



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

***Cosmológicas.***

***Diversidad cultural y etnografía ritual entre nahuas contemporáneos.***

Trabajo terminal  
que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de  
*Trabajo de Investigación Etnográfica Aprox. Interpretativa y Análisis Interpretativo*  
*III*  
y obtener el título de

**LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

Presenta

**Blas Jonathan Muñoz Pérez**

Matrícula 208317835

Comité de Investigación:

Director: Mtro. Juan Pérez Quijada

Asesora: Dra. Patricia de Leonardo

Asesor: Mtro. José González Rodrigo

Ciudad de México, México.

Septiembre 2016.

## **AGRADECIMIENTOS.**

Mis gratitudes se dirigen en dirección a Dios; proporcionalmente en Dios un lugar preponderante pertenece a mis padres; mi Señor Padre: Blas Roberto Muñoz Núñez; y mi Señora Madre: Clara Pérez García, cimientos fundamentales de este agradecimiento. Porque su gran fortaleza, sabiduría, amor y amistad forja mis recuerdos, mi carácter, los pensamientos y escritos que dedico completamente en estas fojas. Con todo el fuego y agua que habitan en mi corazón escribo las posteriores líneas a mis señores padres. A mis padres todo el quehacer de esta tesis, porque sin ellos, el ser pensante estaría ubicado en la sustanciación de la nada, deambulando como un vagabundo sobre la mitad del mundo.

A mis hermanos: Georgina Muñoz Pérez, Roberto Muñoz Pérez, Julio César Muñoz Pérez. Por su gran ejemplo de amistad, inteligencia y cualidades intrínsecas, que a lo largo de mi vida me han sellado las características de mi carácter y saber ser. A ellos debo el parentesco, la amistad y el consejo. Los admiro por sus grandes cualidades y capacidades que tienen, e identifica a cada uno de mis hermanos, que a lo largo de la vida me han enseñado a valorar.

Para Absay: que como gran compañera y amiga, que con su consejo, ejemplo, amistad e inteligencia ha sabido soportar mis tropiezos, me ayuda en mis tantos pesares y derrotas; que compartimos los pequeños triunfos con gozo y alegría. Por ser amiga y amor en este tiempo. Por sus opiniones acertadas y corazón sencillo. Por su caluroso amor, porque también es parte fundamental de esta etapa de mi existencia, existencia que con ella ha sido hermosa. A sabiendas que mi amor es sincero para ti, que como madre de mi hijo, colega y colaboradora eres una antropóloga muy capaz e inteligente. Gracias Absay.

A mis hijos: Kinich Jeshuá y Kaleb Itzamná. Gracias a mis hijos

A todos a y cada una de las personas que me han acompañado a lo largo de mi vida, que, sin embargo, son parte de mi personalidad y pasado. Sin cada una de las experiencias que he vivido jamás estaría esta etapa de mi existencia. Las personas son innumerables, sin embargo, están en mi corazón.

Para la academia: A Juan Pérez Quijada García por su paciencia y consejo, que a pesar de tener momentos “difíciles”, tuvo la humildad y la comprensión necesaria para ser mi asesor y director de esta tesis. Al actual director del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa por aceptar ser lector y asesor de mi trabajo terminal. Igualmente a la Dr. Patricia de Leonardo por su lectura. También considerando a la Dr. Alicia Juárez Becerril, que sin saber me dio la oportunidad de estar en el medio académico. Mis agradecimientos para Arturo Gómez Martínez por darme la oportunidad de colaborar en el *Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio*. El proyecto de etnografía más importante del país, que pertenece al *Instituto Nacional de Antropología e Historia*; así mismo por colaborar en el *Museo Nacional de Antropología*, una de las experiencias más gratas en mi vida.

A mis amigos; hermanos y familia. Por otro lado a la Familia Julián Crizo en Yohualichan, a “Panchito” (q.p.d.) en la Sierra Norte de Puebla; a Sr. Leobardo Alanís y familia, a Venancio Alanís y familia en Tétela del Volcán Edo. Mex.; a Sr. Blas y familia en Xalatlaco, Toluca, Mex. Al Sr. Pedro Manzanares (q.p.d.) en los aires de Topilejo. A Casimiro, Jesús y Mary, sus padres y familia en Huautla de Jiménez, Oaxaca, lugar de sabiduría. Al Sr. Mauricio Martínez Hernandez que sin él esta etnografía no hubiera sido posible y a todos en la comunidad de Xochimilco en Ixhuatlán de Madero en Veracruz.

A las deidades de los pueblos indios, las cuales les debo mi inicial conocimiento antropológico y humanista. A mis abuelos: Blas Muñoz Álvarez y Agustina Núñez Montiel; Celestino Pérez Gómez y Francisca García Vega, gracias por guiarme en el mundo. Sin ellos mi existencia sería solo un pensamiento.

## INDICE

I. Introducción.	
a) Aproximaciones de la antropología: o de las <i>otras</i> explicaciones.....	7
b) Argumentos para el uso de la diversidad cultural.....	20
1. CAPITULO PRIMERO.	
1.1. La concatenación mito, ritual, símbolo y su importancia en las sociedades.....	26
2. CAPÍTULO SEGUNDO.	
2.1. El océano cósmico: Lógicas cosmogónicas.....	44
2.2 El trazo y el volumen en la heterogeneidad del cosmos.....	55
2.3 Hogueras levóginas y Tramas complementarias. ....	69
3. CAPÍTULO TERCERO.	
3.1. La Etnografía.....	89
3.2. La localidad.....	89
3.3. Llegada a la “casa comunitaria”.....	93
3.4. Ritual Atlatlacualtiliztli.....	94
3.5. El papel ceremonial.....	96
3.6. Fuerzas y entidades de la naturaleza.....	97
3.7. Deidades celestiales.....	97
3.8. Deidades telúricas y del agua.....	98
3.9. Los teoamatlatectli.....	98
3.10. El altar.....	103
3.11. El sacrificio nocturno.....	109
3.12. Amanecer del 15 de Mayo.....	114
3.13. Ascensión al monte y ofrendas para <i>Apanchaneh</i> .....	115
3.14. Cima del cerro.....	120
3.15. 16 de mayo o de la ofrenda para <i>Apanchaneh</i> .....	129
3.16. La adivinación.....	131

## **CAPÍTULO CUARTO.**

<b>4.1. El océano primigenio mesoamericano. Aproximaciones hacia el estudio del ritual contemporáneo.....</b>	<b>133</b>
<b>4.2. Ritual Atlatlacualtiliztli.....</b>	<b>136</b>
<b>4.3. Entidades de la naturaleza: deidades telúricas y del agua.....</b>	<b>140</b>
<b>4.4. Los Teoamatlatectli.....</b>	<b>150</b>
<b>4.5. La aprensión del macrocosmos.....</b>	<b>155</b>
<b>Conclusión. Consideraciones finales.....</b>	<b>160</b>

*“¡El oro es algo maravilloso! Quien lo posee es amo de todo lo que desea. Con el oro es incluso posible abrir para las almas el camino del paraíso.”*

Cristóbal Colón, carta a Isabel y Fernando, 1503.

*“En los caminos yacen dardos rotos, los cabellos están esparcidos.  
Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros.  
Gusanos pululan por las calles y plazas, y en las paredes están salpicados los sesos.  
Rojas están las aguas, están como teñidas, y cuando las bebimos, es como si bebiéramos agua de salitre.  
Golpeábamos, en tanto los muros de adobe, y era nuestra herencia una red de agujeros.  
Con los escudos fue su resguardo, pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad.”*

Anónimo de Tlatelolco (1528). Visión de los vencidos; XIX.

*“No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas (...). En las colonias, la verdad aparecía desnuda; las “metrópolis” la preferían vestida; era necesario que los indígenas las amaran. Como a madres, en cierto sentido. La élite europea se dedica a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marco en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en las metrópolis se les regresaba a su país, falsificados”*

Jean Paul Sartre en Frantz Fanon, 1983:7

## INTRODUCCIÓN.

### a) Las aproximaciones de la antropología: o de las *otras* explicaciones.

*Niathuau Ahakinith*  
*Niathuau Ahakinith*  
*¡Los blancos están locos!*  
*¡Los blancos están locos!*

*Canción Lakota*  
*Danza de los fantasmas en Johansen y Maestas; 1982*

Para comenzar a dilucidar el sentido y análisis de esta obra se pretende seguir un fin específico; la antelación de este proceso indica seguir el camino en donde transita el carácter “general” de la antropología. Las aproximaciones son variadas, esto se toma en cuenta solo como un indicador en el que la antropología aporta su principal reflexión por antonomasia, el profuso análisis de género *anthropos*<sup>1</sup>. En ello resalta su invariabilidad y diversidad a la que se enfrenta el estudio del hombre con los distintos géneros de estudio que giran en torno a las principales manifestaciones sociales; expresiones culturales, aprovechamiento de los territorios y espacios ambientales y conceptuales.

En este mismo sentido, se convoca en presentar los acercamientos o aproximaciones a los que la disciplina antropológica ha manifestado en el estudio de “las creencias e ideas religiosas”; aquí se emplea, obligadamente, una introspección aguda y cabal hacia los *otros*; esa pesquisa al mismo tenor funda la *alteridad*. La *alteridad* es un acercamiento para comprender la amplitud y *diversidad* de manifestaciones del ingenio originado en el ideario humano, expresados por una relación dialéctica en el conocimiento con relación a la realidad, fundada por todos los pueblos del mundo, todos los *otros*. En ese acercamiento:

Se constata la existencia de *otros* seres humanos, es decir, seres de la misma especie, pero pertenecientes a una colectividad diferente a la propia, por lo que se acepta *como otra* la existencia de otros seres humanos, de sus usos y costumbres, sus formas de vida y expresión, sus instituciones y conocimientos y sus opiniones y sueños. Así pues la alteridad emerge del contacto cultural y es,

---

<sup>1</sup> Con el término *anthropos* me refiero al amplio género humano, con sus disímiles formas de organización social, política, económica y cultural; diferencias físicas, étnicas y cosmogónicas. Con ello *me deslindo* tajantemente de utilizar de manera categórica *homo sapiens*, u otras clasificaciones de orden evolucionista.

en cierta forma, uno de sus elementos constitutivos, pero sin que sea idéntica a él no tampoco su consecuencia inevitable.<sup>2</sup>

Si existe un acercamiento que abarque esa prolífica amalgama para la exploración de tal alteridad, de la riqueza humana y la *diversidad* del pensamiento, esa es precisamente la antropología. El *leitmotiv* de mi obra, donde se posiciona, descansa con base en la *diversidad cultural*.

El *logos* primordial de la antropología se introduce en el análisis de la humanidad con respecto a la actividad humana en los pueblos antiguos y contemporáneos; imprime un privilegiado carácter holístico, es decir, parte del hecho de que las distintas instancias sociales donde se mueve el ser humano están íntimamente concatenadas, esto lo examina en la aldea, el archipiélago o en la titánica metrópolis. Se encarga de mostrar estilos de vida alrededor de diferentes prácticas sociales; por ejemplo, muestra una amplia gama de preparaciones, ingredientes y cocciones alimenticias en relación con los vegetales, plantas o animales que existen en un hábitat; explora los diferentes enfoques e identidades inmersos en la axiología de una sociedad específica; muestra la gran variedad de entender el color, la textura y el arte; analiza la música y explora los instrumentos con la cual se ejecuta, relacionando los sonidos emanados con entidades y habilidades externas al ejecutante; muestra “las palabras y las cosas” y como estas modelan las ideas, formando proyecciones abstractas y conceptualizaciones específicas, categorías y símbolos; demuestra los notables y complicados tejidos elaborados con finas tramas de hilos y fibras vegetales para confeccionar una indumentaria perfecta.

Entre la multiplicidad de objetos de estudio que abarca la antropología se circunscribe un rasgo único: “desencializar” ámbitos donde creemos que las cosas están dadas por “hechos naturales”; que todo pensamiento precede de las mismas premisas, necesidades y experiencias. Para citar un ejemplo: se pueden problematizar las diferentes relaciones de intercambio económico o la organización

---

<sup>2</sup> Krotz, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México. UAM, Fondo de Cultura Económica. p.378.



política dirigida por leyes y normas e inscritas en las sociedades de Estado-Nación, dirigidas eternamente por jefes, reyes, leyes y jueces; organización que es justificada por una compleja sociedad estratificada política, social y económicamente; delimitada y dividida por clases sociales, y que, sin embargo, pertenece a la forma de organización de *una cantidad mínima* de sociedades. Por ende, una de las “virtudes” de la antropología es “*negar*” e hipostasiar condiciones sociales, que pueden asegurarse como hechos sociológicos en todos los pueblos. En este sentido, para citar un ejemplo: la antropología pone en evidencia el carácter *no universal* de la división del trabajo y la lucha de clases, que se ha manifestado e impuesto ideológicamente como una característica en la “naturaleza” del pensamiento, “necesaria” e intrínseca a la institucionalización del hombre. Precisamente atinados estudios etnológicos contemporáneos muestran que este sistema es exclusivo de las sociedades estratificadas y jerarquizadas, típicas del “norte cultural”, y por ende, sumidas en la *esclavitud sucesiva*:

En la sociedad primitiva, sociedad igualitaria por esencia, los hombres son dueños de su actividad, dueños de la circulación de los productos de esa actividad: solo actúan para sí mismos, incluso cuando la ley del intercambio de bienes mediatiza la relación directa del hombre con su producto. (...) la mayor división de la sociedad, la que fundan todas las demás, incluida sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre base y cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa y sometidos a esa fuerza. La relación política del poder precede y funda la relación económica de la explotación.<sup>3</sup>

Con este argumento tajante, fundamentado en un estudio fidedigno de *las* sociedades “tradicionales”, se adquiere la capacidad de conformar una evidencia tal para cotejar las grandes distancias que existen entre las formas de organización política y económica de los pueblos “salvajes”, y la otra, la de los “civilizados”, estos últimos profundamente sumidos en una alienación dictada por la jerarquía inalterable del sometimiento:

La diversidad extrema de los tipos de organización social, la abundancia de sociedades disimiles, en el tiempo y en el espacio, no impiden, sin embargo, la posibilidad de un orden en lo discontinuo (...)

---

<sup>3</sup> Clastres, Pierre. 2010. *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Hueders. Santiago de Chile. Chile. p.165.

Por una parte están las sociedades primitivas, o sociedades sin Estado, y por otra las sociedades con Estado. (...) El único trastorno estructural, abismal, que puede transformar la sociedad primitiva destruyéndola como tal, es el que hace surgir de su seno, o del exterior, aquel cuya misma ausencia define esta sociedad: la autoridad de la jerarquía, la relación de poder, el sometimiento de los hombres, el Estado.<sup>4</sup>

Precisamente este ejemplo dicta el quehacer de las sociedades sin Estado (dirigida por jefes tribales) y en la cual no existe una frontera entre un líder, un dominado y dominador; es decir, demuestra la existencia de *sociedades igualitarias*, desnaturalizando cualquier supuesta “naturaleza humana” del control de unos hombres por sobre otros, característica de nuestra sociedad occidental; discurso que legitima y da orden al poder y economía moderna:

A juzgar por los ejemplos de bandas y aldeas que sobreviven en nuestros días, durante la mayor parte de la prehistoria nuestra especie se manejó bastante bien sin jefe supremo, y menos aún ese todopoderoso y leviatánico Rey Dios Mortal de Inglaterra que Hobbes creía necesario para el mantenimiento de la ley y el orden entre sus díscolos compatriotas. Los Estados modernos organizados en gobiernos democráticos prescinden de leviatanes hereditarios, pero no han encontrado la manera de prescindir de las desigualdades de riqueza y poder respaldadas por un sistema penal de enorme complejidad. Con todo la vida del hombre transcurrió durante treinta mil años sin necesidad de reyes ni reinas, ni primeros ministros, presidentes, parlamentos, congresos, gabinetes, gobernadores, alguaciles, jueces, fiscales, secretarios de juzgado, coches patrulla, furgones celulares, cárceles ni penitenciarias.<sup>5</sup>



Por otro lado, el análisis antropológico se encarga de afinar detalles.<sup>6</sup> Propone y coteja la invariabilidad de sistemas culturales que difieren al nuestro en muchos ámbitos. Los alcances son de una importancia tal que deben considerarse en las reflexiones para elaborar un dialogo multidisciplinario, y así aproximarse en

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*; 166,168.

