procesos de confinamiento a manos del Estado indigenista brasileño desde 1980. Por tanto, la historia reciente de este pueblo ha estado vinculada a los procesos de ocupación y reocupación de la tierra y, en este contexto, el papel del *tendotá* ha sido primordial. Pimentel propone invertir las premisas teóricas clásicas según las cuales el grupo preexiste al líder, pues los guaraní-kaiowá parten del punto de vista opuesto: entre ellos el grupo no elige a un líder; por el contrario, la acción del líder mantiene y crea al grupo. De esta forma, entre los guaraní-kaiowá el líder no es resultado de la acción del grupo, sino que éste es resultado de la acción de aquél. Inversión necesaria para comprender la figura política del *tendotá* guaraní. En este sentido es que una teoría etnográfica de la política guaraní-kaiowá resulta útil para pensar nuestra realidad como ciudadanos urbanos de un Estado-nación. Vale advertir que no se habla de un grupo que mantiene ciertos mecanismos para negar el Estado (Clastres, 2003 [1974]), sino de personas que, al seguir a un líder, le concesionan temporalmente la dirección del movimiento colectivo, manteniendo siempre la posibilidad de abandonarlo. La capacidad política del *tendotá*, por lo tanto, radica en sus esfuerzos por mantener la simpatía de todos aquellos que lo rodean, no en la jerarquía ni en la coerción, pues todos pueden desistir de seguirlo en cualquier momento.

El volumen concluye con el texto de Alejandro Fujigaki Lares, “Camino que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades/identidades entre los rarámuri de Chihuahua”. El objetivo de este trabajo es analizar relacionadamente la noción de “el camino-otro” (*si’nú boá*), considerando que la literatura clásica dedicada a los rarámuri se ha concentrado en describir el camino de los antepa-



sados (*anayáwari boé*). De esta manera, Fujigaki Lares —al contraponer al menos dos traducciones de un sermón, una nativa y una libre de tipo lingüístico— da cuenta de la manera en que ambos caminos mantienen una relación de implicación recíproca. Luego de exponer, con base en una etnografía profunda, diez formas de otredades que ejemplificarían caminantes del *si'nú boá* y del *anayéwari boé*, Fujigaki Lares indica que éstas son posiciones que una persona puede ocupar simultáneamente a partir de sus relaciones. De este modo, el autor explora un aspecto de la relacionalidad de esta teoría rarámuri cuyas implicaciones para nuestra propia antropología consistirían en que, para repensar la identidad rarámuri, habría que considerar sus apuestas por las alteridades que constituyen su propia raramuritud. Una característica del mundo rarámuri, fundamental para reflexionar y cuestionar las dualidades constitutivas de nuestro propio mundo, es que tiende a bifurcarse y a multiplicarse interminablemente. En este sentido, la multiplicación colectiva de las metodologías que presentamos en este volumen, sin duda, ha intentado revertir y contraponer estas contra-antropologías amerindias con nuestras propias antropologías y, de este modo, construir pragmáticamente y sumar nuevas propuestas de pensamiento y acción a las ya conocidas con el fin de ofrecer una visión general de los lugares y de las regiones a los que refiere cada capítulo, presentamos tres mapas con las ubicaciones geográficas de los casos arqueológicos y contemporáneos en México (mapa 1 y mapa 2), así como de los casos de estudio en Brasil (mapa 3).

* * *

A las dictaminadoras y dictaminadores de los artículos y la introducción que conforman este volumen reconocemos y agradecemos su lectura atenta, así como sus comentarios, que permitieron corregir, afinar y amplificar los aportes de cada uno de los autores. Agradecemos también a todos los miembros constantes y temporales del Seminario “La Humanidad Compartida” que han participado en este libro. Especialmente a Juan Acosta, Imelda Aguirre, Daniel



Altbach, Carlo Bonfiglioli, Frine Castillo, Paulina del Moral, Mirjana Danilović, Alejandro Fujigaki, Antonio Jaramillo, Susana Kolb, Hilda Landrove, Israel Lazcarro, Julien Machault, Camila Mainardi, Isabel Martínez, Vandimar Marques, Ernenek Mejía, Mariana Petroni, Spensy Pimentel, Citali Rodríguez, Ana Somohano y Carla Vidussi.

MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ
ALEJANDRO FUJIGAKI LARES
CARLO BONFIGLIOLI

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONFIGLIOLI, C.

- 1995 *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- 2004 *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca. Un estudio de contexto, texto y sistema en la antropología de la danza*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

BONFIGLIOLI, C., A. Gutiérrez, M. A. Hers y D. Levin (eds.)

- 2009 *Las vías del noroeste III: propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Antropológicas.

BONFIGLIOLI, C., A. Gutiérrez y M. E. Olavarría (eds.)

- 2006 *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

BONFIGLIOLI, C., A. Gutiérrez, M. E. Olavarría y M. A. Hers (eds.)

- 2008 *Las vías del noroeste II: propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

CHARBONNIER, P., G. Salmon y P. Skafish (eds.)

- 2017 *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology (Reinventing Critical Theory)*, Londres/Nueva York, Roman & Littlefield.



CLASTRES, P.

2003 [1974] *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac Naify.

CLIFFORD, J.

2001 [1988] *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

CLIFFORD, J. y G. E. Marcus (eds.)

1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Londres, University of California Press.

DI GIMINIANI, P., S. González Varela, M. Murray y H. Risør (coords.)

2015 *Tecnologías en los márgenes: antropologías, mundos materiales y técnicas en América Latina*, México, Bonilla Artigas Editores/Pontificia Universidad Católica de Chile/Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

FUJIGAKI LARES, A.

2005 “Muerte y persona: ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara”, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

GEERTZ, C.

1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books.

HOLBRAAD, M. y M. A. Pedersen

2017 *The Ontological Turn*, Cambridge, Cambridge University Press.

INGOLD, T. (ed.)

1996 *Key Debates in Anthropology*, Londres/Nueva York, Routledge.

JENSEN CASPER, B. y A. Morita (eds.)

2017 *Social Analysis, The International Journal of Cultural and Social Practice. Multiple Nature-Cultures, Diverse Anthropologies*, v. 16 (2).

KOPENAWA, D. y B. Albert

2010 *A queda do céu. Palavras de un xama yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras.

LATOUR, B.

2001 [1991] *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.



- 2013 *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*, Buenos Aires, Paidós.
- LORIETZO, T. y L. F. Kojima Hirano
2013 “Apresentação”, en M. Strathern, *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*, São Paulo, Terceiro Nome, p. 9-20.
- MARCUS, E. G. y M. M. J. Fisher
1986 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, M. I.
2016 “Los diseños en la cestería seri: ensayo sobre técnicas de vinculación social”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. XXXVIII, n. 109, p. 135-170.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, M. I. y H. Guillén
2004 “Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri”, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- PITARCH, P.
1996 *Chu’lel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PITARCH, P. y G. OROBITG (eds.)
2012 *Modernidades indígenas*, Madrid, Iberomericana Vervuert.
- PLATT, T.
2002 “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”, *Estudios Atacameños*, 22, p. 127-155.
- RODRÍGUEZ VENEGAS, C.
2017 *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, México Universidad Nacional Autónoma de México.
- SEEGER, A., R. da Matta, E. Viveiros de Castro
1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas”, *Boletín do Museu Nacional*, 32, p. 1-19.
- STRATHERN, M.
1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, California, The University of California Press.



2013 [1987] *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropología*, São Paulo, Terceiro Nome.

2014 *O efeito etnográfico e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *TIPITI*, 2 (1), p. 3-22.

2006 [2002] *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify.

2010 “Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo”, en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, Juan Pablos/Universidad Autónoma Metropolitana, p. 17-42.

WAGNER, R.

1972 *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago, University of Chicago.

1981 [1975] *The Invention of Culture*, Virginia, The University of Virginia Press.



MAPA 1 MÉXICO ARQUEOLÓGICO



Mapa con las ubicaciones geográficas referidas en los artículos
Elaboración de Antonio Jaramillo Arango



MAPA 2
MÉXICO CONTEMPORÁNEO



Mapa con las ubicaciones geográficas referidas en los artículos
Elaboración de Antonio Jaramillo Arango

MAPA 3
BRASIL CONTEMPORÁNEO



Mapa con las ubicaciones geográficas referidas en los artículos
Elaboración de Antonio Jaramillo Arango



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

EQUÍVOCOS

LA CREACIÓN DEL PROBLEMA DE ESTUDIO



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



TEJIENDO COMPARACIONES: ENTRE CANASTOS Y ARTESANÍAS

MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ

Multiplicando las comparaciones

Hace un par de años empecé a escribir la historia de este escrito. Mi hipótesis inicial era que la definición de artesanía en México caracterizaba los regímenes de conocimiento de quienes manufacturaban estos objetos y expresaba la posición que el Estado nación les había asignado a lo largo del siglo XX. En aquel momento, el material para demostrar mis argumentos estaba conformado por dos casos de estudio: el rarámuri, fundamentado en doce años de investigación y que abarcaba temas como la persona, el parentesco, el territorio y la organización social; y el seri, donde había realizado una indagación de dos años enfocada en la cestería.¹ En distintos seminarios y grupos de estudio fueron señalados algunos problemas referentes a la amplitud de los temas que discutía y al desequilibrio en la in-

¹ La información sobre los seris contenida en este artículo se fundamenta en dos estancias que suman nueve semanas de campo en El Desemboque del Río o de los Seris, al que en adelante denominaré El Desemboque. Agradezco a Francisca y Marta Morales, Ana Torres, Aurelia Molina, Martha Monroy, Berta Estrella, María Luisa Astorga, Debora Perales, Ana Victoria Rodríguez, Karen Selene Rodríguez, Adriana Estrella Romero, Ángela Torres Cubias, María Luisa Molina, Genoveva Hoeffler Félix, Raquel Hoeffler Félix, María de Jesús Félix Molina (Carolina) y Lourdes Hoeffler Félix y Miguel Estrella, entre otros, por el conocimiento que aquí he descrito. El trabajo de campo dentro de la Sierra Tarahumara fue realizado en las siguientes temporadas: abril de 2002, abril de 2003, octubre de 2003-abril de 2004, noviembre de 2004, mayo-junio de 2005, diciembre de 2005-enero de 2006, junio de 2006, febrero de 2007 y abril-mayo de 2007, marzo, abril, junio-agosto de 2008, febrero-mayo de 2009 y junio de 2012. Las comunidades visitadas fueron: Norogachi —donde se realizó la mayor parte de las estancias (véase mapa 2)—, Choguita, Pahuichiqui, El Cuervo, Buena Vista y Tehuerichi.



formación presentada.² Más allá de esto, a lo largo de la construcción de este artículo se develó que era necesario dar un paso atrás para corroborar aquella hipótesis: demostrar que la categoría de artesanía se sustentaba o era el resultado de una serie de equívocos. Dichos equívocos —y aquí parafraseo el método de la equivocación controlada propuesta por Viveiros de Castro (2004:11-12) son el fundamento de la relación entre al menos dos términos inconmensurables que, a través de una falta de entendimiento, se hacen conmensurables bajo un nuevo entendimiento (como la categoría de artesanía). En el marco de esta incompreensión se generan nuevos vínculos y nuevas posiciones para tales objetos —y para sus productores— que llegan a configurar un nuevo marco de comprensión.

Para lograr este paso previo he ejecutado algunas reflexiones sobre la comparación, ya que, como advertirán la lectora y el lector, los equívocos implican al menos una técnica comparativa o resultan ser un dispositivo comparativo. Por ello, lo que busco con este texto es exponer los distintos ejercicios que he desarrollado para dar cuenta de mi cuestionamiento inicial. Advierto que mi objetivo no es realizar un recuento de este método en la antropología, sino exponer cómo las comparaciones se multiplican, describir la manera en que cada una de ellas tiene efectos particulares y resaltar aquello que las engloba como dispositivos de alteridad.

Como han discutido diversos autores,³ la comparación no es sólo una herramienta analítica de la antropología, sino la materia

² Agradezco los comentarios de los integrantes y asistentes al seminario permanente “La Humanidad Compartida” del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, del seminario “Arte Indígena” de los institutos de Investigaciones Estéticas e Históricas de la misma universidad, y del foro que conformó “Antropología en Transformación: Reflexiones Epistemológicas, Metodológicas y Cosmopolíticas de una Nueva Generación” en 2014 y 2015. Agradezco particularmente a Alejandro Fujigaki, Regina Lira, Johannes Neurath y Ernenek Mejía sus ricos comentarios y sugerencias.

³ Véase Viveiros de Castro (2004) y el simposio “Comparative Relativism” al que hago referencia en este texto. El resultado de estas formas de comparación podría ser una mezcla de pensamientos explicitada en el análisis (Lévi-Strauss, 1982 [1964]: 23), una ontología comparada (Holbraad, 2012), una co-construcción o co-invencción de información, de teorías y de epistemologías (Wagner, 1975), el reconocimiento de estos pueblos en la producción del pensamiento antropológico que reubica el conocimiento antropológico como una transforma-



prima y la fundamentación última de todo conocimiento, en tanto que aquello que comparamos son comparaciones (Viveiros de Castro, 2004: 4; Jensen, 2011: 2). A partir de reformular los modos de producción de conocimiento académico mediante la simetría, la co-invencción, la reflexividad y otras propuestas que han redefinido la oposición entre datos y teorías,⁴ se ha demostrado pragmáticamente que, antes de contar con una serie de datos que podríamos someter a la comparación mediante modelos teóricos o parámetros definidos por un observador parcial, lo que fungiría como fundamento para la construcción de nuestro conocimiento sería la comparación *per se*. En este sentido, al observar los dos casos etnográficos con los que contaba, me pregunté: ¿qué tipo de comparación podría realizar?, ¿qué formas de examen o qué preguntas generaba el conjuntar, desde esta perspectiva y desde esta forma de comprender y ejecutar la antropología, mi experiencia entre las mujeres rarámuri y seris?

*Comparación por similitud: el equívoco regional
y el equívoco de la cestería*

En la primera comparación que ensayé prevalecía la búsqueda de similitudes y se presuponían implícitamente las diferencias. Así, procuraba justificaciones para vincular ambos casos, como lo describo a continuación.

ción de la praxis indígena (Viveiros de Castro, 2010: 22), o bien algún tipo de “comparative relativism”, es decir, una comparación de comparaciones —incluyéndonos en la comparación y relativizándonos— con una finalidad, con un “para” definido, o posiblemente formas donde el relativismo se relativiza y se multiplica (Jensen, 2011: 2). Un ejemplo de esto es el trabajo de Mol (2011), en el cual el *perspectivalism* de ciertas prácticas médicas ejecutadas en Holanda es el antónimo del *perspectivismo amerindio* propuesto por Viveiros de Castro.

⁴ Es preciso considerar que, al entablar cualquier tipo de vínculo de alteridad —o, valdría decir, “de reflexividad”, en tanto que la noción de otredad se reformula y multiplica— ha sido posible cuestionar las formas de producción del conocimiento académico, reubicando en un mismo nivel epistemológico los datos y la teoría, ambos empíricos y teóricos. Por ejemplo, un momento etnográfico puede fungir como pasaje teórico y movilizar diversos problemas hasta llegar a ser una categoría de conocimiento (Strathern, 2014: 357-358).



Tanto rarámuri como seris residen en el norte de México —es posible que esto sea lo único que tengan en común, pues el entorno físico que habitan es diferente y sus historias son distintas—. Los rarámuri, mejor conocidos como tarahumaras, ocupan principalmente una porción de la Sierra Madre Occidental que, en su paso por el estado de Chihuahua, se denomina Sierra Tarahumara (véase mapa 2). De manera temporal o permanente, estas comunidades migran hacia las principales ciudades de Chihuahua, Durango, Sonora, Coahuila o Sinaloa para emplearse en el trabajo jornalero, el peonaje y el trabajo doméstico (Naranjo Mijangos, 2014; Morales Muñoz, 2013; Martínez, 2012a: 82). En la sierra, los rarámuri son agricultores de maíz y frijol mediante un sistema de rotación intensiva articulada con el pastoreo de chivas. El proceso de colonización y evangelización católica, cuyo desplazamiento territorial y poblacional desde los valles fértiles hacia la región montañosa ha configurado una población aproximada de 85 mil hablantes reconocidos por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en 2010, se inició en los siglos XVI y XVII (véase Cramaussel, 2000; Merrill, 1988; Deeds, 2000 y 2001; Spicer, 1997 [1962]; González Rodríguez, 1993). Durante los siglos XX y XXI, la población rarámuri se ha caracterizado por una diversidad interna expresada en la lengua (Valiñas, 2001), la ropa (Slaney, 2012; Aguilera, 2012) y la ritualidad (Bonfiglioli, 2005 y 2010; Pintado, 2012; Fujigaki, 2005 y 2015; Rodríguez, 2014), así como en las relaciones que ha entablado frente a las políticas de despojo y desplazamiento estatales asociadas al turismo, a la extracción de madera y minerales y a la economía ligada al tráfico de enervantes y armas (Almanza Alcalde y Guerrero Rodríguez, 2014; Reyna Escaname *et al.*, 2010; Sariego Rodríguez, 1998; Sariego Rodríguez, 2002; Lartigue, 1983; Olivos Santoyo, 2012).

Los seris o comcaac, como se llaman a sí mismos, residen en los poblados de Punta Chueca (*Socaaix*), municipio de Hermosillo, y El Desemboque (*Haxöl Iihom*), municipio de Pitiquito, ambos ubicados a lo largo de las costas desérticas del Golfo de California, en Sonora, México (véase mapa 2). Son aproximadamente 900 personas (O'Meara, 2010: 15) hablantes de seri (o ciimque iitom),⁵

⁵ Al escribirlo utilizaré la ortografía propuesta por Moser y Marlett (2005).

español y, en algunos casos, inglés. Durante el siglo XX, su estilo de vida, fundamentado en la caza, la pesca y la recolección, en la ocupación del territorio en campamentos (Spicer, 1997 [1962]; Griffen, 1955; Griffen, 1959; Bowen, 1983; Felger y Moser, 1985) y en una organización en unidades sociales diferenciadas —bandas o tribus hablantes de distintos dialectos (Moser, 1976; Spicer, 1997 [1962]; Griffen, 1955 y 1959)— cambió drásticamente. Algunos investigadores han explicado este proceso de integración a una economía monetaria y de dependencia capitalista respecto a ella (Nolasco, 1967; Pérez Ruíz 1993; Pérez Ruíz 1995; Robledo Hernández 1981) —seguido por campañas de evangelización cristiana que iniciaron en la década de 1960 (Spicer, 1997 [1962]: 117; Rentería, 2007: 20)— como una serie de mudanzas radicales e impuestas por diversas políticas de despojo y exterminio. Otros lo han entendido como el cambio gradual hacia un estilo de vida sedentario, motivado particularmente por el interés de los seris en el acceso a bienes de servicio como el agua, el desarrollo de la pesca comercial y la venta de artesanías (Marlett, 2010: 7; O’Meara, 2010). En su ingreso a la economía monetaria de México, los seris han logrado la transformación y permanencia de una cultura rica en conocimientos y prácticas (Pérez Ruiz, 1995: 377), pues la flexibilidad en su forma de vida les ha permitido aceptar o rechazar los distintos elementos de la nueva cultura (Felger y Moser, 1985: 19). La variabilidad entre ambas versiones requiere una discusión que será preciso desarrollar en otro momento. Sin embargo, es importante señalar que dicha variabilidad es integral a la lógica de la investigación antropológica que señalé antes y del régimen de alteridad seri que describiré más tarde.

La producción de “cultura material” de los seris,⁶ tema de interés general e inicial para construir este artículo, ha transitado por procesos acelerados de ruptura, sustitución e innovación desde la primera mitad del siglo XX (Felger y Moser, 1985) y se articula con transformaciones más amplias que obedecen a un vínculo especí-

⁶ Desde distintas perspectivas, este término ha sido discutido y redefinido como objetos, índices de agencia, materialidad, cosas, artefactos (Gell, 1998; Miller, 2005; Henare *et al.*, 2007). Aquí lo utilizo en un sentido laxo para hacer referencia a distintas producciones plásticas.

fico con el Estado nación y a la lógica interna de la constitución de la sociedad seri (Martínez, 2016). Ésta fue una de mis motivaciones para actualizar el registro de la manufactura de la cestería de rollo tejida por las mujeres en El Desemboque, ya que su elaboración seguía vigente en la primera década del siglo XXI y su permanencia resaltaba en contraste con otros artefactos que dejaron de producirse a lo largo del siglo XX (Felger y Moser, 1985)⁷ (Véase figura 1).

En la “cultura material” de los rarámuri también se han manifestado procesos de cambio tales como la sustitución —de materias primas, de herramientas para la producción y de objetos (Aguilera, 2012; Fujigaki, 2005; Lévi, 2001; Pennington, 1996 [1963])—, la miniaturización de los objetos destinados al comercio (Martínez y Fujigaki, 2014) y la innovación por variación (Martínez, 2014).⁸ Aun así, en contraste con el caso seri, los ritmos de cambio parecen oscilar en una temporalidad que tiende hacia la permanencia y no hacia una transformación acelerada y constante.⁹

Ante tales discrepancias, que sólo provocaban mi desánimo para llevar a cabo un análisis comparativo, decidí reducir mi universo de estudio y examinar solamente las canastas tejidas por mujeres rarámuri y seris destinadas a la comercialización. No obstante, surgían problemas análogos a los anteriores, ya que técnica y formalmente estas cesterías son disímiles. El problema radicaba en que, si bien se modificaba la escala de la comparación, no se

⁷ Como las figurillas de cerámica (Moser y White, 1968), la cerámica (Moser y White, 1968: 144; Bowen y Moser, 1968) que desde los años treinta se producía exclusivamente para la venta (Bowen, 1983: 239) y gradualmente se abandonó, los *santos* tallados en madera (Moser y White, 1968: 153), arcos y flechas (Felger y Moser, 1985: 126-128), arpones (Felger y Moser, 1985: 128-131), canoas o balsas (*hascám*) fabricadas con *Phragmites* o cañas gigantes (*Arundo*) hasta antes del siglo XX y sustituidas por canoas de madera para desaparecer finalmente en los años setenta (Felger y Moser, 1985: 131), tableros a manera de cuna construidos con *Jatropha cinerea* para cargar a los infantes en la espalda (Felger y Moser, 1985: 139), entre otras.

⁸ Los rarámuri producen principalmente textiles, tallas en madera, cerámica, instrumentos musicales, cestería y objetos en miniatura como arcos y flechas, muñecas de madera, instrumentos musicales, canastos, fajas y ollas que se convierten en aretes, llaveros, separadores de libros o pulseras.

⁹ Véase una formulación de dinámicas de intercambio y transformación cultural de los pueblos amerindios basadas en concepciones distintas del tiempo y de la historia en Navarrete (2015).

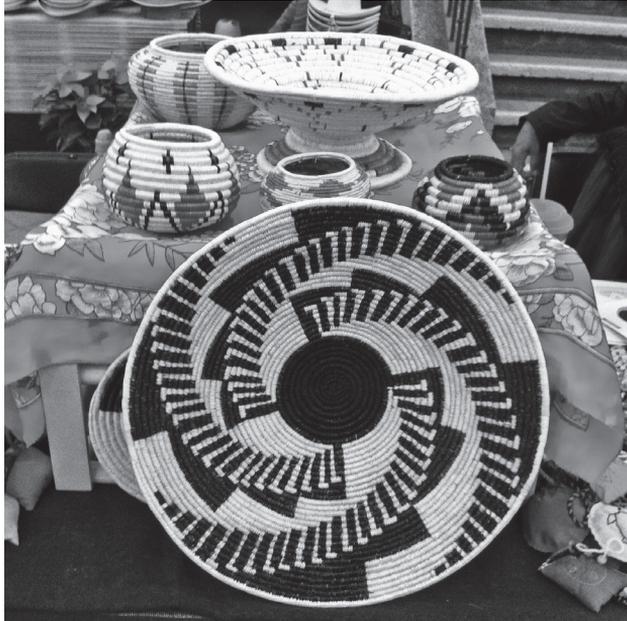


Figura 1. Cestería de rollo seri expuesta para su venta en la Feria de Arte Popular en el Museo Nacional de las Culturas Populares, Ciudad de México, diciembre de 2014. Fotografía de María Isabel Martínez Ramírez

cuestionaba el motivo de ésta ni sus consecuencias. No comprendía que implícitamente buscaba similitudes y que, si bien las diferencias parecían obstaculizar el ejercicio, también lo posibilitaban. Si, pese a las discrepancias, era capaz de generar un campo común de sentido entre seris y rarámuri, entonces podía corroborar que la comparación era factible y que sus resultados eran demostrables. El “para qué” de mi ejercicio parecía ser la ejecución de la comparación en sí misma, y “sus consecuencias”, la demostración de la efectividad de su ejecución. Pese a esto, y como podrán observar la lectora y el lector, las divergencias de este ejercicio comparativo por similitud tuvieron como consecuencia la modificación de la escala: aún compararía por similitudes, pero me enfocaría en la cestería.

Los *ware* o canastos que las rarámuri manufacturan para la venta y que utilizaré como ejemplo son una versión en miniatura



—entre 5 y 10 cm de diámetro en su base— de aquellos utilizados cotidianamente como depósitos para almacenar o transportar maíz y frijol, como instrumentos de cocina —coladores o contenedores de masa de maíz o alimentos preparados como tortillas o platillos— y como contenedores para colocar los alimentos en el altar del ritual o para almacenar herramientas, tela u otros bienes. Tejidos con una técnica de *simple twilled*, estos cestos, cuyas bases llegan a medir hasta sesenta centímetros de diámetro, son elaborados regionalmente con distintas fibras como sotol o *séreke* (*Yucca decipiens*, *Dasylyrion durangense*, *D. simplex* y *D. wheeleri*), palmilla o *gurú* (*Nolina durangensis* y *Nimatapensis*) y palma o *raku* (*Sabal uresana*, todas las identificaciones de las fibras fueron tomadas de Pennington, 1996 [1963]). Algunos de estos materiales y nuevas formas de cestería (canastos con tapadera o cuadrados) han ingresado desde hace algunos años en el mercado.

Los waritos de los que me interesa hablar son elaborados a manera de *matrioska*, utilizando la misma técnica, pero con hojas de pino.¹⁰ Al estar compuestos por diez canastos, el primero en elaborarse es el más pequeño. Como lo diría Pennington (1996 [1963]: 200), “el canasto más pequeño se toma como la semilla del más grande”. Éste es el soporte para el segundo, del cual se tejerá la base cuadrada para luego tejer la parte superior en torno

¹⁰ Para elaborar un canasto se utilizan, en promedio, cuarenta vainas de hoja de pino de una longitud de 30 a 40 cm. Las hojas se extraen de las vainas y se limpian los restos de resina. Para flexibilizarlas por pares se pasan suavemente sobre el filo de un cuchillo. Se amarran dos juegos de hojas por pares desde los extremos y se entrelazan para formar una cruz (los amarres servirán para ajustar el tejido posteriormente). A esta cruz inicial se agregarán tres hojas de cada lado, entrecruzando cada una de ellas, introduciéndolas por debajo de las que ya han sido colocadas. Se teje de derecha a izquierda, girando el cuadro que será la base del canasto. Se introducen nuevamente tres hojas perpendicularmente a las colocadas en el paso anterior, considerando que el dedo pulgar se usa como soporte, hasta llegar al diámetro deseado. En ese momento los amarres de las hojas que constituyeron la cruz inicial y que ahora forman las esquinas del cuadrado, base del canasto, se liberan. Desde cualquier ángulo, indicado por el amarre, se comienza a tejer en contrasentido, es decir de izquierda a derecha, cruzando las hojas y alternándolas en sentido contrario, una a la derecha y una a la izquierda sucesivamente. Finalmente, el borde final del canasto o remache se elabora entretrejiendo todas las puntas de las hojas utilizadas hacia adentro y posteriormente hacia afuera del canasto; luego se cortarán los sobrantes.

al primero, como si este último lo cubriera. Con el tercero sucede lo mismo y así sucesivamente con los siguientes, provocando un embone perfecto. Cuando se extrae uno de esos canastitos de su lugar, resulta difícil regresarlo a su sitio original. Pese a que tienen las mismas dimensiones, cada serie es única porque cada canasto lo es. Si por curiosidad se combinara una serie de canastos con otra, el resultado sería adverso porque, al conformar una secuencia creada con un modelo único (el primer *ware*), ningún canasto embonaría en otra serie. Pese a que todos ellos y todas las series sean semejantes, cada canasto es único (véase figura 2).

La cestería seri es tejida por algunas mujeres mediante una técnica de enroscamiento simple de anillos cerrados o abiertos que recubren un fajo fundacional en el sentido opuesto a las manecillas del reloj. El rollo se perfora desde el exterior de la pieza, generando el mismo diseño en ambas caras y obteniendo una calidad similar en el tejido. Para elaborar una canasta se realizan los siguientes procesos: recolección de torote o sangreado (en lengua seri, *haat*, *Jathropa cuneata*), quema y descascarado de las ramas de torote, procesamiento de las fibras (sucede en dos momentos o procesos: elaboración de *zee* y elaboración de rollo de *hamíj*), producción de tinturas (como el *heepol* [*red-brown*], el amarillo llamado *xo-meete* o un tono de negro llamado *haat ah hipool*, que durante mis estancias en campo una mujer elaboró por iniciativa propia), teñido de fibras, diseño de motivos y tejido. A diferencia de los *ware rarámuri*, la producción de esta cestería implica semanas, meses o años de trabajo, de acuerdo con la dimensión de la pieza. Además, las diferencias de valor monetario que las cesterías adquieren en el mercado pueden ser abismales.

De acuerdo con la propuesta del Centro de Desarrollo Alternativo Indígena (CEDAIN),¹¹ un cesto rarámuri puede intercambiarse, por ejemplo, por tres kilos de frijol, azúcar o harina de maíz, por tres litros de aceite o por 20 pesos, costo que pagué en El Arte Popular, evento organizado por el Museo de Culturas Populares en

¹¹ Cedain (Centro de Desarrollo Alternativo Indígena, A. C.), *Tejiendo la Cultura*, Chihuahua, México: <http://www.cedain.com.mx> [consulta: 14 de octubre de 2015].



Figura 2. Cestería rarámuri expuesta para su venta en la Estación de Ferrocarril Barrancas del Cobre, Sierra Tarahumara, Chihuahua, diciembre de 2015. Fotografía de María Isabel Martínez Ramírez

diciembre de 2014. Desde mediados del siglo XX, la cestería seri se vende en circuitos de *Native American Art* y, por tanto, de colecciones museográficas y privadas. Su valor tendencialmente se calcula en dólares.¹² En este sentido, las ventas también se realizan de manera distinta.

¹² La vinculación con los circuitos de venta es fundamental para comprender lo que ha sido la cestería seri y debe enmarcarse en dos procesos. Por una parte, en las exploraciones que, durante fines del siglo XIX y principios del XX, viajeros como McGee (1980 [1898]) realizaron entre los seris —y en general en todo el Noroeste mexicano y el Suroeste de los Estados Unidos de América con la finalidad de obtener objetos e información para colecciones privadas y etnográficas y con la meta de preservar materiales de culturas que supuestamente no sobrevivirían (Berlo y Phillips, 1998: 15)—. Esto produciría en Estados Unidos un interés generalizado en los EE.UU. que, aunado al desarrollo de Bahía de Kino —como centro de turismo y de pesca comercial entre las décadas de los veinte y los cuarenta



Las mujeres seris gestionan personalmente sus ventas, sea en sus poblados, en urbanizaciones como Bahía Kino, Hermosillo, o en las ferias y eventos organizados por el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (Fonart) o por el Museo de Culturas Populares, tanto en México como Estados Unidos. Esto no impide que algunas tejedoras entreguen sus canastos, collares, tallas de palo fierro y otras producciones a parientes mujeres que consideren mejores vendedoras o a los *traders* que revenderán sus piezas a coleccionistas privados o públicos. Ambos recibirán algún tipo de bonificación por cada venta. Los rarámuri frecuentemente acuden a intermediarios como el Cedain y a comerciantes que residen en Creel o en la ciudad de Chihuahua. Esto ha generado problemas para controlar la producción y el desarrollo de la comercialización bajo sus propios términos, como ha señalado desde hace tiempo Sheridan (1996: 159). Hasta el momento, sólo tengo conocimiento de dos tiendas de artesanía administradas por rarámuri, una en el ejido de Cusárare y otra en Creel, gestionada ésta por un grupo de mujeres del ejido de San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna.

Al mirar con detalle estos “datos”, resaltaron nuevamente las discrepancias. Por ello, la primera consecuencia de esta comparación por similitud fue develar que el “relativismo” y la “comparación” usualmente van de la mano (Jensen, 2011: 5). Es decir, que aquello que llamé “datos” era distinto en cada caso. Es preciso destacar que esto no se debía a que contara, como es evidente, con información cuantitativamente desigual por el tiempo que pasé en cada sitio, sino a que, como advirtió Strathern (2014: 137-138) al comparar su material en Melanesia y en Gran Bretaña, y como apuntó Stengers (2011), no existe un método único para crear eventos o hechos; éstos se construyen de forma particular y relacional mediante las técnicas sociales que utilizamos en la producción

(Spicer, 1997[1962]: 114-115; Felger y Moser, 1985: 16)— y al papel de intermediarios comerciales como Smith (Burckhalter, 2013), propiciaría un mercado de *Native American Art* en la región. Por otra parte, durante los años setenta surgieron en México instituciones dedicadas al desarrollo artesanal (Turok, 1996 [1982]: 125) cuyo objetivo era el rescate y la revitalización de las artesanías en tanto patrimonio cultural. La relación con el mercado mexicano principalmente fue establecida por medio de los organismos de gobierno abocados a esta rama.



del conocimiento —de nosotros y de los otros—. Los “datos” empleados en mi ejercicio eran producto de procesos según los cuales se habían comparado comparaciones —las mías y las de los Otros—, y que mi comparación por similitud presuponía implícitamente. En otras palabras, como he mostrado arriba, todo “dato” y toda comparación antropológica han sido, en última instancia, producto de relaciones que, al ser objetivadas por medio de la escritura, han quedado veladas en la mono-enunciación.¹³

Por todo esto, la experiencia y el conocimiento que construí con los rarámuri y con las mujeres seris no conformaban conjuntos de datos para someterlos a un ejercicio comparativo por similitud. Por el contrario, constituían dos corpus de co-construcciones de información, epistemologías, metodologías, experiencias, etcétera, de naturaleza distinta. En principio, porque no hubo un método común de recolección de datos, sino procesos de co-construcción de conocimiento específicos de los cuales participaron rarámuri y seris. En el caso rarámuri, por ejemplo, después de doce años aprendí que era factible conocer y postular la existencia de otra antropología y de otra alteridad, reversible y aplicable a la nuestra, capaz de afectar mis conceptos y teorías, así como nuestras propuestas políticas (Martínez, 2012a). Con las mujeres seris, al aplicar la reflexividad en campo, al co-construir preguntas, técnicas y métodos de investigación con ellas, y al elaborar productos conjuntos, pude saber no sólo que existen otras formas del hacer antropológico que conjugan la teoría y la praxis al servicio de las preguntas de los otros, sino, sobre todo, que esos otros producen, transformándolo, su lugar en el mundo (Martínez, 2016).

Otro de los efectos de esta comparación por similitud ha sido la posibilidad de cuestionar en qué medida las mujeres seris y ra-

¹³ Por mono-enunciación entiendo algunos procesos de escritura a través de los cuales los Otros son objetivados y velados. La antropología denominada posmoderna intentó reflexionar sobre este fenómeno al asignar un espacio en la narrativa etnográfica a la voz de los nativos. De un modo diferente, desde la reflexividad y la simetría, lo que se ha procurado es develar que, en general, el conocimiento antropológico es producto de una co-creación entre el antropólogo y los Otros reducido a una mono-enunciación por las condiciones de producción del conocimiento escrito que es considerado y evaluado como científico. En gran medida, los textos de Strathern (2014) contenidos en *O efeito etnográfico* se dedican a ese proceso.

rámuri, así como las cesterías que ellas producen, son, como me pareció en un primer momento, sujetos y objetos “naturalmente comparables”. Desde la perspectiva antropológica que describí antes puedo indicar que, al entablar una relación con personas diferentes, pertenecientes a una nación —como dirían los comcaac— o a un pueblo —como dirían los rarámuri—, aprendí cosas distintas, porque ambas son disímiles. Esto devela que no es posible reflexionar bajo un mismo marco analítico o de indagación en campo sobre personas o colectivos diferentes. Y advierto que esto no se debe exclusivamente, como señaló Strathern (2014), a que la producción de nuestro conocimiento posea una naturaleza propia (donde los vínculos de alteridad, pese a ser discutidos por Latour, Wagner y otros, parecen reducirse a la fórmula los Nosotros-los Otros), sino a que, en principio, estos colectivos co-producen en gran medida nuestro conocimiento, y a que los vínculos de alteridad de tales colectivos son variables y múltiples. Más aun, como ha descrito críticamente Aguilar (2016) respecto a la categoría “lenguas indígenas”, también para el caso que nos ocupa es imposible hacer casi cualquier generalización ante la diversidad que abarca este tipo de etiquetas, a excepción de dos factores que al ser extralingüísticos podrían también aplicarse a la homologación de poblaciones diversas bajo la etiqueta “indígena”: 1) históricamente se presupone que son personas que habitaban el continente antes de la llegada de los europeos y 2) entablamos con ellas relaciones desiguales en que afloran prejuicios y discriminación. “Lenguas indígenas” e “indígenas”, como categorías, generan acciones concretas y repercusiones bajo la forma de políticas públicas y de decisiones sobre la administración del presupuesto público.

Desde la perspectiva del vínculo del Estado mexicano con estas tejedoras, la definición de los *ware* rarámuri y de la cestería en rollo seri como artesanía no se derivaría necesariamente de las cualidades materiales de los objetos así designados o de su proceso de manufactura, sino de los sistemas de relaciones a los que pertenecen.¹⁴ Debemos a Novelo (2007 [1996]) la compilación de cierta documentación

¹⁴ Véase una discusión sobre artesanía en México en Mejía Lozada (2004: 126) y, sobre *Native American Art*, en Berlo y Phillips (1998).



que da testimonio de cómo, a lo largo del siglo XX, el Estado mexicano ha construido y otorgado un lugar a lo *indio* y a lo *indígena* a través de su integración al campo de las artes, mediante el establecimiento de leyes e instituciones¹⁵ o a través de la organización de exposiciones de “arte popular” como la de 1921, cuyo objeto fue dar a conocer la “producción artística nacional, la autóctona, la indígena” (Novelo, 2007 [1996]: 176) y promover su valorización. Todo ello conformaría un espacio que homologaría a estos objetos y, por ende, a sus productores, a quienes se les otorgaba un lugar común como fundamento de la identidad nacional no para mostrarse como sujetos o agentes activos en la construcción de la sociedad nacional, sino para ser mostrados como objetos, es decir, como patrimonio de la nación. Esto se expresó, por ejemplo, en las exposiciones de 1934 en Bellas Artes y de 1940 en el Museum of Modern Art en Nueva York, *Veinte siglos de arte mexicano* (Novelo, 2007 [1996]: 182).

Con la fundación del Instituto Nacional Indigenista, en 1948, se institucionalizó el valor de patrimonio de la artesanía indígena mediante la “protección” de su producción y mercantilización, cuyo fin era la “aculturación dirigida”. En la base de esta política “está la idea de que la producción estética de los artesanos no debe ser cambiada y que toda intromisión [...] hace perder su carácter genuino a los objetos de arte popular que elaboran los indígenas” (Novelo, 2007 [1996]: 189-190). A mediados del siglo XX, tal como Miguel Covarrubias lo advertía (Novelo, 2007 [1996]: 191), se fortaleció el vínculo entre el arte popular, la artesanía y el arte prehispánico, tema central de diversas discusiones académicas y políticas públicas a lo largo del siglo XX (Mejía Lozada, 2004: 16-33; véase también las reflexiones sobre arte culto y arte popular debatidas en Zacatecas, en 1979, y prologadas por Manrique, 1979). Finalmente, como corolario de este proceso, durante la segunda mitad del siglo XX, surgieron instituciones bancarias y de apoyo crediticio para fortalecer aquello que se había transformado en una industria artesanal.¹⁶

¹⁵ Tal como el Departamento de Bellas Artes y el Departamento de Desalfabetización y Enseñanza Indígena promovidos por José Vasconcelos en 1922 con el fin de “exaltar el espíritu nacional”.

¹⁶ En 1955, el Banco Nacional de Comercio Exterior hizo los primeros estudios socioeconómicos en este campo, con la intención de iniciar y asentar sobre



Así, los puntos de divergencia que resultaron de mi ejercicio comparativo entre estos dos tipos de cestería —a través de una región, de la forma de producción o de sus cualidades plásticas— serían análogos a los expresados en la artesanía que, como materialización del vínculo entablado entre el Estado mexicano y las poblaciones denominadas como indígenas a lo largo del siglo XX, homologaría a sus productores mediante la similitud. Advierto que mi examen no pretende postular la inconmensurabilidad, ni tampoco hacer una apología del relativismo cultural. Mi meta es examinar cómo las comparaciones implican vínculos de alteridad. De esta manera, el examen comparativo que homologaría las cesterías seri y rarámuri, al igual que el término mismo de artesanía, implicaría uno o varios equívocos análogos. Con estos términos se harían conmensurables dichos objetos y, en este marco, se generarían nuevos vínculos y posiciones que, tanto rarámuri como seris, han reformulado y reapropiado: por ejemplo, mediante la plástica, los procesos de producción y las formas de venta. Son estos equívocos los que en un primer momento hicieron aparecer estos objetos como “naturalmente” comparables. Vale anotar que dichos equívocos corresponderían sólo a un punto de vista en los vínculos de alteridad que se condensan en estos objetos.

Comparando multiplicidades: entre canastos rarámuri y seris

Siguiendo el proceder antropológico que describí al inicio de este texto, ahora puedo cuestionar qué forma de comparación ejecutar, para qué realizarla y qué efectos tendría. A continuación expondré —utilizando descripciones etnográficas que, advierto, son resultado de dos modos de co-creación distintos— cómo los *ware* rarámuri y la cestería de rollo seri forman parte de procesos de producción

bases firmes la asistencia económica a las artes populares y artesanías artísticas. En 1961 se creó el Fondo para el Fomento de las Artesanías, manejado en fideicomiso por el Banco Nacional de Fomento Cooperativo. En 1970 se creó en la Secretaría de Educación Pública la Dirección General de Arte Popular, complementándose así las labores de la Escuela de Diseño y Artesanías y del Taller-escuela de Laudería, dependientes ambos del Instituto Nacional de Bellas Artes.



material y de redes ontológicas y sociales propias. La meta de esta comparación es comprenderlos como dos manifestaciones de formas alternas y particulares de crear vínculos de alteridad y de su propio modo de existencia. Por tal motivo, enfatizaré cómo durante la manufactura y la circulación de estos objetos se producen dichos vínculos, entendidos como las relaciones virtuales o efectivas establecidas con Otros. El fin último es reconocer que existen otros puntos de vista en estas relaciones de alteridad expresados en los equívocos que han homologado a estos objetos y a sus productores en categorías como las de cestería y artesanía. En última instancia, al utilizar como material dos de mis experiencias co-creativas en las que han participado rarámuri y seris, este ejercicio comparativo tiene como fundamento y meta la multiplicidad.

* * *

Los *ware* o canastas tejidas por mujeres rarámuri se elaboran con hojas de pino. Primero se teje el canasto más pequeño y, sobre éste, se tejen los siguientes a manera de *matrioska*. Así, pese a que todos están hechos del mismo material y con la misma técnica, cada canasto pertenece a un conjunto y es único porque cada serie lo será. Este tipo de manufactura es la expresión de una técnica de producción más amplia vinculada con la teoría rarámuri de la persona (Martínez, 2012a). Pese a que todos los cuerpos (*repokára*, *sapá*) y las almas (*alewá*) rarámuri están hechos con el mismo material (barro, sangre, semen y el soplo de *Onorúame*, El-que-es-Padre), cada rarámuri es único en su conjunto. Por conjunto es preciso entender las almas que conforman colectivos y habitan el cuerpo como si fuera una casa a manera de un grupo residencial o como una organización de gobierno (Merrill, 1988). Por su cualidad múltiple —producto de su diversidad o de su fragmentación—, algunas almas pueden salir del cuerpo durante el sueño o la vigilia bajo diferentes condiciones (Martínez, 2010a; Martínez, 2010b), pueden ser raptadas provocando enfermedad y recobradas por el-que-cura (*owirúame*), pero no pueden entrar a otros cuerpos. De igual manera, almas ajenas a una persona no podrán entrar en ella.

Por conjunto único también hago alusión a las relaciones que configuran a cada persona a lo largo de su vida, tales como nombres, ritos de denominación, unión conyugal, participación en la vida ritual y de trabajo que, a su vez, conforman la ocupación del espacio y la organización social (Martínez, 2012b). Esta cualidad única, como describió Fujigaki (2005 y 2015), se expresa en los rituales mortuorios, en los cuales se condensa la red de relaciones que cada persona tejió en vida. El concepto rarámuri de camino (*boé*) traduce nuestra categoría de relación. Por ello, el núcleo de su organización social (del trabajo y del ritual), configurada con base en redes sociales y de caminos, es la persona —conceptualizada a su vez como una serie de relaciones o caminos múltiples—. Al adquirir la forma de *plexus* (Kennedy, 1970), las invitaciones conforman colectivos de trabajo que se fundamentan en vínculos entablados de persona a persona y que, como las propiedades, son intransferibles entre los cónyuges, generando potencialmente que a cada reunión acudan personas distintas. En la producción de las personas y de esta sociedad, la cualidad de ser único y, simultáneamente, ser creado con el mismo material y la misma técnica que los demás es un fundamento, tal como se manifiesta en la manufactura de su cestería.

Otra particularidad de estos *ware* es su variación plástica, la cual parece casi inexistente o no es visible desde nuestra percepción. Este rasgo, entendido como repetición y homogeneidad, suele definir a la artesanía en nuestro contexto. Daré un ejemplo de la relevancia de la variación. Un día, sentada entre las mujeres, miraba a varios grupos de danzantes de Semana Santa que pintaban sus cuerpos semidesnudos con manchas blancas y los cubrían con una *tagóra* —cubierta de manta que se asegura entre las piernas— y con la *zapeta* —cubierta de manta para el torso, utilizada también como capa— amarrada en la cintura. Las mujeres discutían cuál de los diseños bordados en las *tagóras* y en las *zapetas* era “el más bonito”, cuál “estaba más bueno” (*wee ga’rá jukú*), pues cada una de ellas había confeccionado alguno y hacían una evaluación colectiva y pública de su trabajo.

Al observar la ropa de los danzantes, sentada entre las mujeres, entendí que aquel “estar bueno” consistía en la variación de estas



variaciones o, mejor dicho, en sus diferencias microscópicas. A ojos de un observador externo, estos diseños resultarían semejantes y homogéneos, es decir, podrían conformar una unidad y ser lo mismo. De hecho, para los rarámuri esta semejanza plástica, que implica un proceso de multiplicidad y transformación, es una condición para la creación. Pese a que la semejanza sea el principio de manufactura de las *tagóras* y las *zapetas*, cada prenda es única y diferente. Éste es el criterio con el que son evaluadas. Cada una ha sido diseñada y creada por una mujer particular —la esposa o la madre del danzante— y es la expresión de un vínculo. La maestría de la traza y la habilidad mostrada por la mujer en las aplicaciones o en los bordados se deja ver durante los meses de confección de la pieza y toma forma en los pequeños detalles, que hacen únicos a los diseños y a la prenda. Las pequeñas innovaciones microscópicas son las que dan pie a valoraciones de lo “bueno”. Durante otra Semana Santa pude observar el caso contrario: la burla ante una innovación mal lograda. Una mujer joven tuvo la imprudencia de portar un vestido de un color inapropiado a los ojos de la concurrencia femenina. El color verde fosforescente generó risas y comentarios críticos.

Bajo otra traducción, estas innovaciones microscópicas podrían ser entendidas como el espacio que Lévi-Strauss (1982 [1964] y 1997 [1968]) denominó cromático. Este cromatismo, que, a través de las formas plásticas, experimentamos equívocamente como semejanza o como lo uno y lo mismo, es un espacio de proximidad donde los intervalos entre los términos son mínimos y, por ello, generan una gran discontinuidad —tal como sucede en la escala cromática musical o en la pintura, donde, a partir de intervalos pequeños, se produce una multiplicidad de semitonos, o como sucede con el veneno, el arcoíris y la zarigüeya en la mitología boro (Lévi-Strauss, 1982 [1964]: 277-278)—. En palabras de Viveiros de Castro (2010: 39), la diferencia “sólo se expande en toda su potencia conceptual cuando se vuelve lo más pequeña posible”.

Miremos otro caso de esta variación microscópica. Escuchando música en las fiestas decembrinas, mientras los hombres danzaban matachín al son del violín y la guitarra, Lupe Espino nos dijo: “miren, ven ese músico, él es de los mejores. ¿Saben por qué? Porque

cada que toca una pieza de matachín, es diferente, nunca toca la misma”. A lo que respondí que no podía ser totalmente distinta. Él apeló un tanto desconcertado: “Claro que es igual siempre. Pero también es diferente, por eso es el mejor”. Como el etnomusicólogo Novecj advirtió sobre los músicos: “los más reconocidos son aquellos que no repiten los motivos musicales durante toda la fiesta (24 horas o más)” (en Pintado, 2012: 108). Finalmente, este proceso de producción de la variación se manifiesta en la lengua. Entre aproximadamente 85 000 hablantes reconocidos por el INEGI en 2010, Valiñas (2001) y, posteriormente, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)¹⁷ registraron en el rarámuri por lo menos cinco variantes dialectales que, en algunos casos, tienen poca inteligibilidad entre ellas, pues son diferentes, como las ropas, como la música.

¿En qué radica esta variación casi imperceptible o cromática? Al evaluar algún objeto o acción como *wee ga'rá jukú* (está bueno), los rarámuri expresan de manera sintética el mecanismo mediante el cual replican la materialidad y producen su mundo. El cromatismo reduce el espacio entre las formas plásticas y, simultáneamente, dada la discontinuidad que genera, permite su multiplicación. Por ello, para hacerlas únicas, la diferencia entre estas formas debe ser microscópica. Al mismo tiempo, al ser producidos con técnicas y materiales comunes, las almas, los cuerpos, las personas y los canastos conforman conjuntos únicos. La variación debe surgir desde dentro, desde donde es posible ser similar, no desde fuera. Por ello, los canastos se tejen desde el más pequeño hacia el más grande.

Otra particularidad de los *ware*, en la versión miniatura de aquellos que son utilizados en la vida cotidiana, es su tamaño. Esta característica es importante porque, si bien diversos objetos definidos como artesanías se han caracterizado por la reducción de sus dimensiones, ésta no es necesariamente una cualidad plástica de los artefactos manufacturados para la venta. Tal es el caso, por ejemplo, de los canastos gigantes (*sapim* o *saptim*) tejidos por las mujeres seris, como el elaborado por Berta Estrella, o algunos cuadros de

¹⁷ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Secretaría de Cultura. www.inali.gob.mx [consulta: junio de 2014].

estambre diseñados por los wixárika, como “La visión de Tatutsi Xuweri Timaiweme” de José Benítez Sánchez, ambos expuestos en el Museo Nacional de Antropología e Historia, México. De este modo, la producción de miniaturas rarámuri no obedece exclusivamente a la demanda del mercado (Martínez y Fujigaki, 2014), sino también a los vínculos trazados entre la lógica de los productores con el éste, es decir, a la interrelación entre regímenes de alteridad nativos. Por ejemplo, para los huicholes, la miniaturización, una constante del arte ritual, remite a la inteligencia —los dioses son “chiquitos”, pero “listos”— y, particularmente, a los dioses solares y de arriba, tal como se materializa en las chaquiras o en los *nierikate* miniaturizados (Neurath, 2014: 49). Recientemente, Angé y Pitrou (2016) compilaron un conjunto de artículos enfocados a demostrar que el cambio de escala y de dimensiones de algunos objetos en Mesoamérica y los Andes es fundamental para entablar vínculos entre distintos seres y planos del cosmos.

Los rarámuri, que han reducido gradualmente las dimensiones de sus objetos de venta, utilizan la miniaturización como una técnica de relación con la alteridad o como una técnica de producción de vínculos potenciales con ésta (Martínez y Fujigaki, 2014: 50).¹⁸ Por ejemplo, al pie del altar donde se coloca la comida para El-que-es-Padre (*Onorúame*) y La-que-es-Madre (*Eyerúame*) —presentes e incorporados en unas cruces vestidas de blanco que portan collares de chaquiras a la usanza rarámuri—, los rarámuri suelen colocar tortillas pequeñas en canastos diminutos para La Enfermedad y El Diablo, ocasionalmente también incorporados en cruces diminutas. Este tipo de alimentos miniatura también se ofrece a los muertos que, al tener una perspectiva invertida, quizá los reciben como una gran comilona.

Siguiendo a Fujigaki (2005: 202), sugiero que la miniaturización de los objetos es una técnica preventiva para evitar el rapto, la enfermedad o la muerte colectiva. En consecuencia, no resulta arbitrario proponer que los objetos destinados a la venta, incluyen-

¹⁸ En otro trabajo (Martínez y Fujigaki, 2014) analizamos la relación entre miniatura y juguete. Propusimos que, al fungir como técnica de vinculación con la alteridad, la producción de la miniatura dentro del juego generaba posibilidades de construcción del mundo rarámuri: por ejemplo, nuevas relaciones con el mundo mestizo al introducir en el espacio del juego elementos como camiones.



do la cestería, son reducidos en su dimensión porque quizá tienen un carácter preventivo del robo y el rapto (de almas, fuerzas, recursos, etcétera), código de relación con los potenciales compradores, es decir, con sus Otros. Este riesgo potencial de la relación con los mestizos también se explica porque, al estar en contacto con los Otros (mestizos, gigantes o muertos), se comienza a actuar como ellos. Quizá por eso, como señaló Sheridan (1996) hace tiempo, el control de la comercialización de los objetos manufacturados por los rarámuri es un problema en la Sierra Tarahumara, en tanto que éstos prefieren la intermediación o, valdría decir, la prevención.

En resumen, a través de los *ware* que tejen las mujeres rarámuri ha sido posible mostrar un proceso generalizado de producción rarámuri donde, utilizando las mismas técnicas y los mismos materiales, se constituyen las personas, los cuerpos y las almas. En la manufactura y en las cualidades plásticas de esta cestería se expresa una microvariación que surge desde la semejanza, carácter que relacionalmente conforma y define a dichas personas, cuerpos y almas. Finalmente, es posible que, desde la lógica de sus productores, la miniaturización responda a relaciones de prevención mantenidas con la alteridad, y no exclusivamente a las exigencias del mercado. Al reubicar los objetos “artesanales” en las redes de producción rarámuri, algunas características que fueron entendidas como sustanciales para definir la artesanía (semejanza plástica y miniaturización), y que hacía de ellos objetos análogos a la cestería seri adquieren otras definiciones, no para suprimirlas, sino para multiplicarlas. Los *ware* rarámuri condensan y producen relaciones de alteridad expresadas en su comercialización. En estos canastos observamos la condensación de otra producción material y social, así como de vínculos de alteridad particulares.

* * *

En el caso seri, algo que fue relevante pensar junto con las tejedoras fue una forma alterna de construir y transmitir el conocimiento. Considerando que uno de los problemas en la literatura dedicada a la cestería de rollo tejida por las mujeres seris era la



variabilidad individual en la producción y denominación de los diseños, al iniciar la documentación del proceso de manufactura registré un léxico de diseños y formas de los canastos.¹⁹ Hasta ese momento, las explicaciones para tal variabilidad eran principalmente dos: según la primera, la cestería, como la cerámica (Bowen y Moser, 1968) o la pintura facial (Xavier, 1946: 19; Nolasco, 1967: 150; Moser y White Jr., 1968: 146; Schindler, 1981: 407; Robledo Hernández, 1981), había perdido su carácter ceremonial para adquirir un valor ornamental expresado particularmente en los diseños, que eran calificados por sus productores como bellos y, por tanto, carentes de contenido simbólico o significado (Schindler, 1981: 406); desde la segunda, se argumentaba que la producción de diseños estaba motivada por la comercialización (Nolasco, 1967: 150; Johnston, 1980 [1970]: 8; Moser, 1973: 130; Felger y Moser, 1985: 195; Schindler, 1981: 416), ya que desde 1960 esta cestería había sido elaborada exclusivamente para su venta (Bowen, 1983: 239) y el primer registro fotográfico de canastas con diseño databa de principios del siglo pasado. Desde esta segunda postura se aseguraba incluso que la variación individual en la producción y denominación era descriptiva, inconsistente y carente de significado (Schindler, 1981: 406).

La variabilidad anotada por otros autores y registrada en mi levantamiento léxico no sólo fue evidente para mí, sino también para las mujeres seris que participaron en este ejercicio. Mediante una relación co-creativa (Wagner, 1975), donde, a partir de un proceso de reflexividad mutua, construimos herramientas de investigación y formulamos preguntas conjuntamente, las tejedoras seris propusieron llevar a cabo discusiones colectivas. Conformaron para ello grupos familiares en los que, además de tejedoras, participaron dos hombres y una mujer considerados expertos en

¹⁹ El punto de partida de esta investigación fue la configuración de una base de datos representativa de la cestería tejida durante la segunda mitad del siglo XX. Esta base se conformó con 21 fotografías de canastas de la Colección Etnográfica del Museo Nacional de Antropología (MNA) y 35 imágenes del artículo de E. Moser (1973). El objetivo era conocer el léxico empleado para describir las formas y los diseños de las canastas. La visita al MNA fue realizada el 10 de octubre de 2013. Agradezco el apoyo del maestro Leopoldo Trejo, el de Sergio Torres, encargado del Acervo de Antropología, y el de la doctora Carolyn O'Meara.



el conocimiento “tradicional” y que, desde 1969, pertenecían a un Consejo de Ancianos en El Desemboque (Pérez Ruíz, 1995: 392). Una de sus preocupaciones era cumplir con una de las condiciones necesarias para la transmisión del conocimiento, es decir, la conformación de consensos familiares y colectivos fundamentados en la “tradicición” —proceso que también fue documentado durante el desarrollo de la producción de las tallas de palo fierro (*Olneya tesota*) (Johnston, 1968: 164; Felger y Moser, 1997: 174; Schindler, 1981: 420; Pérez Ruíz, 1995: 383).

He colocado entre comillas “tradicición” para destacar el proceso de apropiación que los seris han hecho de este término. En tanto categoría de ida y vuelta (Carneiro da Cunha, 2014 [2009]: 312), este término era utilizado por estos ancianos para hablar de una serie de conocimientos concretos y de relaciones exclusivas que los vinculaban por parentesco, corporalidad y experiencia —empírica o transmitida— con ciertos eventos que remitían a un tiempo que consideraban antiguo. Esto cimentaba su autoridad para transformar los procedimientos de su reproducción, para transmitir contenidos concretos (como la definición de los diseños) o para modificar los existentes. Por ejemplo, al comparar mi registro de léxico con los de Moser (1973: 125-130) y Schindler (1981: 408), advertí que el diseño mariposa (*seenel*), reportado como un motivo tradicional (Moser, 1973: 125; fig. 12b) y como de reciente introducción (Schindler, 1981: 408), era identificado por algunas tejedoras como una mantarraya y que la manufactura era atribuida a sus madres. De igual manera, los diseños que Schindler (1981: 411, 415; figs. 105, 106 y 109) identificó con motivos de origen pápago y apache fueron reconocidos como “tradicionales” (*cool*-bolsa de red, *cöcaafija*-hecho con círculos y *cocpaaija*-remolino).

Esto explicaría por qué, al comparar los resultados de mi registro del léxico con los de los autores mencionados, el resultado parecía aleatorio e incoherente. Lo que alguna vez fue experimentado como una invención o como un préstamo de otros pueblos, ahora era reconocido como parte de la “tradicición”, la cual no necesariamente estaba conformada por referentes concretos o por un vínculo estable entre un diseño y su denominación, sino por modos de producción abiertos al cambio. El conocimiento sobre los



diseños no estaba organizado como un conjunto cerrado de saberes transmitidos desde tiempos inmemoriales y preservados —mas no enriquecidos— por las generaciones actuales. Una definición del conocimiento que, cabe resaltar, ha fundamentado implícitamente políticas de rescate y preservación de la artesanía (véase Carneiro da Cunha, 2014 [2009]: 364), tal como lo explicitó Turok en 1982 (1996 [1982]: 11) al indicar que su propuesta radicaba en incidir en su rescate y revitalización en México. Al igual que en otras tradiciones gráficas de América (Berlo y Phillips, 1998: 29; Cesarino, 2012: 110), los procedimientos para la transmisión del conocimiento de los diseños tejidos en la cestería de rollo seri, así como sus contenidos concretos, estaban abiertos al cambio. De ahí la relevancia y preocupación de las tejedoras de El Desemboque por generar de manera constante consensos parentales y colectivos fundamentados en la “tradición” para su transmisión.

También por iniciativa de las tejedoras, al indagar algunas de estas técnicas ejecutadas durante el aprendizaje de la manufactura de los diseños, anoté la importancia y el papel de la variación para la producción de la sociedad seri.²⁰ Por su importancia y amplitud, desarrollaré este tema en otro momento. Pese a que las mujeres recordaban con alegría y orgullo los primeros diseños que tejieron, en sus relatos resaltaban que, al adquirir experiencia, la variación individual surgía de forma natural. Sin embargo, durante el aprendizaje y la transmisión del conocimiento, esta experiencia creativa también era percibida como algo construido (Wagner, 1975). Una mujer enseñaba a su hija cómo elaborar el motivo de la mariposa (*seneel*), y ésta procuraba alargar las alas y modificar las antenas para generar su estilo. Al mismo tiempo, la joven intentaba recordar motivos de mariposa tejidos por otras mujeres —familiares y vecinas— con el fin de no hacer copias idénticas. Al mostrarme su canasto, esta aprendiz, recurriendo a una experiencia en la que la variación era algo que naturalmente se incorporaba en un proceso creativo, me dijo: “aunque [se] copien, los diseños siempre salen diferentes”. Por esta razón, pese a que Schindler (1981: 416) indicó

²⁰ Advierto que dicha variación es distinta a la propuesta por los rarámuri y, en consecuencia, estaríamos ante dos formas distintas de construir la diferencia.

que los diseños podían ser replicados porque, al no ser propiedad de una familia o de ciertos individuos, eran compartidos, en realidad cada diseño y cada motivo era experimentado como producto de la creatividad de la mujer que lo manufacturó. Como advirtieron Felger y Moser (1985: 196), esto no es un proceso de copia, sino de apropiación, mediante el cual la variación es creada para, posteriormente, ser integrada como algo natural.

Por último, es importante destacar que el campo para evaluar la producción de esta variación es la belleza. Por ello, cuando las tejedoras exponen sus productos para venderlos esperan que quien los mira —sea o no un comprador— admire la belleza de su trabajo, pues no hacerlo podría considerarse una descortesía. *iTaziim ih!* (¡qué bonito!) es una de las expresiones más comunes entre las mujeres seris, ya que quizá lo que se aprecia es la capacidad, creatividad, iniciativa e innovación individual plasmada en cada creación. En otro lugar he mostrado (Martínez, 2016) que estos canastos no son objetos anteriores a su decoración, sino una totalidad que conjuga la plástica y la gráfica para crear un objeto nuevo. Durante su manufactura, la variación de los diseños —así como el procesamiento de fibras, tinturas y formas de la cestería (Martínez, 2016)— se articula con la distinción individual entre las tejedoras, evaluada a partir del campo de la belleza. Al ingresar en el circuito de venta, las seris han potenciado este sistema de producción de belleza, elaborando canastas tejidas con diseños. Es decir, han ampliado las relaciones con los no seris a través del intercambio y la compra-venta, generando así nuevas maneras de “alcanzar y crear lo real” que no eran perceptibles en el contexto inicial de la cestería, pero que potencialmente estaban latentes en ella (Lévi-Strauss, 2006 [1962]: 105). Al igual que en los procesos de “intensificación cultural” (*cultural enhancement*) documentados en Nueva Guinea (Salisbury, 1984; en Sahlins, 1997: 53), al innovar e inventar diseños, las mujeres han vigorizado sus mecanismos de distinción y variación internos —sean individuales o familiares— al mismo tiempo que han expandido sus lazos con los no seris. En consecuencia, la variación de los diseños no indicaría pérdida cultural o carencia de significado, ni expresaría únicamente el estatus utilitario de las canastas. Por el contrario, dicha variación



ha fortalecido la producción y reproducción de su sociedad, intensificando la distinción individual y la variabilidad familiar.

Por ejemplo, la innovación, entendida como la apropiación de diseños mediante la adaptación a una creatividad personal o familiar, y producto de la variación generada durante la manufactura, permite replicar motivos antiguos, “tradicionales” y de otras tradiciones gráficas. Una mujer tejió una canasta con el diseño *cócono* (ondulado) que retomó de una fotografía que Smith tomó en 1951 en la Isla Tiburón —publicada por Burckhalter (2013: 76)—, indicando que su costo monetario sería más alto por su antigüedad. También fue el caso de otra tejedora que, luego de apreciar la belleza de una foto de la colección etnográfica del Museo Nacional de Antropología e Historia, decidió tejer una canasta con un diseño análogo. Con la finalidad de vender su canasta, la mujer articuló lazos entre la “tradición” y nosotras, sus potenciales compradoras (forasteras, antropólogas, turistas, etcétera). Estos ejemplos manifiestan que los diseños articulan simultáneamente lo antiguo o la “tradición” con su valor en el mercado, expresando así que la relación con una mujer antigua y con un comprador es mutua e indispensable para su co-existencia. En las canastas tejidas con diseños se tejen literalmente relaciones de alteridad internas y externas: una canasta no podría ser “tradicional” sin la que se ha tejido en el presente y sin el lazo que se crea hacia el pasado.

Desde la perspectiva de las tejedoras de El Desemboque, los motivos de otras tradiciones gráficas se incorporaban en su creatividad a través de la variación individual durante la manufactura de los diseños, y a una creatividad familiar mediante la transmisión del conocimiento, la construcción del consenso parental y la “tradición”. Por ello, la innovación no expresaría degradación o ruptura, sino que sería una de las cualidades intrínsecas de este sistema de conocimiento y práctica (véase Lederman, 1986:14, en Sahlins, 1997: 63). Esto cuestionaría las presuposiciones y definiciones de tradición y tradicional que han articulado diversas nociones de artesanía y, consecuentemente, sus políticas de rescate, abriendo paso a definiciones nativas y reapropiaciones de este y otros conceptos, así como a la articulación entre el mercado y los sistemas de transmisión de conocimiento de este y otros pueblos.

En resumen, el concepto de diferencia patente en la transmisión de conocimiento implicada en la producción de la cestería de rollo seri se fundamenta en la variación y conlleva a la conformación constante de consensos. El proceso es la clave en la constitución simultánea de esta sociedad y de los vínculos de alteridad que se establecen con los no seris. La manufactura de esa cestería y de los diseños ha abierto un espacio de reflexión reversible (Latour, 2001) hacia nuestras nociones de tradición. Así, es preciso repensar qué es lo tradicional, la tradición y la artesanía desde los equívocos que planteé al inicio de este texto, así como desde un campo relacional. En otras palabras, es relevante considerar la re-apropiación y re-invencción que otros pueblos han hecho de tales conceptos al articular su propio régimen de alteridad con aquel que propone el mercado y que propuso el nacionalismo del siglo XX. Por último, la descripción de la cestería de rollo seri cuestiona modelos de comprensión y acción donde el mercado y la producción de conocimiento tradicional conformarían esferas aisladas y mantendrían una relación de oposición y disputa, donde el primero tendería a eliminar al segundo. El sistema de producción seri del conocimiento, de la sociedad y de la “tradición” articula estos elementos y los plantea como constitutivos. Una lección desde la cual podríamos reflexionar.

Efectos de la comparación que toma como principio las relaciones

Si partimos de la premisa según la cual la comparación es una técnica de construcción de vínculos, entonces el efecto inmediato de mis ejercicios ha sido demostrar que aquello que entendemos como método comparativo puede multiplicarse o tender a la divergencia, como propuso Stengers (2011). Entonces, será posible observar: a) una comparación por similitud, cuyo objetivo parece ser “el deber de hacerla posible” (Stengers, 2011: 58), y b) una comparación que toma por principio las relaciones, cuya consecuencia no radica en la comparación *per se*, sino en aquello que nos enlaza con los Otros, esto es, los vínculos de alteridad. Así, no pretendo



afirmar que rarámuri y seris conceptualicen sus vínculos de alteridad a partir de ciertos métodos de equivocación (comparación), sino resaltar que un punto de convergencia común para ambos son las relaciones de alteridad condensadas en los canastos que manufacturan para la venta.

En este sentido, entender los *ware* rarámuri y la cestería de rollo seri como “naturalmente” comparables desde categorías como la cestería o la artesanía revela la construcción prescriptiva (Navarrete, 2015) que, desde una perspectiva parcial y equívoca, se ha hecho de sus productores y de sus regímenes de conocimiento. Observar cómo rarámuri y seris condensan sus vínculos de alteridad en la plástica, la conceptualización, las técnicas de producción y transmisión del conocimiento, así como en la venta de tales objetos, ha permitido advertir que estos vínculos, así como sus propios Otros, son diferentes en cada caso. En general, para los rarámuri, dichos vínculos implican evitar un peligro latente pero inevitable por el deseo de experimentar una posición de alteridad, mientras que, para los seris, los Otros constituyen su tradición y colaboran en la producción de su sociedad. Al final, para las tejedoras de ambas sociedades, la comercialización es un punto de encuentro y ha sido una elección común para producir, no sólo sus canastos, sino también aquello que condensan: ciertos vínculos de alteridad que, tal como exponen en este mismo volumen Fujigaki Lares y Kolb Cadwell, son múltiples y variables sincrónicamente.

Por ello, considero que uno de los efectos de la comparación que tiene por fundamento las relaciones de producción y co-producción del conocimiento que llamamos etnográfico es advertir la singularidad de cada caso antes que promover un modelo general que los unifique. También, como ya habrán advertido la lectora y el lector, reconoce puntos de convergencia. Sin embargo, estos lugares de encuentro son distintos —puesto que no buscan englobar, sino multiplicar—. Así, parte de mis conclusiones consistirán en una serie de preguntas que, si bien remiten a mi cuestionamiento inicial, se ubican en una posición diferente: ¿por qué, desde su propio proceso histórico y de vinculación con las políticas del Estado mexicano, rarámuri y seris eligieron la cestería, entre otros objetos, para condensar algunos vínculos de alteridad?, ¿por qué eligieron, en el caso



rarámuri, la plástica y la técnica?, ¿por qué los seris eligieron los procesos de transmisión del conocimiento y la reapropiación del término “tradición”?, ¿por qué en ambos casos la comercialización es un campo de relaciones donde se expresan sus propios vínculos de alteridad? Por tanto, uno de los efectos metodológicos de la comparación que tiene como principio las relaciones es el desplazamiento de perspectiva que, sin perder de vista la particularidad de cada caso, produce un análisis que reflexiona sobre puntos de convergencia donde se reconoce simultáneamente: a) la agencia, la creatividad y la imaginación de los Otros; b) nuestro propio lugar como Otros; c) la construcción política de Otriedades que la comparación por similitudes ha generado. Más aun, y siguiendo el espíritu de la colección de artículos reunidos en este volumen, la comparación que tiene como principio las relaciones (o, valdría decir, la comparación relacional) produce cuestionamientos que presento como mi aportación antes que como respuestas acabadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR, Y.

2016 “¿Qué es una lengua indígena?”, *Este País*, disponible en <http://archivo.estepais.com/site/2011/¿que-es-una-lengua-indigena/> [consulta: 15 de mayo de 2016].

AGUILERA, S.

2012 *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Antropológicas.

ALMANZA ALCALDE, H. y R. Guerrero Rodríguez

2014 “Paradojas del turismo: entre la transformación y el despojo. Los casos de Mogotavo y Wetosachi”, *Revista de Análisis Turístico*, 18 (2), p. 45-56.

ANGÉ, O. y P. Pitrou

2016 “Miniatures in Mesoamerica and the Andes: Theories of Life, Values and Relatedness”, *Journal of Anthropological Research*, 72 (4), p. 408-415.



BERLO, J. C. y R. B. Phillips

1998 *Native North American Art*, Nueva York, Oxford University Press.

BONFIGLIOLI, C.

2005 *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, México, Instituto Nacional Indigenista.

2010 “Andanzas y andanzas a la luz del estructuralismo”, en M. E. Olavarría, S. Millán y C. Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor, p. 463-492.

BOWEN, T.

1983 “Seri”, en A. Ortiz (ed.), *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, p. 230-249.

BOWEN, T. y E. Moser

1968 “Seri Pottery”, *The Kiva*, 33 (3), p. 89-132.

BURCKHALTER, D.

2013 “William Neil Smith and the Seri Indians”, *Journal of the Southwest*, 55 (1), p. 1-118.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

2014 [2009] “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”, en M. Carneiro da Cunha (coord.), *Cultura com aspás e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify, p. 311-373.

CEDAIN (Centro de Desarrollo Alternativo Indígena), *Tejiendo la cultura*, Chihuahua, Chihuahua, México, disponible en <http://www.cedain.com.mx> [consulta: 14 de octubre de 2015].

CESARINO, P.

2012 “A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo”, *Revista de Antropologia*, 55 (1), p. 75-139.

CRAMAUSSEL, C.

2000 “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central”, en M. A. Hers, J. L. Mirafuentes, M. D. Soto y M. Vallebuena (eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Inves-



tigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 275-304.

DEEDS, S. M.

2000 “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en M. A. Hers, J. L. Mirafuentes, M. D. Soto y M. Vallebuena (eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 381-391.

2001 “Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial”, en C. Molinari y E. Porras (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Estado de Chihuahua, p. 55-69.

FELGER, R. S. y M. B. Moser

1985 *People of the Desert and Sea: Ethnobotany of the Seri Indians*, Tucson, University of Arizona Press.

1997 “El espíritu de los coritas seris”, *Artes de México*, 38, p. 44-49.

FUJIGAKI, A.

2005 “Muerte y persona. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara”, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

2015 “La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas”, tesis de doctorado en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

GELL, A.

1998 *Art and Agency: An anthropological Theory*, Oxford, Oxford University Press.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, L.

1993 *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa.

GRIFFEN, W. B.

1955 “A Survey of Present Day Seri Culture”, master dissertation, Mexico City College.



70 MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ

1959 *Notes of Seri Indian Culture Sonora, Mexico*, Gainesville, University of Florida Press.

HENARE, A., M. Holbraad y S. Wastell (eds.)

2007 *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Londres, Routledge.

HOLBRAAD, M.

2012 *Truth in motion: the recursive anthropology of cuban divination*, Chicago, The University of Chicago Press.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, disponible en www.inali.gob.mx [consulta: junio 2014].

JENSEN Casper, B.

2011 “Introduction: Contexts for a Comparative Relativism”, *Common Knowledge*, 7 (1), p. 1-12.

JOHNSTON, B.

1968 “Seri ironwood carving”, *The Kiva*, 33 (3), p. 156-166.

1980 [1970] *The Seri Indians of Sonora Mexico*, Tucson, University of Arizona Press.

KENNEDY, J. G.

1970 *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

LARTIGUE, F.

1983 *Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

LATOUR, B.

2001 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.

LÉVI, J. M.

2001 “La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri”, en C. Molinari y E. Porrás (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Estado de Chihuahua, p. 127-153.

LÉVI-STRAUSS, C.

1982 [1964] *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.



1997 [1968] *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI.

2006 [1962] *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

MANRIQUE, J. A.

1979 *La dicotomía entre arte culto y arte popular (Coloquio Internacional de Zacatecas)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

MARLETT, S. A.

2010 "Introduction", en *A Grammar of Seri*, disponible en http://www.und.nodak.edu/instruct/smarlett/Stephen_Marlett/Grammar-Draft.html.

MARTÍNEZ, I.

2010a "De *owirúame* y sueños: el conflicto como elemento constitutivo de la sociabilidad rarámuri", en L. Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p. 97-108.

2010b "Sueños y chamanismo rarámuri: la generación y el control del conflicto social", en A. Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños...*, México, Plaza y Valdés/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p. 251-270.

2012a "Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del Otro", tesis de doctorado en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

2012b "Tejiendo como caminos la vida social: teoría rarámuri de la socialidad y la persona", en A. Gutiérrez (ed.), *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, p. 555-602.

2014 "Crear un mundo caminando", *Artes de México. Tarahumaras. El camino, el hilo y la palabra*, 122, p. 38-49.

2016 "Pensando a través de la cestería seri: permanencia, innovación y memoria", *Itinerarios*, 24, p. 215-240.

MARTÍNEZ, I. y A. Fujigaki

2014 "Un niño rarámuri y su camión", *Artes de México. Juguete Tradicional*, 113, p. 44-51.

MCGEE, W.

1980 [1898] *Los seris*, México, Instituto Nacional Indigenista.



MEJÍA LOZADA, D. I.

2004 *La artesanía en México. Historia, mutación y adaptación de un concepto*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

MERRILL, W. L.

1988 *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*, Washington, Smithsonian Institution Press.

MILLER, D.

2005 “Materiality. An Introduction”, en D. Miller (ed.), *Materiality*, Londres/Durham, Duke Press University, p. 1-50.

MOL, A.

2011 “One, two, three. Cutting, Counting, and Eating”, *Common Knowledge*, 17 (1), p. 111-116.

MORALES MUÑOZ, M. V.

2013 “Las prácticas de intervención en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuris en la ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis”, *Relaciones. Estudios y sociedad*, XXXIV (134), p. 19-55.

MOSER, E.

1973 “Seri Basketry”, *The Kiva*, 38 (3-4), p. 105-140.

1976 “Bandas seris”, *Calafia*, 3, p. 40-51.

MOSER, E. y R. S. White Jr.

1968 “Seri Clay Figurines”, *The Kiva*, 33 (3), p. 133-154.

MOSER, M. B. y S. A. Marlett (comps.)

2005 *Comcaac quih yaza quih hant ihiip hac. Diccionario seri-español-inglés*, México, Plaza y Valdés/Universidad de Sonora.

NARANJO MIJANGOS, N. L.

2014 “Etnicidad y parentesco en grupos residenciales de mujeres rarámuri que radican dispersas en la ciudad de Chihuahua”, tesis de maestría en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

NAVARRETE, F.

2015 *Hacia otra historia de América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

NEURATH, J.

2014 *La vida de las imágenes*, México, Artes de México.



NOLASCO, M.

1967 *Los seris, desierto y mar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

NOVELO, V. (comp.)

2007 [1996] *Artisanos, artesanías y arte popular de México. Una historia ilustrada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

OLIVOS SANTOYO, N.

2012 “Minas, suelos y bosques”, en L. E. Gotés Martínez *et al.*, (coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 214-218.

O’MEARA, C.

2010 “Seri Landscape Classification and Spatial Reference”, PhD Dissertation, University at Buffalo.

PENNINGTON, C. W.

1996 [1963] *The Tarahumara of Mexico. Their environment and material culture*, México, Agata.

PÉREZ RUÍZ, M. L.

1993 *Seris*, México, Instituto Nacional Indigenista.

1995 *Seris. Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo, p. 365-402.

PINTADO, A. P.

2012 *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

RENTERÍA, R.

2007 *Seris. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

REYNA ESCANAME, J. C., M. A. Herrera Ortiz y M. Chávez Ramírez

2010 “Integración del turismo en las barrancas de Urique y Batopilas, Consejo Ecorregional Sierra Tarahumara, A. C.”, en R. M. Chávez Dagostino *et al.* (coords.), *Turismo comunitario en México. Distintas visiones ante problemas comunes*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, p. 67-84.



RODRÍGUEZ, A.

2014 “Los rimuká, hilos de vida y muerte”, *Artes de México, Tarahumaras. El camino, el hilo y la palabra*, 112, p. 14-21.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, G.

1981 *Los seris*, México, Instituto Nacional Indigenista.

SAHLINS, M.

1997 “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I), *Mana*, 3 (1), p. 41-73.

SARIEGO RODRÍGUEZ, J. L.

1998 “Introducción. Trabajo, territorio y sociedades en Chihuahua durante el siglo XX”, en J. L. Sariego Rodríguez (coord.), *Historia general de Chihuahua, V. Período contemporáneo. Primera Parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Escuela Nacional de Antropología e Historia, p. 13-26.

2002 *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SCHINDLER, S. M.

1981 “The material culture and technoeconomic view system of the Seri Indians: an experimental reconstruction”, Ph.D. dissertation, Southern Illinois University.

SHERIDAN, T. E.

1996 “The railroad and the Tourists”, en T. E. Sheridan y N. J. Parezi (eds.), *Paths of Life. American Indians of the Southwest and Northern Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, p. 159-161.

SLANEY, F. M.

2012 “Cosiendo ropa en Panalachi: el mundo florido de las mujeres rarámuri”, A. Gutiérrez (ed.), *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, p. 439-465.

STENGERS, I.

2011 “Comparison as a matter of concern”, *Common Knowledge*, 17 (1), p. 48-63.



STRATHERN, M.

2014 *O efeito etnográfico*, São Paulo, Cosac Naify.

SPICER, E. H.

1997 [1962] *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States of the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, The University of Arizona Press.

TUROK, M.

1996 [1982] *Cómo acercarse a la artesanía*, México, Plaza y Valdés Editores/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

VALIÑAS, L.

2001 “Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara”, en C. Molinari y E. Porras (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 105-125.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2004 “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, *TIPITI*, 2 (1), p. 3-22.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz.

WAGNER, R.

1975 *The Invention of Culture*, Virginia, The University of Virginia Press.

XAVIER, G. H.

1964 “Seri Face Painting”, *The Kiva*, 11 (2), p. 15-20.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



UN PROBLEMA DE TRADUCCIÓN EL CASO DE LA DANZA MEXICA

MIRJANA DANILOVIĆ*

En 1555, frente a la complejidad de un mundo lingüístico diferente, fray Alonso de Molina confesaba ciertas dudas sobre el trabajo que había realizado para la primera edición del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*.¹ En el prólogo de su excelente estudio lexicográfico y lingüístico del náhuatl clásico, el fraile reconoce que “por no haber mamado esta lengua con la leche, ni serme natural sino haberla prendido por un poco de uso y ejercicio, y éste, no del todo puede descubrir los secretos que hay en la lengua” (2004: xxv).² A pesar de haber crecido en la Nueva España y haber despedido muchas incógnitas acerca del idioma náhuatl, el autor estaba consciente de las lagunas y carencias de su sobresaliente proyecto bilingüe, publicado a mediados del siglo XVI. En un mundo conceptualmente distinto, el misionero reconocía la dificultad de expresar en español lo dicho en náhuatl. Del mismo modo, la complejidad

* Programa de Becas Posdoctorales, Instituto de Investigaciones Estéticas, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ En el vocabulario que Molina elaboró en la Nueva España, como otros de la misma índole, trató de someter el náhuatl clásico, principalmente el de la región central de México (las variantes de México-Tenochtitlán y de Texcoco), a las reglas de los diccionarios previamente hechos en Europa. En ese proceso, la importancia de la *Gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija, publicada en 1492, es decisiva.

² Schleiermacher dirá algo similar unos 250 años después: “para llevar a cabo esta empresa [la traducción], habría que eliminar con precisión todo lo que en la obra escrita de un hombre es efecto, incluso remotísimo, de cualquier cosa que desde su niñez haya hablado u oído en su lengua materna, y luego, por decirlo así, aportar a su propia mentalidad, desnuda y enderezada a un objeto determinado, todo lo que habría sido efecto de todo lo que, desde el comienzo de su vida o desde su primer contacto con la lengua extranjera, hubiese hablado u oído en esta lengua hasta adquirir la facultad de pensar y escribir originalmente en ella” (2000: 83).



de la labor lingüística e historiográfica en el suelo de la Nueva España causó inquietud al gran coleccionista e historiador Lorenzo Boturini Benaduci (1990 [1749]) quien, en el prefacio a su póstuma *Historia general* dice: “Si Dios me diera vida, en el segundo tomo [...] podré, o corregirme en lo que tuviere errado sobre este asunto, o añadir lo que se me ofreciere de nuevo”.

Estas declaraciones nos invitan a considerar el tema de la alteridad y a reflexionar cómo la afrontamos al estudiar otros pueblos. Las circunstancias históricas, psicológicas y sociológicas, así como las ideas sobre ciertas cosas, cambian profundamente de una sociedad a otra. Esta diversidad se observa tanto en las categorías gramaticales como en el contenido del discurso, es decir, en las ideas relacionadas con las actividades cotidianas, rituales, etcétera. ¿Qué hacemos cuando nos enfrentamos a otras maneras de pensar, sentir o vivir? Traducimos.

Si por medio de la traducción intentamos trasladar a un idioma lo que se expresa en otro, ¿qué sucede con los conocimientos de las otras personas?, ¿cuál sería la manera de descifrarlos sin caer en el universalismo? La gran ilusión de traducibilidad rebasa tanto a la lingüística como a la literatura y nos remite a la dificultad de entender comunidades ajenas a nosotros en el tiempo y el espacio. En nuestro caso, estamos ante más de dos formas de concebir el mundo. Como mínimo, nos enfrentamos a tres grupos heterogéneos de traductores involucrados que piensan en el tema: en primer lugar, un Otro prehispánico, el grupo mexicana que se explicaba y creaba su realidad; en segundo lugar, el Otro de la Colonia, autor de los documentos que utilizamos;³ por último, quienes tenemos que dialogar con los otros dos por medio de las fuentes históricas. Además, ese diálogo se entabla a partir de las predisposiciones de nuestra cultura.

A pesar de que la traducción es una constante en el trabajo del historiador, los investigadores que han estudiado el tema de la

³ Ese corpus heterogéneo se podría dividir en las siguientes categorías: los relatos de soldados o conquistadores, los documentos hechos por los cronistas oficiales de la Corona española, las fuentes que hicieron los frailes y las narraciones de los cronistas nacidos en la Nueva España. Dichos relatos fueron anotados en español, latín, náhuatl y con pictografías.

*danza*⁴ prehispánica no han discutido nuestro papel en la explicación, interpretación y cocreación de los datos históricos. En mi tesis doctoral (Danilović, 2016) estudio el concepto de la *danza* mexicana con base en textos anotados mediante el alfabeto, datos lingüísticos y documentos pictográficos elaborados antes de la llegada de los conquistadores. Hasta ahora, este tópico se ha tratado como una interpretación simbólica o representativa en la que nuestro concepto de “danza” y el término prehispánico que designa esta actividad se usan como sinónimos. En el proceso de investigación, me di cuenta de que estaba frente a una lógica muy diferente, por lo que preferí dar voz al dato nativo y a la coinvencción que se origina.

A partir de un caso pictográfico, en este capítulo presento la discusión acerca de las técnicas de traducción que considero adecuadas⁵ para hablar en el presente sobre la *danza* mexicana.⁶ Propuestas metodológicas como la equivocación controlada de Viveiros de Castro (2004) y la invención de Wagner (1981) pueden ayudarnos

⁴ En este escrito me referiré a la categoría de danza basada en los dispositivos desde un área del conocimiento del presente con la palabra entre comillas altas, “danza”. Las comillas bajas, «danza», marcan la comprensión de los cronistas. La letra cursiva, *danza*, se refiere al concepto prehispánico. Las comillas simples, ‘danza’, indican la coinvencción que se desarrolla a lo largo de esta investigación. Mi nomenclatura se basa, en parte, en el trabajo de Manuela Carneiro da Cunha acerca del Amazonas y el África Occidental, quien analiza el movimiento de “ida y vuelta” de la categoría analítica de *cultura* y cómo se ha renovado en el conocimiento indígena. Propone la distinción entre la cultura, la percepción de los miembros de los mismos grupos sociales y la “cultura” que organiza las diferencias culturales en un contexto interétnico (2009: 313). En este trabajo retomo parcialmente su propuesta, dado que los datos no me permiten confirmar que haya existido un concepto de *danza* como tal para los mexicas.

⁵ El tema de la traducción se ha trabajado intensamente en los campos de la filosofía, la lingüística y la semiótica. Se ha discutido tanto la legitimidad como la posibilidad de cualquier traducción. De acuerdo con el lingüista francés Mounin (1977: 261), la traducción, sus problemas y soluciones, no se pueden encerrar en las fronteras del lenguaje. La traducción no implica únicamente el mundo literario. La interpretación que se da a una cultura designa no sólo la traducción del lenguaje, sino también de valores, teorías, creencias, prácticas, etcétera (Hanks y Severi, 2014: 3). El traductor, tanto de un idioma como de algún aspecto cultural, se halla frente a diversos modos de comprender el mundo, tanto exterior como interior. De esta manera, el problema del sentido se traspasa a la antropología y la historia.

⁶ En mi tesis de doctorado (Danilović, 2016), el encuentro con alteridades mexica se evidencia también en los textos en español y náhuatl.



a entablar relación con el pensamiento mexica. Además, sostengo que es necesario discutir la construcción del concepto de ‘danza’ mexica por medio de una equivocación controlada. Así, en la coinvencción del concepto que propongo convergen tres puntos de vista: el mexica, el colonial y el del investigador que traduce en el presente.⁷ Pasemos a nuestro ejemplo.

*¿Danza según quién? La “danza” en los códices
del centro de México*

A mediados del siglo XIX comenzaron los esfuerzos por interpretar lo que los *tlacuiloque* (hombres que escribían/pintaban los códices) quisieron plasmar en los códices.⁸ Los investigadores se dieron a la ardua tarea de explicar la naturaleza de estas fuentes y buscar el significado de las escenas gráficas. Sin embargo, la identificación de objetos, personajes o acciones no es obvia ni sencilla. Por ejemplo, los dioses llegan a compartir atavíos, pinturas corporales y actitudes, lo que impide reconocerlos con facilidad. Por otro lado, aunque hay diversas formas de explicar lo estampado en los códices,⁹ la mayoría de los investigadores se ha empeñado en señalar con puntualidad sus componentes gráficos y dar sus interpretaciones a partir de éstos, es decir, traducirlos. Lo mismo ha ocurrido con

⁷ En realidad, estamos ante múltiples traductores. El tema de este estudio pone en contacto muchos mundos. Aunque esos puntos de vista son plurales y vienen de diferentes diálogos, para los fines de este análisis los considero un todo.

⁸ Desde que los códices empezaron a publicarse, a mediados del siglo XIX, varias ediciones y comentarios han sido de enorme utilidad para el estudio de las culturas mesoamericanas. Mencionemos los meticulosos trabajos de Eduard Seler, Francisco del Paso y Troncoso, Alfonso Caso, Mary Elizabeth Smith, Karl A. Nowotny, Robert H. Barlow y Charles E. Dibble. Conforme han avanzado los conocimientos acerca de las culturas mesoamericanas ha crecido el número de especialistas en códices. Así, cuentan muchísimo las nuevas aportaciones en el estudio de los códices hechas por Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García, Eloise Quiñones Keber, Elizabeth Boone, Juan José Batalla Rosado y Katarzyna Mikulska, entre otros.

⁹ Véase el artículo de Michel R. Oujdik (2008) acerca de las cinco escuelas más importantes para el estudio de los documentos pictográficos en la segunda mitad del siglo XX.

las escenas *dancísticas*. Al investigar el contenido de los códices elaborados en la época prehispánica y durante el virreinato de la Nueva España, los autores han interpretado ciertas láminas como retratos de *danzas* indígenas. Para entender estas conclusiones es conveniente conocer el camino y las pistas que han seguido. No obstante, la mayoría de las veces no conocemos el método en el que se sustenta su conclusión.

Para mi investigación doctoral analicé las 64 láminas denominadas *dancísticas* en los estudios de los especialistas para determinar si es posible o hablar de indicadores gráficos de *danza*. Tomando como base el *Códice borbónico*, el *Tonalamatl Aubin* y los manuscritos que pertenecen al Grupo Borgia,¹⁰ el trabajo consistió en analizar detalladamente cada imagen.¹¹ En ese estudio describí y examiné las actitudes corporales de las figuras generalmente nombradas como danzantes. Con el fin de identificar si el mismo gesto se repetía en otra parte del manuscrito o en otro pasaje de los códices del mismo grupo, hice un análisis comparativo.

Para hacernos una idea del método utilizado y de las dificultades que se presentan al intentar acceder a las reglas debajo de cada imagen, veamos el ejemplo de un fragmento de la lámina 1 del *Códice Cospi* (figura 1.a). En el estudio de Anders, Jansen y Reyes García, esta figura se relaciona con un contexto *dancístico*. Los investigadores explican que “la muerte ataca y baila, con una cabeza cortada” (1994: 173, 175). El gesto consiste en agarrar con una mano el cabello de una cabeza cortada dando un paso, mientras la figura que la porta se inclina hacia atrás. Estos rasgos presentan

¹⁰ Borgia, Vaticano B, Laud, Fejérváry-Mayer y Cospi.