<sup>5</sup> Harris, Marvin. 1993. *Jefes, cabecillas y abusones*. Alianza Cien, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. p. 5,6.

<sup>66</sup> Fotografía: Jefe bororó con los principales atavíos; suroeste del Brasil. (según Karl von den Stein.) Tomado de la obra de Krickeberg (1946; figura 77)

la ansiada “objetividad” que puede elaborarse con el dialogo entre disciplinas distintas:

Cada cultura diseña la naturaleza de acuerdo con su propio sistema de categorías. Los indios navajos aplican la misma palabra al color de un huevo de petirrojo y al de la hierba. Un psicólogo supuso que eso significaba la existencia de una diferencia en los órganos sensoriales, que los navajos carecían del equipo fisiológico necesario para distinguir el color “verde” del “azul”. Sin embargo, cuando les mostró objetos de los dos colores y les preguntó si eran exactamente del mismo, le miraron asombrados. De esa manera se destruyó su sueño de descubrir un nuevo tipo de daltonismo.<sup>7</sup>

Desnaturalizar algunas perspectivas con respecto a la “opinión general” que construimos con respecto a una idea, tomándola como un hecho o regla universal, de la sociedad y la mente humana, se disuelve cuando nos acercamos a otros enfoques. Cuando se aborda un estudio minucioso de otras formas de vida en la organización política y económica de una sociedad, se reflexiona y analiza a fondo su pensamiento, categorías y cosmovisión propios. En ese intercambio se contempla la reflexividad con respecto a la organización de nuestra propia sociedad, *cuestionando* las concepciones construidas desde nuestras ciencias y disciplinas; así, nuestro conocimiento biológico o psicosocial que damos por un hecho y regla general en “todos los hombres”, contiene amplias discrepancias a partir de un análisis antropológico; observación y análisis de carácter más dilatado:

Conocí una vez en Arizona a la esposa de un comerciante (...) A los huéspedes que recibía en su casa les servía a menudo deliciosos bocadillos rellenos de una carne que no parecía ser de pollo, ni tampoco del pescado llamado bonito, pero que recordaba a ambas. Las preguntas que se hacían en este sentido no las contestaba hasta que todos habían comido hasta hartarse. Entonces aclaraba que lo que habían comido no era ni pollo, ni bonito, sino la carne sabrosa y blanca de serpientes de cascabel recién muertas. La reacción era instantánea: todos sufrían violentos vómitos. Un proceso biológico forma parte de una trama cultural. (...) “la cultura canaliza los procesos biológicos”. Es más exacto decir que “el funcionamiento biológico de los individuos se modifica si han sido educados de ciertas maneras y no de otras”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Kluckhohn, Clyde. 1957. *Antropología*. Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México. p.35.

<sup>8</sup> *Ibíd.*; 29, 31.

En la disciplina antropológica se pueden identificar una variedad de problemáticas. De tal manera encontramos una explicación acertada de Bruno Latour sobre la antropología y la importancia de los objetos de estudio que puede abordar esta disciplina:

La descripción de la *kula* equivale a la descripción de los agujeros negros. Los complejos sistemas de alianza son tan imaginativos como los complejos escenarios involutivos que se proponen para los genes egoístas. Comprender la teología de los aborígenes australianos es tan importante como cartografiar las grandes fallas submarinas. El sistema de propiedad de la tierra en las Trobiands es un objetivo científico tan interesante como el de sondear los hielos de los casquetes polares. Si de lo que se trata es de saber qué es lo que cuenta para la definición de una ciencia —la capacidad de innovación en lo que concierne a las agencias [agencias] que pueblan nuestro mundo— entonces la antropología estaría muy cerca de la jerarquía disciplinaria.<sup>9</sup>

Siguiendo este sentido, uno de los ejes fundamentales en donde descansa la mirada antropológica reside en *comprender y explicar*. El análisis hondo sobre una sociedad conlleva a introducirse en un sistema de creencias determinado, con sus respectivas limitaciones. Explorar una cosmovisión apela a una profunda comprensión del ser al interior de un círculo articulado donde el hombre se mueve de acuerdo con la sociedad. La *comprensión* es vital y determinante para conocer la abismal heterogeneidad que existe en el pensar humano, de acuerdo a la variedad de sociedades que habitan en el orbe. La *compresión* de una “cultura”, etnia o persona conlleva a un punto de vista sobre ese pensar-actuar o “*saber hacer*”, es decir, se explica esta fórmula mediante la introspección en el estudio del hombre, las creencias y sus prácticas materiales, siempre concatenadas. Empero, la mirada acertada hacia los otros *no existe*, nunca se podrá equiparar la subjetividad propia con la de un pueblo distinto, ante este hecho la posibilidad mínima, *el fin más próximo y último, es entonces: el de comprender-explicando, entender la otredad.*

---

<sup>9</sup> Latour en Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. España. pp. 203, 204.

En la imprescindible etnografía que muestra Bronislaw Malinowsky se da un esbozo para comprender el papel que ejercen los préstamos simbólicos y los códigos socialmente compartidos dirigidos por una cultura. Mostramos un ejemplo de los grandes intercambios marítimos enclavados en las poblaciones costeras alrededor de Nueva Guinea, hacia el pacífico occidental. Estos intercambios se dan con base en expediciones majestuosas, que en lengua *motu* se conocen como *hiri*. El *hiri* se realiza a través de rutas marítimas precisas de comercio intertribal, que contemplan a los *motu* de Port Moresby y las tribus del golfo de Papua (Malinowsky; 2001). Aquí podemos observar claramente que en diferentes regiones geográficas existe un entramado de acciones que unen a varios pueblos en una economía circular, donde la *producción-distribución-consumo* es vital para conformar una relación de reciprocidad económica en estas comunidades. La práctica del intercambio interétnico es milenaria y es parte esencial de la cosmovisión que se desarrolla en esta área cultural; esta práctica ha engendrando cordialidad y cohesión ante eventuales conflictos, frecuentemente experimentados por estas sociedades y aldeas. Por tanto este mecanismo social fue fundamental para que los pueblos coexistieran. La siguiente cita da cuenta del brillante estado civilizatorio en las costas de Nueva Guinea y del intercambio cultural en dichos pueblos:

Los *motu* navegan cientos de millas en canoas pesadas y poco manejables, llamadas *lakatoi*, equipadas con velas muy características en forma de pinza de cangrejo. Esta tribu abastece a los papúes del golfo de alfarería y ornamentos de concha, en otro tiempo también de láminas de piedra, y a cambio obtiene de ellos sagú y pesadas canoas que los *motu* utilizan a su vez para la construcción de las canoas *lakatoi*.

Más hacia el este, en las costas del sur, vive la población marinera y laboriosa de los *mailu*, que por medio de expediciones comerciales anuales enlazan el extremo oriental de Nueva Guinea con las tribus de la costa central. Y por último los indígenas de las islas y archipiélagos del extremo oriental sostienen continuas relaciones comerciales entre sí.<sup>10</sup>

Esta etnografía nos muestra el potencial y la diversidad de economías locales; estas formas de intercambio, en su contenido, están compuestas de un dispositivo cultural

---

<sup>10</sup> Malinowsky, Bronislaw. 2001. *Los argonautas del pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Ediciones Península. Barcelona, España. p. 38.

y simbólico muy complejos, tan complejo como lo es ahora el capitalismo industrial. Hay que comentar, sin embargo, que estos intercambios marítimos están extinguiéndose ante las nuevas prácticas industriales que fueron inundando las canoas en los mares de Nueva Guinea.

Los objetos de estudio antropológico contemplan con el mismo rigor de importancia el parentesco y consanguinidad en vastos territorios. En ocasiones, las culturas alejadas nos convencen de tener costumbres profundamente distintas a las nuestras, sus lazos de parentesco y matrimonio son un ejemplo claro; esto habla de la variedad de organizaciones sociales, reglas morales y códigos de ética:

También en muchas sociedades matrilineales, el matrimonio de primos cruzados está permitido. Ejemplo de esto son los Ashanti de Ghana, como también los isleños trobriandes del Pacífico Occidental (...) Por ejemplo, si un padre Ashanti o un padre trobriandes concierta el matrimonio de su hija con el hijo de su hermana (cuyo hijo, en una sociedad matrilineal, es su heredero), estipula que la hija tenga al menos una parte de la propiedad que le legue. Y si obtiene a la hija de su hermana para esposa de su hijo (el cual por consiguiente, se casa con la hija de la hermana de su padre), entonces la propiedad y el *status* que por regla de la herencia matrilineal pasa al hermano de ella (esto es, el hijo de la hermana de él), pueden regresar en la siguiente generación al nieto por línea masculina por descendencia. Pues su nieto por línea paterna es también el hijo de la hermana del hijo de su hermana. Esto parecerá oscuro, pero quien se arme de lápiz y papel podrá comprenderlo fácilmente.<sup>11</sup>

Esta serie de relaciones presentadas gestan la fundación para confeccionar cultura, esta categoría analítica ésta estrechamente relacionada con la naturaleza en un ámbito primordial-creador de saberes y conocimientos. La naturaleza no se opone aquí necesariamente a la cultura. No con un carácter ambivalente o dicotómico: naturaleza/cultura no es antagónica, sino es en sí misma un *continuum* inmanente.

A partir de esta relación consecuente de los actos humanos, valores y significados entendemos por cultura lo siguiente:

La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios

---

<sup>11</sup> Beattie, John. 1986. *Otras culturas*. Fondo de Cultura Económica, México. p. 172.

con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.<sup>12</sup>

En este mismo sentido no pretendo incurrir a la noción racionalista de principios del siglo XVI, la cual tiene una división muy clara entorno a la noción del hombre (creador de cultura) y su relación con el entorno:

Desde la época clásica, en la filosofía moral de Occidente los humanos están separados –y por encima- de todos los demás animales, de acuerdo con ciertos criterios esenciales (...) Esa separación se ha justificado con base en cierta superioridad moral y fue reforzada por la separación cartesiana de mente y cuerpo, asociado respectivamente con el pensamiento y los sentimientos. Se consideraba que las propiedades de esas dualidades no eran equivalentes: los humanos son superiores a los animales, la mente es superior al cuerpo, y del mismo modo el pensamiento es superior al sentimiento (Skultán, 1977).<sup>13</sup>

Un *continuum* precisamente *no* contempla esta relación. Nosotros no pretendemos estar por encima de los seres, aunque “las culturas humanas sean profundamente antropocéntricas”. Es una relación más amplia: *es una construcción que se consolida mediante una relación entre deidades, hombres y todos los seres vivos (animales, rocas, fenómenos meteorológicos) que conforman una diversidad de nociones en las distintas culturas humanas*. Al respecto recurro a un ejemplo atinado desde la etnografía contemporánea:

Los tojolabales viven en comunidad, es decir, forman un todo en el cual cada uno tiene su lugar y mantiene relaciones múltiples con los demás comuneros, mujeres y hombres, pero también con animales, plantas, el agua y la tierra. Están, pues, ubicados en una comunidad cósmica. En efecto nacieron en comunidad, su vida es comunitaria, así es su educación, convivencia, vida política, económica y cultural.<sup>14</sup>

Al respecto vale la pena hacer un paréntesis. Una de las características del pensamiento occidental con respecto a la noción que se tiene de los animales es

---

<sup>12</sup> Geertz, Clifford. 2006. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. España. p. 88

<sup>13</sup> Signe, Howell. 2001. *¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los “humanos” y otras especies* en Descola, Philippe; Pálsson, Gísli. (Coord.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI. México. p. 149.

<sup>14</sup> Lenkersdorf, Carlos. 2011. *El concepto de la vida desde la perspectiva Tojolabal* en Pitrou, Perig; Valverde, María; Neurath, Johannes. (Coords.). *La noción de vida en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México. p. 309.

precisamente una epistemología que fue diseñada para dividir en segmentos el cosmos. Dicha división taxonómica de los reinos vegetal, animal, etc., fue vital. En ella se demostraba una distancia con respecto al resto de los seres vivos del mundo ordinario. La ruptura ontológica entre la mente y el cuerpo, esa fisura, provocó una distancia aún más álgida; el paradigma se perfeccionó básicamente con esa ontología; *a posteriori* se prefiguraba la ruptura hombre/cosmos, propiciada entre otros actores, por un lado, de una religión en particular, y por el otro extremo, la de los intelectuales enciclopedistas, ilustrados, etc. en general. La grieta fue entreabierta con el propósito de instalarse como soporte fundamental; en este proceso se *desprestigiaron* nociones, construcciones del mundo y la existencia de sociedades y conocimientos “*no occidentales*”. Esto generó posteriormente, el aprovisionamiento del poder y el control, primero de un grupo humano (etnia, lengua, saberes, etc.) y después de sus territorios (materiales minerales, recursos naturales). Las columnas se fortalecieron como ejes rectores, paradigmáticos, que recayeron exclusivamente en las manos y la mente del hombre occidental, de perfil antropocéntrico, instaurado como todo poderoso, y en esa cúspide, se encaminó al ser humano como “rey del universo”, único capaz de comprender “los universos” y la realidad a través de la “razón”. Dicha *individualización del cosmos* se convirtió en el sistema de creencias que impera en nuestra conciencia sobre la flora, fauna, el mundo y su relación con el hombre:

El dualismo entre el pensamiento y el cuerpo, la prevalencia del primero a través del *cogito*, lleva a la conclusión de que el animal (pensado como desprovisto de lenguaje y de pensamiento) tiene una naturaleza puramente corpórea. Los comportamientos del animal se ubican bajo el paradigma de la máquina. El animal es una figura del autómatas. En la quinta parte del *Discurso*, Descartes proporciona la teoría del animal-máquina. Si los animales no hablan, no es porque carezcan de los órganos adecuados, si no por ausencia de pensamiento.<sup>15</sup>

Este dualismo cartesiano se perfeccionó en el devenir de la historia europea; mentes “ilustradas” instalaron el siglo de “las luces”; luces alarmantes de un *etnocidio intelectual*, aberrante “esperanza” para desaparecer inquisitorialmente al

---

<sup>15</sup> Le Breton, David. 1995. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. p. 76.



indomesticable “indio salvaje”, diseminado en todas las masas continentales; considerado como “animal”, “teóforo”, “idolatra”, “supersticioso”, “nigromante” e “irracional”. Surgió así un nuevo propósito: el de iluminar el pensamiento de los “barbaros” y “salvajes” por todo el orbe. Este pensamiento “salvaje” encajaba completamente en un dispositivo ideológico que permitía las acciones civilizatorias de evangelización, educación y la instauración del progreso. “El “paganismo”, la “hechicería” y la “herejía” serían los conceptos fundamentales de la configuración demonológica que apoyaba “las justas guerras contra los indios” (Báez-Jorge; 2013).

En este sentido conviene adoptar una disposición magistral para “deconstruir” tales aseveraciones. Precisar la posición de nuestra reflexión, con respecto a tomar distancias considerables del pensamiento cartesiano, racional-positivista, es vital y trascendente en esta obra. Nos “alejamos” rotundamente de las lógicas que típicamente borran, escinden y vilipendian *las otras* razones complejas de pensamiento en el orbe:

Lo positivo es que las plantas y los animales importantes para la gente, así como los rasgos del paisaje, los cuerpos celestes, los fenómenos meteorológicos, incluso ciertos artefactos, también son seres: personas con los atributos de la humanidad, dotadas a veces de la apariencia de esta, como en los sueños y en las visiones. Igual que los seres humanos, estas otras especies de personas tienen almas, o los espíritus les han dotado de ella; de ahí que tengan cualidades tales como conciencia, inteligencia, intencionalidad, movilidad, emotividad, así como la capacidad de comunicarse entre sí y con la gente.<sup>16</sup>

A sabiendas de la importancia de cotejar estos mecanismos ideológicos, me concentraré, por el momento, a delimitar el enfoque de la diversidad cultural.

En la *diversidad cultural* se muestran los diversos pensamientos que existen en el género *anthropos*. Esta diferenciación, por ningún motivo, está diseñada debajo de una óptica *folk*, que pueda mirarse de manera exótica a algunos pueblos. Por otro lado, tampoco significa presentar estas diferencias en torno al paradigma

---

<sup>16</sup> Sahlins, Marshall. 2011. *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica, colección Umbrales. México. pp. 102, 103.

*evolucionista*, en el cual podamos medir a partir de adoptar el método comparativo a algunas sociedades como plenamente “desarrolladas” cognoscitiva y técnicamente, y otras, con mediano razonamiento y “progreso”. *Por ningún motivo, cotejar diferencias es medir unilinealmente a las sociedades*; mas por otro lado, con base en el canon antropológico adoptado, implicaría *explicar y entender una epistemología* (como teoría del conocimiento) y de saberes, que están inscritos en lógicas simbólicas, lingüísticas, nemotécnicas y plásticas de gran complejidad; y que aún, de tal forma, se caracterizarían por tener limitaciones propias al interior de un acercamiento con el fin del estudio de un pueblo o sociedad. Las expresiones y conceptos que adoptamos para comprender otras formas de pensamiento, no explican con certeza las realidades de otros pueblos, eso es una verdad irrefutable: “Hemos mostrado de qué manera los cronistas del siglo XVI y sus sucesores, a partir de analogías más o menos discutibles, distribuyen en rúbricas y subrúbricas occidentales- religión, dios, panteón, santuario, sacrificio, mito, etc.- unos rasgos de los que arrancan arbitrariamente de su contexto (...)”. (Gruzinski; 2007: 63).<sup>17</sup>

Nuestras categorías académicas jamás pueden explicar plenamente y con “verdad absoluta” las diferencias en el pensamiento humano, eso lo tenemos contemplado desde estas líneas discursivas, por el simple hecho del lastre que carga consigo las categorías que utilizamos desde un marco y perspectiva occidental: “La noción de cultura, mercancía, sociedad, progreso, etcétera tienen su origen en la Ilustración” (Wolf; 2001; 42).<sup>18</sup>

De nuevo, al tenor de las relaciones, esta *dialéctica* (en el sentido, y con relación al análisis las realidades) es necesaria para extirpar *etnocentrismos* totalizadores. El hombre cuando se organiza en sociedad gesta una visión de la realidad y la existencia, misma que interpreta como realidad *única* y *perfectible*; ese *etnocentrismo* es intrínseco a la mente en “cualquier latitud” y en toda “longitud craneal”. En este fenómeno de inmediato se realizan valoraciones subjetivas,

---

<sup>17</sup> Gruzinski, Sergei. 2007. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Bolsillo Paidós. Barcelona.

<sup>18</sup> Wolf, Eric R. 2001. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México. CIESAS.

siempre sospechosas, por sobre otras visiones del mundo. El *centrismo*, un eje nominal de sujeto social, sin embargo, debe ser atendido ante las problemáticas específicas que devienen de esta, plenamente abordada en su contexto:

Estos centrismos han sido altamente distorsionadores de las realidades culturales observadas. Entre otras razones porque han estado cargadas de ideología, racismo, fanatismo y discriminación. Se ha pretendido captar la realidad ajena con la aplicación de principios, criterios, y conceptos heurísticos, taxonómicos o axiológicos que no le son apropiados, y que no es extraño que supongan que la cultura del observador se encuentra en la cúspide de un desarrollo evolutivo unilineal.<sup>19</sup>

A pesar del *centrismo* nos concentramos en la *diferencia*; “el centrismo es intrínseco al género *anthropos*”, (*entre entrecorchetes*). Empero, *negar la diferencia* y ubicarla en el abismo del silenciamiento es una justificación para concretar la magnífica “idea ilusoria” de nuestra “supuesta capacidad de ser y estar en la cúspide del todo”, del mundo y del cosmos mismo. Con base en ello se consolida un discurso, un “mito”, se proyecta el poder. El pulido tratamiento y detalle de los procesos históricos han conformado los modelos para enaltecer nuestra mirada “objetiva”, *racional-positivista*, que empapa las explicaciones por sobre otras realidades, este mecanismo es fundamental para naturalizar, posteriormente *los* etnocidios. Por ende, la *diversidad* y la *particularidad* resuenan de nuevo como parte fundante para comprender al *otro*: ese otro, reflejo del ser mismo, del espíritu humano, que “*sí solo sí*” le pertenece a sí mismo, reflejándose con la reflexión más profunda del género *anthropos*.

---

<sup>19</sup> Gámez, Alejandra y López-Austin, Alfredo. (Coords.) 2015. *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México. p. 19.

## b) Argumentos para el uso de la diversidad cultural.

Todo ha sido un gran error, Mi modesta conclusión es que la civilización occidental ha sido construida sobre una idea perversa y equivocada de la naturaleza humana. Lo siento, perdón; todo fue un error. Sin embargo, probablemente sea cierto que esta idea perversa de la naturaleza humana pone en peligro nuestra existencia.

Marshall Sahlins. "La ilusión occidental de la naturaleza humana".

En esta porción de la obra, es importante explicar la razón de contemplar el uso de la *diversidad cultural* como un eje nodal por el que gira el contenido general de mi *posicionamiento*. Entonces, surge aquí la *diversidad cultural* como una manifestación y herramienta disciplinaria que será utilizada como un *objeto de estudio*; por ende, contemplo el siguiente razonamiento:

La diversidad cultural misma se convierte en un objeto de estudio, pues lejos de apreciarse como un principio absoluto, debe estimarse en la díada diversidad/ semejanza (...). Al considerar la diversidad en su necesaria pertenencia a esta díada, se evita una visión de las culturas como entidades atomizadas, creadoras de mundos autónomos, impenetrables, o casi impenetrables lo que puede conducir a un idealismo que descontextualiza la vida social de las condiciones materiales de la existencia o, en algunos casos que conduce al exotismo.<sup>20</sup>

Esta obra, reside precisamente en fortalecer *la otredad y la diferencia*. Hago uso de ejemplos notables en los que *nosotros* denominamos arte, vivienda, indumentaria o las múltiples formas de concebir y construir la realidad del mundo. En este sentido el pensamiento es fértil y abundante.

Este enfoque holístico de la díada *diversidad/ semejanza* permite ver desde diferentes ópticas y explicaciones los quehaceres del *saber-hacer*. Esta aproximación está sustentada por la siguiente razón:

(...) el estudio desde la perspectiva de la díada permite la aproximación a la diversidad en cuanto a sus magnitudes, sus calidades, sus trayectorias históricas, su valor en la transformación y construcción de las culturas (...) Como es fácil de comprender, este estudio conduce al desarrollo de los estudios comparativos, ya en su aspecto diacrónico para entender el proceso permanente de

---

<sup>20</sup> Gámez, Alejandra y López-Austin, Alfredo. (Coords.) 2015. *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México. p. 12.

formación de una tradición, ya en su aspecto sincrónico que permite apreciar la especificidad de las distintas formaciones culturales dentro de un panorama contextual amplio y significativo.<sup>21</sup>

Precisamente en ello recae el enfoque adquirido en esta obra; es decir: “*apreciar las distintas formaciones culturales*” permite apreciar una mirada más holgada y profunda sobre el ser humano. El hombre es una consecución de *alteridades*, se construye a través de la *diferencia*, pero también de la semejanza; esa relación permite observar un contexto más amplio, y en ese panorama más dilatado, entender las diferentes formas del pensamiento humano. Así incluso, “la constitución de la *ciencias* mismas se fortalecieron”. Las etnias o culturas permiten ver las formas más significativas de la “*psique*” humana; por ello, los símbolos, signos, representaciones o significados no tienen la misma equivalencia entre grupos diametralmente opuestos. La otredad es fundamental en el proceso de aprendizaje del género *anthropos*; empero, Esteban Krotz define al respecto:

Esta otredad o alteridad no significa lo mismo que la simple *diferencia*. Es decir, no se trata de la comprobación de que cada ser humano es un individuo único y que siempre se podrán encontrar algunas diferencias al compararlo con otro ser humano; además, la simple *constatación* de diferencias temporales o inalterables de naturaleza física, psíquica o social depende en gran medida de la cultura a la que pertenece el observador.<sup>22</sup>

De acuerdo a las condiciones actuales de los estudios antropológicos surge la necesidad de trabajar “anticuadas” categorías y reiteradas posturas. Defino mi estudio como un trabajo “clásico de antropología” en contraste con las “innovadoras” *netnografías* o los sofisticados *estudios ciborg* contemplados en los albores del siglo XXI por la disciplina antropológica.

Sin embargo ¿Porque se pretende observar a esta corriente como una especie de estudio obsoleto? Eso significa que existe una ideología imperante detrás. En este mismo sentido concordamos con el siguiente esbozo: “*La diversidad ha sido considerada como un estigma por el pensamiento occidental en los últimos 2000*”

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Krotz, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México. UAM, Fondo de Cultura Económica. p. 57.

*años: expresión de caos en contra del orden representado por la unicidad.”*  
(Barabas; 2000: 11).<sup>23</sup>

Unicidad, característica del pensamiento occidental, que forja su máxima expresión en la homogenización cultural, aquella que promete una *sociedad universal* revelada en la “libertad”, la “paz mundial” y los derechos ciudadanos universales. Aquella que, no obstante, siempre ha convocado en la subjetividad individual la fragmentación, la esclavitud, el racismo y los etnocidios. Muchos pueblos, tanto en el continente negro como en el área del Indostán, y navegando hasta el continente americano, marcaron su *vida inconclusa* y martillante del hombre mismo y su cultura por el advenimiento de la sociedad industrial. El caso del “Nuevo Mundo” con los millares de nativos norteamericanos muertos y centenares de pueblos evaporados de los atlas etnográficos actuales, marcaron la historia de todas las familias y linajes amerindios. Ejemplo magistral fue el caso de los siux (lakotas), que es notable y evidente:

Los indios han sido víctimas de la guerra y de la agresión durante la mayor parte de los últimos quinientos años. Las llamadas guerras indias siempre fueron ocasionadas por asuntos de tierras y recursos. (...) En la actualidad, todavía hay guerras para apoderarse de la riqueza mineral de las tierras indias. (...) Este sistema al servicio del lucro, al que los lakotas llamarían más tarde *wasi'chu*,<sup>24</sup> ya se disponía a devorar los recursos de varios continentes y a destruir mientras tanto millones de vidas humanas, en una búsqueda implacable de tierra y recursos naturales explotables.<sup>25</sup>

Toda consecuencia tiene sus causas inmanentes. Causas dirigidas (a la manera marxiana) por uno mecanismo ideológico que legitima un discurso, dominante y hegemónico, que se disuelve por todas las áreas encaminadas por las *ciencias*: el principal eje rector para fundamentar el poder y justificar el racismo. Escindir la diversidad de pensamientos es tarea de la discriminación y materia prima para el

---

<sup>23</sup> Barabas, Alicia. 2000. *La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo*, revista “Alteridades”. Año 10. Vol. 19. Universidad Autónoma Metropolitana. pp. 9-20.

<sup>24</sup> “*Wasi'chu* es un término lakota (o siux) que significa “el hombre codicioso que se lleva la mejor tajada” Se usó para describir a una raza extraña que no solo tomó lo que pensó que necesitaba, sino que también se apoderó del resto. Se usó para describir a la raza blanca” (Redhouse en Johansen y Maestas; 1982: 11).

<sup>25</sup> Johansen, Bruce y Maestas, Roberto. 1982. “*Wasi'chu*. *El genocidio de los primeros norteamericanos*. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 11, 16.

genocidio y ecocidios. Las ciencias fanatizadas y totalizadoras contribuyen a esta escisión; en este telón surge así mismo esta idea precisa:

¿Puede decirse entonces que la ciencia se construye a partir del no-pensamiento, o incluso del antipensamiento? Los disparates a veces confusos, otras veces resueltos, que por doquier proliferan los militantes de la “ciencia” parece ir en este sentido. Pero hay que saber en tal caso a dónde lleva esta frenética vocación del anti-pensamiento: bajo el amparo de la “ciencia”, y con banalidades epigonales o empresas menos ingenuas, conduce directamente al oscurantismo.<sup>26</sup>

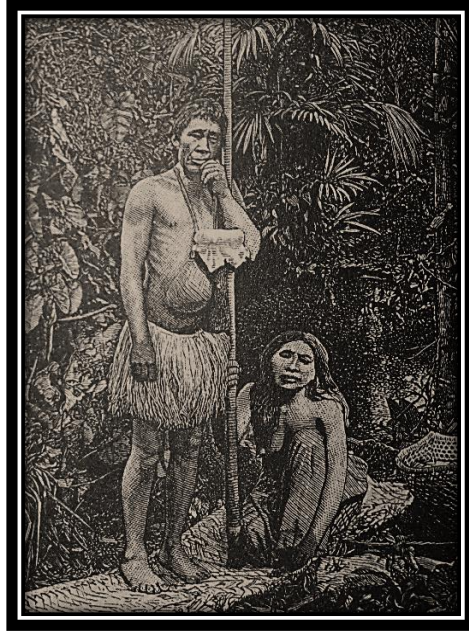
Y precisamente, esta es la necesidad del trabajo presentado. Borrar la diversidad, hacer caso omiso, un devenir occiso, contempla la consecución de un proyecto civilizatorio que implica llevar a rastras un punto fijo en la humanidad. En el alba del siglo XXI emana un *postoscurantismo*; surge como fenómeno actual, ampliamente difundido y “amablemente aceptado”, perteneciente a los modelos educativos, culturales y económicos de las grandes ciudades de “progreso” y “desarrollo”. El *postoscurantismo está inscrito en la dominación del hombre y escrito por el control del conocimiento, de carácter dogmático, necesarios para legitimar el poder del Estado*. La subyugación de unos sobre otros, deviene de allí mismo; el aniquilamiento de pensamientos y la enajenación furtiva del hombre, que profieren girar en torno a *un deber ser y un saber hacer*. Por ello, *la diversidad* se inscribe como una necesidad ante la homogenización de las explicaciones; de las razones dadas por un orden unilineal; de la individualización; unicidad del cosmos alrededor de un hombre, el individuo de la civilización global:

El profetismo tupí-guaraní es la tentativa heroica de una sociedad primitiva por abolir la desgracia en el rechazo radical del Uno como esencia universal del Estado (...) Atengámonos a esta evidencia sorprendente: el pensamiento de los profetas salvajes y el de los griegos antiguos piensan lo mismo del Uno, pero el indio guaraní dice que el Uno es el Mal, mientras que Heráclito dice que es el Bien.(...) lo que nos demuestran los salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjurar el Uno, el Estado. La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es, diremos con igual grado de verdad, la historia de su lucha contra el Estado.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Clastres, Pierre. 2010. *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Hueders. Santiago de Chile. Chile. p. 23.