¹¹ Se escogieron los documentos de carácter calendárico-religioso con cuyas interpretaciones contamos, los cuales, según los especialistas, contienen figuras en posturas *dancísticas*. Casi todos los códices mencionados se consideran prehispánicos. La temporalidad del *Códice borbónico* ha suscitado numerosas opiniones. Según algunos autores, como Francisco del Paso y Troncoso (*apud Anders et al.*, 1991: 27), Alfonso Caso (1967: 107-108) y Juan José Batalla Rosado (1994a: 71; 1994b: 48 y 69), fue elaborado en la época prehispánica. Otros investigadores, como Donald Robertson en 1959, han encontrado indicios suficientes para decir que el código fue hecho en la época colonial. Pablo Escalante comparte esa opinión y afirma que “el orden de lectura, la técnica y el estilo indican que se trata de un código colonial, pintado en la primera mitad del siglo XVI” (2010: 372).

grandes semejanzas formales con las láminas 2, 3, 5, 6, 7 y 8 del mismo documento (figura 1.b). A pesar de que las variaciones iconográficas son pequeñas,¹² sólo el folio 2 fue relacionado con la danza, mientras las otras láminas se han explicado como una forma de hacer la guerra capturando al enemigo (Anders *et al.*, 1994: 179, 184, 188, 191, 194). Si no hay cambio de posición del personaje, ¿de dónde surge la modificación de la interpretación? Si recurrimos a las láminas paralelas, observamos que en el *Códice Vaticano B* (figura 1.c) la imagen se interpretó como “el dios de la Muerte lleva a un hombre, sujetándole el brazo y agarrándole el cabello. Cautiverio y muerte” (Anders *et al.*, 1994: 174).

Si rastreamos la pista del gesto de sujetar con la mano la cabeza cercenada, encontramos un conjunto de imágenes en las que los personajes tienen la misma postura o una similar. Así aparecen dibujadas, por un lado, las figuras en la lámina 32 del *Códice Borgia* (figuras 2.a, 2.b, 2.c, 2.d y 3.a, 3.b, 3.c) y, por el otro, los folios 24 del *Vaticano B*, 41 del *Fejérváry-Mayer*, y 20 y 24 del *Laud* (figura 4).

Es preciso anotar que en los estudios acerca de los códices prehispánicos del Valle de México sólo la lámina 32 del *Códice Borgia* se describe como una ilustración gráfica de la danza con la cabeza del sacrificado. Anders, Jansen y Reyes García (1993: 202) mencionan la danza cuando señalan que “entre las hileras de cuchillos, bailan en las cuatro direcciones los sacerdotes consagrados al Divino Cuchillo, los sacerdotes consagrados a la Divina Águila, con cabezas cortadas en las manos, agarrándolas del largo cabello”.¹³ Si recurrimos al estudio de Nowotny (2005: 28), leemos que las

¹² A veces se muestra la sangre que brota del cuello. Además, los ojos de los personajes sacrificados alternan entre abiertos y cerrados.

¹³ De acuerdo con las observaciones de Seler para ese folio del *Borgia*, “en las cuatro divisiones esquinales vemos sendas figuras de Tezcatlipoca —un Tezcatlipoca blanco, uno amarillo, uno rojo y otro azul—. Todos ellos llevan en cada mano la cabeza decapitada y sangrante de un esqueleto. Y en las cuatro divisiones correspondientes a los lados del rectángulo central vemos alternativamente una figura disfrazada de águila y otra con disfraz de pedernal y con el pelo de color ígneo y rizos enhiestos sobre la frente. Todos llevan en cada mano una cabeza cortada. En este caso son cabezas humanas que todavía tienen su pelo y su carne intactos. Cuatro, cinco o seis gotas, que se destacan blancas sobre el fondo oscuro, representan la sangre que mana de la herida en el cuello” (1963, II: 16).

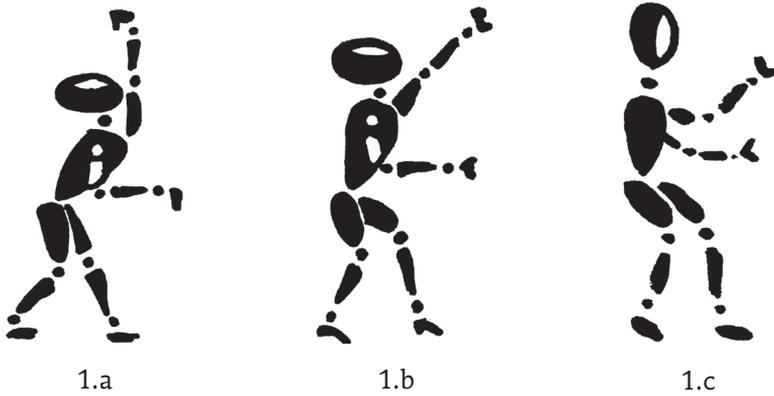


Figura 1.a. Dibujo del gesto y la postura de la lámina 1 del *Códice Cospi*. Figura 1.b. Dibujo del gesto y la postura de las láminas 2, 3, 5, 6, 7 y 8 del *Códice Cospi* Figura. 1.c. Dibujo del gesto y la postura de la lámina 1 del *Códice Vaticano B*

pequeñas figuras de Tezcatlipoca (figura 3)¹⁴ llevan cráneos y las figuras de Tlaloc llevan cabezas (figura 2).

Otras láminas en las que observamos que los personajes sostienen cabezas cortadas se han interpretado como actos de decapitación o de captura del enemigo, o simplemente se relacionan con la muerte (Seler, 1901-1902: 196; Anders *et al* 1994: 223, 230). Los *tlacuiloque* recurrieron a la misma postura corporal para representar a Tlazoltéotl danzando (Anders *et al.*, 1994: 193), en la lámina 31 del *Laud* (figura 6). Vemos a la diosa dar un paso hacia la izquierda con los brazos abiertos y estrechados, igual que los guerreros de los folios mencionados. Esas similitudes gestuales vuelven a entrelazar la danza, la guerra y el sacrificio.

El problema se complica cuando recordamos que el baile con la cabeza cercenada fue ampliamente documentado en las fuentes escritas. Las crónicas anotadas en español hablan de esa manera de bailar en dos ocasiones rituales. Mientras en la fiesta correspondiente a la veintena de *tititl*, organizada en honor a la diosa Ilimatecuhtli, el sacerdote bailaba con la cabeza de la mujer que

¹⁴ Por el deterioro del fragmento, la última figura del dios Tezcatlipoca no se aprecia bien. Por lo tanto, sólo incluimos los dibujos de las primeras tres.

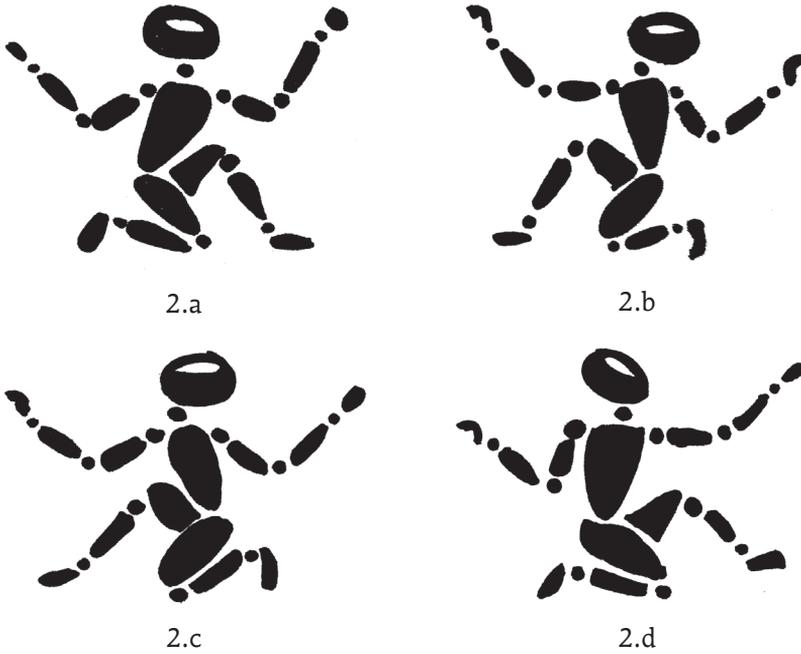


Figura 2. *Códice Borgia*, lámina 32, detalles 2.a, 2.b, 2.c y 2.d



Figura 3. *Códice Borgia*, lámina 32, detalles 3.a, 3.b y 3.c



Figura 4. Dibujo del gesto y la postura de las láminas 24 del *Códice Vaticano B*, 41 del *Códice Fejérváry-Mayer* y 20, 24 y 31 del *Códice Laud*

acababan de sacrificar (Sahagún, 2000, 1: 258), en la primera celebración se danzaba alrededor de la piedra sacrificial llevando en las manos las cabezas de los cautivos sacrificados (Sahagún, 2000, 1: 184). El texto náhuatl del *Códice florentino* (*Florentine Codex*, 1953-1982, II: 144) confirma que en el centro del México prehispánico en ocasiones se bailaba con la cabeza cercenada. Sobre la danza del sacerdote con las insignias de la diosa Ilamatecuhtli, el fragmento correspondiente narra:

Auh in òmomjqujli, njmā ic qujoalquechcotona: auh in jtzontecō, qujoalmaca in teiacantiuh, itlan conana imaiauhcampa in qujtzitzqujtiuh, mjtotitiuh ic ontlaiiauh-tiuh in tzōtecomatl.

Cuando murió, entonces le cortaban el cuello. Su cabeza se la daban al que guiaba. Él la tomó consigo con su mano derecha, iba bailando, hacía ademanes al bailar con la cabeza [traducción de la autora].

Por otro lado, tras la decapitación ritual,¹⁵ la cabeza podía relacionarse con otro tipo de práctica que no era la *danza*. Así, la

¹⁵ Para un estudio detallado acerca de la decapitación entre los mayas, véase Macarena Soledad López Oliva (2013).



fiesta de la veintena *quecholli* incluía un rito peculiar con cabezas cercenadas. Durán presenta con detalles la decapitación de la *ixiptla* de la diosa Yoztlamiyáhual en Tlaxcala, Huexotzinco y Coatépec:

tomauan la yndia dauan quatro golpes con ella en vna peña grande que hauia en el templo la qual tenia por nonmbre teocomitl que quiere decir olla diuina y antes que acauase de morir asi aturdida de los golpes cortauanle la garganta como quien deguella a vn carnero y escurrianle la sangre sobre la mesma peña acauada de morir cortauanle la caueça y lleuabansela a mixcoatontly el qual **la tomaua por los cabellos** y ponianse luego en medio de aquellos sus seruidores y la gente en orden y alrededor del patio **dauan quatro vueltas a manera de procesion** y el que yba representando al ydolo mixcoatontly en medio de sus seruidores con la caueça en la mano yba bolbiendose a los vnos y a los otros hablandoles y amonestandoles cossas diuinas y culto de los diosses (1995, 2: 85. El subrayado es mío).

Como se puede notar, el texto no registra una danza sino una “procesion de quatro bueltas”.

En vista de lo presentado arriba, ¿cómo saber si las imágenes plasmadas en los códices comunicaban una *danza* o una práctica ritual? El hecho de que los danzantes al bailar muevan el cuerpo igual que en otras actividades hace que no podamos asegurar qué evento observamos. Además, las celebraciones religiosas prehispánicas abarcaban una amplia variedad de hechos que podían superponerse a la *danza*. Durante las fiestas, los participantes participaban en lo que se ha estudiado en el pasado como danzas, cantos, procesiones, escaramuzas, etcétera. De hecho, mi investigación mostró, gracias a la heterogeneidad de los recursos gráficos encontrados, que la danza en los códices se vincula a eventos rituales diversos. Los mismos gestos, antes descritos como dancísticos, aparecían también en las prácticas que hoy llamaríamos música, procesión, acción de caminar, acto de cautivar, ritos sacrificiales y acciones bélicas.¹⁶ ¿Se puede entonces reconocer una *danza mexicana*?

¹⁶ Aunque el presente texto habla sólo de la deconstrucción del concepto de “danza mexicana”, cabe destacar la importancia de una revisión minuciosa de varios conceptos que relacionados con la “danza”, como “ritual”, “juego”, “procesión”,

Las dificultades para reconocer una danza mexicana

En palabras de Navarrete (2000: 50), el primer problema al hablar de la *danza mexicana* es encontrarla. Antes de emprender el análisis de nuestro objeto de estudio, habría que localizarlo. Pero ¿desde qué punto de vista lo buscaríamos?, ¿cuáles criterios analíticos nos servirían para encontrarlo?, ¿estamos hablando de la misma cosa? Es decir, ¿se trata de una práctica corporal análoga a la nuestra?

Las visiones universalistas, con base en una forma única que explica y organiza el mundo, indicarían que “todas las lenguas debían comunicarse entre sí porque hablaban, todas y siempre, del mismo universo, de la misma experiencia humana, analizada según categorías del conocimiento idénticas para todos los hombres” (Mounin, 1977: 58). De acuerdo con esa manera de mirar la realidad, mientras una lengua igualaría ciertas palabras (a, b, c, d) y ciertos seres, procesos, cualidades o relaciones (A, B, C, D), otra equipararía otras palabras (a', b', c', d') y los mismos seres, procesos, cualidades o relaciones (A', B', C', D'). Por lo tanto, la traducción consistiría en escribir que: a, b, c, d = A, B, C, D; a', b', c', d' = A', B', C', D'; luego entonces, a, b, c, d = a', b', c', d' (Mounin, 1977: 59). Con esta lógica, el estudio de la *danza mexicana* requiere que primero aclaremos nuestro¹⁷ concepto de “danza” para saber qué hay que indagar en las fuentes históricas coloniales cuando hablan de la *danza* antes de la Conquista. De esa manera, los consideraríamos equivalentes semánticamente.

En lo que concierne a las definiciones modernas de la “danza”, desde el punto de vista de la antropología de la “danza”, hay varias propuestas.¹⁸ Kurath considera que la “danza” es el movimiento

“combate”, entre otros. En trabajos futuros será necesario acotarlos contextualmente y discutir su uso.

¹⁷ Uso la palabra “nosotros” para referirme, en primer lugar, a los estudios acerca de la “danza” que se han desarrollado desde el siglo pasado y a las ideas que el hombre de hoy podría tener sobre la “danza”, a pesar de numerosas diferencias culturales y personales que conlleva ese término.

¹⁸ Cabe decir que es imposible dar una definición unívoca de “danza” que abarque las descripciones tanto de la gente que practica esa actividad como las explicaciones de los que forman su público o de aquellos a quienes les es indife-



rítmico realizado por diferentes partes del cuerpo, tiene como objetivo la creación de diseños visuales por una serie de poses y el seguimiento de los patrones en el espacio y el tiempo (*apud* Hanna, 1987: 21). Kaeliinohomoku define la danza como “la expresión corporal humana en movimiento realizada de una forma determinada en el espacio. Se produce a través de los movimientos intencionalmente seleccionados y controlados. Es reconocida como tal tanto por el que baila como por los que la observan” (*apud* Hanna, 1987: 22). Para Peterson Royce (2002: 5), “danza” es movimiento rítmico hecho para algún propósito que trasciende la utilidad. La antropóloga señala que “danza” es movimiento regularizado que se ejecuta como un fin en sí mismo (2002: 8). Por su parte, Hanna afirma que es un sistema que ordena el movimiento, un conjunto de patrones de movimientos permisibles. Al mismo tiempo, es una manera de clasificar y ordenar la experiencia (Hanna, 1987: 25, 31). En palabras de Williams, danza es un fenómeno visualmente aprehendido, kinestésicamente experimentado, rítmicamente ordenado y espacialmente organizado (*apud* Hanna, 1987: 23). Por último, Bonfiglioli indica que “la danza es un metalenguaje eminentemente rítmico-cinético, con patrones estéticos culturalmente concebidos por su contraste con los movimientos no-dancísticos” (1995: 38). Surge la pregunta de si la «danza» descrita en las fuentes coloniales corresponde a alguna de las explicaciones de la antropología de la danza.

En los siglos XV y XVI se utilizaban los términos “danza” y “baille” para hablar de manera separada del danzar en la corte, por un lado, y las actividades relacionadas con las clases bajas, por el otro. El documento ACS *Pleitos*, de finales del siglo XVII, del archivo de la Catedral de Santiago, destaca que “hay que tomar una distinción entre danzas de cuenta y bailes profanos” (libro 31, f. 950-11 *apud* Brooks, 1988: 35). Las danzas cortesanas o de cuenta eran propias de la realeza y la clase noble, y se caracterizaban por la ejecución de figuras y movimientos más o menos lentos, fundamentalmente

rente. Asimismo, la “danza” ha evolucionado en muchos estilos a lo largo del tiempo. El acto de definir un objeto, un individuo o una actividad debería vincularse más con los contextos en los que se conoce aquello que intentamos aclarar.

de piernas (Moreno Muñoz, 2008: 7).¹⁹ El baile, por su parte, iba ligado a la gente común²⁰ y a los movimientos enérgicos, “entre los cuales destacaban los de la cadera, el torso y los brazos, en cuyo estilo destacaba la sensualidad y la provocación” (2008: 7).²¹ En 1611, Covarrubias anotó en su diccionario que el baile se refiere a los movimientos espontáneos, y la danza, por el contrario, a los pasos de una coreografía específica (*apud* Scolieri, 2003: 12). Si acudimos a la aclaración de Pedro M. de Olive en el *Diccionario de sinónimos de la lengua castellana* del siglo XIX, leemos que “la danza expresa más que el baile, é indica más artificio, complicación, cultura, delicadeza, riqueza y lujo. La danza es una composición estudiada, preparada, dispuesta, donde hay un objeto, un plan, una acción expresada y representada mudamente sólo con los gestos, los movimientos y las posturas” (1843: 52).

Según lo expuesto arriba, sería útil buscar las características formales de la “danza”, los movimientos rítmicos, una serie de poses, los patrones que se desarrollan con el cuerpo en el tiempo y el espacio, etcétera. A partir de la forma, sería posible distinguir la danza prehispánica por sus rasgos exteriores. Sin embargo, los primeros cronistas se detuvieron muy poco en la descripción de los movimientos que componían las piezas. Además, al describir

¹⁹ Las danzas ejecutadas en la corte de España se observaban al finalizar los banquetes, en los salones de los palacios o los jardines cerrados de las casas nobles (Moreno Muñoz, 2008: 20). En estas danzas bailaban los reyes, las infantas y, a imitación suya, el resto de los cortesanos (Moreno Muñoz, 2008: 28).

²⁰ Los documentos que se refieren a los bailes en las provincias y en las aldeas muy pequeñas cuentan que éstos no se parecían nada a la pomposa danza aristocrática. Por lo general, los bailes campesinos empezaban haciendo un corro, de parejas o de individuos, para llegar a formar una fila de parejas (Moreno Muñoz, 2008: 22). Del mismo modo se bailaba en las ocasiones religiosas. Las danzas procesionales y ceremoniosas, con un repertorio de pasos y figuras muy reducido y simple de ejecución (Moreno Muñoz, 2008: 32), constituían otro conjunto de bailes. Durante el reinado de los Reyes Católicos, el baile, igual que el teatro, fue utilizado para enseñar y reforzar las creencias entre los judíos y musulmanes recién convertidos. Se realizaba la danza en las fiestas de Corpus Christi en Sevilla y en Toledo celebrando la Eucaristía (Scolieri, 2003: 9). En el ámbito teatral religioso, desde la Edad Media se ponían en escena los auto sacramentales, obras alegóricas, por lo regular con un tema eucarístico.

²¹ Véase también Brooks (1988: 35).



algo como “danza”, suponemos que tiene ciertas propiedades que caracterizan algo que nosotros definimos así.

De acuerdo con Wilhelm von Humboldt y sus sucesores, en el análisis de las lenguas, “todo sistema lingüístico encierra un análisis del mundo interior que le es propio y que se diferencia del de otras lenguas o de otras etapas de la misma lengua” (Ullmann *apud* Mounin, 1977: 59-60). Ya que no hay una verdad universal y objetiva, no podemos hablar de una relación simétrica de igualdad entre a, b, c, d y a', b', c', d'. La mayoría de las categorías están lejos de ser universales. La cosa en sí, la “danza”, los movimientos rítmicos, con o sin la música, no tiene una definición implícita. Somos nosotros los que fijamos el significado de las cosas y lo precisamos bajo una palabra. Por último, ¿existen rasgos esenciales de la cosa en sí? O mejor dicho, ¿estamos hablando de una realidad objetiva?

“La idea de que el hombre inventa sus propias realidades no es algo nuevo... Sin embargo, la perspectiva de introducir esa idea [...] a una cultura que intenta controlar sus propias realidades (como lo hacen todas las culturas) es difícil” (Wagner, 1981: 5). Con estas palabras, Wagner empieza su excelente estudio *The Invention of Culture*. La invención, en sus términos, no es una fantasía libre, sino la forma particular de experimentar una nueva cultura por medio de la observación y el aprendizaje (1981: 13). De acuerdo con el autor, el antropólogo crea la cultura del Otro a partir de lo que sabe y sus experiencias (1981: 12). En el terreno de la historia, diríamos que nos relacionamos con esa otredad de acuerdo con nuestra lectura de los documentos históricos que están a nuestro alcance. A la hora de observar y estudiar una cultura, un antropólogo la “inventa”, crea la cultura del Otro. Su labor y la del historiador indudablemente contienen una traducción de lo que están observando, percibiendo y experimentando a sus propios términos. Conocemos otra cultura por medio de los dispositivos y términos de la nuestra,²² ya que sólo así podemos comprender

²² Aunque usemos el marco conceptual de nuestra cultura, ese sistema de conceptos no se puede quedar monolítico, compacto, sin fisuras (Lloyd, 2012: 95), tiene que ser sometido a un nuevo examen para comprobar su validez (Viveiros de Castro, 2010: 224). No podemos escapar al marco conceptual occiden-



lo que entendemos del Otro (1981: 13). El tema de la *danza mexicana* pone en marcha varias invenciones particulares que se traducen y traducen a su Otro. Al encontrarse esas traducciones se hacen cocreaciones que dan lugar a los equívocos.

Danza mexicana como un equívoco controlado

Para analizar estas dinámicas complejas, nos sirve la propuesta metodológica de Viveiros de Castro denominada la equivocación controlada. Este antropólogo, basado en su trabajo de campo y en la literatura etnográfica sobre el Amazonas, sugiere una nueva perspectiva²³ para acercarnos al dato nativo.²⁴ La equivocación contro-

tal, pero el simple hecho de estar consciente de ello y regresar constantemente al dato mismo es un avance significativo. Las construcciones de la historia también se basan en nuestro pensamiento. Como explica el filósofo e historiador francés Michel de Certeau, “es necesario recordar que una lectura del pasado, por más controlada que esté por el análisis de los documentos, siempre está guiada por una lectura del presente” (1993: 37). Nuestra comprensión está guiada por el presente y es parte de la coinvencción que se crea. Somos nosotros los que, al final, antepone una cosa a otra dándole mayor importancia. En la experiencia del presente reelaboramos esos conceptos.

²³ Consciente de “las tensiones conceptuales que atraviesan la antropología contemporánea” (Viveiros de Castro, 2010: 13), el investigador pide a la antropología dejar de ser “un teatro perverso en el que el ‘otro’ siempre es ‘representado’ o ‘inventado’ de acuerdo con los sórdidos intereses de Occidente” (2010: 15). El mismo autor opina que “la antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento” (2010: 15). A los pueblos que estudiamos les debemos mucho más. Además, Viveiros de Castro señala que “los más interesantes entre los conceptos, los problemas, las entidades y los agentes introducidos por las teorías antropológicas tienen su origen en la capacidad imaginativa de las sociedades (o los pueblos, o los colectivos) que se proponen explicar” (2010: 14). Por ello, su estudio antropológico formula preguntas moviéndose hacia el Otro con el fin de “tomarlo en serio”. Tomar en serio el pensamiento indígena ocurre “cuando el objetivo del antropólogo deja de ser explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar ese pensamiento y pasa a ser el de utilizar, extraer las consecuencias, verificar los efectos que produce sobre el nuestro” (2010: 208).

²⁴ Justamente para el campo de las investigaciones dancísticas Peterson Royce (2002: 36) señala que nuestro trabajo no consiste en reconciliar todas las diferencias y reducirlas a algún denominador común, sino, más bien, en señalarlas. Como bien lo apunta la investigadora, tratar de eliminar las contradicciones es volver a una visión idealista e imprecisa de la sociedad en la que cada parte con-



lada apunta hacia la traducción. En opinión del investigador brasileño, “traducir es presumir que hay, desde siempre y para siempre, un equívoco; es comunicar por la diferencia, en lugar de guardar al Otro en silencio suponiendo una univocalidad originaria y [...] una semejanza entre lo que él era y lo que nosotros ‘estábamos diciendo’” (Viveiros de Castro, 2010: 75-76).

Confrontados por una cultura extranjera, tratamos, de forma automática, de traer un poco de orden al caos para dotar de algún sentido aquello que nos parece extraño y desconocido, que está fuera de nuestra propia herencia cultural. Dibujamos paralelos donde tal vez no los hay y categorizamos fenómenos sobre la base de tan engañosas características superficiales. La mayoría de las veces nos movemos muy lejos de lo que el nativo sabe o dice. Eso no quiere decir que estemos equivocados, sino, más bien, que estamos mal colocados al no considerar la perspectiva del Otro.

Es importante destacar que no se trata de un error, sino de un indicador de que nos encontramos frente a un mundo diferente con el cual establecemos vínculos de alteridad.²⁵ Así, usamos las equivocaciones no como fallas de entendimiento, sino como relaciones de interpretación controlada de mundos diferentes (Viveiros de Castro, 2004: 4-5, 11). Es decir, reconocemos que estamos en un punto de diferencias ontológicas y ante distintas formas de experimentar las realidades.²⁶

tribuiría para mantener todo en un “feliz estado de equilibrio” (*a happy state of equilibrium*) (Peterson Royce, 2002: 36). Por lo tanto, es importante aceptar que las divergencias entre esos tres mundos se mantendrán y los malentendidos servirán para crear vínculos con el Otro. En palabras de Viveiros de Castro, “la antropología se interesa en los equívocos, en el sentido literal de *inter esse*: estar entre, existir en medio” (2010: 77).

²⁵ No se trata de buscar correspondencias entre culturas, sino de intentar señalar los equívocos que aparezcan y usarlos como herramienta (Viveiros de Castro, 2010: 11-12) para describir cómo funcionaba la creación del pensamiento de cada uno (2010: 10-11). “El equívoco no es lo que impide la relación, sino lo que la funda y la impulsa: una diferencia de perspectiva” (2010: 75). Tampoco es una confusión ni una falsedad, “sino el fundamento mismo de la relación que lo implica, y que es siempre una relación con la exterioridad” (2010: 78).

²⁶ En general, entiendo por ontología la conceptualización de la realidad. Se trata de las formas de conocimiento acerca del ser, de su existencia y de lo que hay en su mundo. La ontología no es un sinónimo de la cultura dado que la pers-



El método de la equivocación controlada no se limita al Amazonas. Los historiadores también nos equivocamos en las premisas. Suponemos que nuestros conceptos sirven para Otros. El texto de Viveiros de Castro explica que “a fuerza de ver siempre al Mismo en el Otro, terminamos por contentarnos con acortar el trayecto que nos conduce directamente al final y no interesarnos más en lo que ‘nos interesa’, a saber, nosotros mismos” (2010: 15). Lo mismo ocurre con una “danza”. Rara vez, a pesar de nuestras intenciones, describimos una “danza” tal como es, para el que la realiza (Peterson Royce, 2002: 32, 34). ¿Qué ocurre con nuestro objeto de estudio?

Al estudiar la historia mesoamericana los equívocos surgen desde dos puntos de vista: el primero se origina en la época de la elaboración de las obras coloniales; el segundo se basa en la mirada desde el presente. Si hablamos de mundos diferentes, no deben sorprender las contradicciones que puedan aparecer tanto ahora como en ese entonces. La equivocación no fue el error de un cronista en la comprensión de la realidad del Nuevo Mundo, sino una invitación a otra ontología, la ontología mexicana. Por consiguiente, Viveiros de Castro (2010: 73) nos pide instalarnos en el espacio del equívoco y habitarlo. La tarea consiste en explorar esos puntos en los que las categorías del Otro no nos hacen sentido o las categorías nativas del Nuevo Mundo no le hacían sentido al cronista del siglo XVI.

Si bien en la época prehispánica las personas no se confundían al reconocer el convencionalismo gráfico en los códices o al discernir una actividad de la otra, nosotros estamos frente a un reto significativo. Dado que los límites entre diversos comportamientos corporales son muy frágiles, ¿cómo delimitar la *danza* de otras prácticas afines?, ¿qué tipo de equívoco encontraremos y cómo podemos explorarlo?

El primer equívoco surge al intentar llevar a cabo una comparación por similitud, es decir, al formar correspondencias entre lo que denominamos “danza” hoy con lo que observamos en las fuen-

pectiva ontológica reconoce múltiples realidades y mundos, mientras que la cultura habla de la representación de un solo mundo y de sus diferentes interpretaciones (véase Holbraad, 2010).



tes.²⁷ La *danza mexicana* tenía su propio modo de ser dentro del contexto histórico y lingüístico en el que se desarrollaba.²⁸ No podemos abrir el signo igual entre nuestra definición, el concepto colonial y lo que pudo haber sido *danza* para la población originaria. La falta de analogía entre lo que esperamos encontrar en nuestros datos y aquello con lo que en efecto nos topamos en la investigación es inevitable. Además, no deberíamos comunicarnos por las semejanzas, sino por las diferencias.

Aunque parezca lógico que la *danza mexicana* no puede ser lo que nosotros *pensamos* que sea, la mayoría de las veces los autores que escriben sobre la *danza prehispánica* no tienen en cuenta las limitaciones de nuestras nociones. Ellos establecen equivalencia entre ideas occidentales y reflexiones indígenas del México antiguo. A pesar de no compartir el lenguaje, los conceptos culturales o las circunstancias temporales, no dejan de igualar esas realidades y no ponen en duda el alcance de nuestro pensamiento. El problema principal consiste en quedarnos con nuestras categorías sin abrirlas. Nuestro concepto de danza restringe desde el presente el estudio del pasado. Por consiguiente, necesita replantearse para tener la reflexividad en el tiempo. Como ha señalado Wagner, “cada vez que imponemos nuestra concepción e invención de la realidad de otra cultura [...] convertimos su creatividad indígena en algo arbitrario y cuestionable, un sencillo juego simbólico de palabras” (1981: 101). El concepto del Otro es tan real como el nuestro.

²⁷ La traducción automática no es eficaz. Diversos autores han señalado que la traducción palabra por palabra no ayuda. Según Lloyd (2012: 89), está fuera de lugar pensar en una correspondencia uno a uno. Puede verse en la obra de Schleiermacher que “si a cada palabra de una lengua correspondiera exactamente una palabra de la otra, expresando el mismo concepto con el mismo alcance [y las] mismas circunstancias, y sus tipos de construcción coincidieran, de suerte que las lenguas sólo se diferenciaren realmente por el sonido, [la traducción] sería puramente mecánica” (2000: 31). Por consiguiente, explica que “es imposible hallar una expresión equivalente” (2000: 33).

²⁸ El pensamiento del Otro no es algo que se resuelve con nuestra lógica, porque no está basado en los postulados de nuestra lógica. La comprensión y la conceptualización de ellos discrepan de la nuestra. Son otras maneras de ser y estar en el mundo (Hanks, 2014: 35). Como señala Schleiermacher (2000: 101), habrá cosas que ni siquiera podemos expresar, porque no existen en nuestro idioma o en nuestro marco conceptual.

Como indica Salmond (2014: 178), es indispensable abrirse a las posibilidades de la realidad misma que estamos indagando. De esa forma, se da oportunidad a una pluralidad de conceptos y varios mundos posibles. Por su parte, Viveiros de Castro afirma que el equívoco es una categoría trascendental para nuestras investigaciones, ya que puede “abrir y ensanchar el espacio que imaginábamos que no existía entre los ‘lenguajes’ en contacto, espacio ocultado justamente por el equívoco” (2010: 76).

El siguiente malentendido puede surgir si pensamos que los datos de las obras escritas durante la Colonia se emparejan con el concepto prehispánico, en lugar de verlos como otro haz de relaciones. Se trata de una creación-invencción que articula la cultura europea traída al nuevo continente con la del marco conceptual prehispánico.

La coinvencción producida en la Colonia

La mayor parte de las fuentes primarias para el estudio de la *danza* mexicana datan de la época del contacto entre los pueblos prehispánicos y los conquistadores. La información reunida²⁹ consiste en los datos obtenidos en el contacto directo con los grupos nativos y las respuestas que se recogieron de un cierto número de personas pertenecientes a la elite de Tlatelolco, Texcoco y Tenochtitlan. Los intérpretes españoles anotaron las palabras y las ideas de los indígenas en los términos que ellos entendían, aprobaban y acomodaban para sus fines religiosos o políticos.³⁰ Así, por ejemplo, Molina

²⁹ Desafortunadamente, no contamos con una base documental muy extensa sobre la *danza* indígena del centro de México. La *danza* no tuvo un merecido tratamiento en los testimonios de los misioneros y sus informantes. Las descripciones de los bailes hechas por los cronistas españoles no abundan en detalles. Parece que para ellos la «danza» no representaba mayor interés investigativo, dado que centraron su atención solamente en algunos aspectos de competencia entre los danzantes y su ejecución.

³⁰ Es muy importante tomar en consideración el propósito de la obra colonial que estamos estudiando. Los europeos estaban interesados en la vida indígena fundamentalmente por la labor evangelizadora. Por ello, los cuestionarios no se detenían mucho en la naturaleza de la *danza*, pues les llamaban más la atención otros aspectos de la religión del Altiplano, como el sacrificio, las ofrendas, los

estaba plenamente consciente de los obstáculos e inconvenientes que tenía su trabajo en el estudio del idioma náhuatl. El fraile se percata de lo siguiente: “tener nosotros muchas cosas que ellos no conocían, ni alcanzaban y para éstas no tenían ni tienen vocablos propios, y por el contrario, las cosas que ellos tenían que nosotros carecíamos, en nuestra lengua no se pueden bien dar a entender por vocablos precisos y particulares. Y por esto, así para entender sus vocablos como para declarar los nuestros son menester algunas veces largos circunloquios y rodeos” (2004: LIII). Pese a ello, en los siglos posteriores no se ha escrito mucho respecto a esas incomodidades metodológicas.

En mi tesis doctoral, que trata sobre la danza en el valle de México en la época prehispánica, la revisión minuciosa de las distintas fuentes me ayudó a cocrear la visión colonial acerca de esa actividad y conocer los términos para la «danza» nahuas entendidos como «danza» por los cronistas. En resumen,³¹ podemos decir que hasta ahora los estudios que han tratado el tema de la *danza* prehispánica del centro de México, apoyándose en la propuesta de Motolinía (1971: 386-387) en las primeras décadas de la Colonia, únicamente han hablado de dos términos para la «danza» en náhuatl clásico: *macehualiztli* y *netotiliztli*. No obstante, mi análisis lingüístico ha mostrado que esa clasificación no parece completamente válida debido a que existían, por lo menos, ocho verbos que se traducían como «bailar» (Danilović, 2016: 117-168).³²

Asimismo, los indígenas que contestaban las preguntas de los europeos, hacían su propio recorte del pasado y el presente, y omitían lo que para ellos, en ese momento, no era trascendente o podía ser peligroso. En los estudios de la danza, Peterson Royce (2002: 35) añade que muy pocas veces una sola persona

cálculos de tiempo, la naturaleza de diversas deidades, etcétera. Por ende, la *danza* se estudió sobre todo en su relación con otros actos “religiosos”.

³¹ Cabe aclarar que, debido a la amplitud del tema, dicha discusión no fue presentada en este texto. Decidí introducir el tema de la traducción de la *danza* mexica a partir de un ejemplo pictográfico conciso y resumido y reservar el material lingüístico para otro artículo que sólo trate el tema mencionado.

³² El análisis hecho muestra que los verbos *i'tōtia*, *mācēhua*, *nāhua*, *āna*, *mātlāza*, *cōcōloa*, *cōānecuiloa* y *cuicoanoa*, adquieren significado de *danza* en los primeros vocabularios del náhuatl de la región y en los textos sahumaguntinos.

tiene acceso a información suficiente para tener una imagen completa de lo que está describiendo. Siempre hay que tomar en cuenta la posición particular que se ocupan. Cabe preguntarse si el informante hizo la descripción completa de lo que le preguntaban con la claridad necesaria. ¿Qué tanto se ha escapado a su atención?³³

Lo que se multiplica no son únicamente las creaciones de diferentes realidades. Dentro de éstas, sus autores son múltiples, por consiguiente, sus creaciones también. Como hace notar Navarrete, “dada la complejidad de las fuentes y las dificultades lingüísticas y culturales para aproximarse a ellas desde el presente, es natural que el trabajo histórico basado en estos documentos esté siempre abierto a la polémica y a la disputa” (1997: 160).

En esos momentos se creaba la cultura que estudiamos: el pensamiento indígena descrito en la Conquista, producto de una coinvencción colonial.³⁴ Es una invención mutua entre los informantes indígenas y los grupos que llegaron del Viejo Continente sobre la base conceptual que ya existía. La visión de conquistadores y cronistas sobre la vida ritual mexicana es una versión específica, igual que la nuestra sobre las fuentes que leemos. En ese encuentro de mundos, los españoles recurrían a ciertos términos en castellano cuando reconocían algo similar a lo que existía en su mundo. Al mismo tiempo, debieron existir momentos en los que la traduc-

³³ Al mismo tiempo, las entrevistas y observaciones de los frailes no pudieron cubrir todas las características de las comunidades indígenas de aquel entonces. El mismo Molina, para el vocabulario náhuatl, advierte acerca de “la variedad y diversidad que hay en los vocablos, porque algunos se usan en unas provincias que no los tienen en otras y esta diferencia sólo que hubiese vivido en todas ellas la podría dar a entender” (2004: LI).

³⁴ Los comentarios y las conclusiones a los que habían llegado los cronistas son formas de coinvencciones creadas al estar en contacto con sus informantes nativos. A pesar de que su objetivo era realzar la grandeza de la Corona española o llevar a cabo la labor de evangelización, la comprensión de lo que experimentaban en suelo mesoamericano comprendía necesariamente la relación con los pueblos prehispánicos. Es una cocreación entre su propio mundo de significados y la gente que observaban, con la que se comunicaban. Ambas partes intercambiaban conocimientos. Sin embargo, las discrepancias que ocurrían en la interpretación recíproca no eran de la misma índole. Como lo dice Wagner para su caso de estudio etnográfico, “mi malentendido de ellos no es igual al malentendido que ellos tienen de mí” (1981: 24).



ción no funcionaba, es decir, cuando los europeos se enfrentaban a realidades intraducibles. Por último, su idea de «danza» no se quedaba intacta dado que en la interacción con los informantes se hacía una coinvencción.

En Europa, los escritos profundos sobre la materia dancística y los primeros registros coreográficos se dieron a conocer hasta la época renacentista. Si bien la “danza” había sido parte del estilo de vida aristocrática durante varios siglos, fue hasta la aparición de los textos humanistas que los maestros de “danza” discutieron por primera vez los mismos conceptos que se debatían en otras artes (Nevile, 2004: 9). De hecho, los autores de la mayoría de las fuentes que analizamos no habían leído sobre otros modos del bailar o acerca de composiciones coreográficas, sino que se acercaron a la *danza* prehispánica con un conocimiento bastante limitado. Aunque podemos suponer que bailaron a lo largo de su vida o que presenciaron bailes, en palabras de Scolieri (2003: 11), escribir sobre la danza era una empresa totalmente ajena para ellos. El conocimiento adquirido acerca de la “danza” antes de su viaje al Nuevo Mundo no habría sido suficiente para opinar mucho acerca del *baile* indígena. De acuerdo con los datos históricos, se observa que los cronistas tenían más familiaridad con las danzas griegas y romanas y con el baile popular de la Península Ibérica dado que relacionan lo observado con las bacanales (Las Casas, 1992: 1490) y “las danzas de los labradores de algunas partes de España” (Fernández de Oviedo, 1944, 1: 233). Hemos visto que la “danza” era algo específico de la clase noble y que el término “baile” indicaba la práctica popular. No obstante, en las obras de los cronistas y los viajeros que se dieron a la tarea de explorar y describir los territorios mesoamericanos, esos conceptos podían intercambiarse, lo cual confirma la opinión de Scolieri de que los autores europeos que describían el baile mesoamericano carecían de un saber dancístico.

De ahí surgen las siguientes preguntas: ¿qué evocación lleva a los frailes, mientras observaban un ritual, a describirlo como «danza»? ¿qué de su mundo les hizo sentido para hacer esa traducción?, ¿qué hizo posible que esas partes del ritual se reconocieran como «danza»? ¿qué se desveló y qué es lo que no? Aunque ellos nunca



lo explican, podemos suponer que la distinción se basó en los criterios rítmico-cinéticos, es decir, en una manera específica de mover el cuerpo que ellos reconocían como «danza».

Pensar la danza mexicana en el presente

De ninguna manera debe subestimarse nuestro papel en la traducción de los datos coloniales. El diálogo entre la información indígena y las invenciones coloniales se entabla en los conocimientos del historiador. Dicho vínculo de otredad que nos interesa se mueve por varios niveles: la *danza mexicana* en sí, la interpretación del fenómeno por parte del nativo, la traducción hecha en la Colonia y las hipótesis modernas.

Las tres maneras de definir ese comportamiento corporal prehispanico son razonables y válidas por sus efectos concretos. No me interesa tomar la postura de lo verdadero o falso. No decidiré si algo es o no es. Me concentraré en los datos disponibles. Es decir, “no es una alternativa exclusiva entre nuestra filosofía y la de ellos” (Viveiros de Castro, 2010: 79). Según el planteamiento de Wagner, “esto no quiere decir que el antropólogo está obligado a ‘creer en’³⁵ la realidad de los pueblos que estudia. Implica, más

³⁵ No podemos verificar si es falso o verdadero algo que procede de otra ontología. No se trata de tener que elegir entre algo correcto y algo incorrecto, sino de asumir que son simples desafíos a nuestra comprensión del mundo y de los mundos. Las ontologías son las descripciones de lo que hay en su mundo. Como tal, no pueden estar sujetas a la comprobación de la verdad. Lo que de ninguna manera quiere decir que el nativo siempre diga la verdad, sino que esas declaraciones podrían ser reconocidas como incorrectas únicamente por los mismos individuos que los declaran (Lloyd, 2012: 39). Viveiros de Castro lo explica de la siguiente manera: “¿Tomar en serio significaría, entonces, ‘creer’ lo que dicen los indios, tomar su pensamiento como expresión de una verdad sobre el mundo? Aquí tenemos de nuevo uno de esos problemas típicamente mal planteados. Para creer o no creer en un pensamiento, ante todo es necesario pensarlo como un sistema de creencias. Pero los problemas verdaderamente antropológicos no se plantean nunca en los términos psicologistas de la creencia, ni en los términos logicistas del valor de verdad, porque no se trata de tomar el pensamiento extraño como una opinión, único objeto posible de creencia o descreencia, ni como conjunto de proposiciones, únicos objetos posibles de los juicios de verdad” (2010: 209). Como sugiere, no se trata de llegar a “reflejos verídicos de la cultura del indígena (el sueño positivista),



bien, que sea capaz de penetrar en los procesos de la invención y de los significados que pone sin ser ‘usado’ por ellos” (1981: 102).

Hace unos 200 años, Schleiermacher se preguntaba: “¿cómo hará, pues, el traductor para que esta misma sensación de hallarse ante algo extranjero pase también a sus lectores, a quienes presenta la traducción en su lengua materna?” (2000: 68). Hoy nos preguntamos cómo aprehender lo que se ha llamado la *danza* mexicana desde la Colonia. ¿Cuáles serían los requisitos analíticos apropiados y sus límites? El corpus documental estudiado da testimonio de los límites de la traducción, primero de la que se hizo durante la Colonia y luego de la nuestra.

Por la naturaleza de nuestras fuentes primarias, decidimos analizar las cosas no como pudieron haber sido antes de la Conquista, sino como han venido a nosotros. Retomando a Navarrete, “esto significa que mi objeto de estudio no serán los hechos ‘realmente acontecidos’, sino la representación e interpretación que de estos hechos hicieron las fuentes” (2011: 17). Cuando encontremos un dato colonial que apunta hacia la «danza», sólo nos servirá como punto de partida. No lo tomaremos como un concepto análogo a un sistema de movimiento mexicana que pueda ser similar.³⁶

El obstáculo principal para la traducción cultural es de naturaleza conceptual. Lo ideal sería explicar a los sujetos en sus propios términos (Hanks, 2014: 20). En la opinión de Spencer (1985: 38), la “danza” debe definirse en la forma que parezca más apropiada para la sociedad en cuestión. Sin embargo, así caeríamos de nuevo en el equívoco por equivalencia. Aunque hubiera existido *danza* prehispánica, tendríamos que analizar a qué remitía exactamente.

¿Por qué el término de *danza* mexicana no es fácil de definir o no es definible? En primer lugar, si quisiéramos describir con precisión

ni proyecciones ilusorias de la cultura del antropólogo (la pesadilla constructivista)”, sino de efectuar “cierta relación de inteligibilidad entre las dos culturas” (2010: 202). Esa inteligibilidad nunca va a ser completa ni mutua. La traducción más bien consistirá en colocarse en el lugar de equivocación, reconocer y tratar de explicar las disconformidades entre mundos diferentes.

³⁶ Como explica Viveiros de Castro, “el objetivo de la traducción perspectivista no es encontrar un sinónimo en nuestra lengua conceptual. El objetivo es no perder de vista la diferencia escondida en el interior de los homónimos engañosos” (2010: 57).



la *danza mexicana*, “el problema estaría mal planteado” (Viveiros de Castro, 2010: 81).³⁷ Las cosas que a nosotros nos pueden parecer arbitrarias, para ellos, tal vez, han sido convencionales, y viceversa. No es una descripción de un fragmento de nuestro mundo. Existen diferencias considerables entre nuestros mundos. Lo que para nosotros es lógicamente posible no necesita serlo para el Otro. La investigadora estadounidense Kaeppler indica que “términos como ‘danza’ no pueden transferirse simplemente de los idiomas y conceptos occidentales a conceptos dentro de culturas y sistemas de movimiento muy diferentes”.³⁸ En este trabajo parto de la idea de que no existe una experiencia común de la “danza”.

Tratar de entender la *danza mexicana* en sus propios términos es imposible. Como enfatiza Viveiros de Castro, “nosotros no podemos pensar *como* los indios; como máximo, podemos pensar *con* ellos” (2010: 211). Nuestras nociones, como tales, no existían en su mundo. Tampoco podemos describir los documentos históricos vinculados a la danza usando los términos de esa otredad, ya que no aparecen en las obras hechas por su Otro. Sin embargo, es difícil saber cómo hacer una investigación y no aplicar nuestras propias categorías conceptuales y nuestras ideas preconcebidas a lo que estamos estudiando (Lloyd, 2012: 93). Como Viveiros de Castro advierte, “los conceptos indígenas son los conceptos del antropólogo. Por construcción, desde luego” (2010: 206). En cierto modo “preguntarse por la realidad del Otro y por sus contrastes con el mundo del antropólogo, es también preguntarse por la forma como

³⁷ La dificultad de nuestra tarea recuerda lo que Schleiermacher ha dicho para la traducción de las obras literarias: “¿Debe proponerse el establecimiento entre dos personas, alejadas entre sí por la lengua que hablan, y el desconocimiento de una de ellas respecto de la lengua del autor original y el autor mismo, una relación tan directa como la que existe entre un escritor y su lector nativo?” (2000: 39).

³⁸ Al estudiar la “danza” en Tonga, la investigadora estadounidense Kaeppler (1985: 92) advierte que en muchas sociedades no existe el concepto indígena que adecuadamente se puede traducir como “baile”, sino que los mismos se encuentran entrelazados con las secuencias de otros movimientos formales de los cuerpos humanos dentro del ritual. Según la autora, la categoría occidental de “danza” reduce el campo de estudio y oculta la importancia del análisis de otras prácticas con las que se entrelaza el “baile”. Por consiguiente, introduce el concepto de *structured movement systems* para incorporar la “danza” a un campo más amplio junto con otros movimientos formalizados.



éste último crea y produce el conocimiento sobre otras culturas” (González Varela, 2010: 5).³⁹

Mi intención no es indagar en la definición como tal, sino tratar de reflejar lo que se nos presenta en las fuentes escritas y pictográficas.⁴⁰ No me concentraré en buscar qué era *danza* para los antiguos habitantes del México central, sino a qué tipo de prácticas arrojaba sus luces en momentos determinados. Mi propósito no es construir lo que fue la *danza* mexicana, sino las relaciones que ésta establecía en la praxis ritual mexicana. Estas construcciones mentales que creamos al hacer antropología o historia son puentes provisionales al significado (Wagner, 1981: 13 y 14).

En la década de 1970, al escribir sobre la práctica historiográfica, Michel de Certeau advirtió:

Ha cambiado la *relación* con lo real. Y si el sentido no puede ser captado bajo la forma de un conocimiento particular que sería extraído de lo real o que le sería añadido, se debe a que todo “hecho histórico” es el resultado de una praxis, signo de un acto y por consiguiente afirmación de un sentido [...]. Si existe, pues, *una función histórica* que especifica la confrontación incesante entre un pasado y un presente, es decir, entre lo que organizaba a la vida o al pensamiento y

³⁹ En este contexto puede situarse la opinión de Wagner acerca de la producción de conceptos culturales en la experiencia etnográfica. El autor (1981: 16) señala que en su intento de entender y explicar “una cosa” que tiene reglas, que funciona de “una manera determinada”, el antropólogo no está aprendiendo la cultura de la manera como lo haría un niño, sino que se aproxima ya como un adulto que ha interiorizado de manera efectiva su propia cultura. Cualquier cosa que “aprende” de sus temas tendrá, por tanto, la forma de una extensión o de la superestructura, construida sobre lo que él ya sabe, y construido de lo que él ya sabe. El autor añade que la relación que el antropólogo construye entre dos culturas surge, precisamente, de su acto de “invención”, pues usa los significados que le son conocidos en la construcción de una comprensión de su tema (1981: 16-17).

⁴⁰ Navarrete indica que “en vez de ‘explicar’ las historias indígenas, lo que implicaría reducirlas a mis propias categorías y entenderlas de acuerdo con mi propia concepción de la verdad histórica, intentaré ‘comprenderlas’, lo que implica reconocer su radical alteridad e intentar conocer su punto de vista sin reducirlo al mío, aceptando que estoy lidiando con una conciencia independiente e irreductible, dueña de su propia visión del mundo y de su propia verdad” (2011: 17-18).



lo que permite hoy en día pensarlo, existe también *una serie indefinida de “sentidos históricos”* (1993: 45).

No hay duda de que antes de la Conquista la selección de un ademán y no de otro para representarlo gráficamente era producto de una convención. Tanto la expresión kinésica de los personajes a lo largo de los manuscritos como sus atuendos y los contextos en los que aparecen expresan convencionalismos significativos.

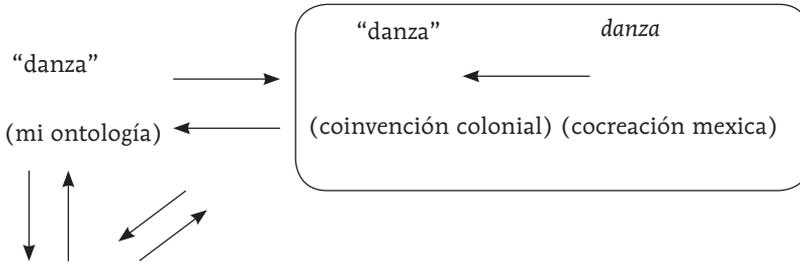
Para experimentar la equivocación controlada en el ámbito de los estudios mesoamericanos es indispensable acudir a una investigación cuidadosa de la información nativa y a una reflexión crítica de los términos que empleamos. Propongo el término de traducción controlada para referirme a esa técnica metodológica. Una traducción caracterizada, también, por la aclaración explícita sobre la naturaleza de nuestro método. En este artículo, la traducción controlada que se pone en marcha se nutre del concepto nativo, las traducciones coloniales y nuestro acercamiento analítico, todos vistos como una coinvencción o cocreación, de la que hablaremos a continuación. En consecuencia, introduzco el término ‘danza’ mexicana.⁴¹

Cocreando la ‘danza’ mexicana

La nueva coinvencción ‘danza’ es un proceso que se crea mientras alumbramos lo que diferentes cocreaciones dicen sobre la *danza mexicana*. El concepto ‘danza’ se relaciona con “danza” desde los dispositivos de mi ontología, «danza» desde el punto de vista de los cronistas, y lo que pudo ser la *danza mexicana*. Esos términos no coinciden semánticamente (Carneiro da Cunha, 2009: 313) debido que se basan en principios de inteligibilidad diferentes (2009: 359). Se trata, en términos de Wagner (1981: 366), de distintas invenciones de la realidad, frutos de puntos de vista singulares, sin que exista alguna posición privilegiada.

⁴¹ Véase la nota 4.

El camino que tenemos que recorrer al estudiar la *danza* mexicana, inspirado en los debates de la antropología moderna sobre el tema de la otredad, se esboza en el siguiente diagrama:



Recorrido a seguir por las distintas coincenciones de la *danza* mexicana

Lo que se vaya creando sobre la marcha no es mi ontología ni el mismo objeto de investigación con el que hemos empezado, sino una coincención que se queda en medio y trata de negociar entre esos mundos y entre las creaciones existentes. Mi objeto de investigación dejó de ser propiamente la *danza* mexicana al darme cuenta de que ese concepto no existe como tal, sino que se trata de un campo de relaciones múltiples. Parafraseando a Viveiros de Castro, Isabel Martínez (en este volumen) explica que “los equívocos son el fundamento de la relación entre al menos dos términos incommensurables que a través de una falta de entendimiento se hacen commensurables bajo un nuevo entendimiento. En el marco de esta in-comprensión se generan nuevos vínculos [...] un nuevo marco de comprensión”. En el caso de nuestro objeto de estudio, la relación entre la *danza*, la «danza» y la “danza” se hace mensurable por medio de la ‘danza’ mexicana.

El concepto ‘danza’ tampoco es una idea estática, fija. Se transformará mientras construimos los nexos entre las tres perspectivas, descubrimos lógicas internas y traducimos los puntos de equívocos. En cambio, a mi entender, el concepto ‘danza’ es un reflejo de las relaciones que establecen “danza” y «danza» en el ritual mexicana. En ese diálogo de ida y venida entre diferentes traductores involucrados construimos el concepto de ‘danza’ mediante la multiplicidad. La danza mexicana ya no se explica o se interpreta, sino que el



concepto se abre en esos puntos de diferencia, de acuerdo con el siguiente esquema:

Traducción de “*danza*” = *equivoco* = punto de cocreación = coinvencción
del *concepto* ‘danza’

La ‘danza’ no es una entidad en sí misma, sino sólo en el contexto de acción al que uno se puede aproximar analíticamente. No existe un concepto de “danza” que pueda interpretarse bajo códigos comunes, sino una pluralidad de experiencias⁴² que se condensan en algo que fue llamado la *danza mexicana*. En palabras de Viveiros de Castro (2010: 38), el término ‘danza’ no designa una sustancia sino una relación. No estamos frente a un relativismo, sino que hablamos de un relacionamiento. Hay que reconocer la *danza mexicana* como algo activo, dotado de agencia, en lugar de fijarlo en una traducción cerrada.

Conclusiones

En nuestro esfuerzo por identificar, describir, denominar e interpretar fenómenos, no hay que buscar los sinónimos ni caer en el error de los homónimos. Por lo mismo, Looper (2009: 2), para el antiguo contexto maya, se pregunta ¿cómo nos justificamos al usar el término *baile* para referirnos a un tipo de comportamiento de aquel entonces? Parafraseando a Schleiermacher (2000: 95), no podemos pensar como lo habían hecho los mexicanos, ni podemos hacer la traducción como la hubieran hecho ellos con nuestros

⁴² Debemos advertir que las concepciones en relación incluyen, antes que nada, las del antropólogo y las del indígena: relación de relaciones (Viveiros de Castro, 2010: 206). Según Wagner, el objetivo de la comprensión de otra cultura es la creación de una relación intelectual entre el nativo y el antropólogo (1981: 13). En nuestro caso, entre el nativo y el historiador. La idea de la “relación” es importante aquí porque es más apropiada para la aproximación entre dos puntos de vista diferentes, que nociones como “análisis” o “estudio,” con sus pretensiones de objetividad absoluta. Por último, el conocimiento de la danza no es lo mismo que la acción en sí. Nosotros podemos tratarla en forma abstracta, pero su entendimiento real se encuentra en el movimiento mismo.



propios términos. Es posible, en palabras de Lloyd (2014: 110), que ellos habitaran un mundo radicalmente diferente del nuestro. Así como la experiencia de conocer la danza es diferente para un bailarín y para espectador, también la cultura difiere para un nativo y para un observador. “Conocer” haciendo es diferente de “conocer mediante la observación” (Peterson Royce, 2002: xv). En el contexto de esta investigación, tampoco es lo mismo realizar una *danza mexicana*, observarla desde el público en aquel entonces, describirla unos años después mediante el alfabeto europeo y analizar esos escritos en los siglos XX o XXI.

Tomar en serio las diferencias ontológicas significa reconocer no sólo opiniones diversas acerca del mundo, sino la existencia de mundos diferentes (Salmond, 2014: 170). Esto quiere decir que hay que mantenernos abiertos hacia el Otro y su mundo desde un principio. Como mencionamos, la *danza mexicana* en sí es una creación-invenición de traductores múltiples. Todos esos cocreadores, en su acercamiento al Otro y su comportamiento corporal codificado, han dado lugar a los equívocos. El método de equivocación controlada, en lugar de un significado único y trascendente, traduce la *danza mexicana* relacionadamente de una ontología a otra.

La información pictográfica presentada muestra límites muy borrosos entre lo que se ha interpretado hasta ahora como *danza mexicana* y contextos no dancísticos (procesión, cautiverio, sacrificio, guerra). Precisamente en esos espacios de malentendido se crean varias relaciones de diferencia que construyen la ‘danza’ mexicana. Las discrepancias que aparecen multiplicarán nuestros modelos de pensar sobre el comportamiento corporal prehispánico.

Toda traducción es selectiva, tanto la hecha por los recién llegados al Nuevo Mundo como la nuestra. En cualquier traducción, la pérdida de algo del texto original es inevitable, así como añadir algo complementario a la versión anterior (Hanks y Severi, 2014: 2). Viveiros de Castro nos recuerda que el verbo *traducir* viene del italiano *traduttore, traditore*. Parece que la traición del traductor es ineludible. ¿A quién traicionamos al hablar de la *danza mexicana*? El investigador brasileño apunta al respecto: “y si traducir es siempre traicionar, como dice el proverbio italiano, una traducción digna de ese nombre [...] es la que traiciona la lengua de llegada y no la



de partida. La buena traducción es la que consigue hacer que los conceptos extraños deformen y subviertan el dispositivo conceptual del traductor” (2010: 73). La ‘danza’ mexicana que nosotros cocreamos-coinventamos a partir de las múltiples traducciones nos abre a la reversibilidad, a la autocrítica acerca de nuestro trabajo como historiadores y de los conceptos que usamos. La disolución de nuestro concepto de “danza” es una de las consecuencias de movimientos hacia el Otro. Por tanto, mejor preguntémonos cuáles de nuestras herramientas conceptuales traicionamos al hablar de ‘danza’ mexicana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERS, F., M. Jansen y P. Van der Loo.

1991 *El libro del Ciacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

1994 *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospí*. Graz/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

BATALLA Rosado, J.

1994a “Datación del Códice borbónico a partir del análisis iconográfico de la sangre”, *Revista Española de Antropología Americana*, 24, p. 47-74.

1994b “Los *tlacuiloque* del Códice borbónico: una aproximación a su número y estilo”, *Journal de la Société des Americanistes*, 80, p. 47-72.

BONFIGLIOLI, C.

1995 *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, México, Instituto Nacional Indigenista: Secretaria de Desarrollo Social.



108 MIRJANA DANILOVIĆ

BOTURINI BENADUCI, L.

1990 [1749] *Historia general de la América septentrional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BROOKS, L.

1988 *The dances of the processions of Seville in Spain's Golden Age*, Kassel, Ed. Reichenberger.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

2009 *Cultura com aspas e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify.

CASAS, Bartolomé de las

1992 Apologética Historia Sumaria I, Fundación “Instituto Bartolomé de las Casas” de los dominicos de Andalucía, Paulino Castañeda Delgado (director de la edición) *Obras completas*, 14 volúmenes, Alianza Editorial, Madrid.

CASO, Alfonso

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

CERTEAU, M.

1993 *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

DANILOVIĆ, M.

2016 “El concepto de danza entre los mexicas”, tesis de doctorado en historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

Diccionario de sinónimos de la lengua castellana.

1843 por D. Pedro M. de Olive, París, Librería de Rosa y Bouret.

ESCALANTE GONZALBO, P.

2010 *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, México, Fondo de Cultura Económica.

DURÁN, D.

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme, Rosa Camelo y José Rubén Romero (estudio preliminar)*, 2 v., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, México.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G.

1944 *Historia general y natural de las Indias: islas y tierra-firme del mar oceano*, Asunción, Guarania.



- Florentine Codex. General History of the things of New Spain*
1953-1979 12 v., Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson (trad.),
con notas e ilustraciones, Nuevo México, The School of American
Research/The University of Utah.
- GONZÁLEZ VARELA, S.
2010 “Antropología simétrica dentro del ritual de la Capoeira Angola
en Brasil”, *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 1, p. 3-31.
- HANKS, W.
2014 “The Space of Translation”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*
4 (2), p. 17-39.
- HANKS, W. y C. Severi
2014 “Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation,
Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2), p. 1-16.
- HANNA, J.
1987 *To Dance is Human: A Theory of Nonverbal Communication*, Chi-
cago, University of Chicago Press.
- HOLBRAAD, M.
2010 “Ontology is just another Word for Culture”. Motion tabled at
the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological
Theory (GDAT), University of Manchester, S. Venkatesan (ed.),
Critique of Anthropology, 30, p. 152-200.
- KAEPPLER, A.
1985 “Structured Movement Systems in Tonga”, en P. Spencer (ed.)
Society and the Dance, Cambridge, Cambridge University Press.
- LLOYD, G. E. R.
2012 *Being, Humanity, and Understanding: Studies in ancient and modern
societies*, Nueva York, Oxford University Press.
2014 “On the very Possibility of mutual Intelligibility”, *Hau: Journal of
Ethnographic Theory*, 4 (2), p. 221-235.
- LOOPER, M.
2009 *To Be Like Gods. Dance in Ancient Maya Civilization*, Austin, Uni-
versity of Texas Press.
- LÓPEZ OLIVA, M.
2013 “El ritual de la decapitación y el culto a las cabezas trofeo en el
mundo maya”, tesis de maestría en estudios mesoamericanos,
Universidad Nacional Autónoma de México.



110 MIRJANA DANILOVIĆ

MOLINA, A.

2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Biblioteca Porrúa.

MORENO MUÑOZ, M.

2008 “La danza teatral en el siglo XVII”, trabajo de Investigación para tesis doctoral en literatura española, Universidad de Córdoba.

MOTOLINÍA, T.

1971 *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella: nueva transcripción paleográfica del manuscrito original con inserción de las porciones de la historia de los indios de la Nueva España que completan el texto de los memoriales*, México Universidad Nacional Autónoma de México.

MOUNIN, G.

1977 *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid, Gredos.

NAVARRETE LINARES, F.

1997 “Medio siglo de explorar el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27, p. 156-179.

2000 “Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México”, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

2011 *Los orígenes de los pueblos del Valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

NEVILE, J.

2004 *The Eloquent Body: Dance and Humanist Culture in Fifteenth-Century Italy*, Bloomington, Indiana University Press.

NOWOTNY, K.

2005 *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, Norman, University of Oklahoma Press.

OUJDIK, M.

2008 “De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas”, *Desacatos*, 27, p. 123-138.

PETERSON ROYCE, A.

2002 *The Anthropology of Dance*, Londres, Dance Books.



SAHAGÚN, B.

2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía y glosario de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SALMOND, A.

2014 “Transforming Translations (part 2) Addressing Ontological Alterity”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 155-187.

SCHLEIERMACHER, F.

2000 *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Madrid, Gredos.

SCOLIERI, P.

2003 “Choreographing Empires: Aztec Performance and Colonial Discourse”, PhD Dissertation, New York University.

SELER, E.

1901-1902 *Codex Fejérváry-Mayer: An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums*, Berlín/Londres.

1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica.

SPENCER, P.

1985 *Society and Dance*, Londres, Cambridge University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2004 “Perspectival Anthropology and the Method of controlled Equivocation”, *TIPITI: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1): 3-22.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores.

WAGNER, R.

1981 *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



LAKAM TUUN

REFLEXIONANDO SOBRE EL PAPEL DE LAS ESTELAS ENTRE LOS MAYAS PREHISPÁNICOS

ANA SOMOHANO ERES

El estudio de las estelas en la cultura maya,¹ salvo notables excepciones (Stuart, 1996 y 2010; Newsome, 1998; Guernsey, 2010; Ferran, 2011; Just, 2005; O’Neil, 2013), se ha enfocado principalmente a desentrañar los significados de las imágenes y textos esculpidos en ellas (Ferran, 2011: 14).² Esto se debe a que, recurrentemente, las estelas han sido estudiadas, desde la historia y la epigrafía, como documentos y, desde la historia del arte, como monumentos/es-culturas. Estos enfoques han aportado una gran cantidad de información útil a la hora de estudiar la cultura maya prehispánica. Sin embargo, todo parece indicar que la importancia de las estelas en la sociedad maya iba más allá de los relieves y glifos grabados en su superficie. Sin embargo, el estudio de las estelas como sujetos-objetos y sobre su lugar dentro de la red de relaciones sociales mayas hasta ahora comienza a ser abordado por los mayistas.

¹ Este artículo fue producto de un fructífero debate en el seno del seminario permanente “La Humanidad Compartida”, con cuyos miembros estoy infinitamente agradecida. Agradezco además a Pablo Mumary Farto y a Daniel Salazar Lama sus valiosos comentarios sobre borradores previos del texto. Cuando estaba terminando este escrito tuve conocimiento, por medio de Regina Lira, de la existencia de la tesis de Elise Ferran, quien me la hizo llegar rápidamente. Esta tesis, en la que se llegaba a conclusiones similares a las que yo había llegado, me ayudó a repensar, reforzar y matizar muchos de los argumentos que aquí presento. Mi gratitud también con ellas dos. Finalmente, estoy muy agradecida por los comentarios efectuados por el dictaminador anónimo, cuyas observaciones sirvieron para enriquecer y fortalecer el texto.

² El trabajo de Clancy (1999), además de tocar algunos aspectos iconográficos de las estelas del Clásico temprano, se centra en otros aspectos formales de las estelas que resultan muy interesantes.



Mi acercamiento inicial a las estelas fue principalmente iconográfico (Somohano, 2015). No obstante, pronto comencé a cuestionarme sobre la naturaleza del objeto de estudio al que me enfrentaba. En este proceso, preguntarse qué era una estela resultó esencial. El objetivo del presente trabajo es realizar una aproximación a estos elementos para intentar descubrir qué cosas podían ser las estelas dentro de la sociedad maya prehispánica. Para lograrlo, procuraré entender las estelas dentro de su contexto de uso. En este ejercicio, acercarnos a otro tipo de fuentes puede ser muy productivo; por ello, utilizaré algunas manifestaciones plásticas, sobre todo de vasijas, en las que se muestran las estelas en el momento de ser usadas.³ Las vasijas utilizadas en el análisis serán aquellas en las que otros investigadores han detectado estelas, es decir, las catalogadas como K718, K928, K8351 y K8719 (Tokovinine, 2006: 372; Ferran, 2011: 270-271; Houston, 2016), añadiendo una vasija más, detectada por mí: la K5455.⁴

³ Hay que tener en cuenta que las vasijas son también objetos que han de ser estudiados como objetos que tenían un lugar en la sociedad maya, y no sólo como fuentes, tal como afirmo respecto a las estelas. A partir de las afirmaciones de Coe (1973), se ha considerado que las escenas plasmadas en vasijas son de carácter mitológico, por lo que se podría afirmar que el contexto de aparición de las estelas es aquí diferente. Por un lado, no creo que todas las imágenes en vasijas puedan categorizarse como “narrativas míticas”. Por otro, la diferenciación entre lo mitológico (adscrito a los campos de la religión y la creencia) y lo histórico (adscrito al campo de lo objetivo y lo empíricamente comprobable) es una diferenciación que nosotros, como investigadores, imponemos a las culturas con las que trabajamos desde nuestra propia construcción de la realidad. Ello no significa que las culturas a las que nos enfrentamos hagan la misma diferenciación. Si bien es cierto que algunas de las escenas trabajadas en el artículo pueden remitir a otro tiempo y espacio, los contextos en los que las estelas aparecen pueden darnos una aproximación a los contextos en los que éstas se insertaban en la *praxis*. Al mismo tiempo, la evidencia arqueológica muchas veces es comparable a lo que las escenas de las vasijas nos muestran.

⁴ En el caso de las vasijas mencionadas, no se han incluido las imágenes por cuestiones de edición. Sin embargo, éstas se pueden consultar en www.mayavase.com, lo que se recomienda para la comprensión completa de este artículo.

LAS ESTELAS EN LA ARQUEOLOGÍA

Cuando hablamos de estelas nos referimos a un bloque monolítico de piedra⁵ que es dispuesto de forma vertical, tiene proporciones alargadas y carece de aparentes funciones arquitectónicas estructurales. En las inscripciones prehispánicas mayas, estas piezas eran denominadas *lakam tuun*, nombre normalmente leído como “piedra grande”, aunque también podría leerse como “piedra estandarte” (Stuart, 1992). Estos elementos, realizados con distintos tipos de piedra, podían contar con textos glíficos o figuras en una o varias de sus caras (Clancy, 1999: 17-19). No obstante, era también muy frecuente que su superficie quedara sin esculpir, como en el caso de las llamadas “estelas lisas”.

La gran abundancia de estelas lisas en los centros mayas ha intrigado en gran manera a los especialistas, ya que parecen ser, en sitios como Tikal, incluso más frecuentes que las esculpidas (Stuart, 2010: 284). Tal vez dada la importancia que tiene el estudio de las imágenes y textos en el análisis de la escultura maya, algunos investigadores afirman que posiblemente estas estelas estuvieran pintadas o estucadas (Guernsey, 2006: 40; Newsome, 2001: XIII). Sin embargo, Stuart (2010: 185) rebate esta opinión argumentando que no existen restos de pigmentos o de estuco

⁵ No obstante, tenemos que tener en cuenta que tal vez la piedra no fuera el único material con que se fabricaban las estelas. Love apunta a la posibilidad de que muchos monumentos pétreos fueran elaborados en épocas anteriores en materiales como tierra. Según él, sin embargo, “las técnicas para hacer la tierra tan dura como la piedra, bien golpeándola o bien quemándola, pueden haber tenido tanta importancia simbólica como el uso de la piedra misma” (Love, 2010: 156). El hecho de que pudieran existir estelas de otro material es digno de un mayor estudio y hace necesaria una reflexión más profunda sobre la relación que existía entre la tierra y la piedra (Stuart, 2010: 286-287). Asimismo, todavía queda mucho por preguntarse acerca de por qué se empleaba la piedra para la creación de estelas. Como indica Stuart (2010: 286-287), el hecho de que fueran de este material seguramente tenía un motivo, ya que los mayas se esforzaban por recalcar el material en que se realizaban estelas y altares, colocando el elemento diagnóstico del glifo *tuun* (piedra) sobre las representaciones de éstos (véase figura 6). Las razones para ello pueden ser dos: por un lado, la relación que existía entre *tuun* como material y *tuun* como unidad temporal permitía a las estelas funcionar como máquinas de tiempo; por otro, la posibilidad de la piedra de materializar las relaciones que las estelas condensaban y los rituales que alrededor de ellas se efectuaban.

que permitan hacer esta afirmación, y defiende que estos bloques de piedra fueron lisos desde sus orígenes. Aunque se han reportado algunos casos de estelas que fueron recubiertas con estuco, como un monumento de Iximché o la Estela 1 de Chactún (Esparza, 2015: 41), parecen ser excepciones frente a la gran recurrencia de estelas lisas, muchas de las cuales no presentan indicios de que hayan estado recubiertas del estuco que aparece en los ejemplos mencionados. Por otra parte, el hallazgo por parte de Love (2010: 161-162) y de Ferran (2011) de ciertos patrones de distribución entre las estelas lisas y las esculpidas pareciera confirmar que no todas las estelas lisas estaban pintadas o estucadas.⁶ Por lo tanto, concuerdo con Stuart cuando apunta que la existencia de estelas lisas es un indicador de la importancia de los monumentos por sí mismos más allá de lo que pudiera esculpirse sobre ellos (Stuart, 2010: 284-285; Ferran, 2011). Las estelas lisas nos muestran que estos bloques de piedra eran más que meros soportes.⁷ Lamentablemente, los estudios suelen enfocarse en las estelas con representaciones pictóricas y textuales, por lo que aquellas que permanecieron lisas, más allá de la fascinación que produce su mera existencia, son dejadas en un segundo plano en los estudios, pues se asume que revelan muy poca información.

Las estelas en el área maya no suelen aparecer solas, pues a menudo se combinan con otros monumentos para crear un complejo que tiene su propia razón de ser. Normalmente aparece un altar —un bloque de piedra que solía ser redondo y que se situaba

⁶ Habría que considerar también otros procesos que pudieran resultar en la formación de estelas lisas, como la reutilización y el deterioro de algunos monumentos, o el abandono de otros inconclusos. No obstante, aunque algunas estelas lisas puedan haberse generado de estos modos, la alta estandarización de estelas lisas y la importancia de su inclusión en el paisaje parecen indicar que muchas fueron elaboradas lisas *ex profeso*.

⁷ Existe, empero, otra posibilidad, tal como lo apunta González Lauck (2010: 138): que las estelas lisas estuvieran envueltas en algún tipo de tejido con figuraciones. No obstante, considero que, si bien tenemos imágenes en las que se muestran estelas con tejidos alrededor, éstos se colocaban sólo en determinados momentos del ritual (véase la sección “Las estelas como técnica de construcción del tiempo”). De todos modos, aunque así fuera, esto no niega la importancia de la materialidad de un objeto cuya naturaleza era transformada cuando se colocaba el tejido.

directamente sobre el suelo o sobre tres pies de piedra (Grube y Graña-Bahrens, 2000: 428)— frente a una de las caras esculpidas de la estela, en el caso de que ésta existiera. A su vez, un altar podía corresponderse con una o varias estelas, e, incluso, en algunos casos una estela se correspondía con varios altares (Schieber y Orrego, 2010: figuras 8.2 y 8.4). A esta combinación de monumentos se le conoce como complejo estela-altar.⁸ Sin embargo, existen otros tipos de monumentos que también se conjugaban con estelas y altares.⁹ Ambos elementos podían ser colocados formando hileras frente a las estructuras piramidales, sobre éstas, o dispuestas a lo largo de las plazas entre ellas. De este modo, altares, estelas y estructuras piramidales estaban relacionadas entre sí.

Es muy frecuente encontrar ofrendas bajo las estelas, aunque existen casos en los que no se presentan. Estas ofrendas (Ferran, 2011: 257-263) son consideradas depósitos de consagración y se colocaban en el momento de erección de la estela. Su contenido varía mucho de acuerdo con el sitio o la temporalidad de origen. Sin embargo, esta variación se presenta incluso entre las estelas provenientes de un mismo marco espacio-temporal: suelen contener elementos marinos, artefactos líticos (sobre todo jade y ex-céntricos) y cerámica. Además, es posible localizar entre otros artefactos otros monumentos, estalactitas o incluso osamentas

⁸ Este complejo estela-altar es muy temprano. Parece haber surgido durante el Preclásico Medio en los altos de Guatemala. Arroyo ha identificado ejemplos del complejo en Naranjo para el 800 a. C. (Clark *et al.*, 2010: 12). Sin embargo, no es exclusivo del área maya, ya que ha sido identificado en otros sitios preclásicos de Mesoamérica como, por ejemplo, Teopantecuanitlan, Guerrero, o Chalcatzingo, Morelos (Clark *et al.*, 2010: 12-13).

⁹ Dos planos publicados por Schieber y Orrego (2010: figuras 8.2 y 8.4), que permiten observar la distribución de monumentos de las terrazas 2 y 3 de Takalik Abaj, muestran que, al menos en este sitio del Preclásico localizado en el Soconusco, tanto las estelas como los altares podían ser sustituidos por esculturas de bulto redondo. Asimismo, Guernsey señala que, ocasionalmente, el lugar de las estelas dentro del complejo podía ser sustituido por barrigones (Guernsey, 2010: 229), esculturas de bulto redondo localizadas en sitios del Preclásico tardío tanto de la costa pacífica como de los altos de Guatemala que, según ella, son ancestros (Guernsey, 2012: 131-143). Esto me sugiere que, aunque la forma de las estelas y los altares era importante, otro tipo de monumentos en piedra podían equivaler, en determinados contextos, a ellos. Aun así, debe existir una razón por la que los mayas elegían uno u otro formato.

humanas (Ferran, 2011: 262). La variabilidad de su contenido y de su forma de aparición —por ejemplo, varias estelas podían compartir un mismo depósito (Ferran, 2011: 153) o las ofrendas podían aparecer en una cámara cruciforme, como en el caso de las estelas copanecas— hace necesaria una mayor investigación sobre el porqué de la presencia de estas ofrendas bajo las estelas.¹⁰

¿QUÉ PAPELES DESEMPEÑABAN LAS ESTELAS DENTRO DE LA SOCIEDAD MAYA PREHISPÁNICA?

A partir del análisis contextual de las estelas y de las imágenes (en otros soportes) en donde aparecen distintos seres interactuando con ellas, he podido apreciar algunos papeles que éstas podrían haber cumplido en la sociedad maya prehispánica. Con el fin de estudiar los distintos roles de las estelas, he organizado el texto en cinco subapartados que expresan los distintos papeles que las estelas podían jugar según sus contextos de uso: 1) como mediadoras entre los participantes de un ritual, 2) como partes del cuerpo de otros seres, 3) como personas, 4) como técnicas de construcción de tiempo y, finalmente, 5) como elementos de identidad y alteridad. Sin embargo, antes de comenzar a examinar estos subapartados, es importante advertir que no se trata de una relación acumulativa de los distintos roles que las estelas podían desempeñar, sino que hay una relación estrecha entre todos ellos: cumplir uno de estos papeles podía llevar a la estela a desempeñar otros.

La estela como mediadora entre los participantes de un ritual

Como ya mencioné en el apartado anterior, las estelas se combinaban frecuentemente con los altares para crear un conjunto que tenía su razón de ser en el ritual, donde cada uno de estos dos monumentos jugaba un papel. Estos rituales solían ser de tipo sacrificial, en

¹⁰ Es importante señalar que en las vasijas estudiadas no figuran las estructuras asociadas, así como tampoco las ofrendas. No obstante, sabemos de su existencia por contexto arqueológico.

donde el altar actuaba como mesa sacrificial en la que se depositaban ofrendas tanto cruentas como incruentas.¹¹

La evidencia para afirmar este papel de los altares en el ritual parece ser diversa. Por un lado, contamos con las distintas denominaciones que, al parecer, estos bloques de piedra recibían en las inscripciones mayas: *sibik tuun* (piedra de hollín o, más probablemente, piedra con hollín), *kuch tuun* (piedra sostenedora) o *taj tuun* (piedra-antorcha) (Stuart, 2010: 286). Como indiqué en un estudio previo (Somohano, 2015: 50), todos estos nombres parecen estar relacionados con el acto de ofrendar, pues implican que los altares cargaban cosas y que éstas podían ser quemadas sobre ellos. A esta lista de denominaciones del altar es posible incluir la sugerencia de que los altares pudieron llamarse *we'ib'* (instrumento para comer) (Davletshin en Kupprat, 2015: 225) o *we(')bnaal* (cosa para comer tamales) (Zender *et al.*, 2016), lo que refuerza la idea de que estos elementos eran empleados para depositar comida ofrendada. Ciertos hallazgos arqueológicos parecen confirmar estos datos: la aparición de altares en ciertas ciudades preclásicas del Soconusco con cavidades para contener elementos u orificios en los que se han hallado restos de material carbonizado (Schieber y Orrego, 2010: 200) (figura 1). Esculturas de este tipo también parecen haberse encontrado en Kaminaljuyu¹² (Kaplan, 1995).

No obstante, la evidencia más clara del uso que se les daba a estos altares la encontramos en las imágenes plasmadas sobre algunas vasijas mayas: en éstas aparecen los altares frente a las estelas y cierta actividad ritual desarrollándose alrededor. Sobre los altares aparecen seres siendo sacrificados: se trata de humanos a los que aparentemente se les está extrayendo o se les va a extraer el corazón (K928, K8351, K8719).

El acto de ofrendar frente a las estelas parece sugerir que hay una serie de rituales que se están realizando a su alrededor. Estos rituales normalmente estaban destinados a relacionar a seres de

¹¹ El altar no operaba únicamente como mesa sacrificial. Como menciono más adelante en el texto, los altares podían tener otras funciones como, por ejemplo, las de ser constructores de tiempo.

¹² También se han encontrado restos de hollín al pie de algunas estelas (Ferran, 2011: 281).

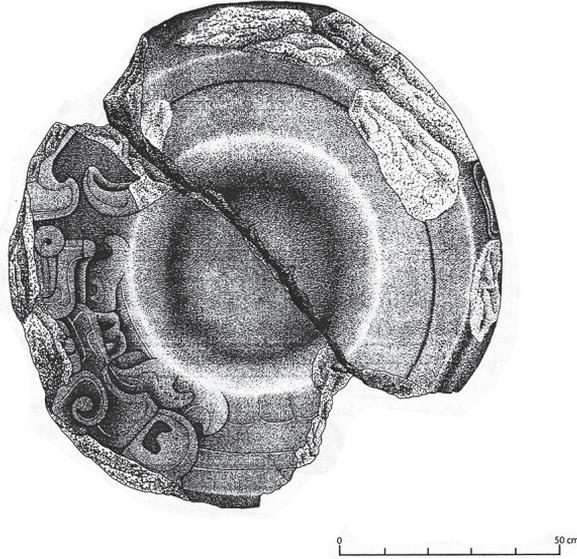


Figura 1. Altar-incensario de Takalik Abaj (Altar 36/38).
Schieber y Orrego, 2010, figura 8.17

distinta naturaleza, por lo que, en esta actividad, las estelas actuaban como mediadoras.

En todos los ejemplos de estelas en vasijas aparecen, alrededor de los sacrificadores y sacrificados, seres que parecen ser ontológicamente diferentes (o que parecen haberse transformado en un ser diferente): seres con máscaras o con atavíos animales que, mediante estos elementos, adoptan la identidad del otro en la suya propia. Sugiero que, en todos estos casos, distintos humanos se están valiendo del sacrificio que se efectúa en el altar y de la presencia de la estela como instrumento para poder transformarse y, así, comunicarse con seres pertenecientes a otras realidades.¹³ Estas personas, en la medida que se atavían con elementos de otros seres, adoptan

¹³ No utilizo aquí comunicación como un acto semiótico de transmisión de un mensaje, sino como la posibilidad de dos o más seres de interactuar. Por otro lado, esta comunicación no está poniendo en contacto dos esferas distintas de realidad existentes previamente, sino que es una relación que se establece entre seres diferentes que sólo existen en la medida en que se están comunicando/

la naturaleza de éstos; mediante el rito efectuado junto a esta estela se produce la transformación y, de este modo, pueden comunicarse con otros seres.

Aunque la transformación parece ser el común denominador en los rituales que aparecen junto a las estelas, en estas vasijas también están presentes diferentes maneras de comunicarse con seres. La vasija K5455, por ejemplo, exhibe a un humano con atavío de reptil efectuando una danza frente a una estela y un altar. Esto, sin embargo, no excluye la transformación, sino que le agrega más elementos: el personaje danzando también porta atavíos de otro tipo de ser, transformándose.

Sin embargo, la mediación con otros seres propiciada por las estelas no sólo puede observarse en las escenas en que éstas aparecen, sino que puede deducirse también por el contenido, tanto epigráfico como iconográfico, de las estelas. Los textos de las estelas frecuentemente hacen referencia a ritos de invocación (*tzak*) que, a menudo, son plasmados en las imágenes esculpidas en los monumentos y en los cuales se ve a los gobernantes invocando distintos seres a través de mecanismos como la barra ceremonial. Seguramente estas invocaciones plasmadas en las mismas estelas eran acciones que se efectuaban en torno a ellas y propiciadas por ellas mismas, tal vez a través de sus textos e imágenes.

Recapitulando, podemos apreciar cómo la estela, independientemente de la existencia de un altar sobre el que se efectuaran sacrificios y se depositaran ofrendas, actuaba como instrumento o herramienta que posibilitaba la comunicación entre seres diferentes.¹⁴

En otro lugar he argumentado que una de las principales funciones del árbol, al menos para Izapa, sitio preclásico de la costa pacífica, es la de ser un elemento que posibilita la comunicación entre ámbitos de existencia diferentes (Somohano, 2015). Esta

relacionando entre sí; es decir, que deben su existencia a esta comunicación (inter-existen).

¹⁴ Aunque es muy difícil determinar, sólo apreciando las imágenes de las vasijas, entre qué tipo de seres se está produciendo la comunicación, conviene señalar que uno de los puntos centrales de la tesis de Ferran (2011) es que las estelas servían para comunicarse con los ancestros.

misma función, como hemos visto en este escrito, podía ser ejercida por las estelas. Se ha propuesto que los mayas hacían una identificación entre árbol y estela (Schele y Freidel, 1999; Newsome, 2001, entre otros). No obstante, más allá de las ideas implícitas en la expresión “una selva de reyes” (Schele y Freidel, 1999) —identificación del gobernante con el árbol y la visualización de la plaza maya como una selva de estelas— y de que la lectura del glifo de estela como *te' tuun* haya sido probadamente errónea (Stuart, 1992), quiero hacer referencia a la conexión que había entre las materialidades de la madera y la piedra. El difrasismo *te'-tuun* —y sus derivados—, de considerable importancia en las lenguas mayas de antes y después de la Conquista, parece indicar que piedra y madera están profundamente ligados como materiales.¹⁵ Asimismo, en el *Códice Dresde* se plasmaron, en la sección dedicada a los rituales de Año Nuevo, monolitos de piedra con ramificaciones en su parte posterior (figura 5). Estos monolitos, que fueron denominados *amayte'* en el texto acompañante (Velásquez, 2017: 42-51), a pesar de llevar la partícula *te'* (palo, árbol) en su nombre, muestran marcas de *tuun* (piedra) en su cuerpo. Por otro lado, como indico más adelante, es importante considerar que las estelas, al igual que los *amayte'*, ejercían un importante papel en los ritos de final de periodos temporales. El hecho de que madera y piedra puedan ejercer funciones similares —si no iguales— en determinados contextos parece confirmar que existe una conexión entre ambos que podría juzgarse equivalente a un vínculo entre el árbol y ciertos monumentos de piedra. Por lo tanto, si bien se trata de una sugerencia preliminar, podría afirmarse que la estela es un árbol

¹⁵ El difrasismo *te'-tuun* —independientemente de la lectura equivocada del glifo T767b:528 como *te' tuun* (Stuart, 1992)— está presente en diversas fuentes coloniales, a veces con variantes como *uinicil te' uinicil tuun*, que aparece en el Ritual de los Bacabes (Morales, 2007). Sin embargo, también ha sido constatada su presencia en monumentos prehispánicos (Lacadena, 2009: 47; Craveri y Valencia, 2012: 23-24, fig. 4; Hull, 2012: 91-95). A pesar de que su significado ha sido asociado con el castigo, sobre todo a partir de la interpretación del difrasismo equivalente en náhuatl, dudo que en lenguas mayas, al menos en todos los contextos o momentos, haya tenido el mismo sentido. Sin embargo, independientemente del significado, la mera existencia de este difrasismo sugiere que sí había una relación entre ambas materialidades.

petrificado, fosilizado, un árbol que a su vez puede ser creado —tal vez mediante los mecanismos del ritual.¹⁶

Sin embargo, la relación entre árbol y estela en cuanto a su papel como instrumento facilitador de comunicación entre ámbitos ontológicos diferentes va aun más lejos, pudiéndose rastrear en el mismo nombre de la estela, *lakam tuun*. En su propuesta de lectura para el glifo de estela, Stuart (1992) admite que hay cierto parecido entre una variante del glifo presente en Palenque y la iconografía de ciertas varas o estandartes. A la vez, en algunos diccionarios coloniales se indica “estandarte” como traducción de *lakam* (Barrera *et al.*, 1980: 434), entre otras definiciones como “grande” u “oficio administrativo”. No obstante, las imágenes que ofrece Stuart de estos objetos me inducen a pensar que pudiera tratarse de cetros. ¿Pudiera ser que los autores coloniales de estos diccionarios interpretaran ciertos cetros como estandartes? Considero que una de las funciones de determinados cetros que algunos personajes mayas portan en la iconografía es la misma que la de las estelas y los árboles: favorecer la comunicación entre ámbitos de existencia diferentes. No sólo la función es la misma, sino que algunos cetros, además, pueden relacionarse con los árboles: en Yaxchilán, en los dinteles 2 (figura 2) y 5, encontramos una variante de cetro que adopta forma de cruz y que es, a su vez, una estilización de la forma del árbol (Vogt, 1992; Callaway, 2006; Astor-Aguilera, 2010; Ferran, 2011: 286-289, entre otros).¹⁷ ¿Podría ser que estos cetros fueran en realidad árboles? Aunque es una intuición por desarrollar, resulta sugerente que cetros, árboles y estelas pudieran ejercer funciones similares. El hecho de que la etimología de la estela pudiera estar relacionada con los estandartes —que pudo ser, al mismo tiempo, una interpretación colonial de los cetros— parece reforzar esta relación.

Sintetizando, las estelas (así como los árboles o los cetros), en el momento de ser activadas por medio del ritual, permitían la

¹⁶ Agradezco a Isabel Martínez el haberme sugerido estas dos últimas posibilidades, que considero perfectamente factibles.

¹⁷ Es importante resaltar que los cetros cruciformes de Yaxchilán son de un tipo diferente al que aparece en el artículo de Stuart ejemplificando el vocablo *lakam*.

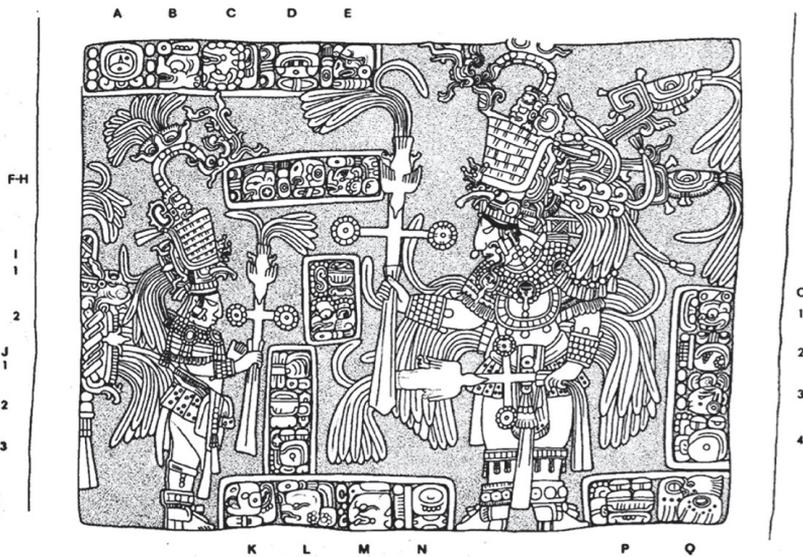


Figura 2. Dintel 2 de Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham.
Tomado de Graham y Von Euw, 1977

comunicación entre los seres que estaban involucrados en una red de relaciones. Eran, por tanto, condensadoras de las relaciones que posibilitaban y creaban.

Otro aspecto a tener en cuenta es que hay partes de la estela que no estaban a la vista de los humanos que realizaban los rituales. Por ejemplo, hay registro de estelas que tienen esculpida la parte superior —sólo visible desde arriba— (Ferran, 2011: 240-241). Esto plantea la posibilidad de que estos relieves estuvieran pensados para ser vistos por otro tipo de seres. Esto nos remite a los dinteles de Yaxchilán, localizados en un emplazamiento arquitectónico de difícil visibilidad y cuyos glifos están invertidos a modo de espejo (Landrove, 2016: 92-93).¹⁸

¹⁸ Antes de terminar este apartado, creo conveniente señalar que, en el transcurso de la corrección editorial de este artículo, apareció en la web de *Maya Decipherment* un texto de Houston (2016) sobre algunas figuraciones de estelas. Ahí, el autor señalaba una imagen que no había sido analizada por mí: un grafito de Tikal en el que aparece una estructura piramidal y, frente a ella, una estela y un

Las estelas como parte del cuerpo de otros seres

A pesar de la existencia de estelas lisas, no podemos negar que en numerosos ejemplos estos monumentos presentan imágenes de seres: en algunos casos las imágenes se esculpen en relieve en su superficie; en otros, la estela toma la forma de estos seres. A pesar de que dentro de los estudios de la cultura maya tradicionalmente se ha considerado que las estelas son representaciones de sus prototipos,¹⁹ ciertas evidencias nos permiten matizar esta visión.