<sup>27</sup> *Ibíd.*; pp. 178, 179.



28

En nuestro caso; si existe Estado o no en sociedades actuales, eso no me compete aquí, eso ya está ampliamente comprobado. Independientemente, la importancia que se pretende rescatar aquí es el rechazo a la unificación; o mejor dicho, mejor cincelado el párrafo, el rechazo de la “naturalización” de la *hibridación* o la *dinámica cultural*, o los beneficios de *aculturación*, etc. Que, en sentido contrario, pretende una “relación universal”, esa sí, “romántica”, “idealista”. Ahí, en ese paradigma, se explica el “movimiento” de la sociedad como un movimiento que ha sido parte “esencial”, “natural” y constitutiva de “*todas las sociedades*”; y que además tendría que postularse para integrarse y unificarse en la era posmoderna, decidida, fundamentada y ordenada desde las regiones del Oeste cultural. La categoría que surge de tal discurso es solo una: la de una homogenización del pensamiento humano. La unicidad y el control del pensamiento entorno a un solo punto de vista, *cientificista*, punto de vista que carece en realidad de objetividad y amplio margen.

En este mismo sentido, se debe acotar; atender la diversidad cultural *no significa* mostrar elementos de diversas culturas como un rasgo exótico o de folklor, en

---

<sup>28</sup> La litografía de esta página corresponde a un hombre y mujer del pueblo cauxano en América del Sur. Litografía extraída de la obra del antropólogo Edward Burnet Taylor. (1987, p. 122.)



absoluto. De lo contrario, se busca comprender la heterogeneidad cultural de acuerdo a las manifestaciones *disimiles y complementarias* que elaboran los pueblos “originarios”. Esta producción cultural se encamina a *la diferencia* y la *otredad*, como la manifestación plena en la creatividad y el brillo del pensamiento humano, un pensamiento sumamente rico en creaciones y formas simbólicas, lingüísticas, iconográficas; textiles, materiales o míticas, es decir, culturales. Mostrar aquí los pensamientos no significa seleccionar “valores” o “bienes” en función de criterios occidentales y patrimonios culturales. (Bonfil: 1991):

La cultura occidental ha pretendido instaurarse como cultura universal y, para ello, ha desarrollado esquemas interpretativos y escalas de valor para aplicarlos al patrimonio de culturas no-occidentales, con la intención ideológica de conformar y legitimar un patrimonio cultural “universal” (...) el supuesto patrimonio universal no es otra cosa que la selección de ciertos valores de bienes de diversas culturas en función de criterios esencialmente occidentales.<sup>29</sup>

Este razonamiento nos sirve para reforzar con solides la icónica categoría de cultura, antes definida, fundamental para el conocimiento antropológico. Por ende, desde la perspectiva de este autor convenimos en que:

(...) todos los pueblos, todas las sociedades y todos los grupos humanos tienen cultura. Y todos los individuos, que necesariamente pertenecen a algún sistema social organizado, tienen también cultura, porque la sociedad se las trasmite y porque exige a todos el manejo de los elementos culturales indispensables para participar en la vida social (es decir, los valores, los símbolos, las habilidades y todos los demás rasgos que forman la cultura del grupo). A partir de esta concepción de cultura, deja de tener sentido hablar de pueblos o individuos “cultos” e “incultos” todos tenemos cultura, nuestra propia y particular cultura.<sup>30</sup>

Conformado así una pequeña parte introductoria y de acuerdo a los argumentos para establecer la diversidad cultural en nuestro estudio, a continuación desarrollo algunos ejemplos, de manera ilustrativa, para comprender la diversidad cultural, simbólica e interpretativa que ha encaminado al género humano como un ser ansioso de conocimientos, siempre adquiridos por su *correspondencia* con los seres vivos que cohabitan a su alrededor y que son *dependientes, recíprocos y*

---

<sup>29</sup> Bonfil Batalla, Guillermo.1991. *Pensar nuestra cultura*. Alianza editorial, México. p. 130.

<sup>30</sup> *Ibíd.*; 128.

*complementarios*. Aquí tampoco se propone ubicar al hombre en el centro, esa lastre *antropocéntrica* que se combina con la historia europea no tienen bases sólidas y coherencia cuando se busca en otras sociedades; por más que se quiera obligar esa mirada, única, individual y egocéntrica, típica de nuestro pensamiento ilustrado. Enfatizo este orden, porque es vital comprender las consecuencias.

## **CAPITULO PRIMERO.**

### **1.1. La concatenación mito, ritual, símbolo y su importancia en las sociedades.**

Ante esta realidad emanan una tríada que sostiene el pensamiento cosmogónico y atiende la diversidad cultural. El mito es primordial para explicar acontecimientos remotos en el tiempo, de esa manera se formaron los pueblos; el mito recrea al ritual y dentro del ritual se explicitan los símbolos, como la parte mínima y abstracta de tal explicación. Esta relación se expresa en la cultura de un grupo humano, la fundación más concreta de los pueblos y la explicación más profunda de los hombres. Todos los pueblos tienen mitos que explican los tiempos, el espacio habitado y las cosas existentes. En ese sentido nos introducimos en tal índole.

La concatenación de los tres tópicos que voy a utilizar como el eje fundacional en este segmento de la obra reside en encaminar las pautas generales de las cosmogonías. Me enfoco en analizar el pensamiento de las “creencias e ideas religiosas” con un margen más amplio sobre el que descansa la cultura, las relaciones sociales, el “arte” y las ideas más complejas del ser humano; dichas elaboraciones del órgano cerebral se concentran en un ámbito indisoluble, la religión; es decir, *el espíritu humano inmanente e inalcanzable en la creatividad de formas discursivas, orales, pictóricas, plásticas, arquitectónicas, oníricas y del conocimiento*

La propuesta que despliega Rafael Tena entorno al estudio religioso es interesante. Este autor lo mide bajo cuatro enfoques básicos que muestran la compenetración del campo religioso en la sociedad y el hombre:

1) conjunto de creencias y prácticas que relacionan al hombre -en cuanto individuo y en cuanto grupo social- con la esfera de lo sobrenatural (religión objetiva); 2) virtud que inclina al individuo o a un grupo de individuos a rendir reconocimiento y culto a los seres sobrenaturales (religión subjetiva); 3)

cada uno de los sistemas sociales de creencias y prácticas relacionadas con lo sobrenatural que se ha desarrollado en el curso de la historia (religiones históricas); 4) la “ciencia” que estudia el hecho religioso (religión como conocimiento sistematizado).<sup>31</sup>

Estas categorías han servido como metodología para el estudio de la religión, sin embargo, aún no hay un consenso que compruebe la *eficacia* de utilizar cada uno de los enfoques para estudiar diferentes religiones en contextos culturalmente heterogéneos. Cada fenómeno es distinto en medida de cuáles son los fundamentos y creencias hacia un objeto, ser, entidad o elemento de la naturaleza al cual le infieren cualidades únicas para producir un culto de acuerdo al pensamiento en cada sociedad.

Las categorías y conceptos como lo son *vudú* (ewe África Occidental); *Mu* (corea del sur); *tabú* (Polinesia); *baraka* (Árabes del norte de África); *tótem* (indios de América del Norte); *tona* (nahuas de Mesoamérica); *mana* (Melanesia); *arutam* (Shuar del alto amazonas). Explican una serie de creencias y realidades entorno a diferentes contextos culturales.

Estos conceptos remiten a la espiritualidad de los pueblos; sirven como una posible analogía para un estudio de naturaleza religiosa (como lo entendemos hoy en occidente). Empero, son conceptos muy complejos; tomarlos como acepciones del término religión es reduccionista ya que invaden diversos campos semánticos, taxonómicos y heurísticos como para tomarlos como una analogía muy estricta. Aun con es limitante comparativa, todos estos términos lingüísticos locales, denotan una amplia actividad religiosa <sup>32</sup> socialmente aceptada e identificada por una aldea o pueblo, engendrando cohesión de un individuo con una comunidad específica, regalando importancia al individuo, el cual se incluye en el movimiento sagrado del interminable ciclo cósmico.



<sup>31</sup>Tena, Rafael. 2011. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Conaculta, Cien de México. México. p. 7.

<sup>32</sup> Hombres coreanos. Litografía en Edward Burnet Taylor; 1987, p. 106.

El interminable ciclo cósmico depende en la mente de categorías primarias, una de ellas y que conforma la tríada propuesta es la del *mito*.

El mito camina junto a la *otredad*, esa condición de extrañeza es prolífica: “*La extrañeza provoca perplejidad, y ésta, a su vez, nos da a entender que la vida humana, radicalmente, es compleja, inaprehensible en una sola dirección*” (Duch; 2002: 52).<sup>33</sup> La concatenación que emana posteriormente explica el quehacer y la función de mito, el mito es explicación; explicación dilatada, polisémica y compleja.

El mito, pues, al margen de la enorme cantidad de formas literarias y rituales que puede adoptar, *siempre* lleva a término una empresa de *fundamentación y legitimación* (...). Para realizar esta función, los mitos narran que todo aquello que existe en una sociedad, ya sea de orden natural o cultural, se halla cerca de la esfera de lo sagrado.<sup>34</sup>

El mito ante todo es una narración mítica que encarna “*la verdad del hecho traducido en palabras*”. Es así como podemos definir la noción general del mito.

Otro nodo primario que se anuda con el mito es el ritual. El ritual esta articulado necesariamente al pensamiento mítico; el ritual funge como un constituyente de movimiento del cosmos. El mito es la memoria perfecta, el ritual es el medio para perfeccionar la memoria de *larga duración*. Ese ciclo debe ser regulado por la acción ritual; esa acción conforma en gran medida a la cotidianidad humana, conforma el asir del macrocosmos y le da sentido a la existencia propia del individuo inmerso en la sociedad. El rito es la representación cosmológica, el mito se encarna en las acciones rituales que conforman una visión particular del mundo. Esa relación es “epistemológica”, se funde el mito en la acción ritual y se concluye el mito en el pensamiento religioso o el sistema de creencias. Al respecto concordamos con la siguiente propuesta:

El ritual es la forma activa de la religión, en él, se representan los mitos con los que está relacionado. Su función específica es la de hacer presentes y reactualizar los actos originarios realizados por los antepasados o por los dioses, mediante su representación. Lo anterior es llevado a cabo por medio

---

<sup>33</sup> Duch, Lluís. 2002. *Mito, interpretación y cultura*. Herder. España.

<sup>34</sup> *Ibíd.*; 59.

de acciones simbólicas, constituidas por actitudes, palabras y actividades concretas; las cuales persiguen un objetivo, cuya función es introducir al hombre en lo sagrado (...).<sup>35</sup>

Este dispositivo analítico observado desde la antropología o las ciencias sociales, es un indicador de creación de “identidad” relativo a cada una de las etnias y pueblos que aceptan ciertas prácticas y creencias, haciéndolos únicos y diferenciándolos unos de otros, creando un rico mosaico cultural. Así entonces, interpretar sobre realidades es *pluralidad*, la edifican las numerosas aldeas que la desarrollan, por ende, se convierte en un cuerpo para el estudio antropológico.<sup>36</sup>

El ritual es la forma activa de las creencias y cosmogonías. En el ritual intervienen una serie de actos concretos que interpelan a las ideas, esas ideas son manifestadas siempre por un lenguaje abstracto. Estos actos concretos están inmiscuidos en distintas capas conceptuales que son expresadas mediante una serie de categorías y conceptos que se formalizan mediante el ritual, expresión total de la representación del mundo y la relación con el hombre; por ello, el ritual es:

*La realización de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por los ejecutantes implica lógicamente el establecimiento de una convención, la firma del contrato social, la construcción de ordenes convencionales integrados que llamaremos Logoi, (...) el estar investido de moralidad, la construcción del tiempo y de la eternidad; la representación de un paradigma de la creación, la generación del concepto de lo sagrado y la santificación del orden convencional, la generación de teorías de lo oculto, la evocación de la experiencia numinosa, la comprensión de lo divino, la aprehensión de lo santo, y la construcción de órdenes de significado que trascienden lo semántico.*<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Díaz Barriga en Macín Pérez, Gastón. 2011. Tesis de licenciatura. *La relación hombre-ritual-naturaleza en una comunidad totonaca de la sierra norte de Puebla: La fiesta del arcángel San Miguel en Teopango de Rodríguez*. ENAH. México. p. 5.

<sup>36</sup> Cabe destacar que la perspectiva antropológica, sociológica o etnológica sobre el estudio de las creencias y religiones puede deformar y confundir los preceptos “probables o verdaderos” sobre los preceptos que el individuo o la sociedad experimenta en la relación cosmos-hombre. La construcción *emic*, es decir, la visión del otro, del propio individuo, puede diferir en gran medida de una perspectiva académica.

<sup>37</sup> La cita fue tomado íntegramente, las cursivas son del autor en Rappaport, Roy. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University. Madrid. p. 60.

Esa abstracción es concentrada precisamente en torno al ritual. El ritual principalmente se expresa mediante símbolos, la parte mínima y constituyente del ritual.

Esa manifestación comunica un lenguaje específico, proponiendo un significado; se puede relacionar estrechamente con la “construcción del tiempo” o la representación de la creación de una narración mítica. El símbolo encierra un lenguaje encubierto que se decodifica en la acción misma del ritual; para ello el especialista ritual y los asistentes conocen los actos y lenguajes que se inscriben durante la expresión de una plegaria o en el acto mismo de un depósito ritual. Ese depósito puede contener múltiples símbolos que intervienen en una serie de objetos o categorías que contemplan la esfera de la realidad y que mantienen una relación con el entorno. En este instante es preciso comprender que se entiende por símbolo:

(...) se usa el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción (...) El número seis escrito, imaginado, indicado en una hilera de piedras o en la perforación de la cinta de una computadora es un símbolo. Pero también lo es la cruz, visualizada, trazada ansiosamente en el aire o tiernamente colgada en el cuello; también es un símbolo el espacio de tela llamado *Guernica* o el trozo de piedra llamado *churinga*, la palabra “realidad” o hasta un morfema que indique una determinada disidencia. Todos estos son símbolos o por lo menos elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias.<sup>38</sup>

Para ello se hace uso de una notable exposición de elocuencia en causas y efectos con respecto a imágenes y especulaciones. La complejidad de la mente es revelada por un desfile de inferencias y deducciones que forman significados, por ende, esos significados son la base de las creencias y esa variedad es muy rica. *Cada cultura concluye una cantidad infinita de sentidos contruidos desde su propia realidad.*

El connotado sociólogo francés Marcel Mauss nos aclara esta tendencia y comenta:

En realidad, el juego de las categorías permite plantear conceptos y todo regresa a la elaboración de conceptos. Las nociones de los “primitivos” sobre las cuales trabajan sus espíritus están, como

---

<sup>38</sup> Geertz, Clifford. 2006. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. España. p. 90.

las nuestras, destinadas a formar conceptos de fuerza (...) Estudiar una sociedad cualquiera, tan a fondo como sea posible, no permitirá jamás a nadie sacar conclusiones generales sobre la mentalidad humana, pero el descubrimiento de nuevos conceptos, de nuevas categorías, constituye un aporte no menos precioso a la historia del pensamiento humano.<sup>39</sup>

Reflexionar sobre las representaciones que se traducen del medio físico, como la idea espacio/tiempo, conduce a utilizar métodos para entender, ordenar y describir el mundo; sirve para establecer una estructura social (en su caso) y congrega un grupo étnico; fundamentos para la creación lingüística y literaria (mitos) mediante los símbolos.