Las estelas mayas, al igual que otras formas artísticas, presentan indicios de mutilación intencional (véanse las distintas agresiones que podían sufrir las estelas en Ferran, 2011). Es recurrente, por ejemplo, que se dañen las cabezas de las figuras que aparecen en ellas. En cierto modo, se podría decir que se las está matando. Existe, por ende, una intención de matar a este ser.²⁰ Si dañar la estela implica la capacidad de provocar un mal a la figura que (re) presenta, entonces se podría decir que monumento y prototipo son la misma persona, una persona que tiene al menos dos cuerpos distintos, uno pétreo y otro de distintas características.²¹

altar. Sobrevolando la escena, aparece un ser cuya naturaleza no se puede identificar sin un análisis más detallado que, de hacerse, excedería los tiempos de entrega de este artículo.

¹⁹ Utilizo prototipo en el sentido que le da Gell (1998), es decir, en el modelo que inspira la forma artística.

²⁰ En fechas tan tempranas como los años 80, Grove (1981) llegó ya a esta conclusión acerca de los monumentos olmecas mutilados. Por otro lado, me gustaría aclarar que estas estelas no necesariamente eran “matadas” por enemigos. Simplemente, en determinado momento, su agencia podía volverse peligrosa para la misma sociedad de la que ellas formaban parte.

²¹ La posibilidad de que entre los mayas las personas puedan contar con varios cuerpos podría ajustarse a la definición que Strathern de persona dividual (1988: 13), según la cual las relaciones definen a la persona: tanto las distintas relaciones que la conforman como las relaciones que extienden a la persona más allá del cuerpo individual, es decir, en otros cuerpos. Esta noción de la persona dividual ya ha sido aplicada en el área maya por otros autores (Gillespie, 2008; Jaramillo, 2016). Sin embargo, prefiero reservar el uso del término a una futura discusión sobre la viabilidad de extenderlo a Mesoamérica, área ajena a la región para la que fue forjado, pues en Mesoamérica la “dividualidad” funcionaría de manera distinta a Melanesia.

Por otro lado, los textos de las estelas relacionan al prototipo y a la estela mediante la expresión *u b'aaah*. Ésta ha sido traducida generalmente como “su imagen” (“ésta es la imagen de”). Si tenemos en cuenta tal traducción, basada en que en maya yucateco *b'ah* aparece como “cosa semejante a otra”, podríamos hablar de la representación de un personaje. La estela sería, entonces, la imagen de un ser en concreto. No obstante, Stuart argumenta que la expresión realmente ha de ser traducida como “su cuerpo” o “su persona”, pues la palabra *b'ah* cuenta en otras lenguas mayas con otros sentidos: en *ch'orti* aparece como “cuerpo, persona”, en *tzotzil* como “cara” y en maya yucateco los vocablos *k'oh b'ah* y *winik b'ah* se refieren a imagen o retrato (Stuart, 1996: 163). Así, vemos cómo imagen, persona y cuerpo pertenecen al mismo campo semántico (Jaramillo, 2016).²² Considero, por lo tanto, que la traducción más adecuada de *u b'aaah* es “su cuerpo” o “su persona” (“es el cuerpo de”, “es la persona de”), tal y como defendía Stuart. Por lo tanto, es más apropiado considerar que las estelas son parte del cuerpo del prototipo antes que una representación.²³

Quiero aclarar, para finalizar este subapartado, que no considero que para ser parte del cuerpo de una persona las estelas tengan que ser figurativas. También las estelas lisas podrían, a mi modo de ver, tener estas características. No obstante, no cuento aún con evidencia suficiente para poder afirmar rotundamente esto.

²² En nuestra propia tradición occidental el término imagen también puede contener la noción de persona. Según Belting (2009 [1990]: 5), puede entenderse por imagen “el retrato personal, la *imago*, que normalmente representaba a una persona y era tratada, por esa misma razón, como una persona”.

²³ A lo largo de este apartado hemos profundizado sobre la relación que había entre la imagen del gobernante plasmada en las estelas y el gobernante en sí, razonando sobre cómo la estela era parte del cuerpo del gobernante. No obstante, las relaciones establecidas a través de la estela son mucho más complejas e incluían a más personas, pues las estelas tenían un nombre propio que las configuraba como sujetos individuales (véase la siguiente sección) y eran poseídas por distintas entidades que no necesariamente eran aquellas cuya imagen aparecía en la estela. Los dueños de la estela podían ser gobernantes, pero también “entidades sobrenaturales” e incluso unidades temporales (Houston *et al.*, 1999: 27-32; véase Kupprat, 2015: 219, tabla 7). La complejidad de estas relaciones demanda una investigación mayor que excede los límites del presente texto.

La estela como persona

A la hora de efectuarse el ritual en torno a la estela, ésta funcionaba no sólo como instrumento para favorecer la comunicación con determinados seres, sino que los seres que (re)presentaba se manifestaban en la estela como participantes en el ritual.²⁴ Tal como veíamos antes, las estelas, como cuerpo de esos seres, eran las destinatarias mismas de las ofrendas y los sacrificios ejecutados sobre el altar, y eran, por ende, participantes del ritual mismo. Interactuaban como personas y, por ello, tenían características que las definían como tales: por ejemplo, tenían un nombre y podían, además, ser enterradas al final de su ciclo de vida, a veces de manera muy similar a los humanos (Ferran, 2011; O'Neil, 2013: 57-58).

Que las estelas son personas (o uno de los cuerpos de una persona) activas en el ritual es algo que quizá puede confirmarse mediante una de las vasijas que mencioné antes, la K8719. Ésta contiene, como recordaremos, una escena de sacrificio por decapitación. Sobre la estela frente a la que se realiza el sacrificio aparece una cabeza humana, tal vez la del personaje decapitado. Según Stuart (2014), ésta sería una manera de personificar la estela que, de tal modo, estaría adquiriendo la personalidad del sacrificado. Por otro lado, aunque mi objeto de estudio en este artículo son las estelas, no puedo dejar de mencionar que tanto en las vasijas K5455 y K928 como en el cráneo de pecarí grabado que fue hallado en la Tumba 1 de Copán (figura 3), en el que se puede observar también un complejo estela-altar, los altares se muestran figurando la cara de un ser al que estarían personificando.²⁵

²⁴ Prefiero evitar el término representación a lo largo del escrito, pues considero que, en el caso de las estelas mayas, no había una diferenciación entre prototipo e imagen. La imagen esculpida era la personificación de lo que figuraba, una presentación. Véase un análisis más amplio del asunto en Gell (1998), Keane (2005), Severi (2009), Leach (2007). Asimismo, Gillespie (2001) y Hendon (2012) han considerado estos problemas entre los mayas prehispánicos.

²⁵ Altares que (re)presentan reptiles y batracios son muy comunes en la costa del Pacífico y en los altos de Guatemala durante el Preclásico. Aunque analizando la escultura de Izapa, Chiapas, un sitio que ha sido identificado como mixe-zoque y no como maya, Julia Guernsey apunta una interesante posibilidad:



Figura 3. Cráneo de Pecarí de Copán. Dibujo de Barbara Fash.
Tomado de Stuart, 1996

Esta personificación de las estelas también podría explicar por qué en determinados contextos las esculturas de bulto redondo podían sustituir a la estela en ciertos sitios arqueológicos. Recordemos, por ejemplo, que, según Guernsey (2010: 229), un barrigón —que ella identifica como la personificación de un ancestro— tomaba en Izapa el lugar de una estela (véase nota 9). Los ejemplos de los sitios clásicos de Copán y Quiriguá, por su parte, muestran piezas esculpidas de tal manera que se encuentran a medio camino entre una estela y una escultura de bulto redondo.

algunos altares con forma de batracio que allí aparecen son personificaciones de las figuras de batracios que se vislumbran en los bajorrelieves de las estelas del mismo sitio (Guernsey, 2010: 215). Dado que los batracios de las estelas son presentados a menudo en las estelas izapeñas como comunicadores entre seres de naturaleza diferente a la manera en que las serpientes de la visión lo harían posteriormente entre los mayas, puede que estos altares zoomorfos (o al menos los que tenían ciertas formas) cumplieran el mismo papel.

Por último, es posible apreciar que ciertas estelas presentan a personas efectuando rituales como el asperjamiento de copal (figura 4), y que otros monolitos muestran imágenes vinculadas con momentos de la vida del gobernante como la ascensión al trono. El plasmar estas acciones en la piedra era, tal vez, una manera de petrificar el ritual, de prolongarlo en el tiempo. Aunque el cuerpo humano de una persona no podía estar presente en todos los momentos para realizar una determinada actividad, su cuerpo pétreo sí podía hacerlo, asegurando así las relaciones creadas por esa acción.²⁶ De este modo, la estela misma podía reactivar la actividad plasmada en su superficie al ser reactivada por un nuevo ritual.

La estela como técnica de construcción de tiempo

La relación entre las estelas y la construcción del tiempo es algo que ha sido trabajado por otros autores (Stuart, 1996; Newsome, 1998; Ferran, 2011).²⁷ Por ello, recapitularé sus ideas para plantear otra de las funciones que podían tener estos monolitos.

La conexión entre piedra y tiempo puede observarse en los nombres que los designan, pues ambos comparten el mismo término: *tuun* (vocablo que sirve para designar una unidad temporal). Stuart (1996: 154-158) afirma que la expresión *k'al tuun*, que aparece en algunos textos mayas prehispánicos y que, se considera, pudo derivar en *k'atuun* (ciclo de 20 años), ha de ser leída como “amarrar la piedra”. Según este autor, ello haría referencia a un ritual que probablemente se realizaba con las celebraciones que se llevaban a cabo al final de cada *k'atuun*, un ritual que, opina, se estaría plas-

²⁶ Hans Belting (2009 [1990]: 62) señala un caso parecido en el imperio romano. Según este autor, la estatua del emperador lo sustituía en los momentos en que éste estaba ausente. Aunque hay que señalar las distancias enormes entre estas dos culturas, la comparación entre ambos casos sería, sin duda, muy enriquecedora. Tal como demuestra el mismo autor, la combinación de los aportes de varias disciplinas, como la antropología, el arte y la historia, así como el estudio de la obra de arte dentro de su contexto social, pueden darnos resultados mucho más productivos a la hora de estudiar este tipo de objetos artísticos.

²⁷ Navarrete (2011: 184-190) cuenta con un interesante escrito donde juzga también a ciertos monolitos mexicanos la cualidad de construir el tiempo.



Figura 4. Estela 6 de Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham.
Tomado de Graham, 1979

mando en el cráneo de pecarí de Copán (figura 3). En este caso, la estela aparece rodeada por algo que parecen ser tiras de tejido que estarían atando o amarrando la piedra de manera cruzada. De este modo, el atado de la piedra equivaldría al atado de año: mediante esta acción, se está, por ende, tejiendo el tiempo.

En el caso de nuestras vasijas, la estela K8351 parece tener una especie de atado en su parte superior (tal como indica Houston, 2016), lo que estaría reflejando tal vez este ritual. A su vez, el hecho de que en la estela J de Copán los glifos estén dispuestos de manera cruzada simulando un petate podría, según Newsome (1998: 130, figura 16), hacer referencia a este mismo ritual en el que la estela es envuelta. En cuanto a los altares —que también podían estar sometidos a esta ceremonia de atado, como lo demuestra la iconografía de algunos altares de Copán—, el que aparece en la vasija K718 es también un ejemplo de esta ceremonia.

Los pilares/estelas de la sección de las ceremonias de Año Nuevo del *Códice de Dresde* presentan también un tipo de tela que se amarra en la parte superior del monolito (figura 5), lo que podría también estar plasmando, si no el mismo rito, al menos uno parecido. Quiero decir, además, que la posible aparición de esta actividad en esta sección del código podría indicar que el ritual era efectuado anualmente y no cada veinte años, como sugería Stuart (por lo que se estaría atando el año y no el *k'atuun*).²⁸

Aun así, existe otra evidencia en Diego de Landa (1959 [s. XVI]: 63-70), mencionada por Newsome en su artículo sobre la ontología de los monumentos pétreos mayas (1998: 124), que favorecería la idea de que estas estelas construyen *katunes*. Según el

²⁸ Los altares también juegan un importante papel en la construcción de las unidades de tiempo llamadas *haab'* (año). No sólo, como indicaba en el cuerpo del texto, presentan atados, sino que, en ciertos lugares como Toniná, es frecuente encontrar esculpidos en ellos fechas *Ajaw*. Los últimos días del *haab'* siempre caen en una fecha *Ajaw*, por lo que es común que esta última sirva para denominar la totalidad del periodo. Por otro lado, Flora S. Clancy (1999: 51, figura 13) indica la existencia de un altar de Tikal que podría tener esculpidos a su alrededor cuatro glifos de día; este altar está además rodeado por un motivo que se asemeja a una cuerda, que estaría atando los glifos de día. Según esta autora, altares rodeados por cuerdas pueden encontrarse en sitios olmecas del Preclásico Medio y en los sitios mayas clásicos Tikal y Copán.



Figura 5. Pilar en los rituales de Año Nuevo del *Códice de Dresde*. Dibujo de Liliana González Austria. Tomado de Morales, 2007, figura 3

fraile franciscano, había unos monolitos denominados ídolos de *k'atuun* que gobernaban durante este periodo. Eran instalados en el santuario a la mitad del *k'atuun* anterior (10 años antes), donde compartían el espacio con el monolito que gobernaba el periodo previo hasta que llegaba su momento de gobernar por su cuenta. Sin embargo, considerando que la creación del tiempo era algo muy complejo y que las estelas construían éste de diversas maneras, creo que hay una manera de conciliar estos dos documentos. Por un lado, es posible que cada veinte años la erección de una estela construyera los *katunes*,²⁹ mientras que, durante el

²⁹ De hecho, el acto de levantar una estela era sumamente importante, como refleja la recurrencia de textos en los que se menciona explícitamente que la estela fuera erigida (*tz'ap*) o levantada (*wa'*) (Stuart, 2010: 286). Puede ser que este acto de levantamiento estuviera relacionado con la creación del tiempo.

periodo de los cinco días finales del año (*wayeb*), las ceremonias de atado de estelas constituyeran los años. Por otro lado, también es posible que algunas estelas construyeran ciclos de un año y otras ciclos de veinte años. Se han reportado, además, estelas que pudieran estar construyendo otro tipo de periodos como *hotunes* (periodos de cinco años) (Ferran, 2011) o *tunes* (Justeson y Mathews, 1983). Según Ferran (2011), el conjunto estela-altar estaba pensado para conmemorar fechas *Ajaw* (con las que se denominan los distintos tipos de periodos), lo cual estaría relacionado con la costumbre de marcar tales fechas en algunos de estos monumentos (véase nota 28).

Asimismo, las estelas eran colocadas formando patrones espaciales en las plazas y en las estructuras arquitectónicas. Dada la conexión entre tiempo y espacio en Mesoamérica, es probable que esta distribución espacial fuera al mismo tiempo una distribución temporal en la que cada una de las estelas era una determinada unidad temporal. De este modo, el tiempo se articulaba mediante ritos llevados a cabo en torno a las distintas estelas, como en los ritos del Año Nuevo. Creo que es sugerente pensar que las plazas, al ser una “selva de estelas”, pueden ser consideradas como una “selva del tiempo” en donde las unidades temporales se van acumulando. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el hecho de que las estelas pudieran “personificar” distintos periodos —que normalmente figuraban en el texto epigráfico de las mismas— no impedía que distintos monumentos fueran utilizados simultáneamente, pudiéndose efectuar rituales subsecuentes de fin de periodo en las mismas estelas.

Del mismo modo, me parece importante considerar que la relación de las estelas con las posiciones de los astros a lo largo del año pudiera estar conectada con la construcción del tiempo, aunque éste es un campo que queda por explorarse.

Por último, no podemos ignorar que en los textos grabados en las estelas los mayas daban una importancia primordial al tiempo. La estructura de estos textos suele tener un mismo esquema: la articulación de eventos que ocurrieron en tiempos muy diversos. Siguiendo la propuesta de Antonio Jaramillo (comunicación personal, 2015), las estelas en que se encuentran estos textos sirven de he-



ramienta para crear la diferencia de tiempo ocurrido entre los eventos —reforzando la alteridad temporal— y, al mismo tiempo, para acercar estos eventos, anulando la distancia previamente construida. Las estelas eran, por tanto, una manera de traer al presente distintos eventos ocurridos en el pasado y en el futuro.

La estela como potenciador de identidades y alteridades

Según Newsome (2001: XIII, 215, y también Carter, 2014) las estelas eran marcadores de peregrinaciones rituales. Aunque ya hemos visto el papel de las estelas en el ritual, estos circuitos debían, de algún modo, construir las relaciones sociales de los que intervenían en ellas. Circular en torno a monumentos que presentaban a los gobernantes de la ciudad —no sólo mediante la imagen sino también a través del texto— pudo haber generado un sentido de pertenencia de grupo, si no en todos los habitantes de la ciudad, sí al menos entre ciertos círculos vinculados al *K'uhul Ajaw* (por ejemplo, personas emparentadas con él). Al mismo tiempo, es frecuente que en varias de estas estelas el gobernante esté sometiendo a cautivos, creando así alteridades entre vencedores y vencidos.³⁰

De manera hipotética, es posible imaginar que estas estelas, exaltadoras de ciertos personajes, provocarían y reforzarían la alteridad de aquellos grupos que no estaban incluidos dentro de las redes de parentesco de estos gobernantes. En cierta forma, estas estelas recordarían de manera permanente a las otras casas de la ciudad cuál era la que ostentaba el poder.³¹ Al mismo tiempo, debió

³⁰ Esto, además, se podría reforzar mediante otras acciones en la plaza. Por ejemplo, en algunos sitios mayas como Dzibanché se (re)presentan cautivos en las escalinatas de las estructuras, escalinatas sobre las que podría situarse el gobernante. Las estelas podrían extender esta actividad en el tiempo, tal como vimos en los casos de ciertos ritos como el asperjamiento de copal. Agradezco a Daniel Salazar el haberme llamado la atención sobre esta posibilidad.

³¹ Para un mejor acercamiento a la discusión de la organización social de los mayas prehispánicos en casas, remito al lector al artículo titulado *Beyond Kinship: an Introduction*, de Susan Gillespie (2000).

ser interesante el efecto que las estelas provocaban entre las personas que, de visita, procedían de otras ciudades, sobre todo si esas personas pertenecían al mismo grupo que los cautivos que aparecían siendo aplastados en las imágenes.

Sin embargo, no sólo la circulación en torno a las estelas y los ritos efectuados en su entorno potenciaban identidades y alteridades, pues los mismos textos y las imágenes plasmados en los documentos las articulaban. En su tesis, Ferran (2011: 342) demuestra magistralmente cómo las plazas con estelas pudieron haber servido como depósitos de memoria. En cierto modo, se puede decir que los monumentos eran parte de un paisaje con el que la población se identificaba y al mismo tiempo lo creaban (Carter, 2014). A su vez, los textos y la iconografía sobre la estela remitían a distintos elementos del pasado reciente y remoto creando una memoria colectiva que identificaba a los habitantes de una comunidad y les daba sentido de pertenencia, al tiempo que los diferenciaba de quienes eran ajenos a ella (Kupprat, 2015). Asimismo, como bien indica O'Neil (2013), las modificaciones a las esculturas —por ejemplo, las mutilaciones de las que hemos hablado en este texto— entraban también a formar parte de la memoria: así, aunque la imagen de un gobernante era matada a través de la mutilación de su rostro, la estela podía permanecer en el paisaje, recordando a la población este suceso definidor de su historia.

Por otro lado, según Ferran (2011: 57), algunas estelas podrían, como las cruces, haber servido como demarcadores de los límites de la comunidad, reforzando así la unidad de ésta. Carter (2014: 35-38), por su parte, nos indica cómo, para el caso de Copán, las estelas que se encontraban fuera de la comunidad entraban dentro de los circuitos de peregrinación, vinculando a la población con el paisaje.

Por último, la estela era, tal como señalamos en el primer subapartado, una herramienta que empleaban los distintos seres de la sociedad maya para relacionarse con otros personajes que pertenecían a esferas de existencia distintas. Por ende, se podría sugerir que las estelas eran máquinas para relacionarse con la alteridad.



CONCLUSIONES

En los casos anteriores podemos observar que las estelas podían ser múltiples cosas dependiendo de las relaciones que otras personas —tanto humanos como seres pertenecientes a realidades diferentes— entablaran a través de ellas y con ellas, y según el contexto en que se situaran. Las estelas eran la corporalización pétreo de personas y, como tales, tenían agencia y podían recibir ofrendas. La agencia podía manifestarse de distintas maneras: eran el índice (Gell, 1998) para comunicarse con otras entidades, pero, a la vez, eran la entidad misma —aunque, en determinados momentos, como veíamos en la vasija K8719, era también el sacrificado el que permitía la comunicación—. Sin embargo, también tenían agencia primaria: como personas, tenían capacidad creadora, perpetuaban el ritual enarbolando redes de interacción e instauraban el tiempo.

Aun así, es importante hacer notar que, aunque muchas de las relaciones que se entablaban con las estelas surgían a través del ritual (Ferran, 2011), éste no era el único ámbito de actuación de ellas. Por ejemplo, las estelas eran condensadoras de tiempo independientemente del ritual. Asimismo, la relación con ellas como personas normalmente se hacía a través del ritual para que la relación fuera segura. Esto no impedía, sin embargo, que las estelas pudieran tener agencia fuera del contexto ritual.

Las estelas eran, entonces, un miembro más de la sociedad maya prehispánica. Sugiero que esto debería ser considerado al estudiarlas, y que no deberían catalogarse solamente como fuentes de información que nos revelan las acciones de los otros mayas, los mayas humanos. A lo largo de este artículo he mostrado cómo, si además de considerarlas como documentos y como obras de arte las tratamos como actores, la comprensión de los mayas prehispánicos se enriquece.

Aunque aquí se han abordado las distintas cosas que podían ser las estelas, de ninguna manera pretende ofrecerse una lista cerrada. Probablemente muchas de estas formas podrían ser matizadas y se darían otras que no han sido planteadas aquí. Aquí sólo se pretende efectuar una aproximación a los distintos papeles que



desempeñaban las estelas a partir de las imágenes en que aparecen y sus contextos de aparición. Una posible vía para seguir examinando estas cuestiones sería ver qué dicen los textos mayas sobre las estelas y sobre otros monumentos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASTOR-AGUILERA, M. A.
2010 *The Maya World of Communicating Objects; Quadripartite Crosses, Trees, and Stones*, Albuquerque, University of New Mexico.
- BARRERA VÁSQUEZ, A. *et al.*
1980 *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, Ediciones Cordemex.
- BELTING, H.
2009 [1990] *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, Akal.
- CALLAWAY, C. D.
2006 “The Maya Cross at Palenque: A Reappraisal”, tesis para optar por el grado de maestro en artes, Austin, University of Texas.
- CARTER, N.
2014 “Space, Time and Texts: A Landscape Approach to the Classic Maya Hieroglyphic Record”, en M. T. Rutz y M. M. Kersel (eds.), *Archaeologies of Text: Archaeology, Technology, and Ethics*, Oxford/Filadelfia, Oxbow Books, p. 31-58.
- CLANCY, F. S.
1999 *Sculpture in the Ancient Maya Plaza*, Albuquerque, University of New Mexico.
- CLARK, J. E., J. Guernsey y B. Arroyo
2010 “Stone Monuments and Preclassic Civilization”, en J. Guernsey, J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments; Context, Use, and Meaning in Mesoamerica’s Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 1-26.
- COE, M. D.
1973 *The Maya Scribe and his World*, Nueva York, The Grolier Club.



CRAVERI, M. y R. Valencia Rivera

2012 “Con la voz y la piedra: estrategias narrativas de la poesía maya”, *Itinerarios*, 15, p. 9-42.

ESPARZA OLGUÍN, O. Q.

2015 “Documentación de los monumentos esculpidos”, en I. Šprajc (ed.), *Exploraciones arqueológicas en Chactún, Campeche, México*, Založba, Liubliana, p. 41-84.

FERRAN, E.

2011 “La Pierre dressée dans l’air maya: le ‘culte’ des stèles mayas et leurs interactions rituelles”, tesis para obtener el grado de doctora en antropología social, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

GELL, A.

1998 *Art and Agency: An Anthropology Theory*, Oxford, Clarendon Press.

GILLESPIE, S. D.

2000 “Beyond Kinship: An Introduction”, en R. A. Joyce y S. D. Gillespie (eds.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, Filadelfia University of Pennsylvania Press, p. 1-21.

2001 “Personhood, Agency, and Mortuary Ritual: A Case Study from the Ancient Maya”, *Journal of Anthropological Archaeology*, 20, p. 73-112.

2008 “Aspectos corporativos de la persona (*personhood*) y la encarnación (*embodiment*) entre los mayas del periodo Clásico”, *Estudios de Cultura Maya*, v. XXXI, p. 65-89.

GONZÁLEZ LAUCK, R. B.

2010 “The Architectural Setting of Olmec Sculpture Clusters at La Venta, Tabasco”, en J. Guernsey, J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica’s Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 129-148.

GROVE, D. C.

1981 “Olmec Monuments: Mutilation as a Clue to Meaning”, en M. W. Stirling, M. D. Coe, D. C. Grove y E. P. Benson (eds.), *The Olmec and Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 49-68.



- GRUBE, N. y D. Graña-Bahrens
2000 “Glosario”, en N. Grube (ed.), *Los mayas: una civilización milenaria*, Colonia, Könnemann, p. 428-434.
- GUERNSEY, J.
2006 *Ritual and Power in Stone: The Performance of Rulership in Mesoamerican Izapan Style Art*, Austin, University of Texas Press.
2010 “Rulers, Gods, and Potbellies: A Consideration of Sculptural Forms and Themes from the Preclassic Pacific Coast and Piedmont of Mesoamerica”, en J. Guernsey, J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica’s Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 207-230.
2012 *Sculpture and Social Dynamics in Preclassic Mesoamerica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HENDON, J.
2012 “Objects as Persons; Integrating Beliefs and Anthropological Theory”, en E. Harrison-Buck (ed.), *Power and Identity in Archaeological Theory and Practice; Case Studies from Ancient Mesoamerica*, Salt Lake City, The University of Utah, p. 82-89.
- HOUSTON, S.
2016 *Maya Stelae and Multi-Media, Maya Decipherment*, disponible en <https://decipherment.wordpress.com/2016/07/22/maya-stelae-and-multi-media/> [consulta: 30 de julio de 2016].
- HOUSTON, S. J. Robertson y D. Stuart
1999 “Quality and Quantity in Glyphic Nouns and Adjectives”, *Research Reports on Ancient Maya Writing*, Washington, Center for Maya Research, 47, p. 1-56.
- HULL, K.
2012 “Poetic Tenacity; a Diachronic Study of Kennings in Maya Language”, en J. Hull y M. Carrasco (eds.), *Parallel Worlds; Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Period Maya Literature*, Boulder, University Press of Colorado, p. 73-122.
- JARAMILLO ARANGO, A.
2016 “Régimen objetual entre los mayas del periodo Clásico. Una propuesta”, *Estudios de Cultura Maya*, XLVII, p. 163-191.



JUST, B. R.

2005 “Modifications of Ancient Maya Sculpture”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, 48, p. 69-82

JUSTESON, J. S. y P. Mathews

1983 “The Seating of the Tun: Further Evidence concerning a Late Pre-classic Lowland Maya Stela Cult”, *American Antiquity*, 48 (3), p. 576-593.

KAPLAN, J.

1995 “El Trono Incienso y otros tronos de Kaminaljuyú, Guatemala”, en J. P. Laporte y H. Escobedo (eds.), *VIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1994*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, p. 338-361.

KEANE, W.

2005 “Signs are not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things”, en D. Miller (ed.), *Materiality*, Durham, Duke University, p. 182-205.

KUPPRAT, F.

2015 “La memoria cultural y la identidad maya en el periodo Clásico: una propuesta de método y su aplicación a los casos de Copán y Palenque en el siglo VII d. C.”, tesis para obtener el grado de doctor en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LACADENA GARCÍA-GALLO, A.

2009 “Apuntes para un estudio sobre literatura maya antigua”, en A. Gunsenheimer, T. Okoshi y J. E. Chuchiak (eds.), *Texto y contexto: la literatura maya yucateca en perspectiva diacrónica*, BAS 47, Aquisgrán, Shaker Verlag, p. 31-52.

LANDA, D. de

1959 [s. XVI] *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.

LANDROVE, Hilda

2016 “Otriedad, ritual y construcción social: el caso de la presencia teotihuacana en el Yaxchilán del Clásico tardío”, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LEACH, J.

2007 “Differentiation and Encompassment. A Critique of Alfred Gell’s Theory of Abduction of Creativity”, en A. Henare, Martin Hol-



braad y Sari Wastell (eds.), *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Nueva York, Routledge, p. 167-188.

LOVE, M. W.

2010 "Thinking Outside the Plaza: Varieties of Preclassic Sculpture in Pacific Guatemala and their Political Significance", en J. Guernsey J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica's Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 149-175.

MORALES DAMIÁN, A.

2007 "Uinicil te uinicil tun. La naturaleza humana en el pensamiento maya", *Estudios de Cultura Maya*, XXIX, p. 83-102.

NAVARRETE LINARES, F.

2011 "Writing, Images, and Time-Space in Aztec Monuments and Books", en E. H. Boone y G. Urton (eds.), *Their Way of Writing. Scripts, Signs and Pictographies in Pre-Columbian America*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 175-196.

NEWSOME, E.

1998 "The Ontology of Being and Spiritual Power in the Stone Monument Cults of the Lowland Maya", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 33, p. 115-136.

2001 *Trees of Paradise and Pillars of the World. The Serial Stela Cycle of '18-Rabbit-God K,' King of Copan*, Austin, University of Texas Press.

O' NEIL, M.

2013 "Marked Faces, Displaced Bodies: Monument Breakage and Reuse among the Classic-Period Maya", en S. Boldrick, L. Brubaker y R. Clay (eds.), *Striking Images, Iconoclasms Past and Present*, Farnham, Ashgate, p. 47-64.

SCHELE, L. y D. Freidel

1999 *Una selva de reyes: la asombrosa historia de los antiguos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.

SCHIEBER DE LAVARREDA, C. y M. Orrego Corzo

2010 "Preclassic Olmec and Maya Monuments and Architecture at Takalik Abaj", J. Guernsey, J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica's Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 177-206.



142 ANA SOMOHANO ERES

SEVERI, C.

2009 “Le parole prêtée, ou comment parlent les images”, en C. Severi y J. Bonhomme (eds.), *Pragmatique*, París, L’Herne, p. 11-42.

SOMOHANO ERES, A.

2015 “Árboles en las estelas de Izapa: una propuesta de análisis”, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

STRATHERN, M.

1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

STUART, D.

1992 *The Lakam Sign, Maya Decipherment*, disponible en <<https://decipherment.files.wordpress.com/2010/03/stuart-lakam-sign.pdf>> [consulta: 15 de abril de 2015].

1996 “Kings of Stone: A Consideration in Ancient Maya Ritual and Representation”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, 29/30, p. 148-171.

2010 “Shining Stones. Observations on the Ritual Meaning of Early Maya Stelae”, en J. Guernsey J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica’s Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 283-298.

2014 “Notes on a Sacrifice Scene”, *Maya Decipherment*, disponible en <<https://decipherment.wordpress.com/2014/10/31/notes-on-a-sacrifice-scene/>> [Consulta: 15 de abril de 2015].

TOKOVININE, A.

2006 “Reporte preliminar del análisis epigráfico e iconográfico de algunas vasijas del Proyecto Atlas Arqueológico de Guatemala, Dolores, Petén, *Reporte 20*”, *Atlas arqueológico de Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes/Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural, p. 364-383.

VELÁSQUEZ GARCÍA, E.

2017 “Códice Dresde, un manuscrito prehispánico, parte 2”, edición facsimilar, *Arqueología Mexicana*, Edición Especial 72, México, Raíces.

VOGT, E. Z.

1992 “Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica”, en M. Gutiérrez Estévez, M. León-Portilla, G. H. Gossen y J. H. Klor de



Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, v. 2. *Encuentros interétnicos*, Madrid, Siglo XXI, p. 249-294.

ZENDER, M, D. Baliev y A. Davletshin
2016 “The Syllabic Sign *we* and an Apologia for Delayed Decipherment”,
The PARI Journal, 17 (2), p. 35-56.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



RELACIÓN ENTRE CHAMANISMO Y PINTURA CORPORAL EN LA TRANSFORMACIÓN DE CUERPOS ENTRE LOS TAPIRAPÉ DE MATO GROSSO, BRASIL*

VANDIMAR MARQUES DAMAS

Introducción

En este artículo reflexiono sobre la dinámica de metamorfosis del cuerpo por medio de la pintura corporal y el chamanismo en el pueblo indígena tapirapé (autodenominación *apyãwa*). Para ese pueblo, pintar y ataviar el cuerpo no representa solamente un embellecimiento, sino la interacción y fabricación de cuerpos, la relación entre humanos y no humanos, entre chamanes, espíritus y animales. Pinturas corporales, collares, tocados y máscaras son elementos que permiten pensar la antropomorfización y la transformación de los cuerpos. De esta manera, articulo el concepto de transformación del cuerpo en dos niveles: el primero, por la vía de los adornos corporales; el segundo, por medio de la metamorfosis chamánica. El chamanismo y la pintura corporal participan de la comunicación con el mundo de los espíritus (*achunga*,¹ en la lengua tapirapé) (Wagley, 1988: 84), desempeñando la función de protección y transformación del cuerpo. Desde este punto de vista analítico, la pintura corporal y el chamanismo son parte de una compleja red de relaciones en la vida cotidiana, participan de la transformación y protección del cuerpo, y expresan la belleza y los sentimientos, ya sea en relación con los espíritus o con otras personas.

* Traducción de Antonio Jaramillo y Carlo Bonfiglioli.

¹ Existe una diferencia entre animales y tapirapé. Los animales son considerados gente pero tienen *achunga*, mientras que los tapirapé tienen *iunga*. Al referirse a la entidad anímica de una persona, los tapirapé diferencian entre *iunga* y *achunga*. El término *achunga* es usado para referirse siempre a alguien que ya está muerto. Luego entonces, conceptualmente, los animales son equiparados a los muertos.



Ante la presencia de agentes humanos, la transformación sucede en el acto de pintar el cuerpo a través de los modelos de pinturas corporales y, al participar agentes humanos y no humanos, la transformación del cuerpo acontece en el chamanismo. El chamanismo es parte constitutiva de la pintura corporal, pues para el pueblo tapirapé estos saberes también son chamánicos. El chamanismo es pensado, desde esta perspectiva, como productor y transmisor de saberes. La transformación inherente al acto de pintar el cuerpo de conformidad con determinados patrones estéticos y las implicaciones que derivan de tal transformación son el objeto de este escrito cuyo propósito principal es mostrar el chamanismo tapirapé como parte constitutiva de la pintura corporal y, a través de ella, como un productor y transmisor de saberes.

* * *

Los tapirapé son un pueblo indígena del tronco lingüístico tupí. Su territorio está localizado en el Este del Estado de Mato Grosso, Brasil. El primer contacto con los no indígenas se dio en 1910. Según algunos investigadores (Baldus, 1970; Wagley, 1988), en ese periodo el total de la población variaba entre 1 500 y 2 000 habitantes, dato cuestionado por los tapirapé, quienes aseguran que la población era más numerosa.

Sus primeros interlocutores fueron los monjes dominicos, quienes introdujeron machetes, azadones, cuentas de vidrio y el uso de la ropa en la comunidad. Sin embargo, los tapirapé ya conocían muchos de estos objetos debido al contacto con los karajá,² quienes, además de recibir esas herramientas de los no indígenas e introducirlas entre los tapirapé, son considerados también responsables de introducir enfermedades foráneas. En 1950 la población se vio diezmada y reducida a 52 personas debido a enfermedades como el sarampión y la gripa. Como si eso no bastara, en 1952 los tapirapé perdieron su territorio debido al agronegocio y fueron llevados por el Servicio de Protección al Indio (SPI) —la actual Fundación

² Pueblo indígena que habita en centro-oeste y en la Amazonia del Brasil.

Nacional de Protección al Indio (FUNAI)— al territorio de los karajá, en Santa Terezinha, en la región del río Araguaya, entre los estados de Mato Grosso y Tocantins. En 1953 llegó a vivir entre los tapirapé un grupo de misioneras católicas, las Hermanitas de Jesús, quienes se ocuparon de brindarles un servicio de atención básica de salud, medida importante para el crecimiento poblacional de este pueblo. Uno de sus compromisos ha sido el no evangelizar ni intervenir en las prácticas culturales de las comunidades con las cuales se han relacionado. En 1993, los tapirapé regresaron a su antiguo territorio y actualmente la población está compuesta por aproximadamente 1 000 personas.³ Pese a esto, el agronegocio continuó explotando una porción de su antiguo territorio a través del cultivo de soya. Hay que considerar, además, que no todos los tapirapé regresaron; algunos de ellos siguen compartiendo un mismo territorio con los karajá, en Santa Terezinha.

Mi investigación de campo fue realizada en la aldea Tapi'itãwa, localizada en la tierra indígena denominada “lugar donde el buitre blanco bebe” (*Yrywo'ywãwa* en lengua tapirapé), la principal aldea de los tapirapé, cuya población suma aproximadamente 450 habitantes⁴ y está cerca del municipio de Confresa, Mato Grosso (véase mapa 3). Este territorio se localiza en la región noreste del estado de Mato Grosso y tiene frontera con los municipios de Confresa, Santa Terezinha y Porto Alegre del Norte.⁵

El chamanismo, la cura y la enfermedad

La historia de los tapirapé es similar a la historia de gran parte de los pueblos indígenas que residen en el Brasil: exterminio de la mayoría de la población, pérdida del territorio y sucesivos intentos de asimilación por parte de los organismos del Estado. A pesar de las epidemias, de los cambios y de la pérdida del territorio para ser

³ Censo demográfico de 2010 del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

⁴ Según la estimación demográfica que realicé en diciembre de 2014.

⁵ A esta aldea de los tapirapé viajé en tres ocasiones: la primera en 2013 (entre mayo y junio); las otras dos en 2014 (en enero y entre noviembre y diciembre).



empleados en plantaciones de soya, los tapirapé resistieron y mantuvieron su lengua, rituales y mitos. Las enfermedades traídas por los blancos fueron la principal causa del exterminio de la gran mayoría de los tapirapé. No obstante, algunos de ellos pensaron que los responsables de este exterminio fueron los propios chamanes tapirapé o *panché*, quienes hacían hechizos para matar a los habitantes de la aldea, como en el caso de un poderoso chamán acusado de hechizar a la gente y propagar las enfermedades durante la noche, provocando con ello la muerte de muchos tapirapé. Debido a sus poderes y conocimientos, el chamán es una persona que se encuentra frecuentemente bajo sospecha, ya que puede usar estos poderes para vengarse de alguna persona. En la mitología de los tapirapé se aprecia a menudo la destrucción del pueblo a través de catástrofes provocadas por los espíritus, por los errores cometidos por los propios tapirapé y por los actos de sus chamanes. Por ejemplo, entre 1900 y 1942 enfermedades como el sarampión, la gripa y la fiebre amarilla llegaron a la aldea debido a la intensificación del contacto con los no indígenas. Y en ese contexto también los chamanes fueron considerados los sospechosos habituales.

El chamán tiene la primacía en la comunicación y en la relación multilateral para pensar y actuar con otros seres. En ciertos casos puede revelar una versión del mundo de los espíritus explicando a los tapirapé cómo es. El hechicero es la persona que se contrapone al chamán, pero frecuentemente el chamán puede ser considerado también un hechicero. El hechicero es una persona cuya identidad nadie conoce y cuyo objetivo principal es perjudicar a otras personas. Dado que difícilmente se dispone de elementos explícitos para acusar a alguien de hechicería, el hechicero termina siendo, en muchos casos, la persona con que se tiene algún desacuerdo (Barcelos Neto, 2008: 111). Edi Karaja (2010) explica así cómo este pueblo entiende la diferencia entre la persona del chamán y la del hechicero:

Sí, en mi aldea hay chamanes y hechiceros. El chamán cura a alguien regresando el alma, por eso la gente le paga con ganado y canoas. Pero al hechicero no lo conocemos, pues nunca lo vimos. Sólo sabemos que él hace hechizos escondido en la mitad de la selva. El chamán

funciona como un abogado del pueblo karajá frente a los aruanãs, pues él es el único que puede hablar con ellos.

Por otro lado, es frecuente que las historias y los hechos de los tapirapé cuenten con la participación efectiva del “gran chamán” o del “chamán muy poderoso”. Este chamán muy poderoso no existía en la época en que Baldus (1970) y Wagley (1988) estuvieron en la aldea, entre 1936-1937 y entre 1948-1955, respectivamente. Según estos etnólogos, los tapirapé decían que ya no tenían a los grandes chamanes con los que contaban antiguamente. Y éste es el mismo discurso con el que nos encontramos actualmente al llegar a esta aldea. Los chamanes o “el gran chamán” lucharon y vencieron a los espíritus y trajeron a los tapirapé varios cantos y pinturas. A pesar de que estos grandes chamanes ya no existen, el chamanismo continúa muy presente entre los tapirapé. Sin embargo, por lo que se acaba de mencionar líneas arriba, la manera como los tapirapé lidian con el chamán parece ser contradictoria, por lo menos desde nuestro punto de vista: por una parte es pensado como el principal protector; por otra, es visto como un potencial hechicero capaz de matar a las personas. Cuanto más poder tiene el chamán, mayor protección tendrá la comunidad; pero esa protección puede fluir en una dirección contraria: entre más poderoso es el chamán, más poderoso es el hechicero que tiene adentro. El ejemplo que presento abajo proviene de Kamaira’i Sandernon, indígena tapirapé, y versa sobre la muerte de centenares de nativos debida a enfermedades foráneas que los tapirapé sospechaban eran producto de la hechicería:

Existían los *pajés* (chamanes) y raiceros (curanderos) que también eran responsables por el despoblamiento de las aldeas y de los territorios donde ellos vivían. En aquella época los *pajés* eran considerados héroes, pues a través del sueño traían alguna cosa que su pueblo necesitaba para sobrevivir, y durante el sueño conversaban con los espíritus para que su pueblo viviera en paz. Por esto el *pajé* en aquella época era respetado, eran ellos quienes comandaban las aldeas. Esa era una de las cosas en las que los *pajés* hacían el bien a las personas. El mal que ellos hacían era cuando la gente desobedecía sus órdenes y por eso la persona enfermaba, y al poco tiempo era picada por una



cobra, escorpión, araña u otros animales que podían provocar la muerte de la persona. Hasta la comida provocaba la muerte. Este tipo de *pajé* no viviría hasta envejecer, él era asesinado por apaleamiento por parte de la familia luego de incriminado por otro *pajé* como autor del crimen.

El raicero también era peligroso. Él conocía varias hierbas que pueden curar o pueden ser usadas para matar a ciertas personas. Para esto, este tipo de personas deben prepararse bien sobre cómo usar las especies de hierbas que curaban y las que mataban. Si esa persona no está bien preparada para el uso de hierbas para matar, él acabaría con la población de las aldeas. Esto ocurrió con un señor raicero llamado Koro'i, un gran exterminador con hierbas medicinales. Una vez, durante la cacería, encontró unas hierbas llamadas por el pueblo *apyawa* de *wiririywyrã* y las trajo para su casa donde la esposa las agarró y le preguntó que qué era eso. Koro'i bien asustado le pidió que las soltara, pero era demasiado tarde. Fue por esto que ellos dos fueron los primeros en sufrir la reacción de la hierba (*wiririywyrã*). La epidemia que esa hierba transmitió en la aldea era un dolor de cabeza que le sacaba los ojos a las personas. Esto ocurrió con las parejas y por eso pidieron a sus hijas y nietos que los sepultaran vivos. De esta manera las epidemias se propagaban matando varias personas de las aldeas. Ellos no pudieron sepultar a las personas pues todos los días morían varias. Por este motivo los cuerpos de las personas fueron arrojados a los buitres. Muchas personas huyeron a otras aldeas para escapar de las epidemias. Fue de esta manera que la primera aldea fue abandonada por sus habitantes. Y durante el tiempo que pasó el pueblo *apyãwa* sufrió las consecuencias de las epidemias (hechizos) que fueron responsables por la reducción de la población, es decir, el despoblamiento de las aldeas del pueblo *apyãwa*. Los sobrevivientes de cada aldea se organizaron construyendo una sola aldea llamada por el pueblo de Ipirakwaritawa (Kamaira'i Tapirapé, 2014).

Existe una tensión constante entre los tapirapé y sus chamanes. Viveiros de Castro (1986: 92) expone en su tesis sobre los araweté, pueblo de lengua tupí que habita en lo alto del Parque Indígena del Xingú, que “el chamán tapirapé encarna al mismo tiempo la personalidad ideal del hombre pleno y es una potencia amenazadora y exterior a la sociedad: él es indispensable y peligroso”.

El chamán es una persona de fundamental importancia en la aldea. Es él quien tras la vida y la muerte expulsa y atrae a los es-



píritus. Como afirma Clastres (2012: 161), es tan poderoso que a veces lo matan por temor. El chamán es una figura pública, todos en la aldea saben quién es. Entre los waujá, aprende en la casa de las flautas⁶ a través del canto y de los sueños (Barcelos Neto, 2008: 110). Sin embargo, para esto, además de sentir el llamado, es indispensable la experiencia de viajar tanto en el plano físico como en el metafísico.

Lo anterior significa que el chamán de la aldea, que siempre ha actuado para curar a sus habitantes, en algún momento puede ser acusado de hechicería y, consecuentemente, ser asesinado por sus acusadores. Tanto la hechicería como el chamanismo forman parte del universo cosmológico de los tapirapé. Para ellos, la muerte puede venir de fuera o puede ser provocada por algún chamán de la propia aldea.

En el análisis de Barcelos Neto (2008) sobre el chamanismo entre los waujá se afirma que en este pueblo existen el chamán y el hechicero. Dentro de su análisis, el autor utiliza la categoría del “bueno” para el chamán, por traer las curas y expulsar a los espíritus, y la categoría del “malo” para el hechicero, por traer las enfermedades y la muerte. Aplicar estas dos categorías sobre estos dos personajes implica adoptar una visión occidental o maniquea respecto a las acciones del hechicero y del chamán. Además, entre los tapirapé no existe distinción entre la persona del chamán y la del hechicero.

Para Baldus (1970: 401), los tapirapé necesitan tanto de los “buenos” como de los “malos” chamanes. Para los buenos se reservan todas las esperanzas y los logros por los hechos beneficiosos que suceden en la aldea. Por el contrario, el “mal” chamán es una especie de chivo expiatorio a quien acusan de todo lo malo que ocurre en la aldea. Los tapirapé dicen que sin sus chamanes ellos morirían. No obstante, para ellos la muerte de un tapirapé es la consecuencia del hechizo de sus chamanes. Wagley (1988: 189) habla de la ambigüedad del chamanismo entre los tupí-guaraní: el chamán puede ser un buen chamán o un hechicero según el con-

⁶ Es una casa que queda en el centro de la aldea en la que se realizan rituales y se intercambian saberes tradicionales. Sólo los hombres pueden entrar en ella y es también el lugar donde los muchachos se inician en la vida adulta.

texto y, desde luego, las consecuencias de sus acciones. Para Baldus (1970: 401), el mundo tapirapé es dualista: dos principios necesarios y opuestos coexisten.

Durante mi trabajo de campo conocí a un par de chamanes que gozaban de buena reputación en la región. Aun así, sobre los dos recaía la sospecha de que hacían hechizos. Uno de ellos, Iapi'ire, siempre iba armado, con rifle o machete, pues algunas personas lo habían amenazado de muerte. El segundo, Kaxiwera, que también era coordinador de salud indígena en la región del río Araguaia y que utilizaba tanto los saberes de la medicina occidental cuanto los saberes del chamanismo tapirapé-karajá, me comentó que había provocado la ira de otros dos chamanes de la región, razón por la que habían comenzado a planear su muerte. En un sueño, Kaxiwera se encontró con esos dos chamanes y hubo un desafío del cual salió bien librado. En una de mis estancias, las acusaciones de hechicería en contra de Kaxiwera e Iapi'ire terminaron en un juicio público. En éste, Kaxiwera afirmó estar muy triste por las acusaciones en su contra, pues él no sería capaz de lastimar a nadie y su labor entre los tapirapé consistía solamente en curar a las personas. De manera menos solemne, Iapire'i se defendió con los mismos argumentos. Siguió una discusión entre los asistentes y se decidió que nadie sería castigado, ya que entre los tapirapé no había brujería. Pese a eso, las acusaciones siguen, recordándonos un hecho bastante común en la América indígena: la existencia de una figura que, dependiendo de dónde se mire, reúne en una misma persona calidades antitéticas.

Lo que las narrativas de los tapirapé parecen sugerir es que los chamanes actúan con la intención de demostrar su poder frente a todos. Kamaira'i Tapirapé, (2014) describe de la siguiente manera la visión y la relación que los Tapirapé tienen del chamán:

El *pajé* (chamán) enfrenta los peligros arriesgando su propia vida o la de su familia para salvar la vida de otra persona. No todos los *pajés* son iguales, existe el *pajé* del bien que cura a las personas y hay otro que es del mal y sólo hace mal a la persona. No piensa dos veces antes de lanzar un hechizo. Cuanto mejor trate a su paciente, el *pajé* del bien ganará su recompensa por el doble (del beneficio). En cambio, el *pajé* del mal, en vez de ganar su recompensa, sólo recibirá consecuencias (negativas) de su lado.

Las pinturas corporales

Los tapirapé pintan sus cuerpos inspirados en diferentes animales: peces, pájaros, puercos, jaguares y tortugas terrestres (*chelonoidis*). Los modelos de pintura fueron traídos por los chamanes en los viajes que realizaban a través de los sueños. El chamán adquirió ese conocimiento con los animales mientras soñaba. Al volver del sueño con algún modelo de pintura corporal en mente, pedía a las mujeres pintoras que reprodujeran ese modelo en uno de sus nietos, de sus hijos o en su propio cuerpo. Esta observación sugiere que la divulgación de estos saberes siempre involucra la cuestión del parentesco, lo que puede ser clasificado como conocimiento incorporado. Makato Tapirapé (2014), una mujer que realiza pintura corporal, narra el mito en el que se cuenta cómo los tapirapé comenzaron a pintarse:

El gavián blanco y la tortuga terrestre peleaban, y la tortuga mató al gavián. El pez agarró la sangre del gavián y se pintó. Después, el gavián volvió y mató a la tortuga terrestre, y el gavián agarró la sangre de la tortuga y se pintó como pez. El chamán, al llegar cerca del río, vio cómo el gavián y el pez pintaban sus cuerpos. Entonces volvió a la aldea y dijo a las personas que había visto a un gavián y a los peces pintar sus cuerpos con una pintura hecha de huito (*genipa americana*), y que aquella pintura era muy bonita.

En seguida el chamán fue a buscar frutos de huito en la selva para hacer la tinta. De esta manera, él preparó la tinta de color negro y comenzó a pintar el cuerpo de una muchacha. Al terminar, le dijo a la chica que saliera y caminara por la aldea para mostrar la pintura a todos. Las personas, al ver la pintura, le preguntaron al chamán que quién la había hecho. El chamán dijo “fui yo”, y las personas respondieron “nosotros también queremos que pintes a nuestros hijos”. Fue así como la pintura corporal se fue expandiendo por toda la aldea. En poco tiempo todos tenían la pintura de color negro en sus cuerpos. La mujer es la responsable por la pintura corporal, pero el proceso de producir la tinta involucra tanto al hombre como a la mujer. El hombre es el responsable de buscar los huitos en la selva, mientras la mujer ralla el fruto, extrae y prepara la mezcla, y pinta los cuerpos.

Clasifico como pintura corporal todos los trazos y líneas hechos en los cuerpos de las personas. El rojo y el negro son los colores presentes en la pintura corporal y en los artefactos manufacturados. El rojo proviene del fruto del achiote (*Bixa orellana*), y su planta alcanza la altura de 6 metros de alto. El negro proviene del huito, árbol frutal de hasta 20 metros de altura. El achiote, además de ser usado en la pintura corporal, es utilizado en el rostro como protector solar y como alimento. Ambos son encontrados cerca de la aldea.⁷ Estos dos colores, principalmente el negro del huito, combinados con collares, plumajes y modelos de pintura corporal, dan origen a múltiples formas de ataviarse, embellecerse y construir cuerpos.

Existen líneas rectas, octágonos y líneas discontinuas que se forman a partir del jugo de huito que escurre libremente por los brazos y piernas y semeja raíces o rizomas. Las pinturas corporales pueden ser hechas combinando líneas horizontales, verticales, círculos, puntos, pigmentos o simplemente cubrir todo el cuerpo con el color negro. Los rombos y las líneas son modelos geométricos y son aplicados en sonajas, peines, calabazas y hamacas. Algunos trazos pueden parecer irregulares, pero mantienen su potencia simbólica.

Para hacer el color negro se sigue este proceso: primero, los hombres buscan el huito en la selva y lo traen a la aldea. En la segunda fase, las mujeres lo pelan, rallan la fruta y la mezclan con agua para hacer una especie de jugo que se mezcla con carbón en una vasija de *totumo*. El carbón es hecho con cáscara de un árbol llamado *xanypatywonawa*. La cáscara es quemada mientras es preparado el caldo de huito. Para pasar la tinta por el cuerpo es necesario usar tallos de *inajá* (*inaxype*), una palma de la región.

Las pinturas corporales son realizadas en el patio de las casas. Las mujeres utilizan un cuchillo para hacer cerdas muy delgadas para realizar trazos precisos en todo el cuerpo, sea en el rostro, la espalda, los brazos, las piernas o los hombros. La pintura corporal debe comenzar por el lado izquierdo del cuerpo para luego seguir con el derecho. A partir del primer punto es construida una línea que re-

⁷ La palabra en portugués del achiote (*urucum*) proviene del tupi *Uru' ku* (rojo) y su nombre científico es *Bixa orellana*. De igual forma, el huito (*jenipapo*, en portugués) encuentra su raíz en el tupi *Yandi' pawa*, y su nombre científico en *Genipa americana*.

corre el cuerpo, de un lado a otro, en un movimiento constante. Otros instrumentos utilizados para pintar el cuerpo son *pinapeIpa'i* y el *tatoma*. El *pinapeIpa'i* es hecho con varitas de bambú y cera de abeja. Este instrumento tiene el formato de una mano. Existe una varita de 18 cm de largo que está sujeta a la cera de abeja que forma la mano y que, a su vez, es de 10 cm de largo. Sujetas a la mano están varias cerdas de bambú de 5 cm. El *tatoma* es una varita de bambú que contiene cera de abeja que forma una circunferencia en la punta. La varita es de 10 cm de largo y la cera de abeja tiene una circunferencia de 3 cm. En cuanto al *inajá* (palma), éste es utilizado para hacer trazos finos y con detalles. El *tatoma* es utilizado para hacer marcas parecidas a círculos en la espalda de las personas.

El achiote, generalmente, pasa por un proceso tan complejo como el del huito para ser usado, pero también puede ser empleado en el momento de su recolección en la selva. Los tapirapé utilizan este fruto de dos formas. Después de recolectado, el fruto es machacado y las semillas rojas son retiradas. Luego, éstas pasan por un proceso de cocido y con ellas se hace una pasta de color rojo brillante. Esta pasta, diferente a la tinta del huito que queda almacenada en un *totumo*, es colocada en un recipiente de plástico. Cuando van a pintar, las mujeres manipulan la pasta roja con las manos y la pasan por el cuerpo de la persona.

Otra forma de usar el achiote es agarrar el fruto, sin someterlo a ningún proceso de cocido, machacarlo con las manos y, cuando está rojo, pasarlo por el rostro, los brazos y las piernas. El achiote es usado con menor frecuencia que el huito y la mayoría de las veces es aplicado en los niños, los muchachos y los chamanes. Cabe añadir que el achiote también sirve para el uso cotidiano y no necesariamente en un contexto mítico o ritual.

El uso del rojo es claramente limitado, pero eso no se debe a una cuestión de acceso al fruto, sino a que los modelos de pinturas geométricas no lo exigen. Es decir que no hay muchos modelos de pinturas corporales de color rojo. Supongo que no es sólo por eso. El rojo es el color del chamanismo, pues atrae a los espíritus, mientras el negro los aleja. Las mujeres no se pintan de rojo, ya que pueden atraer a espíritus capaces de matar al feto.

Es de resaltar que los tapirapé no hacen pinturas geométricas con el achiote como lo hacen con el huito. Cuando se pintan con achiote, cubren toda la superficie de las piernas, los brazos o algunos mechones del cabello. Este modo de pintarse se asemeja al de los wajãpi,⁸ quienes, cuando usan el huito, se cubren con “motivos”. Sin embargo, con el achiote cubren toda la superficie del cuerpo (Gallois, 2002: 52). Los tapirapé se diferencian de los kayapó-xikrin porque diseñan detalles geométricos en el rostro con el rojo del achiote (Vidal, 1992: 157), y de los xavante,⁹ que se pintan los brazos y el tórax de rojo con detalles geométricos (Müller, 1992: 135).

Para los no especialistas parecerían mínimas las diferencias entre los modelos de pinturas corporales de los pueblos indígenas del Brasil central. Sin embargo, cada pueblo reconoce sus pinturas y sus modelos geométricos. Como dice Makato (2010: 12) en su monografía, “la pintura corporal sirve como una identidad del pueblo Apyãwa”; o, como señala Vidal (1992: 144) sobre la pintura corporal de los kayapó xikrin, es “un recurso para la construcción de la identidad y de la alteridad”.

Al contrario de los xerente¹⁰ y de los bororo,¹¹ entre quienes la pintura corporal está asociada con la pertenencia a un clan (Lagrou, 2010: 6), entre los tapirapé no existe una división de modelos de pinturas corporales entre las mitades, es decir, una pintura no pertenece solamente a un grupo, sino que la división ocurre por edad y género. Más adelante explicaré cómo funciona esta distinción.

Estas pinturas representan a los animales y a las plantas y, de cierta forma, son una abstracción de los trazos que cubren el cuerpo de estos seres, o tal vez tornan visibles algunas líneas de la producción de los tapirapé. El cuerpo materializa los saberes de este pueblo. Según relatos de las mujeres, la práctica de la pintura corporal es inflexible respecto a la alteración de los modelos y patrones. Las mujeres pintoras siguen los patrones y las reglas establecidas para la ejecución de cada una de ellas.

⁸ Pueblo indígena que habita la Amazonia brasileña.

⁹ Pueblo indígena que habita el centro de Brasil.

¹⁰ Pueblo indígena que habita la Amazonia y la región central de Brasil.

¹¹ Pueblo indígena que habita el centro de Brasil.

Al contrario de lo que sucede con las pinturas corporales, la producción de artefactos, aunque esté compuesta por modelos geométricos, adiciona nuevos modelos y colores, como amarillo, azul y verde. Es decir, busca elementos del presente para alterar y fortalecer esta producción. Lo anterior es evidente en la producción de collares multicolores hechos de cuentas de vidrio. El acto de pintar está inserto en un contexto simbólico y ritual y/o en un proceso de construcción y transformación del cuerpo. Hay aquí una operación en la cual la persona pintada y ataviada se convierte en otro, que puede ser un jaguar, un pájaro o un pez.

Según Lagrou (2010: 12), los artefactos “son objetos que condensan acciones, relaciones, emociones y sentidos, ya que, a través de ellos, las personas actúan, se relacionan, se producen y existen en el mundo”. De esta manera, al ponerse la máscara de Tawã, que representa los espíritus de los kayapó y karajá muertos en combate por los tapirapé, o la máscara de Iraxao, los tapirapé asumen la perspectiva del enemigo (Viveiros de Castro, 1986). Por esta razón, pienso que un objeto condensa relaciones sociales a través de su producción y circulación. En diversos momentos, la materialidad ha sido crucial para la construcción de los tapirapé. Ellos hacen circular sus artefactos y saberes, y usan e introducen entre ellos artefactos de otros pueblos. Sus mitos e historias demuestran que el flujo de conocimientos ha sido fundamental para su supervivencia. Para Lagrou (2007: 81):

El pensamiento amerindio parece valorar la acumulación de conocimiento incorporado, una forma subjetiva-corporal de acumulación, al contrario de una acumulación de relaciones de artefactos. Este “saber del cuerpo” establece relaciones ancladas en una subjetividad que se construye a partir del estar y del saberse relacionado.

El chamanismo y las pinturas corporales son elementos demarcados por el género, pues solamente las mujeres pueden hacer la pintura y los hombres dominan la práctica del chamanismo. Existen artefactos que sólo pueden ser manufacturados o ser usados exclusivamente por mujeres o por hombres diferenciadamente. Los tapirapé los llaman “arte masculino” y “arte femenino”. El saber

para realizar una pintura corporal está bajo el dominio de las mujeres, pero solamente el chamán puede aprender con los animales y otros seres espirituales, y transmitir este conocimiento a las demás personas. La tarea de ataviar el cuerpo es una actividad que involucra a varios miembros de la familia: las mujeres ejecutan la pintura corporal, un hombre u otra mujer preparan el *tamakorã*, el *paapy* y el *ywawara*,¹² que son colocados en las muñecas o en los tobillos. El diámetro de abertura de estos elementos suele ser bastante estrecho, por lo que exige fuerza para colocarlos en los brazos y en los tobillos. Cada pintura tiene una parte del cuerpo en la que debe ser diseñada y por donde debe comenzar. La pintura corporal sigue los trazos de los cuerpos de los animales: no se distribuye uniformemente por el cuerpo, sino que se constituye en puntos fijos y mantiene el equilibrio por todo el cuerpo. Este equilibrio se refiere a las líneas trazadas.

No obstante, las mujeres tampoco dominan el saber de la pintura corporal en su totalidad. Normalmente recurren a una persona mayor o al chamán cuando surge alguna duda sobre un trazo. La primera vez que hablé con Makato, pintaba las piernas de una mujer que tenía aproximadamente 20 años casada. Según Makato, ella aprendió a hacer esa pintura el día anterior con un señor mayor. La pintura corporal “es una forma de expresar los sentimientos de cada persona” (Makato Tapirapé, 2010: 9). La pintura no es una acción ajena a la cotidianidad de los tapirapé, pues es una forma de embellecerse para los demás humanos y para los espíritus, es apariencia y esencia.

Existen modelos de pinturas corporales que son exclusivamente masculinos, exclusivamente femeninos y mixtos. Hay modelos que son usados de acuerdo con la edad o para determinado rito de paso, como la llegada de la primera menstruación. El cuerpo es el soporte a través del cual se revela una serie de diseños geométricos que se interconectan mediante las líneas, el color y el significado.

La mayor parte de los adornos se destina al atavío de las muchachas y los muchachos solteros, pues necesitan ser presentados

¹² *Tamakorãs*, *paapy* y el *ywawara* son adornos de color rojo que se colocan en el antebrazo y las piernas de niños y niñas, y que se confeccionan con hilos de lana.

a toda la aldea. Percibí que el cuerpo de las chicas y de los chicos está más ataviado que el cuerpo de los adultos, su pintura corporal es más rica en detalles y tiene más adornos como collares, pulseras y tocados. El tiempo de duración para ataviar el cuerpo de una muchacha dura aproximadamente cuatro horas. Primero es necesario pintarla con huito, después colocar los *tamakorãs*, los collares, las plumas y los aretes. El proceso es demorado, y exige mucha calma y paciencia. El atavío del cuerpo de los muchachos demanda menos tiempo, aunque es igual de complejo que el de las chicas, pues ellos se pintan con huito y achiote, y se colocan un tocado y un collar.

No existe una regla que determine cuándo se pueden pintar o no. Por lo general los tapirapé se pintan cotidianamente, sin que sea indispensable la realización de un ritual. Sin embargo, no se atavían todos los días con adornos como plumas y tocados. Los atavíos que están siempre presentes son las pulseras y los *tamakorãs*, collares de un único color, como rojo, azul o amarillo. El único momento en que no se puede pintar es el periodo de luto, pues toda la aldea debe parar y no debe realizarse ningún ritual ni escucharse música. Esa pausa debe ser observada por todos los habitantes de la aldea y dura aproximadamente de tres a seis meses, cerrándose sólo cuando los parientes del muerto lo autorizan.

La pintura corporal utilizada frecuentemente está relacionada con los mitos que narran por qué los pájaros son los detentadores de gran parte de los conocimientos que fueron transmitidos a los tapirapé. Los rituales, los cantos, los mitos y los propios nombres de los tapirapé son conexiones con las aves y los espíritus de estos animales. Semejante a lo que se describe sobre los nambiquara,¹³ los atavíos son componentes de la persona y operan en la transformación del cuerpo visible para los otros espíritus (Miller, 2007: 173). El chamán es el enlace principal entre los tapirapé, los animales y los demás seres espirituales.

Durante los rituales, algunos niños son ataviados con muchas pinturas corporales, plumas, collares y aretes, y ostentan collares, pulseras o tocados que son imprescindibles durante la realización de las fiestas. No obstante, observé que no todos se atavían de la

¹³ Pueblo indígena que habita el centro-oeste del Brasil.



misma manera, pues algunos no tienen los recursos para comprar ciertos artefactos. Las tintas son fabricadas a partir de jugo de huito o de achiote que, aunque escasos, todavía pueden ser encontrados. Pero las cuentas de vidrio y las plumas de guacamayo azul amarillo (*Ara ararauna*) son adquiridas en el mercado de la ciudad o con otros indígenas.

Después del aislamiento ritual, se retiran la mayoría de los atavíos como los collares, los adornos de plumas de guacamayo, las pulseras y los plumajes que fueron fijados con una resina al cuerpo. Los únicos atavíos que permanecen por más tiempo en el cuerpo de los niños, muchachos y muchachas son los *tamakorās*, *paapy* y el *ywawara*, pues éstos son más difíciles de poner y quitar, ya que su colocación exige más tiempo, técnica y fuerza. Los atavíos serán utilizados nuevamente en la misma persona o en otra persona de la misma familia. En cuanto a la pintura corporal, ésta permanece en el cuerpo por unos cuatro días y se va borrando con el sudor del cuerpo y mediante los baños diarios.

La pintura corporal sirve como marcador de la edad. Cada fase de la vida tiene un tipo de pintura corporal. Niños, jóvenes, adultos y viejos usan atavíos diferentes. La joven, después de su primera menstruación, recibe una pintura corporal y queda recluida en la casa durante todo el periodo en que la pintura esté en su cuerpo. En este periodo se alimenta de *cauim*. Después de dos semanas aproximadamente, es ataviada y presentada a toda la aldea. Los atavíos corporales puestos en la joven tienen características ambiguas, poseen pinturas de animal terrestre o de pez, y al mismo tiempo poseen plumas que hacen referencia a un ave.

El cuerpo es el principal soporte de las pinturas, ya que está en constante cambio debido a factores tales como la edad, la menstruación, el sexo y el embarazo. Por lo tanto, es posible pensar en las mujeres como las personas poseedoras del poder de co-creación y transformación de los cuerpos entre los tapirapé, ya que producen artefactos, pinturas corporales y alimentos para el pueblo y para los espíritus.



Figura 1. Chamán tapirapé
Fotografía de Vandimar Marques



Figura 2. Niñas con cuerpos
ornamentados
Fotografía de Vandimar Marques

La concepción del cuerpo

El chamán pasa por una transformación corporal cuando se atavía para participar de las fiestas en Takãra.¹⁴ Cuando se aproximan los días de la realización de los rituales, los espíritus comienzan a llegar a la aldea para habitar en Takãra y participar de las fiestas realizadas. Para ser parte de las celebraciones y de los rituales, el chamán pasa por una metamorfosis corporal: se pinta de rojo y negro, se pone collares, porta un tocado que tiene un sonajero de cascabel y lleva una sonaja.

¹⁴ La *takãra* es una construcción que queda en el centro de la aldea y en la que solamente pueden entrar hombres. En su interior se confeccionan las máscaras y se inician y terminan todos los rituales.



Vilaça (2000) analiza la relación entre chamanismo, metamorfosis animal y contacto interétnico entre los wari'.¹⁵ Para esa autora, los wari', al igual que sus chamanes, tienen una doble identidad. Es decir, de la misma manera como los chamanes se transforman en jaguares o en pájaros al entrar en la selva, los wari' también se transforman en blancos cuando están en la ciudad, porque se visten con ropa de blancos. El énfasis está en la transformación del cuerpo. Al igual que, al transformarse en jaguar, el chamán adopta el punto de vista de este animal, los wari', al transformarse en blanco, adoptan el punto de vista de los blancos. Para transformarse en blancos, los wari' deben vestirse como ellos, así como los chamanes deben adquirir la ropa del jaguar para transformarse en éste.

Al igual que la ropa entre los wari', las máscaras tapirapé también sirven para pensar la transformación del cuerpo. Las máscaras Iraxao (Aruanã) y Tawã (Cara Grande) son confeccionadas por los tapirapé para los rituales. Ambas máscaras están hechas de fibra de buriti (*angka machyva*). Las máscaras son construidas, usadas y al final son llevadas al río para ser destruidas. La relación con estos artefactos requiere de cuidado y respeto, pues, de no ser destruidos, las personas que han participado en la organización de la fiesta pueden sufrir algún castigo por parte de los espíritus. Para los tapirapé los espíritus se materializan en las máscaras, las cuales hacen posible una especie de metamorfosis para quienes las usan. Pero las máscaras también son objetos peligrosos que deben ser destruidos después del ritual.

Para los tapirapé el cuerpo sufre una transformación, pues los espíritus se atavían (corporalizan) continuamente. Desde esta perspectiva, la pintura corporal y los artefactos son puntos de referencia para pensar las transformaciones de los cuerpos entre los tapirapé. Basado en el pensamiento indígena, Lévi-Strauss (2011: 29) indaga sobre la separación entre naturaleza y cultura, y sobre lo que es la humanidad. Este autor plantea como principio que no es posible disociar la naturaleza de la cultura, lo humano de los demás animales y lo material de lo espiritual.

¹⁵ Pueblo indígena que habita la Amazonia brasileña.

Según el chamán tapirapé Iapi'ire, él puede hablar con los animales y es capaz de transformarse en uno de ellos. Su alma se desprende del cuerpo (vuela) para hablar y guerrear en contra o en favor de ellos. Para volverse un jaguar basta con que entre a la selva y se despoje de su ropa de humano. Como dijo Francisco Karapã Tapirapé (2013): “Cuando el *pajé* (el chamán) quiere matar a alguien, se transforma en jaguar para atacar a la persona que quiere matar”. De hecho, simultáneamente él es jaguar y humano.

Desde un punto de vista nativo, y asumiendo la humanidad como aspecto de la existencia (una suerte de criterio ontológico), el jaguar ocupa una posición superior al *porcão* (pecarí), que a su vez está ubicado por encima del resto de los animales. El mito tapirapé narra el nacimiento del jaguar. Una mujer hizo caso omiso de su madre y salió a la selva después de haber parido un bebé. Según la costumbre, la mujer debería haberse quedado en la casa descansando, pero salió a la selva y, cuando regresó, sintió mucho cansancio. Después salió nuevamente a la selva y se transformó en jaguar. Cuando volvió nuevamente, la mujer era un jaguar. Dijo a los tapirapé que, si estaban interesados en saber lo que había visto en la selva, fueran a hablar con ella. Pero los tapirapé sentían tanto miedo del jaguar que nadie tuvo el valor de ir hasta su casa.

El chamanismo es el lugar de la alteridad por excelencia. El chamán asume constantemente la posición del otro. No es que él piense en lo que el otro está pensando, sino que piensa de la misma manera en la que el otro lo hace. El chamán puede transitar de una forma humana a otra animal para guerrear con o contra los espíritus animales. Él es humano y jaguar al mismo tiempo. Las experiencias descritas por el chamán son adquiridas a través de viajes y de la relación con los animales y los espíritus. Por estar insertos en otra realidad, es posible para los chamanes ascender al mundo de los mitos y los espíritus. Ese mundo es constituido por un conjunto de seres espirituales de origen humano y animal. En este sentido, la selva y los ríos no son un vacío inhumano para los tapirapé, sino un lugar donde son contempladas, percibidas y sentidas múltiples naturalezas (Viveiros de Castro, 2002: 349).

Según Iapi'ire (2014), el chamán puede transformarse en jaguar, cerdo o pájaro. Para transformarse en cualquier animal que



deseo basta con entrar en la selva, pasar por un lugar estrecho, y abrir y cerrar la puerta bien rápido. De manera similar, al realizar la pintura corporal y ponerse los artefactos en el cuerpo, los tapirapé adquieren la piel y vestimenta de los animales, pues las pinturas corporales pertenecen a éstos.

Así como los chamanes pueden transformarse en jaguares, peces y pájaros, los tapirapé se transforman en estos animales al ataviar sus cuerpos con la pintura del felino, del pez o del pájaro. Siguiendo a Vilaça (2000), intento aproximar mi traducción de la cosmología tapirapé a la que la autora hace de la de los wari'. Al igual que para éstos (Vilaça, 2000: 64), para los tapirapé los animales son potencialmente humanos y ellos son potencialmente animales. En tanto que los tapirapé viven en la frontera entre lo que es ser humano y ser animal, ambos pueden experimentar situaciones diferentes, basta con cambiar de vestimenta o pintar sus cuerpos.

El cuerpo del chamán pasa por una metamorfosis y está constantemente expuesto a la transformación, que opera tanto en el plano físico como en el del alma. El primero lo hace cuando pinta y atavía su cuerpo para un ritual de curación, o en uno de Iraxao o Tawã. El segundo se lleva a cabo por medio de los sueños. Los relatos de los chamanes tapirapé dan cuenta de que su cuerpo es el palco donde las transformaciones son posibles, ya que es a través de la relación entre los cuerpos como ocurre el proceso de curación y transformación. De este modo, la sociedad tapirapé está fundamentada en la dimensión del soporte temporal y corporal. Así,

El cuerpo, tal como nosotros occidentales lo definimos, no es un único objeto (e instrumento) de incidencia de la sociedad en los individuos: los complejos de nominación, los grupos e identidades ceremoniales y las teorías sobre el alma se asocian en la construcción del ser humano, tal como es entendido por los diversos grupos tribales. Él, el cuerpo, afirmado o negado, pintado y perforado, tiende siempre a ocupar una posición central en la visión que las sociedades indígenas tienen de la naturaleza del ser humano. Así, preguntarse sobre el lugar del cuerpo es iniciar una indagación sobre las formas de construcción de la persona (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 11).

Este punto refleja el hecho de que el cuerpo es el *locus* privilegiado de los pueblos indígenas que viven en el Brasil. Este cuerpo está articulado con significados sociales y cosmológicos como la relación con los espíritus de los muertos, los animales y las plantas. Por eso el cuerpo es una matriz de símbolos y objetos de pensamiento. En la mayoría de las sociedades indígenas del Brasil, esta matriz ocupa una posición organizadora central.

La fabricación, decoración y transformación de los cuerpos, así como los sueños de los chamanes, son temas en torno de los cuales giran las mitologías, la vida ceremonial y la organización social. Vemos la transformación fisiológica de los fluidos corporales —sangre y semen— y de los procesos de comunicación del cuerpo con el mundo, como la alimentación, la sexualidad, el habla, la pintura y los atavíos corporales (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 03). Estos autores resaltan el cuerpo como algo central para la comprensión de las sociedades amerindias situadas en América del Sur.

La piel, por ejemplo, es una superficie sobre la cual se establece esta conexión o trascendencia (Pires, 2003: 80). Las pinturas hechas en el cuerpo hacen visible una forma de conocimiento y establecen una comunicación entre lo táctil y lo visible, entre la persona y la cosmología. Los atavíos son un puente entre el mundo de los vivos y el de los espíritus, entre los humanos y los animales, y crean una multiplicidad de tiempos y realidades. El cuerpo es un soporte para trascender aquella realidad. Tapirapé Makato (2014) afirma que las pinturas corporales están inspiradas en las formas y en el plumaje de los animales. Por ejemplo, de los pájaros se asimilaron las composiciones de plumaje colorido con las que se adornan los cuerpos durante las fiestas.¹⁶

Los saberes sobre la producción de artefactos, pinturas y cantos son conocimientos que pertenecen a los espíritus y animales y fueron transmitidos a los chamanes. Hay una conexión entre los artefactos y la pintura corporal producidos por los tapirapé. Se utilizan varios soportes para los trazos presentes en las pinturas

¹⁶ Además del mito de Ka'o, hay otro según el cual los saberes de la pesca fueron transmitidos por los pájaros al chamán durante el sueño.



corporales, tales como flechas, calabazas, hamacas para dormir, collares y garrotes, entre otros. Estos artefactos ayudan al chamán a realizar las fiestas, en los procesos de negociación con los espíritus para que estos últimos no envíen enfermedades o provoquen la muerte a los tapirapé. Los objetos utilizados por el chamán tienen agencia y cumplen una función primordial en las fiestas chamánicas. Los collares, tocados y maracas son artefactos que componen la *performance* del chamán en los momentos de la curación y cuando se ejecutan los cantos durante los rituales. Con respecto a la diadema que el chamán guerrero usa durante las fiestas, dice Warinimytygi Tapirapé (2014): “La diadema de *pajé* hecho con las plumas de la cola de la guacamaya tiene un significado especial relacionado con la sangre de *Xawaxiakykoja*, la tortuga de dos cabezas. Esto viene de la mitología de nuestra cultura”.

El cuerpo del chamán es una muestra de la relación entre los artefactos y la pintura corporal. Pensar el cuerpo en las sociedades indígenas es pensar en otra dimensión la relación entre naturaleza y cultura y entre los planos físico y metafísico. El cuerpo del chamán está compuesto por multiplicidades de cuerpos y voces. El suyo no es un ser o un cuerpo único, puesto que puede transformarse en otros animales. Para los tapirapé el chamán puede multiplicarse en varios cuerpos. La transformación en el plano espiritual realizada por el chamán ocurre cuando fuma, por lo que su humo y su alma se dislocan del cuerpo e inician su viaje por otros lugares y planos cosmológicos. El chamán es la vía entre el mundo tapirapé y el mundo de los animales y de los espíritus. Él moviliza los mundos que forman parte de la cosmología tapirapé. El cuerpo es el punto de partida para los sueños, los viajes chamánicos y las fiestas tapirapé.

El jaguar ayuda en la caza de animales que son muy veloces y violentos, como el pecarí. Pero el chamán también puede convertirse en pecarí para cazar otros pecaríes. Según el narrador, al avistar una manada de pecaríes, se transforma en uno de éstos y comienza a matarlos. Otra posibilidad es que simplemente hable con el Dueño de los pecaríes y pida la autorización para matarlos. Entonces el dueño le indica dónde está la manada al chamán, y él a su vez se lo dice a los cazadores.

El chamanismo no está solamente relacionado con el poder de curación o en la transformación del chamán en animal, sino que está fundamentado en la *performance*. El chamán es una persona performática, ya sea en el momento de curar, en el de las fiestas o en el de narrar un mito. Para Mauss (2011: 121), la magia consiste en acciones y representaciones y está relacionada con la *performance* y con el ritual. Los bailes y los cantos chamánicos son *performances* esenciales para que el proceso de hechizo o cura se concreten (Rocha, 2008: 136). Por ejemplo, en un principio, el poder del chamán es aquello que permite el ejercicio de su oficio. Pero, incluso cuando las personas consideran que dicho poder falla, la creencia en el chamán y el chamanismo no se suprime necesariamente. Esto debido a que el complejo chamanístico y el propio chamán también están articulados a las acciones y las representaciones concretas llevadas a cabo durante los rituales.

Para participar en un ritual de curación, el chamán se cuelga sus collares, pinta su cuerpo de rojo y fuma mucho tabaco para conversar con el espíritu que intenta matar a la persona. Al aproximarse a la persona que está enferma, el chamán realiza su *performance*, canta y sacude la sonaja, fuma tabaco y sopla sobre el cuerpo de la persona hasta cubrirlo de humo.

El siguiente paso es succionar y extraer la enfermedad del cuerpo. Debido a esto, el chamán queda muy cansado, pues la enfermedad se transmite a su cuerpo, provocándole náuseas y vómitos. Si el chamán no logra tratar la enfermedad en ese momento, entonces se acuesta, sueña y busca junto a los espíritus las orientaciones para curar al paciente. Entre los tapirapé existen los espíritus que provocan las enfermedades, los que roban el alma y los que curan y ayudan a los tapirapé en la caza y en las guerras.

La *performance* realizada por el chamán involucra primero la transformación del cuerpo con los collares, el tocado y el proceso de pintar todo el cuerpo de rojo. Después vienen el baile y el canto con una sonaja en la mano. El *performance* es complejo y múltiple, ya que exige que el chamán tenga la confianza del paciente, de sus parientes y de los espíritus. Para Mauss (2011: 76), la técnica no involucra sólo objetos, sino también el uso del cuerpo, por lo que es necesario demostrar habilidad con el cuerpo y con el alma.



En este sentido, la *performance* ritual está constituida de cantos, discursos y gestos de referencias a espíritus e imágenes que sólo pueden ser presenciados y narrados por el mismo chamán.

Para ser un buen chamán, éste tiene que soñar y después saber narrar lo que vio y oyó en sus sueños. En este sentido también es un narrador (Benjamin, 1985: 198) o un traductor (Carneiro da Cunha, 1998: 18), pues, al viajar a otros lugares, escucha y vive historias, observa y participa de acontecimientos y, al volver, lo cuenta (o “traduce”) todo a los demás. El narrador de Benjamin puede ser alguien que escucha, de igual manera es aquel que viaja y participa de las acciones. Es necesario saber narrar una historia. Sin embargo, Benjamin alerta que el arte de narrar está desapareciendo porque la sabiduría, el lado épico de la verdad, está en extinción (1985: 200). Para los tapirapé los sueños y los viajes son elementos que constituyen la formación del chamán. Así, el chamán no sólo narra las historias que observó y escuchó, sino que tiene la capacidad de pensar y reinventar los mitos.

El chamán, además de ser un guerrero, es también un diplomático (Viveiros de Castro, 2002: 319), pues para proteger a la aldea es necesaria una negociación. Por eso es que el chamán está en constante diálogo con los espíritus. Es un observador tanto del mundo de los humanos como del de los espíritus. Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979: 22) nos ayudan a reflexionar sobre la metamorfosis chamánica, pues el cuerpo no es la única referencia del chamán.

Por otro lado, el cuerpo físico no es la totalidad del cuerpo, y el cuerpo tampoco es la totalidad de la persona. Las teorías sobre la transmisión del alma, y la relación de esto con la transmisión de la substancia (distribución complementaria de acuerdo al sexo, de acuerdo a los sexos...) y la dialéctica básica entre el nombre y el cuerpo, parece indicar que la persona, en las sociedades indígenas, se define en una pluralidad de niveles estructurados internamente.

Según los tapirapé sus chamanes son excelentes voladores y constantemente desafían lo que definimos como naturaleza o lo que juzgamos como probable. Según Wagley (1988: 172), para los tapirapé la vía láctea es la autopista del chamán. Éste, cuando sue-



ña, entra en una canoa hecha de calabazas volando por varios lugares y planos de los espíritus. En estos viajes también conoce a otros chamanes y hechiceros con los cuales pueden surgir peleas. Entre ellos, el común denominador es la capacidad de soñar. Los tapirapé poseen dos categorías de chamanes: los que tienen pocos poderes y pueden volar solamente aquí en la tierra, y los que tienen superpoderes y pueden volar por otros planos cosmológicos y luchar contra el espíritu del Trueno.

En el momento en el que los chamanes están volando, el tiempo y el espacio son otros. Es como si estuvieran en un mundo paralelo. El tiempo transcurre de forma diferente, comprimida. El chamán puede realizar en pocos minutos un viaje que en condiciones normales duraría cuatro días (Baldus, 1970: 392). Según los tapirapé, cuando mueren, los chamanes van a su propia aldea. Sin embargo, sus espíritus, como el espíritu de los otros, continúan rondando la aldea. En cambio, los espíritus de los malos chamanes, aquellos que murieron por haber realizado hechizos a otras personas, vuelven a la aldea en forma de truenos, rayos y tempestades (Baldus, 1970: 402).

Karanawore Tapirapé (2014) narró un hecho ocurrido aproximadamente en 1993. Cuando los tapirapé iniciaron el proceso de retorno a su territorio, algunas familias continuaron viviendo en la aldea que pertenecía a los tapirapé y a los karajá. Una niña que pertenecía a una de las familias que permanecieron en esa aldea se enfermó y falleció en el hospital. El padre de la niña pensó que el responsable de la muerte había sido un chamán que era su pariente y, al llegar a la aldea, lo mató para vengarse. Después de varios meses, algunos tapirapé estaban jugando un partido en el campo de fútbol cuando cayó un rayo y mató a uno de los jugadores. Debido al contexto se llegó a la conclusión de que el rayo no fue casual, sino que era el cuerpo del chamán muerto que había sido arrojado y enterrado en aquella aldea.

Sin embargo, existe otro plano cosmológico de donde vienen las lluvias y los truenos, plano al cual solamente los grandes chamanes tienen la capacidad de viajar. En el momento de las grandes tempestades y tormentas eléctricas ocurre el combate entre los chamanes malos, que ya están muertos, y los chamanes buenos,



que están vivos. Los *achunga* de los tapirapé no van para arriba o para abajo, sino que se quedan en un lugar cercano y siempre vuelven a la aldea de los vivos. Los *achunga* malos vuelven o se quedan cerca de la aldea para hacer el mal a los tapirapé. En estos casos, el chamán debe expulsarlos o matarlos.

El término *iunga*, en cambio, es utilizado para referirse a la esencia de la vida de los tapirapé, sin la cual mueren. Cuando el chamán sueña, su *iunga* se desprende del cuerpo y vuela. Cuando un *achunga* ataca a alguien y roba, su *iunga* muere y, cuando eso ocurre, la persona deja de tener un cuerpo y su *iunga* se transforma en *achunga*. Los tapirapé conciben su universo cosmológico como dos dominios: el mundo de los vivos y el mundo de los *achunga* poderosos y los chamanes. Los mundos de los muertos y de los vivos están en el mismo plano. Los muertos forman parte de lo cotidiano de los tapirapé y constantemente visitan la aldea para protegerse del frío.

La experiencia del chamán tapirapé, antes que entenderse, exige ser “sentida”. Estamos marcados por nuestras experiencias. De acuerdo con las narrativas de los tapirapé, los chamanes pueden transitar por diversos lugares. Ellos forman parte de una categoría de diplomáticos metafísicos que hablan con los *achunga*, con los dioses y con otros humanos. La formación chamánica está marcada por la experiencia con lo diferente. Viajar y dislocarse son hechos propios del chamanismo.

A partir de los años noventa, algunos jóvenes tapirapé comenzaron a buscar el conocimiento chamánico con los kamaywrá de Xingu. Tal fue el caso de los hermanos Xawaripa'i Tapirapé e Imarawykatoi Tapirapé, quienes fueron a la región del Xingú para aprender el oficio con el chamán Takumã Kamaywrá. Acudieron dos veces y convivieron con él por un periodo de cuatro meses. Durante ese periodo aprendieron a usar raíces para curar a las personas. Xawaripa'i Tapirapé afirmó que decidió ser chamán porque deseaba vengar la muerte de su hermano, víctima de la hechicería de otro chamán. Con este propósito también recibió las enseñanzas del chamán Irapire'i, de su misma etnia, y por esto se considera una mezcla de chamanismo tapirapé y kamaywrá. Cuando le pregunté cómo es esa mezcla, me contestó que es como una combinación entre matemá-

tica y portugués, entendiendo con ello una mezcla de conocimientos distintos que, sin embargo, pueden dialogar entre sí.¹⁷

Los chamanes tapirapé transitan entre los mundos de los *achungga* y el mundo de los humanos. Irapire'i afirma que durante sus sueños puede volar a otras ciudades y ríos. De esta forma, el chamán no interpreta la realidad, sino que traduce e interpreta el mundo de los *achungga*. El chamanismo y la pintura corporal sirven así para construir otras realidades, para transformar cuerpos. Desde esta perspectiva analítica, los artefactos y el chamanismo forman parte de una compleja red de relaciones de la vida cotidiana. Pintarse y ataviarse son formas de metamorfosis corporales. Así, la exhibición de los collares, de las pinturas corporales y de las plumas de los pájaros sobre el cuerpo legitima esa metamorfosis delante de todos los tapirapé, de los *achungga* y de los animales.

La pintura corporal, junto con los collares y el tocado, son instrumentos utilizados en la fabricación de personas y cuerpos. Del mismo modo, el chamanismo y la pintura corporal forman parte de la dimensión de la comunicación con el mundo de los animales y de los *achungga* (Wagley, 1988: 178). El chamanismo y la pintura corporal entre los tapirapé se relacionan porque ejercen la misma función protectora. El chamán actúa como un escudo protector de esa sociedad, y la pintura corporal opera como protección y como proceso de transformación corporal de los chamanes y de las personas.

La destrucción de las selvas

El achiote (*Bixa orellana*) y el huitón (*Genipa americana*) son frutos que se encuentran en la selva cercana a la aldea. Sin embargo, con la deforestación provocada por los hacendados que ocuparon el territorio de los tapirapé hasta 1992 y la acción predatoria de los madereros que actualmente invaden el territorio en busca de maderas,

¹⁷ Así como existe un intercambio de saberes chamánicos entre los tapirapé y los kamaywrá del Xingú, hay también un intenso intercambio y circulación de artefactos con los kamaywrá, kaiabi y karajá. Durante mi estadía en la aldea, compré un collar kamaywrá a una mujer tapirapé. Estos pueblos realizan encuentros con frecuencia para intercambiar artefactos y semillas.



esos frutos están desapareciendo. Sumado a esto, entre los tapirapé se practica la siembra de achote y huito. La preocupación por la biodiversidad ha sido una cuestión ampliamente discutida en Takarã y en la escuela. En julio de 2014, cuando realicé una visita de una semana a la aldea, algunos tapirapé cursaban un seminario de ecología y reforestación con un profesor del Instituto Federal de Araguaças, MT. El objetivo era enseñar y reflexionar con los tapirapé en torno algunas técnicas de reforestación.

Al conversar con algunos jóvenes que participaban en el curso, éstos apuntaron que la principal motivación para hacerlo era evitar la desaparición del achote y, especialmente, del huito, árbol que requiere un largo periodo para crecer y producir frutos. Cuando volví a la aldea cinco meses después, los tapirapé me dijeron que tuvieron que viajar a la ciudad de Confresa para comprar huito y producir la tinta de la pintura, ya que no encontraron estos frutos en la selva cercana a la aldea.

El paisaje es resultado de la acción de un *achunga* o de un poderoso chamán. Los humanos tan sólo usufructúan ese espacio y toda la acción humana en este lugar implica que el chamán solicite permiso a los dueños de los animales y de los árboles para cazar, pescar y cortar hojas de *buriti*.¹⁸ Es difícil saber cuál sería el efecto sobre el chamanismo en caso de que las selvas fueran destruidas. El chamán depende de la existencia de la selva, los animales y las aves para ejercer su oficio. El profesor Julio Cesar Tawy'i Tapirapé (2009: 69) aclara la importancia de esto para el chamanismo y explica que la escuela debe inculcar a los niños tapirapé la voluntad de la siguiente manera:

Hoy el trabajo del *pajé* (chamán) es muy difícil porque los invasores destruyeron toda la selva donde los *pajés* se comunicaban con los animales, peces, aves y con el mismísimo dueño de varios animales. De todas maneras, los *pajés* de hoy continúan desempeñando un papel muy importante para la comunidad apyãwa, principalmente en el momento de la cacería o de la pesca, y para los rituales que son

¹⁸ El *buriti* es una especie de palma abundante en el Cerrado brasileiro que existe predominantemente en las veredas, los pantanos y los manantiales. Es utilizado por los tapirapé en la fabricación de las máscaras para los espíritus.



practicados hasta hoy en día. Porque ellos conversan con los espíritus [*achunga*] o con el dueño de los animales para que no ocurra ningún problema con algunas personas de la comunidad. Esto ocurre desde épocas antiguas hasta hoy y es practicado por el *pajé*.

Al igual que el chamanismo, la continuidad del proceso de pintar y ataviar el cuerpo con técnicas tradicionales entre los tapirapé depende de la preservación de la selva existente en el territorio. Actualmente, al recorrer las proximidades de la aldea difícilmente se encontrará un pie de achiote o de huito. En el segundo viaje que hice a la aldea acompañé a Arakae y sus sobrinos hasta la cascada de la sierra del Buitre Blanco (*Urubu Branco*). En el camino encontraron un pie de huito e inmediatamente comenzaron a recolectar sus frutos porque sabían que se estaba volviendo muy escaso. Lo que deseo destacar es que la desaparición de la biodiversidad, en caso de que ocurra, interferiría en el vínculo que he descrito entre la pintura corporal y el chamanismo tapirapé.

Conclusiones

Los artefactos, la pintura corporal y el chamanismo son algunos de los principales referentes para pensar en los tapirapé, pues estos referentes se relacionan con la forma y los modos de transmisión de conocimiento que se dan a través de las relaciones de parentesco. El conocimiento de un canto, la fabricación de un artefacto o de una pintura corporal son transmitidos, así, de los papás, tíos y abuelos, hacia los hijos, sobrinos y nietos. Los espacios por excelencia para la transmisión de estos saberes son la casa y la *takāra*. De esta manera, el proceso de iniciación no es privativo del chamanismo: también se encuentra en la producción de artefactos y pinturas corporales. En los primeros meses de vida, los niños son iniciados por los papás, tíos y abuelos en la producción de artefactos y pinturas corporales. Cuando nacen, reciben las pinturas, los collares y los *tamakorās*, y, con el correr del tiempo, también asisten a los rituales, escuchan, aprenden mitos y técnicas de confección, es decir, se van iniciando de distintas maneras.