Este ordenamiento entre el mito y los símbolos conforma el *ethos* de cada uno de los pueblos que crea y reelabora dichos mecanismos simbólicos; es decir, el *ethos* es: *la visión del mundo que un pueblo elabora*. En la visión del mundo se conjugan todas las prácticas y creaciones humanas, y esa mirada es de “naturaleza” *heterogénea en las sociedades*. Los símbolos construyen, delinean y formulan pensamientos que intervienen en la explicación del plano cosmogónico; provee de indumentos al mito y dictan las obligaciones rituales:

los símbolos sagrados tiene la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abstractivas acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de las cosas descrito por la cosmovisión (...).<sup>40</sup>

Esa dimensión analítica engendra sistemas de explicación al derredor de un inmenso laberinto en la realidad. Dentro de la concatenación *mito-rito-símbolo* emerge la religión.

Retomo la noción de religión, como categoría analítica, ya que la religión denota una relación *lógica* y fundacional de estos tres conceptos, mito-rito-símbolo para explicar la realidad: “*Se puede entender que la religión es como un modo de explicar*

---

<sup>39</sup> Mauss, Marcel. 2006. *Manual de Etnografía*. FCE. México. p. 261.

<sup>40</sup> Geertz, Clifford. 2006. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. España. p. 89.

*acontecimientos que se producen en el mundo. Como dice Robín Horton, las creencias religiosas son “sistemas teóricos contruidos con la intención de explicar, predecir, y controlar acontecimientos espacio-temporales”.*<sup>41</sup>

En este sentido sabemos gracias a los trabajos etnográficos, que las sociedades siempre ha gestado un mar de elementos para dividir las cosas que habitan el mundo. Esta distinción hace que el lenguaje y las creencias estén asociadas directamente para delinear una construcción, división o continuidad del entorno; por ello, al fenómeno religioso se le debe atender como el paso inicial y fundamental para la apropiación de conceptos.

Conceptualizar ubica al hombre como un ente capaz de integrarse a los eventos que circundan su vida al derredor del espacio: “la humanidad es una especie que vive y que solo puede vivir en función de los significados que ella misma debe inventar en un mundo desprovisto de significado intrínseco (...)” (Rappaport, 2001; 559).<sup>42</sup> Con este acontecimiento deviene un intercambio de conceptos de rica polisemia resultado de un profundo análisis de entorno. Así se gestan innumerables *metarepresentaciones*, resultado de un fino examen del mundo, de ese visión, que se considera crucial para comprender su hábitat.

En esta cualidad es precisamente cuando el *logos* del mito toma su lugar, se transforma en complejidad absoluta; el mito se ubica en la espacialidad del rito y en la explicación del símbolo. El lenguaje, la performatividad del sujeto y los conceptos que habitan dentro de la explicación y narración mítica es un universo infinito de conocimientos. Por ello, entender los mitos de los pueblos implica un análisis de los sonidos, el léxico y sus lenguas, la tradición oral y sus relaciones sociales, emparentadas con todas sus prácticas en la vida cotidiana, cada una en su contexto de una sociedad en particular. Bajo esta perspectiva se interpretan infinidad de ciclos, espacios y personajes que tejen la red de esa explicación.

---

<sup>41</sup> Morris, Brian. 2006. *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Akal. Cambridge University Press. Madrid, España. p. 14.

<sup>42</sup> Rappaport, Roy. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University. Madrid.



Esta configuración propone manifestar incluso la conformación del cosmos y consecutivamente, proporcionar un orden y clasificación a ciertos objetos que habitan en él.

Para citar un ejemplo; se puede ordenar la fauna en amplias categorías taxonómicas: entidades terrestres, acuáticas, anfibios o aéreos, y todos ellos adquieren cualidades a partir de criterios muy estrictos; esto prescribe novedosas y variadas explicaciones lógicas para identificar sus conocimientos sustentados con base en una observación minuciosa de un ecosistema:

Dijo Dios: “haya un firmamento por en medio de las aguas que las aparte unas de otras”. E hizo Dios el firmamento; y apartó las aguas de por debajo del firmamento, de las aguas de por encima del firmamento. Y así fue. Y llamo Dios al firmamento “cielos” Y atardeció y amaneció: día segundo. (...) “Dijo Dios: “Bullen aguas de animales vivientes, y aves revoloteen sobre la tierra contra el firmamento celeste.” Y creó Dios los grandes monstruos marinos y todo animal viviente, los que serpean, de los que bullen las aguas por sus especies, y todas las aves aladas por sus especies; y vio Dios que estaba bien (...) Y atardeció y amaneció: día quinto.(Libro del Génesis, 1:7,1:20,1:21,1:22,1:23; 1975;) <sup>43</sup>

Los actos de observar procesos, ciclos y fenómenos en la naturaleza se combinan con una apreciada actividad cerebral que filtran los sentidos; una actividad intelectual en nexos con la observación de la naturaleza es motivo clave para reproducir un *ethos*.

A través del *ethos* se filtra una introspección que implica una compleja *observación de la naturaleza*. Entenderemos que la *observación de la naturaleza* implica un conocimiento profundo, por lo tanto *la observación de la naturaleza* es:

(...) la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos. Esta observación influye en la construcción de la *cosmovisión* mezclándose con

---

<sup>43</sup> *La Biblia. Latinoamericana*. 2004. 102ª Edición. Sociedad Bíblica Católica Internacional, San Pablo, Editorial Verbo Divino. España. pp. 13-14.

elementos míticos, es decir, religiosos. (...) La observación de la naturaleza incluía las nociones sobre astronomía, geografía, clima, botánica, zoología, medicina, etcétera.”<sup>44</sup>

La religión, engendró una multiplicidad de interpretaciones. Interpretar sobre la vida o la muerte, sobre: ¿Que existe en el cosmos?, ¿Cuál es el lugar del hombre en el universo?, ¿Qué es el hombre? ¿Qué función tiene la naturaleza y los fenómenos meteorológicos en la vida diaria? Estas interrogantes milenarias son la evidencia de una clara manifestación para apropiarse de un dispositivo cultural compuesto por una variedad de factores, que dan como resultado el lenguaje o la comunicación; estos dispositivos culturales son medidos con distintos parámetros para relacionar signos y señales de la realidad que sirven de puente entre dos mundos. Clasificar el mundo en estratos o capas y explicarlas con causas y efectos denotan “leyes” o “teorías”, aproximaciones o realidades; esa relación es provista de dispositivos y modelos de lógica, un razonamiento dado y un conocimiento exacto, un juego dialéctico; tiene como papel primario apoderarse del territorio circunvecino, capacidades fundamentales que implican el uso de pensar, es decir, crear. Mejor dicho; producir sonidos que componen lenguajes, fundar palabras que designan objetos y crear formas que demuestran ideas abstractas.

Las convenciones creadas en el mundo son heterogéneas. Toda sociedad contiene en su estructura básica normas, reglas y leyes que condicionan el comportamiento de los individuos y grupos.

Pasando a otra latitud. En la selva del alto Amazonas existen códigos y reglas morales de comportamiento; los ritos de paso modelan la noción de infancia y dan coherencia al rol del padre que se inscriben en un pensamiento donde se contemplan la figura mítica, la acción ritual y los símbolos para conformar el actuar de los individuos, en clara coherencia entre el pensamiento y la sociedad:

Al nacer la criatura (...) el padre tupinambá lo levantaba del suelo (...) La criatura era bañada en el río, después de lo cual el padre le achataba la nariz con el pulgar. En seguida se colocaba en una pequeña hamaca. Sujetas a esta hamaca, si era niño, se ponían uñas de onza o de determinada ave de rapiña; ponían también plumas de la cola de esa ave, y un pequeño arco y algunas flechas para

---

<sup>44</sup> Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw; Maupomé, Lucrecia. (Editores) 1991. *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. UNAM, México. pp. 462, 463.

que el niño fuera valiente y estuviera bien dispuesto a guerrear contra los enemigos (...) Durante tres días el padre no comía carne ni pescado ni sal, alimentándose apenas con un cierto tipo de harina de yuca. Tampoco hacía ningún trabajo hasta que se desprendía el ombligo de la criatura (...) En cuanto se desprendía el ombligo, el padre lo cortaba en pedacitos y los ponía en todos los pilares de la casa, para que en el futuro el hijo fuese un buen jefe de familia (...) Todas estas prácticas consistían en ritos que marcaban la entrada del recién nacido en la sociedad tupinambá. Con ello el padre asumía la paternidad y la criatura alcanzaba un lugar en la sociedad, como hombre o como mujer.<sup>45</sup>

Por otro lado, en el sur de Sudán en África, se refrendan cada año las formas de convivencia comunal entorno al mito, el ritual y el símbolo, esencias fundamentales para recrear las explicaciones y las formas de convivencia que identifican al pueblo *ndembu*. Una de las características más interesantes que pueden ser analizadas en el ritual es captar las asociaciones que se expresan en un sistema simbólico con relación a la realidad; esa tarea es complicada cuando los símbolos no expresan, en apariencia, imágenes y sentidos comprensibles a simple vista para nuestras categorías analíticas. “*Un aspecto del proceso de simbolización ritual entre los ndembu es, en consecuencia, hacer visibles, audibles, tangibles, creencias, ideas, valores, sentimientos y disposiciones psicológicas que no pueden ser directamente percibidos.*” (Turner; 2007: 55).<sup>46</sup> Una de las asociaciones más importantes entre los *ndembu* es el árbol *mudyi* (*Diplorrhyncus condylocarpon*), “símbolo”, con el cual el pensamiento *ndembu* gira para explicar toda acción ritual, cohesión social y la identificación de una persona con un linaje:

El árbol de la leche es el lugar de todas las madres del linaje (*ivumu*, literalmente “matriz” o “estomago”). Representa a la antepasada de mujeres y hombres. El árbol de la leche es donde durmió nuestra antepasada cuando fue iniciada. Una antepasada después de otra durmió aquí hasta nuestra abuela, hasta nuestra madre, hasta nosotros mismos los hijos. Este es el lugar de nuestra costumbre tribal (*muchidi*), donde empezamos incluso nosotros los hombres, porque a los hombres se les hace la circuncisión bajo un árbol de la leche.<sup>47</sup>

Si consideramos que esto puede ser extraño para nosotros, recurrimos a comprender que en los siglos XVII y XVIII en la ciudad de París se dictaban

---

<sup>45</sup> Melatti, Julio Cesar. 1973. *Los indios del Brasil*. SEP-Setentas. México. pp. 157, 158.

<sup>46</sup> Turner, Victor. 2006. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI. México

<sup>47</sup> *Ibíd.*; 23.

cotidianamente los “códigos simbólicos” que eran representados, por ejemplo, en la forma de tomar los cubiertos de la mesa en el seno de la aristocracia burguesa. Esto significa que implícitamente se inscribían las normas para ser un “ciudadano ejemplar”. Las formas simbólicas son lenguajes que están implícitos en un determinado comportamiento; ese lenguaje se “lee” y se “escribe” de acuerdo a las pautas socialmente reglamentadas, aceptadas y adaptadas a una idea que expresa los valores y sentidos que una sociedad en particular, infiriendo una acción recreada por los individuos. En el devenir temporal se convierten en ritos expresos consuetudinariamente que siguen símbolos adoptados durante ese devenir temporal, siempre de acuerdo a un pensamiento estructurado en la sociedad que los recrea:

(...) por ejemplo, que se han de aducir “razones higiénicas” para justificar la prohibición de “comer con las manos”, la implantación del tenedor, de la vajilla y la cubertería individual, así como todos los demás rituales a los que está acostumbrado. Tal es, precisamente, el modo en que el hombre del siglo XX explica en general estas costumbres. Sin embargo, hasta la mitad del siglo XVIII no se encuentra nada similar a este razonamiento para la justificación de la mayor moderación que los hombres se imponen (...) Al igual que en el caso de la modelación del lenguaje, también en lo relativo a los otros comportamientos sociales lo determinante son las motivaciones sociales y la orientación del comportamiento propio según los modelos de los círculos que marcan la pauta. Hasta las expresiones que se utilizan para fomentar el “buen comportamiento” en la comida suelen ser los mismos que se utilizan para determinar el “bien hablar”.<sup>48</sup>

Los individuos deben seguir estos códigos, claros referentes de un pensamiento racional que determina causas y efectos para un comportamiento específico; posteriormente se establece y ejerce un orden y control social ante un caos irremediable. Existen códigos para comer, de qué forma comer; hay prohibiciones de ciertos alimentos; se elaboran formas de comportamiento en núcleos variados: la conducta en la oficina, el proceder en un carnaval, la actitud frente a una figura de autoridad. Existen códigos y reglas para trasladarse correctamente por las vías de comunicación; el “respeto” a las señales viales en las grandes metrópolis

---

<sup>48</sup> Elias, Norbert. 2012. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 198.

modelan a un “buen” conductor del automóvil. Toda sociedad manifiesta una rica amalgama de sentidos para formular reglas y códigos; eso es evidentemente muy diverso.

En este sentido el sistema religioso también crea códigos que se relacionan con prácticas rituales muy específicas que se deben cumplir. Ya comprendida esta noción; los códigos aunados con símbolos engendran como resultado numerosos *cultos*; cultos dirigidos a la fauna, árboles, fenómenos meteorológicos, anomalías geológicas, objetos, e individuos; estos son ejemplos y exponentes de rendir un culto real. Y el culto implica cultura en su máxima expresión.



Cabe señalar (haciendo un paréntesis mínimo) que a finales del siglo pasado, la antropología en su afán para comprender otros sistemas religiosos, hacía uso de términos de los cuales denotaban a las religiones “primitivas” en un orden unilineal; gran problema metodológico para designar la actividad religiosa de los pueblos, ya que con base en este orden las “religiones primitivas” se concentraban en un estadio de gestación primitiva, casi limitada, y automáticamente, las grandes religiones-Estado, principalmente monoteístas, se encontraban en la cúspide de la “evolución”. La intención de este trabajo es descartar definitivamente estas viejas y peligrosas nociones. Dichos términos en vez de clarificar estadios, complicaba la comprensión de estos sistemas de creencias, y de paso confería una notable asimetría entre las sociedades de otras latitudes con respecto a la sociedad europea. En esta línea argumentativa veremos que el notable antropólogo Evans-Pritchard advierte al respecto: <sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Imagen: Mujer y hombre tomados de la mano. Habitantes de la región de Queensland, Australia. Litografía en la obra de Edward Burnet Taylor. (1987, p. 106.)