Lo anterior apunta a que la pintura corporal no es una invención de los humanos, sino un saber perteneciente a los *achunga* animales. Éstos se lo enseñan al chamán, quien posteriormente lo traduce: a los humanos les corresponde solamente reproducir este conocimiento y nunca modificarlo. El tapirapé, cuando está ataviado, se convierte en una persona múltiple, pues un cuerpo, la mayor parte de las de veces, presenta dos tipos de pinturas corporales diferentes y plumas de guacamayo azul amarillo (*Ara ararauna*) o del pájaro *jabirú*.

Los tapirapé reúnen o sintetizan en sus cuerpos los modelos, los colores y la belleza que los cuerpos animales poseen. Al ataviarse con los colores y los modelos de pintura corporal de los animales, emprenden un proceso de metamorfosis y se transforman en jaguar, tortuga terrestre (*Chelonoidis*), guacamayo o pez. El cuerpo tapirapé, del mismo modo que el del chamán, condensa una multiplicidad de cuerpos de animales y *achunga*.

La pintura corporal, además de tener una relación simétrica con el chamanismo, cumple la función de proteger el cuerpo contra enfermedades y contra la acción de los *achunga*. Según los tapirapé, al realizar la pintura corporal en los niños, éstos quedan sanos y fuertes. La pintura protege contra enfermedades y también demuestra belleza. El chamán es quien favorece la conexión entre la pintura corporal y un determinado animal o *achunga*.

Los tapirapé interpretan el chamanismo como un conocimiento que el iniciado adquiere a lo largo de los años en su relación con el maestro chamán y con los *achunga*. La actividad chamánica es impensable sin esos componentes: sueños, mitos, rituales, artefactos y pinturas corporales que hacen posibles las transformaciones corporales. Por su parte, el chamán es el demiurgo tapirapé, el que trae el conocimiento de otro plano cosmológico. Es una figura cosmopolítica responsable del equilibrio y del desequilibrio en la vida de la aldea.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALDUS, H.

1970 *Tapirapé: tribo tupí no Brasil central*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/Companhia Editora Nacional.

BARCELOS NETO, A.

2008 *Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

BENJAMIN, W.

1985 “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, en *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*, São Paulo, Editorial Brasiliense, p. 197-221.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1998 “Pontos de vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução”, *Mana*, 4 (1), p. 7-22.

CLASTRES, P.

2012 “De que riem os índios”, en *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac Nayf, p. 146-167.

GALLOIS, D. Tilkin

2002 “Ilustrações: índios Wajãpi”, en *Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica wajãpi*, Rio de Janeiro, Museu do Índio/Fundación Nacional de Protección al Indio/Conselho das Aldeias Wajãpi/Centro de Trabalho Indigenista/Editora NHII-USP.

KARAJÁ, E.

2009 Entrevista 2, Vandimar Marques Damas (entrevistador), Goiânia.

LAGROU, E.

2007 *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*, Rio de Janeiro, TopBooks.

2010 [en línea] “Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas”, *Proa - Revista de Antropologia e Arte*, 01 (02), nov., disponible en <http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/elslagrou.html> [consulta: 24 de febrero de 2014].

LÉVI-STRAUSS, C.

2011 *O pensamento selvagem*, São Paulo, Perspectiva.

MAUSS, M.

2011 *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac Nayf.



MILLER, J.

2007 “As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)”, tese de doutorado em antropologia social, Rio de Janeiro, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

MÜLLER, R. y L. Vidal

1992 “Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante”, en Lux Vidal (ed.), *Grafismo indígena. Estudos de antropología estética*, São Paulo, Studio Nobel/Editora da Universidade de São Paulo/ FAPESP, p. 133-143

PIRES, B. Ferreira

2003 *O corpo como suporte da arte*, São Paulo, Editorial Senac.

ROCHA, G.

2008 “Marcel Mauss e o significado do corpo nas Religiões brasileiras”, *Interações - Cultura e Comunidade*, 3 (4), p. 133-149.

SEEGER, A., R. da Matta y E. Viveiros de Castro

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, en *Boletim do Museu Nacional: Antropologia*, Rio de Janeiro, Universidade Federal de Rio, 32, p. 2-19.

TAPIRAPÉ, Francisco Karapã

2013 Entrevista 1, Vandimar Marques Damas (entrevistador), Goiânia.

TAPIRAPÉ, Iapi'ire

2014 Entrevista 1, Vandimar Marques Damas (entrevistador), Goiânia.

TAPIRAPÉ, Kamaira'i Sanderson

2014 *História do povo Apyãwa*, Manuscrito, Aldeia Urubu Branco.

TAPIRAPÉ, Karanawore

2014 Entrevista 1, Vandimar Marques Damas (entrevistador), Goiânia.

Tapirapé, Makato

2010 “O corpo como suporte para a geometria Apyãwa/Tapirapé”, monografia de conclusão de curso, licenciatura em Ciências Sociais, Mato Grosso, Universidade do Estado de Mato Grosso.

2014 Entrevista 2, Vandimar Marques Damas (entrevistador), Goiânia.

TAPIRAPÉ, Warinimytygi

2014 Entrevista 1, Vandimar Marques Damas (entrevistador), Goiânia.

TAPIRAPÉ, Tawy'i

2009 *Aldeia Tapi'itãwa*, manuscrito.



VIDAL, L.

1992 *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*, São Paulo, Studio Nobel/Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP.

VILAÇA, A.

2000 “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e o contato interétnico na Amazônia”, *RBCS*, 15 (44), p. 56-72.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1986 *Araweté. Os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

2002 *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac Naïf.

2006 “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”, *Cadernos de Campo*, São Paulo, 14/15, p. 317-338.

WAGLEY, Ch.

1988 *Lágrimas de boas vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



EL COMPONER DEL CUERPO NÁAYERI

FRINE CASTILLO BADILLO

Introducción

Después de realizar una investigación sobre la corporalidad entre los coras o náayeri —como ellos mismos se nombran— que habitan en el pueblo de Santa Teresa, en el Gran Nayar, estado de Nayarit (véase mapa 2) (Castillo, 2014), es factible responder a las siguientes cuestiones: ¿cómo es entendido el cuerpo humano entre los coras? y ¿cuál podría ser su relación con otros campos de la vida social? Entre los coras el cuerpo puede ser definido como una entidad construida a partir de una serie de rituales efectuados dentro de la ceremonia denominada “mitote”,¹ ritual dedicado al cultivo del maíz. Los mitotes pueden agruparse en tres ceremonias nombradas así por los coras: “sacar a los niños”, “darles la comida” y “la ceremonia del vino”, que he denominado rituales que componen a los niños. Por ello, en este artículo argumento que no podemos considerar el cuerpo como una materia dada naturalmente o como un hecho biológico producto del nacimiento. A partir de este argumento, el presente ensayo tiene como objetivo explicar la relación entre el cuerpo humano y el proceso llamado “componer” entre los coras de Santa Teresa.

Breve contexto sobre los coras o náayeri

Los coras conservaron su autonomía política respecto a la Corona española hasta 1722. En ese mismo año, los jesuitas entraron al

¹ Por mitote entendemos las celebraciones que se realizan en un patio circular concebido como réplica del universo. En él se llevan a cabo ceremonias con danzas y cantos que narran distintos pasajes míticos de la lucha cósmica (Valdovinos, 2008: 110).



territorio por la fuerza y permanecieron ahí hasta que fueron expulsados por el imperio español en 1767. La evangelización en el territorio nayarita se realizó de manera irregular debido a varias rebeliones indígenas y a la Guerra de Independencia (1810-1821). Esta época contribuyó a la reproducción de la identidad de los coras por medio del mitote (Magriñá, 2002). Su ciclo ritual anual comprende las fiestas católicas, los mitotes y fiestas dedicadas al crecimiento del maíz. La organización de este ciclo ritual está a cargo de la jerarquía cívico-religiosa o de las autoridades tradicionales.

Los coras o náayeri con los que trabajé habitan en el pueblo de Santa Teresa, situado en el municipio del Nayar, estado de Nayarit. Este pueblo se localiza en la Sierra Madre Occidental. Se caracteriza por tener una gran variedad de paisajes, numerosas cordilleras y ríos de caudal abundante, formando llanuras y valles (Yáñez, 2001). Dentro de la región convergen cinco grupos etnolingüísticos: coras (náayeri), huicholes (wixaritari), tepehuanes del sur (o'dam), mexicaneros (hablantes del náhuatl) y mestizos, cuya lengua materna es el castellano. Los coras se encuentran tanto en la parte baja de la sierra, región más cercana a la costa de la cuenca del río San Pedro, como en la parte alta, que comprende tres grandes regiones: la cuenca de Jesús María, La Mesa del Nayar y Santa Teresa (Magriñá, 2002). Esta última concentra una población total de 1 558 personas de las cuales 1 495 son indígenas.

Los estudios sobre coras han sido desarrollados desde diferentes campos como la lingüística, la etnohistoria, la etnología, la antropología física e incluso desde la historiografía. En el trabajo de Guzmán (2002) podemos encontrar un valioso aporte sobre los antecedentes históricos de los coras como los escritos de fray Antonio Arias Saavedra (1656). Entre las investigaciones más destacadas se encuentran las del noruego Lumholtz (1972 [1902]), del etnólogo alemán Preuss de principios del siglo XX (1998 [1906]), de Hinton (1972), de Coyle en Santa Teresa (1997 y 2001) y de Valdovinos (2008), que ha dado continuidad al estudio de los coras de Jesús María al igual que el trabajo de Benciolini (2014) sobre la Mesa del Nayar.

La noción del cuerpo náayeri

El vocablo *hué'ra'a*, que puede traducirse literalmente como “carne”, es empleado por los coras para referirse al cuerpo humano.² Sin embargo, el sentido de este término depende del momento y del contexto de enunciación, por lo que no es extraño que sea empleado también para referirse a la carne que es ingerida como alimento. Sin embargo, cuando los coras nombran a las personas en las diferentes etapas de su vida, éstas son caracterizadas por su consistencia, tal como se muestra en el cuadro 1.

Cuadro 1
FORMAS DE NOMBRAR A LAS PERSONAS EN ESPAÑOL Y EN CORA

<i>Español</i>	<i>Cora</i>
niño	<i>parí-hué'ra'a</i> niño-carne
muchacha (mujer)	<i>ítí'-hué'ra'a</i> muchacha-carne
muchacho (hombre)	<i>tyamuéj-hué'ra'a</i> muchacho-carne
adulto (mujer/hombre)	<i>bastakire' i-hué'ra'a</i> adulto-carne
anciano	<i>ucarí</i> sufijo de la palabra en cora <i>caríj</i> , que significa hueso.

Elaboración de Frine Castillo

Como se observa, sólo la última palabra no usa el vocablo *hué'ra'a*. Los argumentos proporcionados por los coras señalan que a los ancianos se les dice así (*caríj*/hueso) porque carecen de carne. Por ello, pude observar que la diferencia entre sus cuerpos y los

² Como veremos adelante, se utiliza también la palabra *tyévíj*, aunque cabe señalar que la traducción de esta palabra oscila entre las definiciones de cuerpo y persona.

de otras especies, como los animales, se basaba en la consistencia. Por ejemplo, la carne de los náayeri se caracteriza por tener una textura blanda y, en comparación con la de un caballo, que se considera más dura y fuerte, resulta propensa a cualquier adversidad.

La palabra *tyévi* tiene al menos dos significados: cuerpo y persona. Cuando intenté aclarar la diferencia entre estas traducciones, los coras no manifestaron preferencia por una u otra. Por tanto, el término puede ser utilizado indistintamente para ambas acepciones. Lo interesante de esto es que entre los coras el cuerpo humano se define por su *hué'ra'a* (carne), es decir por la consistencia de sus cuerpos, mientras que el *tyévi* se refiere a aquel que la posee de manera visible (lo físico). Al hablar de un malestar en el cuerpo, los náayeri sólo mencionan la parte del cuerpo que les duele.

Para los náayeri, el nacimiento no es entendido como un proceso puramente biológico, pues todo recién nacido necesita ser “compuesto” o construido, en términos de Wagner (2010 [1981]), a través de una serie de ritos que he denominado “rituales que componen a los niños”. Estos rituales, nombrados de acuerdo con la función que desarrollan, son “sacar a los niños”, “darles la comida” y “ceremonia del vino”. Para ejemplificar lo que entiendo por “construir lo biológico” como un hecho dado como natural, a continuación resumo uno de los argumentos de Wagner.

En nuestra cultura, la ciencia y la tecnología operan midiendo, previniendo y arreglando un mundo de fuerzas naturales. Nuestra gama de controles convencionales, nuestro conocimiento y nuestro arsenal de técnicas productivas son un conjunto de dispositivos para la invención de un mundo natural y fenoménico. La ciencia y la tecnología producen nuestras distinciones culturales entre lo innato y lo artificial en la medida en que hablan sobre su capacidad de ser exactas y eficientes, precipitando de esta forma una imagen de lo desconocido y de fuerzas naturales incontrolables (Wagner, 2010 [1981]: 123-124). Así es como estas categorías funcionan en nuestro pensamiento, por referirnos a nuestras sociedades. Y es de esta manera como se inventa lo innato (lo natural) a partir de lo construido (la cultura), tanto en nuestro caso como en el de los coras.

Entre los coras de Santa Teresa se considera que el estómago es el órgano con que se respira. Ello permite dar fuerza a sus cuerpos

a través de la sangre (*xíúure*), las venas (*táata*) y el *hué'ra'a*. Si una persona no tiene carne está “fallando”, es decir no tendrá fuerza, puesto que el cuerpo y el *hué'ra'a* trabajan juntos. Para ejemplificar lo anterior, me remito a la explicación de Pitarch (2013) sobre los tzeltales de Chiapas, en la cual encontramos algunas similitudes. Dicho autor argumenta que, en la palabra *bak'etal* (traducida como “cuerpo-carne”), la sangre parece ser el elemento básico que caracteriza a dicha entidad: “la sangre da vida a la carne, si se corta la carne, brota sangre; el cuerpo-carne es por donde circula la sangre, donde se recibe el aire, por donde respira (carne)” (Pitarch, 2013: 39). Pitarch plantea que las ideas indígenas acerca del funcionamiento interno del cuerpo son sumamente imprecisas, pero se advierte que, según ellas, los sistemas sanguíneo y respiratorio constituyen uno solo. El corazón/estómago recibe directamente el aire inspirado y el alimento que proporciona la fuerza al cuerpo. De ahí pasa al resto del cuerpo a través de la sangre.

En el caso de los coras, se puede pensar que la carne se convierte en el principal elemento del cuerpo, por lo que es necesario cuidarla: si el cuerpo-carne, retomando el término de Pitarch (2013), está bien alimentado, tendrá fuerza. Como lo mencionan los propios coras: “estos que están adentro (se refieren a los órganos internos del cuerpo como el corazón o los pulmones), todos tienen fuerza para estar moviendo, éstos son como los motores y si el motor tiene gas éstos son los que van a estar moviendo”.

Por su parte, el alma o *juúricame*, alojada en el corazón, es percibida como una entidad gaseosa o como un líquido análogo a la sangre que lleva un aire muy fino para respirar. El individuo puede perder el *juúricame* a través de los sueños y morir. El alma trabaja junto con la sangre y la carne, mientras que los huesos se encargan de sostener el cuerpo, como lo explicó un hombre cora: “si no tenemos hueso estamos todos aguados, nos está dando más vida y fuerza. Pues es la sangre, la carne y el aire que va respaldado con el alma, en el corazón, que trabajan bien. Dios es el que acomodó todo, esas partes que ocupa uno, yo creo que las acomodó bien para que estemos vivos”.

Paralelamente a este funcionamiento corporal, los náayeri “componen” el cuerpo, es decir, lo construyen. Para lograr esta



“composición total del cuerpo” se requieren algunos elementos que sirven como instrumentos para entablar cierto tipo de relaciones con otras entidades o campos de la existencia. Por ello el proceso de creación de una persona no se reduce a un acto reproductivo o a la unión de un hombre y de una mujer. Incluso, antes de llegar a dicha unión están involucrados otros aspectos. Por ejemplo, en el momento en que dos personas deciden conformar una pareja y tener hijos, los padres de ambos deben mantener buenos vínculos entre sí. Dicho acto es importante porque garantiza a los futuros nietos la entrada a las ceremonias de tipo mitote y a los rituales que componen a los infantes. De lo contrario, los menores siempre estarán expuestos a una enfermedad o algún infortunio, tanto anímicamente como en su vida social.

La finalidad de estas acciones rituales es componer tanto el *hué'ra'a* como el *tyéviij*, es decir las partes interna y externa de los cuerpos, ya que para los náayeri “todo el cuerpo es importante, uno tiene que cuidarse todo el cuerpo”. Es preciso señalar que los rituales en donde “componen” a los infantes son de tipo parental, por lo que estos cuerpos también forman parte de grupos de parientes de ancestros y grupos de filiación.

Rituales que “componen” a los niños

Los mitotes, como lo han mencionado Valdovinos (2008) y Coyle (1997), se realizan en un nivel comunal y parental y se refieren al proceso del cultivo del maíz. Danilović, en documentos revisados para su investigación sobre la danza mexicana, analiza el vocablo mitote, préstamo lingüístico del náhuatl colonial con poca adaptación al español. Según esta autora, la forma de la tercera persona del singular del presente del verbo *itotia* (bailar, danzar), *mitotia* (él/ella baila), se incorporó al idioma de los conquistadores como “mitote” (Danilović, 2016: 100).

El mitote tiene una duración de cinco días. Aunque el momento exacto de cada ritual puede variar (siempre y cuando no se realice fuera de este tiempo), uno de los tres rituales que componen a los niños es realizado generalmente antes del último día. Las



ceremonias dedicadas a los infantes son únicamente de tipo parental, tanto de línea materna como paterna, y se llevan a cabo dentro de los días en que se ejecuta el mitote. Las personas mayores del grupo parental (ancianos o adultos), o el “ceremonial mayor”, como lo llama Coyle (1997) en su estudio, son quienes tienen la capacidad para efectuar los mitotes y los rituales que componen a los niños. Estas ceremonias tienen lugar en las casas de estas personas, las cuales pueden estar localizadas en Santa Teresa o en los ranchos aledaños al pueblo.

Las viviendas coras se caracterizan por tener dos habitaciones: una destinada a ser la cocina y la otra, la alcoba. La mayoría de estas ceremonias se efectúan en el patio de las casas, mientras que el ritual denominado “sacar a los niños” se realiza en el interior de una de estas habitaciones.

Una de las razones por las cuales los coras deben llevar a los menores a estas ceremonias es protegerlos de las enfermedades, como lo explica una mujer cora habitante de Santa Teresa: “debemos de llevar a los niños al costumbre³ para protegerlos de enfermedad, de que no se nos enfermen, porque los tenemos que llevar tres veces al costumbre a los niños, porque son los más importantes. Primero sacar a los niños es lo primero que se hace. Cuando estén más grandecitos, les dan la comida y el vino”. Así, fue posible observar que la finalidad del mitote no es sólo el buen crecimiento del maíz, sino también la conformación de los cuerpos. Aparentemente no hay una edad específica para llevar a los niños a estos rituales, pero los coras saben que es mejor hacerlo durante los primeros años de vida. Una razón para ello es fomentar el reconocimiento de los niños por parte de sus parientes, pues si bien las relaciones de consanguinidad son parte de lo dado, no garantizan la pertenencia a los grupos de descendencia, lo cual sólo es posible cuando la persona se compone y transita por cada uno de estos rituales. Lo anterior se considera el acceso de los niños al grupo parental y significa que son reconocidos por sus parientes, que son capaces de sembrar maíz y de celebrar el ritual dedicado a él.

³ Se refiere al ritual llamado “mitote”.



Es necesario explicar la forma en que los menores son llevados a cada una de las ceremonias. El esquema de parentesco (esquema 1) corresponde a un matrimonio cora de Santa Teresa. Fidela está casada con su esposo Salomón y tienen dos hijos: el mayor es un varón de cinco años y la menor tiene apenas quince meses. En este caso, sus hijos deben participar en los mitotes a los que pertenecen sus padres. Por el lado materno, participarán en los mitotes organizados por sus abuelos: Gómez, Gervasio, Gutiérrez y Carrillo; por el paterno, en los de Rodríguez, Due y Castañeda.

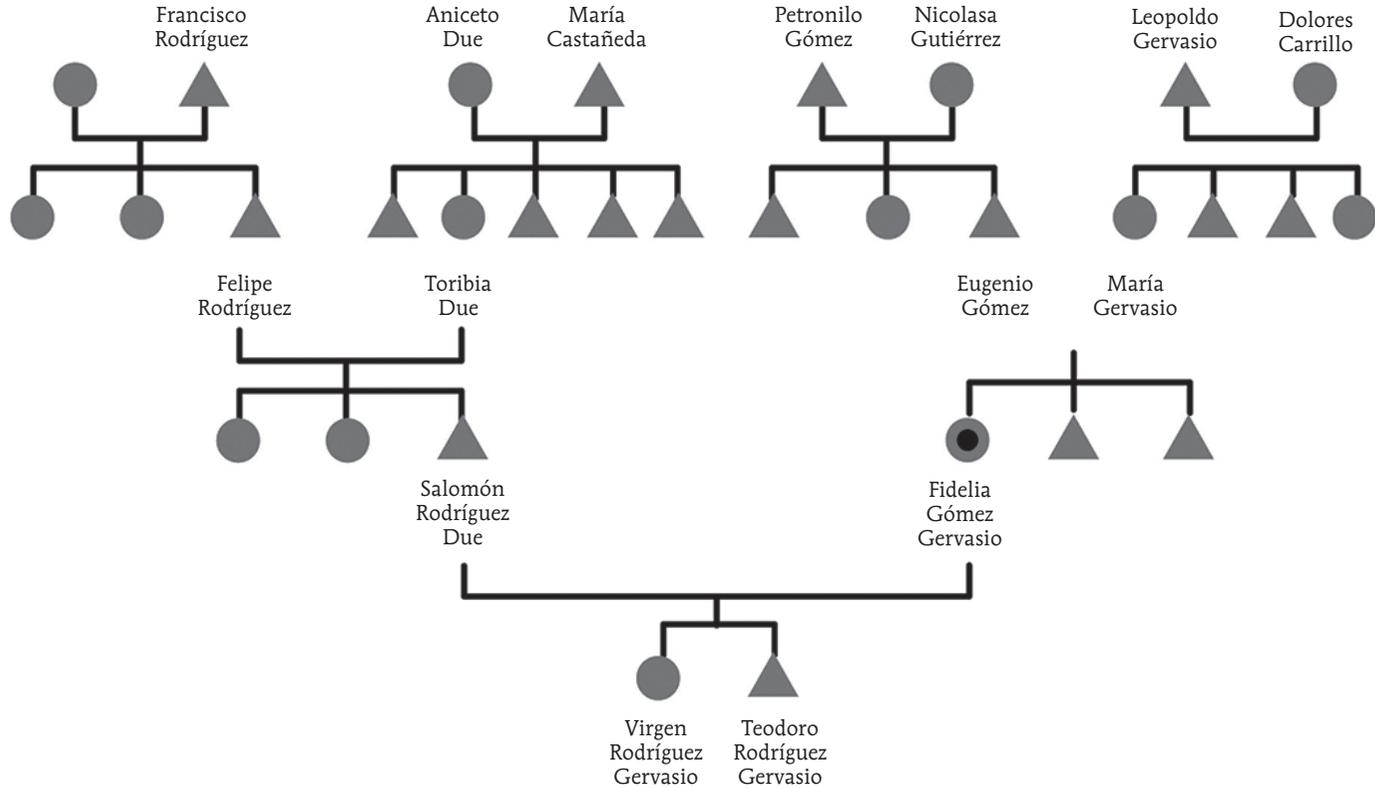
Los coras argumentan que, para concluir su participación total en las ceremonias, el niño debe ser llevado a todos los mitotes que se efectúen tanto del lado paterno como del materno. En la mayoría de los casos no se logra hacer esto, pues no todos los mitotes se efectúan en Santa Teresa. Además, si muere uno de los ancianos del grupo parental o uno de los ceremoniales, esto será motivo para que no se lleve a cabo el ritual, por lo que se tendrá que dejar pasar un año antes de volver a realizarlo.

Una vez que el niño haya pasado por estos rituales, tendrá que asistir durante cinco años seguidos adonde realizaron las ceremonias —sacar a los niños, darles la comida y la ceremonia del vino—. No hacerlo significaría que el menor no ha pasado por ninguna fase y, a consecuencia de ello, le podría llegar una enfermedad. Para los náayeri, más allá de esto, existen importantes razones para que los menores cumplan con cada una de las ceremonias tanto del lado paterno como del materno: en primer lugar, porque estas ceremonias representan el primer espacio donde los niños son introducidos en el ritual del mitote; en segundo lugar, porque al no asistir no podrán tener su maíz ni el sitio para sembrarlo; en tercer lugar, porque el no asistir podría exponerlos a cualquier adversidad. Por ello, es necesario fabricar un *hué'ra'a* que no está aún compuesto y cuya composición parece no acabar. Es éste un trabajo de fabricación constante. No es algo dado. Por ese motivo las personas deben asistir a los mitotes constantemente, pues, de lo contrario, se enfermarían o incluso podrían morir. Únicamente los viejos que dirigen los rituales no requieren componerse más, porque, como en los mitos, los ancianos (al igual que las aves) vienen de arriba y parecen más cercanos a los ancestros.



Esquema 1

EJEMPLO DE DOS GENERACIONES DE PARENTESCO CUYO EGO ES FIDELA



Elaboración de Frine Castillo

“Sacar a los niños”

En un inicio, la palabra “sacar” es empleada literalmente porque denota la acción de sacar a los menores coras de la casa del ceremonial mayor. El ritual se caracteriza por proveer a los infantes de una serie de objetos primordiales en la constitución de sus cuerpos y de su vida dentro del colectivo. Las mujeres que pertenecen al grupo de parentesco donde se lleva a cabo el mitote se encargan de elaborar algunos objetos como collares de chaquira, un “perrito” elaborado de algodón e hilo y una bolsa manufacturada con algodón que contiene tabaco. Por su parte, los hombres son los responsables de fabricar los siguientes objetos: flechas a las que se les colocan plumas de águila —para los varones— o de perico —para las mujeres—, un malacate de madera que se usa para hilar y un arco con flecha. Cada persona se encarga de conseguir las materias primas utilizadas en la fabricación de estos objetos, los cuales son producidos en el patio de la casa donde se celebrará el mitote.

Para los náayeri, cada objeto desempeña una función en particular y produce un efecto común para “componer al niño”. Una de las funciones principales es que estos objetos le proporcionan al menor la protección contra cualquier enfermedad, así como el reconocimiento dentro del grupo de parentesco. Dentro de la casa del ceremonial mayor se preparan los artefactos que se utilizarán en el transcurso de la ceremonia. Cuando los menores entran a la casa, lo primero que hace uno de los ancianos, que dirige el ritual, es evocar a los antepasados con una pequeña oración. En su mano, este anciano sostiene una flecha (también empleada en los mitotes), la sumerge en una jícara que contiene agua sagrada y la pasa por la cabeza del infante. Finalmente, el anciano toma una pluma de ave a la que le adhiere un poco de cera para colocarla en la cabeza del niño o la niña. Como ya ha descrito Coyle (1997:155), estas plumas varían: si son de perico, serán para una niña; si son de aguililla, para un niño. A continuación se les reparte el resto de los objetos, como las cuentas de chaquira que, en un principio, conformarán sólo una pulsera a la que se amarra la bolsa de tabaco y el perro. Finalmente les entregan las flechas junto con el malacate (si es niña) o el arco (si es niño).

Los menores reciben estos objetos con la mano derecha. Cuando el niño ha recibido todos los artefactos, los ancianos, con ayuda de una pipa, le esparcen el humo del tabaco por todo el cuerpo. En ese momento los niños giran en su lugar en dirección contraria a las manecillas del reloj. El número de vueltas depende del género: cuatro si es mujer y cinco si es hombre. Posteriormente, los niños o niñas saldrán de la casa para dar vueltas alrededor de ella —una vez más, el número de vueltas depende del género—. Después se forman todos frente a la casa para ser “bañados” en el ceremonial mayor, en el cual los parientes de los menores toman un sorbo de agua sagrada y la esparcen por todo el cuerpo de los participantes. Con esto el ritual llega a su fin.

Los objetos que se entregan a cada uno de los infantes cumplen varias funciones que, en su conjunto, muestran que este “componer” no sólo alude a la protección y salud de los infantes, sino también a componer una serie de relaciones entre los menores y los ancestros míticos, los antiguos, los parientes e, incluso, el medio natural que los rodea.

Por ejemplo, los brazaletes de chaquiras que se entregan a los niños están elaborados principalmente con cuentas de vidrio o de plástico que son traídas de Tepic o de Ruiz, así como con cuentas que pertenecieron a los antepasados de los grupos parentales. Una cora explicó que su abuelo es quien se encarga de las cuentas de su niño en el ritual, ya que él sabe cuáles son las que le corresponden, siempre y cuando sean parientes directos. Coyle (2001: 51) enfatiza este punto diciendo que cada cuenta es una reliquia familiar de un ancestro directo e indica una filiación cognaticia. En la ceremonia del mitote, estas cuentas funcionan como una herencia que pasa de los ancianos a sus hijos. Los ancestros pasan a través de las cuentas de chaquiras y, al tener contacto con la piel del menor, se establece la relación con los ancestros, quienes proveen salud a los cuerpos de los menores. Posteriormente, estas pulseras incrementan de tamaño de acuerdo con la asistencia de los infantes a los mitotes, pues a esta pulsera se le irán agregando las cuentas correspondientes a cada infante en los subsecuentes rituales hasta formar un collar.⁴

⁴ Existen casos específicos en donde los padres del menor pertenecen a un mismo grupo de descendencia, de tal manera que el niño o la niña recibe el doble



Independientemente del género, los infantes también reciben flechas. Dentro de su investigación, Preuss planteó que las flechas votivas son “medios indispensables para obtener vida, salud, lluvias y nuevas cosechas” (Preuss, 1998 [1906]: 40). Para los náayeri, estas flechas son fundamentales para la protección y curación de enfermedades. Las flechas son fabricadas con un carrizo de aproximadamente 20 centímetros. En la parte superior se atan las plumas de aguililla o perico, y sobre la vara de carrizo se pintan líneas de color negro con pintura elaborada a base de ocote quemado. El número de líneas es variable: cuatro para las niñas y cinco para los varones. En sus escritos, Preuss señaló también que las flechas coras llevan los símbolos de la estrella de la mañana (*Ha'atsikan*), aun cuando estén dedicadas a la Madre Tierra (*Texcame*) o a los antiguos (los ancianos principales fallecidos). Por su parte, Neurath plantea que en documentos antiguos del Gran Nayar ya se mencionaba el uso de las flechas “como vehículos para transportar mensajes codificados” (Neurath, 2013: 31). Entre los huicholes —grupo más cercano a los coras—, las flechas también sirven para enviar mensajes cuyos destinatarios son dioses o ancestros deificados. De ahí que para los coras las flechas tienen la función de componer al menor y, posteriormente, defenderlo de cualquier infortunio. Por su parte, las líneas que son dibujadas en ellas indican a quién le pertenecen, aunque también pueden ser un tipo de escritura que puede ser descifrada por los ancestros.

A diferencia de la flecha, el arco no es proporcionado a las niñas en el ritual. Este objeto es fabricado con madera por los hombres que pertenecen al grupo parental y es la reproducción en miniatura del arco musical utilizado en los mitotes del Maíz Tierno y del Esquite, lo que indica el papel futuro del niño como posible cantador en dichos rituales, así como su rol de cazador proveedor del alimento dentro de su familia. De igual forma, este artefacto tiene el poder de proteger de adversidades al que lo recibe. Este hecho se refleja en un mito cora, donde el héroe utiliza este instrumento para matar a una serpiente que atenta en contra de los náayeri. Si

de chaquiras. Por ejemplo, a un varón se le darán diez chaquiras (cinco por parte de su madre y cinco por la de su padre), mientras que una niña recibirá ocho.

pensamos en la flecha como mediador de mensajes, como un soporte de comunicación o como un canal, entonces el arco podría ser el medio, una forma de transmitir el mensaje.

En lugar del arco, las niñas reciben un malacate elaborado de madera por los hombres que pertenecen al mitote. Hasta ahora no se tienen registros donde el malacate figure en algún mito como el arco o la flecha. Sin embargo, su importancia radica en que es el único objeto que permite la creación de otros objetos, porque la función del malacate es hilar, es decir, producir el hilo que se utiliza para la confección de ropa —faldas, blusas y morrales—. Desde pequeñas, una vez que hayan recibido el malacate, las niñas son instruidas por sus madres en esta actividad. Por lo tanto, este objeto denota la posición de las mujeres, pues sólo ellas pueden realizar dicha acción: transformar y crear individuos.

Los “perritos” y la pequeña bolsa de algodón son obsequiados a los menores de ambos sexos. Aunque son los hombres quienes obtienen el pelo de los caninos, en la elaboración participan personas adultas o ancianos de ambos sexos. El perro que se entrega al varón tiene que estar hecho con el pelo de un perro macho, y el de las niñas, con el de una hembra. Cuando se tienen los respectivos mechones de pelo, son las mujeres quienes se ocupan de su fabricación. El pelaje del canino es envuelto con algodón al que se le da la forma de un cachorro. “Se le dice perrito porque no más tiene un pedacito de cola así de cabello de perrito”. Al igual que la flecha, éste adquiere un papel importante dentro del mundo náayeri, y hay quienes argumentan que este “chuchito”⁵ es como un patrón para ellos, por lo que no se le debe maltratar. Si este objeto es desgastado o se encuentra maltrecho, traería mala suerte. Además, si los infantes se enferman y son llevados con un curandero, él pedirá los perros que el niño recibió en el ritual, porque son los instrumentos usados para identificar el malestar en el cuerpo e incluso sanar al menor. Finalmente, si el objeto fue maltratado, cuando la persona muera el perro no la ayudará a cruzar hacia donde van los muertos. La bolsa de tabaco es amarrada junto a los chuchitos. Para la confección de aquélla se utiliza algodón, hilo y tabaco. De igual manera

⁵ Perro en cora es *ti'i*, pero suelen decirle también “chuchito”.



que el objeto anterior, esta bolsa se emplea para localizar cualquier enfermedad que quizá haya invadido el cuerpo del portador. Como lo ha mencionado Coyle (2001: 52), el humo del tabaco proveniente de las pipas y de las bolsas atacará las enfermedades.

La importancia y la eficacia de las plumas de aguililla y perico colocadas en la cabeza de los menores está ligada a su relación con los antepasados míticos. Por ejemplo, la celebración del mitote de la chicharra entre los coras de Jesús María cuenta con la participación de dos personajes, un menor y un joven, quienes portarán simultáneamente una corona de plumas de cotorro, conforme el ritual se vaya desarrollando. La corona en el caso del niño señala que se trata del guardián del maíz. Cuando la porta el joven, la corona identifica a este personaje con un venado particular hecho de maíz por las manos de *Teih*, Nuestra Madre el Maíz. Para Valdovinos (2007: 61), “las plumas de cotorro, con su característico color verde, no son más que las plumas del maíz”. Así, las plumas de perico empleadas entre los coras de Santa Teresa pueden ser entendidas de manera similar, ya que el maíz es asociado constantemente con el ámbito femenino. Valdovinos argumenta que la vinculación entre el maíz y las plumas se debe a las similares capacidades reproductivas (Valdovinos, 2008).⁶ Para dar cuenta de las plumas de halcón y de aguililla asignadas a los varones, podemos hacer referencia a uno de los cantos que Preuss recopiló acerca de la matanza de la víbora, la cual es una amenaza para los que viven en la tierra. Preuss (1998 [1906]: 40) sostenía que “los poderes específicos de las plumas dependen del color y del hábitat en cuestión” y, podemos agregar, de las habilidades que caracterizan a las aves que las portan. Recordemos que los coras atribuyen al águila y al halcón la agilidad para volar, que se hace evidente en lo difícil que es atraparlos para obtener sus plumas. Cuando pregunté a los náayeri por qué a las mujeres les corresponde estar siempre un número⁷ por abajo de los hombres, la respuesta fue que a ellas

⁶ Entre los maritecos las mujeres están relacionadas con el maíz y con la divinidad *Tatyí* (Nuestra Madre). Del mismo modo, los individuos masculinos establecen analogías con *Tahá* (Nuestro Hermano Mayor) (Valdovinos, 2008).

⁷ Esto se refleja en el número de vueltas que dan durante el ritual los niños y las niñas de la casa.

siempre les iba a faltar un sentido, lo cual puede ser entendido como una característica que ayuda a tener un mejor pensamiento y que permite tener la capacidad para hablar con los Antepasados, Patrones y Santos. Esto puede explicar por qué a los niños se les coloca este tipo de plumas en la cabeza, pues éstas ayudarán a los menores a lograr la habilidad de pensar. Es importante mencionar que sólo ellos pueden entregar las ofrendas y hablar con los destinatarios de dichos presentes.

Siguiendo a Viveiros de Castro (2002), puede considerarse que estos objetos poseen una ontología ambigua, pues son objetos que tienen a un sujeto como índice, es decir, son acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no material.

“Darles la comida”

“Darles la comida”, ritual así llamado en alusión a la actividad que en él se realiza, es la segunda fase por la que deberán pasar los menores. Los alimentos que se utilizan en la ceremonia son traídos de diferentes lugares: el plátano y el pescado provienen de la parte baja de la sierra; la carne de venado es obtenida por los hombres mediante la acción de cacería, ya sea cerca o lejos del pueblo; finalmente, el pinole, el frijol y el maíz para elaborar las tortillas se siembran en Santa Teresa.

Podemos interpretar lo anterior a partir de lo señalado por Lévi-Strauss en su oposición al pensamiento naturalista y utilitario: “las especies naturales no son elegidas por ser buenas para comer, sino buenas para pensar” (Lévi-Strauss, 1965: 131). Esta conceptualización me permite hacer una clasificación entre alimentos ordinarios (pinole, tortillas y frijol) y alimentos rituales o especiales (pescado, plátano y carne de venado). De esta forma, tal como lo postuló Lévi-Strauss, los coras hacen uso de ciertos elementos de su experiencia empírica para construir sistemas lógicos. Así, es posible pensar estos alimentos a partir de aquello que el autor denominó “categorías sensibles”, es decir, entenderlos a partir de las cualidades que poseen: color, textura, sonido, gusto. Para los coras, dentro del mitote resulta fundamental distinguir entre el maíz



ordinario y el maíz ritual. Con este último se prepara el pinole y con el maíz ordinario se fabrican las tortillas. Cabe señalar que la comida que se les da a los menores requiere, en un primer plano, ser transformada para su ingestión. Las mujeres son las encargadas de cocinar dichos alimentos, proceso que se lleva a cabo, generalmente, un día antes del ritual o en la mañana del quinto día del mitote.

Aunque la forma en que se dan los alimentos a los niños parece poco sofisticada, en realidad es un proceso muy significativo: en un recipiente de madera se deposita una mínima porción de cada uno de los alimentos y el resto se reparte al final entre los participantes. Cuando finaliza el mitote, las personas mayores toman el recipiente y los infantes se forman detrás de ellos para recibir la comida. Los ancianos toman un pequeño bocado y se lo dan en la boca a cada niño o niña.

Así, la comida ritual y la comida ordinaria, presentes en distintos momentos del ciclo ritual y provenientes de diferentes lugares, se concentran en el momento de la ingesta. De esta forma, los náayeri logran condensar, a través de un código culinario, su temporalidad y su territorio, es decir, su mundo. A partir de esta idea, es posible observar que el cuerpo es una forma de entender y vincular microcosmos y macrocosmos no como modelos, sino como una relación práctica en la que el mundo literalmente se incorpora a través de la alimentación: el cuerpo reúne el tiempo y el territorio al ingerirlos. De esta manera, los cuerpos se “componen” del territorio y del tiempo. Los infantes pueden establecer alianzas o conocer el mundo al probar estos alimentos.

La ceremonia del vino

La ceremonia del vino es el último ritual dedicado a los menores. Su importancia no radica solamente en la bebida que los niños y las niñas ingieren con el propósito de componerlos, protegerlos y darles buena salud, sino en el hecho de que la bebida concentra una serie de factores que la hacen primordial en estos rituales. Una de las finalidades de esta ingesta es que los infantes puedan establecer una conexión con los ancestros y propiciar lluvias y buena salud

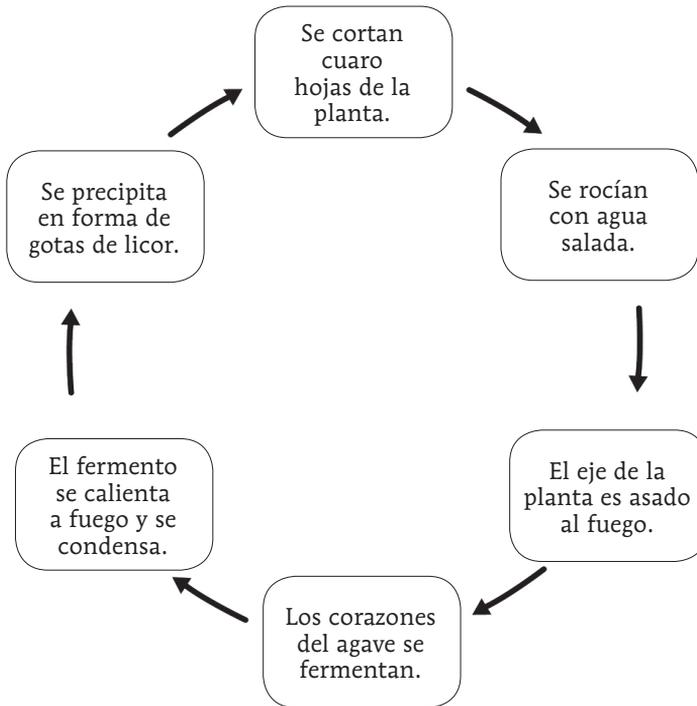
para el resto de los habitantes. El agua sagrada es uno de los elementos fundamentales en la preparación del vino. Ésta se obtiene de los cinco sitios sagrados conceptualizados como marcadores de tiempo y centro del territorio de la comunidad. Cada una de las acciones que requiere la elaboración de esta bebida es fundamental para entender por qué los coras la consideran indispensable para “componer” el cuerpo de los infantes. En el esquema 2 se ejemplifica la manera en que los coras preparan el destilado de maguey.

La penúltima etapa del proceso de destilación es significativa porque, al condensarse, el agua en forma de vapor hace alusión a los ancestros, mientras que las gotas del licor se asemejan a la lluvia. De este modo, los coras, a través de la producción del vino, producen una réplica del cosmos. Podemos decir, usando los términos de Lévi-Strauss (1964: 45), que este proceso no es más que un modelo reducido, pues no se trata únicamente de preparar una bebida, sino que al “hacerla a mano” se crea una experiencia nueva del objeto, en este caso del proceso de creación de la lluvia. Paralelamente, este proceso sirve para vincular el mundo de arriba, el de los ancestros, con el mundo de abajo, donde se encuentran los coras. Cabe mencionar que esta ceremonia se realiza en el mes de mayo, con el fin de propiciar las lluvias.

La forma en que se entrega este destilado a los niños es la siguiente: debajo del altar se colocan dos bancos para el niño y la niña. Detrás de ambos menores se colocan dos personas mayores, generalmente sus familiares, que se aseguran de que los infantes beban el destilado de maguey, pues, de no hacerlo, el ritual no será efectivo y, en consecuencia, serán vulnerables a las enfermedades o adversidades. La cantidad de licor que se proporciona también varía de acuerdo con el género: cuatro jícaras pequeñas a las niñas y cinco para los varones.

Los ancianos que efectúan el ritual son quienes sirven cada uno de los recipientes. Antes de colocar la jícara con el destilado en las manos de los infantes, los ancianos la pasan por la cabeza, garganta, hombros, rodillas y pies del menor. Cuando terminan, entregan el recipiente a la persona que se encuentra detrás de los infantes para que haga lo mismo en la parte trasera del cuerpo. Al terminar, la jícara es devuelta al anciano, quien se la entrega

Esquema 2
ETAPAS DE LA PREPARACIÓN DEL VINO



Elaboración de Frine Castillo

a la niña o niño para que beba el líquido. Tras beber el destilado, los menores se ponen de pie y se retiran hacia la parte trasera del altar para dar paso a otro par de menores. Al final, se pretende que los niños experimenten un estado de embriaguez que ratifica la efectividad del ritual para el cuerpo, su capacidad para “componer” a los niños.

Al concluir las tres fases, lo menores están “compuestos”. Sin embargo, no lo estarán para toda la vida. Por ello, necesitan asistir cada año a, por lo menos, uno de los mitotes, ya sea del lado materno o paterno. De este modo, se demostrará que se es constante en el proceso de construcción del cuerpo. No ir a los mitotes tendría, principalmente, dos consecuencias: en primer lugar, dejarían

de “componerse”, lo que implica no obtener ninguno de los objetos que se entregan en el ritual “sacar a los niños”. En segundo lugar, al no asistir, se podría decir que estarían expuestos a cualquier adversidad. Esto me lleva a pensar en lo que menciona Neurath (2013) sobre la cosmología de los huicholes. Según el autor, entre estos pueblos el orden debe ser construido constantemente, pues lo que parece predominar es el desorden. Por lo tanto, la reproducción del cosmos depende tanto de su discontinuidad como de su constante creación.

Una vez que el infante ha participado en los tres rituales descritos, tendrá que cumplir con un ciclo de cinco años consecutivos. De no ser así, no se podrá “componer”. Tras cumplir con este ciclo, no es obligatorio asistir continuamente a todos los mitotes. Sin embargo, es recomendable frecuentar por lo menos uno de los mitotes cada año para recibir el agua sagrada, pues ésta es fundamental para la continuidad de su vida y para mantener cada una de las partes que constituyen el cuerpo, además de servir como protección contra enfermedades y de evitar la muerte prematura.

Sin embargo, la importancia de este proceso no reside sólo en pasar por las ceremonias antes descritas, sino en que cada una de ellas condensa un tipo de relaciones que hace que el ritual cumpla con su cometido: “componer” el cuerpo, construirlo, otorgarle los elementos necesarios para lograr el bienestar y para actuar en la vida social. Recordemos que tanto *hué'ra'a* como *tyéviij* designan al cuerpo: el primero refiriéndose a su consistencia, a su carne; el segundo, a quien lo porta y lo hace visible. Por ello, durante el momento de la gestación, lo que se encuentra dentro del vientre no es propiamente un cuerpo, sino sólo el *hué'ra'a*, la parte que se enferma, que se pudre, que se muere. No es aún, retomando el término de Pitarch (2013), un cuerpo-presencia (*tyéviij*).

Es preciso comprender que para los *náayeri* está carne que permanece dentro de los cuerpos de las mujeres tiene que salir cuando éstas dan a luz. Sin embargo, dicha salida no implica una finalización, sino apenas un comienzo. Para los coras de Santa Teresa este cuerpo-carne no está acabado, no es algo dado, no está listo para ser una persona. Por ello, esa carne necesita ser cons-



truida mediante estos procesos de “sacar” en los cuales el *hué'ra'a* se “compone” con los objetos que le son entregados en el primer ritual. En este “componer” el nuevo ser es traído de “otro lado”. Además, “sacar” es una acción mediante la cual los coras se aseguran de que el menor esté vinculado con sus redes de parentesco y que su *hué'ra'a* se encuentre con la capacidad de equilibrar las adversidades. Los objetos, los alimentos y el vino permiten en conjunto hacer una conexión entre el cuerpo de los menores y el mundo de sus antepasados y sus seres míticos. Además, son vínculos de parentesco con el grupo filial bajo el cual se organizan los mitotes.

Reflexiones finales

Este proceso se llama “componer”, componer un cuerpo o una persona —con el territorio, con el espacio, con el tiempo— para volverlo consanguíneo y protegerlo para que no “se descomponga”, pues “se puede enfermar [si] no están protegidos los niños”. Esto se debe a que los rituales en donde se componen a los infantes son familiares por vía materna y paterna. Enfermarse, por tanto, es como volver a ese campo de parentesco de los antepasados sin pasar por el tránsito de la humanidad cora, sin el proceso de componerse y sacarse hasta llegar a la vejez, sin ser pariente filial, no sólo con otros coras y sus antepasados, sino con el maíz.

Componer se refiere entonces a proveer a la persona todos los elementos necesarios para prevenir la enfermedad que traería la separación de las relaciones de parentesco con los ancestros y con los grupos de filiación. El *tyé'vij* es quien recibe las cuentas, las flechas, el perro, el tabaco, las plumas, el arco y el malacate, instrumentos que tienen un lugar dentro de su vida individual y comunal. Por ello, es a través de un código culinario, representado por la ingesta de alimentos y vino, como se compone el *hué'ra'a* y se establece una vez más el vínculo con sus parientes fallecidos, con el territorio, con el espacio y con el tiempo. Así, para los coras el cuerpo no es algo acabado, algo dado, sino que necesita ser compuesto.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENCIOLINI, M.

2014 “Iridiscencias de un mundo florido: estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora”, tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

CASTILLO, F.

2014 “*Nahué’ra’a*. El concepto de cuerpo entre los coras de Santa Teresa del Nayar”, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

COYLE, P. E.

1997 “*Hapwan chánaka* (“On the Top of the Earth”). The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit”, tesis de doctorado, University of Arizona.

2001 *Náyari Historic, Politics, and Violence. From Flowers to Asch*, Tucson, The University of Arizona Press.

DANILOVIĆ, M.

2016 “El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica”, tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

GUZMÁN, A.

2002 *Mitote y universo cora*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad de Guadalajara.

HINTON, B. T.

1972 *Coras, huicholes y tepehuanes*, México, Instituto Nacional Indigenista.

LÉVI-STRAUSS, C.

1964 *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

1965 *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica.

LUMHOLTZ, C.

1972 (1902) *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental: en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, México, Editorial Nacional.

MAGRIÑA, L.

2002 *Los coras entre 1531 y 1722, ¿indios de guerra o indios de paz?*, México Instituto Nacional de Antropología e Historia.



NEURATH, J.

2013 *La vida de las imágenes. Arte huichol*, México, Artes de México.

PITARCH, P.

2013 *La cara oculta del pliegue*, México, Artes de México.

PREUSS, K. T.

1998 [1906] *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etología de coras y huicholes*, comp. de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.

VALDOVINOS, M.

2007 *La corona de plumas de maíz (cora)*, *Artes de México*, 85, p. 60-61.

2008 “Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l’action rituelle”, tesis de doctorado, París, Université Paris X-Nanterre.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2002 *Perspectivismo e naturalismo na América indígena. A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, p. 345-401.

WAGNER, R.

2010 [1981] *A invenção da cultura*, Sao Paulo, Cosac Naify.



DE ESPÍRITU, SANGRE Y ALTERIDAD
UNA EXPLORACIÓN DE LA ETIOLOGÍA PERSONAL
Y COLECTIVA DE LA DIABETES ENTRE LOS TOTONACOS
DE IXTEPEC, PUEBLA, MÉXICO

SUSANA KOLB CADWELL

En el municipio de Ixtepec, Puebla, al igual que en todo México, la incidencia de la diabetes ha aumentado de manera alarmante en las últimas décadas.¹ Ubicado en la Sierra Norte de Puebla (véase mapa 2), este municipio tiene 6 811 habitantes (INEGI 2014). La mayoría de la población es hablante del totonaco y vive principalmente de las actividades agrícolas: siembra alimentos para el autoconsumo, primordialmente frijol y maíz, y cultiva café para su venta. De acuerdo con la clasificación de Conapo, Ixtepec es un municipio con un grado de marginación “muy alto” (2010).

El que la población totonaca en Ixtepec se vea seriamente afectada por la diabetes refleja una tendencia global, pues la incidencia de esta enfermedad es especialmente marcada en las diferentes poblaciones indígenas de México, Norteamérica, Polinesia y Micronesia.² Los estudios sobre este fenómeno han tendido a buscar las razones detrás de esta tendencia —ya sea desde la perspectiva genética o medioambiental—, o a examinar las discrepancias y coincidencias entre el modelo explicativo biomédico y el de los pacien-

¹ Según la Dirección General de Epidemiología, en México la incidencia de *diabetes mellitus* se ha incrementado 4.7% en los últimos quince años (2013, p. 4). En Puebla, esta enfermedad constituye la segunda principal causa de defunción desde 2012 (INEGI, 2014).

² Véase por ejemplo Benyshek *et al.* (2010) y Knowler *et al.* (1988) respecto a la diabetes entre los grupos indígenas norteamericanos; Szathmary y Ferrel (2009), Bruce (2000), Garro (1995 y 1996) y Rock (2003) entre grupos indígenas de Canadá; Bindon y Baker (1997) entre grupos polinesios y micronesios; Chakraborty y Weiss (1986) entre mexicano-americanos, y Everett (2011 y 2013) sobre la población indígena en Oaxaca.



tes, relacionadas con la adhesión al tratamiento.³ El análisis de las maneras en que se constituye la diabetes en cada contexto etnográfico por lo general ha sido dejado de lado. En el caso de los grupos indígenas de México, este tipo de análisis es escaso, y entre los totonacos no existe una aproximación de este tipo.⁴

En Ixtepec, la diabetes generalmente es diagnosticada mediante un estudio de sangre en el hospital IMSS Oportunidades, construido en la cabecera municipal en 2010.⁵ Al diagnóstico le siguen dos procesos diferentes. Por un lado, el paciente debe cambiar sus hábitos cotidianos asistiendo regularmente al hospital, tomando medicina cada día —en ocasiones hasta ocho pastillas diarias— y modificando su dieta. Por otro lado, tras el diagnóstico el paciente identifica la causa de su padecimiento: aunque entre los totonacos de Ixtepec la diabetes suele considerarse una enfermedad que llega después de la acumulación de “años y mortificaciones”, cada paciente con el que hablé pudo describir el momento clave que desencadenó su enfermedad (un susto, una tristeza o un coraje). Éste pudo haber ocurrido meses o inclusive años atrás.

Al analizar lo que yace detrás de ambos procesos —el tratamiento y la etiología de la diabetes—, puede reconocerse un amplio campo de conocimiento, dentro del cual hay aspectos de la diabetes que parecen considerarse de conocimiento general, mientras

³ Hunt *et al.* (1998) y Daniulaityte (2004), por ejemplo, encuentran una discrepancia entre el modelo explicativo biomédico y los de los pacientes mexicanos y mexicano-americanos, respectivamente.

⁴ Macín Pérez *et al.* (2013) realizaron un estudio entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla para “estimar la prevalencia de hiperglucemia y obesidad en la población adulta” y para “aproximarse a las causas y formas en que ocurrieron los cambios en la alimentación, actividad física y salud que explican el aumento de hiperglucemia y obesidad desde la perspectiva de los propios habitantes de la comunidad”. Aunque realizaron cuatro entrevistas, el objetivo del estudio no es entender la diabetes en términos totonacos. Además, los autores parten de la suposición de que la alta incidencia de diabetes es causa del cambio del “estilo de vida” conformado por las categorías de “alimentación”, “actividad física” y “salud”.

⁵ Un médico tradicional puede llegar a sugerir que una persona padece diabetes y recomendarle una visita al hospital o a un médico particular, pero nunca diagnostica esa enfermedad.

que otros se cuestionan constantemente.⁶ También varía la fuente de este conocimiento, pues mientras que cierta información no se adjudica a ningún origen en específico (se sabe), otra se adjudica a los médicos en el hospital. En efecto, la diabetes en Ixtepec no existe de manera independiente de las relaciones con los médicos alópatas; está constituida como una co-creación a partir de los equívocos⁷ que emergen entre las prácticas de los médicos y las de los habitantes del municipio, tanto en el pueblo como en el hospital (Kolb Cadwell, 2015).⁸

Sin embargo, los totonacos raramente hacen referencia a los médicos al hablar de la etiología de la diabetes, y ésta casi nunca es discutida dentro de las paredes del hospital. Esto se debe en parte al hecho de que la etiología y el tratamiento de la diabetes están distanciados temporalmente y no se relacionan directamente: una vez realizado el diagnóstico, el tratamiento de los procesos que, se sabe, causan la diabetes no se considera una opción para tratar tal enfermedad. Así, la etiología de la diabetes aparece en la etnografía como un objeto que no es determinado por las prácticas

⁶ Principalmente se discute si la diabetes se cura o no, poniendo en duda la noción de una enfermedad incurable, mas no mortal. En estas discusiones se cuestionan las aseveraciones de los médicos respecto a la diabetes.

⁷ Utilizo el concepto de equívoco siguiendo la propuesta de Viveiros de Castro (2004), basada a su vez en el perspectivismo amerindio. Este autor entiende el equívoco no como un malentendido, sino como la diferencia de perspectiva que yace detrás, lo cual permite la relación y cuyo análisis apunta a premisas diferentes entre sí. En una ocasión asistí a una capacitación en la cual Moisés, estudiante de psicología, habló en totonaco con un grupo de cuarenta mujeres totonacas sobre la obesidad, la diabetes y la dieta que deben llevar. La traducción que posteriormente me brindó Moisés y la que me proporcionó una paciente eran radicalmente diferentes, pues se llevaron a cabo con base en premisas inconmensurables.

⁸ En el consultorio, por ejemplo, la diabetes es *enacted* (Mol, 2002) como “completamente controlable” a pesar de que en el área de hospitalización es *enacted* como difícil de controlar. El que en ciertos contextos la diabetes se identifique como controlable se debe al hecho de que los trabajadores del IMSS asumen que el paciente descontrolado es renuente al tratamiento. Esto, a su vez, surge de una conceptualización del paciente como parte de una cultura diferente y una clase social baja, sin acceso a la educación necesaria para apearse al tratamiento. En este sentido, el *enactment* de la diabetes como completamente controlable surge como una co-invencción, en tanto emerge de las relaciones específicas entre la población totonaca “potencialmente renuente” y los médicos.



hospitalarias —aunque la relación con el hospital y el médico atraviesan todo el campo de conocimiento del que forma parte la diabetes—, y a la vez como un objeto que es posible analizar sin vernos forzados a incursionar en el análisis del tratamiento de la enfermedad —tema amplio por sí mismo—. Sin embargo, esto no significa que la etiología y el tratamiento no estén relacionados entre sí, simplemente implica relaciones diferentes a aquellas que traza la perspectiva biomédica (o naturalista *sensu* Descola) entre cuerpo y enfermedad.

Sobre la etiología de la diabetes hay poca discusión: los habitantes de Ixtepec saben por qué llegó la enfermedad al pueblo y cómo puede enfermar cada persona. Las causas de la diabetes cambian a partir de la perspectiva que se adopta: al hablar sobre un caso específico de la enfermedad, se describe un susto, un coraje o una tristeza —un momento específico en la vida de la persona afectada—; al hablar sobre la llegada de la diabetes al pueblo, los habitantes describen el cambio de alimentación ocasionado por ingerir comida que viene de afuera, la cual está repleta de químicos. Estas perspectivas no se relacionan de manera causal: ningún caso específico de diabetes fue ocasionado por la ingesta de estos alimentos con químicos. Esto problematiza una conceptualización de lo colectivo como la suma —aunque sea en parte— de los casos individuales.

El objetivo de este artículo es analizar la etiología de la diabetes desde ambas perspectivas para alumbrar parte del campo de conocimiento en el que esta enfermedad se inscribe. La naturaleza relacional de la producción de conocimiento implica que para describir la diabetes es necesario exponer los conceptos que la constituyen y que a su vez son constituidos por su relación con esta enfermedad, en este caso los de espíritu, corazón y sangre, así como el de la transformación del pueblo a partir de una potencial relación de alteridad. La constitución de la diabetes como co-invencción no será tratada en este artículo debido a la amplitud del tema, más allá de indicar ciertos aspectos de la etiología que se fundan en equívocos entre médicos y pacientes.⁹ A través de este análisis se argumentará

⁹ Véase una exploración detallada de la constitución de la diabetes como co-invencción en Ixtepec, en Kolb Cadwell (2015).

que la diabetes entre los totonacos de Ixtepec constituye una suerte de materialización corporal de relaciones de alteridad y/o conflicto en el cuerpo, es decir, la in-corporación permanente de estas relaciones en las personas de sangre débil y en el pueblo mismo. A su vez, se explorarán las maneras en que lo colectivo/social y lo personal se relacionan en la etiología de la diabetes.

Etiología personal: de espíritu, sangre y la in-corporación de relaciones de conflicto

Entre los totonacos de Ixtepec, la diabetes puede ser causada por el susto, aunque también, con menor frecuencia, por coraje o tristeza. En general, los habitantes de Ixtepec coinciden en que estos tres males debilitan la sangre, el corazón, el espíritu y/o el cuerpo, abriendo la puerta a la diabetes. Sin embargo, al hablar sobre la enfermedad de una persona en específico, o al hablar con la persona que padece diabetes, las narrativas se enfocan en el acontecimiento —experiencias y memorias— y no en el efecto de éste sobre el cuerpo.¹⁰ En ese sentido, las causas de la diabetes son altamente específicas,

¹⁰ A pesar de que, por lo general, las personas con las que hablé podían describirme con exactitud el acontecimiento que causó su diabetes, hubo un caso en el que la explicación variaba. Doña Clemencia, mujer de aproximadamente sesenta años, me explicó que le dio diabetes porque comer mucho le hizo daño al corazón. Tiempo después comentó que ella en ocasiones se preguntaba por qué le habría dado diabetes. “¿Quién me pega que me dio?” Su familia también difería; su marido y su nuera culpaban a un accidente en carretera, mientras que su cuñada sugirió que la enfermedad le había llegado por una fuerte riña familiar. Sin embargo, ella misma declaró un año después: “Yo creo que sí le ha de haber dado susto, ¿sí no cómo le dio diabetes?” (Ixtepec, 2014). Pareciera que la meta en ocasiones no es identificar la causa, sino explorar posibilidades. Merrill describe cómo “[e]l diagnóstico de enfermedades es una de las pocas áreas de la vida rarámuri donde el significado es literalmente negociado. Además de diferencias de opinión sobre la interpretación adecuada de los síntomas y el señalamiento de las causas, el paciente, el doctor, la familia y los vecinos, todos manipulan las posibilidades en el proceso de determinar quién tiene la culpa, en última instancia, de la enfermedad” (1992 [1988]: 199). Esto se asemeja al caso de doña Clemencia y su familia. Sin embargo, mientras que entre los rarámuri “[e]l llegar al diagnóstico y el tratamiento correctos es la primera preocupación de todos” (Merrill, 1992 [1988]: 199), en el caso de la diabetes entre los totonacos el diagnóstico ya está dado y, aun así, resulta de gran importancia conocer la causa.



como se puede apreciar en las palabras de doña Josefa al describir el origen de su padecimiento: “Bueno, por mí, a mí, causa de problemas en la casa. Pero los demás no sé” (Ixtepec, 2013).¹¹

En este apartado busco mostrar cómo ambos discursos relacionados con la etiología de la diabetes —el que se enfoca en los efectos del susto sobre la sangre y aquel que describe el acontecimiento específico y las relaciones implícitas en éste— apuntan a diferentes aspectos del campo de conocimiento en el que se inserta la diabetes, brindándonos herramientas para comprender lo que constituye esta enfermedad entre los totonacos de Ixtepec. A su vez, la exploración del susto, el coraje y la tristeza en relación con la diabetes alumbra diferentes dimensiones de los conceptos totonacos de corazón, sangre y espíritu, los cuales no existen como “cosa-en-sí”, sino que emergen a partir de las relaciones que los atraviesan.

Del susto a la diabetes: los efectos en la sangre/espíritu

Como hemos dicho ya, entre los totonacos de Ixtepec la diabetes puede ser causada por susto, coraje o tristeza. Doña Esperanza, curandera que trabaja desde hace más de setenta años en Ixtepec, explica que la tristeza debilita el corazón a través de los pensamientos. El coraje, por su parte, hace brotar la hiel y envenena la sangre, cosa que el corazón no puede soportar. Finalmente, en el caso del susto, el espíritu queda atrapado y la sangre comienza a acumularse en el corazón, debilitándose (Ixtepec, 2013). Más allá de esta explicación, la tendencia es que, al referirse al coraje y la tristeza, se hable del acontecimiento específico y no de lo que acontece con el espíritu o con la sangre. El susto, en contraste, se vincula constantemente con el efecto en la sangre y es considerado la principal causa de la diabetes (particularmente el susto ocasionado por accidentes automovilísticos).¹² Por ello, en este apartado nos enfocaremos en este padecimiento y su relación con el azúcar en la sangre.

¹¹ Para proteger la privacidad e identidad de las personas que pidieron anonimato, varios de los nombres han sido cambiados.

¹² En dos ocasiones se mencionó el consumo de café y de refresco en relación con el susto como causa de la diabetes. María Vázquez explicó que “te da diabetes

El susto o *pekuat* no causa ninguna otra enfermedad más que la diabetes. Ésta puede afectar al cuerpo aun si el susto es tratado, aunque en ocasiones se menciona que si se le trata de inmediato, se puede prevenir la diabetes. Al hablar del susto se describen dos efectos. Por un lado, la sangre se vuelve espesa, se acumula y se paraliza, quedando estancada en el corazón. Como consecuencia de esto, los pulsos que pueden sentirse normalmente en las muñecas y en varias partes del cuerpo no son perceptibles o no están en el lugar indicado. Por otro lado, el espíritu “se queda”, es decir, deja de caminar con la persona. Como declara doña Esperanza, “a la persona asustada hay que ir a frotarla ahí mismo, que se levante su espíritu, que se levante y que camine con uno” (Ixtepec, 2014).¹³

Los totonacos de Ixtepec hablan del espíritu en español, y del *ánima*, *li-stákna* y *takuxta*, en totonaco.¹⁴ El término *ánima* se utiliza poco, pero quienes lo mencionan al hablar del espíritu lo definen como algo que *es* el corazón y que a la vez habita en éste. El *li-stákna* y el *takuxta* se mencionan más frecuentemente al hablar de espíritu. El primero también está en el corazón —aunque a menudo se le describe como estando en todo el cuerpo— y se refiere a lo que hace que el cuerpo se mueva. El *takuxta*¹⁵ es similar al *li-stákna*, en tanto que también “es el que nos mueve. Son casi sinónimos” (Gabriel Sainos, médico tradicional, Ixtepec, 2013). El *takuxta*¹⁶ está en el corazón y en todo el cuerpo. Sin embargo, este

si hay espanto y tomas refresco”: “con eso se te endulza la sangre, dicen” (Ixtepec, 2013). Doña Filomena explicó que “cuando te espantas y luego le echas café o refresco te contagias” (Ixtepec 2013).

¹³ En el sur de la Sierra, según McQuown, el doble animal es denominado “*lipatl*: ese que camina con nosotros” (McQuown, en Ichon, 1973 [1969], p. 206).

¹⁴ En Huehuetla, municipio colindante con Ixtepec, se habla del alma o *a’ni’ma’j* —entidad situada en el corazón que sale durante el sueño o el susto y que va al inframundo después de la muerte— y la sombra —“fuerza interior que se irradia como mal de ojo” (Córdoba Olivares, 1990, p. 25-26).

¹⁵ En Ixtepec se habla totonaco central del sur (*Catálogo de las lenguas indígenas nacionales*, 2008, p. 57). Los vocabularios a los que tuve acceso y que registran esta variante no incluyen la palabra *takuxta* ni *kuxta*. Por motivos de uniformidad con las etnografías que se refieren a este término, utilicé la forma de escritura “*kuxta*”.

¹⁶ Resulta sugerente que en diferentes variantes del totonaco el prefijo *ta-* puede significar “simultaneidad” o “en *compañía* con” (Olmos, 1972 [1875], cursivas mías).

término se refiere también —y a menudo en los mismos contextos— al animal o a los doce animales de cada persona que habitan en el monte.¹⁷ Estos animales pueden ser cazados tanto por el dueño del monte como por habitantes humanos de la región —aunque accidentalmente—, de modo que tienen cuerpo y son visibles desde diferentes perspectivas y en diferentes contextos.¹⁸

En Ixtepec se advierte cierta variación respecto al espíritu que se “queda” durante el susto. Según doña Esperanza se quedan las “tres cosas que tiene uno en el cuerpo”: el *li-stákna*, el *takuxta* y el ánima; “se queda el espíritu” (Ixtepec, 2014). Otros declaran que lo que se queda a raíz del susto es el *li-stákna*. En la mayoría de los casos, sin embargo, el *li-stákna* se describe como una entidad que permanece con el cuerpo (“es el corazón, ése no”), mientras que el *takuxta* es el que se ve afectado por el susto. Al preguntar a Nicolasa, nativa de Ixtepec que trabaja mediando y traduciendo entre los trabajadores del IMSS y los habitantes del municipio, cómo puede salir del cuerpo el *takuxta* durante el susto si éste son doce animales que están en el monte, ella me explicó (algo exasperada) que “están [¿los doce?] contigo siempre”, haciendo ademanes con la mano alrededor de su cuerpo (Ixtepec, 2013). El que el *takuxta*

¹⁷ Ichon describe cómo “entre los totonacas del norte el concepto de doble animal o vegetal parece haber desaparecido completamente”, mientras que en el sur de la Sierra esta noción todavía está muy viva, lo cual atribuye a la deforestación intensiva en el norte (1973 [1969], p. 206). Según Nicolas Ellison, entre los totonacos de Huehuetla, municipio que colinda con Ixtepec, la asociación entre una persona y un animal doble no existe, aunque solía haberla y el concepto es conocido (2005: 9). El autor agrega en una nota al pie de página que la asociación entre el alma de un muerto reciente y un tipo de mosca llamada *kuxta* es posiblemente “una reminiscencia del concepto del doble animal o nahual” (2005: 21). En Huehuetla la palabra *kuxta* aún se utiliza para referirse al insecto como alma, tal como se registró en un léxico de los franciscanos de Hueytlalpan (McQuown, en Ellison, 2005: 21). Entre los totonacos de Ixtepec, la palabra *takuxta* no invoca la imagen de una mosca, sino del espíritu que puede ser cualquier animal. Sin embargo, existe una asociación entre las almas de los muertos y una clase de mosca llamada *ximāhuá'*. A su vez, la relación entre el insecto y el espíritu aparece en una leyenda del sur de la Sierra que cita Ichon, la cual cuenta cómo “las almas de muchos hombres embrujados” se reintegraron a su “cuerpo bajo la forma de doce moscas. Éstas le penetraban por la nariz” (1973 [1969], p. 175).

¹⁸ Cuando las personas mueren repentinamente se debe a que el último *takuxta* ha sido cazado, o a la muerte del *takuxta* principal, el “rey”.

resida en el monte y pueda ser cazado accidentalmente, y que a la vez esté siempre con la persona, pudiendo “quedarse” tras un susto, problematiza una conceptualización “occidental” de lo material/inmaterial y el adentro/afuera, así como la noción de co-esencia —la idea de que entidad compañera y persona sean seres diferentes conectados profundamente por compartir una misma entidad anímica (Martínez González, 2011: 138).¹⁹

Según Laura Romero, en Mesoamérica lo que distingue al susto de otras formas de pérdida de la entidad anímica en cuestión, es que ésta “se encuentre en manos de los seres del ‘mundo otro’” (Romero López, 2003: 228). Entre los totonacos de Ixtepec, durante el susto el espíritu puede ser dominado por los dueños del agua, del monte o de la tierra. Sin embargo, en las narrativas que citan el susto como causa de la diabetes no suele mencionarse a los dueños, sino que el enfoque tiende a ser sobre lo que sucede con la sangre cuando el espíritu se “queda”.²⁰ Esta particularidad discursiva no significa que el enfoque sea sobre un aspecto físico en contraste con uno espiritual, pues entre los totonacos la sangre está íntimamente ligada al concepto de espíritu, a tal grado que podemos decir que la sangre también es espíritu.²¹

¹⁹ Incluso puede considerarse la posibilidad de que el *takuxta* sea, en cierto sentido (¿o contexto, quizá?), la persona. En Ixtepec, las personas se refieren al *takuxta* —tanto en totonaco como en español— en términos de posesión: *mi takuxta*; *xtakuxta*. Sin embargo, tras haber sufrido un susto, la persona debe “llamarse” gritando su propio nombre. Don Eberardo, por ejemplo, cuenta que tras sufrir un accidente pidió a un amigo que lo llamara: “Me llamó, ya *me llegué y me vine*” (Ixtepec, 2013; cursivas mías). Tanto el uso del nombre como el de la primera persona desde dos perspectivas sugiere que el *takuxta* es la persona.

²⁰ Tampoco se hace referencia explícita a los dueños cuando el susto es poco grave. Sin embargo, esto no explica que se omita mencionarlo en relación con la diabetes, pues los sustos que recuerdan las personas que padecen de esta enfermedad son tanto leves como peligrosos, graves y dolorosos.

²¹ Varios médicos del hospital IMSS Oportunidades comentaron que los totonacos tienen razón al decir que el susto causa la diabetes, pues se ha “comprobado científicamente” que la reacción física ante una emoción fuerte puede desencadenar la diabetes si el paciente ya tiene una predisposición a la enfermedad. En efecto, algunos estudios relacionan el “estrés psicológico” con la diabetes, mostrando que quienes han sufrido un mayor número de eventos estresantes a lo largo de su vida tienen más posibilidades de desarrollar diabetes tipo 2 (Mooy *et al.*, 2000, y Sheder, 1988, en Poss y Jezewski, 2002: 363). Sin embargo, estas



Ichon declara que, entre los totonacos del norte de la Sierra,²² el alma que se relaciona con la sangre es el *li-stákna*, en tanto que “es la sangre que late en todas las venas y arterias” y que “se manifiesta en un cierto número de puntos privilegiados —cuello, muñecas, garganta-del-pie [...]” (Ichon, 1973 [1969]: 176)—. Está “situada en todos los puntos del cuerpo en que se ve batir el pulso” (1973 [1969]: 175). En Ixtepec, la sangre también tiende a relacionarse con el *li-stákna* —“está en todo el cuerpo, tenemos los pulsos, en los pulsos” (doña Esperanza, Ixtepec, 2013)—, así como con los doce *takuxta*. Como hemos dicho, este espíritu está en todo el cuerpo y puede palpase en cualquiera de los doce pulsos.²³ Si consideramos la descripción del *li-stákna* y del *takuxta* como “el movido del cuerpo” (doña Esperanza, Ixtepec, 2013), “lo que nos mueve” o “lo que nos mueve el corazón” (Gabriel Sainos, Ixtepec, 2013), resulta claro por qué la sangre deja de moverse tras el susto. En ese sentido, ambos efectos del susto —el que la sangre se acumule en el corazón y se paralice, reposicionando u ocultando los pulsos, y el que el espíritu se “quede”— se revelan como efectos “espirituales” (en el sentido totonaco de la palabra), como dos aspectos de un mismo fenómeno.

Esta relación entre sangre y espíritu explica a su vez el hecho de que, tras un susto, un especialista puede acomodar el espíritu y/o hacer que vuelva a caminar con la persona a través de la manipulación física del cuerpo presente. Al frotar y sobar al paciente con hierbas, se acomodan los pulsos y se pone en movimiento la

explicaciones entienden el susto como un evento o sensación que no se relaciona con el espíritu y comprenden su efecto sobre la sangre únicamente como un proceso fisiológico. Entre los totonacos de Ixtepec esta explicación no da cuenta del hecho de que es posible prevenir la diabetes si se atiende el susto, es decir, si se llama al espíritu para que vuelva. Asimismo, tras sufrir un susto, pueden pasar meses, o incluso años, antes de que aparezca la diabetes, lo cual pone en duda el carácter desencadenante de este factor tal como lo describen los médicos.

²² Ichon llevó a cabo su trabajo etnográfico en cinco poblados en el norte del estado de Puebla. Para hablar de los “totonacos del norte”, el autor se basa en la división de la zona totonaca en tres grupos lingüísticos propuesta por H. P. Aschmann en 1958-59 (1973 [1969], p. 10).

²³ Nuevamente, los datos parecen sugerir que el *takuxta* es tanto un espíritu que es doce animales como una fuerza que reside en el corazón y la sangre, pues lo que está en el cuerpo también son doce.



sangre, de modo que el *takuxta* puede ser devuelto al cuerpo a pesar de que éste se encuentre en otro espacio. Este hecho sugiere que entre los totonacos de Ixtepec la sangre es, como entre los tzotziles, “expresión *material y tangible* del espíritu humano” (Holland, 1990 [1961]: 100: cursivas mías). Por último, la sangre/espíritu se relaciona con el corazón. En palabras de Eustolia Manzano Romero, el pulso tiene que ver con la sangre y con el corazón: “¡Es lo mismo!” (Ixtepec, 2013). Podemos apreciar que, al hablar de corazón y de sangre, los totonacos se refieren a entidades complejas o, en efecto, a una entidad desdoblada y múltiple.

Puede advertirse que el concepto de espíritu que emerge en relación con el susto y la diabetes sugiere que la sangre no debe considerarse como una entidad diferente del espíritu, sino como uno de sus aspectos. A su vez, podemos apreciar que, al enfocarse en el efecto del susto en la sangre que conduce a la diabetes y no en el control del espíritu por parte de los dueños, los totonacos no están haciendo una distinción entre algo físico o material y algo espiritual o inmaterial.²⁴ El hecho de que el enfoque discursivo recaiga en el aspecto “sangre” del espíritu y no en el aspecto del espíritu que se “queda” bajo el dominio de algún dueño a raíz del susto (*takuxta/li-stákna*) posiblemente se deba a que es ahí —en la sangre/espíritu— donde reside el azúcar. Como indica Gabriel Sainos: “No trabajan los órganos, te empiezas a debilitar y se paraliza la sangre. Reina el azúcar” (Ixtepec, 2013). A su vez, adelantándonos al análisis de la etiología colectiva de la diabetes que vincula esta enfermedad con un “afuera” no totonaco, sugerimos la posibilidad de que los dueños no se mencionan en relación con el susto-como-causa-de-la-diabetes porque la diabetes está caracterizada justamente por una relación con este “afuera” no totonaco y no con el mundo de los dueños de la tierra, la lumbre y el agua. Es decir, la relación de alteridad que implica (o que inclusive la constituye) es otra.

²⁴ Inicialmente pensé que esta particularidad discursiva podría sugerir la existencia de dos tipos diferentes de susto. Sin embargo, las personas a quienes expuse esta hipótesis la rechazaron de inmediato.



El análisis del susto en relación con la diabetes ilumina diferentes aspectos de los conceptos totonacos de espíritu y sangre (y, en consecuencia, de cuerpo), cuya imagen emerge de nuestra breve descripción como una(s) entidad(es) múltiple(s) y simultánea(s). A continuación, se explorarán otros aspectos de estos conceptos, cuyo surgimiento se encuentra en estrecha relación con la tristeza, el coraje y la diabetes, y con los acontecimientos que endulzaron la sangre de las personas.

*Los acontecimientos del coraje y la tristeza:
sangre débil, pensamiento y corazón*

Como hemos dicho, al hablar de los casos de diabetes de cada persona no es común mencionar el estancamiento o envenenamiento de la sangre, sino que se narran historias. Los casos de diabetes surgen en contextos distintos y debido a una serie de relaciones altamente específicas. Las personas que padecen esta enfermedad a raíz del susto, coraje o tristeza saben exactamente cuál fue el mal —o la mala relación— desencadenante. Algunas mujeres describieron el miedo a morir al enfrentarse a una pareja que iba a golpearlas; otros, el miedo al sentir cómo se volcaba el automóvil. Una mujer describe el coraje del día en que su marido trajo a su amante a vivir con ellos; un hombre explica cómo le dio diabetes a partir de una época en la cual hacía mucha *muina* con la señora. Mientras tanto, la relación causal entre la tristeza y la diabetes fue confirmada, en teoría, por muchas personas, pero solamente conocí a una mujer que padece diabetes a raíz de una tristeza: “Fueron mis lágrimas las que tiré; se me quedó la porquería esa”.²⁵

²⁵ Es posible que, como ocurre en las sociedades con conceptos biomédicos de la enfermedad, la descripción de la causa de cada caso de enfermedad se deba a la obviación del proceso fisiológico que subyace en ella. Al hablar de un caso de gripe, por ejemplo, es tan común hablar del contagio de un virus como citar el estrés como la causa de un caso en particular. Aun así, me parece que los totonacos de Ixtepec asignan gran importancia al contexto específico que ocasionó cada caso de diabetes, y que la causa siempre implica relaciones (en contraste con una noción de “estrés”, por ejemplo, que es tendencialmente más individualizante).



La manera en que se actualizan el susto, el coraje y la tristeza como causas de la diabetes en cada caso sugiere que esta etiología tiene que ver tanto con los efectos sobre el cuerpo/espíritu, como con las relaciones —generalmente conflictivas o negativas— involucradas en cada caso. En el caso del coraje, los conflictos descritos tienden a relacionarse con problemas maritales. El caso de la tristeza tiende a relacionarse con conflictos o tragedias en la familia, aunque este punto requiere más investigación. Lo importante es que sucede “algo” que hace que cada tristeza sea diferente, en tanto que surge de historias y relaciones específicas. En palabras de Eustolia Manzano Romero, curandera, la tristeza “da por cosas que uno recuerda o que le pasan a uno” (Ixtepec, 2013). Esta noción se refuerza considerando que para curarse de tristeza es menester ir a hablar con el curandero y confiarle las preocupaciones. En el caso del susto, las relaciones que se actualizan resultan menos evidentes. Sin embargo, a partir de la exploración de la etiología colectiva de la diabetes, en la siguiente sección propondré que el susto está vinculado con las relaciones entre los totonacos y el “afuera” no totonaco.

La identificación de las relaciones actualizadas a través del susto, el coraje y la tristeza muestra que la etiología de la diabetes va más allá de un proceso corporal generalizado en el que se recoge la sangre o brota la hiel. Asimismo, los acontecimientos no reflejan únicamente un aspecto psicológico-emocional de la enfermedad en contraste con uno fisiológico, pues aquéllos están situados en el cuerpo, en tanto que las relaciones que los atraviesan y las emociones/pensamientos que ocasionan “se van” al corazón, incidiendo en el cuerpo en la forma de diabetes. Como declara Manzano Romero, “Penas, preocupaciones, tristezas, sustos, *todo eso va al cuerpo y al corazón*” (Ixtepec, 2013, cursivas mías). En efecto, la diabetes entre los totonacos puede considerarse una suerte de materialización o incorporación de las relaciones actualizadas a través del susto, el coraje y la tristeza, y centrada en el corazón, pues es ahí donde inciden estas tres condiciones desencadenantes.²⁶

²⁶ Esta noción coincide con el caso de doña Clemencia y su familia, descrito en la nota 10, cuyas explicaciones respecto a su diagnóstico variaban: al explorar



Además, como veremos a continuación a través de la exploración de la tristeza y los pensamientos, tanto la llegada del azúcar al cuerpo como su control se relacionan con los conceptos de sangre y corazón totonacos. En esta relación emergen aspectos de los conceptos de corazón y sangre diferentes a los que surgieron del análisis de las explicaciones generales sobre la etiología personal de la diabetes descrita en el apartado anterior.

Recordemos que, según doña Esperanza, la tristeza debilita el corazón a través de los pensamientos. Entre los totonacos de Ixtepec, el corazón, el bienestar de la persona y la noción de enfermedad están íntimamente ligados a los pensamientos. La curación de los médicos tradicionales incluye escuchar a la persona enferma para que no “empeore su pensamiento” (Gabriel Sainos, Ixtepec, 2013). Doña Esperanza declara que en el cuerpo

tiene uno *sentido* y tiene uno *espíritu*, que nos hace pensar muchas cosas, de diferentes pensamientos nos viene en la mente. *No nos viene de todo el cuerpo*, sino porque la mente, y del corazón. Cuando uno tiene una varias enfermedades, pierde uno todo la memoria, pierde uno *pensar en la familia o pensar en el trabajo, o pensar en vivir*. Uno quisiera uno mejor la vida perdida ya. Entonces eso no hay que pensarlo, mejor que pensar vivir más tiempo (Ixtepec, 2013, cursivas mías).

Además de subrayar la corporalidad del espíritu/corazón, esta explicación muestra el íntimo nexo entre los pensamientos y el corazón. Estos conceptos se relacionan a su vez con el de sangre, pues las personas nacen con sangre fuerte o débil, lo cual los hace más o menos susceptibles a los pensamientos y/o a los sentimientos.²⁷ En palabras de Miguel Márquez, “hay unos que tienen sangre

posibilidades se actualizan y potencian relaciones. En este sentido, lo que se explora tras el diagnóstico son las posibles actualizaciones del campo virtual de las relaciones de conflicto, conjugando así lo colectivo y lo personal o individual.

²⁷ Aunque la fuerza de la sangre se determina al nacer, la lógica no es análoga a la de la herencia genética. La fuerza de un recién nacido no se relaciona con la fuerza de sus padres. Por lo mismo, un bebé puede nacer con piel blanca y, por lo tanto, con sangre débil, a pesar de tener padres de piel oscura. Muchos pacientes con diabetes me comentaron que los médicos se equivocan al decir que la diabetes se hereda de la familia.

fuerte, y no les pasa nada, y los que están débil, pues como agua, por decir así, sangre-agua, y no aguantan” (Ixtepec, 2013). Un espíritu débil, que es lo mismo que una sangre débil, puede predisponer o, mejor dicho, predestinar a la persona a la diabetes. Las “personas de espíritus fuertes”, como explica Gabriel Sainos, no se enferman por tristeza: “Pueden atravesar problemas; todo está atravesado por problemas, pero salen adelante. Vencen, porque tienen el espíritu fuerte”, mientras que “una persona de espíritu débil se cae, muy rápida” (Ixtepec, 2013). Vemos así que la noción de corazón/espíritu/sangre se relaciona directamente con los sentimientos y los pensamientos de cada persona, vinculados a su vez con las relaciones (“problemas”) en las que esta persona está inmersa y, por lo tanto, con la enfermedad.

Una vinculación similar entre corazón, sangre, pensamientos y relaciones es común en la Amazonía amerindia, en donde la sangre “conduce el pensamiento y fuerza e incorpora los espíritus y el conocimiento de una persona, trayendo de vuelta la memoria o el conocimiento de uno mismo y de los parientes, conservando la vida”. Por lo tanto, “los pensamientos que circulan en la sangre [...] se traducen en trabajo y en la atención efectiva entre los parientes” (Belaunde, 2006: 232), lo cual arroja una potencial luz sobre las palabras de doña Esperanza respecto a “pensar en la familia o pensar en el trabajo”. En efecto, según Belaunde, en la Amazonía amerindia la noción de pensamiento suele implicar “recordar con compasión a aquellos que amamos y hacer algo para aliviar o prevenir su dolor”. A su vez, es común considerar que las personas malas, envidiosas o indispuestas a cuidar a otras personas “no tienen corazón” porque “no saben pensar” (Belaunde, 2006: 211).²⁸ De forma similar, en Ixtepec es común escuchar que alguien que no visita a sus padres o a sus familiares “tiene el corazón duro”, pues el corazón está vinculado con la manera en que cada persona establece relaciones.

²⁸ Véase, por ejemplo, Gow (1991), respecto a los piro; Belaunde (2001), en el caso de los airo-pai; Conklin (2001), sobre los wari, y Calheiros (2014), sobre los aikewara.



Así, en Ixtepec, las personas con diabetes hablan constantemente acerca de la necesidad de “controlarse”, refiriéndose tanto al consumo de hierbas y medicamentos²⁹ como al control de los sentimientos y los pensamientos. Alguien con diabetes debe evitar pensar en lo que se dice sobre él/ella y sobre su familia para controlarse.³⁰ Podemos apreciar una relación compleja entre la etiología personal y el control del azúcar, en tanto que es necesario controlar sentimientos y pensamientos ocasionados por las relaciones conflictivas que yacen detrás de la causa misma de la diabetes. Doña Amparo comenta que no puede controlar su azúcar porque “[y]o tengo mucho sentimiento, los sentimientos me hacen daño. Se quedan las amarguras en el corazón” (Ixtepec, 2013).

El análisis de la etiología personal de la diabetes entre los totonacos de Ixtepec muestra que esta enfermedad está constituida de acuerdo con los conceptos totonacos de sangre y espíritu (*takuxta*, *ánima*, *li-stákna*), vinculados a su vez con las relaciones que atraviesan a cada persona (y a su cuerpo) de diferente forma a través de los sentimientos y pensamientos. En este sentido, la diabetes está constituida como una expresión corporal —una in-corporación— de relaciones (generalmente conflictivas).

²⁹ Muchos pacientes acuden al curandero para recibir hierbas que controlen la diabetes, pero generalmente las toman junto con las medicinas alópatas. Estas hierbas, que, por lo general, no coinciden con las utilizadas para el susto, el coraje y la tristeza, incluyen el Caldo de Santo, semillas de zopilote, huereque y hormiguillo blanco. Tienden a utilizarse hierbas amargas, pues se dice que éstas deshacen el azúcar. Sin embargo, la planta más utilizada —el hormiguillo— no es amarga.

³⁰ El concepto de control que emerge en las consultas y cursos de capacitación dentro del hospital está constituido como un homónimo, en tanto que apunta a premisas radicalmente diferentes entre sí. Desde el polo totonaco se invocan conceptos de cuerpo y persona totonacos relacionados con el pensamiento y el sentimiento. Desde el polo biomédico, la idea de controlar la diabetes controlando lo que uno come invoca un concepto de cuerpo/persona como “bestia voraz, codiciosa”, a la cual es necesario domar utilizando “las facultades racionales del Hombre, es decir, su voluntad y su cognición” (Mol, 2010: 121). Sin embargo, este equívoco no deviene en conflicto, sino que se confunde con un acuerdo, tal como describe Kelly (2011) en su etnografía sobre las relaciones entre los yanomami y el sector salud.

*Etiología colectiva: transformación, alimentación
e in-corporación de una relación de alteridad*

En términos discursivos, al pasar de la discusión de las causas de la diabetes en los casos específicos a la causa de su aparición en el pueblo, la etiología de este padecimiento se transforma. El que esto suceda de manera constante sugiere que esta peculiaridad discursiva refleja un problema metafísico. Por ello podemos decir que la etiología de la diabetes tiene diferentes dimensiones o aspectos cuya particularidad depende de la perspectiva desde la cual se le mire. En Ixtepec, la diabetes llegó, hace aproximadamente treinta años, por el arribo del alimento repleto de químicos y medicamentos junto con la carretera y la luz.³¹ Este alimento tiene dos características que causan la diabetes: ya no es natural en su totalidad y viene “de afuera”.

Con respecto a la primera caracterización, lo no natural se contrapone a lo natural que viene de la tierra y, por ello, es considerado dañino para la salud. El azúcar hace daño porque viene de la fábrica; las plantas pueden hacer daño porque ahora se abonan con “puro químico”. La carne de res también hace daño porque vacunan a las vacas: todas llevan “como para envenenar a uno el cuerpo” (doña Esperanza, Ixtepec, 2013).³² Finalmente, los medicamentos prescritos en el hospital también son categorizados como no naturales y, por ello, se les considera dañinos, en contraste con la planta medicinal natural.³³ A pesar de que todos estos alimentos modificados han sido responsables de traer la enfermedad al pueblo,

³¹ El hecho de que la enfermedad sea relativamente nueva se cita con frecuencia como la razón por la cual no existe un término en totonaco para nombrarla. Algunas personas ocasionalmente agregaban que antes no había doctores que te dijeran que tenías diabetes, y coincidían en que, aunque ahora es más común, tiempo atrás la enfermedad no existía.

³² La información respecto al papel que juega la carne con químicos en la incidencia de la diabetes en el pueblo se adjudica generalmente a los médicos del hospital IMSS Oportunidades, conformando así otro término detrás del cual divisamos equívocos.

³³ A pesar de considerarse dañinos, cuando se padece diabetes los medicamentos son un mal necesario. María Vázquez declara que toda la medicina causa daños, y añade: “Cómo quisiera algo natural por la Metformina, por la Glibenclamida [...]. Yo tomaba un vaso de cualquier cosa pero con tal de que no fuera



evitar estos alimentos no se considera una medida preventiva para la diabetes,³⁴ y la modificación de la dieta a partir del diagnóstico no responde claramente a esta caracterización de los alimentos dañinos.³⁵ Esto sugiere que la etiología colectiva y la personal están escindidas y, a la vez, abre una interrogante respecto a la relación entre el pueblo, el cuerpo y la enfermedad.

La segunda caracterización de los alimentos llenos de químicos que llegan desde la carretera junto con la diabetes es que éstos —específicamente el pollo, la carne (generalmente de res), el azúcar refinada y los fertilizantes— vienen de “afuera”.³⁶ Para comprender lo que implica este afuera, es necesario entender la historia de Ixtepec de las últimas tres décadas, y específicamente la historia de la carretera que conectó el municipio con ese afuera.