<sup>50</sup> Bajo las nuevas clasificaciones de animismo o totemismo, se pretendía mostrar a otras sociedades en torno a sus prácticas y cultos como “atrasados” en términos evolutivos, y por ende, sus prácticas eran menester de ser estudiadas desde enfoques positivistas, arreligiosos y llenos de prejuicios valorativos en contraposición con la ciencia racionalista de la época. Por cierto, en la siguiente cita, cabe señalar, nacieron términos que

Creo que las dificultades fueron aumentando, y creciendo con ello la consiguiente desfiguración, al inventarse términos especiales para describir las religiones primitivas, con lo que se insinuaba que la mentalidad del primitivo era tan diferente que sus ideas no podían expresarse con nuestros vocabularios y categorías. La religión primitiva era “animismo”, “preanimismo”, “fetichismo” y cosas por el estilo <sup>51</sup>

Después de hacer este paréntesis, me abocare y acudiré a otra definición de religión por la necesidad de concentrar y aclarar que desde nuestro punto de vista el sistema religioso evoca el mito, ejecuta el ritual y penetra en el pensamiento con base en los símbolos. Ahora la mirada de Clifford Geertz, especialista en la hermenéutica de fenómenos religiosos y culturales en Bali nos brinda un acercamiento para dilucidar y exprimir este estudio. Para él una religión es:

1)Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. <sup>52</sup>

En este mismo sentido hago una acotación. <sup>53</sup>

Esta realidad será ordenada de acuerdo al nivel desarrollado en sus estados pertenecientes de un contexto social, cultural y geográfico único. A través de los símbolos, ritos, peticiones y restricciones, el hombre considera tener agencia sobre potencias de la naturaleza, para los cuales utiliza un dispositivo simbólico y ritual en donde pueda comunicar una acción que intervenga en un dialogo con los

---

llevaron a la antropología y a los teóricos que las propusieron, a generar un gran debate, por ejemplo “salvaje” y “supersticioso”; estas categorías serían claves para entender la finalidad de estos estudios, en los cuales la antropología estaba al servicio de la monarquía victoriana y del colonialismo del siglo XIX; estudios que con en el tiempo, afortunadamente, encontrarían en la misma antropología inmensas críticas. En este caso pretendemos desechar, por completo en esta obra, tales adjetivos peyorativos imprecados hacia sociedades no occidentales.

<sup>51</sup> Evans-Pritchard, R.R. 1991. *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI, España. p. 27.

<sup>52</sup> Geertz, Clifford. 2006. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. España.

<sup>53</sup> La clasificación de sentimientos y emociones provee al hombre de facultades para ordenar el mundo ordinario y extraordinario (aquel que está más allá de sus potenciales físicos), en un mundo con sentido, donde el hombre tiene agencia e injerencia en las posibles causas y efectos de sus realidades, entendiendo con esto, que la antropología pretende comprender “diferentes realidades” religiosas. (Evans-Pritchard, 1991; 56)

fenómenos meteorológicos, etéreos y “sobrenaturales”. En este sentido acudo a esclarecer el concepto “sobrenatural”:

Tenemos la idea de la ley natural, y la palabra “sobrenatural” apunta, para nosotros, a algo que excede las habituales operaciones causales, pero bien puede ser que el hombre primitivo vea algo muy distinto en todo esto. Por ejemplo, muchos pueblos están convencidos de que la muerte se debe a la brujería. Decir que la brujería constituye para ellos algo sobrenatural corresponde poquísimamente a lo que ellos piensan, pues a su juicio no hay nada más natural. (...) En verdad, para ellos, si alguien no muriera por embrujos, lo exacto sería decir que no había muerto de muerte natural: el embrujo es la causa natural de la muerte. <sup>54</sup>

En este embalaje el hombre puede imponerse algún recurso: prohibiciones fisiológicas (por ejemplo restricción de alimentos), para agradar y complacer a un ser determinado; usa plegarias o danzas prolíficas que tienen influencia en los fenómenos “atmosféricos”; convocan nubarrones, dirigen la velocidad y trayectoria del viento, se aglomera ahí entonces, la lluvia entorno a la danza, sus movimientos dancísticos, las plegarias y ofrendas que se destinan para un elemento natural que gobierna los climas. Ejecutan ofrendas destinadas a númenes y fuerzas vitales de los huracanes o tornados para que no afecten la reproducción agrícola y la alimentación futura.

Como uno de los ejes del mundo, aparece el papel antropocéntrico del hombre. Con ello quiero decir, el papel como una entidad responsable del movimiento y la vitalidad del ciclo cósmico, sin embargo, el hombre *solo* tiene un papel específico, *uno* de los cuales se *complementan* con una variedad de deidades, plantas, rocas y fenómenos meteorológicos, cada uno con una tarea e influencia fundamental para el movimiento del cosmos.

Entonces las mujeres y hombres de manos hábiles y mentes creativas elaboran imbricadas y maravillosas mascarar zoomorfas multicolores, para tener influencia sobre estas complejas percepciones de la realidad. Para ello modelan cuerpos antropomorfos que añaden un material o pigmento y que por una de serie de símbolos, se caracterizan los elementos propios de los materiales y lo relacionan a

---

<sup>54</sup> Evans-Pritchard, R.R. 1991. *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI, España. pp. 175,176.

un espíritu en específico, que es compartido y aceptado como tal por una convención social y cultural. Entonces los hombres hacen uso de *metonimias* (analogías); *pars pro toto*, es decir, *una parte se toma por el todo*; el producto lo identifican a una deidad específica, que se traduce simbólicamente, en diferentes objetos depositados en una ofrenda, altar, templo, imagen o persona.

Como vía de ejemplo comenzaremos por dilucidar el culto a un objeto, que posteriormente es divinizado y venerado en colectividad.

El caso de la máscara *del viejo de la Danza* de los “urraqueros” de la etnia Cora en el municipio de San Francisco de Paula, Kuaxata, Estado de Nayarit, México nos muestra un claro referente para penetrar en la profundidad de la veneración hacia entidades que poseen algunos objetos; en este caso la elaboración de una máscara tallada en madera, sus atributos, colores, formas y apariencia delinean las cualidades de la entidad; siempre compartidos convencionalmente en comunidad, entonces, se le atribuyen analogías sagradas que se vuelcan en hierofanías <sup>55</sup>:

En sus sueños, todos los viejos soñaron lo mismo: que debían hacer una máscara que retratara a una persona determinada. Por eso la máscara es un retrato. Después de haber hecho la máscara guardaron ayuno durante diez días más, y sólo entonces la empezaron a usar. La máscara por sí misma es una deidad poderosa, y la gente la adora. Cuando faltan las lluvias, la gente se reúne en la casa del ayuntamiento y guarda ayuno durante un lapso de entre cinco y veinte días, Durante este tiempo la máscara está colocada en el piso (...) sus largos cabellos de ixtle están extendidos como un abrigo, y para que llueva, se le ofrendan flores de papel y algodón que representan nubes (...) cuando la máscara está enojada se niega a mandar la lluvia y proteger a las personas de las desgracias. Por medio de la pintura blanca, negra o roja, se manifiesta en los sueños de la gente y revela qué es lo que se tiene que hacer.<sup>56</sup>

---

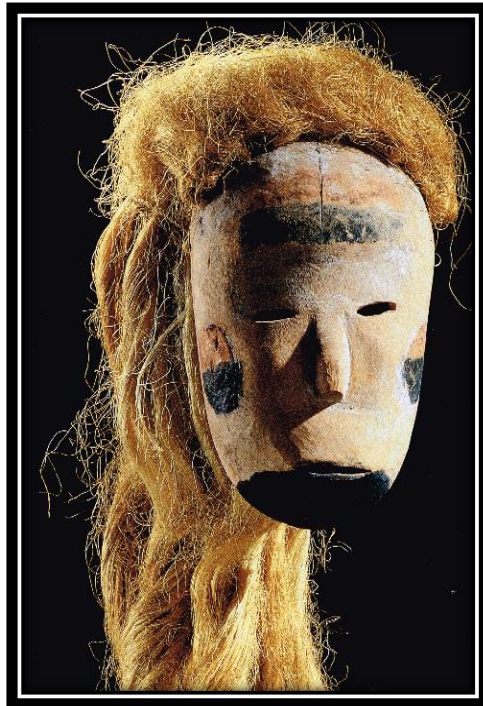
<sup>55</sup> “Cuando habla con la pintura blanca, el problema que hay que resolver es una enfermedad. El color blanco es una forma de valla protectora, pero las enfermedades pueden atravesarla y entrar en el pueblo. El color negro se refiere a la noche y a las nubes, y significa que la máscara ordena la celebración de un mitote nocturno en los cerros. [...] Cuando la máscara se comunica con el color rojo pide que se recen al sol las oraciones que se realizan en el pueblo. El rojo también representa al rayo, contra el cual la máscara también es capaz de proteger”. (Preuss en Alcocer y Neurath, *et.al.*; 2007: 55)

<sup>56</sup> Alcocer, Paulina y Neurath, Johannes. 2007 (agosto) *El uso de las herramientas mágicas en Arte Antiguo Cora y Huichol*. Artes de México. Número 85. México. p.55.



Esta cita manifiesta la variedad de interpretaciones que le dan los pueblos a las “cosas”, vistos bajo una dinámica interna de cada construcción de persona, cuerpo, objeto y elementos que componen su vida diaria y que delimitan sus creencias. No hay que dejar atrás los resultados que emergen del pensamiento relacionado con la religión. La representación de lo sagrado puede emerger también del campo onírico, este ámbito es un fenómeno que ha construido las percepciones de lo sagrado y que muestra la complejidad del estudio religioso:

En ocasiones estas singulares experiencias no significan otra cosa que una “elección” venida de lo alto y no hacen más que preparar al candidato para nuevas revelaciones. Pero casi siempre, las enfermedades, los sueños y los éxtasis constituyen por sí mismos una iniciación; esto es, consiguen transformar al hombre profano antes de la “elección” en un técnico de lo sagrado. Desde luego, esta experiencia de orden extático esta siempre y en todas partes seguida por una instrucción teórica y práctica que procuran los viejos maestros; pero no por eso menos decisiva, porque es ella la que modifica radicalmente el *status* religioso de la persona “escogida”.<sup>57</sup>



58

---

<sup>57</sup> Eliade, Mircea 1986. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 45.

<sup>58</sup> “La máscara del oráculo” (cora). Máscara cora del Viejo de la danza, San Francisco, Nayarit. Talla de madera y cabello de ixtle. Tomada de Alcocer y Neurath *et.al.* (2007: 54)

La máscara del “viejo de la danza”, objeto sagrado y venerado en el pensamiento religioso entre los coras de Nayarit es un ejemplo notable. Estos objetos muestran elementos que interponen un orden entre el mundo de la vigilia (comunitario) y el mundo sagrado, los sueños (privado), en este caso actividad importantísima para comprender a los pueblos y su pensamiento religioso, mítico, ritual y simbólico en el presente.

El estudio y la comprensión de estas cosmovisiones deben guardar una distancia muy considerable para medirlas desde categorías occidentales, de nuestro mundo moderno; categorías que pueden deformar la propia percepción de los pueblos, por tanto, la ciencia positivista o moderna, alcanza a explicar aún con dificultades estas realidades, por ejemplo, las teorías sociológicas o biológicas son estrechas, incluso muy estrechas para hipostasiarlas como única y posible salida de explicación entorno al estudio y análisis de los sueños, campo complejo que las neurociencias apenas comienzan a dar esbozos en las explicaciones.

Generalizar fenómenos psíquicos que ocurren en la sociedad occidental como un parámetro “universal” recae en el limbo de las falacias. Por lo tanto hay que ser más flexibles, tener una amplia gama de posibilidades, aproximándonos a su análisis con categorías *emic*; es decir, desde la óptica “*del otro*”, desde la mirada del nativo. Esta categoría y herramienta analítica se debe utilizar obligadamente para el estudio de las religiones y creencias de los miles de pueblos en el mundo. La siguiente cita se debe de tomar en cuenta para su reflexión:

Sus creencias son siempre coherentes y, hasta cierto punto, pueden ser críticas y escépticas, e incluso experimentales, dentro del sistema de sus creencias y a su peculiar modo; por tanto, su forma de pensar puede entenderla quien se preocupe de aprender su idioma y de estudiar sus costumbres

59

Tales fenómenos crean y dan sentido a la propia concepción del mundo recreado en un tiempo y lugar determinado, proveyendo cohesión e identificación en un hecho social. El estudio de las religiones ha estado empapada e inundada por

---

<sup>59</sup> Evans-Pritchard, R.R. 1991. *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI, España. p. 56.

construcciones de corrientes psicológicas, que usa conceptos claves como: *emociones, pulsiones y miedos*. El uso de estos sustantivos ha permeado y estancado nuestra noción de religión, y estos *no son* un rasgo distintivo o elemento constitutivo de las creencias religiosas; es decir, la religión es vista como si fuese un entramado de temores, una masa de creaciones del azar para repeler miedos inapelables. Empero, la religión demuestra con seguridad, conceptualizaciones en otro sentido, que en primera instancia son razonamientos empleados para traducir el mundo y sus fenómenos, siempre y cuando, considerado previamente y examinado desde su propia perspectiva de los acontecimientos. Son reproducciones cognoscitivas simbióticas, que modelan al hombre como parte de las entidades sagradas, su relación con ellas es fundamental, no es un problema de psicología de masas sumidas en el temor constante y la sinrazón ingenua. Bien dice en este orden de ideas Evans Pritchard:

Por supuesto, no vamos a descartar sin más estas interpretaciones. Constituyeron una reacción sana frente a una posición demasiado intelectualista. Los deseos y los impulsos, conscientes o inconscientes, motivan al hombre, dirigen sus intereses y le impelen a la acción, y, sin duda, influyen a la religión. Esto no se puede negar. Lo que hay que determinar es su naturaleza y el papel que desempeñan. Contra lo que protesto es contra las afirmaciones a secas, y a lo que me opongo es a que se explique la religión en términos de emociones, e incluso, siguiendo esta vía, de alucinaciones (ibid.82).

En esta línea argumentativa es pertinente aclarar que no se tiene por objeto tratar de comparar, verticalmente, al conocimiento inscrito obligatoriamente en la ciencia. Aun así Cassirer deja en claro estos antagonismos entre ciencia occidental y otros sistemas de clasificación del mundo.

En nuestros conceptos científicos reducimos la diferencia entre dos colores, digamos rojo y azul, a una diferencia numérica, pero sería un modo inadecuado de hablar decir que el número es más real que el color. Lo que se quiere decir, en verdad, es que el número es más general. La expresión matemática nos ofrece un visón nuevo y más amplio, un horizonte más libre y más dilatado de conocimiento. Pero hipostasiar los números, como hicieron los pitagóricos, y hablar de ellos como una realidad última, como verdadera esencia y sustancia de las cosas, es una falacia metafísica.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Cassirer, Ernst. 1977. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México. pp. 120, 121.

Precisamente en este orden de ideas, adecuó la idea central y general del primer y segundo apartado de esta obra, con esta idea precisa, notable y sencilla para transitar al segundo capítulo de este trabajo:

El pecado capital del racionalismo occidental ha sido, precisamente, la reducción, la elección partisana y empobrecedora de la *pars pro toto*, la cual conlleva, en el fondo, el aniquilamiento de la humanidad del hombre, que es policéntrica, contradictoria, polifacética. El mito tiene la misión *última* de *condensar* los diacronismos constitutivos de la existencia humana. <sup>61</sup>

## **CAPITULO SEGUNDO.**

### **2. El océano cósmico: Lógicas cosmogónicas.**

Los Walbiris dicen que “solo la lluvia, las serpientes, el rayo y otras cuantas especies” tienen senderos tortuosos.

Munn en Terence Grieder: 1987.

En esta tesitura nos concentraremos por mostrar la variedad de creencias y valores que dan a los pueblos a objetos y a múltiples fenómenos, mostrando así un paisaje multicolor del pensamiento humano y sus respectivas cosmogonías. Vital en los tiempos modernos de unicidad y homogenización cultural.