Hablar de diabetes en Ixtepec es hablar de la historia del lugar, en tanto que funge como indicador de un antes y un después. La mayoría de los adultos, *nanas* y *tatas* calculan que esta enfermedad llegó a Ixtepec hace treinta años. Según explican los totonacos que habitan en este municipio, la llegada de la diabetes fue producto del arribo de la carretera y de la luz. En palabras de Miguel Márquez: “Por hablar de ese tiempo de treinta, cuarenta años, no había

la pastilla” (Ixtepec, 2013). Agrega, sin embargo, que “si yo no estuviera con esos medicamentos, yo creo yo no estaría ni hablando ya” (Ixtepec, 2013).

³⁴ Cada persona con diabetes me habló de ciertos cuidados que toma en relación con la comida: algunos comen de todo pero poco, toman leche o comen pan dulce cada segundo día. Otros comen menos carne o toman café sin azúcar. Las medidas que toma cada persona tienden a variar y a cambiar. Sin embargo, lo que permanece constante es su preocupación por la comida: buscan constantemente reducir el número que les indicará el médico al final del mes, a la vez que intentan mantenerse fuertes y sanos comiendo bien (es decir, alimentándose con maíz y comiendo hasta saciarse).

³⁵ La única persona a la que conocí y toma medidas al respecto es doña Esperanza, quien fríe la carne para quemar la “medicina” que está dentro. Después, “ya sólo queda lo natural” y es seguro comerla (Ixtepec, 2014).

³⁶ Ambas caracterizaciones están evidentemente ligadas entre sí. Hernández García, en su investigación sobre el maíz en la Sierra Norte de Puebla, declara que “[l]os integrantes de CIUDEMANC [Comunidades Indígenas Unidas por la Defensa del Maíz y Nuestra Cultura] cuestionan y critican el consumo de *maíz híbrido externo*, pues lo consideran, junto con otros *productos industrializados introducidos* por Diconsa, como fuente de enfermedades que anteriormente no existían” (2009: 417; cursivas mías).



carretera. Pues no se escuchaba nada de esa enfermedad. Había enfermedad, pero de otras cosas” (Ixtepec, 2013). Doña Amparo, a su vez, declara que “[d]esde que llegó la luz, ya muchos tuvieron diabetes, antes no” (Ixtepec, 2013). Lo mismo sucede en el municipio de Tepango de Rodríguez, también en la Sierra Norte de Puebla, en donde los habitantes totonacos relacionan estrechamente los cambios en su alimentación —vinculados con la diabetes— con “la construcción de la carretera interserrana, la cual llegó en el año 1979” (Macín Pérez *et al.*, 2013: 187).

Durante los años setenta se ideó un programa de desarrollo carretero para la región del norte de Puebla, que buscaba “intercomunicar a todas las comunidades, plazas principales y centros rectores con sistemas reticulados” (Masferrer Kan, 2009: 172). Durante los siguientes diez años, el trazo y la construcción de estas vías se vieron marcados por fuertes conflictos entre la población indígena y la mestiza de las comunidades, pues esta última buscaba detener la construcción y, así, continuar controlando el comercio de las comunidades.³⁷

La llegada de la carretera trajo consigo la energía eléctrica y, consecuentemente, aparatos electrodomésticos y refrigeradores (Macín Pérez *et al.*, 2013: 189). Esto transformó la economía de la región: llegaron las agencias del Estado y las empresas paraestatales como el INMECAFÉ; se instalaron centros de compra y se organizó a los pequeños y medianos productores. Como resultado, los llamados “coyotes” perdieron el monopolio que disfrutaban y los sistemas de intermediación iniciaron un cambio que continuaría a lo largo de las siguientes tres décadas (Masferrer Kan, 2009: 173-177). En la historia comprendida en las narrativas de los habitantes de Ixtepec también se describe una transformación económica: la carretera trajo consigo posibilidades de comercio, más

³⁷ La construcción de la carretera a Zongozotla también se vio afectada por conflictos con el dueño del cerro, pues éste amenazaba a los constructores y descomponía la maquinaria. En respuesta, los constructores invirtieron en desarrollar la brecha entre Zapotitlán de Méndez y Nanacatlán, y luego volvieron a empezar con la obra camino a Zongozotla; entonces el dueño del cerro “ya no espantó” (Masferrer Kan, 2009: 173).



casas, más tiendas y más personas de afuera.³⁸ Sin embargo, las personas narran también otra novedad, ésta de carácter negativo: ya casi no se hace faena y muchos quieren dinero a cambio de su trabajo. En este sentido, se puede decir que la transformación ha implicado un incremento en el intercambio y comercio al exterior del municipio y una disminución o empobrecimiento de relaciones de intercambio al interior de la población.

La división histórica que los totonacos en Ixtepec distinguen hace unos treinta años implica no sólo una transformación económica —y de las relaciones implícitas en la economía—, sino también una transformación del paisaje. La construcción de más casas, el arribo de más personas y la tala de árboles han resultado en un espacio que ya no puede ser hogar de seres como duendes, y en donde ya no hay nahuales o personas que pueden transformarse en animales. Los encuentros con el dueño del monte también son cada vez menos frecuentes y han desaparecido los *ikat*, grandes cuerpos de agua que, por tener dueño, nunca se secaban.

Finalmente, los últimos treinta años han sido testigos de transformaciones en el campo de la salud y la enfermedad. Los habitantes de Ixtepec explican que antes las personas vivían más, de 100 a 110 años, pues comían más natural. Además, no había tantas enfermedades y la mortandad era menor. La transformación de esto está relacionada con la llegada de la medicina: “Antes no había medicinas, vacunas, ni nada. Venían a vender algunas cosas, pero sólo eso. En aquel tiempo casi no se moría la gente” (doña Amparo, Ixtepec, 2013).³⁹ La relación entre los medicamentos y la enfermedad es relativamente común entre los totonacos de este

³⁸ Los cambios económicos en Ixtepec no se relacionan únicamente con la carretera, sino también con el arribo del hospital por esa misma vía, aunque tiempo después (el hospital fue construido en el 2010). Irene, enfermera del hospital, explica que en Ixtepec “ha cambiado el nivel económico, ha entrado más dinero. Ahora los viernes matan cinco, seis reses. Llegó con el hospital. Ya venden fruta y verdura más de una vez a la semana” (Ixtepec, 2013).

³⁹ A pesar de que muchos recuerdan que antes morían menos personas, al hablar en términos generales sobre el papel que ha jugado el hospital IMSS Oportunidades en el pueblo, muchas personas reconocen una disminución de la mortalidad, particularmente entre los niños.

municipio, para quienes las medicinas, como hemos dicho, son dañinas, aunque en ocasiones necesarias.

Al hablar de que antes no había enfermedad, se tiende a distinguir entre ciertos malestares como catarro, gripa, calentura y tos, las cuales existían desde antes, y las “enfermedades”, que son consideradas nuevas. Este último término parece asociarse con tres padecimientos específicos: la diabetes, la presión alta y el cáncer.⁴⁰ Las tres enfermedades tienden a citarse en conjunto, mas no sugerimos que se trata de una categorización de enfermedades, pues se mencionan como grupo principalmente en relación con las transformaciones del pueblo en los últimos treinta años.

La historia de las últimas tres décadas del pueblo de Ixtepec es la de una serie de transformaciones sociales, económicas y políticas producto de la apertura de Ixtepec a un mundo exterior a partir de la llegada de la carretera y de la “luz” o electricidad. El que la diabetes sea producto de esta relación nos lleva a proponer que, de manera análoga al caso de la etiología personal en donde se incorpora la relación de conflicto, al comer el alimento traído de afuera y repleto de químicos se incorpora la relación con el afuera y se expresa en la forma de la diabetes.⁴¹ En este sentido, podría

⁴⁰ Cabe destacar que los tonacos de Ixtepec identifican una relación clara entre coraje y presión. Las causas del cáncer, por el contrario, no son claras, y en ocasiones se cuestiona la existencia de esta enfermedad. Lo que se dice sobre ésta es que es la más peligrosa, que es mortal (aunque se cuenta que algunos curanderos dicen poder curarla). Este padecimiento se relaciona con la putrefacción y es referida con ese término: *mass'a*. Para el cáncer se recomienda comer carne de zopilote, alimento tabú que causa repulsión, pero que ayuda en tanto que el animal come carne podrida.

⁴¹ Ciertos estudios sobre el alto índice de incidencia de la diabetes en poblaciones indígenas en el mundo han explicado el fenómeno con base en la idea del cambio cultural. Cynthia Eaton realiza un análisis comparativo de sociedades no occidentales en las que ha habido un incremento significativo de *diabetes mellitus* tipo 2, y observa que en muchos casos tal aumento se vio precedido por un proceso de aculturación (cambios en la dieta y en el gasto de energía). A partir de ello, Eaton propone que la *diabetes mellitus* es una suerte de adaptación fisiológica y psicológica al cambio cultural veloz (1977). De manera similar, Joe y Young (1994) atribuyen la alta incidencia de diabetes entre los nativos de Estados Unidos a las transiciones que estos grupos han sufrido en términos de dieta y estilo de vida, producto de la hegemonía euroamericana. La teoría tonaca sobre la etiología de la diabetes también abarca la transformación y el



considerarse que el hecho de que un gran número de casos de diabetes por susto se deban a accidentes automovilísticos en la carretera es una materialización de esta relación.

A su vez, el hecho de que la transformación del pueblo pueda caracterizarse por una disminución en el establecimiento de relaciones entre los totonacos de Ixtepec y los dueños o duendes que habitan o habitaban el monte —tanto para bien como para mal— y por un incremento en el establecimiento de relaciones con los foráneos —también para bien y para mal—, nos permite considerar la hipótesis de que la relación con el afuera es una relación de alteridad. En efecto, Gabriel Sainos aclaró en una ocasión respecto a la diabetes que de “eso más bien se empezó a dar cuenta cuando empezó a llegar más *foráneo*” (Ixtepec, 2013, cursivas mías). Así, la diabetes puede considerarse como resultado de la incorporación de la relación de alteridad que abarca la vinculación de Ixtepec con el afuera, materializada en la comida no natural que entra al pueblo.⁴²

Sin embargo, en las narrativas sobre la etiología de la diabetes no emerge la figura de un “otro” específico (mestizo o castellano, por ejemplo). La llegada de la diabetes no tiende a explicarse en términos de una división “nosotros/ellos”, sino de una distinción del tipo “natural/no natural” o “afuera/adentro”. En efecto, en la historia de la transformación del pueblo —y por lo tanto en la etiología de la diabetes—, lo que parece importar es la transformación a partir de una relación de alteridad y no necesariamente la definición (identitaria) del pueblo en contraste con un “otro”. Esto muestra que no es un “otro” el que entra al pueblo causando la diabetes, sino la comida envenenada por los productos de este “otro”.

cambio, pero no en un sentido biologicista ni de pérdida cultural. Resultaría interesante, sin embargo, comparar equívocamente (véase nota 7) estos estudios con la teoría totonaca.

⁴² Cabe resaltar que la relación con los dueños y duendes también es de alteridad, aunque demarcada por límites espaciales diferentes. Es decir, la distinción no es entre un “nosotros” y un “ellos” categórico, sino relacional. El “adentro” en contraste con el “afuera” que llega con la carretera abarca así la relación con “otros” que habitan en el monte.

Pitarch explica que los tzeltales no se alimentan con animales relacionados con el personaje castellano porque “[s]i de continuo se alimentaran con esos animales, el cuerpo se iría contaminando de su naturaleza pastoril, europea” (1996: 137). Entre los totonacos el alimento que causa la diabetes no es aquel que fue introducido en décadas recientes, como la Coca-Cola, la comida chatarra que inunda las tienditas, los enlatados —sardinas, atún, mayonesa, embutidos y sopas de pasta instantáneas, por ejemplo— o ciertas frutas y verduras como la sandía, los plátanos y los nopales (Macín Pérez *et al.*, 2013: 186), sino aquel que los habitantes de Ixtepec comían antes de la llegada de la carretera, pero que ahora está envenenado. Es decir, lo que causa la diabetes no es lo nuevo o foráneo *en sí*, sino lo local o familiar transformado a partir de —o en relación con— lo foráneo.⁴³ Asimismo, el enfoque de la etiología colectiva de la diabetes no radica en “otro”, sino en la transformación en el tiempo del pueblo a través de una relación de alteridad.

La relación entre lo colectivo y lo personal en la etiología de la diabetes

En este artículo analizamos dos aspectos de la etiología de la diabetes que surgen desde diferentes perspectivas. Advertimos desde

⁴³ Es importante subrayar que lo que llamo alimento local o familiar no existe como categoría en sí y requiere matizarse. En efecto, entre los totonacos de la región la carne de res ocupa un lugar que tiende a relacionarse con la otredad. En Nanaatlán, localidad situada aproximadamente a ocho kilómetros de Ixtepec, el origen foráneo del ganado es subrayado al criarlo fuera del pueblo y no alimentarlo con maíz, en contraste con el cerdo, el pavo y el pollo (Govers, 2006: 271). Alimento tabú en el altar de la casa y durante la siembra del maíz, la res se ofrece en las fiestas cuyo propósito es la relación con los otros pueblos. Sin embargo, mientras que el propósito original de estas fiestas era invitar a personas de fuera, “poco conocidas” o lejanas, ahora se invita y se sirve res a personas de fuera, más conocidas o cercanas: los nanacatecos migrantes. Govers señala que estos personajes están tanto afuera como adentro: no son otros, pero no viven en el pueblo. Así como la res, están “entre” (2006: 271). Considerando esto, aquí no busco distinguir entre el alimento “tradicional” que se extiende hasta un pasado inmemorial y el alimento introducido o “alógeno” (que tendría que incluir al ganado, al cerdo y al pollo, desconocidos en la época prehispánica), sino únicamente señalar que la diabetes no llegó al pueblo por los alimentos introducidos en las últimas décadas.



un inicio que estas dos perspectivas —o dimensiones— no se relacionan de manera causal y nos llevan a preguntarnos cómo podemos conceptualizar la relación entre lo colectivo y lo individual —o personal— para comprender la diabetes en el marco de la teoría totonaca.⁴⁴ ¿Cómo es que la entrada de los alimentos con químicos —es decir, una transformación al nivel colectivo— incide en los cuerpos al causar la diabetes, a pesar de que no afecta a ningún cuerpo en particular?

Admitiendo la posibilidad de que la relación con el afuera implique una relación de alteridad, surge una posibilidad para conceptualizar esta relación a partir de los momentos etnográficos que refieren la entrada (apropiada o inapropiada, accidental o intencional) de una persona totonaca en un espacio perteneciente a un “otro” y viceversa.

En primer lugar, en Ixtepec se habla de que es peligroso entrar a la “casa” de los dueños, pues quien lo hace puede desaparecer o perder sus facultades mentales, las cuales se relacionan con el espíritu. Asimismo, la “casa” de los dueños es análoga a la casa de la persona totonaca. Por ejemplo, al describir cómo el dueño “agarró” el *takuxta* de una persona porque ésta lo “ofendió”, Gabriel Sainos explica:

No hizo ritual, no veneró, hizo por su pura cuenta sin respetarlo aquello. Que tienen dueños. Si yo voy a tu casa, yo no voy entrar y llegar hasta la cocina y agarrar lo que yo voy a querer. Llego, toco la puerta, si me dicen que entro, entro, si no, no. *Entonces si yo entro estoy alterando*. Hasta la persona la dueña de la casa me puede acusar de un delito grave. Ahí en la media morada, si yo entro. Igual pasa con los dueños, con los guardianes del bosque, del árbol, del agua (Ixtepec, 2013; cursivas mías).

A su vez, varios habitantes comentaron que, más que ofender, lo peligroso de entrar en el espacio de los dueños es comer su alimento.

⁴⁴ Considerando la naturaleza relacional de la diabetes y de su etiología examinada en este texto, resultaría contradictorio hablar de “lo individual”. Es por esto que elijo referirme a lo “personal”, buscando evocar la manera en que las relaciones específicas constituyen a la persona totonaca.



Al igual que entrar en el espacio del dueño (en un espacio “otro”) puede causar daño, la entrada de un ser “otro” a la casa de una persona puede afectar su cuerpo/espíritu y ocasionar su muerte. Guadalupe Zotero, médica tradicional que trabaja en el hospital integral de Huehuetla, cuenta que cuatro mujeres murieron a causa de un susto de arcoíris: “*Ya no podían caminar; el arcoíris había entrado a su casa*” (Huehuetla, 2012; cursivas mías). Esta relación entre casa/espacio y cuerpo explica el hecho de que, cuando una persona asustada “se llama” o pide a un curandero que lo haga, es necesario seguir nombrando al espíritu *hasta que entre a la casa*. Entrar al espacio de la persona, a su casa, afecta directamente su cuerpo.

Estas viñetas etnográficas nos permiten sugerir, a modo de hipótesis, que la relación con el afuera que causa la diabetes en el pueblo sin afectar a ninguna persona en específico se establece y funciona bajo una lógica análoga a la de casa/espacio y cuerpo de cada persona. Si el pueblo se piensa como una casa o espacio totonaco, y el afuera se percibe como el espacio de un “otro”, la entrada e ingestión de los productos desde este otro espacio transforman al pueblo e inciden en “su” cuerpo, provocando una enfermedad que, por ser expresión de relaciones, es tanto personal como colectiva.

Al mismo tiempo, estos momentos etnográficos están vinculados con el espíritu totonaco, lo cual nos brinda otra pista para pensar la relación entre lo colectivo y lo individual en relación con la diabetes. La centralidad de la transformación a partir de la relación de alteridad que emerge del análisis de la comida envenenada y la historia de Ixtepec —es decir, de lo colectivo— sugiere nuevas maneras de entender el espíritu relacionado frecuentemente con la etiología personal de la diabetes: el *takuxta*.

En primer lugar, el prefijo *ta-* funge como un ingresivo que marca el resultado de la acción o el entrar en un estado, de modo que *takuxta* puede traducirse como “lo que se vuelve mosca” (Héctor Manuel Enríquez Andrade, comunicación personal). El potencial de transformación pareciera caracterizar a este espíritu. En segundo lugar, el *takuxta* se asemeja en varios sentidos a los *lab* de los tzeltales, principalmente en tanto que su “carácter es a la vez



material e inmaterial, interno y externo” (Martínez González, 2011: 137). Considerando esto, resulta interesante que, según Pitarch, los *lab* “pertenecen al ‘afuera’ como seres de naturaleza distinta”, pues poseen rasgos castellanos. En efecto, son “una interiorización concreta del ‘afuera’ de Cancú en el cuerpo”; “el afuera se halla copresente en el corazón; el extraño está dentro de uno mismo” (Pitarch, 1996: 107, 123).

Mientras que el *takuxta* no es descrito como un ser con características de un “otro”, ya sea mestizo o castellano, su posición central en la etiología de la diabetes, enfermedad caracterizada por una vinculación con el afuera, sugiere que este espíritu está vinculado con la alteridad y con la transformación ocasionada por la relación con ésta.⁴⁵ En tal caso, podríamos considerar que, así como el causante del daño no es el alimento característico de afuera sino el alimento que tiene el afuera interiorizado, no es el afuera o el “otro” el que se halla copresente en el corazón, en el *takuxta*, sino la relación de alteridad misma.⁴⁶

La posibilidad de entender el *takuxta* como algo que pone en relación a la persona totonaca o a su cuerpo/casa con una alteridad

⁴⁵ Algunas personas me explicaron que si alguien comete incesto se convierte en caballo o res —animal asociado con la otredad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla (Govers, 2006: 271)— y se lo comen doce veces. Según Nicolasa “cuando les arden los ojos o les da comezón es por el chile, [se] sienten como hechos pedazos, porque se los comen. Se los comen allá [señalando en dirección del monte o fuera del pueblo]. Luego regresan” (Ixtepec, 2013). La referencia a las doce veces nos sugiere una relación con el *takuxta*. A su vez, la transformación en un animal de carácter “otro” sucede en casos de incesto, tabú que se relaciona con ser humano o persona entre los totonacos, al igual que entre los nahuas de la Sierra Negra referidos por Romero López, en donde “el incesto es concebido como una marca innegable de no humanidad” (2011: 49). Encontramos así, posiblemente, al *takuxta* relacionado con la alteridad y la transformación en un nivel personal.

⁴⁶ A su vez, entre los tzeltales existen *lab* “fuertes” y “débiles”, en tanto que “unas personas están más afectadas de alteridad que otras, o lo están de modo diferente” (Pitarch, 1996: 133). Hemos visto que tener un espíritu/sangre débil en Ixtepec hace a la persona más susceptible a los sentimientos y, por lo tanto, a la diabetes. Sin embargo, considerando las similitudes con el *lab*, así como la vinculación de la diabetes con un afuera no totonaco, con una relación de alteridad, podríamos considerar que la susceptibilidad se extiende al grado en que una persona puede ser afectada o transformada por la alteridad.



(por lo menos en el contexto de la etiología de la diabetes), podría dar la pauta para entender la posición central que ocupa el susto en la etiología personal de la diabetes, en la cual el *takuxta* juega el papel principal. Así como sugerí que la gran cantidad de casos de diabetes causados por un susto en la carretera indica una materialización de la relación colectiva con el afuera, el *takuxta* parece surgir como un pivote que media entre lo colectivo y lo personal, entre la in-corporación de los conflictos de cada persona y la incorporación de la relación con el afuera. Esta hipótesis, aún incipiente, emerge tras haber analizado la etiología colectiva de la diabetes, sugiriendo que, a pesar de no estar vinculados de manera causal (es decir, que la suma de los casos individuales de diabetes o de sus causas no da cuenta de la presencia de la diabetes en el pueblo en general), lo colectivo y lo personal están en efecto íntimamente vinculados. A su vez, la relación de estas perspectivas depende de la vinculación entre el cuerpo y la casa/espacio, así como de la conceptualización del *takuxta* como un espíritu que posiblemente vincula en el cuerpo el afuera, el adentro, lo colectivo y lo personal.

El análisis de la etiología de la diabetes y de las maneras en que se relacionan lo colectivo y lo personal en el cuerpo y en el pueblo da lugar a preguntas más amplias respecto a la manera en que se construye la historia o la memoria social entre los totonacos de Ixtepec. Tristan Platt describe cómo en los Andes el parto implica un proceso “análogo a la conversión religiosa de la sociedad andina del siglo XVI”, en tanto que “los antepasados paganos reencarnan como bebés cristianos”. De esta manera, la gestación del feto adquiere “asociaciones cósmicas” (2002: 128). De manera similar, podríamos considerar que la diabetes en Ixtepec (y posiblemente la hipertensión y el cáncer), más que conmemorar un acontecimiento específico, funge como una suerte de reproducción de la transformación histórica en el cuerpo. Podemos suponer que, así como la etiología personal de la diabetes surge de relaciones de conflicto, también la relación con el afuera y con la alteridad que abarca es tensa y está siendo negociada constantemente. En este sentido, la historia incorporada en forma de diabetes no es solamente cósmica, sino que apunta a una cosmopolítica totonaca.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELAUNDE, L. E.

2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

2006 “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia”, *Revista de Antropologia*, 49 (1), p. 205-243.

BENYSHEK, D. C., J. F. Martin y C. S. Johnston

2001 “A Reconsideration of the Origins of the Type 2 Diabetes Epidemic among Native Americans and the Implications for Intervention Policy”, *Medical Anthropology*, 20 (1), p. 25-64.

BINDON, J. R. y P. T. Baker

1997 Bergmann’s Rule and the Thrifty Genotype, *American Journal of Physical Anthropology*, 104 (2), p. 201-210.

BRUCE, S.

2000 “Prevalence and Determinants of Diabetes Mellitus Among the Métis of Western Canada”, *American Journal of Human Biology*, 12 (4), p. 542-551.

CALHEIROS, O.

2014 “Aikewara: Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani”, tesis de doctorado, Río de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação/Museu Nacional.

CHAKRABORTY, R. y K. M. Weiss

1986 “Frequency of Complex Diseases in Hybrid Populations”, *American Journal of Physical Anthropology*, 70 (4), p. 489-503.

CONKLIN, B.

2001 “Women’s Blood, Warrior’s Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia”, en T. Gregor y D. Tutzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of Comparative Method*, Berkeley, University of California Press, p. 141-174.

Consejo Nacional de Población

2010 *Índices de marginación 2010 por entidad federativa y municipio*, México, Consejo Nacional de Población.

CÓRDOBA OLIVARES, F. R.

1990 “Apuntes sobre la cosmovisión de los totonacas de la región de Huehuetla, Puebla”, *Tlacatl*, 2, p. 22-28.



DANIULAITYTE, R.

- 2004 "Making Sense of Diabetes: Cultural Models, Gender and Individual Adjustment to Type 2 Diabetes in a Mexican Community", *Social Science & Medicine*, 59 (9), p. 1899-1912.

Dirección General de Epidemiología

- 2013 *Boletín epidemiológico diabetes mellitus tipo 2: primer trimestre de 2013*, México, Secretaría de Salud, Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud.

EATON, C.

- 1977 "Diabetes, Culture Change, and Acculturation: A Biocultural Analysis", *Medical Anthropology*, 1 (1), p. 41-59.

ELLISON, N.

- 2005 "'Ici dans la forêt, nous vivons avec joie'. Typologie des espaces habités chez les Totonagues (Mexique)", *Journal de la Société des Américanistes*, 90 (2), p. 1-24.

EVERETT, M.

- 2011 "They say it runs in the family: Diabetes and inheritance in Oaxaca, Mexico", *Social Science & Medicine*, 72 (11), p. 1776-1783.
- 2013 "Diabetes Among Oaxaca's Transnational Indigenous Population: An Emerging Syndemic", *Annals of Anthropological Practice*, 36 (2), p. 295-311.

GARRO, L. C.

- 1995 "Individual or Societal Responsibility? Explanations of Diabetes in an Anishinaabe (Ojibway) Community", *Social Science & Medicine*, 40 (1), p. 37-46.
- 1996 "Intracultural Variation in Causal Accounts of Diabetes: A Comparison of Three Canadian Anishinaabe (Ojibway) Communities", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 20 (4), p. 381-420.

GOVERS, C.

- 2006 *Performing the Community. Representation, Ritual and Reciprocity in the Totonac Highlands of Mexico*, Berlín, Lit Verlag.

GOW, P.

- 1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.

HERNÁNDEZ GARCÍA, M. G.

- 2009 "Defendamos nuestra tierra, defendamos nuestro maíz. Los caminos de la resistencia indígena en la Sierra Norte de Puebla",



tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

HOLLAND, W. R.

1990 [1961] “El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles”, *Estudios de Cultura Maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Cultura Maya, 1, p. 167-182.

HUNT, L. M., M. A. Valenzuela y J. A. Pugh

1998 “¿Por qué me tocó a mi? Mexican American Diabetes Patients Causal Stories and their Relationship to Treatment Behaviours”, *Social Science & Medicine*, 46 (8), p. 959-969.

ICHON, A.

1973 [1969] *La religión de los totonacas de la sierra*, trad. de J. Arenas, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía

2014 *Perspectiva estadística*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

2008 *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, *Diario Oficial de la Federación*, México, 14 de enero de 2008, edición matutina, p. 31-112.

JOE, J. R. y R. S. Young (eds.)

1994 *Diabetes as a Disease of Civilization: The Impact of Culture Change on Indigenous Peoples*, Nueva York, Mouton de Gruyter.

KELLY, J. A.

2011 *State Healthcare and Yanomami Transformations: A Symmetrical Ethnograph*, Tucson, The University of Arizona Press.

KNOWLER, W. C., R. C. Williams, D. J. Pettitty y A. G. Steinberg

1988 “Gm^{3;5,13,14} and Type 2 Diabetes Mellitus: An Association in American Indians with Genetic Admixture”, *The American Journal of Human Genetics*, 43 (4), p. 520-526.

KOLB CADWELL, S. R.

2015 “Disyuntivas corporales: hacia una teoría totonaca de la diabetes en Ixtepec, Puebla”, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México.



MACÍN PÉREZ, G., J. A. Gómez Valdés, M. Ballesteros Romero, S. Canizales Quinteros y V. Acuña Alonzo

2013 “Cambio cultural, estilo de vida, adiposidad y niveles de glucosa en una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla”, *Cuicuilco*, 20 (58), p. 173-196.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R.

2011 *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas.

MASFERRER KAN, E.

2009 *Los dueños del tiempo: los tutunaku (totonacos) de la Sierra Norte de Puebla*, México, Fundación Juan Rulfo.

MERRILL, William L.

1992 [1988] *Almas rarámuris*, trad. de L. Alverdi, G. Palma y C. Troop, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.

MOL, A.

2002 *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Londres, Duke University Press.

2010 “Moderation or Satisfaction? Food Ethics and Food Facts”, en S. Vandamme, S. van de Vathorst e I. de Beaufort (comps.), *Whose Weight is it Anyway? Essays on Ethics and Eating*, Lovaina, Acco Academic Publishers, p. 121-132.

MOOY, J. M., H. de Vried, P. A. Grootenhuis, L. M. Bouter y R. J. Heine

2000 “María José Stressful Life Event in Relation to Prevalence of Undetected Type 2 Diabetes: The Hoorn Study”, *Diabetes Care*, 23, p. 97-201.

OLMOS, A. de

1972 [1875] *Arte para aprender la lengua mexicana*, ed. facsimilar de Rémi Siméon con base en los mss. de la Bibliothèque Nationale (BN) y de M. Maisonneuve, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy.

PITARCH, P.

1996 *Chu'lel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.

PLATT, T.

2002 “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”, *Estudios Atacameños*, 22, p. 127-155.



POSS, J. y M. A. Jezewski

2002 "The Role and Meaning of Susto in Mexican American's Explanatory Model of Type 2 Diabetes", *Medical Anthropology Quarterly*, 16 (3), p. 360-377.

ROCK, M.

2003 "Sweet Blood and Social Suffering: Rethinking Cause-Effect Relationships in Diabetes, Distress, and Duress", *Medical Anthropology Quarterly*, 22 (2), p. 131-174.

ROMERO LÓPEZ, L. E.

2003 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2011 "Ser humano y hacer mundo: la terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla", tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SZATHMARY, E. J. E. y R. E. Ferrell

2009 "Glucose Level, Acculturation, and Glycosylated Hemoglobin: An Example of Biocultural Interaction", *Medical Anthropology Quarterly*, 4 (3), p. 315-341.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2004 "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1), p. 2-22.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

ENUNCIACIONES NATIVAS UNA MIRADA HACIA LAS TEORÍAS AMERINDIAS



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



HISTORIAS DE TRANSFORMACIÓN NARRATIVA Y ESCRITURA INDÍGENA EN LA AMAZONÍA BRASILEÑA

MARIANA DA COSTA A. PETRONI

Introducción

A finales de la década de 1970 surgió en Brasil el movimiento indígena nacional a través del cual los líderes de los pueblos indígenas del país conquistaron una nueva visibilidad y desmintieron los pronósticos de su desaparición. Fue en este período, según Luciano (2006), cuando los pueblos indígenas decidieron superar sus rivalidades y se unieron para luchar por sus derechos. Con el fin de consolidar esta estrategia, diversos grupos crearon organizaciones representativas con el objetivo de articularse con otros pueblos y con la sociedad nacional e internacional.

Fue en este contexto de dictadura militar¹ donde el personaje principal de este artículo, Álvaro F. Sampaio, más conocido como Álvaro Tukano, se transformó en líder, al mismo tiempo que se

¹ El periodo de la dictadura militar en Brasil (1964-1985) se caracterizó por la creencia, por parte de los militares, de que la seguridad del país dependía del desarrollo de recursos productivos, de la industrialización, de una utilización efectiva de los recursos naturales y de la existencia de una extensa red de comunicación y transporte que integrara el país. A partir de ello, el gobierno federal desarrolló una estrategia de ocupación del territorio amazónico que provocó la construcción de una extensa red de carreteras en la región, obligando a la reubicación de más de 29 grupos indígenas. En este impulso desarrollista, el Estado ubicó los recursos naturales, definió y reguló los límites territoriales, los modos de producción y las facultades cívicas de los indígenas. Asimismo, cuando intentó manipular a estos grupos, simplificó y representó de manera equivocada complejas prácticas sociales locales, retratando solamente los aspectos que interesaban a los observadores oficiales. De esta manera, tierras utilizadas por diferentes pueblos para cazar y cosechar fueron evaluadas por el Estado por su potencial comercial, áreas de ocupación tradicional fueron caracterizadas como zonas de seguridad nacional, y modos complejos de producción y redes de parentesco fueron simplificados.



articulaba el movimiento político indígena del país. Su trayectoria política, desde su primera participación en una Asamblea de Jefes Indígenas,² en 1980, hasta la fundación, en 1992, de la Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro (FOIRN), fue narrada por el autor en un texto compuesto por más de 400 páginas y dividido en nueve capítulos.

En ese texto, Álvaro Tukano enuncia los lugares en donde estuvo a lo largo de sus viajes y las alianzas que creó con políticos, indígenas y antropólogos. Además, describe la red de relaciones que construyó a lo largo de su trayectoria, a través de la cual afirmó su prestigio y su importancia como líder político. De esta manera, el autor nos da su punto de vista sobre los eventos que definen la historia de los pueblos indígenas en el país y sobre la compleja simbolización política desarrollada entre las décadas de 1970 y 1980 por los representantes indígenas, conformada como resultado de la manipulación específica de determinadas convenciones en la situación de disputa política.

Este artículo busca demostrar que Álvaro Tukano, a través de la narración en la que da cuenta tanto de su trayectoria política como de la historia reciente del movimiento indígena nacional, transforma los términos del diálogo entre los pueblos indígenas y los *brancos*,³ es decir, invierte el discurso de la antropología sobre los pueblos indígenas. Con ello, el autor muestra lo que los tukano⁴ hicieron de la historia, es decir su contra-antropología histórica del mundo no indígena (Kopenawa y Albert, 2015).⁵

² Las Asambleas de Jefes Indígenas fueron reuniones de líderes promovidas por la Iglesia católica que se desarrollaron en Brasil durante las décadas de 1970 y 1980. Su objetivo era formar líderes a través de la organización y concientización política de los pueblos indígenas.

³ En Brasil, las relaciones interétnicas entre los pueblos indígenas y la población no indígena están fundadas en términos raciales con los cuales son categorizadas las diferentes poblaciones que conforman el país. Por ello, en este artículo voy a referirme a los no indígenas como lo hacen los indígenas en portugués, como *brancos*.

⁴ Los tukano habitan la región de la frontera entre Brasil y Colombia, en la región del Vaupés. Conforman el pueblo más numeroso de la familia lingüística tukano oriental, con una población de aproximadamente 10 mil personas.

⁵ Es importante subrayar que la literatura antropológica sobre los pueblos indígenas amazónicos ha demostrado que estas culturas se han expandido y trans-

Narrativas indígenas

Las narrativas biográficas indígenas han sido extensamente producidas, conocidas y estudiadas por la antropología en países como Estados Unidos. Presentadas como libros, relatos breves, cartas y respuestas a cuestionarios, algunas veces han sido utilizadas como medio de articulación del discurso indígena contra las autoridades coloniales. Éste es el caso, por ejemplo, del relato del apache Gerónimo, que buscaba convencer al gobierno estadounidense de anular el exilio con que amenazaba a su pueblo.⁶

En Brasil, como lo señala el antropólogo Calavia Sáez (2007), éste es un campo aún poco explorado tanto por la etnología bra-

formado a pesar de su condición de subalternidad frente a las sociedades que las envuelven. Diversos autores (Albert y Ramos, 2000; Conklin, 1997; Gow, 1991) demuestran que estos pueblos han desarrollado diferentes maneras de reproducir su sociedad al conciliar y reproducir creativamente sus sistemas cosmológicos; por ejemplo, junto a la historia y la situación de contacto. En este sentido, autores como Pitarch y Orobitz (2012) han pensado la relación de los pueblos indígenas en Norteamérica con la “modernidad”.

Al utilizar la expresión “contra-antropología histórica del mundo no indígena”, me remito inicialmente a esta discusión, es decir, al análisis antropológico de la forma en que estos pueblos han creado su mundo. Sin embargo, busco, de acuerdo con Kopenawa y Albert (2015) y Rivera Cusicanqui (2010), leer estos conocimientos a partir de la interpretación de los propios indígenas o desde su propia manera de crear conocimiento, esto es, por medio de sus categorías y conceptos, desplazando así aquellos con los que la antropología ha leído hasta ahora estos procesos.

⁶ En el contexto hispanoamericano, hay un gran número de narrativas biográficas indígenas. En México, por ejemplo, los antropólogos las usaron como método etnográfico, principalmente en las investigaciones que buscaban comprender los cambios ocurridos con los procesos de urbanización en la vida de los campesinos pobres, entre ellos los indígenas. Ejemplo de ello es el libro *Juan Pérez Jolote. Biografía de un Tzotzil*, publicado en 1952 por Ricardo Pozas. Otro texto que debe ser destacado es la (auto)biografía de la lidereza quiché Rigoberta Menchú publicada en 1983 con la antropóloga Elizabeth Burgos-Debray. Menchú narra los hechos de su vida ocurridos durante el conflicto en Guatemala como si hubiera estado y presenciado todas las atrocidades que revela y, sobre todo, se autorretrata como una campesina indígena analfabeta —como la gran parte de los indígenas de este país—, cuando en realidad fue internada en una escuela católica. Podría citar también la larga bibliografía producida por indígenas y no indígenas en Colombia a partir de la aparición de textos como la autobiografía de Gregorio Condori Mamani, o de la publicación de autobiografías mapuche en Chile.



sileña como por los propios indígenas. Sin embargo, posee una considerable relevancia.

Textos como el de Álvaro Tukano y el publicado recientemente por Kopenawa y Albert (2015) demuestran la importancia y la necesidad de una reflexión sobre cómo los pueblos indígenas crean lo que, en este último libro, Kopenawa y Albert (2015) nombra contra-etnología histórica del mundo no indígena, es decir una etnología que invierte y renueva el discurso de la etnología sobre los pueblos indígenas, redefiniendo sus condiciones metodológicas y pragmáticas de enunciación (Viveiros de Castro, 2015: 12).

En su texto, inédito y sin título,⁷ Álvaro Tukano describe su vida política por medio de sus viajes, su actuación en las organizaciones en las que ha participado y los conflictos en los que estuvo presente. Narra, además de su experiencia escolar y la vida de sus padres, el origen mítico del pueblo tukano y su proceso migratorio. Presenta, asimismo, citas comentadas de relatos de viajeros que estuvieron en la región, un calendario agrícola, una larga lista de parentesco y su relación con distintos grupos indígenas de la región. Su texto posee 469 páginas y retoma otras obras de su autoría, así como cartas y documentos escritos por él entre las décadas de 1980 y 1990.⁸

El contenido de la obra se desarrolla en tres grupos temáticos. El primero se caracteriza por la narrativa mítica, la reconstrucción de genealogías y el relato de la historia de vida de sus abuelos. Estos temas, localizados en los dos capítulos iniciales del libro,⁹ se acercan al estilo y la temática utilizados en la colección de libros viabilizada por el Instituto Socioambiental (ISA) y por la colección Narradores Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), en la cual diver-

⁷ El texto de Álvaro Tukano no ha sido publicado. Sin embargo, el autor ha distribuido una versión digital entre diferentes actores, entre ellos otros líderes indígenas, antropólogos, políticos etcétera. Por ello, algunas personas conocen de su existencia, aunque no lo han leído.

⁸ Estos documentos se encuentran en el archivo del Instituto Socioambiental, fundado en 1980 con el objetivo de producir y difundir noticias sobre los pueblos indígenas del país. Entre ellos se encuentra su *Relatorio de atividades* de 1982, en el cual Álvaro Tukano escribe, como en un diario, las actividades políticas que realizó como portavoz de los pueblos indígenas.

⁹ “A História do Clã Iremiri Hãhusirô” y “Como era nossa vida”.

sos autores indígenas de la misma región de Álvaro Tukano publicaron, a partir de la traducción de narrativas que habían sido hechas por ellos mismos, versiones de mitos e historias locales.¹⁰

Álvaro Tukano inicia el texto con la historia de su clan, y en las primeras páginas explicita su objetivo: “pretendo con el presente texto informar a los descendientes DE IREMIRI HÂHUSIRÕ PÂRÂMÉRÃ¹¹ sobre el pueblo [tukano]: que entre los hermanos, de mayores a menores del pueblo YE’PÂ MASA existe nuestro clan. Ésta es la correcta denominación IREMIRI HÂHUSIRÕ PÂRÂMÉRÃ. [...] Para nosotros lo importante es saber la historia de las familias nobles del pueblo YE’PÂ MASA, del clan primogénito hasta los hermanos menores, siempre respetando la autonomía cultural” (Sampaio, 2011: 2) (traducción mía).

El segundo grupo temático apreciable en el texto de Álvaro Tukano se nos presenta en seis capítulos.¹² En ellos, el autor trata de su vida política y de la trayectoria que recorrió para ser reconocido como portavoz de los pueblos indígenas en Brasil. Por un lado, en su texto se aprecian similitudes con los de los narradores del Río Negro analizados por el antropólogo Andrello (2006; 2010), aproximaciones que me permiten elucidar algunas características de esta narrativa, pues puede leerse como un intento del autor por identificarse como miembro de este grupo. Sin embargo, los capítulos del segundo grupo temático diferencian al libro de Álvaro Tukano de los otros textos, pues éstos no narran la vida de sus autores. Aquí podría pensarse en un paso del mito hacia la historia. Así narra el autor su decisión para cambiar de vida:

¹⁰ En las últimas décadas los autores indígenas del Río Negro produjeron más de veinte libros dedicados a la mitología, historia y conocimiento tradicionales. Con un impacto reducido al campo indígena e indigenista, estos libros presentan, por un lado, la historia política de cada uno de estos grupos, es decir, su larga trayectoria de resistencia a la dominación externa. Por otro lado, cada historia legitima reivindicaciones sobre el territorio y el estatus de un grupo particular en el conjunto de grupos indígenas de la región.

¹¹ Reproduzco y traduzco aquí algunas partes del texto que gentilmente puso a mi disposición Álvaro Tukano y que aún no ha sido ni finalizado ni publicado. Por lo mismo, mantengo la grafía de las palabras en tukano presentadas por el autor.

¹² “Carta ao Pai”, “O Movimento Indígena em Pari Cachoeira – Rio Negro / AM”, “Passaporte Tukano”, “O reencontro com Juruna”, “O Alto Rio Negro e seus problemas” y “Reflexão sobre o Movimento Indígena do Brasil”.



En el fondo de la casa vi algunos indígenas sentados, tristes. Eran viejitos enfermos y en sus orejas tenían agujeros y contenían una rodaja blanca de madera. La casa estaba sucia, llena de moscas y olía mal porque no tenía ventilación. Parecía un asilo. Me puse triste. Pensé diversas cosas [...]. Pensé: ya no voy a estudiar. [...] ¿Qué trato era este? ¿Será que los indígenas son animales que deben ser controlados y no pueden recibir vistas? Con tanta tristeza decidí dejar de estudiar y abandonar el movimiento de jóvenes católicos (Sampaio, 2011: 146) (traducción mía).

El último eje temático incluye asuntos diversos tratados por Álvaro Tukano a lo largo de la obra. En el tercer capítulo, por ejemplo, el autor refiere las actividades de lo que él denomina ciclo del conocimiento tradicional del pueblo tukano. El antropólogo Hugh-Jones (2012), al analizar la relación entre distintas modalidades de discurso indígena, registra la elaboración de calendarios ecológico-culturales por los programas de educación en áreas indígenas. En ellos, los alumnos presentan —en círculos de papel— informaciones relativas a la astronomía, ecología, subsistencia y producción, salud y dieta, vida social, religión y año escolar. Álvaro Tukano no revela el mismo tipo de calendario, aunque demuestra el acceso del autor a un tipo de conocimiento particular y su intención de registrarlo. Su descripción del calendario tukano transcurre a lo largo de los meses y termina en diciembre, cuando el cielo está despejado y los ancianos enseñan a los jóvenes la “astronomía tradicional”.

A partir de la delimitación temática de los capítulos que constituyen el texto de Álvaro Tukano, subrayamos la manera en que el autor cuenta su trayectoria política: por un lado, describe la construcción del movimiento indígena brasileño por medio de su recorrido político hacia la capital federal; por otro, las narrativas míticas relativas a su clan, con las cuales inicia su libro, nos acercan al análisis desarrollado por el antropólogo Andrello (2010), permitiendo vislumbrar la manera tukana de construir la historia.

Los libros de la colección *Narradores Indígenas do Rio Negro* tienen una doble autoría: cada uno de los volúmenes está elaborado por un chamán que narró las historias y un profesor que las transcribió y, algunas veces, las tradujo. Cada libro incluye una

breve información biográfica sobre los distintos autores. Sin embargo, los títulos de los libros y otras características aclaran que las obras deben ser comprendidas como una autobiografía colectiva del clan en nombre del cual el libro ha sido publicado (Hugh-Jones, 2012: 162), pues presentan las narrativas míticas que fundan los clanes y ubican sus lugares de origen. Álvaro Tukano, como los narradores indígenas de esta colección, inicia su libro con la versión de la narrativa de origen del clan al que pertenece. A partir de ello da paso a su autobiografía política y, de esta manera, presenta su propia perspectiva de la historia.

Andrello observa que los libros de los narradores indígenas combinan la riqueza heredada de los antepasados con sus nuevas particularidades anexadas históricamente. Para el antropólogo, esas características se encuentran en la circulación de estos libros, que tiene como objetivo influir en el juicio de los otros sobre ellos (2010: 20). El antropólogo llama la atención sobre la búsqueda indígena de medios para divulgar su “cultura”¹³ a partir de las posibilidades creadas por las publicaciones y, con ello, el interés por establecer nuevas relaciones entre los grupos indígenas de la región del Uaupés y con los de otras regiones del país.

Para este autor, los libros sobre mitología indígena sustituyeron prácticas rituales —*dabacuris*— que posibilitaban la reactualización de las diferencias sociales por medio de discursos y diálogos ceremoniales que, de la misma manera, restablecían las diferencias existentes entre los clanes (Andrello, 2010).

Las sociedades indígenas del Río Negro poseen un sistema complejo de relaciones intercomunitarias en cuya esfera son realizados diversos intercambios rituales: los *dabacuri*, por ejemplo, son ceremonias de ofrenda de alimentos y objetos artesanales especializados. En su texto, Álvaro Tukano afirma que éstos son rituales de

¹³ La antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009) afirma que, más a menudo de lo que se supone, las personas tienen conciencia de su “cultura”, además de vivir en la cultura, pero que, analíticamente, estas dos esferas son distintas. Para la autora, “cultura” es un recurso y un arma utilizados para afirmar la identidad, la dignidad y el poder frente a los Estados nacionales y frente a la comunidad internacional, mientras que cultura es la red invisible en la cual estamos suspendidos. Sin embargo, la cultura, cuando es confrontada con la “cultura”, debe lidiar con ella. Al hacerlo esta última será subvertida y reorganizada.



gran importancia, ya que son una oportunidad para hablar de las cosas antiguas y de las ceremonias. El autor nos dice que en estos momentos los ancianos reúnen a todos sus hijos, relatan historias y cuentan sobre los primeros hombres y sus conquistas: “los sabios estudian las ceremonias importantes para la seguridad de la vida de sus hijos, logran hacer el intercambio cultural y defienden la armonía entre los pueblos” (Sampaio, 2011: 30) (traducción mía).

De esta manera, la circulación de un libro con los detalles de las narrativas que fundamentaban el habla de los *dabacuri*¹⁴ representa un medio para establecer el lugar del narrador o su punto de vista, pues informa sobre las variadas relaciones que entrelazan a cada narrador con otras unidades del sistema indígena. Así, estos libros guardan un conjunto de informaciones y conocimientos que diferencian las relaciones establecidas por los clanes a lo largo del tiempo, y que constituyen parte de su acervo en el presente (Andrello, 2010).

Vertida en el papel, el habla ceremonial presenta un nuevo tipo de materialidad que equilibra la visibilidad perdida de los antiguos rituales, pues, en la medida en que circulan, los libros adquieren el mismo potencial logrado con el habla y la exhibición de los objetos rituales durante los *dabacuri*. De esta manera, los libros pueden ser caracterizados desde su aspecto relacional o desde la agencia que ejercen en el contexto de las relaciones sociales. Para comprender esta característica, Andrello recupera el análisis de Gell (1998) y afirma la capacidad de estos objetos para encapsular fuerza de vida, intencionalidad (Andrello, 2010: 9). A partir de la noción de persona distribuida, según la cual la agencia social se realiza por medio de la propagación de partes desanexadas de su persona en la forma artefactual, objetos y seres humanos pueden ser considerados equivalentes (Gell, 1998). Con capacidad de agencia o con el mismo potencial que el habla realizada durante los *dabacuri*, los libros son capaces de ampliar el campo de acción del clan plasmado en la narrativa, no sólo en un círculo local de relaciones en donde su posición es reiterada ritualmente, sino también en una esfera más grande,

¹⁴ El *dabacuri* aún se practica en algunas localidades indígenas del Río Negro. Sin embargo, ya no se realizan los rituales con la misma frecuencia con que se realizaban en el pasado, ni se intercambian ya los mismos objetos.



distante de la realidad regional amazónica, persuadiendo a los lectores para adoptar una perspectiva indígena de lo que es ser indígena.

La obra de Álvaro Tukano es aquí entendida como parte de estas iniciativas, pues al mismo tiempo que actualiza las diferencias sociales de su clan respecto a los otros clanes de la región —como él nos cuenta que sucede en el *dabacuri*—, certifica, por medio de la narrativa mítica presentada en los primeros capítulos de su libro, las variadas relaciones que lo conectan con las diversas unidades sociales presentes en el Río Negro y ubica, de este modo, al autor dentro de un amplio proceso de transformación de su sistema social.

Cuando pensamos en la capacidad de agencia del texto de Álvaro Tukano, como lo hace Andrello (2010), buscamos reflexionar sobre la intención del autor para autoproyectar una imagen tanto de sus relaciones locales como de las establecidas con otros pueblos del movimiento indígena nacional, así como dentro de los circuitos no indígenas. Buscamos también pensar, parafraseando a Gell (1998), que las relaciones son una característica de las cosas y de las personas en el mundo sustantivo donde vivimos.

Por lo tanto, subrayamos, por medio de la capacidad de agencia de Álvaro Tukano —o del potencial de habla objetivada en su obra—, la intención de preservar la historia del clan que le contaron su padre y su abuelo, estableciendo con ella su mapa de relaciones locales. Sin embargo, además de este aspecto, también destacamos la manera en que el autor indígena presenta su extenso campo de conocimiento, que abarca tanto la historia de su pueblo como la de las relaciones interétnicas desarrolladas en Brasil en el contexto de la lucha de los indígenas por sus derechos. La puesta en escrito de su trayectoria política se presenta como un recurso innovador y efectivo para insertarse de manera convincente en la historia contemporánea de los pueblos indígenas.

Historias de transformación

El análisis de los libros de los narradores indígenas, desde su capacidad para encapsular agencia permite al antropólogo Andrello afirmar que la interacción de estas poblaciones indígenas se hace por



medio de la categoría indígena *ahpeka*, es decir, “cosas otras”, término que engloba tanto la riqueza tradicional indígena como las mercancías de los no indígenas. Los tukanos, al ubicar objetos indígenas y no indígenas en una misma categoría, explicitan a los procesos de civilización y catequesis¹⁵ por los cuales pasaron a lo largo de los años, ya que ha sido por medio de estos procesos que han establecido sus relaciones con los *brancos*, han transformado su herencia tradicional y, al mismo tiempo, han adoptado otros objetos, tales como el papel, el libro y el dinero, con los cuales han vuelto viable su mundo vivido.

Para comprender las transformaciones experimentadas por los pueblos tukano, y que han llevado a estas poblaciones a englobar en una misma categoría tanto la riqueza tradicional indígena como los objetos no indígenas, es necesario entender el papel que la educación misionera juega para esta población. Esto, a su vez, implica pensar los libros como herramientas, es decir, considerar la adopción, el uso y manejo de la escritura y del portugués como un medio de expresión. Sobre esta base, Álvaro Tukano construye su texto y cuenta sus diversas relaciones con los *brancos*. Esta especificidad le da a su narrativa una complejidad política original que la aleja de la idea de simplicidad y de ineptitud construida tanto por la retórica indigenista del Estado como por sus aliados. Su libro revela que, entre los pueblos indígenas, existe una gran variedad de formas de abordar el contacto entre indígenas y no indígenas. Por tanto, un proceso político-cultural de adaptación creativa que genera las condiciones posibles de un campo de negociación interétnico en el que el discurso colonial puede ser esquivado o subvertido (Kopenawa y Albert, 2015: 241).

En casi todas las sociedades indígenas amazónicas, las costumbres, cantos, saberes y técnicas tienen por definición un origen ajeno, aspecto que está fundamentado en la apertura hacia el Otro, tema que Lévi-Strauss ha subrayado en su libro *Historia de Lince*

¹⁵ Los misioneros salesianos llegaron a la región noreste de la Amazonía brasileña en 1914, después de más de un siglo de presencia misionera itinerante. En los primeros treinta años, los salesianos mantuvieron una presencia hegemónica en la región: en la década de 1950 tenían ya instalados seis centros misioneros que, hasta la década de 1980, fueron los responsables de la educación de los niños indígenas.



(1992).¹⁶ Es decir, los pueblos indígenas amazónicos demuestran un extraordinario apetito por el Otro y por sus cosas: lo extranjero no se mantiene apartado sino que, por el contrario, es incorporado.

Es por medio de esta idea de anexión como la antropóloga Lasmar (2005) entiende el gran interés de los indígenas del norte amazónico por la educación *branca*, que a lo largo de muchos años fue parte de las acciones civilizatorias llevadas a cabo en la región por las misiones salesianas. Para Lasmar, las modificaciones ocurridas en la manera de vivir indígena en el Río Negro, que se dieron a partir de su búsqueda de la educación ofrecida en las ciudades, pueden ser definidas como “el movimiento de los indígenas hacia el mundo de los *brancos*” (2005: 213). De esta manera, la investigadora caracteriza el proceso por el cual estos pueblos buscan apoderarse del conocimiento no indígena como una manera de adquirir sus habilidades. Este hecho permitiría el reequilibrio de las relaciones de dominación configuradas a lo largo de los últimos siglos, pues significaría la posibilidad de asimilar un importante conocimiento que garantizaría algún control sobre el desarrollo de la historia. Esta correspondencia está fundamentada en la relación de dominación política y de explotación económica de los agentes coloniales sobre los pueblos indígenas, y determinada por las capacidades particulares atribuidas a los ancestros de los no indígenas enunciadas en el mito de origen de la humanidad.

En un momento dado de la migración de estos ancestros de la humanidad a través de una gran anaconda que los llevó navegando por los ríos de la región, la deidad creadora les pidió que eligieran un instrumento. El ancestro del *branco* eligió el fusil, mientras que los ancestros de los indígenas eligieron el arco y la flecha y los adornos ceremoniales. Esta elección inicial dio a los *brancos* capacidades peculiares, entre las cuales destacan las de reproducirse rápidamente, fabricar mercancías, diseminar enfermedades y curarlas. De esta manera, los no indígenas, como parte de una categoría genérica que se opone a la de indio, son percibidos por los habitantes del Río

¹⁶ Lévi-Strauss, en su libro *Historia de Lince* (1992), demuestra que el pensamiento mítico se ocupa todo el tiempo de pensar transformaciones de diferentes dominios. Así, el autor señala que la alteridad tiene un lugar en la constitución del mundo indígena.



Negro como la gente que posee un tipo de conocimiento cuya apropiación es cada vez más necesaria (Lasmar, 2005).

Para Lasmar, aunque los *brancos* sean parte de una categoría genérica de seres humanos, no comparten con los pueblos indígenas del Río Negro el mismo punto de vista sobre cómo debe ser la vida social. Para Álvaro Tukano, por ejemplo, el *branco* es aquel que tiene empleados y sólo piensa en ganar dinero. Para los indígenas es bueno y deseable vivir en comunidad realizando fiestas entre los parientes. Esta diferencia encuentra su lógica en el mito. La calidad moral inferior de los *brancos* y su percepción egoísta de la vida es causa y consecuencia de la mencionada elección hecha por sus ancestros.

Al despreciar el fusil y optar por los instrumentos rituales, los indígenas habrían hecho una “mala elección”, tema que está presente entre diversos mitos indígenas de Sudamérica relativos al origen de los *brancos*. En su mayoría, estos mitos tratan de la elección de un objeto entre varios que fueron puestos a disposición de sus ancestros. Mientras que los indígenas eligieron algo de su cultura, los *brancos* optaron por el fusil, lo que sintetiza su superioridad tecnológica (Hugh-Jones, 1988; Lasmar, 2009).

Para Álvaro Tukano, así como para muchos habitantes de la región del Vaupés, han sido los misioneros salesianos quienes han obligado a los indígenas a destruir sus casas tradicionales, a dejar sus instrumentos rituales y sus conocimientos, los han internado en escuelas y los han obligado a abandonar su idioma. Sin embargo, según los mismos tukano, los misionarios fueron también los que permitieron, a través de la escolarización, el acceso al conocimiento del *branco*. En sus palabras, “como resultado de la buena enseñanza administrada por los misioneros, nosotros, los indígenas del Río Negro, nos hicimos electores [...]” (Sampaio, 2011: 156) (traducción mía). El autor afirma las posibilidades de los pueblos indígenas de actuar políticamente, por medio del voto, a partir de la alfabetización. Como los piro, estudiados por Gow (2001), la historia es entendida aquí como un proceso de aprendizaje donde el pasado es entendido como algo que se ha transformado. Parafraseando a Gow, la obra de Álvaro Tukano aleja al lector de las explicaciones que conciben los cambios históricos como respuestas

adaptativas a las imposiciones coloniales y opone la visión histórica ofrecida a un punto de vista ubicado en el interior del mundo vivido por el indígena.

Para comprender la percepción de Álvaro Tukano y de los indígenas del Río Negro sobre las acciones salesianas como una mejora y, al mismo tiempo, una pérdida de su cultura, es necesario entender el sistema conceptual del chamanismo y las teorías indígenas de conocimiento. Para comprender la lógica que legitima la superioridad chamánica de los *brancos* es necesario observar el comienzo del relato mítico tukano: antes de su viaje en la gran anaconda, la pre-humanidad vivía en el Lago de Leche como persona-peze o en la forma de especies acuáticas. En su viaje migratorio, solamente una parte de estas personas-peze desembarcaron de la anaconda para transformarse en humanos. Álvaro Tukano cuenta que Dohetiro, el primer ancestro de su clan, al subirse en la gran anaconda, “era vida en el agua, era persona-peze”, y que, antes su pueblo era *wa’i masa*, es decir, persona-peze. Estas personas-peze aún habitan lagos y ríos como espíritus que, para quienes no los conocen, son solamente peces. No obstante, para los tukanos estas personas-peze piensan y los afectan.

Hoy en día, los *wa’i masa* atacan a los indígenas en el Vaupés por medio de su intenso poder de transformación. Estas afecciones ocurren especialmente en los periodos fértiles del ciclo de vida —nacimiento, primer baño, iniciación masculina y femenina, ceremonias con las flautas sagradas (Cabalzar, 2005)—. Los efectos de sus potencias transformadoras sobre los humanos son nombrados por los indígenas como “daños” (Lasmar, 2009). Las potencias, por su parte, son intrínsecas al habla y/o al pensamiento del chamán y provocan la capacidad de producir transformaciones en el cuerpo ajeno. Lasmar (2009) traduce como “platicar” la palabra que los indígenas utilizan para referirse a los conocimientos chamánicos o escolares de una persona. De esta manera, tener mucha plática significa tener mucho conocimiento, lo que puede ser entendido, según la autora, como la posesión de capacidades transformativas.

Los *brancos*, como los *wa’i masa*, poseen una intensa capacidad transformativa. Aprender el conocimiento *branco* es, entonces, asimilar sus potencias creativas, aprendizaje que es posible a través



de la educación escolar. Como ha mostrado Lasmar (2009), es en el contexto de la práctica chamánica donde algunas nociones sobre la función del conocimiento escolar se aclaran. Los indígenas del alto Río Negro distinguen dos tipos de especialistas rituales: el *yaí* y el *kumu*.¹⁷ Por medio del conocimiento chamánico de su clan, el *kumu* garantiza el bienestar de sus parientes, asegurando que el equilibrio del cosmos y de los cuerpos se mantenga.

Como se puede observar en la descripción de Álvaro Tukano, los conocimientos chamánicos son comunicados idealmente de padre a hijo, aunque también se transmiten de abuelo a nieto. Cuando los indígenas vivían en *malocas*, este aprendizaje era más sistemático, con la rutina nocturna de reunión entre los hombres, después de concluida la preparación del *ipadu* y del baño. En estos encuentros se consumían el *ipadu* (que auxilia en la concentración y quita el sueño) y el cigarro mientras los indígenas rezaban y practicaban sobre los acontecimientos del día y sobre las noticias (Calbazar, 2005: 73).

Antes de ejercer su oficio, el *kumu* enfrenta un largo proceso de aprendizaje que consiste en memorizar las narrativas mitológicas y los rezos chamánicos. De este modo, se transforma en alguien capaz de entender los orígenes de las enfermedades, realizar curas y proteger su cuerpo. Según afirma Lasmar (2005), son su memoria y su capacidad de reflexión las que permiten al *kumu* establecer las correlaciones necesarias entre el origen de las enfermedades y la mitología. Por ello, el conocimiento chamánico puede entenderse como un importante instrumento de transformación.

Con esta caracterización, Lasmar subraya que, a pesar de que el conocimiento del *kumu* es propiedad de su clan, él lo enriquece con aquello que ofrece de sí mismo durante el ejercicio de su actividad —inteligencia, memoria, capacidad de ponderar, diagnosticar

¹⁷ Hugh-Jones (1999) divide el chamanismo amazónico en dos tipos: el chamanismo vertical, donde el componente predominante es el conocimiento esotérico transmitido entre los miembros de una pequeña elite, y el chamanismo horizontal, más democrático. Para el autor, ambos tipos de chamanismo ocurren entre los grupos tukanos, entre los que una misma persona puede combinar aspectos de los dos tipos. En el caso del Río Negro, el chamanismo vertical corresponde al *kumu*, mientras que el horizontal, al *yaí*.



e intervenir de manera apropiada (2009: 24)—. Como afirma Lana (2000), a los indígenas, que son los hermanos más grandes de los *brancos*, el demiurgo les dio el poder de la memoria, los cantos, las danzas, las ceremonias y los rezos para curar las enfermedades. Sin embargo, aunque el conjunto de narrativas sea propiedad común de un clan, la capacidad individual de cada *kumu* para operar las transformaciones es su propiedad intelectual y su fuente de prestigio (Jackson, 1983).

Estas observaciones permiten a Lasmar afirmar que el conocimiento chamánico no es sólo un instrumento de transformación y poder, sino también un conocimiento intelectual sobre el que algunos individuos poseen derechos inmemoriales. Conocer es, entonces, ser capaz de influir para mantener el equilibrio de los cuerpos y del cosmos, manipulando la potencia creativa original en beneficio de la comunidad (Lasmar, 2009: 24). En este sentido, aprender el conocimiento de los *brancos* es lo mismo que adquirir sus potencias creativas: de ahí la importancia de la educación escolar.

Por ello, para los pueblos indígenas la escolarización y el aprendizaje del portugués y de la escritura significan acceder a un conocimiento intelectual transformador, es decir, a una formación profesional y a los trabajos remunerados, pudiendo por ende obtener tanto los bienes y mercancías de los *brancos* como la entrada a su mundo.

El proceso de escolarización permitió a Álvaro Tukano, por ejemplo, acceder más fácilmente al mercado de trabajo y, sobre todo, le dio la posibilidad de obtener los medios políticos que le permitieron mejorar las condiciones de vida de sus parientes. Fue, principalmente, su conocimiento del portugués lo que lo llevó, en 1980, a representar a los indígenas tukano en el IV Tribunal Bertrand Russell sobre los Derechos de los Indígenas de las Américas, en el que los salesianos que actuaban en el Río Negro fueron denunciados por etnocidio. Si inicialmente sus planes de propiciar mejores condiciones para sus parientes se tradujeron, como lo narra en su libro, en su deseo de estudiar medicina, significaron posteriormente su ingreso al movimiento indígena y a la lucha por los derechos indígenas.



La adquisición del conocimiento de los *brancos* posibilita, por un lado, el manejo de capacidades que pueden transformar el futuro (de ahí la valoración de la educación propiciada por los salesianos). Sin embargo, también involucra un riesgo para la propia identidad indígena. El desafío que se plantean los pueblos indígenas es saber si es posible utilizar el modo de objetivación no indígena sin dejarse contaminar por su violencia, por su arrogancia o por su modo de subjetivar (Viveiros de Castro, 2000). Como demuestra Lasmar (2009), este dilema ya está presente entre los indios del Vaupés que intentan crear proyectos escolares en los que la adquisición de los conocimientos *brancos* no involucre, necesariamente, adoptar su modo de vida.

Aunque la mala elección (del arco, la flecha y los instrumentos rituales en detrimento del fusil) sea percibida como algo inexorable, la apropiación de las capacidades de los *brancos*, que son las responsables de la hegemonía de éstos, posibilita la reversión de la asimetría característica de la relación entre indígenas y no indígenas en el Vaupés. De esta forma, la educación permite a los indígenas redibujar el equilibrio de fuerzas y rectificar el equívoco inicial.

Lo anterior no significa buscar una superioridad, pues, como observa Viveiros de Castro, los *brancos* son casi inmortales, aunque bestiales; son ingeniosos, pero estúpidos; escriben, pero se les olvida; producen objetos maravillosos, pero destruyen el mundo y la vida (2000: 50-51). Al encarnar, al revés, las características que definen la condición humana, al ser aquello que los indígenas podrían haber sido, los *brancos* oscilan entre una negatividad y una positividad, pues su gigantesca superioridad cultural se refleja en una infinita inferioridad social. La intención es, entonces, utilizar su potencia tecnológica creativa sin dejar de ser indígena. En este sentido, la escuela, espacio privilegiado de transmisión del saber *branco*, adquiere un significado crucial, resultante de la convergencia entre las concepciones indígenas del conocimiento y las condiciones históricas del encuentro con los salesianos (Lasmar, 2009: 26).

Lo que se ha expuesto hasta aquí permite comprender la opinión de Álvaro Tukano relativa a la acción misionera salesiana en



el Río Negro. Si, por un lado, el autor valora las posibilidades abiertas a partir de la adquisición del conocimiento *branco* y, por lo tanto, del proceso de escolarización, reconoce, por otro lado, que estas acciones son también las responsables de acercar a los pueblos indígenas a su negatividad y su infinita inferioridad social, así como, consecuentemente, a los procesos de destrribalización¹⁸ que han alejado a tantos indígenas del Río Negro.

La obra de Álvaro Tukano y los libros de los narradores del Río Negro también pueden ser percibidos, cada uno a su manera, como parte de este proyecto de reordenamiento del equilibrio de fuerzas entre indígenas y *brancos*. Esos textos son un intento de revertir, por medio de la apropiación de capacidades no indígenas del conocimiento, la asimetría que caracteriza la relación con los *brancos*. Así, los indígenas documentan su historia y reivindican el reconocimiento de los territorios y de los derechos culturales y políticos de sus pueblos. Además, en el caso particular de Álvaro Tukano, se plasma una serie de relaciones con líderes, políticos, antropólogos y comunicadores que legitiman su papel como líder del movimiento indígena nacional. Así narra su visita al centro de la federación Shuar, en Ecuador:

Los compañeros me llevaron para dar pláticas en las universidades y en los sindicatos de los trabajadores, querían oír sobre la situación de los pueblos indígenas en Brasil. Estos contactos me hicieron bien a la salud mental pues tuve el placer en llevar los temas de los indígenas brasileños a los centros académicos y por donde conocí más amigos que me han dado fuerza. Aprendí a pensar, a hablar con muchos líderes que eran críticos al modelo económico del país, eran indígenas y *brancos* resistiendo frente a la expansión neocolonialista (Sampaio, 2011: 249) (traducción mía).

¹⁸ Álvaro Tukano utiliza el concepto de destrribalización, definido por Darcy Ribeiro en 1970, en su libro *Os índios e a Civilização* (Ribeiro, 1996) basado en la teoría que considera que la cultura es un compendio de rasgos que podrían perderse. Tal pérdida tiene sus orígenes en las misiones religiosas, que confinaban a los indígenas en las escuelas, inviabilizando su cultura e imponiendo una lengua. En el curso de este proceso de “transfiguración étnica”, se originaba el “indio genérico”, sin identidad cultural específica.



Consideraciones finales

Tanto el Álvaro Tukano como los libros publicados por la colección Narradores Indígenas do Alto Rio Negro revelan la intención de los indígenas de esta región amazónica de escribir su propia historia y registrar su conocimiento en papel. Como observamos, la escritura permite a los indígenas resguardar y transmitir sus conocimientos y, simultáneamente, preservar y fortalecer la diferencia entre los grupos. Por medio de la escritura, tales procesos transforman el registro en poder político (Hugh-Jones, 2012). Sin embargo, debemos subrayar que los indígenas no traducen simplemente las ideas indígenas en categorías extranjeras. Los grupos indígenas poseen una comprensión sofisticada de lo que la escritura es y hace, tal como lo demuestra la utilización de las palabras que definen dibujos hechos por personas, así como de marcas y patrones presentes en el cuerpo de los animales para traducir *escritura* al portugués.

Calavia Sáez (2012), al reflexionar sobre los escritos del intelectual y chamán tukano Gabriel Gentil, recuerda el episodio narrado por Lévi-Strauss cuando estuvo entre los ñambikuara en Brasil, donde la escritura, más que un artefacto de comunicación o de acumulación de memoria, se constituye un atributo del poder político:

Se sospecha que los nambiquara no saben escribir; pero tampoco dibujan, a excepción de algunos punteados o zigzags en sus calabazas. Como entre los caduveu, yo distribuía, a pesar de todo, hojas de papel y lápices con los que al principio no hacían nada. Después, un día, los vi a todos ocupados en trazar sobre el papel líneas horizontales onduladas. ¿Qué querían hacer? Tuve que rendirme ante la evidencia: escribían, o más exactamente, trataban de dar al lápiz el mismo uso que yo le daba [...]. Para la mayoría, el esfuerzo terminaba aquí; pero el jefe de la banda iba más allá. Sin duda era el único que había comprendido la función de la escritura: me pidió una libreta de notas; desde entonces, estamos igualmente equipados cuando trabajamos juntos. Él no me comunicaba verbalmente las informaciones, sino que traza en su papel líneas sinuosas y me las presenta, como si yo debiera leer su respuesta.



Ahora bien, cuando acabó de reunir a toda su gente, sacó de un cuévano un papel cubierto de líneas enroscadas que fingió leer, y donde buscaba, con un titubeo afectado, la lista de los objetos que yo debía dar a cambio de los regalos ofrecidos: ¡a éste, por un arco y flechas, un machete!, ¡a este otro perla por sus collares...! Esta comedia se prolongó durante dos horas. ¿Qué era lo que él esperaba? Quizás engañarse a sí mismo, pero más bien asombrar a sus compañeros, persuadirlos de que las mercancías pasaban por su intermedio, que había obtenido la alianza del blanco y participaba de sus secretos (Lévi-Strauss, 1988: 321 en Calavia Sáez, 2012).

Como se observa, el jefe ñambikuara transformó las líneas, aprendidas con Lévi-Strauss, en predicado de su autoridad. En este mismo sentido resaltan los análisis de Andrello (2006 y 2010) y Hugh-Jones (2012) sobre los libros indígenas donde fueron publicadas las mitologías tukano.

Basándose en la mitología indígena, Andrello (2006) afirma que cuando “la gente con fusil” —misioneros, indigenistas y comerciantes— llega al Río Negro pasa a ser parte de la vida de los indígenas, quienes, a su vez, pasan a ser conocidos por su condición no civilizada. Como explicamos, los indígenas sólo han logrado “civilizarse” a partir de la presencia de las misiones católicas, proceso que implicó el abandono de sus casas tradicionales, la pérdida de sus instrumentos rituales y el abandono de distintas fiestas. Sin embargo, no significó el fin de la transmisión del conocimiento tradicional.

Como se ha observado, la entrada en el mundo de los *brancos*, es decir la incorporación de capacidades y conocimientos monopolizados por los no indígenas, tiene el objetivo de aumentar sus propias capacidades para divulgar una perspectiva indígena con más oportunidades de éxito.

Los libros analizados por Andrello, así como el de Álvaro Tukano, al mismo tiempo que objetivan una perspectiva tukano, envían a los *brancos* un mensaje: seguimos siendo indígenas, a pesar de su civilización y a través de ella. Como argumenta Calavia Sáez: así como los kayapó lo hicieron a través de videos, los tukano, por medio de los libros, lanzan en la arena política un objeto distintivo, un patrimonio único que los legitima como herederos de una



tradición autóctona (2012: 13). Como se ha advertido, cada narrativa refleja la historia de supervivencia del pueblo tukano, al mismo tiempo que, de manera particular, cada una de ellas legitima las reivindicaciones territoriales y el *status* del grupo de cada uno de sus autores.

Álvaro Tukano, como los demás narradores, revela una propensión a registrar en papel su propia historia. Su texto es parte de una colección de documentos con los que el autor ha acreditado su experiencia en el contexto del movimiento indígena nacional: actas de asambleas, cartas, diarios, relatos de actividades, etcétera. Todos estos escritos evidencian su historia como líder indígena. Por medio de cada uno de ellos (principalmente a través de su narración, que cumple el papel de síntesis de su trayectoria), Álvaro Tukano conserva y difunde el conocimiento adquirido a lo largo de su experiencia. Su obra, como la escritura para el jefe ñambikuará, es característica de su poder político. A través de ésta su larga experiencia en la arena política nacional se transforma en predicado de su liderazgo. Como se ha puntualizado, esta labor se desarrolla a la manera del Río Negro, a través de la asimilación de especialidades y tecnologías no indígenas que, en el caso de Álvaro Tukano, se traducen en la escritura de su libro para, con ello, garantizar el éxito de su propia perspectiva sobre la historia indígena durante el surgimiento del movimiento indígena nacional.

Sin embargo, la adquisición de herramientas *brancas* no siempre se traduce en poder político y transformación. Muchas veces el dominio de los principios y de las leyes que reglamentan el mundo *branco* —necesario para que diversos líderes, como Álvaro Tukano, se lancen a la arena política nacional en la lucha por sus derechos— se mira con desconfianza en este mismo espacio de negociación y representación política, pues, al utilizar el modo de objetivación no indígena, los líderes son percibidos por los no indígenas como no auténticos y sin legitimidad política.

Corresponde a la antropología, de acuerdo con las afirmaciones de la socióloga Rivera Cusicanqui (2010), leer este conocimiento a través de desplazamientos permanentes. Esto significa no negar al indígena su lugar de coetaneidad y contemporaneidad, es decir sus propios proyectos de modernidad, sino buscar la comprensión



de las prácticas indígenas a través de una lectura que siga las interpretaciones de los propios autores o su manera de crear conocimiento.

Así, por un lado, se advierte en los procesos sociales vividos hoy por los indígenas de Río Negro una expectativa de transformación del orden iniciado desde la mala elección o, por lo menos, un realineamiento de sus relaciones con los *brancos* por medio de la escolarización y la publicación de libros. Por otro lado, los *brancos* perciben la escolarización como un proceso civilizatorio que se corresponde con la pérdida cultural de los pueblos indígenas. Esta misma disputa es percibida a lo largo de la narrativa de Álvaro Tukano. Resta saber si, en el actual campo de fuerzas, su obra representará el fortalecimiento o la pérdida de su capacidad de lucha.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, B. y A. Ramos
2000 "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza", en Albert, Bruce e Alcida Ramos (comps.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato Norte Amazônico*, São Paulo, Editora UNESP, p. 239-270.
- ANDRELLO, G.
2006 *Cidade do Índio. Transformação e cotidiano em Iauareté*, São Paulo NUTI, Instituto Socioambiental, Editora Unesp.
2010 "Fala, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25 (73), p. 5-23.
- CALAVIA SÁEZ, O.
2007 "Autobiografía e liderança indígena no Brasil", *Tellus*, 7 (12): 11-32.
2012 "História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil", *Tellus*, 12 (229), p. 11-26.
- CALBAZAR, A. (comp.)
2005 *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié. Conhecimento tukano e tuyuka. Ictiologia, Etnologia*, São Paulo, Instituto Socioambiental.



256 MARIANA DA COSTA A. PETRONI

CARNEIRO DA CUNHA, M.

2009 *Cultura com aspas*, São Paulo, Cosac Naify.

CONKLIN, B.

1997 “Body paint, feathers, and vcrs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism”, *American Ethnologist*, p. 711-737.

GELL, A.

1998 *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Clarendon.

GOW, P.

1991 “Of Mixed Blood”, en *Kinship and History in Peruvian Amazon*, Oxford, Oxford University Press, p. 86-122.

2001 *An Amazonian Mithy and Its History*, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, Oxford, Oxford University Press.

HUGH-JONES, S.

1988 “The gun and the bow: myths of white men and Indians”, *L’Homme*, 106-107, p. 138-156.

1999 “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”, en N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*, Michigan, University of Michigan Press, p. 32-75.

2012 “Escrever na pedra, escrever no papel”, en G. Andreello (comp.) *Rotas de criação e transformação: Narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*, São Paulo, ISA/FOIRN, p. 138-167.

JACKSON, J.

1983 *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Indentity in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

KOPENAWA, D. y B. Albert,

2015 *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras.

LANA, L.

2000 “Nosso saber não está nos livros”, *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 35.

LASMAR, C.

2005 *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*, São Paulo, Instituto Socioambiental, NUTI, Editora Unesp.

2009 “Conhecer para transformar: os índios no rio Uaupés (alto Rio Negro) e educação escolar”, *Tellus* 9 (16), Campo Grande, NPPI, p. 11-33.



LÉVI-STRAUSS, C.

1992 *Historia de Lince*, México, Paidós.

LUCIANO, Gersem dos Santos

2006 *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, Brasília, LACED, UNESCO.

PITARCH, P. y G. Orobitg

2012 *Modernidades Indígenas*, Madrid, Iberoamericana.

RIBEIRO, D.

1996 *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, São Paulo, Companhia das Letras.

RIVERA CUSICANQUI, S.

2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Uma reflexão sobre práticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

SAMPAIO, A.

2011 *Livro*, Cópia de Documento, proporcionado pelo autor.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2000 "Os termos da outra história", en *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 49-54.

2015 "O recado da mata", en D. Kopenawa y B. Albert, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 11-41.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



EL CONSTRUCTO “SER NEGRO MASCOGO” EN EL NACIMIENTO, COAHUILA

UNA CLASIFICACIÓN VERNÁCULA CORPO-COSMOPOLÍTICA¹

PAULINA ROCÍO DEL MORAL GONZÁLEZ

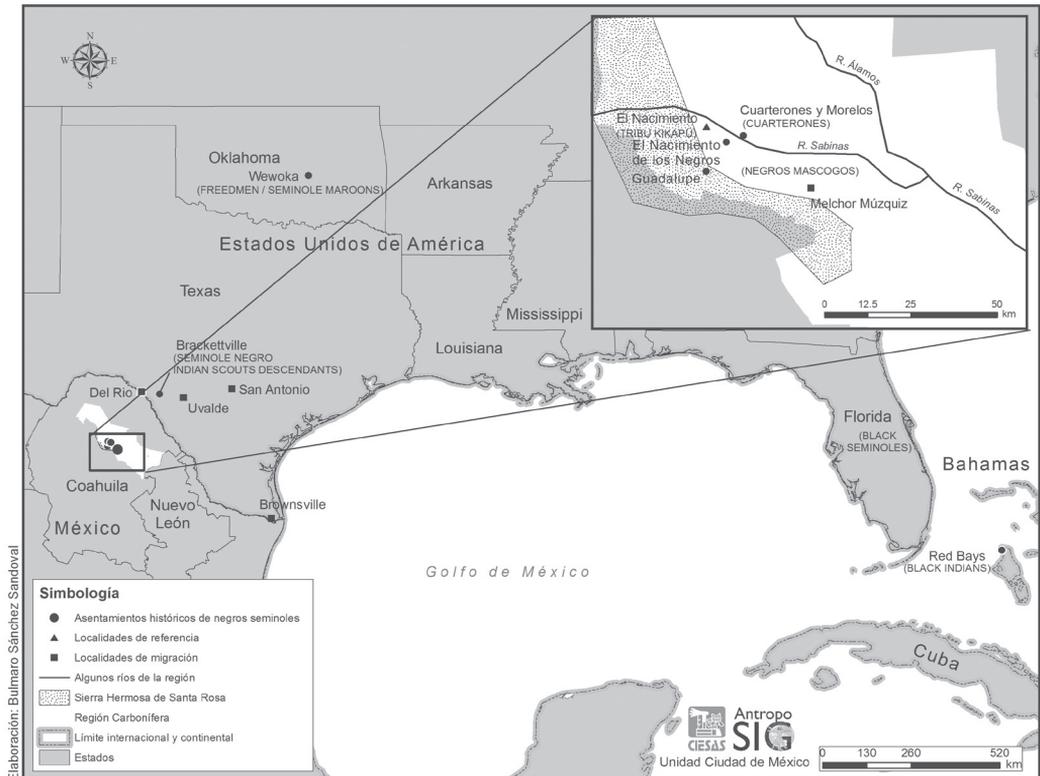
En este texto se exploran, a partir de los datos etnográficos —glosas y observación de las prácticas sociales—,² los criterios vernáculos de la noción “ser negro masco”, la crisis/transformación del paradigma de “ser negro” en el marco del mestizaje con “mexicanos”³ y el cambio generacional de los usos tradicionales en un contexto de migración en El Nacimiento, municipio de Múzquiz, Coahuila, asentamiento histórico del grupo (véase mapa 1). Como caso de

¹ La investigación para este artículo se realizó con apoyo financiero de Estancias Posdoctorales Vinculadas al Fortalecimiento de la Calidad del Posgrado Nacional (Conacyt), proyecto “Cuerpo, etnicidad y ritual en una comunidad afro mestiza del noreste de México. El caso de los mascogos de El Nacimiento, Coahuila”, convenio Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, núm. de convocatoria 290807, ciclo 2014-2015. Agradezco la guía a lo largo del proceso de investigación y las sugerencias recibidas de mi tutora Lucía Bazán Levy, así como las opiniones de mi colega Genner Llanes-Ortiz, en el posdoctorado CIESAS. Este texto se benefició de la retroalimentación recibida por el colectivo del Seminario La Humanidad Compartida: Procesos Ontológicos en el México de Hoy y de Ayer, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Agradezco los comentarios puntuales de Carlo Bonfiglioli, Alejandro Fujigaki, Mariana Petroni, Spensy Pimentel y, en especial, a Isabel Martínez por su lectura extensa de las versiones sucesivas de mi trabajo, su generosa crítica desde las premisas del propio texto, dicho lo cual me responsabilizo por la versión final de este documento.

² Temporada de campo de 2014 y 2015.

³ Me refiero a mestizos mexicanos. Cabe apuntar que en las diversas regiones del norte de México la tipología de los mestizos varía. En el caso local, alude a descendientes de medieros mexicanos que llegaron de Chihuahua: individuos altos de tez blanca, o bien a gente *güera* (blanca) de Múzquiz.

MAPA 1



Mapa de asentamientos diaspóricos de los negros seminoles, y sus nomenclaturas identitarias en Florida, Oklahoma, México, Texas y Bahamas. En el recuadro, detalle regional de El Nacimiento de los Negros, el asentamiento mascogo en Coahuila. Fuentes: ESRI; Conabio; Marco Geoestadístico Municipal 2005 y 2010, INEGI; Porter K.W. mapa “Migrations of the Black Seminoles”, p. 2, 1996; Mulroy K., mapa “The Seminole Black Diaspora”, p. 24, 1993; Del Moral P., 1999 y Del Moral P., notas de campo de 2014



estudio se aborda la herencia de la casa⁴ en una familia que alberga a la última *negrita limpia* (o *pura*), pues pone en evidencia la aplicación de principios de linaje, género y parentesco en relación con el derecho a la tierra. ¿Cómo intervienen el linaje,⁵ las relaciones de parentesco, el género, el territorio y la clasificación fenotípica en la experiencia de “ser negro mascogo”? Propongo que el constructo “ser negro mascogo” está permeado por la memoria de los antepasados afro-seminoles y ha variado históricamente en función de distintas coyunturas políticas, económicas y sociales. También postulo que esta clasificación vernácula trasciende los supuestos occidentales de raza como biología y de nacionalidad como adscripción geográfica, y cuestiona el modelo sociocultural como conjunto de rasgos esencialistas y unívocos. Al explorar la noción cuerpo-persona, este ensayo dialoga en particular con un sector de los estudios afroindígenas brasileños. Como punto de partida sigo el lineamiento de los afro-americanistas Mintz y Price, quienes postulan que el desarrollo de cualquier forma institucional africano-americana debe ser visto en su marco histórico completo (2012 [1976]). Me adscribo, asimismo, a la concepción heraclitiana de la cultura propuesta por Carneiro da Cunha (1994: 121) donde, al ser la cultura un sistema perpetuamente cambiante, la identidad se construye como una memoria dinámica en devenir permanente. Como punto de llegada, busco identificar, tal como propone Goldman (2014: 216) para el análisis de los grupos afroindígenas en Brasil, los “principios y funcionamientos” inmanentes a las configuraciones o aspectos culturales objeto de estudio.

⁴ *Casa* en el sentido de edificación. En su acepción de parentesco, la palabra *casa* designa, además del grupo de parientes consanguíneos y colaterales contemporáneos residentes en el solar familiar mascogo, a los parientes translocales y a los miembros vivos o muertos de varias generaciones.

⁵ Los mascogos de Coahuila no usan la palabra linaje, sino “descendencia de” o “los antepasados”. Hay dos tipos de acepciones sobre los ancestros en la memoria colectiva: una, más cercana en el tiempo, que alude los fundadores de la colonia en Coahuila, que alcanza el siglo XIX; y otra, más remota, referida a los antecesores de Florida y los estados sureños: Mississippi, Alabama, Georgia y Louisiana.



Antecedentes

En la ribera sur del río Sabinas se localiza El Nacimiento de los Negros (Sociedad Colonial Benito Juárez, 1866) y, en su costado norte, el ejido Cuarterones y Morelos (1938). El entorno es semi-desértico, el clima extremo y en su paisaje se observa gente a caballo y en *troca* (camioneta). En El Nacimiento mascogo las viviendas, antes de adobe y hoy de estilo mexicano, se distribuyen en una traza longitudinal este-oeste paralela a la dirección del río, que abarca tres calles adyacentes a la vía carretera, la cual, en dirección oeste, lleva a El Nacimiento de los kikapú (*Kickapoo*). Estas localidades se hallan en el valle de Santa Rosa, al noroeste del municipio de Múzquiz, del cual forman parte, en la llamada Región Carbonífera de Coahuila, a 134 km de la frontera entre México y Estados Unidos. En el asentamiento mascogo, la agricultura y la crianza de ganado vacuno y caprino han sido desplazadas cada vez más por la emigración, que lleva a hombres y mujeres en edad reproductiva a buscar trabajo en áreas urbanas, ranchos de la región y poblaciones texanas. En ciertas épocas del año, mascogos y morelenses de ambos sexos pueden tener empleo esporádico en función de la aplicación de algún programa social administrado por su Comisariado Ejidal, o bien por servicios laborales estacionales brindados a la tribu kikapú.

Los mascogos fueron registrados documentalmente con este nombre a partir de su llegada a nuestro país a mediados del siglo XIX (AGEC, 1850). Fueron contratados por el gobierno mexicano como tropas guardafronteras a cambio de tierra para vivir en libertad lejos del acoso esclavista que sufrían en Territorio Indio (Oklahoma) luego de haber sido exiliados⁶ de la Florida por las guerras de resistencia afro-amerindia en defensa del territorio seminol. Esta comunidad distintiva, integrada por negros libres y cimarrones, fue conocida en el vecino país como *Black Seminoles* (seminoles negros) por su asociación, identificable hacia fines del siglo XVIII, con un sector de los amerindios seminoles de Florida. Los seminoles negros y sus familias buscaron refugio en Coahuila

⁶ Término del antiesclavista J. Giddings (1858).



como parte de un contingente mixto, liderado por Juan Caballo y Gato del Monte, acompañados de sus protectores seminole y un grupo kikapú de escolta. De los tres grupos, sólo mascogos y kikapús han permanecido hasta el presente en la región.

El grupo mascogo tiene nexos históricos con las comunidades afro-diaspóricas en Wewoka,⁷ Oklahoma (*Freedmen*); en Red Bays, Isla Andros, Las Bahamas (*Black Indians*), y en Brackettville, Texas (*Black Seminoles*), cada una con nombres distintivos (véase mapa 1).

Cabe recordar que en la etapa colonial de los Estados Unidos de América existieron, invisibilizados por la historia oficial, individuos o grupos de origen africano vinculados con tribus amerindias en distintas modalidades de asociación —esclavitud, vasallaje, libertad, cautivos de guerra, parentesco, adopción u otras— no siempre advertidas por cierto tipo de investigadores que automáticamente identifican negros con esclavos de plantación. Más allá del relativo mestizaje biológico o cultural entre africanos y amerindios, llámense Black Creek, Black Cherokee, Black Chickasaw, etcétera (véanse Forbes, 1993; Brooks, 2002), estas denominaciones denotan una adscripción o filiación política del grupo africano respecto del colectivo amerindio, y se comprenden sociológicamente en función del papel que jugaron las tribus amerindias de Norteamérica como espacios de refugio de los transterrados africanos y sus descendientes frente al régimen esclavista europeo. Así, cuando un afroamericano afirma que tuvo un antepasado indio, conviene precisar si se refiere a un afro-amerindio o a un amerindio. Las afirmaciones “we are Seminole / somos seminole” de los mascogos de Coahuila, o de los *Black Seminole* de Texas, remiten de forma implícita a su antigua filiación tribal en Florida.

En el sistema de parentesco matrilineal de los amerindios seminole, el producto de un indio seminol con una mujer negra era considerado negro y no tenía membresía en el clan; a su vez, el hijo de una india seminola, sin importar la pertenencia étnica del padre, se consideraba seminol en automático y era adscrito al linaje de la madre (Boteler Mock, 2010: 33). El criterio tribal era diferente al sistema clasificatorio de la sociedad angloamericana.

⁷ Wewoka fue fundada por Juan Caballo (Fay Lozano y Boteler Mock, 2004: 17).



Forbes advierte sobre la evolución en la aplicación del término “negro” en los censos estadounidenses: “En 1890 ‘negro’ debía usarse para aquellas personas que tuvieran tres cuartos o más de ‘sangre negra’. Para 1910, debería aplicarse sólo a negros sin mezcla (*full-blooded negroes*), y el asunto del origen indio se dejaba a consideración del censador. Y el término ‘mulato’ (*mulatto*) se destinaba a ‘todas las demás personas con alguna proporción o huella perceptible de sangre negra’” (1993: 90-91).⁸ Esta clasificación del grupo hegemónico angloamericano dejó fuera a muchas personas con antecedentes amerindios.

El origen del término mascogo

Vale recordar, con Viveiros de Castro, que “la objetivación etnonímica incide primordialmente sobre los otros, no sobre quien está en posición de sujeto” (1996: 125). La tensión entre el autoetnónimo amerindio Maskoki-Maskokálgi y el término *Creek Indians* acuñado por los colonos ingleses para referirse a ellos es paradigmática de la situación colonial y ha generado confusión, ya que las fuentes escritas dan primacía a los etnónimos generados por el grupo hegemónico. Estas etnonimias suelen ser generales y no dan cuenta cabal de las subdivisiones tribales según su patrón clánico o de asentamiento geográfico, distinciones sólo tomadas en cuenta por académicos acuciosos.

Según Brinton, el término “Maskóki, Maskógi, isti Maskóki, designa a una persona singular de la tribu Creek, y en plural colectivo, Maskokálgi, a la comunidad Creek, la gente Creek, los indios Creek”. Brinton señala que los autores ingleses usan términos ligeramente alterados como Muscogee, Muskhogee y su plural Muscogulgee. El etnólogo y lingüista asegura que el nombre Maskóki figura en algunos de los documentos más antiguos sobre el grupo; las palabras Maskóki o Maskógi por lo general llevan el acento en la sílaba media y “ninguna de las tribus puede explicar el nombre desde su propia lengua” (1884: 58-59).

⁸ En este artículo todas las traducciones de fuentes extranjeras son mías.



El naturalista Bartram, explorador del sureste norteamericano en el siglo XVIII, indica que “los Cricks [sic] o, como ellos mismos se llaman, muscoges, o muscogulges, son una confederación muy poderosa, integrada por muchas tribus o remanentes de naciones conquistadas y unidas; tal vez unos sesenta pueblos, treinta de los cuales hablan la *lengua Muscogulge*” (1853 [1789]: 11).

Los amerindios seminoles formaron parte de la organización cric (Creek),⁹ la cual se componía de grupos con filiación etnolingüística *Muskhogean* que habitaban los estados del sureste norteamericano. Por ende, los negros asociados a los seminoles han sido nombrados por algunos estudiosos estadounidenses *Black Muscogulges* o *Black Creeks* (crics negros), *Seminole Blacks* o *Seminole Negroes* (negros seminoles), *Afro-Seminole* (seminoles africanos), *Negro Indians* (indios negros) y *Seminole Maroons* (cimarrones seminoles).