El mito es dinámico, la gran maleabilidad que presenta dicho estudio representa un amplio mosaico para comprender los ámbitos que trastocan. El mito es precursor de ideas y lenguajes, creador de sistemas simbólicos, que se miran, por ejemplo en el arte, envuelto en la pintura, cincelado en la escultura o trazado en la escritura. Estos son los cuerpos en donde se deposita la múltiple *penetración de la religión y el mito para ser la trascendencia del género anthropos*.

El arte rupestre, precursor de todo arte contemporáneo, trazado en edades “paleolíticas”; manejaba la aplicación de materiales minerales, animales o vegetales naturales, obtenidos de plantas, insectos y rocas que fueron empleados y mezclados para obtener distintos colores. El añil, rojo y amarillo con sus diferentes

---

<sup>61</sup> Duch, Lluís. 2002. *Mito, interpretación y cultura*. Herder. España. p. 53.

tonalidades, contribuían a generar una paleta de matices y texturas, que por cierto, demuestra una fina observación y manipulación sistemática del medio ambiente que demuestra la comprensión de sus cualidades y propiedades de los minerales aplicados en la paleta de matices.

El conocimiento del entorno contribuyo a plasmar las ideas en pinturas o representaciones pictográficas que representaban por un lado la realidad y *strictu sensu* el orden cósmico. Ello es una prueba fehaciente por la cual no nos es permisible hablar de una observación *fortuita* o *accidental*; y aunque fuera así: *el accidente antecede a la experimentación, y la experimentación constante es motivo de accidentes fortuitos. La experimentación es conocimiento profundo.* Por el contrario, esta etapa de la humanidad está enmarcada por un conocimiento ampliamente complejo. La noción, de “observación azarosa”, por ende, no se pretenden promover y utilizar hoy día, ya que es una idea *reduccionista*, que limita el estudio de “sociedades tradicionales” en el siglo XXI.

El manejo de la *geometría divina* es una manifestación que representa el entorno natural, familiar, comunal y social. Los individuos hacen uso de *metarepresentaciones* de la flora y fauna, generan una visión dialéctica del mundo, muy amplia, que debe comprenderse en sus categorías propias. Esta labor esta implícitamente muy distante.

Esboceemos un ejemplo: se asignan categorías nacidas en el mito y el ritual para la observación e identificación de cuerpos celestes, acto mismo de registro y cómputo de los días en los calendarios del mundo, labor que ejerce cada pueblo y que se desarrolló desde el horizonte de la humanidad. Estas ideas están cargadas de asociaciones directas con la meteorología local o con la observación meticulosa de fases lunares; el tránsito de algún determinado grupo de constelaciones o el paso trimestral del sol en una latitud específica. Tal registro influía en las decisiones anuales de ritos de paso; motiva fórmulas mágicas para prevenir catástrofes en la comunidad; determina la entronización de gobernantes o delimita las festividades en agradecimiento por abundantes alimentos. Por ejemplo, entre los mayas del Formativo Tardío, (sociedad de Estado) tenemos un ejemplo que ilustra la relación

religión-política con respecto a la entronización de gobernantes y sus representaciones simbólicas:

(...) el movimiento del Sol puede verse como las series recurrentes de las salidas y puestas, y eso sirvió para modelar la idea sobre la continuidad del poder en la ciudad-estado maya. Igual que el Sol que reaparece en el cielo oriental después de pasar la noche en su viaje por el inframundo, el ajaw sucesor sustituye al soberano muerto que se aleja del mundo de los vivos para transitar por el inframundo. Los dos, el Sol y el soberano, desaparecen y reaparecen continuamente para seguir con sus funciones de sostener el orden del mundo. En otras palabras según los mayas el soberano muerto baja al inframundo de la misma manera que el Sol lo hace después de su ocaso. El futuro soberano renacerá del linaje gobernante igual que ocurre diariamente con el sol.<sup>62</sup>

En otra latitud existen excelentes pinturas que evocan los conocimientos astronómicos. El trazo de galaxias y estrellas que ejercieron una influencia directa en prácticas rituales. La atención a las constelaciones y su detallada observación es otra de las contribuciones del conocimiento, muy importante, para la vida de los pueblos. En los confines del continente australiano, el pensamiento mítico-religioso constituye el esquema de las lógicas cosmogónicas propias, esbozadas por los nativos Aborígenes. La conclusión se gesta a través del registro pictográfico, crucial para la vida en la órbita mítica-religiosa; la descripción acertada del movimiento de los astros que confirieron a las constelaciones como Orión o el conjunto de las Pléyades, teñidas sobre las rocas y cortezas son fundamentales para consolidar el sus conocimientos:

Los *aborígenes* de la Tierra de Arnhem, cuyo conocimiento del cielo nocturno supera al de la mayoría de los hombres blancos, ha forjado numerosas (...) creencias en torno a las constelaciones y, en algunos casos, entorno a grupos de estrellas menores. El sol es, según ellos, es un hombre, y la luna una mujer. La Vía Láctea es un río y todas las noches los moradores del cielo embarcan en sus canoas para ir a pescar en las aguas de aquél peces y bulbos nenúfares.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Broda, Johanna. Iwaniszewski, Stanislaw. Montero, Arturo. 2009. *La montaña en el paisaje ritual*. UNAM, INAH, IIH, CNCA. México. p.226.

<sup>63</sup> Mountford, Charles. 1964. *Pinturas australianas aborígenes*. UNESCO- Hermes bolsilibros de arte. México-Buenos Aires. p. 25

Este ejemplo denota que esta actividad no solo era una mera práctica “artística”, sino, un medio de comunicación; es un lenguaje pictográfico, característico de las sociedades ágrafas; grupos que sostienen sus conocimientos a través de la grafía del color y la textura simbólica, que demuestra el uso de una memoria excepcional; es decir, comprender y memorizar toda información vía transmisión oral y/o con base en una representación pictórica habla de una extraordinaria actividad cerebral, ejercida nada más y nada menos que por la memoria. La memoria indeleble de los pueblos “sin escritura”, “sin historia” escrita. Sin embargo, surge la interrogante: ¿Para que serviría la escritura a estos pueblos sumamente inspirados en la confianza de su memoria excepcional, su memoria perfecta del conocimiento? A través del lenguaje pictográfico e iconográfico los símbolos son identificados loablemente en la bóveda celeste. El registro de los eventos astronómicos sirven para conocer las temporadas de pesca y de recolección de alimentos; en esa concordancia aparecen los relatos míticos que se transforman en información precisa del contexto natural y social del grupo; es un extraordinario ejercicio donde la síntesis de recordar eternamente las explicaciones y el comienzo del mundo son la base para comunicar la cultura a los descendientes de ese saber:

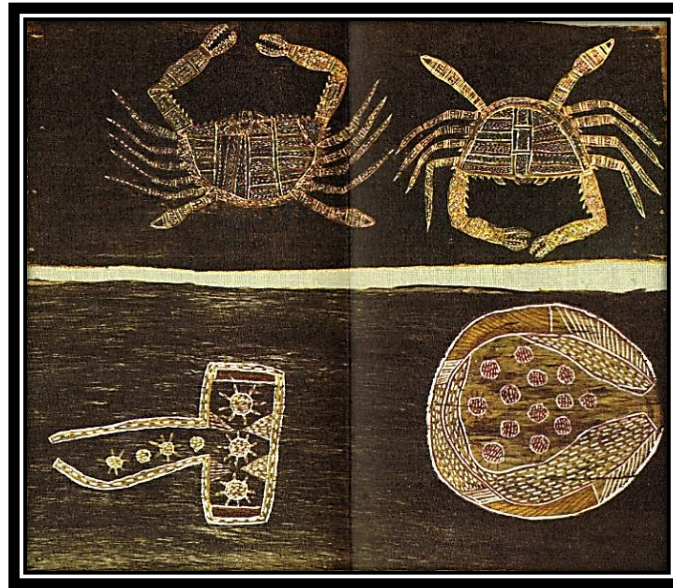
Los aborígenes de Groote Eylandt consideran la constelación de Orión compuesta de un grupo de pescadores, cuyas esposas son las Pléyades. En la pintura sobre corteza situada abajo a la izquierda (...) las tres grandes estrellas representan a esos pescadores celestiales (los burumburumrunyas), y las líneas horizontales de las estrellas, a los peces que han pescado. A la derecha de la pintura, las mujeres de las Pléyades están descansando en sus chozas de hierba. La pintura (...) es un excelente ejemplo de la destreza técnica de los hombres de Groote Eylandt. (...) sus pinturas rupestres y sobre corteza obedecen a los mismos principios, en cuanto a la línea, el color y el equilibrio en la distribución de los elementos compositivos, que caracterizan a todo buen arte (...) <sup>64</sup>

Aquí vemos una representación de cangrejo de mangle o personajes míticos llamados *unwalas*, seres creadores de costas y continentes adjuntos, que a la conclusión de sus obras se transformaron en cangrejos (arriba); en el otro segmento se observan las constelaciones de Orión y las Pléyades (abajo). (Mountford, 1964) Este motivo pictórico se convierte en la evidencia del grado de observación

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*: 23, 24.

minuciosa de los eventos astronómicos; razón, que demuestra un profundo conocimiento del cosmos y de los cuerpos celestes que se manifiestan, en tal forma la explicación se vuelve más dilatada cuando se infieren categorías y conceptos con base en un pensamiento mítico de *larga duración*, donde se explica el origen de las cosas en Groote Eylandt, Golfo de Carpentaria, Australia.



65

Delineemos otro criterio. En los inicios de la escritura, la creación de logogramas y la trasmisión de conocimiento a través de la tradición oral, o cualquier otra traducción e interpretación de un fenómeno natural, o más aun, el origen de la vida y el cosmos, se han conformado “eternamente” por una influencia de las creencias y mitos cosmogónicos, de acuerdo a nociones nacidas de un contexto particular. La expresión brillante, que brota por la acumulación y exposición de ideas entorno a la relación del hombre con la biosfera, se plasma en la flora y fauna circundante, los fenómenos meteorológicos, las prácticas diarias como la caza y la agricultura, además de la actividad onírica en las ensoñaciones; o en tiempos modernos, la actividad intelectual dirigida por el ocio. Estas ideas son expresadas con tonalidades y texturas, ejecutadas con el uso de técnicas e instrumentos especializados; su

---

<sup>65</sup> Cangrejos de mangle o *unwalas*, seres creadores del continente australiano y debajo lo *burumburumrunyas* pescadores celestiales que representan a las Pléyades, el registro de estos eventos astronómicos era fundamental en la vida de los pueblos. Lamina de la obra Mountford. (1964; lamina. 16)



lógica interna es la de manifestar el resultado de esa combinación relacional hombre-naturaleza.

En muchas y *otras* sociedades, esa relación muestra la intervención de espíritus que gobiernan ese medio ambiente. La alteridad es constante y la gestan los pueblos, por ende, la pluralidad en su explicación es una característica primordial. Las cosmogonías se inscriben como producto de constructos simbólicos que ayudan a modelar el acto de materializar un vínculo trascendente; entonces se crea el “arte”, dibujado en paredes de perpetuas rocas caprichosas, en tenaces cortezas de árboles, en lienzos perdurables, o incluso, en efímeras alegorías discursivas y eternas canciones que relatan los hechos la vida social de los pueblos; del origen del universo, del ser y las cosas del mundo:

El arte está íntimamente asociado a los cuatro niveles de organización de la religión. Por ejemplo en el nivel individualista, las canciones mágicas figuran a menudo entre las revelaciones concedidas a los buscadores de visiones de los indios de las Grandes Llanuras. Incluso la preparación de cabezas-trofeo entre los jíbaros debe satisfacer criterios estéticos (...) <sup>66</sup>

Cabe señalar, diferentes lógicas cosmogónicas se fundamentan en la idea, muchas veces repetida, e imbuidas por extenuantes jornadas de ayunos, danzas abrumantes o restricciones fisiológicas. El consumo de sustancias extraídas de la savia de plantas, cortezas y del reino *fungí* es también un pilar para provocar experiencias y fenómenos religiosos. Existe la idea de que en una intensa actividad onírica la “realidad” se concibe como una especie de ilusión efímera en la experiencia humana; el espíritu está inmerso en un espacio sagrado, donde cohabitan deidades, espíritus tutelares y antepasados comunes. Respecto al consumo de sustancias psicoactivas se describe a continuación la iniciación de un joven *shuar* del alto Amazonas:

Los jíbaros creen que la vida normal es una ilusión, que los verdaderos poderes son sobrenaturales y subyacen tras la vida cotidiana. (...) El joven jíbaro, a la edad de seis años, debe adquirir una “alma externa”, un *arutam wakani*, el alma productora de visiones que le permite comunicarse con sus antecesores. Para adquirir su *arutam*, el muchacho y su padre realizan una peregrinación a una

---

<sup>66</sup> Harris, Marvin. 2005. *Antropología Cultural*. Alianza Editorial. México. p. 398.

cascada sagrada, se bañan en ella, ayunan y beben agua de tabaco. También toman maikoa o jugo de Brugmansia para establecer contacto con lo sobrenatural; entonces el arutam del muchacho se manifiesta en forma de jaguares y anacondas que penetran en su cuerpo. <sup>67</sup>

La religión ocupa un lugar privilegiado en la historia y cosmogonías de los pueblos. Las prácticas entorno al contacto religioso o espiritual que le confieren a los hombres en estas latitudes, difieren en gran medida de otros sistemas de creencias occidentales. Estas actitudes, sin embargo, deben considerarse claves en el ámbito doméstico y comunal, en este caso de la sociedad indígena shuar. Esta conformación de su actividad sagrada esta intervenida por un líder, ese es el chamán, aquél que contempla los designios, mira el bienestar o atisba el conflicto de la comunidad; él se encarga de esta labor, es su oficio sagrado, ese don se impone por la vía de los sueños o por las visiones de sustancias psicoactivas, extraídos de plantas y cortezas, gobernadas por espíritus de la naturaleza. Este oficio además es polivalente, pues es médico y consejero, es terapeuta y vocero; a partir de la experiencia extática conoce el origen de una enfermedad; muestra soluciones al consenso comunal para gestar el dialogo con el pueblo vecino, que en la “arena social” se enfrentan en conflicto. Entonces la oniromancia y las visiones del *arutam wakani* gestan, alivia y prevé soluciones viables para toda la comunidad y aldea circundante.