Respecto al origen del vocablo seminol, Brinton indica que “semanóle, o isti simanóle significa separatista o fugitivo, y como denominación tribal alude a los indios que se independizaron de los crics, especialmente del asentamiento de los Lower Creek (crics bajos), en Florida” (1884: 66). El término varió con el tiempo en función de la dinámica de las relaciones de poder entre crics y seminoles debido a escisiones, reconfiguraciones de grupos y desplazamientos, así como de su interacción con los distintos bandos europeos durante la ofensiva colonial. El historiador Littlefield hace notar que hacia la segunda mitad del siglo XIX la denominación seminoles abarcaba a algunos grupos “de Lower y Upper Creeks, junto con pequeños grupos de Yuchis y otros”, los cuales, excepto los Yuchis, hablaban Muskogee o Hitchiti, todos ellos con un fondo cultural cric (2001 [1977]: 4).

El indigenista Fabila emplea el término muskogis para indicar “el nombre de [los] amos” de aquellos “esclavos negros” [sic] que permanecieron como colonos libres en El Nacimiento, Coahuila. Este autor advierte que “con los seminoles vino un grupo amigo

⁹ Para profundizar en los procesos de fisión, fusión y transformación étnica de grupos creeks a seminoles, y su etnonimia, véase el influyente artículo de W. C. Sturtevant, “Creek into Seminole” (1971), referido en la bibliografía.



de pieles rojas [sic] de la tribu de los muskogis” y que los “negros mascogos” habrían adoptado el nombre de sus antiguos amos (1945: 28). Así, el autoetnónimo cric Maskóki-Maskógi, en Coahuila derivó en Muskogi-Mascogo. Este devenir étnico-lingüístico, en memoria de su antigua filiación a un colectivo amerindio, permite comprender, además, por qué la noción de tribu acompañó a los mascogos en su nueva etapa jurídico-legal como colonos coahuilenses y les permitió diferenciarse de otros grupos afroamericanos.

Una vez explicado el origen del término, a continuación presento un apartado sobre la etnonimia mascoga con objeto de revisar cómo ésta se enlaza con la memoria de los antepasados y cómo la dinámica con la alteridad mexicana dio lugar a la noción de *cuarterón*.

Etnónimos y auto-etnónimos

Los residentes contemporáneos de El Nacimiento usan la dupla “negros mascogos”, priorizando el componente negro, de manera inversa a la clasificación en los documentos oficiales coahuilenses de 1850, donde la primera palabra corresponde a la filiación amerindia (Maskokálgi): “mascogos negros”, diferenciándolos, con este nombre, de los grupos seminol y kikapú (AGEC, 1850). Sin embargo, en la vida diaria, los mascogos de principios del siglo XX se autonombraban seminoles, el nombre de sus antiguos protectores en Florida y en el Territorio Indio. El hecho habría causado el asombro de unos delegados seminoles de Oklahoma, quienes al visitar El Nacimiento en 1937 para reclamar la tierra dejada por sus antepasados amerindios, se encontraron con que “estaba habitada por una agrupación (*band*) de negros que se llamaban a sí mismos seminoles” (Mulroy, 1993: 180). Por el contrario, los grupos de origen afro-seminol en Oklahoma, además de identificarse a sí mismos como “Freedmans” [sic], hombres libres, extienden esta clasificación a sus contrapartes históricas de Texas y México (Whitten, 2007: XXIII).

Los autoetnónimos usados por los mascogos para autorreconocerse forman un collage que conjunta su pasado y su presente:

simanoles, seminole, máscagos, negros,¹⁰ gente de color, negro puro o limpio, morenos, indios, cuarterones, y sus derivados (cuarteroncita/o, cuarteado/a), más los gentilicios “coahuilenses” y “mexicanos”. Aquellos mascogos retornados del Fuerte Clark (Texas) hacia Coahuila preferían autorreconocerse, según dicen sus descendientes contemporáneos, como seminole: “Mi mamá decía: somos negros seminole de Brackettville Texas” (Guadalupe Arrambide Valdez, *El Nacimiento*).

El término indio,¹¹ como elemento de autorreconocimiento, es poco usado por los viejos mascogos. Surge cuando se habla de algún antepasado cric (Black Creek) o cheroqui (Black Cherokee). Además de algunos amerindios seminole, en la genealogía mascoga hay elementos cric y biloxi (véase Porter, 1946: 168-169) y algunos kikapú (véase Foster, 1935: 57). La historia de principios del siglo XIX consigna que los negros asociados a los seminole de Florida vivían en villas independientes, por lo cual, hay cierto consenso entre los académicos estadounidenses en cuanto a que el mestizaje entre ambos grupos fue más cultural que biológico. No obstante, algunos antepasados de Rosa Fay tuvieron parentesco con una familia dirigente de una fracción de los seminole en Florida (véase Boteler Mock, 2010: 118).

En el norte de México la palabra “indio”, de uso popular, se escucha con más frecuencia que “indígena”, noción promovida por los teóricos del indigenismo nacionalista. Un joven mascogo contemporáneo aclaró ante funcionarios de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI): “Nosotros no somos

¹⁰ Si bien el término afrodescendiente, acordado por la Conferencia de Durban, Sudáfrica, en 2001, en el marco de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, se considera políticamente correcto en el discurso oficial mexicano, vale decir que las comunidades afroamericanas contemporáneas poseen autoetnónimos de uso común, como “negros”, “morenos”, “gente de color quebrado”, “gente de color”, etcétera.

¹¹ Más allá de la carga ideológica de la palabra, acuñada en el contexto colonial americano y que sirve para nombrar al “otro” por parte de la sociedad dominante, como lo ha estudiado Reissner (1983), cabe destacar que en la Región Carbonífera los lugareños se han apropiado de la palabra indio para designar sobre todo a los kikapúes, a nativos norteamericanos o a grupos indígenas del centro de México. Los kikapúes ocasionalmente se nombran a sí mismos “inditos”.



tribu indígena, somos tribu de negros”. La aclaración evoca otra similar pero de generaciones anteriores, cuando Rosa Fay, de los negros seminoles de Brackettville, hizo la diferenciación al historiador K. W. Porter, enfatizando el componente africano sobre el amerindio: “We’s cullud people. I don’t say we don’t has no Injun blood, ‘cause we has. But we ain’t no Injuns. We’s cullud people!”¹² (Porter, 1971: 3; Boteler Mock, 2010: 285). Las glosas anteriores denotan la preferente autoadscripción de los mascogos como negros y no como indios. Por ende, el constructo “ser negro mascogo” se perfila como elección colectiva en memoria de sus antepasados: los negros que venían con Juan Caballo.

En El Nacimiento, para referirse a los antepasados mascogos se dice “los negros de antes” o “las negritas de antes”. Los padres o abuelos se evocan con el diminutivo de *negrito* o *negrita*, por lo cual se infiere que estas denominaciones connotan respeto.

En su acepción colonial novohispana, consagrada por la historiografía mexicana sobre la estructura de castas, la palabra *cuarterón* significaba que el sujeto poseía un cuarto de sangre africana. Sin embargo, entre los mascogos coahuilenses el término *cuarterón* identifica a una persona nacida de la unión entre negros con mexicanos o cualquier otra pertenencia étnica (como negro y kikapú o negro y alemán), y también al resultado del matrimonio de cuarterones con mexicanos u otros. El *cuarterón* es producto, entonces, de la relación de alianza entre mascogos y sus alteridades. Cabe señalar que un *cuarterón* puede tener piel negra, es decir ser negro-negro, a semejanza de los llamados *negros puros*. Sin embargo, esta característica no lo inserta en la clasificación primordial. Es decir que ser *negro puro* o *limpio*, en la clasificación vernácula, tiene que ver con el linaje y no con el color de la piel. La gama cromática de los cuarterones es variada y va del moreno oscuro al claro, pasando por el color bayo. Un *cuarterón* actual puede decir: “Mi mamá era *negrita* y mi papá mexicano” (Enrique Durán Valdez, El Nacimiento) o “Nosotros salimos morenitos; nada negritos” (Julia Hernández de la Rosa, Cuarterones y Morelos).

¹² “Nosotros somos gente de color. No digo que no tengamos sangre india, porque sí tenemos. Pero no somos indios. ¡Somos gente de color!”



Por otra parte, el vocablo *morenos* hace referencia a las personas cuya piel se ha aclarado por el mestizaje. En algunos casos se aplica la palabra *bayito* para definir un tono de piel semejante al del caballo epónimo. La noción *gente de color*, arcaísmo de la etapa colonial estadounidense a veces usado por los mascogos en la interacción con mestizos, es una traducción de *colored people*, común en la frontera texana y en general en el sur norteamericano, pero también es una expresión usada por los mestizos en México como eufemismo para designar a la población afrodescendiente.

Aunque los mascogos fueron admitidos como residentes de México en 1850 y, por lo tanto, son ciudadanos mexicanos, su uso de la palabra *mexicano* tiene dos acepciones: en la clasificación local, como indicativo de una alteridad regional distinta de la mascoga y de la kikapú; en lo general, como perteneciente a la nación mexicana. Finalmente, para la identificación colectiva, ante propios o extraños, se usa el término *negros mascogos*, o el abreviado *mascogos*.

En la práctica, el uso de los autoetnónimos deviene relativo y contextual. Al ser la autoadscripción una construcción social, en este ensayo sigo los términos que los propios mascogos han acuñado para definirse.

Las categorías *negro(a) limpio(a)* o *negro(a) puro(a)*¹³ son usadas por los mascogos para referirse a aquellos descendientes de sus antepasados afro-seminoles provenientes de Florida que fundaron su asentamiento en Coahuila en 1850. En el contexto texano¹⁴ no se usa esta clasificación. Sin embargo, sí se hace una diferenciación en la comunidad que privilegia a quienes son descendientes de miembros del regimiento de los *Seminole Negro Indian Scouts* reclutados en El Nacimiento en 1870 para servir en fuertes texanos, principalmente en el Fuerte Clark, Texas.

Para ser *negro(a) limpio(a)* hay que ser descendiente de personas que no hayan contraído matrimonio con mexicanos o esta-

¹³ Los términos vernáculos se indican en cursivas.

¹⁴ En este ensayo no se incluye el análisis de la comunidad de Brackettville, Texas, aunque se hace mención a algunos vínculos. Tampoco se incluye la comunidad Cuarterones y Morelos (Múzquiz, Coahuila), aunque se retoman algunos testimonios de sus residentes.



dounidenses, aunque éstos sean negros. Más allá del fenotipo africano, de suma importancia en la generación de los abuelos, había que ser descendiente de mascogos o *Black Seminoles*. “Aquí antes se casaban primos con primos. No entraba mucho lo mexicano”, dice Guadalupe Arrambide Valdez, descendiente de Felipa Valdez Wilson. Esta afirmación deja ver que había una intención por mantener un vínculo con los antepasados comunes.

Un investigador estadounidense indicaba en 1930 que los matrimonios con mexicanos eran bien vistos, tanto en El Nacimiento como en Brackettville, mas no así los matrimonios con “gente de raza americana [sic], ya fueran blancos o negros”. El mismo autor hace la salvedad de que la práctica de matrimonios con mexicanos era “desaprobada por muchos de los negros más viejos” (Ralph, 1969, cit. por Del Moral 1999: 135). Estos comentarios marcan una transición intergeneracional: por un lado se favorecen las uniones endogámicas para preservar el vínculo con los antepasados afro-seminoles y, por otro, los jóvenes inician los matrimonios exogámicos con la alteridad mexicana. Para identificar a la nueva progenie, en esa generación se habría iniciado el uso de la palabra *cuarterón*.

La clasificación mascoga de *negro puro* no podría aplicarse al líder histórico de los cimarrones, quien los condujo en su éxodo del Territorio Indio hacia México en 1849-1850. El propio Juan Caballo o John Horse (Alachua, Florida, 1812-Ciudad de México, 1882) era reputado como “hijo de madre negra con algo de sangre india y de padre indio con alguna ascendencia española” y descrito como un “*ginger-colored man*” (Porter, 1951: 1). El color jengibre designa el tono café rojizo o naranja. Es decir, si nos atenemos a la clasificación acuñada por los mascogos en el primer tercio del siglo XX, el propio John Horse habría sido un *cuarterón* de color bayo. El perfil racial del líder cimarrón, nacido alrededor de 1812, muestra el grado de mestizaje alcanzado en el siglo XVIII en la Florida española y es consistente con el carácter multiétnico —negros, nativos americanos y europeos— de la sociedad colonial estudiada por Landers (1999). Los mascogos ven a su antepasado Juan Caballo como negro.

La distinción entre negros puros y cuarterones fue operativa para dirimir los derechos a solares y tierras de labor entre los co-



lonos mascogos de El Nacimiento frente a la incorporación de cónyuges mexicanos o individuos de otra filiación étnica hacia el primer tercio del siglo XX.

Los mascogos según sus alteridades

Don Enrique Durán, nacido en 1926, indica que cuando él era chico “había mexicanos y negritos; desde entonces había revoltura”. Se refiere a la coexistencia de mascogos con medieros —jornaleros que trabajan por la mitad de la cosecha— mexicanos residentes en los asentamientos de El Nacimiento y del rancho Guadalupe, del mismo municipio —este último hoy despoblado.

El censo nacional de 1930, cotejado por mí en 2015 con familias de El Nacimiento y de Cuarterones y Morelos, municipio de Múzquiz, confirma la convivencia de mascogos y mestizos mexicanos en El Nacimiento (*V Censo de Población*, “El Nacimiento. Colonia de los Negros”) en el primer tercio del siglo XX. El 13 de diciembre de 1938 el presidente Lázaro Cárdenas expropió la vecina finca Las Rusias y otorgó “seis mil cuarenta y tres hectáreas treinta áreas” para formar el ejido Cuarterones y Morelos (Libro de Actas, f. 9 y ss.) y albergar ahí a los descendientes de mascogos(as) casados con mexicanos(as).¹⁵

Testimonios locales contemporáneos confirman que, además de los que se fueron al nuevo ejido, algunas familias de medieros mexicanos permanecieron en El Nacimiento, y los matrimonios entre ellos y los mascogos continuaron. Ello explica que en la actualidad haya cuarterones tanto en El Nacimiento como en la villa morelense, pero con menos presencia en la segunda debido a su mayoría mexicana. Es decir que, de la tercera década del siglo XX a la fecha, ha habido matrimonios entre negros mascogos y mestizos mexicanos, acentuados debido a la emigración de familias negras hacia los Estados Unidos.

¹⁵ En 1939, la población de Cuarterones y Morelos se incrementó al admitirse por unanimidad a población mexicana proveniente de Piedra Blanca, Coahuila (Libro de Actas, 2-IX-1939, fojas 17 y reverso).



El registro censal referido es un ejemplo ilustrativo de la complejidad que el caso mascogo ha suscitado entre los nacionales forasteros. En la columna relativa a “nacionalidad”, el censador de esa época escribió las categorías raciales “negro” y “mulato” —la segunda no se usa en El Nacimiento—, aun cuando la clasificación de castas fue proscrita en el México independiente. Es probable que, al procesar los datos censales, un revisor haya sido quien tachara estas distinciones raciales que aparecen en seis de las once hojas del registro, al igual que el término “peón de campo” que se reitera en la columna de “profesión u ocupación” (véase figura 1). Cabe recordar que una de las demandas de la Revolución Mexicana fue abolir la institución del peonaje. Sin dejar de ser peculiares, las enmiendas en el censo ponen de relieve la ideología revolucionaria respecto a aquellas categorías raciales o laborales que evocan regímenes anteriores a los movimientos de Independencia y Revolución.

El trasiego de mascogos entre Coahuila y Texas, antes del endurecimiento de la política migratoria de la última veintena de años del siglo XX, no debe haber pasado inadvertido para los oficiales de migración de ambos lados de la frontera. Todavía a principios de los años noventa, cuando ya no existía el registro civil de El Nacimiento, algunas actas de nacimiento de los mascogos tenían en blanco la línea de nacionalidad y un funcionario del registro civil de Nueva Rosita, Coahuila, explicó que él ignoraba si los mascogos eran mexicanos o norteamericanos (Del Moral, 2004: 479-480). Campañas posteriores de actualización de actas de nacimiento en Coahuila han dotado a los mascogos contemporáneos de documentación para acreditar su nacionalidad mexicana.

Para los mestizos mexicanos de la cabecera municipal de Múzquiz y otras localidades adyacentes de la Región Carbonífera de Coahuila, los mascogos son “los negros”, “los negros mascogos” o “los negritos”. La reciente iniciativa municipal de impulsar a Múzquiz como pueblo mágico ha reactivado la publicidad oficial sobre los grupos étnicos de la región, y tanto kikapúes como mascogos han tenido una exposición en los medios impresos y electrónicos no exenta de exotismo.

Juan Diego	X	6	X	X	X	X	X	0001	Coahuila	X	Quilich
Diego de la Cruz	X	65	X	X	X	X	X	0	Coahuila	X	Quilich
Carmona de la Cruz	X	63	X	X	X	X	X	X	Coahuila	X	Quilich
María de la Cruz	X	21	X	X	X	X	X	0	Coahuila	X	Quilich
Francisco de la Cruz	X	19	X	X	X	X	X	0	Coahuila	X	Quilich
Juan de la Cruz	X	17	X	X	X	X	X	0	Coahuila	X	Quilich
Juan de la Cruz	X	15	X	X	X	X	X	0999	Coahuila	X	Quilich
Hilario de la Cruz	X	60	X	X	X	X	X	0	Coahuila	X	Quilich
Mariano de la Cruz	X	58	X	X	X	X	X	X	Coahuila	X	Quilich
Mariano de la Cruz	X	52	X	X	X	X	X	0	Coahuila	X	Quilich
Juan de la Cruz	X	15	X	X	X	X	X	X	Coahuila	X	Quilich
Mariano de la Cruz	X	38	X	X	X	X	X	0	Coahuila	X	Quilich

Figura 1. Fragmento de hoja censal con clasificaciones raciales tachadas
Fuente: Departamento de la Estadística Nacional, Estados Unidos Mexicanos, Quinto Censo de Población, “El Nacimiento (Colonia de los Negros)”, Melchor Múzquiz, Coahuila, 15 de mayo de 1930.



Los mestizos mexicanos de Cuarterones y Morelos nombran a El Nacimiento como “El África”, en alusión a los negros. Ello, a pesar de que Cuarterones y Morelos aún alberga a descendientes mascogos (siete familias en 2017) emparentados con familias de El Nacimiento.

Un kikapú, después de no haber visitado la comunidad mascoga por mucho tiempo, hizo notar el grado de mestizaje: “¡Aquí muy poco *makatene* [negros, en lengua kikapú] ya. Muy cruza[d]o ya!” (referido por Chame Vázquez, en Del Moral, 2014).

A pesar de su mayoría cuarterona actual y de su práctica naturalizada de alianza matrimonial con mexicanos, los habitantes de El Nacimiento siguen siendo reforzados como negros mascogos por sus vecinos regionales. En esta tónica se inserta la iniciativa de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para promover el reconocimiento de los mascogos como pueblo afrodescendiente en 2012 (véase Del Moral, 2014). Como antecedente de revitalización identitaria, en el orden de las prácticas sociales, vale comentar la iniciativa de doña Gertrudis Vázquez Valdez a fines de la década de los noventa, cuando las mujeres mascogas diseñaron el “vestido de negrita” en honor a sus antepasadas, el cual comenzaron a usar al ser invitadas a interpretar sus cantos espirituales en espacios culturales del gobierno de Coahuila, luego incorporado como traje de gala en su fiesta anual.

Además del componente espiritual consistente en honrar la memoria de los antepasados, existe el imperativo material y jurídico: seguir siendo “tribu de negros mascogos” tiene sentido en función de su estatuto legal como propietarios de las tierras de El Nacimiento desde 1866 (*Diario Oficial de la Federación*, 1938).

El derecho a la tierra y la organización social mascoga

En el relato sobre el origen de la colonia El Nacimiento, los viejos mascogos suelen referir la conexión entre la tierra que habitan y la lucha de los antepasados para obtenerla: “Benito Juárez les dio este terreno por lo que lo ayudaron a apaciguar a los indios bárbaros, a los *wild indians*. No tenía dinero para pagarles pero les dio



terreno. Y este terreno pusieron su pecho de blanco los negros viejos pa' tenerlo. [...]. Aquí no se compró con dinero; costó sangre. Murieron muchos mascogos flechados por los indios” (Enrique Durán Valdez, *El Nacimiento*).

La tierra, además de su importancia económica y jurídico-legal, por ser la que provee los frutos para los hombres y el sustento para los ganados, tiene un componente espiritual para los mascogos, ya que alberga la sangre y los restos de sus antepasados. Sobre la tierra se ponen *los aceros* para cocinar en torno al fuego, y sobre ella se colocaban en el pasado, bajo la arboleda, los manteles blancos con la comida para la Fiesta de los Negros (*El Diecinueve o June-teenth*) el 19 de junio. Conviene hacer notar la predilección de los mascogos por la ganadería y la agricultura, actividades tradicionales de subsistencia, ya que entre las generaciones contemporáneas (de los años noventa a la primera década del siglo XXI) no he encontrado un solo mascogo que trabaje en la minería, siendo ésta la principal fuente de empleo de la Región Carbonífera.

Con relación al derecho a tener una tierra de labor o parcela, en 1992 el juez Ricardo González indicaba que “Teniendo sangre de la tribu pos son derecheros de aquí” (Del Moral, 1999: 141), y en una asamblea colectiva un mascogo afirmaba: “Aquí es una colonia de negros para beneficio de los mismos” (Del Moral, 1999: 139).

La sociedad de los primeros mascogos del siglo XIX se regía por un sistema donde los clanes, los roles jerárquicos y el linaje construían la organización social. En una sociedad donde los hombres estaban mucho tiempo ausentes a causa de campañas de guerra en Coahuila (y antes en Florida), o de migración laboral al asentamiento militar texano, la esposa, sus parientes consanguíneos, colaterales y adoptados formaban una red extensa de apoyo y reciprocidad para la reproducción económica de la unidad matrifocal, por lo general con una mujer a cargo, en ausencia del jefe de clan, como lo reporta Boteler Mock (2010: 115-116) para Las Moras (Brackettville) y El Nacimiento con base en entrevistas y en el recuento de observadores externos. Según una etnografía de 1967, en El Nacimiento ya había indicios de un sistema de parentesco bilateral, pero aún se observaba cierto sesgo matrilineal: los hijos



ostentaban el apellido de la madre, las casadas usaban sus apellidos maternos, y la casa y las tierras se heredaban por la línea femenina (Dillingham, 1967, en Boteler Mock, 2010). Con algunos cambios, aquel patrón de matrifocalidad tiene cierta vigencia en El Nacimiento de hoy, ya que, a pesar de que los lotes fueron asignados hace varias generaciones, los hijos casados tienden a agruparse al interior del solar familiar, o bien en la cercanía de la cabeza de familia, cuyo miembro más estable es la mujer de la tercera edad. Décadas de exposición a los sistemas de registro civil y educativo mexicanos se reflejan en un uso generalizado del apellido paterno, el cual ostentan las mujeres casadas. Asimismo, a través de los matrimonios hubo exposición al sistema patriarcal del ámbito noroeste rural mexicano. Al crecer la comunidad y al contar con un número limitado de lotes, el sistema de otorgamiento de solares y tierras de labor de los mascogos se volvió restrictivo en aras de conservar la unidad del territorio heredado por los antepasados. Esto acentuó la emigración regional e internacional.

En la época del jefe Santiago los derechos sobre los solares y tierras de labor se decidían en las juntas mensuales donde se discutían los asuntos de la vida comunitaria. Enrique Durán, el hombre de más edad de El Nacimiento, indica: “Antes las juntas de nosotros se hacían cada mes, cada mes. Y con estos *nuevos* casi no hay juntas”. Se refiere a la nueva generación de autoridades. Con la muerte de Santiago Vázquez Valdez, la institución de la jefatura de la tribu en El Nacimiento ha desaparecido¹⁶ y la comunidad mascoga sólo conserva los cargos instaurados por la administración municipal mestiza, a saber el de “juez” y el de “comisario ejidal”. El otorgamiento de tierras por vía paterna ya estaba vigente en tiempos del jefe Santiago.

La autoridad de los viejos mascogos era indiscutible y tenían la prerrogativa de ejercerla. Como refiere don Enrique: “Uno de muchacho no podía tomar ni fumar delante de ellos porque cualquier adulto le daba un moquete: ‘Anda dile a tu papá o tu mamá que te di un moquete, cabrón’. Y te decía cualquiera [de los adultos]: ‘Si

¹⁶ No así en Brackettville, Texas, donde William “Dub” Warrior, descendiente de Joe Coon, hijo de Juan Caballo (John Horse), afirma ser Jefe de los Black Seminoles de Texas y Coahuila! Sin embargo, no tiene presencia activa en el asentamiento coahuilense.



lo miras haciendo algo malo dale una *reatada*'. Y lo hacían. Por eso tenía uno que volar muy derecho". La integridad material y el orden moral del colectivo eran valores sociales compartidos. En aquella generación algunos mayores, con base en el repertorio de nombres de los antepasados difuntos, elegían los apelativos de sus hijos o nietos, práctica aún identificable en algunas familias. Con este renuevo intergeneracional que conectaba simbólicamente a vivos y muertos se refundaba un orden no sólo social sino cosmopolítico.

La representación colectiva femenina estaba a cargo de doña Gertrudis Vázquez Valdez, hermana del jefe Santiago, hoy recordada con afecto como Mamá Guecho. Ella participaba de las actividades espirituales “de las negritas de antes”, como efectuar el ayuno para favorecer los sueños —nexo con los ancestros— y su posterior interpretación, cantar los himnos espirituales y cocinar la comida tradicional en ocasiones festivas, en el marco de un viejo culto bautista con elementos africanos, hispanocatólicos, amerindios y *Southern Plantation*. Al fallecer doña Guecho en 2004, su puesto como figura moral fue ocupado por su hermana Lucía Vázquez Valdez, la última *negrita limpia* residente en El Nacimiento y actual practicante del culto evangélico.¹⁷

La herencia de Santiago Vázquez Flores

El estudio de caso de la familia Vázquez Valdez proporciona elementos para entender la clasificación vernácula y el ejercicio del derecho a la tierra entre los mascogos.

Santiago Vázquez Valdez fue hijo de Santiago Vázquez Flores, nativo de El Nacimiento, y de María de Jesús Valdez Wilson —doña Jesusita—, oriunda de Brackettville. Sus padres se casaron en El Nacimiento. En algún momento del siglo XX, Santiago (hijo) fue elegido por los mascogos como Jefe de la Tribu por ser “el más negro de todos”. Él fue el último *negro limpio* en ostentar el cargo y tenía una función patriarcal como dirigente de la colonia mascoga (So-

¹⁷ La diversidad y transformación en el orden religioso son otra muestra de cómo los mascogos han incorporado creencias y prácticas que forman parte del acervo cultural de los mestizos mexicanos del noreste de México.



ciudad Colonial Benito Juárez), un estatuto legal que data del siglo XIX y que coloca una parte del territorio mascogo fuera del dominio de la nación mexicana. La otra parte es ejido y cuenta con la figura política alterna de Comisariado Ejidal.

Cuando Santiago Vázquez (padre) estaba en su lecho de muerte, llamó a su hija Luce para darle su bendición. Ella se hincó a su lado, y él, tomándola de la mano, le dijo que la casita que él habitaba en el solar familiar se la dejaba de herencia. Sin embargo, doña Lucía hasta la fecha no ha podido tomar posesión de ella, ya que, al haberse casado con un mexicano, carece de derecho sobre la tierra según el precepto colectivo mascogo. A pesar de ser hermana del jefe de la tribu, doña Lucía residió por temporadas en las majadas foráneas de la región, donde su esposo trabajaba como pastor. Años después, como muchos mexicanos tolerados que residen en el asentamiento mascogo, Lucía y su esposo mexicano, nacido en Palaú, Coahuila, ocuparon una casa situada en la periferia de la comunidad, junto al camino de entrada, que antes había sido habitada por unos medieros —agricultores— mexicanos que emigraron del lugar.

Cabe suponer que el dueño del solar era Santiago (padre), ya que doña Jesusita había nacido en Brackettville. La casa del difunto Santiago (padre) fue usada como tienda para la manutención de GVV, su hija mayor, viuda de un mascogo y residente en otra vivienda del mismo solar familiar. Después de la muerte de ésta, la casa y el terreno de labor pasaron de GVV a su única hija de crianza, FBV —cuarterona, primogénita biológica de Lucía Vázquez Valdez—, quien retornó a El Nacimiento para vivir con su madre adoptiva, después del divorcio de su esposo mexicano en Múzquiz, donde residió por muchos años. FBV dispuso que la vivienda fuera ocupada por EHB, su hijo menor —cuarterón, casado con mexicana, sin derecho a tierra cultivable, jornalero de los kikapúes y después trabajador migrante— y, tiempo después, por su nieto AH —*cuarterón*, casado con mexicana, y trabajador migrante—, hijo de su primogénito masculino JHB. Por lo que respecta a las tierras de cultivo, éstas quedaron a cargo de JHB, *cuarterón*, quien vive en un ángulo del solar y funge como cabeza del clan en ausencia de FBV, que sale por temporadas a trabajar a Texas. Cabe señalar que la presencia de las cabezas familiares en los solares y en las tierras de

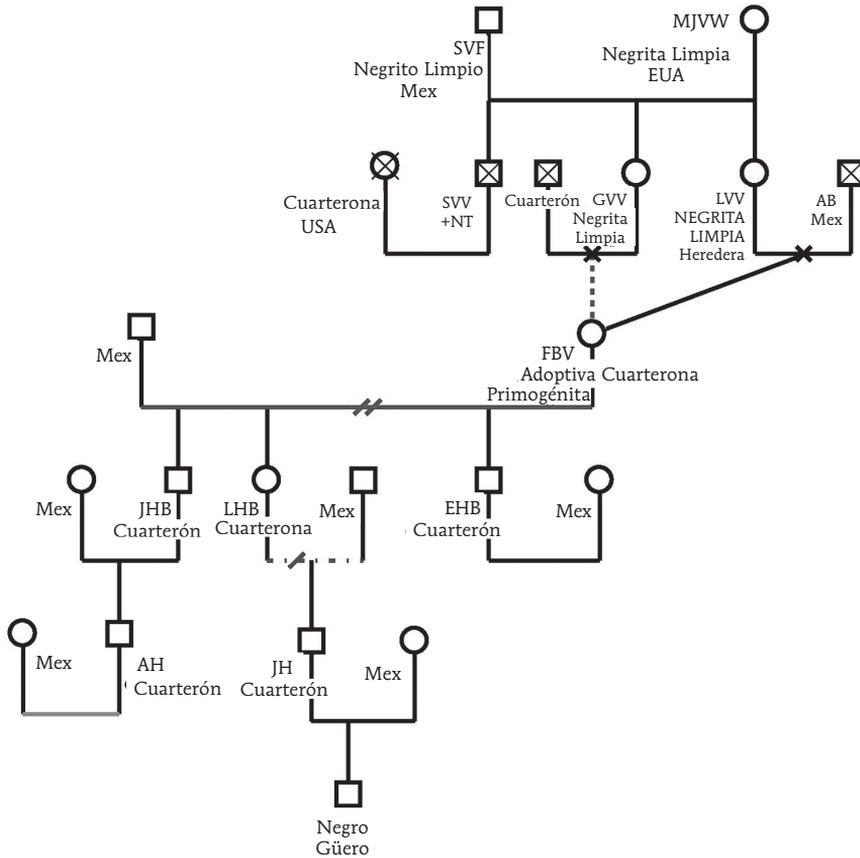


Figura 2. Ruta de la casa en la familia Vázquez Valdez y las clasificaciones vernáculas por generación
Elaboración de Paulina Rocío del Moral González

labor no es constante debido a su emigración laboral, de ahí que dejen el cuidado de sus casas o tierras a cargo de familiares. El siguiente esquema generacional (figura 2), con la clasificación vernácula, indica —en tipografía Times— la ruta de los ocupantes de la casa heredada. El nombre de la heredera se destaca en cursivas.

El caso anterior permite inferir el valor relativo o absoluto de algunos principios sobre otros, reveladores de la transformación



de un patrón general tradicional que ha sufrido adaptaciones a lo largo del tiempo. En principio, hay que recordar que las *negritas de antes* seguían un modelo matrilineal de herencia de la casa y las tierras cultivables. Y que los preceptos colectivos de los mascogos actuales son: a) que la tierra no pase a mascogas casadas con mexicanos y b) que las tierras de labor se hereden sólo a hombres mascogos. Del ejemplo de estudio se desprende que, en primera instancia, no se respetó la voluntad de Santiago Vázquez Flores, *negro limpio*, de heredar su casa a su hija menor, *negrita limpia*, con lo cual la norma general de honrar la decisión de los mayores fue omitida. Esta decisión no afectaba a su primogénita, *negrita limpia*, quien ya contaba con una casa en el solar, con lo cual se seguía el anterior patrón de herencia por vía femenina. Por una parte, el derecho colectivo pesó sobre el derecho individual —el deseo de un padre de proteger a su hija menor—; por la otra, se hizo extensivo el derecho de la hermana mayor —Gertrudis, viuda de mascogo, con casa en el solar familiar— sobre el de la hermana menor —Lucía, casada con mexicano, sin casa en el solar familiar.

Es notorio que el derecho de una *negrita limpia* —Lucía— fue sobrepasado por generaciones más jóvenes, cuarteronas, lo cual denota una fisura en el paradigma de respeto y primacía de los mayores. Lo destacable de este caso es que se dio continuidad intergeneracional a la herencia, por vía matrilineal, de Gertrudis, madre *negrita limpia*, a través de su hija cuarterona FBV —primogénita biológica de Lucía.

Doña Lucía, ya viuda, sigue residiendo en la vivienda periférica que una vez compartió con su esposo mexicano. El que ella y su hija biológica FBV ocupen casas en El Nacimiento es objetado por un viejo mascogo, quien alega que las casadas con mexicanos no tienen derecho a la propiedad.

El nacimiento de Joshua “Yoshi” Herrera, bisnieto de FBV, tataranieto biológico de Lucía Vázquez Valdez (véase figura 2), viene a coronar el incipiente estrato de “negros güeros” en la comunidad. La nueva clasificación “negro güero” da cuenta de una nueva generación: infantes mascogos con piel blanca o cabello lacio rubio. Algunos niños, y algún adulto, ya cuentan con el apodo de “güeros”. La llegada de Yoshi un 19 de junio, aniversario de la Fiesta de los Negros,



Doña Lucía Vázquez Valdés y algunos de sus hijos bajo el rompeviento (pinabete). El Nacimiento, Coahuila, marzo de 2014.
Fotografía de Paulina Rocío del Moral González



reviste al hecho de un carácter significativo que no pasa inadvertido para los viejos mascogos. Ese día mucha gente se fotografió con el recién nacido. Doña Lucía Vázquez fue la primera sorprendida aquel día, según declaró en 2015 a esta antropóloga: “¡Ah, carajo: un mascogo güero!” El dicho “Mi negro güero”, que he escuchado en familias de El Nacimiento y Brackettville, apunta al hecho de que “ser negro mascogo” incluye ahora a los güeros, lo cual de nuevo relativiza el término “negro” en función de una conexión parental.

El caso de los descendientes de la rama familiar Vázquez Valdez muestra que, ante el dominio demográfico de cuarterones, el criterio de herencia de la tierra en El Nacimiento, si bien conserva el derecho de primogenitura, dejó atrás la clasificación de *negro limpio* para incluir a los *cuarterones*, que en la década de los treinta fueron alteridad, lo cual da cuenta del dinamismo de la sociedad mascoga.

Como complemento, es útil añadir otros ejemplos que dan matices adicionales al caso. En la familia X,¹⁸ un mascogo que fue deportado de la Unión Americana reclama su derecho de posesión sobre el solar materno donde vive su hermana, casada con un *cuarterón* sin tierra. Según la opinión de la familia, el solar le fue prestado a la hermana por su madre en virtud de haberse regresado de Múzquiz a residir en El Nacimiento, donde ella y su esposo construyeron su casa. Sin embargo, en algún momento la ocupante deberá cederlo a su hermano por ser éste el heredero masculino. Se argumenta que esta mujer mascoga no tiene derecho al solar materno, ya que su esposo sería el responsable de su manutención. En este caso, se espera que el consorte *cuarterón* usufructúe el solar y tierra de labor de su propia familia. Como se aprecia, la antigua práctica del legado matrilineal entra en conflicto con el nuevo esquema patrilineal.

A pregunta expresa sobre qué sucede cuando una mujer mexicana casada con mascogo enviuda, Santana “Tano” Vázquez Bruno, residente en El Nacimiento y casado con mexicana, responde que, en ese caso, “ella queda amparada por el derecho de su esposo”. Es decir, se le permite vivir en la comunidad hasta su muerte aunque no tenga propiedad legal sobre su casa, pues este derecho sólo se transmite a los hijos varones.

¹⁸ Se omite el apellido para no afectar a los involucrados.

La diversidad de “ser negro”

El mestizaje de una rama de la familia Valdez Wilson es ilustrativo de cómo el modelo parental entra en conflicto con preconcepciones de raza y clase.

Guadalupe Arrambide Valdez es hija de un emigrado español casado con mascoga. “Mi mamá se llamaba Felipa Valdez Wilson. Mi mamá vivía en las casitas de la entrada de El Nacimiento. Ellos tenían una molienda de caña de azúcar [...]. La mamá de Guecho y mi mamá eran hermanas”. La madre de Guadalupe, de 18 años, se casó con un español viudo de 49 años en Palaú, donde él trabajaba como minero. En esa localidad de la Región Carbonífera nació Guadalupe junto con sus cinco hermanos y allá vivió, aunque visitaba a sus parientes mascogos con cierta frecuencia. Guadalupe volvió a residir en El Nacimiento por matrimonio con un mascogo, y explica así la historia de la familia que ella formó:

Mi suegro era negro. Mi suegra era Palao, güera de ojos verdes. La mamá de mi suegra era *cuarteada*. El papá era mexicano, güero de ojos azules. Güero de los de Múzquiz. Mis hijos: el primero, el mayor, es negrito; el segundo, colorado con pelo rojo; el tercero, güero con los ojos azules; la mayor está *cuarteada* y tiene pelo chino; Felipe es *cuarteado* de pelo chino. Fueron cinco hijos (Guadalupe Arrambide Valdez, El Nacimiento).

La señora Arrambide refiere que algunas personas en Múzquiz, al verla con sus hijos rubio y pelirrojo, le preguntaban si era la nana. “Imagínese: no creían que yo era la mamá. Como dice mi ahijada Tongo: ¿qué nunca ha[n] visto una vaca prieta con un becerro blanco?”

El ganado, como elemento del mundo social mascogo, aparece en sus expresiones referenciales o metafóricas, al comparar el físico humano con la cromática caballar o vacuna, o al asimilar el comportamiento de seducción hombre-mujer. El cuestionamiento de doña Guadalupe y el comentario de su ahijada destacan la legitimidad del vínculo de descendencia frente a la arbitrariedad de las clasificaciones externalistas.

Entre los viejos mascogos sólo los negros tenían derecho a un funeral con cantos de alabanza de la tradición bautista afro-seminol



—diferentes a los himnos religiosos que se cantan en la iglesia evangélica—. El mestizaje, sin embargo, ha implicado una adecuación a la práctica. Una mujer cuarterona refiere: “Las negritas cantan cantos especiales para familiares de ellas, aunque no sean negros, o que dicen ‘éste es negro’” (María del Rosario Cervantes Torralba, *El Nacimiento*). Esta glosa implícitamente alude al conocimiento genealógico de las antiguas mascogas. Además, denota la primacía del vínculo de ascendencia sobre la exterioridad, lo cual indica que el constructo mascogo “ser negro” no es sustancialista, sino el producto de una red de relaciones con los antepasados.

Un joven mascogo de San Antonio, Texas, refirió que en su niñez sus amigos hacían comentarios acerca de que él y su hermana no podían ser hermanos porque se veían muy diferentes. Al preguntar a su madre sobre la diferencia entre él —de apariencia afro— y su hermana —de apariencia mexicana—, ella le contestó: “En *El Nacimiento* cuando nacía un niño así como tú, era un orgullo para todos los mascogos”. Por lo tanto, desde la perspectiva mascoga decir que alguien es negro no se vincula con el racismo sino con un linaje afrodiaspórico, con una corpo-parentalidad que abarca no sólo a los parientes genealógicos, sino a los ancestros remotos. En suma, una experiencia colectiva vivida e inscrita en los cuerpos, el territorio y la memoria.

“Aquí casi ya no hay negros”

Doña Lucía, al evocar los tiempos pasados, hace énfasis en que en *El Nacimiento* vivían muchos *negros*, pero que éstos se fueron y quedaron muy pocos. Ella nació en 1932 y, según el Censo INEGI, en 1940 había 638 habitantes en la villa, número que se redujo a 365 en sólo una década (1950). Un declive demográfico que coincidió con la Posguerra y que, más tarde, en 1960, disminuyó a sólo 203. En aquellos años los mascogos aún podían cruzar la frontera coahuilense-texana declarándose *American citizen*.

Una entrevista de 1969 realizada a Esteban Soria por un investigador estadounidense revela las causas de la migración: “Mucha gente se va [...] renuncian a trabajar en este lugar debido a la se-



quía. No se puede cosechar nada, los ríos van secos y las bestias están agotadas [...]. Me acuerdo cuando había 600 personas aquí, sesenta casas [...] allá por 1924 a 1934 o 35. En 1940 se empezaron a salir” (Ralph, en Del Moral, 1999: 138).

Hoy día, Tano Vázquez explica que la gente de antes “se empezó a *destender* [*sic*] para allá, para San Antonio y otras partes”. La baja poblacional de negros en El Nacimiento incrementó los matrimonios entre parientes hasta un cierto límite y al mismo tiempo acentuó la “mexicanización” de la comunidad y, en consecuencia, el proceso de “blanqueamiento”.

La cifra de 253 habitantes que registra el INEGI (2010) respecto a El Nacimiento evidencia los efectos de la migración que, sin fuentes locales de subsistencia, es difícil frenar. Lo mismo prima en Cuarterones y Morelos, con 85 habitantes, localidad que en 1950 llegó a contar con 380 personas, según la misma fuente estadística. Algunos mascogos emigrados retornan periódicamente a su casa materna para re-vincularse como miembros de la comunidad al participar en celebraciones del ciclo de vida, la cabalgata de abril, la fiesta del Diecinueve, la Navidad y el Año Nuevo, y en el caso de los vecinos, en la fiesta de aniversario del Ejido Cuarterones y Morelos.

El reconocimiento de los mascogos como pueblo afrodescendiente, concedido por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en 2012, con su potencial oferta de acceso a programas federales especiales, constituye un elemento contextual que tal vez, cuando la comunidad haga valer los derechos que esto le otorga, propicie una dinámica de afirmación mascoga entre aquella minoría de “los nuevos” que ya no se reconoce como negra, aunque sí como mascoga, y que coexiste al lado de los viejos mascogos orgullosos de sus raíces y de su legado afro-seminol.

Consideraciones finales

En el caso mascogo, cruzar la frontera desde el Territorio Indio (hoy Oklahoma) hacia México, donde la esclavitud había sido abolida, implicó para los transterrados cimarrones dejar de ser los “negros asociados a los seminoles” y comenzar a ser “mascogos



negros”, un sujeto colectivo por derecho propio. Sin embargo, ello no supuso abandonar el estatus de grupo subalterno que tenían en la fase colonial angloamericana de la expansión capitalista, ahora re-articulado, en su nueva etapa histórica, con los intereses del Estado mexicano en el siglo XIX: la guerra de exterminio contra los apaches y comanches, como parte también de un proceso de colonización y expansión para consolidar la frontera norte de México; y, en una fase ulterior, su articulación a los intereses militares de Estados Unidos, en el marco de las guerras indias para consolidar su frontera con México desde los fuertes militares texanos. En suma, los seminoles negros dejaron atrás la fase afroamerindia de colaboración/dependencia y comenzaron a forjar su destino como grupo afrodiaspórico cuasi-independiente al cabo de una corta transición bajo la tutela de los seminoles emigrados.

Como cabía suponer en una comunidad de origen cimarrón, los primeros colonos de El Nacimiento mascogo honraron una memoria afrodiaspórica al reconstruir una comunidad corporada, con la relativa autonomía que le confería su estatuto de colonia, donde los *negros* podían vivir libres según las formas heredadas de sus antepasados. “Ser negro” entre los viejos mascogos implicó, más allá del color de la piel, una forma de organización social distintiva fundada en grupos de parentesco o clanes, y una serie de prácticas culturales donde el orden religioso tenía un papel relevante.

Con el tiempo, el régimen de alteridad de los mascogos de Coahuila y Texas se reconfiguró a partir de la oposición entre el grupo corpo-parental de los *negros* (mascogos) y los *otros* —mestizos mexicanos, kikapúes, estadounidenses, etcétera—, y este esquema de diferenciación como “tribu de negros mascogos” fue instrumental para mantener su continuidad sobre la tierra ganada por sus ancestros. El paradigma de “ser negro” comenzó a transformarse, esta vez con la emergencia de los cuarterones, producto de la incorporación de la alteridad mexicana en un proceso de mestizaje desarrollado a lo largo de varias generaciones. La comunidad mascoga se escindió en 1938 para formar el núcleo poblacional mixto de Cuarterones y Morelos. El éxodo de familias “de los negros de antes” a los Estados Unidos por causa de la sequía aceleró el proceso de diferenciación entre los cuarterones y su co-



rrelato, los negros “puros” o “limpios”. Aun así, el “ser negro mascogo” se mantuvo como constructo simbólico hegemónico.

En el pasado, el “ser seminol” o “ser negro mascogo” articuló el color de la piel con la ascendencia, una lengua particular, un territorio y una ancestralidad común. Al morir o emigrar los *negros de antes*, el *inglés quebrao* se perdió como marcador identitario. El blanqueamiento de la comunidad transformó un elemento del conjunto. Sin embargo, el marcador corporal sigue presente por medio del vínculo de sangre. Perpetuar el linaje a través de los descendientes cuarterones será la nueva manera de ser negro mascogo, o simplemente mascogo, así como siglos antes, en su reconfiguración étnica, los afroamericanos cimarrones incorporaron la alteridad seminol.

Respecto al caso de estudio de la casa de don Santiago Vázquez, es preciso recuperar para nuestras conclusiones lo que podríamos llamar la transformación de la regla de herencia. La vía matrilineal —al parecer operante en el contexto afroindígena de Florida y durante la etapa endogámica de comunidad corporada en Coahuila— transitó a la vía patrilineal a partir de la mexicanización de la comunidad y el aumento demográfico de cuarterones en la segunda mitad del siglo xx. Como dato comparativo, entre los garífuna de Livingston, Guatemala, hay una regla precisa de transmisión de tierras. Si el propietario es una mujer, la casa y la tierra es heredada por el hijo mayor, y si el propietario es un hombre, la hija menor las heredará (Rey, 2010: 42-43). Una regla parecida, relacionada con el cuidado de los mayores, expresó doña Lucía Vázquez en cierta ocasión al explicar que, entre los mascogos, las hijas cuidan de los padres, y los hijos, de las madres. El mantenimiento del orden social comunitario implica la observancia de normas sociales y reglas hereditarias precisas. En el caso mascogo, el cambio de la regla de herencia obedeció a imperativos endógenos y exógenos. Preservar la unidad territorial y la continuidad con el linaje ancestral, ante la ausencia de *negros puros* por causa de su emigración, obligó a ampliar el paradigma de ser negro a los cuarterones, ya fueran éstos *bayos*, *morenos* o, en la nueva generación, *negros güeros*.¹⁹

¹⁹ Conviene señalar asimismo que una minoría de descendientes de mascogo con piel clara ya no se reconoce como negra, aunque sí como mascoga.



El complejo cosmológico mascogo que conecta cuerpo, linaje, territorio y culto a los ancestros contiene principios de organización presentes en otros grupos afroamericanos. En la región de Pará en Surinam, y entre los cimarrones saramaka, Mintz y Price identificaron el parentesco como la fuerza articuladora de las relaciones sociales, que definía líneas de autoridad y cooperación y construía un fuerte sentido de comunidad. “Los antepasados colectivos se asociaron fuertemente a la tierra, y el tiempo y el espacio se fundieron simbólicamente en el culto a los antepasados” (2012 [1976]: 108-109). El culto a los ancestros a cargo de un grupo selecto de mujeres permaneció activo entre los negros caribes (*Black Caribs*) en el sur de Belice (Kerns, 1983), y el nexo entre sueños, ritual y culto a los antepasados se ubicó entre los negros criollos de Carriacou, en las Antillas del Caribe (Smith, 1962). En el caso de los caribes negros/garífunas centroamericanos, González señala que su estructura política se basa en una “unidad local basada en el parentesco” y su persistencia en el tiempo se fundamenta en “la continuidad de su idioma y de su forma de vida, así como su sentido de tener un origen común” (2008 [1988]: 304). Thornton señala que algunas comunidades africanas en el Nuevo Mundo moldearon sus comunidades con base en modelos africanos, o bien en principios organizativos que pudieran proveerles una organización de parentesco sustituta o formas corporativas que les dieran cierta cohesión (1999 [1992]: 220).

A lo largo de su historia, los mascogos han cruzado por varias fronteras étnico-culturales: con los amerindios en Florida, con los kikapúes y mestizos en Coahuila,²⁰ y con los estadounidenses en Texas. Estas interacciones sociales con las alteridades y sus distintos ámbitos han marcado su experiencia colectiva y forjado su sentido de identidad étnica. La socióloga ugandesa/británica A. Brah hace énfasis en que “las cuestiones de identidad están íntimamente ligadas a las cuestiones de experiencia, subjetividad y relaciones sociales. Las identidades son inscritas a través de experiencias culturalmente construidas en relaciones sociales” (2006 [1996]: 371).

²⁰ El estudio de la relación interétnica entre mascogos y kikapúes aún está por realizarse.



Los mascogos resignificaron las palabras *negro* y *cuarterón* dotándolas de contenidos propios y generaron términos adicionales: morenos, bayos y negros güeros. La clasificación vernácula mascoga, con sus nexos simbólicos entre ancestros y descendientes y su capacidad de incorporación de las alteridades, prueba el carácter dinámico y no estático, innovador y a la vez tradicional, de las sociedades afroamericanas. La lógica mascoga de “ser negro” contrasta con el significado unívoco y determinista del esencialismo racista que ve a la persona de origen africano como una lista de rasgos fenotípicos y un cuerpo ahistórico y deculturado. Por ende, la idea de “corrección política” detrás de la proscripción actual de la palabra “negro”, vigente en el ámbito oficial mexicano, resulta inoperante desde la perspectiva mascoga, donde el cuerpo-persona es un *axis mundi* que conecta un haz de relaciones a través del tiempo. El complejo cosmológico que enlaza cuerpo, linaje, territorio y memoria de los antepasados se revela muy distante de la concepción racializada del cuerpo como una sustancia sin relaciones.

El constructo “ser negro mascogo” denota un predominio de la interioridad sobre la exterioridad, consecuente con el entendimiento del mundo en relación con el tiempo, corporeizado en los ciclos de linaje, y al espacio comunitario como sede de reproducción material y espiritual de un colectivo integrado por contemporáneos y ancestros.

Algunos modelos teóricos para explicar la construcción identitaria negra y la dinámica interétnica denotan su pertenencia a un tiempo y un espacio acotados por alteridades y circunstancias particulares geográfica, histórica y políticamente situadas.

Entre ellos, podemos mencionar el de la pigmentocracia, acuñado por el antropólogo chileno Lipschutz, que este último define como “desigualdades o jerarquías basadas por igual en categorías etno-raciales, como indígena y negro, y un *continuum* del color de piel” (en Telles, 2014: 3-4). En mi concepto, un régimen pigmentocrático sirve más a la ideología de una sociedad estratificada, en contextos de colonización (externa o interna), que busca el dominio de una clase sobre las demás y restringe la movilidad social de sus miembros, que a los imperativos de una organización comu-



nitaria amerindia, afroindígena o afroamericana que busca el equilibrio del conjunto social. Como apunta Goldman, “no se trata de pensar la *relación afroindígena* ni desde un punto de vista genético (en sentido amplio del término) ni a partir de un modelo tipológico. No se trata de génesis porque no se trata de determinar lo que sería afro, lo que sería indígena y lo que sería resultado de su mezcla —o, eventualmente, lo que no sería ni una cosa ni otra” (2015: 646-647).

En Brasil la población afrodescendiente es predominante, su ancestralidad negra o trayectoria histórica propia son reconocidas y sus derechos individuales y colectivos están plasmados en la Constitución nacional desde 1988. En su estudio sobre los términos de racialización en una familia de un remanente de quilombo en la antigua hacienda Morro Alto de la costa norte de Rio Grande do Sul, de mediados del siglo XX a la contemporaneidad, el historiador Rodrigo de Azevedo 2013 se topa con que las categorías blanco, claro, moreno, prieto o negro, además de ser calificativos cromáticos de la piel, conllevan un significado sociocultural distinto en función de la generación a la que pertenece el hablante, a la adscripción del individuo a una comunidad de gente de color, y a su percepción externa por parte de los blancos. Este autor entiende el proceso de racialización como una construcción histórica procesual. Su estudio de pequeña comunidad descubre interesantes vetas de exploración sobre la construcción identitaria quilombola y revela a la vez una forma de vehiculizar la memoria en el cuerpo y el carácter instrumental de la identidad en su articulación al Estado-nación.

Al estudiar la corporalidad en relación con la memoria cultural en la población negro-colombiana de la costa caribe y de la región del Chocó, por medio de las representaciones y prácticas ligadas al cuerpo, la antropóloga húngara Losonczy (1997) encuentra que la motricidad y la gestualidad cotidiana y de la danza se enraízan en la memoria implícita ligada al pasado africano y se unen en el presente con la cultura negro-colombiana del espacio nacional. Ella denomina “cuerpo-diáspora” a esta memoria ancestral anclada en la corporalidad.

Algunas de estas aproximaciones teóricas suponen un enfoque macrosocial, mientras que otras acentúan el cuerpo como eje



de la relación social o cosmológica. En cada ejemplo, el régimen de alteridad particular determina distintas maneras de “ser negro”. En algunos casos, el término “negro” ha sido, parafraseando el comentario de S. Hall sobre la noción de etnia (cit. por Brah, 2006 [1996]: 374), descolonizado, sacado del campo de connotaciones negativas, reapropiado y dotado de un sentido positivo, si bien en otros esta recodificación no ha tenido lugar. Como destaca Whitten (2007: 373) respecto a la construcción histórica de las negociaciones e interacciones multiculturales indígenas-afro-latinoamericanas y el zambaje, del siglo XV al XXI existe una tensión entre “la larga duración de la fijeza racializada” y “varias formas y flujos coyunturales de fluidez étnica y cultural”.

El estudio de comunidades con alto grado de contacto interétnico, movilidad regional y emigración obliga al antropólogo a hacer ajustes constantes en su horizonte de investigación. Goldman postula que “la relación afroindígena posee un alto potencial de desestabilización de nuestro pensamiento y que, por eso mismo, debe estar en el corazón de una antropología que encara las diferencias, que toma en serio lo que las personas piensan” (2015: 658).

Losonczy sugiere estudiar los espacios intersticiales de la relación interétnica. En su análisis sobre los negros choco-colombianos, concluye que “estas culturas no son ni africanas, ni europeas, ni amerindias”, sino que tienen una organización social con una lógica propia y original que incorpora elementos culturales diversos (2006 [1997]: 41). Esta afirmación es extrapolable al caso mascogo.

Los mascogos, desde su ya no tan aislado asentamiento en el semidesierto del noreste de México, se distinguen de otras comunidades afrodescendientes mexicanas en que ellos no necesitan ser sensibilizados en torno a su identidad, ya que su propia experiencia, en un contexto de fronteras no sólo étnicas, sino entre dos países con modelos socioculturales diferentes, los llevó a la afirmación constante de su existencia y, por su historia militar, a desdoblarse, en un proceso fluido, entre Coahuila y Texas.

De vuelta a la promesa inicial de revelar los principios y el funcionamiento de la experiencia de ser negro mascogo, resumo lo siguiente —la autoidentificación mascoga es ajena a la clasificación fenotípica occidental y se funda en un linaje de antepasados mitifica-



dos— los grupos de negros seminoles que llegaron a Coahuila con su líder histórico Juan Caballo. En su dimensión espiritual y simbólica, el constructo “ser negro mascogo” se actualiza ritualmente por medio de relaciones entre presente y pasado, vivos y muertos, espacios humanos y no humanos, evidentes en las prácticas socio-culturales de los ámbitos festivo, religioso y funerario. Por tanto, es relacional y transtemporal, tiene un carácter cosmopolítico al conectar entidades naturales —tierra, caballo, camote y maíz— y no humanas —antepasados y divinidad— en contextos rituales, es homotético al equiparar el cuerpo humano como canal para el trance religioso u onírico con el cuerpo comunitario que en la fiesta de los negros come, viste, cabalga y baila a la manera de sus antepasados. Al transitar entre las categorías de negro puro a negro güero, con sus clasificaciones intermedias, el régimen identitario muestra continuidad a la vez que multiplicidad. Su materialidad pasa por los cuerpos y el territorio ancestral, a la vez que se asienta en una red de relaciones de parentesco, actuales o remotas, con contemporáneos en ambos lados de la frontera mexicano-estadounidense. Al condensarse (“somos negros mascogos”/ “somos seminoles”) en contextos de alteridad (kikapú, mexicano, estadounidense), escindir-se o duplicarse (Vázquez/Payne, González/Factor) en el espacio fronterizo Coahuila/Texas, polarizarse (negros puros vs cuarterones, cuarterones vs. mexicanos) o diversificarse (bayos, morenos, güeros), el constructo “ser negro mascogo” muestra versatilidad y voluntad de persistir en el tiempo. Vista como un entramado de relaciones entre ámbitos, cuerpos y objetos, la teoría mascoga de la persona implica, por ende, una cosmopolítica.

Del examen del caso mascogo se desprende una propuesta metodológica: en la investigación sobre las etnicidades afroindígenas y afrodescendientes conviene no sólo considerar los aspectos macroestructurales como la articulación regional al Estado-nación, la dinámica de frontera y la organización social, sino también la trayectoria del grupo desde sus propias narrativas, las relaciones de clase y género, los regímenes de alteridad intra e interétnica, la resignificación de etnónimos, las genealogías y el parentesco, el papel de la memoria en torno a los ancestros y la imbricación de aspectos de orden cosmológico con el orden social.



REFERENCIAS

Entrevistas

Lucía Vázquez Valdez, El Nacimiento, municipio de Múzquiz, Coahuila.

Enrique Durán Valdez, El Nacimiento.

Guadalupe Arrambide Valdez, El Nacimiento.

María del Rosario Cervantes Torralba, El Nacimiento.

Santana ‘Tano’ Vázquez Bruno, El Nacimiento.

Julia Hernández de la Rosa, Cuarterones y Morelos, municipio de Múzquiz, Coahuila.

Archivo histórico

Archivo General del Estado de Coahuila, Juan Manuel Maldonado, “Subinspección de las Colonias de Oriente. Estado que manifiesta el número de hombres de armas, y familias que se hallan en esta frontera procedentes de los EE. UU. del norte de las tribus indias que se espresan [sic]”, *Fondo Siglo XIX*, f. 855-858, San Fernando, 24 de julio de 1850.

Departamento de la Estadística Nacional, Estados Unidos Mexicanos, *Quinto Censo de Población*, “El Nacimiento (Colonia de los Negros)”, 15 de mayo de 1930.

Diario Oficial de la Federación, “Resolución en el expediente de restitución de tierras, revertido a dotación, a la tribu negros ‘Mascogos’, de El Nacimiento, en Múzquiz, Coah.”, México, D. F., 30 de noviembre de 1938, p. 17-20.

Libro de Actas del Ejido Cuarterones y Morelos, municipio de Múzquiz, Coahuila, años 1938-1941, f. 9 y s.

Referencias bibliográficas

AZEVEDO WEIMER, R. de

2013 “Ser ‘moreno’, ser ‘negro’: memórias de experiências de racialização no litoral norte do Rio Grande do Sul no século xx”, *Estudos Históricos*, 26 (52), p. 409-428.



BARTRAM, W.

1853 [1789] "Observations on the Creek and the Cherokee Indians", en E. G. Squier (prefacio y notas), *Transactions of the American Ethnological Society*, v. III, parte 1, Nueva York, American Ethnological Society, p. 11-58.

BOTELER MOCK, S.

2010 *Dreaming with the Ancestors. Black Seminole Women in Texas and Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.

BRAH, A.

2006 [1996] "Diferença, diversidade, diferenciação", *Cadernos Pagu*, 26, p. 329-376.

BRINTON, D. G.

1884 "The Maskoki family" y "The name Maskoki; its use and signification", en *A Migration Legend of the Creek Indians, with a linguistic, historic and ethnographic introduction by Albert S. Gatschet, of the U.S. Bureau of Ethnology Washington*, v. I, Filadelfia, D. G. Brinton.

BROOKS, J. F.

2002 *Confounding the Color Line: the Indian-Black Experience in North America*, Lincoln, University of Nebraska Press.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1994 "O futuro da questão indígena", *Estudos Avançados*, 8 (20), p. 121-136.

FABILA, A.

1945 *La tribu kikapoo de Coahuila*, México, Secretaría de Educación Pública.

FAY LOZANO, A y S. Boteler Mock.

2004 *My Black Seminole Ancestors. Running to Freedom*, San Antonio, The University of Texas, Institute of Texan Cultures.

FORBES, J. D.

1993 *Africans and Native Americans. The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*, Chicago, University of Illinois Press.

FOSTER, G.

1935 "Negro-Indian Relationships in the Southeast", tesis de doctorado en Antropología, Filadelfia, University of Pennsylvania.



GIDDINGS, J. R.

1858 *The Exiles of Florida: the crimes committed by our government against the Maroons, who fled from South Carolina and other Slave States, seeking Protection under Spanish Laws*, Columbus, Follett, Foster and Company.

GOLDMAN, M.

2014 “A relação afroindígena”, *Cadernos de Campo*, 23, p. 213-222.

2015 “Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”, *Mana*, 21 (3), p. 641-659 <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641> [consultado el 10 de julio de 2016].

GONZÁLEZ, N. L.

2008 [1988] *Peregrinos del Caribe: etnogénesis y ethnohistoria de los garífunas*, en S. Martínez Juan (trad.), *Plumsock Mesoamerican Studies*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA), *Regularização de território quilombola. Perguntas y respostas*, <www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf> [consultado el 10 de julio de 2016].

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. Marco Geoestadístico Nacional, Archivo Histórico de Localidades Geoestadísticas. AGEM 050. Claves geoestadísticas 050200081 y 050200076. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México <www.inegi.org.mx/geo/contenidos/geoestadistica/consulta_localidades.aspx> [consultado el 5 de marzo de 2016].

KERNS, V.

1983 *Women and the ancestors: black Carib kinship and ritual*, Urbana/Chicago/Londres, University of Illinois Press.

LANDERS, J.

1999 *Black Society in Spanish Florida*, P. H. Wood (prefacio), Urbana/Chicago, University of Illinois Press.

LITTLEFIELD, D. F., Jr.

2001 [1977] *Africans and Seminoles. From Removal to Emancipation*, Jackson, Banner Books/University Press of Mississippi.



296 PAULINA ROCÍO DEL MORAL GONZÁLEZ

LOSONCZY, Anne-Marie

- 1997 “Du corps-diaspora au corps nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne”, *Cahiers d’Études Africaines*, 37 (148), p. 891-906.
- 2006 [1997] *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*, Carmen Bernand (prefacio), Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos.

MINTZ, S. W. y R. Price

- 2012 [1976] *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana.

MORAL GONZÁLEZ, P. R. del

- 1999 *Tribus olvidadas de Coahuila*, Monterrey, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Coahuilense de Cultura/Dirección General de Culturas Populares.
- 2004 “Mascogos de Coahuila: una cultura transfronteriza”, en H. Salas Quintanal y R. Pérez-Taylor (eds.) *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. V Coloquio Paul Kirchhoff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés Editores, p. 469-499.
- 2014 “Efectos de la nueva ciudadanía afrodescendiente entre los mascogos de El Nacimiento, Coahuila, México”, en *Fifth Annual Summer Institute “Slavery, Memory and Citizenship”*, The Harriet Tubman Institute for Research on Africa and its Diasporas, Toronto/México, York University/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 19 de agosto.

MULROY, K.

- 1993 *Freedom on the Border. The Seminole Maroons in Florida, the Indian Territory, Coahuila, and Texas*, Lubbock, Texas Tech University Press.

PORTER, K. W.

- 1946 “A Legend of the Biloxi”, *The Journal of American Folklore*, 59 (232), p. 168-173.
- 1951 “The Seminole in Mexico, 1850-1861”, *The Hispanic American Historical Review*, XXXI (1), p. 1-36.



- 1971 *The Negro on the American Frontier*, Nueva York, Arno.
- REISSNER, A.
1983 *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- REY, N.
2010 “La movilización de los garífunas para preservar sus tierras ‘ancestrales’ en Guatemala”, *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 5 (8), p. 30-59. http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a09n8/pdfs/n8_art02.pdf [consultado el 20 de mayo de 2016].
- SMITH, M. G.
1962 *Kinship and Community in Carriacou*, Sidney W. Mintz (ed.), Caribbean Series 5, New Haven y Londres, Yale University Press.
- STURTEVANT, W. C.
1971 “Creek into Seminole”, en E. B. Leacock y N. Oestreich Lurie (eds.), *North American Indians in Historical Perspective*, Nueva York, Random House, p. 92-128.
- TELLES, E. and the Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA)
2014 *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- THORNTON, J.
1999 [1992] *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.
1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2 (2), p. 115-144.
- WHITTEN, N. E., Jr.
2007 “The Long Durée of Racial Fixity and the Transformative Conjunctions of Racial Blending”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12 (2), p. 356-383.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



EL ANIMAL QUE SEGUIRÉ
NOTAS DE UNA TEORÍA ETNOGRÁFICA
SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE LO HUMANO Y LO ANIMAL
(AIKEWARA, BRASIL)*

ORLANDO CALHEIROS

It is a very inconvenient habit of kittens (Alice had once made the remark) that, whatever you say to them, they always purr.

Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*

Introducción (un bestiario familiar)

No es necesario esforzarse tanto para advertir que la filosofía occidental y sus desdoblamientos —la antropología, por ejemplo— echan mano de un “bestiario familiar”. Inicialmente “familiar” porque incluso un lector no habituado a las ideas y conceptos de este o aquel autor en particular sería plenamente capaz de identificar el papel de lo animal en sus proposiciones. Él sabe que se enfrenta a un problema doméstico. Sabe incluso que, inconscientemente, los animales no aparecen sin motivo, que la bestia conjurada no trae consigo un (otro) mundo —o, al menos, un (otro) mundo digno de su atención—. Sabe que, de hecho, ahí no hay ningún interés genuino para sus afectos, *umwelt*, esto es, un agenciamiento individuado del cual él forma parte (Uexküll, 2010). El lector sabe que no está ante la presencia de un intercesor, del Otro. Sabe de antemano que lo no humano opera en los términos estrictos de una imagen de incompletud: lo animal es justamente aquello cuya existencia se define por una falta, por la carencia de

* Traducción de Alejandro Fujigaki e Isabel Martínez.



un atributo sustancial. Un atributo que sólo nosotros, seres plenamente humanos, poseemos. Si ese “algo” es el lenguaje, el pensamiento simbólico, el trabajo, un alma, al final poco importa. De hecho, lo que importa es que el lector está ante un ser inacabado, una existencia precaria, un ser distante que le sirve como un negativo fotográfico. Esto es, una imagen por medio de la cual y por contraste se definen los términos de su propia existencia, los términos de la condición humana.¹

El aspecto “familiar” o “doméstico” de nuestro bestiario adquiere así un sentido más amplio: no se refiere solamente al reconocimiento intuitivo de sus términos y motivos, sino a su aspecto servil. Pues, ¿para qué más servirían —y estamos partiendo del supuesto de que todo debe servir para algo— estos seres “útiles y diferentes” —como diría San Agustín—, “pobres-en-el-mundo” —como diría Heidegger—, puramente “maquínicos” —como diría Descartes— y “relativos” —como diría Lacan—?, ¿para qué nos servirían sino para un ejercicio narcisista del pensamiento?

Incluso en este caso, nuestro lector ingenuo sería capaz de reconocer que, bajo estos términos, el animal-en-sí poco interesa, ¿cómo un ser de existencia tan pobre podría interesarle? Lo que interesa es que la bestia está ahí para trazar un límite —un límite abismal, como diría Derrida—, una distancia infranqueable entre la humanidad y la animalidad, una distancia capaz de hacer emerger las particularidades de los humanos para que éstos —nosotros mismos— se perciban apartados de los demás. En los términos de esa ecuación, el animal no es jamás el Otro del hombre. Su presencia no representa una amenaza a la primicia de nuestra existencia —hay una distancia infranqueable entre ellos—. Fue conjurado para ser juzgado a través del elemento regulador de lo humano por su grado de lejanía y de proximidad, y nunca por lo que le sería propio. En efecto, nuestro pensamiento no procede por exclusión, sino por medio de inclusiones diferenciantes (Deleuze y Guattari, 1980: 218). De hecho, hasta el más cartesiano de los filósofos sería capaz de “reconocer” en el animal algunas cualidades humanas —como

¹ Véanse los trabajos de Calarco (2008 y 2015) y el célebre libro de Derrida (2002) para una visión general sobre el tema.

una capacidad comunicativa rudimentaria—. En la dirección contraria, incluso los abolicionistas —de los derechos de los animales— serían incapaces de distribuir dichas cualidades indistintamente. Bajo estos términos, los grandes simios todavía permanecen separados de sus propias garrapatas.² En fin, de un lado o del otro, cartesianos y abolicionistas, se observa la persistencia de un peso regulador: la existencia del elemento humano permanece como la regla que distingue a los vivientes, inscribiendo entre ellos una distancia, una escala, cuya cima es ocupada solitariamente por el *homo sapiens*.

Esa distancia o, mejor dicho, esa “altura” nos interesa profundamente. Pero no como al lector ingenuo y tampoco como le ocurriría a un lector crítico —es decir, el que se apega a los términos de una sociología crítica, expuestos a continuación—. Este límite nos interesa, sobre todo, por la posibilidad de poder reubicarlo de manera creativa en otra posición. Esto implica que en el presente artículo no utilizaremos formulaciones que apelen a la existencia de una “realidad social” y/o una “realidad natural” para cuestionar dicho límite. En suma, no recurriremos a reconstrucciones socio-históricas que supuestamente explicarían la distinción entre humanos y animales, llegando a ser “naturalmente falsas” en tanto “socialmente construidas”.³ Tampoco invocaremos ningún tipo de continuidad natural —sociobiológica o psico-evolutiva, por ejemplo— entre los vivientes que ponga en jaque la existencia de ese espacio limítrofe. Claro, esto no significa que tal distinción no merezca una crítica —sobre todo en lo que se refiere a su amplitud, al papel regulador (auto)atribuido a los humanos, así como a las consecuencias políticas y morales de esta topología—. Por ahora, mi interés radica mucho menos en cuestionar su existencia (real) y mucho más en experimentar la posibilidad de reubicarla, intentando reposicionarla sobre otros fundamentos para que adquiera —con perdón de la repetición— una potencia creativa.

² Cito, por ejemplo, el trabajo de Cavalieri y Singer (1993) respecto al estatus moral de los grandes primates, donde el reconocimiento de su personalidad se vincula con evidencias científicas de sus capacidades mentales; o el trabajo de Milton (2002 y 2005) sobre el concepto de “egomorfismo” (*egomorphism*).

³ Véase Callon y Latour (1992).



Por esta razón, utilizo la capacidad de la antropología para forjar alianzas con otras tradiciones filosóficas —no modernas, no occidentales, salvajes, llámeseles como se quiera—. Una amistad que permite evadir ciertos problemas que, en ocasiones incontestables, sirven de lastre. De esta manera, en lugar de —una vez más— cuestionarnos sobre la pertinencia y la extensión real de esta distinción —lo que invariablemente nos llevaría a recurrir a los aspectos trascendentales de nuestra propia cosmología (sociedad y naturaleza)—, se pretende, por medio de una ficción antropológica, recombinar dichas tradiciones para hacerlas decir otra cosa. Es preciso que el sentido de esta “otra cosa” quede claro, pues no se trata de reafirmar subrepticamente los presupuestos de nuestra propia onto-antropología por medio de una cultura ajena. Absolutamente, no se trata de atestiguar la existencia del límite entre animalidad y humanidad a través de su supuesto reconocimiento por el pensamiento salvaje —como lo hacen ciertos trabajos de etnobiología—. ⁴ Por el contrario, en este texto se tomará en serio la distancia que otras tradiciones inscriben entre humanos y no humanos, así como los conceptos y la materia de lo real accionada por ellas. Movimiento que, entre otras cosas, implica necesariamente reconocer que estas otras líneas demarcadoras no elaboran categorías análogas a las nuestras. En suma, implica reconocer que el mundo del Otro no es el mismo que el mío. Implica reconocer que en este caso estamos ante otros animales o, mejor dicho, ante animales que son realmente otros.

Así, se trata de dotar a este límite, inscrito entre los vivientes, de un valor particularmente comparativo, de convertirlo en un artefacto conceptual capaz de poner en resonancia puntos de vista completamente heterogéneos, de transformarlo en un dispositivo de encuentro cosmopolítico (Stengers, 2005). Por tanto, se trata de recombinar para de-sustancializar, de alejarnos de los valores unívocos de nuestra onto-antropología —y del propio término, diría—, no más por la vía de la negación y sí por la de la amistad con el otro. Una experiencia del pensamiento cuyo sentido, como oportunamente nos recordó Viveiros de Castro (2002a), sería el

⁴ Véase, por ejemplo, Berlin (1992).

de efectivamente experimentar una (otra) imaginación. En el caso en cuestión, se trata de experimentar la imaginación de los aikewara, pueblo tupi-guaraní del sureste de Pará (véase mapa 3, p. 35).⁵

El viviente

Nuestro esfuerzo recombinatorio debe comenzar por la constatación de que no hay, en el mundo inscrito por la antropología aikewara, un correlato del animal hespérico. No hay un término que pueda ser traducido como animal, una palabra que sea titular de todos los (otros) seres del reino *animalea* a manera de tabla reguladora —fundamento de nuestro bestiario familiar, como nos enseña Derrida (2002)—. Como veremos, lo más cercano que encontramos es la palabra *awakwera*, “personas-de-otro-tiempo”, cuya mancha semántica abarca solamente algunos mamíferos —excluidos perros y gatos, por ejemplo— y pájaros, dejando fuera a reptiles, peces e insectos. Una categoría que incluye los espectros y los muertos —lo cual no llega a ser una aplicación inesperada (Viveiros de Castro, 2006).⁶

Si, por un lado, no hay una palabra, una categoría, que abarque a todos los animales como un todo, por otro, existe la que conecta a algunos de estos animales, los ya citados *awakwera*, con los

⁵ Aikewara es la forma como los awaeté (personas originales, en su propia lengua), que viven en la Tierra Indígena Sororó (cerca de 330 personas en 2010) califican su vida social, la forma como la aumentan y la entrecortan. La autodesignación —digámoslo en estos términos— es claramente uno de esos conceptos indígenas de difícil traducción. Sin cognados evidentes registrados en lenguas emparentadas, una palabra cuyos comentarios nativos son: “una gente de aquí que vive junto”, “una gente que crece junto”, parece referirse a una cualidad, a ciertos movimientos (vivir, crecer), antes que propiamente a un etnónimo susceptible de aplicarse a una población más o menos estable. Movimientos que se desdoblán en una cartografía (una cartometría), en una especie de función territorial, en un “aquí” que se opone a un exterior englobante, que se opone a un fuera: *aikewara*, un “pueblo de aquí”, se opone necesariamente a los *aipewara*, al “pueblo de allá”, a una “gente de fuera”, a una “gente que vive lejos”.

⁶ *Awakwera*, palabra formada por el sustantivo “persona” (*awa*), y el morfema circunstancial de tiempo pasado (*kwera*), designa, como veremos a lo largo del texto, a los que en algún momento fueron o, al menos, tuvieron la posibilidad (o potencia) de ser humanos, personas. De ahí que la inclusión de los espectros de los muertos no sea una elaboración imprevista.



humanos. Se trata del término “viviente” o *akówa’e* (vivir + nominalizador), como se dice en el idioma local.

Se trata, como me explicaba Awasa’i, el entonces más viejo de los cantores aikewara, del conjunto de seres que “caminan realmente sobre la tierra”. Glosa que debe ser entendida con cierto cuidado: el “caminar” (*wata*) en cuestión no es el que usualmente imaginamos, o sería mejor decir que no se limita a éste, pues, aunque remite a la capacidad locomotriz (extensiva), presupone la existencia de un movimiento intensivo, así como la capacidad que mis amigos definían como “crecer/madurar” (*semotó*) —movimiento que se encuentra en el origen de los cuerpos de los vivientes—. De este modo, inicialmente podríamos decir que la categoría de viviente remite a un tipo de condición anterior para ciertos seres (entre éstos los humanos, naturalmente, mas no exclusivamente). De igual manera, remite a la potencia para emprender determinado tipo de movimiento, el “caminar realmente”, es decir aquello que permite madurar y poseer un cuerpo (Calheiros, 2016).

Pero eso no es todo, pues cada viviente, cada especie —me enseñaron mis amigos— posee su propia manera de caminar, una manera propia de madurar, y es justamente esto lo que determina su cuerpo. Tal vez un ejemplo nos ayude a comprender mejor la cuestión. Tomemos por caso aquellos vivientes que para los aikewara son la forma prototípica de la caza: los pecarís (*Tayassu pecari*). Se podría decir que, en los términos de la onto-antropología nativa, se trataría de vivientes que caminan como pecarís, esto es, de seres que crecen y maduran como tales. Afirmar tal cosa implica aseverar que estos seres “desean” (*putá*), “hacen” (*apó*), “hablan” (*purinitá*), “danzan” (*-purahai*) y “comen” (*a’u*) como pecarís; manifestar que se trata de seres a los que no les importa vivir sucios, que hablan siempre de manera ríspida y que, incluso, por ser cazadores ineptos, se ven obligados a alimentarse solamente de las frutas que se pudren en el suelo de la selva. Su forma y su cuerpo, en fin, remiten a estos actos y estos actos, en conjunto, conforman el “camino” (*apé*) de esta especie, el *tasahu’a’rapé* (“camino de los pecarís”).

Actos que constituyen un camino, actos que se desdobl原因 en cuerpos. Cuerpos, en efecto. Es fundamental tener en mente el plural de esta formulación, dado que no se trata de un cuerpo pro-



totípico (un modelo de pecarí, por ejemplo) que se desdoblaría siguiendo categorías como el sexo o el grupo de edad —estoy pensando en algunos aspectos de nuestra propia cosmología espontánea, por ejemplo, el dimorfismo sexual—. Por el contrario, el desdoblamiento sucede a través de diferentes tipos de cuerpos que son capaces de comunicarse de una manera mucho más específica. Para efectos prácticos, el cuerpo de una cría no es el mismo cuerpo que el de un adulto, de la misma manera que el cuerpo de una hembra no es el mismo que el de un macho. Éstos se distinguen inclusive en lo que se dice sobre las sustancias que los constituyen. De hecho, teniendo este aspecto en cuenta, tendría que comprender el camino de la especie como si estuviese formado por un conjunto de senderos convergentes.

Hay todo un desarrollo por parte de la antropología nativa sobre el destino de los divergentes, es decir aquellos que se alejan del viaje de sus pares, sin que por ello se aproximen a sus contrarios. Éstos se llaman *ohotehé* (lit. discordantes), los que caminan “realmente solos” por la tierra. Sin ellos —me explicaban—, no habría nada, el mundo permanecería en su estado pre-cosmológico. Al final, fue necesario que uno de ellos sobresaliera del resto, que caminara de manera distinta para que la diferencia (extensiva) pudiera instaurarse entre los vivientes. Es preciso tener en cuenta que aquí no estoy hablando sólo de fundar un pueblo o, mejor dicho, que no estoy hablando exclusivamente de eso, sino de la posibilidad continuamente atestiguada por la filosofía nativa de que cualquier viviente pueda llegar a ser el primero de una nueva especie animal.⁷

No entraré en detalles —porque ya lo hice en otras oportunidades (Calheiros, 2014 y 2016)—, pero es fundamental que se comprenda que los caminos no pertenecen al orden de lo que se da como un hecho. El “camino-de-los-pecarís” (*tasahu’arapé*), mediante el cual se producen los cuerpos de los pecarís, no surgió *ex nihilo* y tampoco fue impuesto por la acción de un demiurgo en el inicio de los tiempos. Por el contrario, fue inscrito por un hombre llamado

⁷ Compárese, por ejemplo, con la cosmología yanomami (Kopenawa y Albert, 2015) o la cosmología xokleng (Urban, 1996).



justamente Pecarí: un hombre que se desvió del camino de sus pares y que, entre otras cosas, se mudó hacia la mitad de la selva y comenzó a vivir en una maloca de lodo, en lugar de las tradicionales malocas de paja de los aikewara. En otras palabras, este que hoy es el camino de toda una especie, su conjunto de prácticas y deseos, en el pasado fue solamente el viaje de un individuo único, uno que creció, maduró y llegó a ser *moruwisaw* (“mayor”, “jefe”), como dicen los aikewara, uno que se llegó a ser particularmente capaz de encauzar a otros a su propio camino, de atraerlos hacia él.

El origen de la vida

Los pecarí de hoy son producto de la acción de un hombre que en el pasado fue capaz de atraer a otros a su camino. Repito. Y lo hago porque es fundamental tener en mente que los pecarís de hoy no son necesariamente los descendientes directos de ese hombre llamado Pecarí, sino vivientes que por un motivo u otro fueron abducidos hacia este camino. De hecho, incluso quienes nacen de los pecarís necesitan una intervención complementaria por parte de sus progenitores, requieren ser “abducidos” (*erahá*) hacia el camino de la especie. En otras palabras, el viviente no nace pecarí —o miembro de cualquier otra especie—: llega a serlo por medio de la influencia o de la actuación de otro.

Volveremos a este punto. Por el momento, me interesa resaltar el hecho de que, en este caso —al contrario de aquello que nos indica nuestra cosmología espontánea, por ejemplo, a través de ciertas observaciones de la biología—, las filas de una especie no son conformadas por una descendencia compulsiva, sino por el contagio, por la influencia. Afirmación que cobra sustancia en la posibilidad de la metamorfosis, en la posibilidad fundamental de que hombres y animales no sean términos absolutos, tal como lo serían en nuestro bestiario familiar.

Así, el camino de un viviente sería mucho menos un destino inmutable que propiamente un sendero, como aquellos que lentamente, paso a paso, un cazador inscribe en el interior de la selva cerrada en busca de sus presas. De hecho, no solamente el sende-



ro, el *apé*, es como el de los “cazadores” (*huka’ikara’e*). El propio viviente es un cazador —y esto era algo que Awasa’i repetía en *ri-tornello*—. En efecto, se trataría de un ser que, como el cazador, tiene la existencia o, sería mejor decir, la permanencia entrelazada a un movimiento, a una búsqueda continua de aquello que le sirve de sustento. Se trataría de una existencia ambulante cuyo reposo puede representar su muerte —o pequeñas muertes (Calheiros, 2014: 154)—. Tal como el cazador que puede desistir de su presa y desviarse de su senda original —en caso de percibir la presencia de otro animal en los alrededores—, el viviente puede desviarse de su camino original, esto es, del camino hacia el cual fue atraído en el momento de su nacimiento.

Este desvío puede ser accidental, causado por un encuentro directo con otros seres o por una simple mudanza de comportamiento, como por ejemplo, cuando el viviente llega a desear/hacer como los integrantes de otra especie. El motivo tal vez no importa tanto como el resultado final, y tal vez no importa tanto como la posibilidad de una metamorfosis. Aquel que se aleja del sendero que originalmente le fue trazado, incluso por un breve instante, puede terminar transformándose en otro tipo de ser. En ocasiones es un proceso imperceptible a los ojos de sus pares, donde todo sucede como si el cuerpo ya no fuese el mismo, como si su “piel” (*ipira*) ya fuese otra, a pesar de que su “imagen/apariencia” (*i’onga*) permanezca igual. Por ejemplo, como ocurre con las personas que cambian su dieta al introducir alimentos nuevos como la sal: el cuerpo se transforma, llega a ser diferente, dotado de afectos y potencias que ya no son las mismas de antes, pese a que esto no sea inmediatamente observable. Sin embargo, en ocasiones el proceso ocurre de manera radical, cuando el viviente llega a ser, literalmente, integrante de otra especie. En efecto, abundan historias de personas que se transformaron en animales a los ojos de sus pares. Y no estamos hablando de eventos míticos, sino de algo que, tal como expresan los aikewara, puede suceder durante una cacería.

Aquí me veo obligado a pedir al lector, una vez más, paciencia, pues éste será un aspecto, uno más, al que sólo podremos regresar más adelante. En este momento será más productivo desarrollar el



problema subyacente en aquel desvío del viviente, un problema típicamente amerindio en tanto que es un problema típicamente perspectivista, podríamos afirmar (Viveiros de Castro, 1996 y 2002b, y Lima, 1996).

Efectivamente, si al describir el aspecto visible de una metamorfosis resalté que ésta sucedía (o no) en relación con los pares del viviente, lo hice por un motivo fundamental: la transformación solamente se realiza desde la perspectiva del Otro, nunca desde la propia: desde la perspectiva de éste, él mismo permanece humano. Proposición que sólo adquiere sentido ante una característica fundamental pero hasta ahora ignorada de estos seres, esto es, que no importa que los veamos como pecarís o monos guariba o, mejor sería decir, que no importa la forma que asuman bajo la perspectiva del Otro, ya que desde la propia ellos siempre serán *awa* (“humanos”). No importa cómo los veamos: para sí mismos siempre serán “gente” (*awa*). Pero eso no es todo, pues si el viviente es siempre *awa*-para-sí, también lo es para los ojos de quienes, en palabras de los aikewara, “caminan a su lado”, esto es, para los vivientes que siguen el mismo sendero que él, que viajan por el camino de su especie.

Y así hemos llegado al primer tema pospuesto —aprovecho para agradecer la paciencia del lector—: la comunicación establecida entre seres de una misma especie o de especies cercanas. De hecho, me explicaron que, en general, para aquellos que trazan otros caminos, el viviente pertenece a un tipo de *awakwera*, un tipo de *bicho*, en suma, un animal. Aquellos con los cuales no se puede “conversar” (*purynita*)

Como el lector debe recordar, no se trata aquí de nuestro animal, no se trata del Animal, para escribir como Derrida (2002). El término *awakwera* no abarca bajo su mancha semántica seres de cualquier especie, solamente algunos mamíferos, como los ya citados pecarís o los primates, algunas especies de pájaros, en especial las del orden de los craciformes, como los *mutuns* (*crax sp.*). Únicamente estos seres, me decían, son los adecuados para ser las

* N. T. Original en portugués de Brasil. Del latín *bestius*, de *bestia*, besta, animal. Designación dada a diversos animales. Designación de cosa o persona de la que se habla.



pieles reales de viviente. Los demás animales son meramente “cosas” (*ma'ea*), apenas “carne” (*o'o*), seres que, según me decían, son incapaces de cualquier tipo de reflexión —puramente reactivos, dirían los lacanianos—. En fin, nos encontramos ante un paisaje amerindio típico, donde términos como animal o humano terminan por designar zonas de vecindad cuyo contenido varía de acuerdo con un punto de vista, o con un camino, para ser fieles a los términos de la filosofía nativa.

Aquí, es fundamental hacer una distinción rápida entre el observador y el punto de vista, ya que el viviente tiene permitido dislocarse a través de diferentes puntos de vista. Inclusive, podríamos afirmar que parte fundamental de la metamorfosis interespecífica consiste justamente en la adopción de otra perspectiva, en general de una perspectiva capaz de contemplar la dimensión humana del animal. El viviente llega a ser animal para sus pares en la misma medida en que hace de los animales humanos. De acuerdo con mis amigos, esta mudanza de perspectiva también ocurre durante el sueño y tal vez sea el único momento seguro para hacerlo —pero no demasiado—. Hablar del sueño apropiadamente exigiría un espacio que no poseemos. Para los fines de este artículo, basta comprender que en este momento el viviente, usualmente un hombre, se percibe en tierras extrañas donde se encuentra con extranjeros de ambos sexos. Se percibe entre seres que en condiciones normales reconocería como animales (*awakwera*). De esos encuentros extrae la localización exacta de sus contrarios para poder cazarlos al día siguiente. Incluso, conoce las canciones que serán ejecutadas durante los *purahai* (fiestas rituales) y los nombres que podrán ser utilizados por sus parientes, generalmente nietos. Así, tocamos otro aspecto fundamental de los vivientes. Pronto el lector percibirá el motivo: todos, independientemente de su camino, poseen un nombre. Aspecto fundamental, dirían los aikewara, pues justamente poseer un nombre es lo que hace de un ser un viviente.

De este modo, al igual que no se nace dentro de un camino, y por tanto como miembro de una especie, no se nace “vivo” (*akó*). Por el contrario, se nace “cosa” (*ma'ea*), autómatas hechos de sangre y carne pero desprovisto de cualquier tipo de conciencia. Una vez más, no se nace viviente, se llega a ser por influencia de otro. El



“recién-nacido” (*uramewa’e*) nace “adormecido” (*kueri’a*), me decía el viejo cantor, y requiere ser “despertado” (*tyryc*). Por lo tanto, necesita de un nombre. Esto sucede en la forma de largas llamadas matinales realizadas por las mujeres más viejas de una casa, cuando repiten, uno a uno, los nombres de los residentes masculinos, convocándolos para que se “levanten” (*ku’om*) y se pongan a “andar” (*wata*). Es de esta manera como el recién nacido también necesita que su nombre sea evocado por una mujer vieja. De lo contrario, permanecerá “acostado” (*a’au*) o algo peor. Proferir un nombre en el instante del nacimiento retira al ser de su estado inercial, lo pone en movimiento, lo hace andar realmente. Sabemos que ese movimiento caracteriza la existencia de un viviente. Y esto es algo que se dice en más de un sentido, pues al viviente no sólo se le hace andar, sino que éste es “atraído/abducido” (*erahá*) hacia una senda específica, hacia el camino de quien profirió su nombre por primera vez: una pariente que lo reconoció, que por primera vez lo “percibió/vio” (*se’ag*) propiamente como humano.

Pese a todo, es necesario insistir en que la nominalización no presupone la existencia de una esencia humana, un aspecto anterior y verdadero del ser que puede o no llegar a ser percibido, reconocido por aquel que nombra. Tal afirmación podría llevarnos a calificar la posible falta de reconocimiento de la humanidad del recién nacido como un tipo de error cognitivo del observador, como una falla comunicacional —pienso en algunos comentarios al célebre pasaje de Evans-Pritchard (1956) respecto a los llamados “nacimientos monstruosos” entre los Nuer, y también en el concepto de “egomorfismo” lanzado por Milton (2002 y 2005)—. A fin de cuentas, sabemos que la humanidad del ser, su propia vida, no se presenta como una cosa-en-sí que podría llegar o no a ser aprendida, total o parcialmente, por un observador externo de acuerdo con sus propias categorías de entendimiento.

La existencia del viviente, su vida, no remite a algo dado por hecho sobre lo cual (o contra lo cual) se produciría el resto, sino a un aspecto relacional de su propia existencia. En términos de la filosofía nativa, reitero, el nombre es justamente la marca de la influencia ejercida originalmente sobre el ser. Éste será el que determinará el camino que este o aquel viviente recorrerá hasta



que por ventura se desvíe. Si el viviente recibió su nombre directamente de un humano, un nombre propiamente humano —¿pero qué nombre no sería humano?—, él será un humano, caminará como humano: si recibió su nombre directamente de un pecarí, el caminará como pecarí. Al final, recuerdo, aquel que nombra no le quita al recién-nacido su condición inicial de ser-carne, ser-cosa, para reubicarlo en un camino cualquiera, lo abduce hacia su propio camino, hacia la senda que él mismo anda. Y esto significa ser *awa-para-sí* y *awakwera-para-otros*.

La flecha que separa lo humano de lo animal

Siguiendo a los aikewara, el recién-nacido es “blando” (*tawá*), maleable, un ser incapaz de resistir a cualquier tipo de agencia externa. Precisamente esto permite que sea influido por un simple nombre de manera tan violenta, que sea desplazado de su posición inicial. Simultáneamente esta característica también lo expone ante el peligroso influjo de otros seres. Explico: el nacimiento se desdobra en un acontecimiento paralelístico (*sensu* Lima, 1996) en el cual una “imagen” (*i'onga*) del recién nacido emerge solitaria en el interior de un claro alejado en la selva. En ese momento, como en los primeros instantes que prosiguen a su nacimiento, su reflejo —si así valiese la pena concebirlo— llora amargamente atrayendo la atención de aquellos a los que los aikewara llaman de *ka'ape'wara*, los “seres-de-la-selva”, otras especies de vivientes, *awakwera*, y espíritus caníbales. Los primeros, me explicaron mis amigos, se aproximan a la imagen porque la perciben como un huérfano de su propia especie, esto es, como un niño humano, y probablemente lo adoptarán en cuanto tal —le concederán un nombre, atrayéndolo hacia su camino—. Los demás se aproximan para verlo como la cría abandonada de algún animal y posiblemente lo devorarán en cuanto tal. Acciones que repercuten de manera aguda sobre el recién nacido. De una forma u otra, adoptado o simplemente devorado, a los ojos de sus padres el destino del niño será el mismo, enfermará y morirá dentro de unos pocos días, depen-



diendo de la gravedad —generalmente cuando el niño es devorado inmediatamente por los espíritus—, incluso en pocas horas.⁸

Por suerte, el nombre concedido por los padres también se desdobra y alcanza al evento paralelístico que se perfila en otro lugar. El nombre actúa sobre el neonato, lo “abduce” (*arahá*) hacia el camino de aquél que lo nombra, y actúa también sobre su correlativo. Dicho nombre también abduce al huérfano-cachorro abandonado, la imagen, y lo lleva hasta la propia criatura, confundiéndolos. El nombre —me explicaban—, hace “huir” (*semim*), “esconde” (*semim*) al neonato de la influencia de los *ka’ape’wara*, protegiéndolo. El nombre inscribe una distancia, la primera, entre el recién nacido propiamente humano y los animales. No obstante, éste es un triunfo temporal, pues el viviente está destinado a reencontrarse con ellos a lo largo de su vida en innumerables ocasiones, en eventos como la cacería o el sueño, así como en situaciones aparentemente seguras y cotidianas como la preparación de una comida o un baño en la presa. En cada encuentro el viviente se ve una vez más ante el peligro real de ser familiarizado o devorado por otro.

Movimientos indeseables, como el lector puede imaginar. Después de todo, el viviente desea permanecer en el camino que le fue trazado originalmente. ¿Quién desea vivir lejos de sus parientes? ¿Quién no desea vivir entre afines? ¿Quién quiere vivir eternamente entre aquellos con los cuales, justamente, no se puede vivir bien? (Gow, 1997; Santos Granero, 2007). De acuerdo con los aikewara —y este es uno de los temas fundamentales de su mitología—, solamente los locos y/o los desesperados. Sin duda, si el viviente es razonable, deseará permanecer humano para sus pares, permanecer a su lado y, para ello, en cada encuentro debe re-escenificar el movimiento inicial, debe huir de la influencia de los *ka’ape’wara*. Dicho esto, no debe parecer extraño que mis amigos conciban el camino de un viviente como un largo viaje en fuga, un acto con-

⁸ Sobre lo correlativo al nacimiento, al Otro del evento —para hablar como Lima (1996)— no solamente se perfila en otra parte, en el interior de la selva, sino también transcurre en otro régimen espacio-temporal, en un ambiente donde los segundos (de aquí) pueden desdoblarse en horas, hasta en un día entero. Hecho por el cual surge la necesidad de nombrar al recién nacido en el momento exacto en que su cordón umbilical es cortado.

tinuo de resistencia a la influencia de los otros seres (vivientes y no vivientes). Sin embargo, hay una diferencia fundamental a lo largo de este trayecto: el nombre ya no es capaz de proteger al viviente y la fuga debe ser trazada por otros medios que varían de especie en especie y que determinan la (re)producción de sus cuerpos: los pecarís son aquellos que huyen como pecarís, los jaguares son aquellos que huyen como jaguares, etcétera.

Como bien me explicó Awasa'i, cada acto implica una fuga, ya sea ésta una danza, una preferencia culinaria o una manera de hablar. Cada uno de ellos, por mínimo que sea, opera un alejamiento de los hábitos de otra especie. Por ejemplo, se come como gente, se danza como gente y, al hacerlo, se reafirma la posición propia en cuanto miembro de una especie. Se camina como un tipo de ser y no como otro. Por lo tanto, reitero, cada especie huye a su modo. Hecho que no solamente determina su existencia —y su cuerpo a los ojos de otro—, sino que inscribe su lugar en la jerarquía del cosmos. Esta proposición adquiere su sentido a partir de un aspecto fundamental de la existencia en esa tierra: toda forma de contacto, toda forma de encuentro con un viviente, implica necesariamente algún tipo de conflicto, sea implícito o no.⁹ Esto —me decían— es inevitable porque, por definición, el viviente es aquel ser que extrae su sustento de la “opresión” (*ka'myg*) de sus contrarios, aquel que extrae su permanencia de aquellos que no caminan a su lado, de una fauna abatida. Es de ella, mejor dicho, de su carne, de donde extrae la maduración de su propio cuerpo: su sangre (*uwy*), nuestra sangre. No podría ser otra cosa que la carne “torcida” (*atyramira'awe'oma*) de las presas consumidas, sobre todo de la carne de los *awakwera*.

Todo ser de carne, sea viviente (sin importar su camino) o simplemente cosa, es por su propia naturaleza una presa potencial para otros. De tal manera que los seres parecen estar ubicados en un haz de posiciones que tienen al jaguar y al agutí —para hablar sólo de los vivientes— como puntos extremos de la relación: aquel que busca activamente a sus presas y aquel que sólo corre ante la menor señal de un contrario, el predador absoluto y la presa perfecta. Digamos

⁹ Véase Rodgers (2002) para algo semejante entre los ikpeng.



de paso que se trataría de posiciones intercambiables, pues estamos ante un mundo en el que cualquier movimiento opresivo o acto predatorio desembocarían en una especie de doble captura simétrica, es decir, donde aquel que oprime, el depredador, también sería en cierta medida oprimido por su presa. Así, toda la carne consumida traería consigo un precio que debe ser pagado,¹⁰ ya que para cada flecha lanzada hay otra (invisible) en la dirección contraria.

Esto es lo que los aikewara llaman *-wepykatu*, “venganza justa” del mundo en que vivimos. Esto es, con cada acto predatorio, y dada la acumulación de flechas en el interior de su cuerpo —las flechas que le fueron lanzadas por sus presas—, el depredador da un paso más en la dirección que lo convertirá en una presa. No hay elección: el viviente debe extraer su sustento de la fauna abatida y así lo hará hasta el momento en que su cuerpo no sea capaz de soportar más la venganza acumulada de sus presas. De hecho, no hay opción, pues el consumo de los contrarios precisamente produce —y reproduce— su propio cuerpo. Por medio de la depredación, él se vuelve “firme” (*otó*), se vuelve resistente a las flechas de los enemigos. Efectivamente, nos encontramos en un contexto donde madurar-crecer consiste en un tipo de movimiento intensivo y extensivo, en un tipo de expansión (o contracción) metafísica de lo orgánico. Estamos en un mundo en el que se mide el tamaño y la firmeza de cualquier viviente por medio de su capacidad para afectar y ser afectado por otro sin por ello fallecer o, al menos, morir de inmediato. En términos más adecuados a la semiofagia local, podríamos decir que el tamaño de cualquier ser es directamente proporcional

¹⁰ Aquí, como en buena parte de la Amazonía, existe todo un tratamiento destinado a la transformación de la presa en comida propiamente dicha. Los aikewara acostumbran decir que la carne contiene un *odio real* del animal bajo la forma de espinas (como las de los peces) invisibles que pueden clavarse en la garganta de los niños —y de algunos adultos debilitados—, causándoles tos y, en casos extremos, una especie de amigdalitis, y que *ofenden* al estómago, originando diarreas hemorrágicas. Entre los paracaná, Fausto (2002: 16) notó algo semejante cuando describió la forma en que la presa muerta es llamada *temiara*, antes del tratamiento culinario, “un término formado por la agregación de un marcador de paciente a un marcador de agente”. Después de cocer la carne será llamada *temi’oa*, “donde el marcador de agente es substituido por el verbo ‘comer’ (o) y por un nominalizador no-negativo” (Fausto, 2002:16).



al tamaño de aquello que es capaz de cazar y/o comer sin por ello ser enteramente consumido en el proceso.

Es inevitable, me explicaban, pues el viviente que se niega a devorar a sus contrarios —sea por ineptitud o por deseo— estará condenado a vivir como aquellos que caminan como agutís, es decir como quienes se limitan a huir de todo y de todos, y en consecuencia son pequeños y débiles, viven con miedo y poco tiempo. Existir de este modo, recuerdo, como aquellos que caminan como agutís, significaría existir propiamente como éste, es decir, ser una perspectiva del Otro. En otras palabras, el rechazo a devorar a los otros o, al menos, a atacarlos significa ponerse en su mira, exponerse peligrosamente a su influencia y, en este caso, a sus flechas. Como se dice entre los aikewara: “aquel que trata ‘bicho’ (*awakwera*) como gente, acaba siendo comido por él”.

De hecho, se podría decir que la flecha enviada por la presa hacia el cazador no sólo impide que el viviente sea devorado por los contrarios (temporalmente), sino que se inscriba entre ellos una consubstancialidad deseada —al menos por una de las partes—. En otras palabras, la flecha, así como el nombre, no sólo impide que el viviente sea consumido, sino que sea familiarizado por los *awakwera*, impide que él sea abducido hacia su camino. Al final, se trata de un encuentro entre vivientes, entre seres que, a pesar de trazar caminos distintos, conservan una especie de principio de identidad virtual. Se trataría de humanos-para-sí, seres que por un principio cosmológico fundamental son capaces de atraer a otros a su propio camino, de imbuirlos en su propio crecimiento, capaces, en suma, de familiarizarlos. Al final, de eso depende su propia reproducción en cuanto especie.

Efectivamente, como en el nacimiento, cada encuentro entre contrarios se desdobra en un evento paralelístico. En ellos, por un lado, se perfila el encuentro entre un *awa* y un *awakwera*, entre lo humano y aquellos que le deben servir de alimento; por otro, se perfila una colisión entre afines, entre humanos “enemigos” (*akwawa*). Estos acontecimientos correlativos no sólo se afectan mutuamente, ya que uno es el referente del otro, sino que incluso pueden llegar a confundirse. Todo depende de las actitudes de las partes involucradas. Para que el asunto en cuestión quede claro,



recurriré a un encuentro imaginario —aunque totalmente posible— entre dos vivientes: el de un jaguar particularmente insensato y un agutí particularmente aguerrido. Lector: imaginemos un jaguar que por cualquier razón —por compasión, tal vez— se niega a atacar a un agutí que se encuentra ante él, un afín desconocido, un enemigo humano fuertemente armado —para los agutís, me decían, el resto de los vivientes parecen armados—. El jaguar se niega a devorarlo. En el evento que se perfila ante los ojos del Agutí, significa que el enemigo bajó su arco (o escopeta), invitándolo a un acercamiento. El agutí, aguerrido, lo hace, se aproxima y, a la manera en que los propios aikewara hacían cuando se encontraban con bandos enemigos, abraza a su enemigo, neutralizándolo por medio de la proximidad corporal, permitiendo que entre ellos se perfila una relación no-violenta.¹¹ Mediante esta proximidad corporal conseguida gracias al abrazo del agutí se inscribe entre él y el jaguar una zona de consubstancialidad o, mejor dicho, se perfila entre ellos una proximidad que hasta entonces existía tan sólo a los ojos del Agutí. Para el infortunio del jaguar, ahora el agutí se revela como otro humano. Digo para su infortunio, pues ésta es la señal de que, al menos temporalmente, no camina más como el felino de antes, de que fue atraído para el camino del agutí que ahora camina a su lado.

¿El pájaro que soy habla?

La flecha transferida opera un corte, una fuga, de la misma manera que el nombre, la danza, el deseo, etcétera (Calherios 2016a). De hecho, podríamos decir sin miedo a exagerar que uno de los problemas más graves para el viviente (o quizá el más grave de ellos): es la capacidad de reinventar la fuga que originó su existencia. Una fuga que si bien la entiendo implica desbandarse así como desordenarse; es una esquivada y una pérdida de la estanciedad. “Huir”, *semim*, en el sentido que mis amigos le otorgan parece re-

¹¹ Práctica registrada no sólo entre los aikewara, sino también entre los paracaná (Fausto, 2001: 262) y los aché (Clastres, 1972: 169).

ferir a la redistribución momentánea de los posibles y a una organización (o desorganización) temporal, y no a la abolición, al alejamiento de una situación que consideran amenazante —finalmente, no es posible huir definitivamente de la influencia de los animales, ni sería saludable hacerlo—. Huir, por tanto, implica hacer huir, supone trazar una línea en dirección (en el sentido) del afuera, es decir, trazar otra cartografía. De hecho, con este breve sobrevuelo lo que aprendemos es que huir es la propia *raison d'être* de los vivientes, precisamente aquello que los define, aquello que los separa de sus otros-diferentes, de los *awakwera*. Vivientes son aquellos que todavía huyen, sea por medio de la depredación, sea por medio de la danza, aquellos que no se dejaron capturar por otro, que no se dejaron transformar en carne.

En efecto, la fuga llevada a cabo en cada acto es la garantía de que algunos límites no serán sobrepasados. Éstas alejan a aquello y a aquellos que se sitúan como demasiado próximos (Overing, 1986). De hecho, es preciso tener cautela cuando se “anda por ahí” (*wata*) —no por coincidencia éste es uno de los eufemismos utilizados para designar la cacería, donde hay que tener mucho cuidado para no ser confundido con aquel que no debería ser otra cosa sino un alimento—. No conviene tratar a los animales como gente. Los animales no son gente, decían. Por tanto, no se debe vacilar en cazarlos, no se debe tener piedad, enojo (de ninguna manera se debe insultarlos durante la cacería) o miedo. No se debe sentir por ellos aquello que se siente por los *akwawa*, por los enemigos humanos. En resumen, actuar de manera diferente —me decían— significa descender a su nivel, tomarlos por semejantes y, en consecuencia, desviarse de aquello que es propio de la humanidad —como los propios animales se desviaron en el pasado—, volviéndose, aunque sólo temporalmente, un “débil” (*tawa*) y un “enfermo” (*pusipusi*), volviéndose menos humano.¹²

¹² Compárese, por ejemplo, con lo que escribió Lima respecto a la cacería de puercos entre los yudja: “En la preparación de la cacería no se juega con las palabras a costa de los puercos, no se puede jugar con el primo cruzado o con el amigo del animal. En la cacería, no se manifiesta el miedo gritando, como si el cazador fuese la presa. Si, para los puercos, los humanos son sus afines potenciales, y si la caza es una guerra, aquel cazador que acepta este punto de vista favorece la actualización



“Animal no es gente”, y los aikewara insistían en que decir lo contrario, como lo hice en diversos momentos durante mi estancia entre ellos, era, en el mejor de los escenarios (en la seguridad de una maloca), motivo de interminables carcajadas, y en el peor de los casos (en medio de la cacería), motivo de una fuerte amonestación. De hecho, una de las primeras cosas que aprendí cuando los acompañaba en sus cacerías era que esta frase era una de las pocas cosas que nunca debería decir. Después de todo, ¿qué tipo de “gente” sería capaz de tomar como semejante a un ser incapaz de hablar, incapaz de, con sus flechas “realmente pequeñas” (*pipi'eté*), “vengar/pagar apropiadamente” (*wepykatu*) a sus muertos?, ¿qué tipo de gente sería capaz de tomar como gente a seres que son incapaces de comunicarse de una manera adecuada, sea por medio de la violencia, sea por medio de las palabras? Para mis amigos, sólo alguien igualmente “inhumano” (*awa'yme*), un “animal” (*awakwera*).

En fin, todo esto sucede como si el problema fundamental para los aikewara o, mejor dicho, como si el problema fundamental de los vivientes tal como es expuesto por los aikewara fuese la creación de cortes que tracen, siempre de manera fugitiva, la distinción entre los *awa* y los *awakwera*. Una cierta distinción, diría, pues no se trata de abolir el fondo común de consubstancialidad virtual inscrita entre los seres. Se trata de desplazarlo, pero conforme a sus propios términos (que tal vez sea el único modo de hacerlo realmente). En efecto, la fuga presupone, de manera casi paradójica, una relación profunda entre los términos de la relación, en-

de la intención virtual de la presa; los puercos (lo atacan y) lo capturan, y él, muerto para los humanos, acabará transformándose en puerco” (Lima, 1996: 38).

García, en su monografía sobre los awa (guajá), pueblo más cercano lingüística y culturalmente a los aikewara que los yudja, también escribió algo semejante: “Miedo (*Kiñé*) es una palabra que definitivamente no puede figurar en el léxico de un cazador. Los animales deben ser abatidos sin remordimiento, y el momento de la muerte de las presas, aunque sea recordado en las conversaciones nocturnas, debe ser inmediatamente olvidado. Me explicaron que, para que yo fuese un buen cazador, yo no podría tener pena. Queda el hecho heroico, por eso las preocupaciones, angustias y miedos —que todos pueden sentir— no deben ser recordados. Buena parte de los riesgos de una venganza animal son eliminados cuando al cazador simplemente no le importa matar a sus presas u olvidar las situaciones en que las muertes ocurrieron” (García, 2010: 62).



tre aquel que huye y aquel del cual se huye —recordemos que no se trata simplemente de correr lejos de éste, como hacen los agutís—. Tomemos como ejemplo la flecha lanzada. Acto que, de acuerdo con los aikewara, establece entre el predador y su presa una verdadera zona de indiscernibilidad. Se dice que de la selva un cazador trae consigo mucho más que la carne de sus presas: también trae el olor de cada una de ellas impregnado en su propia carne. Advierta el lector que no se trata de aquel olor que se obtiene por medio del contacto directo con el animal. No se trata de un problema, digamos, práctico, sino de algo mucho más profundo. Ese hedor, aprendí, no es otra cosa que un signo perceptible de aquello que el cazador carga dentro de sí, de la parte desdoblada de cada una de sus presas, esto es, su doble. También es señal de que hay un desvío en curso, una verdadera animalización a la que, como una persona madura, el cazador debe ser capaz de resistir. Recuerdo que es inevitable que el cazador se sitúe ante los animales, y debe abatirlos para poder extraer la sustancia de su maduración corporal.

En suma, todo lo dicho sobre la cacería puede extenderse a otros actos —aunque de una manera menos drástica—. El nombre que efectúa la producción del viviente, la fuga original, es el resultado de un encuentro que se perfiló en el sueño —pero no es menos real que cualquier otro encuentro—. Por lo tanto, el nombre de un viviente, su propia existencia, remite al viaje emprendido por uno de sus parientes a la tierra de los *awakwera*, es signo de que este pariente se colocó ante ellos, que aprendió sus nombres y regresó. Situación que tal vez no sea tan peligrosa como la cacería, pero que ni de lejos está desprovista de peligros: el viviente puede morir dormido, su doble puede preferir la vida entre los animales, puede regresar afectado (por ejemplo, loco). De la misma manera, cada una de las canciones proferidas por los cantores aikewara durante los rituales —que, en líneas generales, le sirven como uno de los modos de maduración— remite a un encuentro con el Otro. Como el nombre, la canción remite a un encuentro nocturno en el dominio del sueño, donde el hombre y el animal se encuentran en el mismo plano, confundidos.



Esto, sólo por quedarnos en el plano de este mundo, pues, si nos fuese permitido retroceder hasta el plano mítico, constataríamos que prácticamente todos los elementos de la vida humana resultan del encuentro con otros seres —el fuego culinario (robado del Rey-Zopilote), la periodicidad de los cuerpos femeninos (introducida por la zarigüeya), los adornos plumarios (robado de los pájaros), la propia figura del cantor-chamán (también sustraída del Rey-Zopilote)—. Más aun, recurrir al mito nos enseñaría algo todavía más intrigante: que nuestra propia existencia proviene de la relación de un hombre con mujeres pájaro —y que tal vez, nosotros mismos no seamos otra cosa que pájaros.¹³

Pero eso no es todo...

Entonces, ¿sería posible reconciliar los términos de esta filosofía, su potencia, con descripciones del tipo analogista como los modelos relacionales de Descola (2005)? ¿Sería posible albergar aquello que fue llamado “principio ego-sócio del pensamiento amerindio” (Lima, 1996) bajo la mancha semántica del animismo sin recurrir a explicaciones de cuño proyectivista (Århem, 1993)? Tiendo a creer que no. Y esto es lo que propongo para entender que los problemas (*sensu* Deleuze y Guattari, 1991) del pensamiento amerindio o, mejor, que la originalidad de sus problemas no se reduce a una simple disposición de las entidades que pueblan el cosmos confor-

¹³ El mito en cuestión nos enseña que en los orígenes de esta tierra —pues antes de ésta hubo otra—, el mundo fue alcanzado por un diluvio y la humanidad quedó reducida a la figura de un único hombre. Solitario no tuvo otra alternativa que casarse con dos aves, una garza y un *mutum*, aves que para él se volvieron mujeres humanas (Calheiros, 2014: 13). Creo que a estas alturas ya tenemos alguna idea de lo que esta transformación significa —y mis amigos eran particularmente claros al respecto: las aves no fueron quienes se transformaron en mujeres, y sí, el hombre fue atraído, “abducido”, hacia el camino de sus mujeres, para el sendero de los pájaros—. En suma, fue él quien se vio transformado en un pájaro. Hecho corroborado por el propio pensamiento aikewara cuando se presta para imaginar el mundo bajo los ojos de los espíritus *karuwara*. Estos seres no conocen depredadores o iguales. Por esta razón, ven a los vivientes exclusivamente como animales. Desde su perspectiva, en este otro mundo, nosotros, que nos pensamos humanos, no pasamos de ser urús (*Odontophorus capoeira*).



me a relaciones de semejanza. En otras palabras, su potencia no radica en la simple afirmación de que los animales son personas (Descola, 1992, 2005). Si tal fuese el caso estaríamos, una vez más, ante un bestiario familiar —y, según los aikewara, esto es justamente aquello que no se puede decir.

Estamos aquí ante un pensamiento que postula una indistinción entre la sustancia y el acontecimiento. Estamos ante un escenario —y mucha tinta ya fue gastada para describirlo en estos términos (Viveiros de Castro, 2002b)— donde todo lo que existe lo hace entrelazado a un sujeto, donde nada existe de manera independiente. Ontologías planas, para utilizar la afortunada expresión de DeLanda (2002), fundamentalmente extrañas a uno de los aspectos más caros a nuestra cosmología espontánea, a saber, la idea de que existe un Mundo—allá-afuera, una Cosa-en-sí a la espera de una aprehensión parcial de los sujetos. Estamos ante un paisaje intelectual que presupone lo real en cuanto una multiplicidad dinámica inmanente en estado de variación continua (Viveiros de Castro, 2008).

En este sentido, el viviente sobre el cual hemos hablamos tanto, él mismo, no se presta a jugar el papel de una Cosa-en-sí, esto es, a ser definido en términos de una criatura que puede venir a ser (parcialmente) aprehendida por algunos sujetos definidos como gente (ella misma, inclusive) y por otros como animal. El viviente, si comprendo correctamente aquello que me decía el viejo cantor aikewara, se presenta como una multiplicidad inmediatamente relacionada del tipo humano-animal que he ejemplificado en los eventos descritos a lo largo del texto (el nacimiento, la cacería, etcétera), se desdobra en acontecimientos correlativos, en dimensiones —en la acepción matemática del término—. De esta presentación múltiple se originan inclusive sus infortunios, dado que sus dimensiones se reflejan una en la otra. En el entendido de que entre ellas no existe una que pueda experimentarse o definirse como la “más verdadera”, aquella que sea capaz de poner a las demás en tela de juicio —no hay espacio para una perspectiva “descentrada”, tal como la descrita por Århem (1993:124)—. Como vimos a lo largo del texto, lo que sucede con la dimensión animal afecta igualmente a la dimensión humana y



viceversa: el jaguar que rechaza la depredación se desdobra en un hombre que baja su arco y permite la aproximación y el abrazo de los contrarios, al igual que la devoración o la familiarización de la imagen del recién nacido por los *ka'apéwara* que se desdobra en su propia muerte.

No es de extrañar que entre los aikewara nos enfrentemos con una especie de moral inmanente (*sensu* Sztutman, 2009), con una ética dedicada a la inscripción y a la manutención de la “buena distancia” entre las dimensiones correlativas del viviente, entre aquella que se inscribe en su propia perspectiva y aquellas entrelazadas a la otra. ¿No sería éste el objetivo último de la fuga o, mejor, de las múltiples fugas emprendidas por los vivientes a lo largo de su viaje? ¿No sería garantizar que aquello que se perfila en la cacería no se confunda con un enfrentamiento entre afines experimentado por su presa?¹⁴

“Buena distancia”, de hecho, pues el objetivo de estos actos no es la producción de un alejamiento radical al punto de impedir cualquier tipo de comunicación entre las dimensiones, o un vacío (imposible) entre las perspectivas. Al final, como vimos a lo largo del texto, de esta aproximación el viviente sustrae su sustento, el de su cuerpo, el de su propio movimiento característico. Tampoco sería promover una aproximación radical, al punto de confundirse, volviéndose incapaces de separarse adecuadamente. Esto sucede de manera similar a la famosa canoa mítica que separa y une al mismo tiempo a los seres que, si quedaran demasiado lejos o demasiado cerca, terminarían por “sumergirse en la impotencia o en la insensatez” (Lévi-Strauss, 2006: 452).

Es preciso huir, afirman los aikewara. Solamente por medio de este movimiento los vivientes, los humanos-para-sí, son capaces de inscribir una (buena) distancia con relación al otro, con relación al animal. Distancia que no es aquella de la que nos hablaba Derrida, el “límite abismal”, cabe observar. Se trata de una frontera tenue, de múltiples líneas demarcatorias, de líneas que remiten al dominio de lo hecho —y no del hecho—, líneas inscritas para

¹⁴ El ya citado artículo de Lima (1996) sobre el perspectivismo yudja nos ofrece la descripción de una situación semejante.



evitar tanto el caos que provocaría la proximidad absoluta entre los seres (el retorno del caosmos pre-mítico), como el silencio absoluto que provocaría el distanciamiento radical entre los mismos. Líneas inscritas para crear movimiento.

Río de Janeiro, junio de 2016.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÅRHEM, K.

1993 “Ecosofía Makuna”, en F. Correa (org.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC, p. 109-126.

BERLIN, B.

1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton Princeton University Press.

CALARCO, M.

2008 *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Nueva York, Columbia University Press.

2015 *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*, Stanford, Stanford University Press.

CALHEIROS, O.

2014 “Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani”, tesis de doctorado en antropología social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2016 “O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os vivos (Aikewara, Pará)”, *Cadernos de Campo*, 24, p. 487-504.

CALLON, M. y B. Latour

1992 “Don’t Throw the Baby Out with the Bath School! A Reply to Collins and Yearley”, en A. Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, Chicago, Chicago University Press, p. 343-368.



CAVALIERI, P. y P. Singer

1993 “Declaration”, en P. Cavalieri y P. Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Nueva York, St. Martin’s Griffin, p. 4-7.

CLASTRES, P.

1972 *Chronique des indiens Guayaki*, París, Plon.

DELEUZE G. y F. Guattari

1980 *Mille plateaux*, París, Minuit.

1991 *Qu’est-ce que la Philosophie?*, París, Minuit.

DESCOLA, P.

1992 “Societies of Nature and the Nature of Society”, en A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*, Londres/Nueva York, Routledge, p. 107-126.

2005 *Par delà nature et culture*, París, Gallimard.

DELANDA, M.

2002 *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres, Continuum.

DERRIDA, J.

2002 *O animal que logo sou*, São Paulo, Universidad Estatal Paulista.

EVANS-PRITCHARD, E.

1956 *Nuer Religion*, Oxford, The Clarendon Press.

FAUSTO, C.

2001 *Inimigos fleis. história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

2002 “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”, *Mana*, 8 (2), p. 7-44.

GARCIA, U.

2010 “Karawa: a caça e o mundo dos Awa-Guajá”, tesis de doctorado en antropología social, Universidad Federal de São Paulo.

GOW, P.

1997 “O parentesco como consciência humana: o caso dos piro”, *Mana*, 3 (2), p. 39-65.

KOPENAWA, D. y B. Albert

2015 *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, C.

2006 *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III*, São Paulo, Cosac Naify.



LIMA, T. S.

1996 "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", *Mana*, 2 (2), p. 21-47.

MILTON, K.

2002 *Loving Nature: Towards an ecology of emotion*, Londres, Routledge.

2005 "Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human persons by Human ones", en J. Knight (ed.), *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*, Nueva York, Berg, p. 255-271.

OVERING, J.

1986 "Images of cannibalism, death and domination in a 'non violent' society", *Journal de la Société des Américanistes*, 72 (1), p. 133-156.

RODGERS, D.

2002 "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng", *Mana*, 8 (2), p. 91-125.

SANTOS GRANERO, F.

2007 "Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 (1), p. 1-18.

STENGERS, I.

2005 "Deleuze and Guattari's last enigmatic message", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 10 (2), p. 151-167.

SZTUTMAN, R.

2009 "Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss", *Horiz. antropol.*, 15 (31), p. 293-319.

UEXKÜLL, J. V.

2010 *A Foray into the Worlds of Animals and Humans. With A Theory of Meaning*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.

URBAN, G.

1996 *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*, Austin University of Texas Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1996 "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio", *Mana*, 2 (2), p. 115-144.

2002a "O nativo relativo", *Mana* 8 (1), p. 113-148.



- 2002b *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropología*, São Paulo, Cosac Naify.
- 2006 “A Floresta de Cristal: Notas sobre a ontologia dos espíritos amazónicos”, *São Paulo: Cadernos de Campo*, 14/15, p. 1-382.
- 2008 “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazónica”, en Renarde Freire Nobre y Rubem Caixeta de Queiroz (org.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora UFMG, p. 79-124.



EL TENDOTÁ, FIGURA CLAVE DE LA TEORÍA POLÍTICA AMERINDIA PARA UN DEBATE ONTOLÓGICO-POLÍTICO¹

SPENSY K. PIMENTEL

El cacicazgo es una especie de dignidad hereditaria como nuestros mayorazgos, pero muy singular porque el que la posee no difiere de los demás indios en casa, vestido, ni insignia; ni exige tributo, respeto, servicio, ni subordinación, y se ve precisado a hacer lo que todos para vivir. Tampoco manda en la guerra, y si es tonto le dejan y toman otro.

FELIZ DE AZARA (1742-1821),
*Descripción e historia del Paraguay
y del Río de la Plata.*²

Preguntándole qué ventajas alcanzaba de la superioridad de que se hallaba investido entre los suyos, pues era entre ellos capitán, nuestros marinos le llamaban rey, díjome que la de ir a la cabeza en la guerra. Interrogado sobre el número de hombres que le seguían, mostrome un lugar para significarme que tantos como podía contener el sitio que señalaba (cuatro o cinco mil). Habéndole dicho si fuera de la guerra duraba aún su autoridad, contestó que gozaba del privilegio, al visitar los pueblos que dependían de su mando, de que lo abriesen senderos al través de las malezas y arbustos, por donde pudiera pasar a gusto.

MICHEL DE MONTAIGNE (1533-1592),
“De los Caníbales”³

¹ El presente análisis utiliza datos de la investigación doctoral financiada por las agencias Capes y Fapesp (Proceso 2011/11.200-5 e *Projeto Temático Redes Ameríndias* — 05/57134-2).

² Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/descripcion-e-historia-del-paraguay-y-del-rio-de-la-plata--0/>

³ Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/ensayos-de-montaigne--0/>



El análisis de las categorías que los guaraní-kaiowa⁴ de Mato Grosso del Sur, Brasil (véase mapa 3, p. 35), utilizan para discutir su vida en comunidad y sus movimientos colectivos ofrece, entre otras posibilidades, la de repensar algunos de los viejos dilemas occidentales sobre la articulación entre la iniciativa individual y la igualdad/horizontalidad en los colectivos humanos. Aquí nos interesa reflexionar en torno a una figura específica del pensamiento político guaraní-kaiowa: el *tendotá* —término que se aplica al líder o al guía del grupo—. Para comprender mejor la potencia de este calificativo en el contexto de una discusión ontológico-política es necesario trazar un breve recorrido histórico del modelo clásico del “jefe sin poder” establecido en la etnología sudamericana, así como de la oposición entre esta figura y la conocida idea de que el fundamento del poder radicaría en la coerción —ya que el *tendotá* no es ni una cosa ni la otra—. Advertimos que el fundamento de este artículo es una investigación cuya meta fue construir una teoría etnográfica⁵ de la política practicada por los guaraní-kaiowa, en el sentido sugerido por Goldman (2006: 30). El objetivo sería buscar “la ciencia social del observado” en los términos definidos por Lévi-Strauss (1967b [1954]: 404), lo cual distinguiría la antropología de la sociología que, de acuerdo con este autor, estaría más preocupada en construir una teoría del observador.

⁴ Localmente, y según el hablante, prefieren la locución kaiowa y guaraní, o guaraní y kaiowa, con lo cual subrayan que se trata de dos grupos distintos que, pese a las circunstancias históricas, actualmente están juntos.

⁵ Este término se toma prestado de Malinowski con el siguiente sentido: “Uma teoria etnográfica, de seu ponto de vista, não se confundiria nem com uma teoria nativa [...], nem com o que Malinowski viria a denominar mais tarde ‘uma teoria científica da cultura’ [...]. Uma teoria etnográfica tem, portanto, como objetivo central elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer (linguagem, magia, política etc.), o qual, mesmo produzido em e para um contexto particular, possa funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos. Nesse sentido, permite superar os conhecidos paradoxos do particular e do geral, assim como, talvez, os das práticas contra as normas ou das realidades em oposição aos ideais [...]. Uma teoria etnográfica procede um pouco à moda do pensamento selvagem: emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo —e por outros meios— a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo” (Goldman, 2006: 28).

La bibliografía clásica sobre la política entre los pueblos amerindios generó un modelo descriptivo que, de manera general, fue reiterado. Lévi-Strauss (1967 [1944]), por ejemplo, describe el comportamiento del jefe nambikwara, quien guía a su grupo familiar en las caminatas realizadas durante el periodo de secas en la región habitada por este pueblo. El jefe es el encargado de garantizar el bienestar de los compañeros, quienes en cualquier momento pueden dejar de seguirlo si les llegase a desagradar. El jefe no tiene un poder coercitivo, ya que sus únicos “instrumentos de poder” son su generosidad, su perspicacia y —lo que no se explica en el texto de Lévi-Strauss pero puede ser fácilmente comprendido— su eficiencia. A cambio, el jefe recibe del grupo, básicamente, el privilegio de la poligamia. La realidad de grupos “sencillos” como los nambikwara incluye, de manera esencial, el “consentimiento” como el fundamento de la posición del jefe. No hay coerción posible. En este “contrato social”, el jefe recibe varias mujeres y, a cambio, es obligado a ofrecer seguridad o “garantías contra las necesidades y peligros” que amenazan al grupo. La concepción moderna de Estado como un tipo de “sistema de seguridad”⁶ es, según Lévi-Strauss (1967 [1944]: 60), un regreso a la “naturaleza básica de la organización política y social”.

Por su parte, Lowie (1967 [1948]) propone una síntesis panorámica de la “gama de variaciones” sobre las organizaciones políticas reportadas entre los amerindios, destacando, al igual que Lévi-Strauss, este tipo de descripción sobre el papel de la jefatura y minimizando las experiencias de articulación multilocal, como la Confederación Creek y la Liga de los Iroqueses. La perspectiva de Lowie implica “una tendencia hacia el separatismo” (1967 [1948]: 65), diferenciando así el panorama americano de lo observado en África. En este marco, se destaca la descripción de la situación local y, a partir de ésta, una vez más, la preeminencia de la figura del jefe. Solamente el imperio inca se destacaría como una

⁶ En este sentido, el texto publicado originalmente en 1944, refiere a la discusión pública suscrita, sobre todo en Inglaterra, por el Reporte Beveridge de 1942. El documento es considerado clave en la creación de un Estado de bienestar social (*welfare state*) en el país. Sobre este “regreso” es importante revisar la perspectiva de Murra (1978: 191) sobre el imperio inca como un “Estado redistributivo”.



excepción, pues abarcó, según las cuentas del mismo autor, seis millones de personas (Lowie, 1967 [1948]: 69-70). Fuera de este caso, la norma sería una situación “intermedia”, es decir, el énfasis no recaería en el poder coercitivo ni en la completa anarquía. “Con ello quiero decir: una condición con la diferenciación de uno o más individuos como cabezas (*headmen*), aun cuando su verdadero poder esté circunscrito o sea insignificante” (Lowie, 1967 [1948]: 70).

Para puntualizar esta condición, Lowie distingue “jefes titulares” de “jefes fuertes” —estos últimos son los que tendrían una “autoridad incuestionable” y existirían en un pequeño número de casos—. El autor organiza un panorama general de las variaciones posibles alrededor de la figura de los “jefes titulares”. La serie de episodios cortos, provenientes de diversas fuentes, muestra que su definición es vaga y, de manera general, afirma que el jefe no tiene poder coercitivo, y está obligado muchas veces a someterse a consejos y asambleas. La descripción deriva en la constatación de casos en que la voz del jefe es más cercana a un consejo que a una orden; en otras palabras, que el jefe tiene el poder para organizar una fiesta, pero no para castigar un delito (Lowie, 1967 [1948]: 72). Es común la referencia a que el jefe “trabaja como ninguno”, que tiene la “autoridad limitada” y que no posee ningún indicador de estatus superior, que no puede imponer penas, dar órdenes o interferir en asuntos privados. “En resumen, el típico jefe amerindio ostenta una posición social, pero le falta la soberanía” (Lowie, 1967 [1948]: 73). Este jefe es, todavía, un pacificador, un moderador cuyas tareas están separadas de la disciplina y de la violencia. Según el autor, se trata de una polaridad generalizada que incluso llega a ejemplificar con casos norteamericanos en los que hay una frontera clara entre jefes de guerra y jefes de paz. Para el caso de Sudamérica, el autor destaca que es común que el jefe de guerra se vuelva insignificante cuando regresa a su casa. “En resumen, en América las concepciones de liderazgo civil y militar eran diferentes” (Lowie, 1967 [1948]: 74).

En el caso de Clastres, el diálogo con Lévi-Strauss y Lowie se expresa en uno de sus primeros ensayos, *Troca e poder: filosofia da chefia indígena*, de 1962 (Clastres, 2003 [1974]: 45-62). Como

lo destacan Goldman y Lima (2001: 296), Clastres asume en su obra conclusiones de una generalidad “profunda” a partir de su caracterización del típico jefe amerindio. Inferencias que, en un periodo reciente, han llevado a un gran número de antropólogos, en Brasil y fuera de este país, a indagar en su legado (véase Pimentel, 2012: 28).

* * *

Los aspectos fundamentales que caracterizan a este “jefe titular” amerindio continúan siendo la oratoria, la generosidad, la capacidad de mantener la paz y de tomar la iniciativa, así como la poliginia. Podríamos decir que Clastres extrajo consecuencias de grandes dimensiones a partir de las descripciones que, en el momento en que escribió Lévi-Strauss —originalmente en 1944—, eran cercanas al funcionalismo y al evolucionismo. Hay que recordar que el texto sobre el jefe nambikwara dialogaba con la psicología de Freud y sus conjeturas sobre un “jefe primitivo”, el cual sería un tipo de “padre simbólico” (Lévi-Strauss, 1967 [1944]: 58). La “revolución copernicana” que Clastres generó en el ámbito de la antropología radica en su capacidad para percibir que lo que se había presentado como una “falta” podría ser pensado como un rechazo activo, en este caso como un rechazo a ceder la soberanía del grupo al jefe.⁷ De esa forma, Clastres pondera que solamente este cambio de percepción puede explicar las descripciones reiteradas que demuestran la fragilidad del jefe, constantemente amenazado con ser depuesto.

Sin embargo, ésta no es la única inversión entre “figura y fondo”, en el sentido propuesto por Wagner (1987), con la que es posible

⁷ La idea de una “revolución copernicana” en la antropología se articula con el hecho de que, hasta entonces, era común dividir en dos las sociedades humanas: las que tenían Estado y las que no. Frecuentemente, las sociedades con Estado eran consideradas “más evolucionadas”. Clastres propone otra manera de ver esta separación: ¿y si esta “falta” fuera, en realidad, un rechazo activo? Esto motivó la expresión “sociedades sin Estado” (véase Goldman y Lima, 2001 y 2003).



operar. En la descripción presentada por Lévi-Strauss hay elementos que nos llevan a la figura guaraní del *tendotá* y, de esta manera, a la oportunidad de repensar la relación entre autonomía individual e igualdad/horizontalidad. Sobre el periodo de sequía del año en el cual la aldea se dividía en grupos familiares que vagaban por el territorio, cazando y recolectando, el autor afirma lo siguiente:

Hay, en el grupo inicial, diversos hombres reconocidos como líderes (que probablemente adquirieron esa reputación a partir de su comportamiento durante su vida nómada) y que componen los núcleos relativamente estables alrededor de los cuales diferentes agregados se reúnen. La importancia, así como la permanencia del agregado a lo largo de sucesivos años, depende en gran medida de la capacidad de cada uno de estos líderes para mantener su posición y, eventualmente, para aumentarla. Así, se puede decir que el liderazgo no existe como resultado de las necesidades del grupo (*band*), sino, al contrario, el grupo recibe su manera, su tamaño e incluso su origen del líder potencial que lo antecede (Lévi-Strauss, 1967 [1944]: 51).

El líder no es el resultado de la acción del grupo. Por el contrario, el grupo es el resultado de la acción del líder. Precisamente ésta es la inversión necesaria para comprender de qué se trata la política en este caso, para entender la figura del *tendotá* guaraní. Los kaiowa que conozco son extremadamente cuidadosos en iniciar una acción, en saber quién va a “tomar el frente”, es decir la iniciativa para realizar algo, sea en el espacio familiar o en el grupo local. Éstas son acciones que comprenden desde un plantío, una cacería y una fiesta, hasta el diálogo con un presidente municipal, el jefe de la FUNAI (Fundación Nacional del Indio) o el procurador del Ministerio Público, así como una protesta, una ocupación, etcétera. *Tendotá* es el término kaiowa que distingue a la persona que va adelante, que inicia una acción. Algunas personas traducen “política” como *tendotá puakapy*, es decir tema del *tendotá*. *Tendotá* también es una cualidad deseable de quien está en una posición de liderazgo. De esta manera, es simultáneamente un sustantivo y un calificativo y puede hacer referencia tanto a la persona real como a lo que se espera de ella. A menudo, este término puede traducirse como liderazgo, lo cual implica que ordinariamente al jefe no

se le denomina *tendotá*. De hecho, es inusual que alguien utilice dicho término de este modo. No obstante, las personas exigen de un líder una serie de iniciativas, acciones y características, que evoca esta idea en ciertos momentos de los diálogos. *Tendotá* no es exactamente un título, como *mburuvicha* —principal o capitán—. ⁸ Cualquier hombre mayor (y también una mujer, de acuerdo con la situación) ⁹ puede asumir la posición de *tendotá*, es decir, liderar una fila, iniciar una acción. Al igual que *tendotá*, el término *mburuvicha* o *tuvicha* fue registrado desde los primeros contactos entre los europeos y los grupos de lengua guaraní. ¹⁰ Sin embargo, la importancia del calificativo *tendotá* para los líderes resurgió con más fuerza en los últimos años durante el periodo de post-redemocratización de Brasil, cuando los guaraní-kaiowa pusieron en práctica con mayor ímpetu las actitudes características del *tendotá*.

Para comprender el contexto en que viven los guaraní-kaiowa es preciso saber que actualmente conforman el segundo grupo indígena con mayor población en Brasil. Son casi 50 mil personas que habitan en el sur del estado de Mato Grosso del Sur, en la frontera con Paraguay, en cerca de 30 tierras indígenas y en un poco más de 30 campamentos —muchos de ellos ubicados en la

⁸ Capitán era el término usado por la administración federal para distinguir al intermediario elegido por la comunidad para que la administrara. En el contexto de las reservas, es común, como veremos adelante, que el capitán busque asumir roles tradicionalmente relacionados con el *mburuvicha*, con la finalidad de intentar legitimarse (lo que, en última instancia, es siempre imposible). Por tal motivo, en algunas ocasiones haré referencia en este texto al *mburuvicha*/capitán.

⁹ Una mujer, debido a la muerte del esposo, puede asumir el liderazgo de un grupo familiar con el auxilio de sus hijos hombres. Los cargos en las escuelas pueden dar también a algunas mujeres la posibilidad de actuar políticamente, “iniciar una fila”. Se observa, sin embargo, que esta posición expone a las personas a todo tipo de disputas políticas, de tal manera que, muchas veces, las mujeres evitan la situación.

¹⁰ La traducción clásica de *mburuvicha* como “principal” posibilita paralelos con la idea de “magnificación” registrada en la Melanesia (véase Sztutman, 2012). En el *Tesoro*, de Montoya (1876 [1639]), observamos que el término *tuvicha* se relaciona tanto con la dimensión como con la posición entre “grande” y “superior”. Se dice *che ruvicha*, “mi jefe” (algunos sustantivos en guaraní varían con el pronombre posesivo). *Mburuvicha* se traduce regularmente con el mismo sentido que *tuvicha*.



orilla de las carreteras, otros en ocupaciones al interior de haciendas privadas y la mayoría en condiciones precarias—. ¹¹ Particularmente durante el periodo autoritario por el cual pasó el país entre 1964 y 1988, este pueblo indígena fue sometido a una política de confinamiento. ¹² Decenas de grupos locales fueron transferidos arbitrariamente a ocho reservas demarcadas a inicios del siglo pasado por el antiguo Servicio de Protección al Indio (SPI). En estos lugares, las autoridades federales elegían a un “capitán”, generalmente algún líder de un grupo local o aquel que tenía el potencial para serlo. Así, lo transformaban en el encargado de administrar la vida de decenas de grupos ante los cuales no tenía ninguna legitimidad. De esta manera, diversos “capitanes” fueron reconocidos como déspotas. Incluso, el movimiento de recuperación de las tierras, de donde este grupo indígena fue expulsado es también un movimiento político de insurrección en contra de esas autoridades impuestas. Hoy los guaraní-kaiowa ocupan aproximadamente 50 000 hectáreas y reivindican la demarcación de un área diez veces mayor. Desde 1980, gran parte de la vida política guaraní-kaiowa ha estado relacionada con estos procesos de ocupación de la tierra —más de treinta, como indicamos antes—. Sin embargo, el gobierno federal se resiste a delimitar áreas de dimensiones más amplias. Por tanto, abrir nuevas aldeas implica ocupar las haciendas en las que, antes del confinamiento, se encontraban originalmente los guaraní-kaiowa. Estas áreas son denominadas *tekoha*, “lugar en donde se vive a nuestra manera”.

De este modo, el *tendotá* es aquel que tiene la capacidad de movilizar a un grupo para seguirlo y abrir una nueva aldea, un nuevo lugar de residencia y de vida. En el contexto actual, sería imposible

¹¹ Los campamentos son ocupaciones dentro de haciendas o fincas de colonos no indígenas establecidas a lo largo del siglo XX en la región —normalmente producen soya, maíz, caña y ganado bovino en un régimen extensivo—. Hasta hace poco tiempo, los campamentos se establecían regularmente en áreas de bosque y a las orillas de los ríos. Recientemente, como una forma de presionar al Estado para que regularice sus tierras, los indígenas comenzaron a ocupar las estancias de las haciendas o fincas.

¹² Sobre este periodo puede verse el reporte de la *Comissão Nacional da Verdade* sobre las violaciones contra pueblos indígenas, difundido en 2014 (http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571).

no pensar en una persona que tome tal iniciativa como un líder guerrero. Un *tendotá* requiere atributos militares, ya que es necesario trazar una serie de estrategias para defender al grupo de los ataques de los hacendados y de sus paramilitares, llamados “pistoleros” por los indígenas. La figura evocada por el *tendotá*, como lo mencionamos, es la fila. El *tendotá* es una figura de movimiento, pues “jala” una fila, “jala” un grupo, inicia el abandono de lo viejo y la búsqueda de lo nuevo (*tujá-pyahu*/viejo-nuevo, dinámica frecuentemente evocada), provoca salir de un lugar donde las cosas no son buenas, donde ya no hay alegría (*vy’a*), donde todo está “envejecido”, para buscar lo nuevo, buscar la alegría. De manera significativa, según indican los diccionarios etimológicos, la expresión “fila india” es una traducción de *indian file*. Esta elocución tuvo su origen en los Estados Unidos y los colonos europeos la transformaron en sentido común al observar a los indígenas caminando en fila cuando iban a la guerra —todos los cuales pisan en la huella del que va adelante “para dar la impresión de que, por allí, ha pasado un único hombre”—. Tylor (1881: 244) registró este uso en un segmento dedicado a las guerras indígenas norteamericanas.¹³

También es posible hacer paralelismos con ejemplos amazónicos, siempre y cuando consideremos que, en relación con las disputas territoriales que ocurren entre los guaraní-kaiowa, en dicha región la situación es diferente a la del centro-oeste de Brasil. Así, al evaluar la capacidad de un líder, el énfasis se coloca en su habilidad para abrir nuevas aldeas, como suele suceder, por ejemplo, con los wajãpi, donde estas personas son conocidas como *jovijã* (Gallois, 2001), término traducido como sabio o jefe —correlato de *tuvicha*, según Gallois (información personal)—. En tal contexto amazónico, la capacidad de iniciativa se destaca como un factor del desempeño de estas figuras. Indudablemente, la apertura de una nueva aldea en medio de la selva no puede compararse con la dificultad que implica para un grupo guaraní-kaiowa recuperar las áreas de residencia tradicional que han sido invadidas

¹³ En portugués se dice “fila indiana”, que refiere a la población de la India, un equívoco que dificulta hacer la relación con esta práctica indígena.



por hacendados. Aun así, los parámetros de evaluación para estos personajes son similares.

Además del ejemplo wajãpi, existe una cercanía notable —incluso lingüística—¹⁴ con el calificativo araweté *tenetã-mõ*, como lo describe Viveiros de Castro (1986: 300-320). De hecho, al dar cuenta del sentido de este término, traducido de manera general como “líder”, el autor destaca la importancia de los “movimientos colectivos” y de “iniciar una acción”: “*Tenetãmõ* significa ‘en primer lugar’, ‘el que sigue adelante’, ‘el que inicia’. [...] El líder *arawete* es el que inicia, no el que ordena” (Viveiros de Castro, 1986: 301). Entre estas ideas y actitudes descritas se puede observar una gran similitud —aun cuando se trata de contextos completamente distintos—. A diferencia de los guaraní-kaiowa, grupo que actualmente puede tener, en el contexto de confinamiento promovido por el Estado, más de cinco mil personas en una sola localidad. En la Amazonía, por ejemplo, cuando el autor antes citado realizaba su trabajo de campo, se trataba de un grupo de 136 personas (Viveiros de Castro, 1986: 718).

Pese a las diferencias, otros casos suscitan la misma impresión. Entre los cazadores tupi awa-guajá, en el estado de Maranhão, Garcia, quien los ha visitado recientemente, nota una cercanía con los comportamientos descritos por Viveiros de Castro y afirma que “la relación entre las voluntades y la acción no poseen un centro fijo de irradiación. No hay una orden que los movilice para la caza o cualquier actividad, y los eventos pueden ocurrir ‘por voluntad propia’” (Garcia, 2010: 278). Es, según el autor, como si hubiera una propagación epidémica de voluntades. Esta idea de “contagio” sugerida por Garcia se encuentra en el mismo eje reflexivo de Fausto, cuya investigación se concentra en los parakanã, otro grupo tupi amazónico. Los registros parakanã son cercanos a lo observado en torno al *tendotá*. Se reporta, por ejemplo, el cognado *tenotara* (Fausto, 2001: 278).

¹⁴ No podemos restringir las comparaciones a los correlatos, pues esto sería un engaño. Sin embargo, registro aquí algunos casos en que, según lo demuestran las etnografías, el paralelo también se presenta en las descripciones de las prácticas y de las relaciones.

En el caso guaraní-kaiowa, los movimientos colectivos generados por la tristeza y los conflictos son motivados tanto por la escasez —sobre todo la falta de alimentos— como por los desacuerdos entre las personas. “En la casa donde no hay pan todo el mundo se pelea y nadie tiene la razón”, dice el dicho de los blancos o *karai*,¹⁵ como son llamados los no indígenas por este pueblo. Esto fue lo que sucedió en las reservas del SPI con una intensidad creciente a partir de 1970. Situación que, sumada al ambiente de redemocratización y a diversas personas dispuestas a auxiliar a los indígenas en la exigencia, en la defensa y en la formulación de sus derechos (lo que en la Constituyente resultó en la Carta de 1988), generó las condiciones necesarias para la proliferación de los *tendotá*. El mundo guaraní-kaiowa es un mundo de movimiento. Su confinamiento podría ser comparado con el represamiento de un río. La presa se llenó de tal manera que reventó. Estar estancado en las reservas puede ser insoportable. *Ndavy’aei*, “no estoy contento”, es una explicación común para los comportamientos que, de manera frecuente, acaban en suicidios por ahorcamiento (Pimentel, 2006).¹⁶

El contraste entre la tristeza, la desmovilización de la vida en las reservas y la vitalidad cotidiana en los campamentos que buscan ocupar nuevamente sus tierras motiva a las personas. El entusiasmo se inicia entre los ancianos y se disemina entre la familia. Para ocupar las tierras, los guaraní-kaiowa deben conciliar dos factores: por un lado, la elección de lugares que mantengan las características más cercanas a las ideales y, por otro, el diálogo con las exigencias de la legislación brasileña, las cuales definen cuáles son las “tierras de ocupación tradicional”. Así, debido a las particularidades históricas del sur del estado de Mato Grosso del Sur, existe una tradición según la cual las tierras indígenas producto de estos procesos de identificación no rebasan las 10 000 hectáreas —en algunos casos, el total no llega a mil, como es el de Sucuriy y Jaguari,

¹⁵ Término kaiowa asociado con la cosmología y usado para designar a los no indígenas. En contextos como el prehispánico, indicaba a los chamanes poderosos (“caraiba”, entre los tupíes del litoral en el siglo XVI).

¹⁶ Sobre el contexto actual de la juventud guaraní-kaiowa, que implica una crisis de violencia y suicidios, véase Pimentel, 2014.



de 535 y 404 hectáreas, respectivamente—. De esta manera, y con base en los criterios de muchos —entre los cuales me incluyo— toda la región sur de aquella entidad debería ser considerada “de ocupación tradicional”, dado que se cuenta con una vasta documentación histórica sobre la presencia de los guaraní-kaiowa. Pese a esto, durante los últimos años, los indígenas han buscado ocupar áreas con presencia comprobable en un pasado reciente —documentada de manera convincente por antropólogos, abogados, jueces y otros profesionales *karai* encargados de analizar la demanda de tierra— y presencia de asentamientos relacionados, de alguna manera, con los grupos familiares que realizan la ocupación. Afortunadamente, el paradigma que generó esta demarcación de tierras “en islas” ha sido superado en el debate más reciente.

Además de la necesidad de considerar estas “reglas del juego” impuestas por los *karai*, los guaraní-kaiowa buscan, a través de sus ocupaciones, sitios que de manera general tengan características *pyahu*, es decir lugares en donde exista una relativa abundancia de recursos de flora y fauna, así como agua y otros factores.¹⁷ Durante la organización del proceso de ocupación, los *tendotá* —en diversos casos se cuenta con más de un *tendotá* al frente de este tipo de procesos— deben aliarse con uno o más *ñanderu/ñandesy* (rezadores tradicionales). Esta alianza se fortalece en el momento de la ocupación de la tierra (véase Pimentel, 2012).¹⁸ Entonces, el *tendotá* encabeza la fila que conduce a una nueva ocupación. Es el encargado de asegurar que el nuevo lugar será, de manera objetiva, capaz de satisfacer las necesidades de su grupo: agua, leña, madera para construir casas, suelo fértil para plantar y, antiguamente, abundancia de caza y pesca. Hoy, además de todo esto, debe encargarse de surtir la comida (canastas básicas), instalar la escuela, brindar atención a la salud y un pozo artesiano (ambos proporcionados por el

¹⁷ Las características ambientales elegidas por los kaiowa y guaraní para establecer sus asentamientos se describen de manera exhaustiva en los reportes ambientales que componen los procesos de identificación y delimitación de sus tierras indígenas. Meliá (1989) presenta una reflexión sobre la síntesis de estas características relacionadas con los grupos hablantes del guaraní.

¹⁸ La articulación de los líderes indígenas ocurre en el llamado movimiento *Aty Guasu* —Gran Asamblea Guarani-Kaiowa, surgido entre los años setenta y ochenta. Para conocer más detalles, véase Pimentel, 2015.

gobierno), etcétera. Todo ello exige una estrecha colaboración con los chamanes *ñanderu/ñandesy*. Finalmente, el *tendotá* tendrá que manejar las discusiones con las “autoridades competentes” para obtener las autorizaciones necesarias con el objetivo de lograr la permanencia de su grupo en este nuevo espacio. Al final de cuentas, si antes todo era *tekoha* en Mato Grosso del Sur, hoy todo es hacienda.

El periodo de movilización de un grupo para la ocupación de un área se caracteriza, en todos los sentidos posibles, por su gran intensidad. Los líderes guaraní-kaiowa de otras áreas pueden sentir asombro por la unión surgida en el grupo durante el proceso de reocupación de un *tekoha*. Los *mborahei* o *jeroky* (cantos-rezos) llegan a ser una actividad cotidiana y son bastante concurridos. Los más viejos narran historias sobre el lugar a los más chicos, cuentan cómo eran las cosas antes, lo que se hacía, etcétera. Hablan también de los árboles y los animales, y enseñan a los niños aquello que no conocen. En este lugar, los más chicos caminan por el monte, buscan agua, colectan plantas que sirven como medicina y, a veces, cazan y pescan.

Mongu'e (movearse) es otra traducción posible que el pensamiento guaraní-kaiowa ofrece para “política”. Y de esto se trata: el momento de reocupación del *tekoha* es de movimiento, de agitación frenética. Esto favorece la unión y las actividades colectivas, y refuerza lo colectivo —intensificando las sesiones nocturnas de *jeroky* y ofreciendo repetidos discursos públicos sobre la importancia de portarse bien, para que nada salga mal—, como un imperativo para la sobrevivencia. En este momento se necesita que todos vigilen, ya que cualquier descuido puede resultar en una tragedia: los atentados ejecutados por los funcionarios de las haciendas son una amenaza constante. Los jóvenes solos, por ejemplo, son extremadamente vulnerables. Éste es el momento en que el colectivo debe permanecer concentrado en la lucha para garantizar su permanencia en la tierra ocupada, un período que además se convierte en una oportunidad para la educación política de los jóvenes. Por un lado, aprenden disciplina, pues deben seguir las orientaciones del líder y realizar actividades como la vigilancia, el envío de mensajes y la comunicación. Por otro lado, los jóvenes pueden sentirse apreciados por el grupo, útiles para el colectivo, hecho que contrasta



con la falta de sentido de la vida en las reservas, comúnmente vinculada con los sentimientos que conducen a la violencia inmotivada y a los suicidios por ahorcamiento (Pimentel, 2006).¹⁹

Esta etapa de la lucha compone, actualiza y recrea relaciones. Es un momento en que el colectivo se (re)compone, incorpora aliados y expulsa a los que colaboran con grupos opositores que aceptan beneficios sociales y dinero a cambio de informaciones o sabotaje. Cuando esta movilización intensa se debilita, cada grupo familiar cuidará de su propia sobrevivencia y las acciones colectivas que demandan a un mayor número de personas —o un mayor grado de consenso— se logran con mayor dificultad.

* * *

Podríamos pensar que el papel del *tendotá* se agota cuando el grupo se ha establecido en un sitio. Entonces, ¿se podría distinguir entre el “jefe de guerra” y el “jefe de paz”? A pesar de que entre algunos grupos amerindios estos papeles son distintos, no es lo que observamos entre los guaraní-kaiowa. Aquí, el juego es más complejo, ya que podemos encontrar ejemplos diferentes del agotamiento o de la conservación de estas figuras. Esto depende de la conformación del grupo local y de las condiciones históricas que éste enfrenta. Aun así, es necesario señalar que en un número representativo de casos los líderes que adquirieron gran prestigio durante el periodo de movilización por la ocupación de tierras pasaron, después de solucionarse la disputa, por un proceso de desgaste y terminaron sus vidas en una posición bastante incómoda en las tierras indígenas que lograron conquistar.²⁰ En este sentido, pese a conocer casos de líderes que han logrado superar tal proceso de ostracismo automático posterior a la batalla, se debe reconocer que, de manera general, el *tendotá* se aproxima al “jefe de guerra” descrito en la literatura, y que el *mburuvicha* podría ser

¹⁹ Los suicidios por ahorcamiento son el aspecto más triste de la crisis vivida en las últimas décadas por los guaraní-kaiowa. Desde 1980, más de 1 100 personas han muerto bajo estas condiciones.

²⁰ Véase una narrativa emblemática en Pereira, 2003.

considerado un “jefe de paz” —el cual conserva algunas características loables de la personalidad de guía, especialmente la capacidad de iniciativa—. Cuando un grupo se establece en un área, independientemente de quién se convierta en “el principal” durante ese periodo de “acomodación”, a él se dirigirá una serie de exigencias que involucran la necesidad de “tomar el frente” —comportamiento típico de un *tendotá*—. Así, las expectativas sobre el *mburuvicha* también estarán colmadas de estos elementos.

En la vida cotidiana, un grupo de personas que reside conjuntamente tiene varios problemas. Por ejemplo, una pareja que no se entiende: él toma alcohol, los dos discuten y él la golpea. Los de mayor edad considerarán que esto no es correcto ni aceptable. En tal situación, corresponde a los más viejos de la familia el papel de aconsejar a la pareja. Idealmente, para los guaraní-kaiowa, el grupo local es una gran familia, a pesar de que en un sitio de vivienda se reconozcan los diferentes *te'yi* (grupos familiares), es decir los lazos de afinidad que llevaron a estos grupos a vivir juntos. Así, una pelea de pareja puede ser un tema sobre el que “el principal” debe opinar. Sin embargo, actualmente un grupo local no está conformado de manera exclusiva por una gran familia. En raras ocasiones un solo grupo familiar habita un lugar y los malentendidos pueden surgir cuando el *mburuvicha* conversa con esta pareja utilizando el tono equivocado. Por ello, quizá se enfatiza el término “aconsejar” (*ñemoñe'ē*), pues un habla áspera generaría un malentendido o una agresión, hecho que hace necesarias la firmeza y el tacto. Otro ejemplo de esto ocurre cuando los vecinos ponen en marcha al *mburuvicha*/capitán y a sus auxiliares —policías, con el mismo nombre en portugués— durante una pelea.²¹ En este caso, posiblemente es necesaria una acción inmediata dado el peligro de que la mujer o los niños resulten lastimados. Si el hombre está borracho, tal vez intervendrán otros con el objetivo de contenerlo. En estos casos, aconsejar es imposible, por lo que a menudo “el principal”

²¹ Macedo (2009) habla sobre los *xondáro* guaraní (mbya/ñandeva del litoral). *Xondáro* es una guaranización del portugués “soldado” que refleja varios paralelos con los policías guaraní-kaiowa de Mato Grosso del Sur. Entre ellos, tal término se utiliza tanto en el campo del chamanismo como en el de la vida cotidiana de una aldea.



y sus hombres amarran al sujeto violento hasta que se tranquiliza. Si el hombre duerme no habrá más problemas y al día siguiente éste será aconsejado por “el principal”.

Además de las discusiones entre parejas, se encuentran las dificultades con los hijos. Los problemas con los adolescentes y los niños son también presentados ante el *mburuvicha*/capitán. En tales casos, éste debe “tomar la delantera”, ya que actualmente los jóvenes son un problema para la colectividad. Antes, éstos eran limitados por la socialidad que emergía de la familia; hoy, niños y jóvenes van a la escuela y se relacionan con integrantes de todos los grupos familiares. En algunos lugares, los grupos de jóvenes promueven alborotos nocturnos que son una de las fuentes de conflicto para las familias. Y si alguien tiene que tomar medidas es el *mburuvicha*/tendotá. En las situaciones de este tipo que presencié, la solución consistió en que grupos de hombres realizaran rondas nocturnas. Esta medida fue utilizada después de que un adolescente acuchilló a otro en uno de esos alborotos, generando un gran trastorno en el grupo. No obstante, ésa no es una solución aplicada a problemas similares entre las decenas de grupos guaraní-kaiowa, sino sólo un ejemplo de cómo las dificultades se canalizan hacia el *mburuvicha*/capitán.

Aun así, para comprender la complejidad del juego entre los términos/atributos *tendotá*, *mburuvicha* y capitán son necesarios más elementos. Las situaciones que narré exigen la mediación y el consejo —cualidades de un *mburuvicha*—, pero también la iniciativa y la imposición de la fuerza —relacionadas con el *tendotá*—, es decir, atributos típicos del momento en que surgieron los capitanes, ya que las generaciones anteriores a la actual no sufrieron el nivel de confinamiento territorial que hoy padecen los guaraní-kaiowa. Aclaro que no considero operativo elaborar generalizaciones sobre el pasado de esta colectividad indígena, ya que cada vez resulta más evidente que los grupos de lengua guaraní participaron, siglos atrás, en asentamientos con características disímiles a las establecidas por la literatura como “tradicionales”. Sin embargo, no debemos negar que la imposición del confinamiento en las reservas del SPI generó algo nuevo al impedir la autonomía de los grupos locales y no, como indiqué antes, al crear grandes asentamientos.

Históricamente, otras novedades inéditas son la escolarización masiva de los niños y el fácil acceso al alcohol de caña de azúcar, este último directamente relacionado con un mayor riesgo de agresiones domésticas, según la percepción de los indígenas del norte y sur del continente.²²

En algunas situaciones se exige al *mburuvicha* una importante capacidad de *tendotá*, ya que debe ser el primero en dialogar con “los de afuera”. Cualquier persona extraña que arriba al colectivo debe conversar con él. De acuerdo con la configuración del área donde se ubique un grupo, en ocasiones algunos tópicos son tratados directamente con los especialistas del colectivo. Por ejemplo, la Secretaría de Educación del Ayuntamiento local puede agendar un evento directamente con el profesor que coordina la escuela, y lo mismo ocurre en el área de la salud. Este contacto directo con los especialistas parecería más fácil y rápido, pero, tendencialmente, el especialista consultado encamina al *karai* hacia el *mburuvicha*, ya que si “no sabe lo que va a pasar”, toda la situación podría resultar en un malentendido. Una vez más, todo se relaciona con el respeto que necesariamente se debe tener al *tendotá*. Él es quien se “mantiene adelante”, quien “debe mantenerse adelante” y, por ello, es necesario respetar el hecho de que él debe “tomar el frente”.

Podríamos afirmar que este respeto por la posición del líder es compartido por un *mburuvicha* kaiowa, Luis XIV o la presidenta Dilma Rousseff. Sin embargo, la diferencia fundamental radica en que el *mburuvicha* no recurre a la coerción, pues la autoridad de éste depende de sus esfuerzos constantes para mantener la simpatía de todos los que lo rodean. Por este motivo, en una situación donde el confinamiento territorial no existiese, si alguien se sintiera molesto reuniría a su familia y se cambiaría de sitio —ésta es la especificidad amerindia—. Los “incómodos”, literalmente, se cambian de lugar. En los tiempos actuales, estos disgustados pueden permanecer en la localidad, pero ignorarán “al principal” y seguirán su vida sin reconocer su autoridad. De igual forma, dado el

²² Sobre la relación entre el consumo de bebidas alcohólicas y la alteración del comportamiento entre los guaraní-kaiowa, véase Pimentel, 2006.



reconocimiento de los derechos ciudadanos en el país, cada vez se requiere menos la intermediación del capitán para acceder a recursos como la jubilación rural o los apoyos como la Bolsa Familia.

* * *

En diversas ocasiones, las actitudes del *tendotá* inspiran admiración y, en otras, temor. Esto es un tema de conversación en cualquier colectividad. Los rumores que nacen como olas a partir de las acciones de los líderes también son una señal de que sucede algo distinto. Cuando toma la iniciativa, el *tendotá* “se destaca” y cuando da un paso adelante incita a los demás a seguirlo: hay aquí un juego, un movimiento. Esta figura, “al frente”, siempre estará condenada a ser más o menos ineficiente o impotente, como lo era el jefe clastresiano, así como excesivo, tal como un monstruo o un capitán de la reserva indígena.

Desde hace algunos años, la FUNAI ha desconocido a los capitanes elegidos por un colectivo guaraní-kaiowa como intermediarios para hablar en nombre de la comunidad y cuyas facultades son recibir y repartir recursos gubernamentales. Así, después de algunos cambios, la FUNAI dejó de imponer viejas formas de nombramiento y simultáneamente dejó de legitimar las elecciones internas de esos capitanes. Pese a esto, algunos órganos de gobierno del Estado y los ayuntamientos aún suelen establecer las políticas públicas y la distribución de los recursos en el transcurso del diálogo con estos personajes, hecho que complejiza el cuadro. De cualquier forma, las posibilidades de adquirir preeminencia entre los guaraní-kaiowa aumentan, ya que en este contexto es posible postularse como concejal, transformarse en “académico indígena”, etcétera.

Al “indigenizar”²³ las figuras promovidas por el indigenismo oficial o por la democracia liberal, tales como capitanes, concejales y otras, y con el fin de obtener éxito en su tarea política, los guaraní-kaiowa siguen utilizando los criterios con que se evalúa,

²³ En el sentido que Sahlins (1997) define “indigenización de la modernidad”.



positiva o negativamente, a los *mburuvicha* o *tendotá*. En este sentido, es legítimo elaborar una teoría etnográfica de la política entre los guaraní-kaiowa.

* * *

En resumen, lo que he argumentado es que la figura del *tendotá*, como prototipo del buen líder, está presente en los parámetros cotidianos de evaluación de los guaraní-kaiowa sobre un *mburuvicha*. La razón de ello es que la vida mundana está repleta de situaciones que exigen que alguien “tome la delantera”. Si consideramos lo antes dicho, esta decisión no representaría un “poder coercitivo”, sino simplemente en una iniciativa, una cuestión de liderazgo.

Además del contraste con la Amazonía antes expuesto, una reflexión sobre el término *tendotá* utilizado comúnmente en el guaraní paraguayo contemporáneo permite realizar otro interesante ejercicio comparativo. En este país es posible identificar tanto la ambigüedad como la cercanía de ese término con el de *mburuvicha*. En internet fácilmente se encuentran textos de periódicos que, por ejemplo, rezan así: “El *tendotá* (o *tendotá guasu*, o *karai tendotá* o, incluso, *mburuvicha*) Fernando Lugo encontró al *tendotá* Luiz Inácio Lula da Silva”. El registro de una curiosa discusión pública sobre el uso contemporáneo de este vocablo en el contexto no indígena se encuentra en Boidin (2007),²⁴ autor que describió las elecciones presidenciales paraguayas de 2003. Inicialmente, el uso de *tendotá* por parte de uno de los candidatos generó un debate. Una vez electo, Nicanor Duarte Frutos intentó cambiar el nombre de la residencia presidencial paraguaya de *Mburuvicha Roga* a *Tendotá Roga*, lo cual resultó imposible debido a que la oposición tradujo e interpretó este término como dictador. Así, el trabajo de esta autora es una oportunidad provechosa para percibir las resonancias ambiguas y toda la tensión que inspira el *tendotá*.

Esto no es un hecho casual. Perrone-Moisés (2011) identificó diversos mitos amerindios que especulan sobre lo que sucedería si

²⁴ Agradezco a Graciela Chamorro por llamar mi atención sobre este texto.



un jefe llegase a adquirir poder absoluto. En la imaginación indígena, el jefe se transforma en un tipo de monstruo fuera de control, lo cual debe ser evitado. Entre los iroqueses o los wayana de las Guayanas hay narraciones que advierten a las personas sobre las desgracias que podrían ocurrir si el jefe guerrero obtiene poder absoluto. A partir de los relatos piaroa sobre la creación del mundo, Overing (2004) resaltó también la existencia de una “filosofía política” indígena enfocada en el “igualitarismo”, “único camino posible hacia un modo humano de vida social”. “La preocupación política es la de impedir la emergencia del tirano”, afirma esta autora (Overing, 2004: 19). Haré una breve reflexión sobre la aparente paradoja evocada al citar las reflexiones de Overing, ya que esta autora habla de “igualitarismo”, mientras que, por mi parte, a lo largo de este artículo he descrito una teoría fundamentada en la posición ocupada por las personas, es decir, una situación en la que quien está adelante se destaca, no es como los demás y, sin embargo, tampoco es el “principal”. En este segundo caso también se percibirían las desigualdades, pero es preciso discutir en qué sentido éstas sucederían.²⁵

En el caso del *tendotá*, por una parte, la jerarquía que se establece es efímera y se desvanece en cuanto se agota la acción, aunque perdura mientras el movimiento persiste y se renueva. Por otra parte, en cuanto un grupo se asienta en un sitio nuevo, surge la posición del “principal”. Dicha posición no es rígida, ya que depende del flujo constante de la distribución de los bienes (principalmente comida) a través de las fiestas. Con el paso del tiempo se establecen relaciones de parentesco potencialmente cada vez más estables —tronco o puntal son dos metáforas que emergen en esta relación con el *mburuvicha/tamōi* (abuelo) que llega a esta etapa de la vida (Pereira, 1999)—. Aun así, si la libertad de movimiento está presente, los colectivos continuarán en un flujo constante. Por tanto, no es posible asumir la existencia de ningún tipo de jerarquía rígida. Lo que siempre persiste es el prestigio. En tal sentido, el igualitarismo no sería lo opuesto o el antónimo de un proceso como éste, sino simplemente el otro lado de la moneda, o bien uno

²⁵ Al final, como intuye Clastres, se trata, para alejar el Estado, de “multiplicar los múltiplos” (2004: 185).

de los puntos de vista posibles en su descripción. De hecho, en una situación ideal, esto es, sin los actuales confinamientos territoriales que se padecen en la región, cualquier adulto mantendría potencialmente la posibilidad de “revocación inmediata” de las relaciones con el *tendotá* o con el *mburuvicha*. Overing no fue la única que percibió un “individualismo” en este comportamiento, pues Viveiros de Castro (1992: 66) usó el mismo término para definir la manera areweté de actuar frente a los movimientos colectivos, tal como lo hemos descrito anteriormente.

* * *

Recientemente, los guaraní-kaiowa han establecido un contacto directo con monstruos semejantes a los descritos en los mitos identificados por Perrone-Moisés y Overing. Nos referimos a los capitanes, una institución inaugurada por el SPI. Es así como los *karai*, con el objetivo de civilizar a los indígenas, hemos provocado una inmensidad de problemas. ¿Qué es lo que sucedió?

El “no poder”, la impotencia del *tendotá*, radica en el hecho de que todo lo que puede hacer es convencer a las personas de seguirlo. En cualquier momento del camino, alguien puede desistir del viaje y parar, o regresar al lugar de donde se partió. No hay nada que lo obligue cuando está en una fila. La idea sugerida por la imagen de la fila es exactamente compatible con la realidad verificada en un colectivo kaiowa que vive en una situación de libertad. Por el contrario, en las ocho reservas creadas por el SPI, la posibilidad de autonomía de las personas, la elección de seguir o no la fila, se debilitó, especialmente durante el periodo de desplazamiento masivo de las familias que fueron recluidas en estas áreas, donde este capitán monstruoso adquirió una fuerza total y la mayor parte de las familias fueron incapaces de huir del yugo de los jefes impuestos por el órgano indigenista brasileño.

En general, los antropólogos que durante las últimas décadas trabajaron entre los guaraní-kaiowa residentes en estas reservas registraron los abusos cometidos por los capitanes, en ocasiones en compañía de los funcionarios públicos. Los delitos reportados



son la deforestación ilícita y el alquiler ilegal de las reservas, así como la malversación de recursos públicos —canastas básicas, fomentos agrícolas, uso de vehículos— y diversos tipos de violencia como el asesinato, las violaciones, la quema de viviendas y la expulsión de familias. Todas estas prácticas se articulan, principalmente, con una estrategia para conservar el poder en el lugar de residencia e implicarían, conforme a los mitos, abusos de poder relacionados con la lujuria y la ganancia —como se expone en los relatos analizados por Perrone-Moisés—. En última instancia, su objetivo consistiría en ganarse a las familias adversarias, a los potenciales líderes emergentes y a los chamanes que dominan discursos y poseen la autoridad suficiente para cuestionar públicamente las acciones de los capitanes. En este sentido, tal vez los capitanes sean “más kaiowa” de lo que suponemos. El *tendotá*, como observamos en el debate paraguayo, entraña una inevitable ambigüedad que se intensifica gradualmente en la actuación de los líderes en los nuevos contextos.

De esta manera, el término *tendotá* remite a una figura de mayor complejidad que la comúnmente reconocida. El hecho de que los etnógrafos no presten suficiente atención a este problema se explica en gran medida por el papel negativo de los capitanes a lo largo del siglo XX. Sin embargo, el mundo kaiowa es cada vez más sofisticado y, a partir de la recuperación de algunas áreas de ocupación en los últimos 25 años, su papel resurge. De hecho, durante las últimas décadas, el movimiento guaraní-kaiowa por la recuperación de las tierras fundamentalmente se ha articulado en torno a la acción de varios *tendotá*.

El crecimiento de la población guaraní-kaiowa, acompañado de la falta de tierras, ha complicado gradualmente su vida política. Por ejemplo, es frecuente que en un área común se encuentren diversas personas que suponen tener el potencial para posicionarse como *tendotá*. Esta coexistencia de líderes numerosos en un mismo colectivo es evaluada como una complicación de la vida social guaraní-kaiowa. Las personas que residen en los lugares donde esto sucede afirman que esto “es mucha política”. Tal fue el caso de un área que visitamos, donde por lo menos seis personas se creían con potencial para ocupar el cargo de capitán o actuar como

tendotá: algunos habían sido capitanes en comunidades vecinas; otros habían desempeñado papeles como “vicecapitán”, auxiliando “al principal” en ciertos momentos de su vida. En consecuencia, todos se consideraban capaces de tomar la iniciativa en situaciones estimadas urgentes y favorables para la colectividad. A los guaraní-kaiowa, el hecho de no percibir una iniciativa sobre las tareas calificadas como importantes, parecía angustiarles: “Tal cosa debe ser hecha, y alguien debe tomar la delantera para que ello suceda. Entretanto, yo no puedo hacer esto, si lo hiciera, enfrentaría al capitán. Por ello, debo permanecer en mi lugar y aguantarlo”.

Insistimos en que, en un contexto distinto al del confinamiento que padecen los guaraní-kaiowa, por ejemplo si el grupo contara con opciones de vivienda, el movimiento natural en estos casos consistiría en reunir a un grupo familiar para construir una aldea nueva. Como hemos señalado, actualmente la movilidad no es una tarea sencilla por las dificultades que implica establecer un acuerdo social dada la falta de tierras. Además, la invasión por parte de la forma de vida no indígena —traducida en numerosas formas de presión para la sedentarización— complejiza el proceso de cambio e involucra cuestiones relativas a la casa, los muebles, el empleo, los beneficios sociales, etcétera. Para lidiar con esta situación, los colectivos kaiowa han ejercitado la imaginación y han creado formas nuevas para participar e involucrarse en los temas de interés colectivo. De esta manera, ahora es frecuente que el *tendotá* considere perfectamente aceptable que la educación y la salud —que propician un contacto especializado con el mundo no indígena—, por ejemplo, sean manejadas por otras personas de la comunidad. Aun así, siempre se buscará crear alianzas con ellas —ya sean hijos o hijas, yernos o nueras, para mencionar los ejemplos más comunes de relación entre el líder y los auxiliares.

Efectos

La validez de las descripciones antes presentadas trasciende el mundo guaraní. Las ideas guaraní-kaiowa sobre las características de un líder y su relación con la comunidad son una contribución



importante para la “teoría de las entidades políticas que no son Estado”, tal como la ha denominado Graeber (2011: 45). Al comparar la descripción de Overing sobre los piaroa, reconocemos que la actuación del *tendotá/mburuvicha* determina el éxito o el fracaso de una comunidad. Si es capaz de congregarse una cantidad suficiente de personas a su alrededor, el líder será responsable de mantener su calidad de vida, ya que, en la percepción indígena, esa calidad se relaciona con el equilibrio de la dimensión poblacional de la comunidad, la cual no debe ser demasiado reducida, cuando la sobrevivencia es difícil, ni tampoco puede ser desmesurada, para evitar que los conflictos políticos se compliquen:

Mientras que el líder de una comunidad piaroa no tiene poderes de coerción sobre su trabajo, y poco peso en la organización de las actividades económicas diarias, era su deber (como para el jefe Nambikwara) mantener la moral alta de su comunidad con el objetivo de que el trabajo y la existencia en general se mantuviera confortable para sus miembros (Overing, 1993: 31-32).

Para el caso guaraní, en las últimas décadas se cuenta con decenas de trabajos enfocados en la presentación de un discurso y en la descripción de un modelo de comportamiento del líder que es característico del *mburuvicha* (principal)/*tamōi* (abuelo). En esas investigaciones se presume la preexistencia de un grupo y de una persona que se distinguirían del resto del colectivo (por ambiciones personales o porque dicha colectividad les asignó ese papel), y cuyo objetivo sería transformarse en líderes.²⁶ En esta presuposición se afirma una cuestión ontológico-política, en el sentido subrayado por diversos autores (véanse Latour, 2004 y 2005; Mol, 2008; De la Cadena, 2008; Pimentel, 2012b). Dicho supuesto implica que las comunidades indígenas han sido observadas desde una mirada urbana, desde un punto de vista opuesto al de quienes están en dicha comunidad, es decir que el grupo no elige al líder. Por el

²⁶ Como señalamos, esta observación ya aparece, de manera discreta, en el texto de Lévi-Strauss sobre el jefe nambikwara. En el contexto guaraní-kaiowa, Pereira (1999 y 2003) hizo apuntes semejantes en sus investigaciones sobre parentesco y organización social.



contrario, hemos visto que, entre los guaraní-kaiowa, la acción del líder mantiene al grupo.

En este sentido, incluso desde la perspectiva clastreriana, se relativiza nuestra comprensión del problema —lo cual resulta útil para pensar nuestra realidad como ciudadanos urbanos de un Estado-nación—. De manera alterna a la imagen clásica propuesta por Clastres, en esta reflexión no hemos hecho referencia a un grupo que mantiene mecanismos para negar al Estado, sino a personas que, al seguir a un líder, le encomiendan temporalmente la dirección del movimiento colectivo, manteniendo la prerrogativa de dejarlo en cualquier momento. Más aun, la necesidad de modificar dicha perspectiva se reitera, en consonancia con la discusión clásica vinculada con el debate clastreriano, al considerar como situación “normal” los momentos de “reposo” del colectivo. Este hecho, desde una perspectiva como la de los guaraní-kaiowa, implicaría su contrario, pues, como hemos mencionado, la idea de moverse (*mongu'e*) es, ocasionalmente, un sinónimo de política en la reflexión de algunos indígenas, según los cuales las cosas no van bien cuando “nada se mueve”.²⁷ De forma análoga, Clastres indicó que este movimiento contra el Estado radicaba en la guerra amerindia, “inscrita en el ser” de las sociedades primitivas (2003 [1974]: 250). Por tanto, éste es un principio de mayor alcance: la idea de movimiento en oposición al reposo. Esto nos conduce a la reflexión de Perrone-Moisés y Sztutman (2010) sobre los “mecanismos pendulares” que serían propios de las formas políticas amerindias o, dicho en términos de Navarrete (2011), a los “ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias”.

Como recuerda Mol (2008), los argumentos cambian el sitio de las decisiones: las mueven. Por tanto, lo que podría percibirse como una decisión se transforma en un hecho. En este caso nos referimos a los argumentos dedicados a la política —específicamente a una política de tiempos pasados, como al momento en que Lévi-Strauss escribía sobre el jefe nambikwara— que, al ser tratada como “primitiva”, implicaba una mirada de nuestra propia forma

²⁷ Recuérdese lo mucho que se ha dicho sobre el caminar, o *ogwata*, como marca del *ethos* guaraní (véase Pimentel, 2006).



de estar en sociedad. Además de las discusiones que podríamos entablar sobre los graves problemas que estos equívocos generaron en la política indigenista brasileña —o latinoamericana— a lo largo del siglo XX, es posible que esta reflexión sea útil para repensar las premisas de conceptos tales como ciudadanía, democracia, participación política o “empoderamiento”. Como se puede observar, hay un proyecto posible y necesario en estos tiempos de indigenización de la política latinoamericana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOIDIN, C.

2007 “Du gran líder Stroessner (1954-1989) au karai tendota Nicanor Duarte (2003-2006)”, *Mots, Les Langages du Politique*, 85, p. 11-22.

CLASTRES, P.

2003 [1974] *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac Naify.

2004 *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, Cosac Naify, São Paulo.

CADENA, M. DE LA

2008 [en línea] “Política Indígena: un análisis más allá de ‘la política’”, *World Anthropologies Network (WAN) / RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO (RAM)*, 4, p. 139-171, DISPONIBLE EN.< http://ram-wan.net/old/documents/05_e_journal/journal-4/jwan4.pdf >

FAUSTO, C.

2001 *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

GALLOIS, D. T

2001 [en línea] “Organização das aldeias e formas de casamento entre os Wajãpi: algumas informações básicas”, disponible en.< <http://www.institutoiepe.org.br/media/artigos/doc16.pdf> > [consulta: 4 de noviembre de 2007]



GARCIA, U. F.

2010 “*Karawara: A caça e o mundo dos Awá-Guajá*”, tesis de doctorado en antropología social, São Paulo, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

GOLDMAN, M.

2006 *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*, Río de Janeiro, 7Letras.

GOLDMAN, M. y T. S. Lima

2001 “Pierre Clastres, etnólogo da América”, *Sexta Feira*, 6, p. 291-309.

2003 “Prefácio”, en P. Clastres, *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac Naify.

GRAEBER, D.

2011 *Fragments de uma Antropologia Anarquista*, Porto Alegre, Deriva.

LATOUR, B.

2004 “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? - Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck”, *Common Knowledge*, 10, p. 450-462.

2005 “From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public”, en B. Latour y P. Weibel, *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Cambridge, MIT Press, p. 14-43.

LÉVI-STRAUSS, C.

1967 [1944] “The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso”, en R. Cohen y J. Middleton (eds.), *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*, Nueva York, Natural History Press, p. 45-62.

1967b [1954] *Antropologia Estrutural*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LOWIE, R.

1967 [1948] “Some aspects of political organization among the American aborigines”, en R. Cohen y J. Middleton (eds.), *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*, Nueva York, Natural History Press, p. 63-86.

MACEDO, V.

2009 “Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar”, tesis de doctorado en antropología social, São Paulo, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.



MELIÁ, B.

1989 “La tierra sin mal de los guaraní: economía y profecía”, *América Indígena*, XLIX (3), p. 491-508.

MOL, A.

2008 Políticas ontológicas: algumas ideias e várias perguntas, J. A. Nunes y R. Roque (orgs.), *Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciencia*, Porto, Afrontamento.

MONTOYA, A.

1876 [1639] *Tesoro de la lengua guaraní*, Leipzig, B.G. Teubner.

MURRA, J.

1978 *La organización económica del Estado inca*, México, Siglo XXI.

NAVARRETE, F.

2011 “Las dinámicas históricas y culturales de ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias”, en B. Alcántara Rojas y F. Navarrete Linares (coords.), *Los pueblos amerindios mas allá del Estado*, México Universidad Nacional Autónoma de México, p. 169-199.

OVERING, J.

1993 “The anarchy and collectivism of the ‘primitive other’: Marx and Sahlins in the Amazon”, en C. M. Hann (ed.), *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, Londres/Nueva York, Routledge, p.43-58.

2004 “A reação contra a descolonização da intelectualidade”, *Ilha*, 6, p. 1-2.

PEREIRA, L.

1999 “Parentesco e organização social kaiowa”, tesis de maestría en antropología social, Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

2003 “O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS”, *Tellus*, 3 (4), p. 137-45.

PERRONE-MOISÉS, B.

2011 Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia”, *Revista de Antropologia*, 54 (2), p. 857-83.

PERRONE-MOISÉS, B. y R. Sztutman

2010 “Notícias de uma certa confederação tamoio”, *Mana*, 16 (2), p. 401-433.



PIMENTEL, S.

- 2006 “Sansões e guaxos: suicídio guarani e kaiowá, uma proposta de síntese”, tesis de maestría en antropología social, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- 2012 “Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani”, tesis de doctorado en antropología social, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- 2012b “Cosmopolítica kaiowa e guarani: uma crítica ameríndia ao agro-negócio”, *R@u*, 4 (2).
- 2014 “Bro MC’s: los guarani-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip-hop en la lucha por la tierra, en M. Perez Ruíz (org.), *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2015 “Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país”, en G. Chamorro e I. Combès (orgs.), *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*, Dourados, UFGD, p. 795-814.

SAHLINS, M.

- 1997 “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção, parte 1”, *Mana*, 3 (1), p. 41-73.

SZTUTMAN, R.

- 2012 *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, São Paulo, EDUSP.

TYLOR, E.

- 1881 *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Londres Macmillan Co.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*, Río de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs.
- 1992 *Araweté: o povo do Ipixuna*, São Paulo, CEDI.

WAGNER, R.

- 1987 “Figure-Ground Reversal among the Barok”, en L. Lincoln (ed.), *Assemblage of Spirits: Idea and Image in New Ireland*, Nueva York, G. Braziller.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



CAMINOS QUE BIFURCAN Y MULTIPLICAN MUNDOS ALTERIDADES | IDENTIDADES ENTRE LOS RARÁMURI DE CHIHUAHUA

ALEJANDRO FUJIGAKI LARES¹

La casa queda lejos de aquí, pero usted no se perderá si toma ese camino a la izquierda y en cada encrucijada del camino dobla a la izquierda

J. L. Borges, *El jardín de senderos que se bifurcan*

Introducción

En los *nawésari* o sermones que los gobernadores tarahumaras acostumbra impartir todos los domingos y en las ceremonias rituales, aparece siempre un principio moral recurrente: todo rarámuri debe seguir el buen camino, el que Dios-*Onorúame* estableció desde el principio del mundo; debe respetar la tradición, repetir lo que hicieron los *anayáwari* (antepasados) y seguir celebrando fiestas, ofreciendo maíz y *tesgüino* [cerveza de maíz] a Dios. No hay duda de que un paradigma ético de tal naturaleza contradice el concepto occidental del desarrollo, el crecimiento, el cambio y la innovación (Sariego, 2008: 150).

El querido Sariego apuntó, con la lucidez que lo caracterizaba, la disyuntiva que los rarámuri² constantemente colocan sobre su ma-

¹ Agradezco a los miembros del seminario sus comentarios y aportaciones a versiones preliminares de este texto. En especial a Isabel Martínez, Susana Kolb, Antonio Jaramillo, Paulina del Moral, Carlo Bonfiglioli, así como al dictaminador o a la dictaminadora anónimo(a). UNAM, becario del programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, asesorado por la Dra. Elena Lazos Chavero.

² Los rarámuri o tarahumaras son uno de los seis grupos étnicos (los pimas bajos u *o'oba*, los tepehuanos del norte o *ódami*, los guarijío o *warijío*, los tarahumaras o *rarámuri* y los mestizos) que habitan en la denominada Sierra Tarahumara. En el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de

nera de actuar. “Ante tal situación —decía—, a los rarámuri no les queda más que elegir entre dos opciones”, y Sariego confrontaría aquellas formas llamadas tradicionales frente a las de la modernidad desarrollista (Sariego, 2008: 27). Un par de mundos por elegir que se contrastan material, ética y políticamente porque producen y colocan en circulación flujos divergentes de fuerzas, seres y objetos. Son mundos diferentes porque son modos diferentes de relacionarse con el mundo. Dividir el cosmos entre quienes actúan de acuerdo con los preceptos de El-mundo-de-arriba y los que prefieren seguir El-mundo-de-abajo ha sido una de las categorías sensibles más comúnmente registradas en la etnografía sobre los rarámuri.³

Recientemente, varios autores han trabajado el concepto rarámuri de camino considerándolo uno de los ejes principales de la antropología rarámuri.⁴ Como veremos a continuación, estos mundos contrapuestos a los cuales nos referimos son también proble-

2010 se reportó un total de 121 835 personas hablantes de lenguas indígenas en el Estado de Chihuahua. De éstas, 85 018 serían rarámuri o tarahumaras y habitarían a lo largo de 17 municipios de la serranía, que representa una extensión territorial de aproximadamente 60 mil km² (véase mapa 2, p. 34).

Mi aprendizaje con los rarámuri inició en la semana santa de 2002. He realizado aproximadamente 22 meses de trabajo de campo en las localidades de Norogachi (Guachochi) y Tehuerichi (Carichí) del estado de Chihuahua, al norte de México. En 2010 Norogachi contaba con 900 personas, de las cuales 443 eran población de hogares registrados como indígenas, y Tehuerichi con 108, casi en su totalidad rarámuri.

³ Lumholtz (1972 [1902]: 290-304), Bennett y Zingg (1978 [1935]: 490), Kennedy (1970: 30), Irigoyen (1979 [1974]: 115-116), González Rodríguez (1982: 109, 111-114; 1987), Merrill (1992: 114-125), Velasco Rivero (1987: 98), Anzures Bolaños (1993), Gardea García y Chavéz Ramírez (1998), Heras Quezada (2001: 165), Sariego (2008: 27), Bonfiglioli (2005: 158-159; 2008a: 47), Martínez (2008: 47-60, 73; 2012a: 126, 264), Rodríguez López (2010: 120; 2015: 55), Pintado (2012) y Fujigaki Lares (2005a, 2015), entre otros. Para comprender el sentido de la división del cosmos llevado al carácter ontológico, jurídico y territorial, véase Almanza Alcalde (2015).

⁴ Debemos a Isabel Martínez (2008 y 2012a) el análisis más detenido al respecto. Montemayor (1999) había destacado con claridad la importancia de estas nociones. Vinieron después los trabajos de Aguilera (2005, 2014), Fujigaki Lares (2005b, 2009, 2015), Fujigaki Lares y Martínez R. (2008 y 2012), Martínez R. (2014 y 2014b), Bonfiglioli (2008a y 2014); Martínez R. y Fujigaki (2011 y 2012), Pintado (2012) y Rodríguez López (2015). Gran parte de estos estudios hacen referencia a los tipos de preceptos y discursos que, por ejemplo, fueron recopilados y traducidos por los rarámuri Juan Gardea y Martín Chávez en el

matizados como diferentes caminos. Uno de ellos, ampliamente estudiado, explicita las formas ideales del “deber hacer” rarámuri refiriéndose a las normas establecidas sobre lo que es benéfico para ellos. A éste se le llama “el camino de los antepasados”. El otro conjunto de nociones y comportamientos se denomina como *si’ nú boá* o “el camino-otro”, y trae consigo consecuencias dañinas para la vida colectiva e individual de los rarámuri.

El objetivo de este artículo es analizar relacionamente la noción de “el camino-otro”. Para lograrlo, daremos cuatro pasos: primero entenderemos cómo los rarámuri se refieren a las ideas de caminar, camino y caminante; luego daré cuenta de cómo reflexionan sobre las acciones y las nociones de algunas de sus figuras de alteridad que transitan por ese “camino-otro”; después, contrastaré dichas nociones con sus figuras ideales de “raramuritud”, que son las que siguen el *anayáguari boá* o “el camino de los antepasados”; finalmente, entenderemos que las diferencias y divergencias desplegadas al seguir tanto un camino como el otro son relacionales y constitutivas entre sí, ya que unas y otras forman parte integral de las cuestiones cosmopolíticas que se movilizan en un mundo rarámuri.

Caminar, caminos, caminante: comportarse y hacer mundos

¿Qué entienden los rarámuri por caminar, camino y caminante? Existen al menos tres verbos para referirse a la acción de caminar: *simi*, *eyénama* y *enaro*.⁵ Las traducciones de estas voces son “caminar, ir,

libro “*Kite amachíala kiya nirúami*. Nuestros Saberes Antiguos” (Gardea García y Chávez Ramírez 1988).

⁵ El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) registra cinco variantes dialectales del rarámuri o tarahumara: oeste, norte, cumbres, centro y sur. Todos los ejemplos que a continuación presento tiene distintas posibilidades lingüísticas de expresión y/o de registro. Además de esto, también encontramos diferencias en la grafía de los autores que han trabajado con el idioma. Así que una “misma” palabra puede ser registrada con una grafía distinta aunque sea de la misma variante dialectal, o podría graficarse de manera similar aunque sea de regiones lingüísticas diferentes. Las palabras que aquí utilizo presentan estas heterogeneidades, como lo registran Islas (2010: 16-17) y Brambila (1976, 1983) en la variante del norte, Hilton (1993 [1959]) en la variante cumbres y Thord-Gray (1955) probablemente de la variante cumbres. Aunque puede resultar un poco confuso, respeté las diferencias de cada uno de los autores y de las variantes lin-

viajar”, “andar”, “recorrer, pasear, avanzar” o “venir”. En sus sentidos figurados tenemos que, por ejemplo, *i’simima* se utiliza como “hacer, portarse, proceder” (Brambila) o “proceder, comportarse”, que Thord-Gray traduce como *simi*. *Eyénama* también puede significar “vivir” o “portarse, proceder” (Brambila). Finalmente, la palabra *enaroma* puede remitir a “proceder, portarse” y “vivir, existir” (Brambila).⁶

Para referirse a camino como sustantivo se tienen variantes como *boé*, *bowé*, *boyé* y *bowerá*, que Brambila traduce como “camino, vereda, sendero, carretera, pista”. Con *boweke*, *bowichi*, *bowiruku*, registrados por Thord-Gray, se alude a “carretera (*road*), camino, ruta, autopista, camino (*path*), sendero o sendero trillado hecho por indígenas que viajan (camino, vía)”.⁷ Hilton, por su parte, entiende *buhué* como camino. Sin embargo, el uso que los rarámuri hacen de esta palabra en sus otros sentidos es más interesante para nosotros. Por ejemplo, para aludir a la noción de “la tradición” o “el costumbre”, utilizan el concepto de *anayáguari boá*, que literalmente quiere decir “el camino de los antepasados” (*anayáguari* es ancestro o antepasado, y *boá* es camino en la variante que nosotros registramos). Brambila ejemplifica esta acepción como “*anaáwiri bowerá uku*, es decir el camino de los antepasados (la tradición)”. Finalmente, para referirse a las venas del cuerpo, los

güísticas. Para intentar facilitar la lectura, suprimí los años y las páginas de las referencias. En cualquier caso, todas provienen de los textos antes citados.

⁶ Así tenemos que *i’simima* (de *simea*) ha sido traducida como “ir, caminar, viajar” y, en su sentido figurado, como “hacer, portarse, proceder” (Brambila). Thord-Gray asigna a *simi* cuatro acepciones: 1. “proceder, comportarse”; 2. “Viajar, recorrer, ir (caminar)”; 3. “Ir, caminar, moverse paso a paso, avanzar, no quedarse parado (ir, andar)”; 4. “venir”. Finalmente, Hilton registró *simí iná* como “caminar”. Por otra parte, *eyénama* significa “andar, caminar” y también “vivir”, “portarse, proceder” (Brambila). Thord-Gray la traduce como 1. “ir, moverse paso a paso, no quedarse parado, ir”, 2. “caminar, caminar sobre, tomar el aire, hacer ejercicio caminando (pasear)”, 3. “viajar, ir, recorrer (caminar)”. 4. “viajar”, 5. “recorrer”. Y Hilton traduce *iyena*, *yena* como “andar”. Finalmente, la entrada de *enaro* se traduce como “andar, ir, caminar”, “proceder, portarse”, “vivir, existir” (Brambila). Thord-Gray como 1. “caminar, caminar sobre, tomar el aire, hacer ejercicio caminando (pasear)”, 2. “viajar, recorrer, ir (caminar)”, 3. “venir, avanzar, acercarse, avanzar hacia (venir)”, 4. Recorrer, 5. “ir, caminar, moverse paso a paso, avanzar, no quedarse parado (ir, andar)” (Thord-Gray), e *iná* “ir” y “venir” (Hilton).

⁷ “road, way, route, highway, path, trail, or beaten footpath made indias travelling (camino, vía)”.

rarámuri utilizan la forma de “*láboara: lá bowerá*”, que es literalmente “el camino de la sangre” (*lá* o *láa*).

Hablando de los caminantes como adjetivos, estas voces se asocian a los verbos ya mencionados. Así, tenemos que Thor-Gray se refiere a “caminante, viajante o quien viaja”⁸ como *eyename*, *simiame*, *enaroame*. El significado que se da a “caminante” estará marcado por la idea de que el caminante es, ante todo, alguien que elige cómo caminar, en el sentido de elegir cómo comportarse, hacer, proceder, vivir y existir.

En resumen, además de referirse a la acción de desplazarse a pie de un sitio a otro, estos conceptos se despliegan en la teoría-práctica rarámuri en los cuerpos, en la moralidad y en la política. Como señala Martínez R., el concepto-camino para los rarámuri “ha conllevado a toda una forma de *ser* y *hacer* el mundo (vivir, habitar, trabajar, pensar, conocer, hablar, madurar el cuerpo, las almas, etcétera)” (Martínez R., 2012a: 140). Dicho de otro modo, los rarámuri conciben que determinado caminar (pensado como comportamiento) define tanto la condición moral de la persona como el tipo de camino y mundo que se elige actualizar.

Podemos decir que del concepto-camino destaca su transversalidad respecto a los distintos niveles, ámbitos, aspectos, seres y “haceres”⁹ que lo componen. Es transversal porque surca la experiencia rarámuri (individual y colectiva) en lo fisiológico (cuerpo, almas, persona), lo psicológico (estados de ánimo, pensamientos, emociones), lo social (relaciones de socialidad, ámbito político) y lo cósmico (vínculos con todos los seres). Cruza también distintos ámbitos porque afecta los procesos de salud/enfermedad, cuerpos/almas, vigiliás/sueños, cotidiano/rituales. De la misma manera,

⁸ “walker, traveller, one who travels”.

⁹ En las sesiones del seminario hemos problematizado la forma de abordar relacionadamente las diferentes maneras de ser, hacer y estar. Parte de esas reflexiones han planteado, primero, multiplicar sus formas y hablar de: ser y seres (en el sentido de la existencia de varios tipos de ser), hacer y “haceres”, estar y “estares”. Este último término es trabajado por Mejía Lara (2014) como “estar en la cultura” y “estar tupinambá”. Lo que nosotros planteamos sobre “el hacer” rarámuri (Martínez, 2012b; Fujigaki Lares, 2015) se puede sumar a aquellos planteamientos sobre “el estar” que impactan y conforman las maneras de “el ser” sobre el cual reflexionamos.



atraviesa las formas/contenidos de la sociabilidad entre los diferentes seres del mundo: antropomorfos/no antropomorfos, rarámuri/no rarámuri, vivos/muertos.¹⁰

A lo anterior se suma el hecho de que la disyuntiva de mundos que mencionamos se expresa por medio de formas contrapuestas de caminar, de caminos y de caminantes. Por ello, es común escuchar que un “buen caminante” es tanto el que recorre, con rapidez y firmeza, largos y difíciles trayectos como quien se esfuerza por ser un “buen rarámuri”, es decir, una persona de acciones, pensamientos, sueños y retóricas correctas y regenerativas, según la cosmopolítica rarámuri. Por el contrario, un “mal rarámuri” es el que no piensa “derecho”, que no reflexiona sobre sus actos, es alguien que “se desvía del camino correcto”, es decir, quien se comporta siguiendo el camino-otro (*si'nú boá*). Estos caminos los recorren diversas alteridades que se comportan de manera errónea y degenerativa para la vida individual y colectiva de los rarámuri.¹¹

El camino desviado: si' nú boá

El hecho de concentrar mis estudios sobre los rarámuri en temas que, según nuestra antropología, llamamos de muerte, sacrificio,

¹⁰ La noción de cosmopolítica, como la entiendo, implica necesariamente este tipo de transversalidad de los fenómenos en los diferentes modos de existencia que abordamos (Fujigaki Lares, 2015).

¹¹ En mi tesis de doctorado (Fujigaki Lares, 2015) desarrollo un aparato analítico sobre las nociones, las sustancias y las relaciones de lo degenerativo y regenerativo que se movilizan en los individuos y los colectivos. La investigación se concentró en dos pueblos disímiles: los rarámuri actuales y los mexicas del siglo XVI. Con los primeros he realizado mi etnografía y los segundos fueron analizados a partir de los trabajos historiográficos que corresponden a aquella época. Lo regenerativo/degenerativo es una noción que conforma un concepto relacional, dado que, entre otras cosas, lo que define lo regenerativo o degenerativo para alguna sustancia y relación depende del plano y la naturaleza de cada uno de los agentes que se vinculan. Las disputas cosmopolíticas que se desarrollan entre los diferentes existentes de estos mundos se refieren justamente a cómo administrar y controlar la creación de lo que para unos es regenerativo y para otros degenerativo. Considero que esto no es exclusivo de los rarámuri y los mexicas.

persona, víctima, locura y sus diversas experiencias rituales¹² me obligó a desplazarme epistemológicamente desde lógicas y conceptos intuitivos hacia otros más relacionales. Dicho desplazamiento no afectó únicamente mis propias temáticas, sino que impactó de manera integral mi forma de abordar el pensamiento rarámuri. La consecuencia de uno de esos esfuerzos ha consistido en identificar una noción que, si bien para los rarámuri produce sustancias y relaciones negativas (dañinas y degenerativas), es necesario entender en su positividad lógica, en otro nivel de comprensión, correlacionarla con aquel concepto positivo (benéfico, regenerativo) considerando que los dos mantienen una relación de implicación recíproca y asimétrica.¹³ Es decir, analizar, por un lado, las implicaciones degenerativas de la noción *si' nú boá* y, por otro, entender que no sólo constituye una forma negativa de existencia, sino que tanto negatividad como degeneratividad son parte importante de lo que entendemos como la tradición rarámuri.

A continuación, reproduzco literalmente un *nawésari* de Bautista Moreno Nachákachi, en ese entonces *siríame* de Pawichiki, recolectado, traducido y editado por los rarámuri Juan Gardea y Martín Chávez (1998: 177-178). Fue en este *nawésari* que me di cuenta de la noción, casi inadvertida, de *sinu bo'e* que analizo. El texto dice:

Atá ruyé kita kúchowa

Aconsejando a nuestros hijos

Ayena cho a ta ruyé kita kúchowa, kite alabé wachía yénoma, alabé nátaka sinibi si, ke tasi chigoka, ke tasi nakóaka; kite ko siné kachi echiregá nisa, sinu bo'e najato, alí ko ta riwéali 'ya kita

Nosotros aconsejamos a nuestros hijos que sean rectos y que usen siempre la razón. Que no tomen lo ajeno, que tampoco peleen. *Porque si alguna vez lo hacen se desvían del camino correcto y con*

¹² Fujigaki Lares 2005a, 2005b, 2006, 2009, 2014a, 2014b y 2015; Aguilar, Berrojalbíz y Fujigaki, 2008; Fujigaki Lares y Martínez, 2008 y 2012; Martínez R. y Fujigaki Lares, 2011 y 2012; Fujigaki Lares, Martínez y Salazar, en prensa.

¹³ Para conocer mejor este tipo de abordajes véase Viveiros de Castro, 2010; Strathern, 2006, y Strathern, 2014.



wénowa, tamujé aboni si cho ma; echi mu kitra bela siné kachi achaka owéropa alé, alí ko we nóchali mu 'yama echi jáwame, kite bela mu alabé kipúame nima ochérame raíchala.

Sinibí bela najirémala tan nirá nisa aré, sineame ralámuli ko, kite ko ta biléana bi eperéame ju, a ta biléana bí natasa aré, ke tasi wekawasa aré mapuregá epéreili kita iwénowa, kita ochípali, anawika iwerli ta 'yasa aré kita isélikami, anawika ta najátosa aré ochérame raicháala, echiregá bela ta alabé ralámuli nibo. Alá tibupo kita omáwari, tamujé bela níwala ju, suwaba isélikame we alá ruyé-sa ré echi mapu kulí ocheru.

A bela newalása ré mapu jena we'é ko kita alewá ju. Kita poblo ko sinibí si ralámuli nima, awe kalabé nóchame ma.

esto provocan vergüenza a sus padres, y a ellos mismos. Por esto se enfrentarían a la justicia, y no es bien visto que den problemas a las autoridades, puesto que se puede evitar al aceptar un buen consejo.

Tendremos que vernos como hermanos todos, porque vivimos en el mismo lugar y todos los rarámuri pensamos igual. No debemos olvidar cómo vivieron nuestros padres, nuestros abuelos, debemos seguir apoyando a nuestros gobernadores, y todos juntos seguir la voz —consejos— de nuestros antepasados, como buenos rarámuri que somos, debemos luchar porque permanezcan nuestras fiestas, nuestra raza.¹⁴ Todos los que somos gobernadores demos fuerza a nuestros niños, éste debe ser nuestro trabajo.

Entendamos que nuestra tierra es nuestro espíritu. Nuestros Pueblos deberán seguir siendo rarámuri y gente trabajadora.

¹⁴ La palabra raza en la variante del español del norte de México puede ser entendida como “gente” y no se vincula con cuestiones racistas. Los tarahumaras lo utilizan en ocasiones para contrastarse con los blancos, pero podría decirse que es más general porque los propios blancos la utilizan como un tipo de proposición, para hablar de un “nosotros” frente alguien más.

No sé cuáles son los alcances metafóricos y metonímicos que Bautista Moreno Nachákachi ha querido expresar con la frase que he destacado ni cuáles son obra de los traductores. Bautista Moreno ha dicho: “*kite ko siné kachi echiregá nisa, **sinu bo’e najato***”. Gardea y Chávez han traducido: “porque si alguna vez lo hacen **se desvían del camino correcto**”^{*} Concentrémonos en la frase final. ¿Qué significaría literalmente *sinu bo’e najato*? En principio, contamos con tres palabras diferentes: *sinu*, *bo’e* y *najato*.

Brambila define *se’nú* o *si’nú* como “otro, distinto, diferente”, “extraño, ajeno, extranjero”, y ejemplifica: “*ké ga’rá enárosua, re’ré goná simáropo, se’nú mukí yúa bo’isúa*”, que significaría “si no procedemos bien, iremos (lit. pasaremos) abajo, si nos acostamos con mujer extraña”.¹⁵ De este término se derivan también las palabras *ise*nu*, o *ese*nu*,¹⁶ que se traducen como “distintos, diferentes, desemejantes, otros” y como “extraños”. Por su parte, Hilton define *si’nú* como “distinto, diferente, extraño (pl. *isena*). Cosas, animales, personas. *Si’nú rarámuri*: indio de otro grupo. *Si’núriga*: “lo contrario”. Thord-Gray menciona que *senu* es “otro” u “otro-desconocido”.¹⁷

La palabra *bo’e* de esta frase es una variación dialectal de *bowé*, *boé*, *boyé*, sustantivo que, como hemos mencionado, se define como “camino, vereda, sendero, carretera, pista”.

*Los énfasis son míos.

¹⁵ Entre los rarámuri es frecuente escuchar que, cuando se tienen relaciones sexuales y/o matrimoniales con los blancos, los destinos de las almas, después de la muerte, se invertirán. Los rarámuri, que tienen reservado el Mundo-de-arriba a lado de Onorúame y Eyerúame, irán al Mundo-de-abajo, habitado por el Diablo y reservado para los mestizos; de manera inversa, los blancos irán al Mundo-de-arriba. Cabe señalar que, en la mitología rarámuri, Dios y Diablo son hermanos y procrearon hijos con la misma mujer (la Virgen): de la unión con Onorúame nacieron los primeros rarámuri y de la unión violenta con el Diablo nacieron los primeros blancos.

¹⁶ El “*” en el diccionario de Brambila funciona como el saltillo de la palabra que, otros autores, generalmente grafican con “’”.

¹⁷ “another, other-unknown or no acquainted whit (Sp. otro-desconocido)” y “To be disguised, to be changed in appearance so as to conceal identity, to be camouflage –to be masked, to be concealed (Sp. estar disfrazado). From *senu* (another, other-unknown) and *kema* (to be clothed, dressed, or covered with a blanket)” (Thord-Gray).

Por último, la voz *najato*. Para Brambila *najátoma* o *naátoma* significa “seguir, ir detrás de, perseguir”. El ejemplo de Brambila es: “*owirúame bi a machí ku ma’chí paka; rimuka najato ba / sólo el shamán sabe sacarlo (el embrujo); lo persigue en sueños*”.¹⁸ Sinónimo de *najato* es *íewéroma*, que significa “seguir, ir en pos de” y “proseguir, continuar”. Hilton, por su parte, se refiere a *najata* como “seguir”, y Thord Gray interpreta “*oyero*” y “*nahato*” como “seguir, estar después o estar detrás, en busca de”.¹⁹ Brambila también registra *oyéroma* u *owéroma*, que significan “seguir, proseguir, continuar”, “seguir a otro, perseguir, imitar” y, “en lenguaje judicial: acusar, enjuiciar”. Tenemos, además, *i’náatoma* (derivado de *nájátoma*, seguir) “seguir mucho, perseguir tercamente”.

En resumen, el segmento de la frase analizada, *sinu bo’e najato*, sería literalmente: *sinu* (otro, diferente, distinto, extraño, ajeno, extranjero) *bo’e* (camino) *najato* (seguir, ir detrás de, perseguir). Y nuestra frase “*kite ko siné kachi echiregá nisa, sinu bo’e najato alí ko ta riwéali ‘ya kita wénowa, tamujé aboni si cho ma*” podría también traducirse como “porque si alguna vez lo hacen [robar o pelearse], siguen el camino otro, y con esto provocan vergüenza a sus padres, y a ellos mismos”.

Por eso resulta clave la traducción que hacen Gardea y Chávez de esa frase. Recordemos que éstos traducen *sinu bo’e najato* como “se desvían del camino correcto”. En este sentido, “desviarse del camino correcto” y la traducción literal “siguen el camino otro” se correlacionarían y remitirían a las maneras de actuar que hacen a una persona, según sus propios términos, un mal *rarámuri* o mal caminante. Conversando con Luisa Bustillos²⁰ (2015: comunicación personal) sobre estos planteamientos, ella me explicó que *si’nú* podría traducirse al español como “diferente” y “equivocado”, y que la expresión *si’nú boá najato* “es como seguir el camino equivocado”.

¹⁸ Brambila definirá después de manera diferente la misma frase en *rarámuri*. En la entrada para *owirúame* la traduce como “solamente el médico sabe sacarla de nuevo; soñando va tras ellas (se refiere a las almas de los *rarámuri*, robadas por el *oremá* [un ave-cometa maligno], por orden del brujo)”.

¹⁹ “follow up, to be after or behind in pursuit of”.

²⁰ Una de mis principales maestras de la vida *rarámuri*, quien se convirtió en mi madre adoptiva en la sierra.

Para los rarámuri estas acciones equivocadas son actualizadas por agentes transgresores, por las acciones degenerativas de las alteridades, y se vinculan, a su vez, con algún tipo de *boá si'nú*, un camino extraño o extranjero. Cabe resaltar que las alteridades no son degenerativas en sí mismas. Esos caminos-otros y sus caminantes se califican como tales porque *hacen* y crean relaciones que han perjudicado la convivencia y el bienestar individual y colectivo para los rarámuri. Debe quedar claro que alteridades y degeneratividad son posiciones y aspectos relacionales y no identidades sustanciales en sí mismas. Es responsabilidad de los lectores no esencializarlas.

Para sistematizar mis interpretaciones sobre este tema he bosquejado las cinco formas de otredades²¹ que consideré representativas de la socialidad rarámuri y que fueron creadas como cinco tipos de caminantes conceptuales²² que transitan por el *si' nú boá*, o cinco tipos de caminos que forman parte de él.²³

Algunos seres de eras míticas anteriores son evocados como “gigantes” o *ganoko*. Diversas narraciones mencionan que se comían a los rarámuri y que tenían especial gusto por los niños y las

²¹ Las alteridades que aquí presentamos no agotan, ni un poco, la gama de posibles otredades con las que los rarámuri conviven. Por ejemplo, López Flores (2015) explora un tipo de otredad diferente al interior de los rarámuri: sobre la noción de alteridad de los rarámuri *simaroni* (los no bautizados), desde el punto de vista de los rarámuri *pagótuame* (los bautizados). Este contraste no ha sido examinado y aporta nuevas problemáticas. Por otro lado, la historiadora Susan Deeds (2000; 2001) mencionaría otros tipos de barreras e incorporaciones para la época colonial de los “tarahumaras”. No olvidemos que en la Sierra Tarahumara existen al menos otros cuatro grupos étnicos diferentes, sin contar la gama de personajes ligados a las organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, organizaciones religiosas de diferentes corrientes, investigadores y estudiantes de las más diversas disciplinas y lugares de origen, así como aquellas ligadas al tráfico de drogas (narcotraficantes, militares, policías militares, etcétera).

²² En el sentido lato de personajes conceptuales trabajados desde la filosofía, como los de Deleuze e Guattari (1994 [1991]), Stengers (2005: 994) y Viveiros de Castro (2010: 199).

²³ La información etnográfica sobre estos personajes es abundante. La manera en que describo a cada uno tiene el interés de resaltar las características que más me interesan en el análisis. De tal manera que sólo citaré algunas de las tantas referencias que existen. Lo mismo haré con los caminantes de “el camino de los antepasados”.



mujeres. Estos seres no tenían relaciones con Onorúame ni con Eyerúame (El-que-es-padre y La-que-es-madre, respectivamente, divinidades centrales del mundo rarámuri), tampoco cultivaban ni domesticaban animales, y mucho menos los ofrecían en sacrificio a sus divinidades. Tenían excesos desbordados y carencias culturales profundas. En este sentido, serían incivilizados según el criterio de la raramuritud, que se produjo, justamente, después de la creación del mundo tal como lo conocemos ahora.

El *lowíame* (persona que transgrede ritualmente y se vuelve “loco”)²⁴ y la persona *perezosa* son emblemáticos de los caminos que transgreden las normas colectivas porque son ellos quienes no resarcan los daños provocados por sus infracciones, hecho aun más grave que las transgresiones morales en sí. De hecho, gran parte del sistema de justicia tarahumara —los juicios públicos, por ejemplo— se centra en la lógica de la reparación de los daños y no tanto en una lógica del castigo. Estos rarámuri hacen y se comportan irreflexivamente e infringen todo tipo de etiqueta cosmopolítica en la vida cotidiana y en la ritual, tanto con humanos como con los seres/plantas con poder —como el peyote y la bakánoa—, Dios, la Virgen, el Diablo, etcétera (Fujigaki y Martínez R., 2008; Fujigaki y Martínez R., 2012; Martínez R. y Fujigaki, 2012). La insensatez de sus acciones es reflejo de que su juicio, sus palabras y sus acciones están “extraviadas” (en rarámuri la palabra *we’káruma* significa perderse, extraviarse, equivocarse). Dichas acciones deberían estar “apretadas” (es decir, ser congruentes), pero en realidad están “dispersas” —en el sentido de que no tienen consistencia y no debería ser de esa manera—. No resarcir los daños y ser perezoso tiene consecuencias cosmopolíticas graves. Sobre la pereza, Merrill (1992: 151) señala: “Llamar a alguien perezoso es uno de los insultos más graves que un rarámuri puede hacer. Las connotaciones negativas de la pereza derivan en parte de la idea de que si las personas no están dispuestas a trabajar, robarán a los otros con el fin de sobrevivir”.²⁵

²⁴ Véase un estudio de esta noción en Fujigaki Lares y Martínez (2012) y Martínez R. y Fujigaki Lares (2012).

²⁵ “Calling someone lazy is one of the more serious insults a Rarámuri can make. The negative connotations of laziness derive in part from the idea that if

El *sukurúame* es la persona que provoca daño intencionalmente a otro u otros rarámuri, utilizando para ello los conocimientos y poderes que posee sobre las plantas medicinales y poderosas y sobre la fuerza de su aliento/alma, tanto en la vigilia como en el sueño. Tiene la capacidad de dañar, secuestrar, robar parte del aliento/alma de las personas (es decir, de dispersar y, por ello, debilitar lo que debería estar unido y fuerte: almas, cuerpo, persona, tejido social); esto provoca irremediablemente la enfermedad de sus enemigos y hasta su muerte, si es que éstos no recuperan (amacizan) las partes de sus almas y sus cuerpos. Los *sukurúame* provocan muchísimo miedo y respeto por las consecuencias de sus acciones.

El “gobernador amestizado” es el rarámuri que utiliza de manera incorrecta su posición de autoridad con las distintas alteridades civiles, gubernamentales y religiosas. En un *nawésari* de Patrocinio, comisario de Tehuerichi, ofrecido a los asistentes de un *nutéma* (fiesta para el alma del muerto) el 2 de enero de 2004, éste dijo: “A veces pensamos que somos chabochis y por eso hacemos cosas malas” (Fujigaki, 2005a: 166). Como el gobernador es el vínculo privilegiado establecido por los rarámuri con las redes y las fuentes de ciertos recursos externos (de los distintos niveles de gobierno, organizaciones no gubernamentales, investigadores académicos, etcétera), cuando ellos utilizan dichas posiciones para obtener beneficios particulares e individualistas están actuando como un *siríame*²⁶ *achabochado*.²⁷ Es decir, ocupan una posición privilegiada pero no redistribuyen equitativamente los recursos que

people are unwilling to work, they will steal from others in order to survive”. (Traducción mía).

²⁶ *Siríame* o gobernador es la figura de autoridad política tradicional. Es elegido por consenso y tiene a su cargo los vínculos con figuras internas y externas a los rarámuri para la obtención de bienes y servicios. Además, coordina las festividades y la impartición de justicia entre los rarámuri. Por ello se espera de quien detente el cargo (y su pareja) un comportamiento ejemplar en lo público y lo privado. Estas características se requieren tanto en la Sierra Tarahumara como en los nuevos asentamientos urbanos de la ciudad de Chihuahua (Morales Muñoz 2005, 2013).

²⁷ *Chabochi* es el no rarámuri blanco, también llamado por los tarahumaras “mestizo”. Ellos verbalizan este término y, cuando alguien se comporta con la lógica del mestizo, dicen que se *achabocha* o que está *achabochado*.



gestionan, sino que los acumulan para sí mismos, lo cual implica provocar grandes desigualdades entre los individuos y ciertas redes rarámuri. En esta categoría también entrarían los ladrones y los mentirosos porque sustraen de manera incorrecta lo que no les corresponde y/o porque administran las narrativas sólo a su conveniencia para sacar provecho de ellas.²⁸

Finalmente, tenemos al alma del muerto o *alewá mukúame*. En la teoría rarámuri, una persona fallece —en última instancia— porque los elementos que la componían (aliento vital/alma, cuerpo) se disgregan de manera radical y ya no podrán unirse de nuevo tal como antes. Este pariente debe convertirse en no pariente, lo cual sólo sucederá a través del trabajo ritual realizado para el alma de la persona muerta (*nutéma*) por los miembros de su red social. Pero el muerto no es consciente de que ha fallecido y, por ello, provoca un equívoco en las relaciones con sus parientes vivos, pues insiste en relacionarse e intercambiar comida, bebidas y afectos con ellos. Como resultado de ello, el muerto provoca enfermedades, tristeza y miedo a las personas, así como daños materiales a las construcciones, a los animales domésticos y a los cultivos. El muerto no quiere desprenderse de este mundo (porque no quiere estar solo y porque piensa que su cuerpo, alma y relaciones sociales siguen juntas, aunque eso ya no sea posible). Los vivos tienen la obligación de realizar las fiestas mortuorias para crear discontinuidad con su pariente muerto y para *crear olvido* de él; de lo contrario, éste podría “llevárselos”.

El denominador común de todos estos caminantes es que cada una de sus acciones conduce al debilitamiento de las personas y los colectivos porque sus elementos y vínculos se “aflojan” y se “separan” (*mokowina*). Por ejemplo, una amiga rarámuri nos dijo: “cuando está uno enfermo nada más está el espíritu que es débil, y el espíritu que era muy fuerte ya no está ahí”. Es decir, se concatenan varias cosas: el que las almas y los cuerpos se aflojen o se separen

²⁸ El personaje conceptual de *siríame achabochado* que aquí describo puede ser actualizado por otra posición de los cargos rarámuri. Por ejemplo, como lo mencionó Bonfiglioli, en el caso de Tehuerichi la posición privilegiada para el contacto con este tipo de alteridades es ocupada por el comisario ejidal de la comunidad.

provoca que las personas y los colectivos se debiliten y se enfermen. La enfermedad, por su parte, también se relaciona con la tristeza (*o'monama* u *o'mónama*) y con el miedo (*majá*). Para los rarámuri, estas emociones son problemas cosmopolíticos que constantemente se colocan en cuestión tanto en la intimidad como en los discursos públicos (Merrill, 1992: 148). En este sentido, para los rarámuri es degenerativo todo aquello (cosas y acciones) que daña y/o disgrega el cuerpo y el conjunto de sus redes sociales y que se produce por seguir un camino equivocado. Estas acciones merman las posibilidades del trabajo en conjunto y de los intercambios equitativos y solidarios generalizados con y entre los seres del cosmos.

El camino correcto: anayáguari boá

Lo que fluye por este tipo de comportamiento serían las sustancias y las relaciones que transitan y crean continuidad con las múltiples formas de lo regenerativo. Es decir, lo que construye y reafirma el bienestar colectivo e individual de los rarámuri, que fortalece el caminar en conjunto con formas equitativas y justas. Los rarámuri se refieren a “caminar juntos”, “caminar unidos”, “caminar apretados”, “todos juntos”, “seguir la voz —consejos— de nuestros antepasados”, etcétera. Este camino, tanto en la vida individual como en la rectitud moral, es también colectivo. Luisa Bustillos y Antonio Sandoval nos explicaban claramente: “Es como ir caminando por un camino, todo el pueblo rarámuri”, y nosotros apuntábamos: “Salir de este andar colectivo no sólo implica una ruptura ética, una falla en el comportamiento, sino también una ruptura en las redes sociales e incluso [puede provocar] la ‘locura’”²⁹ (Fujigaki Lares y Martínez, 2012: 57).

Ya mencioné que *anayáguari boá* significa literalmente “el camino de los antepasados”, concepto que se refiere a la tradición y el costumbre, en el sentido de las reglas morales explícitas que los

²⁹ En términos muy generales, el sentido rarámuri de una persona “loca” sería “aquella persona que ha perdido el rumbo y el correcto andar por el camino colectivo según la ética rarámuri. Su alma ha sido afectada por el envenenamiento de algún “ser-planta” poderoso” (Fujigaki Lares y Martínez 2012: 69).



rarámuri se persuaden continuamente a cumplir. En el texto antes citado de Bautista Moreno (en Gardea García y Chávez Ramírez, 1998: 177-178), también tenemos un ejemplo donde el gobernador exhorta a seguir los caminos de los abuelos:

ke tasi wekawasa aré mapuregá epéreili kita iwénowa, kita ochípali, anawika iwerli ta 'yasa aré kita isélikami, anawika ta najátosa aré ochérame raicháala, echiregá bela ta alabé ralámuli nibo.

No debemos olvidar cómo vivieron nuestros padres, nuestros abuelos, debemos seguir apoyando a nuestros gobernadores, y todos juntos seguir la voz —consejos— de nuestros antepasados, como buenos rarámuri que somos, debemos luchar por que permanezcan nuestras fiestas, nuestra raza

[...]

[...]

Kita poblo ko sinibí si ralámuli nima, awe kalabé nóchame ma.

Nuestros pueblos deberán seguir siendo rarámuri y gente trabajadora.

Para este tipo de comportamiento tenemos cinco ejemplos que se contrastan con los anteriores.

El primer caso se referiría a los rarámuri que estuvieron *atentos* a las indicaciones de Onorúame y Eyerúame. Es decir, los rarámuri antiguos que siguieron las palabras de estos demiurgos y que por ello fueron quienes lograron superar los desafíos y cataclismos de las eras anteriores. En general, dichas indicaciones se actualizan en las sintéticas narraciones sobre la domesticación original de las plantas y de algunos animales, en el trabajo colectivo, en el intercambio solidario entre los rarámuri y otros colectivos (humanos o no) del mundo por medio de un correcto comportamiento cotidiano, y en las *fiestas*³⁰ que deben realizar.

³⁰ En rarámuri puede utilizarse la noción de fiesta (*omawa*), trabajo (*nochama*) o *teswinada* (tiempo y espacio en el que se bebe cerveza de maíz llamada *teswino*) de manera relativamente indistinta para referirse al trabajo colectivo, tanto coti-

Tendríamos luego a los rarámuri *sensatos* y *trabajadores*, que son quienes se esfuerzan constantemente por mantenerse en el camino del bienestar colectivo y que intentan no salirse del orden. Son solidarios con los demás. No son locuaces ni impertinentes y procuran no transgredir ninguno de los protocolos cotidianos y rituales entre los diferentes agentes del cosmos. Y, lo más importante, en caso de hacerlo, trabajan para solucionar los conflictos con sus contrincantes, sean antropomorfos o no.

El *owirúame* es la persona capaz de curar a sus semejantes y de solucionar parte de los conflictos colectivos reflejados en los cuerpos, las almas y las relaciones de las personas, son quienes “amacizarán” y juntarán los componentes de los individuos que se han disgregado a causa de los conflictos, ya sea en este plano —dirigiendo los rituales— o en otros —como el plano onírico o en los diversos diálogos con las almas de los muertos—. Recordemos que las enfermedades, en su mayoría, son provocadas porque algunas almas se separan del cuerpo, ya que fueron robadas, secuestradas o atadas por alguno de los enemigos. En términos ideales, el *owirúame* realiza estos trabajos de amacizamiento de las personas y sus relaciones de manera desinteresada, solidaria y bondadosa.

La figura del *siríame justo* sería la del rarámuri habilidoso con la palabra y el pensamiento, aquel que tuviera un “corazón fuerte”, “apretado”, “macizo”. Éste debe gestionar recursos y dirigir por buen camino el comportamiento colectivo. También ha de ser equitativo al compartir y repartir todos los recursos y relaciones que consiga, intentado no concentrar los beneficios en unos

diano como ritual. Por regla, los rarámuri deben ayudarse mutuamente. Una manera de hacerlo son las teswinadas, en que determinado colectivo de una casa solicita ayuda a los miembros de su “*plexus* de teswino” (Kennedy, 1970; Urteaga Castro-Pozo, 1998; Fujigaki, Martínez y Salazar, 2010, en prensa, entre otros) para labores que sobrepasan las fuerzas y capacidades de un individuo o una red parental, que llevaría demasiado tiempo terminar (limpieza y arreglos de los terrenos y las propiedades, ciertas fases de la preparación de las diferentes siembras, algunas etapas constructivas de las casas, arreglos, etcétera) o simplemente por gusto. Los rituales implican casi siempre una correlación inalienable entre danza, música, *teswino*, *tónari* (el caldo ritual elaborado con el aparato cardiorrespiratorio y/o la carne de animales ofrecidos en sacrificio), alimentos y bebidas, compañía, solidaridad mutua y, claro está, conflictos y desavenencias entre los asistentes.



pocos. Además, en los conflictos que deba solucionar —los gobernadores presiden los juicios donde se dirimen las disputas surgidas en los ámbitos domésticos entre los rarámuri—, deberá ser ecuánime.

Finalmente, llegamos al camino que deben seguir los *deudos*. El trabajo que los parientes de una persona fallecida deben realizar es fundamental para el mantenimiento y la preservación de su salud y de su vida, ya que, de no llevarlo a cabo, los muertos se quedan vagando y penando en este mundo —aunque en otro plano—, y ello provoca, irremediablemente, enfermedades y la muerte de sus familiares. Por ello deben realizarse las *nutéma* o “fiestas” dedicadas a cada uno de los muertos para que, mediante ellas, haya un trabajo de traducción y resolución de los equívocos entre los vivos y sus parientes fallecidos. Llevar a cabo estas ceremonias y trabajos implica una gran cantidad de esfuerzo, tiempo y recursos de los familiares, que deben trabajar mucho, en conjunto, para organizar las fiestas en que su pariente muerto se sentirá acompañado y entenderá que debe seguir por su propio camino y dejar el camino de los vivos en paz (Merrill, 1988; Fujigaki Lares, 2005a; Fujigaki Lares, 2015b; Pintado, 2012, entre otros).

Como los lectores pueden imaginar, seguir este tipo de caminos y comportamientos resulta difícil. Estas acciones son regenerativas para los rarámuri porque permiten amacizar y fortalecer (*rachinawa*; apretar, oprimir) las sustancias y las relaciones de los individuos y los colectivos, lo cual provoca que las personas estén contentas y alegres (*raisa* o *ganíre*, esta última también significa salud, “estar o haberse aliviado o curado; estar sano o haber sanado”), fuertes o valientes (*iwéame*), sensatas (*busirema*). Se permite con dichas acciones seguir “el camino de los antepasados”, en el sentido de continuar con la posibilidad de autodeterminación ontológica, epistemológica y política en un mundo que constantemente actúa contra ello. Entre los rarámuri de Rejogochi registrados por Merrill (1992: 189), el verbo *kanírema* indica que “están sanos, contentos y en buen estado de ánimo”. José Domínguez, siendo *siríame* de Bocoyna, lo decía claramente: “la manera correcta de vivir es estando contentos” (Gardea García y Chávez Ramírez, 1998: 85).

Oscilar y decidir

Estos diez caminantes conceptuales y los tipos de camino aquí descritos deben considerarse posibilidades de formas de relación con el mundo. Como ya señalamos, estos caminantes no deben esencializarse, ya que los propios rarámuri no lo plantean en esos términos. Son posiciones en las que se oscila³¹ dependiendo de la decisión, el deseo y el propio derecho de querer o no seguir actuando como rarámuri.³² Una persona puede ocupar varias posiciones a la vez, dependiendo de cómo y con quiénes se esté relacionando. Voy a ejemplificar estas oscilaciones refiriéndome a cada par de caminos y caminantes que he propuesto y, después, propondré una manera específica de pensar la relación entre esas diferencias.

1) El primer caso se refiere a la manera de decidir si los rarámuri siguen y cumplen las condiciones materiales, éticas y políticas del mundo rarámuri. Aunque lo he planteado más en términos de decisión mítica, la cuestión puede pensarse también respecto al trabajo colectivo y cósmico determinantes para vivir como rarámuri. Por un lado, tendríamos a aquellos que habitaron este mundo utilizando la domesticación animal, la especialización de los cultivos, el trabajo y la fiesta en conjunto, el sacrificio, la danza y el teswino para vivir conforme a los planteamientos de Onorúame y Eyerúame. Por el otro, a quienes no desearon seguir ese camino y,

³¹ Con oscilar u oscilaciones me refiero a la posibilidad de moverse y alternar entre, al menos, dos posiciones contrapuestas. En este caso me refiero a las posibilidades de variación ligadas a un tipo de camino y al movimiento correspondiente a un tipo de caminante frente a otro. Considero importante resaltar que estas oscilaciones por decisiones específicas nos brindan una oportunidad de intentar describir de una manera más relacional y menos esencialista, aun siendo conscientes de que eso no soluciona el problema del movimiento y del carácter inasible de la escritura etnográfica.

³² Considero necesario precisar que la decisión, el deseo y el derecho son tácticos en los modos de existencia por los que optan los individuos y los colectivos rarámuri. Dado que desde planteamientos más intuitivos se ha planteado que su raramuritud deviene de seguir casi mecánicamente una tradición milenaria que, si bien se enlaza con posiciones y derechos muy anteriores a la conquista, ha sido en detrimento de considerar sus autodeterminaciones en su radical contemporaneidad. Decisión, deseo y derecho continuamente son subsumidos a favor de premisas de ancestralidades milenarias que deben ser analizadas con mucho cuidado.



por ello, optaron por seguir actitudes como devorar personas, no compartir la comida con sus divinidades, etcétera. La decisión que se plantea en este caso es si se incursiona o no en un modo de existencia determinado, si se sigue un camino basado en la rareza de las narraciones míticas u otro basado en formas incivilizadas. Como dichas formas están contrapuestas, la decisión implica asumir y rechazar radicalmente alguna de las posibilidades. La elección es, al mismo tiempo, una eliminación que, se sabe, ha sucedido en eras pasadas y, por ello, es una posibilidad actual.

2) Un segundo ejemplo se refiere a los rarámuri que siguen o transgreden las normas y al impacto en el mundo que esto trae consigo. Tenemos un ejemplo etnográfico significativo. Una mujer rarámuri, Alejandra,³³ nos dijo que se había torcido un tobillo por una caída relativamente fuerte; el tobillo se hinchó y le provocó un intenso dolor durante más de cuatro semanas. Ella consultó a un *owirúame*. Sin pasar por alto el origen inicial de su dolor (la torcedura), le platicó que también había tenido un extraño sueño en el que su madre, Natalia, y su hermano, Roberto, que habían fallecido recientemente y a quienes no se les han terminado las ceremonias mortuorias, trataban de convencerla de que dejase este mundo y se fuera con ellos. En el sueño, Alejandra estaba sentada en el suelo y, aunque ellos le insistieron, se negó a acompañarlos, por lo que optaron por jalarla de las piernas y arrastrarla por unas tierras de cultivo. Alejandra nos explicó que el *owirúame* tuvo que soñar para diagnosticar su padecimiento y saber las medidas que deberían ser tomadas para su cura. Poco después, el *owirúame* le dijo que el dolor en el tobillo se debía a que “unas piedras que son de los *anayáguari* [antepasados]” —provenientes de las tierras en las que en ese momento Alejandra sembraba y que pertenecían a su madre— la estaban enfermando. El *owirúame* vio en sus sueños que, si ella seguía así, “va a terminar caminando sentada” (arrastrándose), así que, para aliviarse, tenía que organizar una “fiesta” para sus muertos: hacer yúmari, elaborar teswino, sacrificar un chivo y cinco gallinas y pagarle a él quinientos pesos.

³³ He modificado los nombres reales de los involucrados.



¿Por qué los muertos de Alejandra la estaban enfermando?, ¿qué implicó que las piedras de los *anayáguari* de esas tierras la dañaran?, ¿a qué tipo de antepasados se refiere?, ¿qué relación existe entre el dolor del tobillo, el sueño con sus difuntos y las tierras en las que estaba sembrando?, ¿por qué la curación de sus malestares vendría a partir de una fiesta? Los muertos pueden enfermar a los vivos porque, como ya mencioné, las relaciones entre parientes no culminan con la muerte, pues el alma del muerto (*alewá mukúame*) seguirá en este mundo hasta que finalicen todos los rituales mortuorios (Fujigaki Lares, 2005a). El origen del dolor del tobillo es multicausal: por un lado, se torció y le dolía intensamente porque dentro de su cuerpo tendría “unas piedras de los antepasados” (refiriéndose a los muertos cuyos rituales no habían terminado); por el otro, dicho dolor fue motivado porque Alejandra mantenía relaciones conflictivas con su sobrina en relación con ciertas propiedades que no le pertenecían por derecho.

Esas piedras entraron en su cuerpo porque Alejandra estaba incumpliendo varias normas sociales importantes, a saber: ella sembraba en las tierras de cultivo de su madre, por lo que varios rarámuri sospecharon que era una estrategia para apropiarse de ellas de manera ilegítima, ya que por derecho pertenecían a una de sus sobrinas. Estas tierras de cultivo estaban a nombre de su madre ante el padrón ejidal. Sin embargo, desde varios años atrás, la familia del hermano fallecido se había hecho cargo de labrarlas porque su madre ya no podía hacerlo. Esto implicó, como generalmente sucede, la herencia en vida de las tierras de la madre a este hijo, ya que él cumplió con la norma de entregar parte de la cosecha a la madre. Al morir ésta, las tierras ya eran en realidad del hijo. Sin embargo, él también murió. Por norma rarámuri, las tierras tenían que pasar a manos de una hija o un hijo de Roberto, de preferencia alguno que habitara la mayor parte del tiempo en la ranchería, es decir que perteneciera activamente a los circuitos de intercambio de la comunidad, como fue el caso de Berenice. Sólo si Roberto no hubiese tenido hijos, o si éstos no trabajaran las tierras, existía alguna posibilidad de que Alejandra las heredara y tuviera el derecho a sembrar en ellas. Pero, como éste no era el caso, ella estaba actuando de manera indebida según las normas rarámuri, alejándose del buen



caminar rarámuri (*anayáguari bo'a*) y comenzando a seguir un camino moralmente indebido (*bo'a si'nú*), lo cual repercutió en sus almas, en sus sueños, en su cuerpo y en sus relaciones sociales.

Gracias al *owirúame*, Alejandra podía entender los mensajes de sus muertos y el origen de sus dolencias. Pero para curarse tenía que hacer una fiesta para sus difuntos, pues, en caso de no cumplir, enfermaría hasta morir. La torcedura del tobillo se convirtió en un “pretexto” para darle la posibilidad de trabajar y hacer una fiesta en la que se ventilaran sus problemas y así pudiese resarcir los daños ocasionados. Ya se ha dicho que las *teswinadas* se convierten en escenarios y arenas en que las disputas y solidaridades entre los rarámuri se ponen en juego y, al mismo tiempo, en donde los conflictos se encaminan hacia su solución o su agravamiento (Bennett y Zingg, 1978 [1935]; Kennedy, 1970; Urteaga, 1998; Fujigaki, Martínez y Salazar, en prensa).

En este sentido, el *owirúame* abrió la posibilidad para que Alejandra enderezara públicamente sus acciones y las dirigiera por el “buen camino”, dejando en claro que no se apropiaría de las tierras que no le correspondían. Esto es importante porque entre los rarámuri los conflictos por las tierras de cultivo son frecuentes y delicados. Ser objeto de habladurías y chismes por el “robo” o usurpación de tierras es, en ocasiones, antesala de juicios formales y oficiales ante los gobernadores y ante toda la comunidad. Curar el dolor en el tobillo de Alejandra implicó una solución de los conflictos generados por no respetar el acceso a las tierras de cultivo que por derecho pertenecían a la sobrina o, por decirlo de otra manera, por no respetar el derecho de Berenice a acceder a sus tierras. Al curar el dolor de Alejandra, el *owirúame* gestionaba y resolvía conflictos corporales, oníricos, morales, éticos, económicos y políticos no sólo entre los vivos, sino también entre vivos y muertos.

3) Por otro lado, están los rarámuri que deciden ser malvados y dañar por su voluntad a los demás (*sukurúame*) y/o aquellos que ayudan a curar y resolver los conflictos (*owirúame*), lo cual es posible porque los conocimientos adquiridos sirven potencialmente tanto para curar como para enfermar. Ese *owirúame* que ayuda a resolver el conflicto sobre tierras, por ejemplo, será aliado de algunos y, seguramente, enemigo (*sukurúame*) de otros. En otras palabras,

aunque el *sukurúame/owirúame* sea al mismo tiempo aliado y enemigo, su posición sólo se distingue por la manera en que utiliza sus conocimientos y prácticas.

4) Otro ejemplo es el *siríame* como responsable del vínculo formal con las instituciones gubernamentales y con el mundo de los *chabochis*. Los *siríame* que cumplen cabalmente sus funciones son quienes reparten de manera equitativa y justa todos los recursos adquiridos por su posición para el beneficio colectivo y quienes ayudan a traducir ese mundo de manera regenerativa sin robar ni acumular para un beneficio exclusivo e individualista. Por otro lado, están quienes utilizan esas posiciones temporales para acumular e intentar perpetuar ese poder lo más posible en beneficio personal y familiar. Si algún gobernador decide acumular el poder de esa manera, podrá ser exiliado debido a que el robo y el abuso del poder se considera una grave transgresión cosmopolítica, pues esa posición de gobernador elegido por asamblea y votación directa es otorgada para servir y guiar a todos los rarámuri de su jurisdicción y debería usarse para beneficio de todos, no sólo de él, de su localidad o de su familia.

5) Finalmente, están las decisiones sobre cómo relacionarse entre deudos y muertos. La disyuntiva consiste en decidir si se trabaja o no durante mucho tiempo para acumular los recursos y las relaciones necesarias para realizar cada una de las *nutéma* o las fiestas de cada difunto (tres para los hombres y cuatro para las mujeres, elaboradas idealmente en un lapso anual, lo que rara vez sucede). Las fiestas y las ofrendas deben ser individuales, colectivas y cósmicas. La decisión que debe tomarse es si se trabaja y se consiguen los esfuerzos para construir un pariente muerto en un no pariente que debe olvidarse después de su último ritual mortuorio, o no se trabaja y, por lo tanto, no existe la posibilidad de ayudar al muerto a abandonar este mundo.³⁴ Cabe señalar que, para realizar

³⁴ Entre los rarámuri pensar la figura del muerto como mediador de regeneratividad no es factible o, en todo caso, existiría en términos inversos: el muerto regenerativo es aquel que no hace daño a los vivos, el que está lejos de los vivos y es olvidado. Por otro lado, cabe señalar que, aunque sea una norma social sumamente importante, esas fiestas no siempre logran elaborarse debido, entre otras cosas, a la exigencia y a los altos costos (humanos, económicos, políticos, perso-



estas ceremonias, sobre todo las últimas de cada proceso mortuario (Fujigaki Lares, 2005a; Fujigaki Lares, 2009), se requiere una enorme cantidad de esfuerzos y recursos de todo tipo. Pese a que realizarlas sea un imperativo social —ya vimos los riesgos que se corren de no cumplirlos—, es frecuente que las últimas fiestas no se lleven a cabo debido a los altos costos que esto representa.

Hasta aquí hemos visto que cada caminante construye sus propios senderos y que cada caminar bifurca formas divergentes de relación con el mundo. Bifurcación y divergencia parecerían una redundancia, pero no lo son. Ni la divergencia proviene necesariamente de la bifurcación ni ésta procede obligatoriamente de aquélla. No obstante, como es el caso, pueden coincidir. Cada camino actualiza ciertas proposiciones constitutivas del hacer rarámuri: el *si'nú boá* y el *anayáguari boá* colocan en circulación el flujo de sustancias y relaciones degenerativas y regenerativas.

Afectaciones de cada caminar

Las acciones de cada uno de los dos caminos tienen un efecto directo y transversal en las personas y en los colectivos rarámuri, es decir, afectan lo biológico, lo psicológico, lo social y lo cósmico por medio de la afección de las emociones, los sueños, el cuerpo, los estados de salud, la condición de sus relaciones de socialidad con los humanos y con otros seres del mundo. Para describir lo anterior, mencionaré brevemente otros códigos que los rarámuri articulan junto con el del concepto-camino.

A continuación, abordé las categorías sensibles que vemos en operación con los materiales y las técnicas de la alfarería para producir una buena pieza de barro o de la “tortillería” para producir

nales) que conllevan. Siempre es una posibilidad no poder realizar estas fiestas por falta de trabajo, recursos, voluntad, disposición, etcétera. Los muertos son activamente dañinos cuando no se les han terminado sus fiestas, y son un problema de salud pública porque son una de las primeras causas de enfermedades y muertes para los rarámuri. Al terminar el proceso mortuario (Fujigaki Lares, 2005a), no se corre más peligro de daño con *ese* muerto, aunque la relación es con cada uno de los muertos y, en tanto que no dejan de acumularse fiestas mortuorias, estos trabajos rituales son prácticamente interminables para las familias.

una buena tortilla, las cuales nos brindan herramientas conceptuales para seguir entendiendo las reflexiones rarámuri sobre su hacer en este mundo. Por ejemplo, combinar los elementos de diferente naturaleza (tierra, agua y sol —en el código alfarero— o harina de maíz, agua y fuego —en el código culinario—) y las técnicas (amasado, moldeado, plasticidad y endurecimiento) que sirven para dar consistencia y forma adecuadas a esa amalgama heterogénea (sea barro para hacer cerámica, sea masa para preparar tortillas) funcionan para problematizar que una persona o una red de parientes y amigos están fuertes y unidos porque han seguido el camino de los antepasados, o débiles y dispersos porque siguen el camino-otro. He abordado específicamente las nociones de “amacizar” (*rachinawa*: apretar, oprimir) y “distender” (*mokowina*: aflojan, separan) como parte importante de la teoría-práctica rarámuri. El principio rarámuri básico sería que, cuanto más apretadas estén las ligaduras, el barro y la cerámica estarán más compactos y, por ello, más macizos; cuando la masa de maíz adquiera cierta consistencia, la tortilla será también más firme y más sabrosa.³⁵ Si, por el contrario, las ligaduras están más separadas, el barro será poco firme y la pieza más frágil, y la tortilla no tendrá tan buen sabor o textura.

En varios relatos sobre la creación de los primeros rarámuri se narra que Onorúame los hizo de la arcilla, de un amasijo de barro los amasó y moldeó en forma de humanos con sus propias manos y, para concederles vida, compartió vaho de su propio aliento en aquellas cerámicas. Los rarámuri explican que toda persona posee dos elementos que le permiten estar vivo: el *iwigá*

³⁵ Una buena tortilla rarámuri tiene que ser grande, firme, gruesa y, al mismo tiempo, suave, caliente y olorosa. Una firmeza y suavidad específica es parte de su sabor. Generalmente tiene un diámetro de 20 cm y un grosor de 1 a 2cm. Esto supone una diferencia sensible respecto a las tortillas que se elaboran en la mayor parte del territorio mexicano, en las cuales se valora mucho la flexibilidad de la masa cocida para permitir múltiples maneras de enrollar. Lo anterior podemos pensarlo como un ejemplo más de aquella cuestión filosófica y práctica de la “justa medida” que, como Lévi-Strauss identificó, problematizaba el pensamiento amerindio (1997 [1968]). “Justa medida” de la combinación de materiales heterogéneos (a veces también divergentes) como pueden ser la tierra y la harina, el agua y el fuego o el calor, que no necesariamente se traduce en pensar un mundo en equilibrio ideal; al contrario, es un mundo que debe ser equilibrado por medio de acciones específicas.

o *alewá* y el *repokára* o *sapá*. El primero es una fuerza vital que le confiere las características más importantes como agente: le permite vivir porque es parte de su respiración y aliento. Es el aspecto más íntimo, pues con él siente, piensa, habla y sueña y, al mismo tiempo, es el más compartido con otros agentes del cosmos, por lo que constituye un intenso nodo de conflictos. El segundo es lo que sirve de soporte y abrigo del primero.

La relación entre estos componentes se explica como la relación de los miembros de una casa y sus habitantes (Merrill, 1992:141). Por definición, el *iwigá* posee la capacidad de fragmentarse y multiplicarse —como los miembros de una familia—, así como de entrar y salir del cuerpo —como las personas de la casa—, lo cual ocurre en los estados de vigilia y, sobre todo, en los estados oníricos. Los sueños son justamente la más clara expresión de cómo esas almas andan en el mundo sin el cuerpo. Para mantener la salud y la vida esos componentes deben permanecer unidos y firmes. Enfermarse significa que el *iwigá* ha salido de su casa, generalmente capturado por algún ser maligno, y no ha podido reunirse con su cuerpo. En caso de que dichos elementos no vuelvan a reunirse a tiempo, sucederá la disyunción definitiva de la persona, y esto provocará su muerte. En este sentido, las técnicas chamánicas del *owirúame/sukurúame* consisten justamente en mantener juntas y oprimidas a las personas para curarlas, o en separar y aflojar sus elementos para debilitar el *iwigá* del *repokára* (Merrill, 1988; Martínez R. y Guillén, 2004; Fujigaki Lares, 2005a).

Esto se traduce en que, para los *rarámuri*, la intensidad de la unión o de la separación de las ligaduras que componen a cada persona —las almas, el cuerpo y el tejido social al que pertenece— define su estado anímico, físico y político, es decir, determina la salud y la enfermedad, la vida y la muerte. La unión y la separación de dichas ligaduras, a su vez, es determinada por el tipo de camino cosmopolítico que elige. La intensidad de las ligaduras sería un tipo de medida sobre la condición anímica, ética y física de cada persona.

De esta manera, podemos decir que el *si'nú boá* implica mecanismos que distienden las ligaduras y la solidez de los cuerpos y las almas porque afloja y separa los lazos de los individuos y los colec-

tivos. Por ello, el cuerpo es más susceptible a las enfermedades y a los dolores, y se encontrará más fácilmente debilitado y entristecido. El *anayáguari boá* desencadena mecanismos para que dichos lazos se fortalezcan porque son amacizados, permite la unidad del colectivo y las personas en un mundo donde lo dado es justamente una dispersión de los elementos y los vínculos que los componen. Lo que fluye por el *si'nú boá* (tristeza, fealdad, miedo, debilidad) provoca enfermedad y muerte. Lo que fluye por el *anayáguari boá* (alegría, belleza, valentía, fortaleza) provoca salud y prolonga la vida. Cabe mencionar que estos cuatro pares de conceptos son también fundamentales para los rarámuri y se imbrican con aquellos que estamos trabajando.

El caminar —en sentido estricto y figurado— afecta otros ámbitos de la vida y la muerte rarámuri, los cuales se explican con otros códigos que se articulan entre sí y que, en contrapartida, sirven para calificar el propio caminar. Hemos visto que determinado caminar afecta a los individuos y que esta idea de lo que llamamos “amacizar” o “distender” funciona también para hablar de los caminantes. Los mundos que se crean a través de una u otra forma de sociabilidad son diferentes. Seguir el *anayáguari boá* debe procurar el bienestar individual (cuerpo y alma) al mismo tiempo que el colectivo. Atacar el bienestar de otro individuo y del colectivo, seguir el *si'nú boá*, es atacar el fundamento de la propia colectividad, lo cual constituye una estrategia de vida altamente contraproducente si pensamos que la historia de los rarámuri (Hillerkuss, 1992; Lévi, 1999; Lévi, 2001) —como la de muchas otras poblaciones amerindias (Navarrete Linares, 2015)— ha sido la de resistir diferentes embates de violencia estructural contra sus modos de existencia. Ejemplo de ello es la relación que existe entre los rarámuri y una de sus alteridades más radicales, los blancos, que han colaborado y perpetrado el proceso de invasión, conquista, exterminio y despojo de personas y territorios. En ese sentido, hablando de los rarámuri, “estamos ante dos órdenes jurídico-territoriales ontológicamente encontrados” (Almanza Alcalde, 2015: 101) que se disputan moralidades, cuerpos y territorios concretos. Uno y otro caminos son modos distintos de autoderminación ontológica, epistemológica y política, formas de crear mundos diferentes (Fujigaki Lares, 2015).



En palabras de Montemayor (1999: 104, 87), los rarámuri “[n]o están enfrentando la embestida mecánica de la modernidad contra el primitivismo, sino la invasión de un orden cultural que exige ver a su Dios, su derecho, su moral, su alimento, su tierra, su memoria, su identidad, de otra manera; es la embestida de otra cultura que puede cancelar en ellos lo que tienen de mayor certidumbre”; es decir que, “para seguir siendo lo que son, para seguir defendiéndose de la tentación de convertirse en otros, de dejar de ser para siempre los que caminan bien en la tierra y en el cielo, como hombres y estrellas”, y respetar las bases de su moralidad, deben tener una enorme fuerza interior, y “son pocos los que tienen la suficiente”.

Esto es análogo a los altos índices de migración y de expulsión de la población rarámuri, que permiten, mediante el “sacrificio de muchos”, continuar siendo rarámuri “aunque sea para unos pocos” (Martínez R., Martínez y Mijangos, 2012: 78). Es decir, las personas que salen del colectivo y no regresan a él —como las almas que se disgregan del cuerpo y debilitan a la persona— dejan de ser reconocidas como rarámuri, incluso pese a ser parientes consanguíneos. Como una vez me dijo una amiga: “ella es mi hermana, del mismo papá y la misma mamá, pero ella ya no es rarámuri porque ya se *achabocho*”. Cada camino proporcionaría una consistencia particular a cada cuerpo.

Además de utilizar las nociones de apretar/aflojar para hablar del cuerpo, las almas, las personas, los sueños, la salud y la enfermedad, la curación y la hechicería, éstas se usan en muchos otros ámbitos.³⁶ Se utilizan, por ejemplo, para evaluar los diferentes tipos de tejidos y las diferentes maneras de tejer, sean fibras vegetales o animales, naturales o industriales;³⁷ para entender los procesos de educación y aprendizaje de los niños en la vida cotidiana y ritual, tanto en la

³⁶ Códigos en relación con las tortillas y los mitos (Pintado, 2012: 22), con el tejido y las relaciones sociales (Martínez R., 2012b; Pintado, 2012), con el caminar (Martínez, 2012b; Fujigaki Lares y Martínez 2012), con el danzar y las relaciones con otros seres no antropomorfos (Bonfiglioli, 2005, 2006, 2008a, 2008b, 2010a, 2010b y 2014), entre otros.

³⁷ Recordemos que los rarámuri tejen canastos y artesanías de hojas de pino y palmilla, cobijas y fajas de lana de borrego, y fajas y pulseras de hilos y estambres procesados.



cocina como en el patio de danzas; para pensar las técnicas de la danza o de otras actividades, como las famosas carreras de bola y *ariweta* de los rarámuri. Se utiliza, además, para calificar los trabajos colectivos necesarios para realizar los rituales y las fiestas.

De hecho, por hablar sólo de la última ceremonia mortuoria, para que ésta sea válida debe tensar y concentrar la mayor cantidad de relaciones y sustancias que constituían en vida a la persona fallecida. Las últimas fiestas tienen como uno de sus objetivos producir un pliegue sumario de las características más íntimas y más públicas de la persona muerta con el fin de crear la disolución de los lazos entre vivos y muertos. Debe crearse olvido por parte de los vivos hacia su pariente y, así, lograr que el muerto reconozca que debe recorrer el camino último en este plano de existencia (Fuji-gaki Lares, 2005a, 2014a y 2015).

Conclusiones

La explicación es obvia: El jardín de senderos que se bifurcan es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts'ui Pên. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades.

J. L. Borges,
El jardín de senderos que se bifurcan

Hemos explorado sólo un aspecto de la relacionalidad de la teoría rarámuri que, sin embargo, nos permite comprenderla y que tiene un efecto metodológico, teórico y político en nuestra propia antropología; por ejemplo, en lo que llamamos muerte y sacrificio. Esas formas teórico-prácticas de su relacionalidad, que resultan para nosotros un desafío, se han abordado desde teorías-prácticas más bien clásicas —es decir, teorías que tienden a entender las cosas en-sí-mismas—. Nuestra apuesta justamente es entenderlas



desde lógicas que sean más versátiles ontológica, epistemológica y políticamente hablando.

Esa relacionalidad tiene varias implicaciones. En principio, para pensar la identidad rarámuri —si tal cosa existe— no sólo debemos contemplar la diferencia sino también dar cuenta de los términos internos de la propia diferencia tarahumara, considerar que para los rarámuri las alteridades son constitutivas de sus propias raramuridades. El camino que no había sido analizado sistemáticamente en los otros trabajos sobre el caminar rarámuri, el *si'nú boá*, se revela indispensable para pensar las reglas explícitas del *anayáguari boá*.

Ambos caminos son constitutivos porque con los dos entendemos que los rarámuri problematizan el flujo de lo regenerativo/ degenerativo a través de sus propias acciones y de su relación con sus alteridades. Tanto uno como otro son posibilidades de modos de existencia que afectan y afeccionan transversalmente a individuos y colectivos rarámuri, los dos forman parte de los deseos, derechos y decisiones de las formas de autodeterminación cosmopolítica de los rarámuri. Como hemos dicho, uno y otro camino *no* se distinguen en sí mismos de manera aislada. De hecho, lo regenerativo y lo degenerativo de cada uno de ellos son aspectos mutuos y relacionales, ya que para comprender uno debemos necesariamente contemplar su relación con el otro. Lo regenerativo y lo degenerativo circulan por flujos que se correlacionan de manera diferenciada: el *boá anayáguari* conduce a lo regenerativo y el *boá si'nú* a lo degenerativo, son caminos paralelos que, en conjunto, conformarían integralmente “lo rarámuri”.³⁸

³⁸ Aquí nos referimos a “lo rarámuri” como la síntesis de los resultados de mis investigaciones con un colectivo de tarahumaras específicos de Norogachi y Tehuerichi con los que he aprendido al respecto. No propongo que lo que aquí llamo “lo rarámuri” sea “Lo rarámuri” para Todos los rarámuri de la Sierra Tarahumara. No es un molde o una identidad que pueden ser llenados. Es algo creativo y localizado, resultado de categorías sensibles propias de cada colectivo y que fueron entendidas *a posteriori* (como siempre lo será) mediante el conocimiento etnográfico co-creado. Evidentemente, hay convergencias, semejanzas, transformaciones y diferencias significativas entre los distintos colectivos rarámuri. Como he señalado, lo que aquí presento es sólo la versión de una traducción (podría haber otras). Es decir, lo que constituye la raramuritud —que en realidad, debe escribirse en plural (raramuritudes)— implica ya sus diversas alteridades. Los dos caminos son parte de “los rarámuri”: la tensión de decidir entre uno y otro es lo

Presento esto en términos esquemáticos con el objetivo de traducir a nuestra antropología la antropología rarámuri. Si bien puede describirse un mundo constantemente bifurcado, como lo plantea el epígrafe inicial de este artículo, debemos preguntarnos ¿a qué tipo de bifurcación nos enfrentamos y cuáles son nuestras herramientas para comprenderla? y ¿cómo entender la relación de los elementos que componen esa constante bifurcación existencial? La cuestión no es que existan sólo dos formas de caminos. El problema es tener que elegir dos caminos que, por ser dos formas distintas de relacionarse con el mundo, crean mundos diferentes. Me parece que lo que los rarámuri destacan es más la posición de tener que decidir en diversas encrucijadas entre dos caminos que el hecho mismo de que sean sólo dos caminos. Por otro lado, considero que esta dualidad no constituye un binomio estático y taxonómico del mundo. Al contrario, se refiere a complejas dinámicas de cómo los rarámuri deciden relacionarse con el mundo y cómo cada tipo de relación crearía diferentes mundos, seres, fuerzas o “haceres” que conforman un complejo espectro de denso cromatismo —en el sentido levistraussiano— que está en permanente movimiento y tensión. Las oscilaciones de estos ejemplos etnográficos sirven para mostrar que cada caminante es determinado por su relacionalidad con el mundo. Las tensiones y las disyuntivas metafísicas se colocan, en términos dinámicos y flexibles, en las acciones, en el hacer. Es en la práctica específica donde, *de facto*, se actualiza la teoría, y viceversa.

Como vimos, varios autores han descrito la confrontación y disyuntiva que los rarámuri plantean a la hora de describir su mundo. Desde las narraciones míticas sobre el origen del mundo y las personas hasta las formas específicas de comportarse hoy en día, los rarámuri colocan como problema inmanente la relación entre ellos y diversas alteridades. Si bien las abundantes formas plásticas en que se actualiza ese contraste —entre algo propio y algo ajeno (otredades de distintas naturalezas)— son innumerables en el tiempo y en el espacio, llama la atención que los propios rarámuri coloquen a sus interlocutores ante esas alternativas como

que amaciza o distiende a las personas y los colectivos. Como hemos dicho, es responsabilidad del lector no dejarse encerrar en mi propia descripción.



una disyunción de dos caminos, formas de actuar, mundos, divinidades, tipos de personas, éticas, etcétera. Es una dicotomía colocada por ellos. No obstante, hace que nos preguntemos a qué tipo de problema dual nos enfrentamos. Porque considero que, si bien las narrativas rarámuri plantean que constantemente se encuentran en la encrucijada de tener que elegir entre dos caminos (el *anayáguari boá* y el *si'nú boá*), estas dos posibilidades no son sólo dos formas fijas de mundo. Considero que la posibilidad de la bifurcación es lo que multiplica esas posibilidades. La bifurcación es la posibilidad que multiplica.

Pensar la positividad lógica de lo negativo sin definirlo por su negación, falta o ausencia de características nos ha permitido conocer otros aspectos de los rarámuri. Por eso, considero que debemos seguir explorando lo degenerativo con sus propias características, sin definirlo como el elemento marcado y entendiéndolo en su vínculo inalienable con lo regenerativo. Es otra manera de analizar cómo la alteridad está presente en la propia raramuritud (pero no sólo entre ellos; para ejemplos mexicanos, véanse los textos en Pitarich y Orobitg, 2012). Uno y otro camino mantienen una relación de *implicación recíproca asimétrica* (Viveiros de Castro, 2010; Strathern, 2006, 2014; Fujigaki Lares 2015). Es decir, la relación entre “el camino de los antepasados” y “el camino-otro” problematiza ante todo un vínculo, cada elemento contempla y se funda a la par de su contraparte divergente y su correlación no se basa en que uno sea el opuesto complementario totalmente simétrico del otro. Al contrario, la correlación entre ambos sería constantemente diferencial. En otras palabras, las sustancias y las relaciones regenerativas y degenerativas que cada caminar produce se correlacionan justamente por las diferencias que presentan. Son mundos contrapuestos que en ocasiones pueden ser paralelos, contrarios y/o mutuamente excluyentes. Y, al mismo tiempo, los dos forman parte de las posibilidades de existencia de los propios rarámuri. Entiendo que cada camino implica dos formas de existencia y de relación con el mundo que crean mundos cosmopolíticamente diferentes. Si bien uno es propio y otro ajeno, ambos son parte de las posibilidades ontológicas que los propios rarámuri problematizan. Los dos caminos son parte integral de lo rarámuri.

Sólo un ejemplo final para dejar claro este asunto. La última ceremonia mortuoria, la *nutéma*, crea la posibilidad de que familiares y amigos vivos caminen con el muerto. Aunque se encuentren en planos separados de existencia forman parte de un mismo mundo. “Los muertos siempre están ahí, sólo que no los vemos”, me dijo un día Juan Chávez, rarámuri de Tehuerichi. Las almas de los muertos están en este mundo, pero en otro plano, al cual tanto legos como especialistas sólo tienen acceso cuando sueñan o por medio de los trabajos rituales.

En este sentido, el mundo rarámuri tendría la característica de bifurcarse y multiplicarse interminablemente. Cada camino, aunque crea un mundo diferente, forma parte integral de su propio mundo, pero en planos diferenciados: como el de los vivos con los muertos. El mundo es múltiple en planos, caminos éticos y políticos. Los caminos son transversales en las personas y los colectivos, en las vigiliadas y los sueños, entre los vivos y los muertos. Los otros caminantes y caminos del *si'nú boá* que he analizado crearían otro tipo de planos, que son a la vez diferentes y simultáneos, con aquellos caminantes y caminos del *anayáguari boá*. Entender y explorar las alteridades degenerativas en su positividad lógica nos abre nuevos caminos de entendimiento de la teoría-práctica rarámuri para hacer en este mundo.

Las reflexiones sobre las diferencias en estos términos —de divergencia y de relación de implicación recíproca asimétrica— no acaban aquí. Al contrario, recién comenzamos a explorar sus posibilidades. Es de suma importancia para mí hacer un esfuerzo para no elaborar taxonomías rígidas y, en cambio, des-esencializar las posiciones cosmopolíticas rarámuri.³⁹ En principio, porque es un

³⁹ Nota respecto al comentario del dictaminador o dictaminadora de mi artículo. Cuando refiero que los caminantes conceptuales no son rígidos y que debemos des-esencializar las posiciones cosmopolíticas rarámuri no sostengo que conceptos como *ganoko*, *lowíame*, *sukurúame*, *siríame achabochado* o *alewá mukúame* sean nociones ambiguas para los rarámuri. Al contrario, en general son ideas que tienen bien definidas. Lo que intento expresar es que una persona, como tal, no es definida en sí misma por actuar de tal o cual manera. Al actuar como un *lowíame* o *sukurúame*, determinada persona puede ser descrita como tal, pero esto no sería la característica reductible de toda su persona, ya que siempre habría la posibilidad de reflexionar correctamente —según los propios términos rarámuri—.



primer paso para combatir el exotismo de sus teorías-prácticas y para explicitar las dimensiones políticas que ya contienen. Esto nos ayudará a ser capaces de aprender a caminar de otras maneras a partir de lo que con ellos aprendemos en su caminar.

Al final, para comprender a los rarámuri sobre sus caminos, nos beneficia más la figura de *El jardín de senderos que se bifurcan* en forma de tiempo con la que Borges termina, y menos la del espacio con la que inicia. Los caminos rarámuri que bifurcan y multiplican mundos —que hemos descrito— son también una imagen incompleta del mundo rarámuri. Nos enfrentamos a un contraste sin posibilidad de asirlo y (en)cerrarlo en una dicotomía. En este sentido, y parafraseando al autor argentino, los caminos rarámuri, propios y ajenos, son una infinita serie de planos y encrucijadas crecientes y vertiginosas, divergentes, convergentes y paralelas, una trama de caminos y planos sin fin.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, C., F. Berrojálbiz y A. Fujigaki
2008 “Aproximaciones hacia una idea común de la muerte entre yaquis, tarahumaras y tepehuanes”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María E. Olavarría (eds.), *Las Vías del Noroeste II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 601-622.
- AGUILERA, S.
2005 “La faja ralámuli”, tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Y la misma persona podrá cambiar de descripción y, por tanto, de posición. La ambigüedad no es el concepto rarámuri para buen caminante o mal caminante (sea cual fuere). Por el contrario, cada rarámuri puede caminar (actuar, pensar, hablar, soñar) de manera dinámica y flexible, sin rigidez, es decir, su descripción como persona estará dada por la posición que le den las acciones concretas de sus relaciones. La oscilación es por decisión, deseo y derecho a actuar o no por el camino de los antepasados o por el camino otro, no como una imposición ancestral.



2014 “La trama de las fajas”, en Isabel Martínez (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112, p. 54-59.

ALMANZA ALCALDE, H.

2015 “La concepción de la territorialidad indígena: la comunidad rarámuri de Choréachi”, *Espacialidades. Revista de Temas Contemporáneos sobre Lugares, Política y Cultura*, 5 (2), p. 77-115.

ANZURES BOLAÑOS, M. del C.

1993 “El bien y el mal en la cultura tarahumara”, *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XXX, p. 97-110.

BENNETT, W., C. y R. M. Zingg

1978 [1935] *Los tarahumaras, una tribu india al norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

BONFIGLIOLI, C.

2005 “*Jíkuri sepawa’ame* (La ‘raspa de peyote’): una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, *Anales de Antropología*, 39 (II), p. 151-188.

2006 “El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María E. Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 257-281.

2008a “El yumári, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, *Cuicuilco*, 15 (42), p. 45-60.

2008b “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 623-650.

2010a “Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo”, en María E. Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor, p. 463-492.

2010b “Danzas circulares, figuras espiroideas y predominancia del patrón levógiro entre los rarámuri”, *Anales de Antropología*, 44, p. 195-209.



392 ALEJANDRO FUJIGAKI LARES

2014 “La *si'píraka*, camino e instrumento del poder chamánico”, en Isabel Martínez (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112, p. 22-28.

BRAMBILA, D.

1976 *Diccionario rarámuri-castellano (tarahumara)*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa.

1983 *Diccionario castellano-rarámuri (tarahumara)*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa.

DEEDS, S. M.

2000 “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en Marie-Areti Hers, J. L. Mirafuentes, María de los Dolores Soto y M. Vallebuno (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 381-394.

2001 “Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, p. 55-69.

DELEUZE, G. y F. Guattari

1994 [1991] *What is Philosophy?*, Londres/Nueva York, Verso.

FUJIGAKI LARES, A.

2005a “Muerte y personas. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara”, tesis de licenciatura en antropología social, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

2005b “La transformación de la persona en el paso de la vida a la muerte”, en *Regiones. Suplemento de Antropología...*, 1 (9).

2006 “Dos cuerpos muertos: el cadáver humano y la víctima sacrificial entre los rarámuri de la Alta Tarahumara”, mecanuscrito.

2009 “La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México”, tesis de maestría en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.



- 2014a “Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios”, en Isabel Martínez (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112, p. 30-37.
- 2014b “¿Antropologías nativas vs antropologías mexicanas? Los viejos derroteros sobre el estudio de la muerte y el sacrificio y los necesarios replanteamientos cosmopolíticos en nuestra disciplina,” ponencia presentada en el Simposio “Antropología en Transformación: Reflexiones Epistemológicas, Metodológicas y Cosmopolíticas de una Nueva Generación” del III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, México.
- 2015 “La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas”, tesis de doctorado en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FUJIGAKI LARES, A. e I. Martínez
- 2008 “Vida y muerte: la composición del ser humano entre los rarámuri de la Alta Tarahumara”, en Juan L. Sariego Rodríguez (comp.), *El norte de México: entre fronteras*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua/Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 435-458.
- 2012 “‘Locura’ y transgresión social: la noción de *lowíame* entre los rarámuri de México”, en Blanca Z. González Sobrino (coord.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la ‘locura’*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 45-74.
- FUJIGAKI LARES, A., I. Martínez y D. Salazar
- 2010 “Sembrando sostenemos al mundo”, *La jornada del campo*. Suplemento Informativo del periódico *La Jornada*, 34, 17 de julio.
- En prensa “Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri”, en Mauricio González González, Sofía Medellín Urquiaga y M. Gabriel Hernández García, *Maíz y cosmovisión en el centro de origen*, México Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- GARDEA GARCÍA, J. y M. Chávez Ramírez
- 1998 *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros Saberes Antiguos*, Libro de distribución gratuita en las escuelas de Chihuahua, Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura/Oficinal Regional para América Latina y El



Caribe de la Unesco/Coordinación de Investigación y Desarrollo Académico Chihuahua.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, L.

1982 *Tarahumara. La sierra y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.

1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, Secretaría de Educación Pública.

HERAS QUEZADA, M.

2001 “El pensamiento rarámuri sobre ellos mismos”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (coord.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, p. 163-181.

HILLERKUSS, T.

1992 “Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial”, *Estudios de Historia Novohispana*, 12, p. 9-62.

HILTON, S.

1993 [1959] *Diccionario tarahumara de Samachique de Chihuahua*, México/Arizona, Instituto Lingüístico de Verano.

IRIGOYEN, F.

1979 [1974] *Cerocahui. Una comunidad en la tarahumara*, México Centro Librero La Prensa.

ISLAS, B.

2010 “Caracterización morfo-sintáctica y semántica de los conceptos de propiedad en rarámuri de Choguita, tesis de licenciatura en lingüística, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

KENNEDY, J. G.

1970 *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

LÉVI, J. M.

1999 “Hidden Transcripts among the Rarámuri: Culture, Resistance, and Interethnic Relations in Northern Mexico”, *American Ethnologist*, 26 (1), p. 90-113.



2001 “La flecha y la cobija: codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri”, en Claudia Molinari y Eugeni Porrás (coord.) *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, p. 127-153.

LÉVI-STRAUSS, C.

1997 [1968] *Mitológicas III. EL origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI.

LÓPEZ FLORES, O. A.

2016 “*Echi simaroni cho rarámuri juko* (ese cimarrón también es rarámuri). Descripción del concepto de alteridad simaroni entre los rarámuri pagótame del ejido de Aboreáchi”, tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

LUMHOLTZ, C.

1972 [1902] *El México desconocido*, 2 t., México, Editora Nacional.

MARTÍNEZ R. I.

2008 “Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México”, tesis de maestría en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

2012a “Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro”, tesis de doctorado en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

2012b “Tejiendo como caminos la vida social: teoría rarámuri de la sociedad y la persona”, en Arturo Gutiérrez (ed.), *Hilando el noroeste. Nudos, redes, vestidos, textiles*, México, El Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte, p. 555-562.

2014 (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo y la palabra*, 112.

2014a “Crear un mundo caminando”, en Isabel Martínez (coord.), *Artes de México: tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112: 54-59.

2014b “El camino como concepto: traducción y reversibilidad como potencia teórica”, *Ruta Antropológica*, 1, p. 49-60.

MARTÍNEZ R., I. y H. Guillén

2004 “Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri”, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.



MARTÍNEZ R., I. y A. Fujigaki

2011 “Los caminos de la muerte: un modelo de estudio regional para el noroeste de México”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y Danna Levin (eds.), *Las vías del noroeste III. Genealogías y transversalidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Instituto de Investigaciones Estéticas.

2012 “Entre la fisicoquímica y el alma: relaciones entre *seres-planta* y nociones de locura en el Noroeste de México”, en Blanca Z. González Sobrino (ed.), *Entre tarahumaras, coras y huicholes. Algunos aspectos sobre la “locura”*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 75-98.

MARTÍNEZ, R., I., J. Martínez y N. Mijangos

2012 “Para seguir siendo lo que se debe ser: parentesco, grupos domésticos y migración entre los rarámuri”, en María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez (coords.), *Estudios sobre parentesco rarámuri y rancharo en el noroeste de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

MEJÍA LARA, A. E.

2014 “Antropologias que atravessam: um diálogo entre práticas antropológicas com e sem disciplina”, *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (2), p. 87-101.

MERRILL, W.

1988 *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*, Washington, Smithsonian Institute Press.

1992 *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MONTEMAYOR, C.

1999 *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*, México, Editorial Aldus.

MORALES MUÑOZ, M. V.

2005 “Entre el *siríame* y el *bisirenti*. El modelo político igualitario rarámuri frente al sistema jerárquico del estado mexicano: la situación de Kírare, Chihuahua”, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2013 “Las prácticas de intervención institucional en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuris en la



ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 134, p. 19-55.

NAVARRETE LINARES, F.

2015 *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

PALMA, E. y L. González Rodríguez (comp.)

1985 “Vida y muerte en el pensamiento tarahumara”, *Tlalocan, Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, X, p. 189-209.

PINTADO, A. P.

2012 “Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PITARCH, P. y G. Orobítg (eds.)

2012 *Modernidades indígenas*, México, Iberoamericana-Vervuert.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, A.

2010 “Praxis religiosa, simbolismo e historia. Los rarámuri del “círculo interior” en el Alto Río Conchos”, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

2015 “El *owirúame* rarámuri, del ‘encargo’ a ser una metáfora solar en lo social”, en P. Gallardo y François Lartigue (coord.), *El poder del saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 51-83.

SARIEGO, J. L.

2002 *La cruzada indigenista. El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2008 *La Sierra Tarahumara. Travesías y pensares*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua.

STENGENS, I.

2005 “The Cosmopolitical Proposal”, en B. Latour y P. Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge/Karlsruhe, MIT Press/ZKM, Center for Art and Media, p. 994-1003.



STRATHERN, M.

2006 [1988] *O genero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, São Paulo, Editora da Universidade Estadual do Campinas.

2014 “O efeito etnográfico”, en Iracema Dulley, Jamille Pinheiro y Luisa Valentini (trad.), *O efeito etnográfico e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify, p. 345-405.

THORD-GRAY, I.

1955 *Tarahumara-English. English-Tarahumara. Dictionary*, Florida, University of Miami Press.

URTEAGA CASTRO-POZO, A.

1998 “We semati rikuri: trabajo y tesgüino en la Sierra Tarahumara”, en J. L. Sariago (coord.), *Historia general de Chihuahua y periodo contemporáneo. Primera parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX*, México, Gobierno del Estado de Chihuahua/Centro de Información del Estado de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Escuela Nacional de Antropología e Historia,.

VELASCO RIVERO, P. de

1987 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, Centro de Reflexión Teológica.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz.



LOS AUTORES

CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI. De origen italiano, realizó sus estudios de grado y posgrado en universidades mexicanas y obtuvo en dos ocasiones el Premio Bernardino Sahagún (1994 y 1999). De sus indagaciones destacan, por una parte, el estudio del sistema dancístico rarámuri y del sistema de transformación del gran género de Danzas de Conquista; por otra, el estudio de la danza y del chamanismo rarámuri “en clave ontológica”, su actual línea de investigación.

ORLANDO CARLHEIROS. Es doctor en Antropología Social por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006), Museu Nacional, donde coordinó el Grupo de Estudos da Ciência e Tecnologia (GEACT) y permanece como investigador del Núcleo de Antropologia Simétrica (NANSi). Trabajó como investigador en el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y en el Programa de Investigación sobre Biodiversidad (PPBio) del Ministerio de Ciencia y Tecnología. Actualmente es investigador posdoctoral (FAPERJ) y profesor visitante del Departamento de Filosofía de la PUC-Rio. Tiene experiencia en etnología amerindia, antropología de la ciencia y el ámbito de los derechos humanos.

FRINE CASTILLO BADILLO es licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha participado en diferentes reuniones y congresos nacionales. Colaboró en el Taller Comunitario Primera Lengua sobre el Cora Mariteco (2012) a cargo de la doctora Margarita Valdovinos Alba en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.



MARIANA DA COSTA A. PETRONI. Es licenciada en Ciencias Sociales por la Universidade de São Paulo (Brasil). Realizó su maestría en el CIESAS, México, donde desarrolló una investigación sobre la fotografía indigenista en México, y el doctorado en el Departamento de Antropología de la Universidade Estadual de Campinas (Brasil), con un trabajo sobre biografías y trayectorias indígenas. En México, con el apoyo del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes realizó el documental *Voz... es. Una historia de tres lenguas*, sobre la pérdida de la lengua de los indígenas en este país. Actualmente es investigadora del La'grima, Laboratorio Antropológico de Grafía e Imagen, en la UNICAMP, y profesora de la Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira.

MIRJANA DANILOVIĆ. Es doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Su tema de investigación es la danza y el ritual de los pueblos nahuas prehispánicos. Es autora del artículo “Combatir bailando: danza y guerra en el Altiplano prehispánico”, publicado en la revista *Estudios de Cultura Náhuatl* número 56.

ALEJANDRO FUJIGAKI LARES. Es doctor y maestro en Antropología por la UNAM, y estudió la licenciatura en Antropología Social en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Se ha interesado en el estudio de temas como la muerte, el sacrificio, la persona, el ritual, las cosmopolíticas y las antropologías de poblaciones amerindias. Desde 2002 ha realizado diversas temporadas de trabajo de campo entre los rarámuri. En 2016 realizó una estancia de investigación posdoctoral en el Departamento de Antropología del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil. Actualmente es becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, asesorado por la doctora Elena Lazos Chavero, y desarrolla una investigación sobre las teorías y las prácticas de los rarámuri respecto al cambio climático, el Antropoceno y el Capitaloceno.



SPENSY KMITTA PIMENTEL es doctor y maestro en Antropología Social por la Universidad de São Paulo (USP) y de 2010 a 2011 realizó una estancia en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. En la actualidad es profesor de la Universidad Federal del Sur de Bahía (UFSB) e investigador del Centro de Investigaciones Amerindias (Cesta-USP). También ha trabajado en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) y es fundador del Foro de Violaciones de Derechos de los Pueblos Indígenas (FVD-PI). Desde los años noventa lleva a cabo investigaciones entre los grupos de lengua guaraní en Brasil, especialmente los guaraní-kaio-wá de Mato Grosso do Sul, su tierra natal. Entre sus temas de investigación están las teorías políticas indígenas, el chamanismo, la música, así como los suicidios indígenas, las violaciones de derechos humanos y el impacto de programas sociales en estas comunidades. Ha sido consultor de organismos públicos, organizaciones de la sociedad civil y proyectos artísticos y culturales en cine, teatro y periodismo. Además, trabajó durante más de diez años como reportero, editor y documentalista.

SUSANA KOLB CADWELL realizó sus estudios profesionales en Letras Inglesas y Antropología Social en la Universidad de St. Andrews, Escocia. Posteriormente, obtuvo el grado de maestra en Antropología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, con una tesis etnográfica sobre la diabetes entre los totonacos de Ixtepec, Puebla, misma que fue merecedora del premio Fray Bernardino de Sahagún otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Actualmente dirige el Programa de Escritura Académica en Inglés de la UNAM.

VANDIMAR MARQUES DAMAS. Tiene doctorado y maestría en Artes y Cultura Visual en la Universidad Federal de Goiás-Brasil, y es licenciado en Ciencias Sociales por la misma institución. Participó en prácticas de doctorado en la UNAM, México. Actualmente lleva a cabo investigaciones sobre arte indígena y chamanismo.



MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ. Es doctora en Antropología con especialidad en Etnología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y licenciada en Antropología por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Morelos. Actualmente es investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Durante los últimos catorce años ha realizado investigaciones sobre teoría nativa y producción de metodologías interdisciplinarias entre poblaciones del norte de México como los rarámuri de Chihuahua y los seris de Sonora.

PAULINA ROCÍO DEL MORAL GONZÁLEZ. Es originaria de Torreón, Coahuila, México. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, es autora de la primera monografía en español sobre el grupo mascogo (1999) y co-productora y guionista del primer documental binacional sobre los mascogos y *Black Seminole* (1995) de Coahuila y Texas. Ha realizado estancias de campo en El Nacimiento, Coahuila, durante 1992, 1995, 2014-2015 y 2019. Actualmente es investigadora independiente

ANA SOMOHANO ERES. Es historiadora, con especialidad en Antropología de América, por la Universidad Complutense de Madrid. Obtuvo su maestría en estudios mesoamericanos en la UNAM y en el presente realiza estudios de doctorado en ese mismo programa. Enfoca sus estudios en las manifestaciones plásticas y materiales de los mayas prehispánicos, atendiendo cuáles son las construcciones nativas sobre éstas. Recientemente ha ampliado su línea de investigación a estudiar cómo era la organización del cosmos entre los mayas prehispánicos. Actualmente trabaja como curadora en el proyecto *British Museum-Google Maya Project* del Museo Británico.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

<i>María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli.</i>	7
---	---

EQUÍVOCOS

LA CREACIÓN DEL PROBLEMA DE ESTUDIO

Tejiendo comparaciones: entre canastos y artesanías <i>María Isabel Martínez Ramírez</i>	39
Un problema de traducción. El caso de la <i>danza</i> mexicana <i>Mirjana Danilović.</i>	77
<i>Lakam tuun</i> . Reflexionando sobre el papel de las estelas entre los mayas prehispánicos <i>Ana Somohano Eres</i>	113
Relación entre chamanismo y pintura corporal en la transformación de cuerpos entre los tapirapé de Mato Grosso, Brasil <i>Vandimar Marques Damas.</i>	145
El componer del cuerpo náayeri <i>Frine Castillo Badillo</i>	179
De espíritu, sangre y alteridad. Una exploración de la etiología personal y colectiva de la diabetes entre los totonacos de Ixtepec, Puebla, México <i>Susana Kolb Cadwell</i>	201



ENUNCIACIONES NATIVAS
UNA MIRADA HACIA LAS TEORÍAS AMERINDIAS

Historias de transformación narrativa y escritura indígena en la amazonía brasileña <i>Mariana da Costa A. Petroni</i>	235
El constructo “ser negro mascogo” en El Nacimiento, Coahuila. Una clasificación vernácula corpo-cosmopolítica <i>Paulina Rocío del Moral González</i>	259
El animal que seguiré. Notas de una teoría etnográfica sobre la distinción entre lo humano y lo animal (aikewara, Brasil) <i>Orlando Calheiros</i>	299
El <i>tendotá</i> , figura clave de la teoría política amerindia para un debate ontológico-político <i>Spensy K. Pimentel</i>	327
Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades identidades entre los rarámuri de Chihuahua <i>Alejandro Fujigaki Lares</i>	357
LOS AUTORES.	399