En esta área aparece una categoría fundamental para el estudio de la diversidad de creencias e ideas religiosas: el *chamanismo*. Crucial en la vida y obra de todas las cosmogonías, ritos, narraciones míticas y símbolos; es decir, en la cultura de “todos” los pueblos. Por chamanismo me refiero a:

Conjunto de concepciones y de prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios: hambres, catástrofes naturales, enfermedades, etc. El chamanismo es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo, un “espacio sagrado” (o sobrenatural)-descrito en parte por los mitos- y el mundo de aquí, el de los hombres comunes, que por otra parte, se haya sometido a ese otro mundo. La comunicación se establece por medio de un personaje socialmente reconocido a quien se le asigna con el nombre de chamán que

---

<sup>67</sup> Schultes, Richard Evans; Hoffman, Albert. 2012. *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 143.

sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado, generalmente calificadas de “auxiliares”, de “aliados”, de “protectores” o de “espíritus auxiliares”. En resumen el chamanismo es una representación del mundo y del hombre (...) (Galinier y Perrin; 1995: ix) <sup>68</sup>

Siguiendo esta serie discursiva, en la figura y funciones que emprende el chamán se comprenden las prácticas, el quehacer y los conocimientos; la experiencia y la memoria amplificadas; los cantos y los relatos son la emanación de las instrucciones y las formas de modelar el mundo, las metáforas y símbolos que surgen de la voz del canto son el mito; eco de las entrañas; en el canto se emanan las técnicas y la función del chamán. Proveedor de su aldea, consejero del cazador; experto en la comprensión de los ascensos y descensos a *mundos extendidos de la realidad*; en muchas ocasiones jefe de su grupo étnico, el chamán, sabio, tiene un *saber-hacer* propio; un conocimiento heredado a través del don otorgado por las sustancias activas de plantas y/o secreciones de anfibios e insectos. Sus cualidades curativas están fundamentadas por la explicación y la instrucción, extraídas de la oniromancia nocturna, el estado extático inducido o exigido, y que desde esta lógica, es representada por *espíritus rectores de la fuerza vital de los elementos naturales*. Para ejemplificar; nos ubicamos en el continente suramericano, dentro del territorio venezolano para ver la figura del chamán, que es, entre los *warao*, conocimiento abundante y fecundo en saberes; este saber polisémico se perfecciona por la experiencia iniciática y la consecución de ritos:

Para el chamán principiante la empresa más crucial de su vida es el trance iniciático con el tabaco, en un viaje que lo conduce a los fines del universo *warao*, impulsado velozmente hacia arriba por el humo de su puro sagrado. En su camino debe de recorrer veredas resbaladizas a lo largo de un desfiladero abierto, y tiene que evadir los cuchillos de los demonios, los picos crepitantes y las garras de las aves de rapiña, y las quijadas de caimanes y de otras criaturas terroríficas, hasta que, en el momento del rapto más grande, después de haber vencido exitosamente el obstáculo final de varias puertas que se cierran con estrépito, es elevado, “vivaz como un copo de algodón”, hacia su encuentro celestial con el espíritu supremo en la Casa del Humo de Tabaco. <sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Lagarriga, Isabel. Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coord.) 1995. *Introducción en Chamanismo en Latinoamérica*. México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdez, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

<sup>69</sup> Furst, Peter. 1994. *Alucinógenos y cultura*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 64

El chamán es un líder del grupo; en él residen las decisiones clave para el equilibrio del grupo. Si la caza de los animales, previstas para su alimentación, están impregnadas de infortunio, entonces deberá hacer un gran rito que aplaque la cólera o el desacuerdo del *señor de los animales*; como resultado aparece una veda entre el líder y el que provee de alimentos; esto será acordado como base de una mejor producción, reproducción y consumo alimenticio, alcanzara para la estabilidad comunal y étnica. Este sistema religioso se sobrentiende, siempre y cuando, exista un análisis de cada uno de los componentes que conforman cada cultura. Incluso las relaciones interétnicas dependen de la actividad y las acciones que tiene el chamán por ejecutar; la actividad política y económica también está destinada al trazo que modelen los espíritus.

Junto con el sol, la luna y muchos elementos de su cultura, el creador les dio espíritus a los camayurá. Los espíritus solo pueden ser oídos y vistos por los chamanes, quienes los describen como enanos, pájaros, insectos u otros animales; viven en la selva y en el aire y están dedicados a preservar la salud de los camayurá y a fomentar el crecimiento de los animales y plantas que les sirven de sustento. También hay espíritus poderosos que pueden ser conjurados cuando se requiere ayuda y que habitan en cinco clases de objetos sagrados: dos tipos de flautas, una sonaja especial de calabaza, una bramadera y una máscara de madera; todos se guardan en la casa de las flautas mientras no se usan, y las mujeres no deben verlos nunca. La personificación de los espíritus y la representación ceremonial de los mitos tribales se consideran necesarios para asegurar la perpetuación del orden social y económico de los camayurá.<sup>70</sup>

Esta implicación anterior, este pequeño esbozo, tiene como propósito hacer un análisis de la influencia de las creencias e ideas religiosas, de gran importancia en el ámbito de toda cultura. Además “comprendemos” o nos aproximamos a efectos que nacen desde el sistema de símbolos y ritos. Como vimos en la cita, la relación de las sociedades “simples” con las plantas y animales es constante, de ello depende el bien comunal, y nunca el personal; esa relación es más estrecha cuando interviene los dueños de estas entidades; la región de los espíritus es la columna vertebral para increpar el bien, la salud, el alimento y la vida de los pueblos

---

<sup>70</sup> Meggers, Betty. 2010. *Amazonia. Un paraíso ilusorio*. Siglo XXI Editores. Cuarta reimpresión. México. p. 85.

amazónicos. Como vimos en el capítulo anterior, la división entre animales y humanos característica del pensamiento occidental, no tienen lugar entre el pensamiento de estas sociedades, de carácter “cosmoteísta”, en donde todos los objetos, rasgos geográficos, fenómenos meteorológicos, plantas, rocas y animales tiene una función vital; conforman el perfil de las personas, el actuar y el pensar de la comunidad, sin esta relación corre peligro su lengua, su “arte”, su alimentación, la indumentaria, las relaciones interétnicas, su linaje, el orden social y su cosmovisión. <sup>71</sup>



Las proezas del hombre, muchas de las cuales se enorgullece el hombre

moderno, en gran medida residen en el estudio y la noción de lo divino. China es uno de los grandes representantes de los pueblos originarios; inventor incansable. En este vasto territorio se dan las “primeras” figuras que enmarcarían la escritura sistemática; sin embargo, como en ocasiones explican, en China se observan los inicios de la escritura. Aclaremos, *No es el “inicio de la escritura”, simplemente es una forma de “escritura” o comunicación, de saberes trazados en logogramas, entre*

<sup>71</sup> Figura: Abundancia (jarro lleno de licor), felicidad. 2. Insecto, (probablemente un escorpión) préstamo fonético para “miriada”. 3. Adivinación, pureza ritual (en su origen, dibujo de un trípode). 4. Ojo. 5. Defensa de ciudad. 6. Cielo (dibujo antropomorfo). 7. Igual, al mismo nivel. 8. Cereal. 9. Captura en la caza. 10. Tigre. 11. Luna, mes. 12. Sol, día. De arriba hacia abajo se muestran los cambios que ha tenido la escritura china; en las primeras llaves se observan los inicios de los símbolos (escritura) y su significado. En la última llave (inferior) se encuentran símbolos de la escritura moderna. Lámina tomada de la obra en: Cohen, Marcel; Garnot y Sainte. (2001; pág. 29.)

*tantas miles de representaciones pictográficas y sistemas de escritura que existen en el mundo.* Como ya vimos, puede ser un canto, un relato mítico o el mensaje a través del espacio onírico; una experiencia extática, la elaboración de una máscara, una representación pictográfica, etcétera. Estas actividades nos ofrecen una mirada atinada entorno de lo sagrado y lo divino. En esta brillante operación cognitiva, como lo es la escritura China, se plasman líneas que engendran la reproducción cultural del hombre, sumido e influido por las *entidades naturales*, deificadas, gestando una magnífica creación intelectual. En el siguiente ejemplo, observamos la transición de la escritura China, desde los signos pictográficos que van de los siglos XVIII-XVII a.C., hasta los signos posteriores de la dinastía *Hua* y su vigencia en la época contemporánea (Gernet, 2001) que tiene por origen un entorno social, cincelado por los límites de la naturaleza; inmiscuido en dos factores, que contemplan una aproximación de carácter sagrado:

El periodo de formación de la escritura china no es desconocido. Pero puede suponerse que los motivos que incitaron a recurrir ante todo al dibujo, aún estilizado, fueron por cierto de carácter mágico-religioso. Ya se ha observado con harta frecuencia: el dibujo es un modo de aprensión de los seres y de su esencia, tan eficaz como el verbo. Hay una magia del dibujo como la hay de la palabra. Hasta el punto de que no es imposible que al principio de la escritura, no haya sido lo que para nosotros es –una especie de calco para la palabra–, sino, en el plano de las prácticas mágicas y religiosas, un modo de acción paralelo y diferente.<sup>72</sup>

Con estos ejemplos no pretendemos cegarnos y hacer caso omiso a las innegables e inherentes injusticias, barbaries y mutilaciones de pensamientos, sociedades y pueblos, cometidas por las “exageradas interpretaciones” que existen en la religión, cuando esta se convierte en una institución fundamental del Estado. No, no es mi propósito, caer en un *idealismo* sería una trampa flagelante, pero ¿No la ciencia, hoy en día ha cometido igual o más atrocidades en la humanidad en su corta propagación en el tiempo y el espacio? Esta pequeña pregunta, es abordada para abrir los ojos y observar el estudio de la religión con otro tamiz; es decir, una mirada más amplia, que abarque otras posibilidades de interpretación, sin observar, a la

---

<sup>72</sup> Gernet, Jaques. 2001. *China. Aspectos y funciones psicológicos de la escritura.* En Cohen, Marcel. Garnot, Fare. Sainte, Jean. 2001. *La escritura y la psicología de los pueblos.* Siglo XXI Editores. México. p 28.

religión con los estigmas y términos con los que ha llegado a ser satanizada en el mundo moderno, caracterizado por una secularización de carácter nihilista.

A continuación se desarrollarán de manera breve, el “arte”, idea que en sociedades no occidentales prácticamente *no* existe, y que sin embargo, podemos traducir como *el trazo y el volumen*. Con ello explico las concepciones entorno a la constitución de las cosmovisiones para comprender los intersticios, que *a priori* toca el dispositivo cultural. Estos conceptos entonces, ayudan a comprender el papel de la religión en la sociedad, como motivo de cohesión social, de importancia política y económica en un contexto histórico de larga duración. Su gran diversidad de representaciones simbólicas se traduce en la comprensión del cosmos, de la vida del ser humano en la tierra. Desde los albores de la humanidad dicho dispositivo ha proyectado y potenciado el intelecto humano en su translación por el tiempo; por tanto religión y cultura son intrínsecos e inseparables al hombre, y por ende, en su dimensión múltiple, *hombre-religión-cultura* es el trinomio perfecto.

## **2.2 El trazo y el volumen en la heterogeneidad del cosmos.**

El extranjero no ve aunque tenga los ojos abiertos.  
Proverbio Baule, Costa de Marfil.

De acuerdo al precepto, pretendo continuar con un *panorama general* de las *diferencias culturales*. Por ende se contemplaran una serie de interpretaciones relativas al cosmos, con las respectivas y variadas formas de representarlo.

El trazo se mira desde complejos círculos concéntricos, trazos multicolores, dimensiones y formas exuberantes, texturas e ideas profundas. El “arte” que se ha manifestado por las 5 regiones continentales. En muchos pueblos, no es un acto mismo de satisfacción y “provecho del ocio”; es una acción propia dirigida por una cosmovisión particular, como en cualquier obra plástica del orbe. Creencias, símbolos y cosmogonías, propias de un pueblo se plasman en bocetos y relieves.

Para dilucidarlo; la acción de observar “líneas y trazos” *no permite mirar pensamientos*; estos diseños no son simplemente líneas y círculos, estrictamente son ideas y conceptualizaciones que construyen un “*lenguaje*”. Para tener una fina

observación, se requiere comprender una serie de elementos, componentes que constituyen *otra visión del mundo*.

Esa visión recae en las creencias de los “aborígenes australianos”. Uno de los grupos asilados del “contacto” civilizatorio desde hace más de 12,000 años desde la última inmigración de pueblos asiáticos al continente austral (Grieder, 1987). Según los genetistas (estudios realizados en el año 2016) concluyen que el ADN de los miembros de este grupo, “no se ha combinado” genéticamente con otro pueblo en el mundo hasta hoy día, ya en la primera mitad del siglo XXI. Esta condición, ha establecido una *estructura mítica de larguísima duración*; esta base se ha consolidado sin cambios importantes en la explicación de los *walbiri* y su ethos:

Los principales diseños antiguos de los hombres walbiris, llamados *guruwari* (...) están grabados en tablas y piedras sagradas (*churingas*) y se materializan de diversas formas en el ceremonial (...) en adornos corporales con plumón de aves o pelusa de vegetales (...) El arte walbiri es poco usual en Australia por el reducido número de elementos empleados: el círculo, la línea recta, la línea ondulada, la curva abierta y la curva cerrada (...) <sup>73</sup>

Precisamente estas formas se explican y comprenden bajo una lógica particular que es fundamentada en un contexto cultural preciso. Esa relación es una relación de conocimientos y símbolos; aprendidos, y reproducidos por la mente humana, fundamentada a través de una creencia *particular* sobre el cosmos.

La explicación sobre las representaciones plásticas son ideas en sí mismas; las *metarepresentaciones* que puedan realizarse están fundamentadas con base en un lenguaje complejo. Esa relación de complejidad, se da precisamente por el valor que infieren los *walbiri* a los círculos y las líneas; *strictu sensu*, es una “escritura”; inferir códigos y signos, sería sumamente complejo para nosotros sin comprender el significado, el significado es polisémico; esa plasticidad interpretativa la entiende “solo” el grupo *walbiri*.

---

<sup>73</sup> Munn, Nancy, Citada en Grieder, Terece. Grieder, Terence. 1987. *Orígenes del arte precolombino*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 37.



Su cosmovisión inscribe las reglas operativas de la interpretación que se realiza a través de este “texto”. Aquí se comunica un relato mítico de un pasado remoto antes existente. Esta explicación de la creación del mundo contempla una serie de razonamientos trazados en los motivos concéntricos y líneas *guruwari*. Esta consecución de ideas crea un *churinga* o “piedra sagrada”; en otras palabras esta serie de símbolos representa un texto; este hipertexto es “codificado”, en él se plasma un acontecimiento de un espacio y tiempo tangible, medible y observable; crear el *churinga* es reactualizar el relato mítico, aprehender el macrocosmos:

Estos representan, básicamente, la charca y el sendero. Los espíritus de los antepasados emergieron de los hoyos, se instalaron en las charcas, caminaron de un lugar a otro dando las características a la tierra, y finalmente entraron de nuevo en los hoyos para desaparecer en el suelo. (...) Las explicaciones australianas como las de los walbiri (...) proporcionan un esquema conceptual de la tierra uterina, como el origen de la creación, del agua y de la lluvia y como la que recibe a los muertos. El que una explicación como esta deba preceder lógicamente a los esquemas cósmicos posteriores bien conocidos, implica que la teoría cósmica australianas es semejante en su contenido general (...) <sup>74</sup>



75

Es precisamente el “arte” *churinga* aquel que representa una *teoría cósmica*; ello implica una representación plástica; esta explicación es bien fundamentada con relación a una observación sistemática del “ecosistema”. El firmamento celeste, el movimiento y análisis de los astros, así como las relaciones del hombre con la flora,

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*; 33

<sup>75</sup> Figura: Churinga de la tribu aranda de Australia; tomada de Grieder (1987; página 35.)

la fauna y la geografía, van especificar las representaciones simbólicas, típicas del continente; ahí se especifican las reglas para interpretar dicha descripción. Tal hecho significa una barrera que trasciende el acto artístico. El arte de cincelar un *churinga* equivale a una creación de carácter sagrado; esta aprensión transmuta en un espacio, *el churinga, que se transforma en un microcosmos*. El *guruwari* retrata el tiempo en donde fue creada la humanidad, donde se formó el paisaje primigenio, modelado por el peregrinaje que realizaron las deidades estelares en la tierra, y por ende, el *churinga* tiene una profunda marca en la vida ritual y la espiritualidad de los nativos australianos:

Con una emoción intensa, (...) se acude entonces en peregrinación a los lugares recorridos antaño por los míticos antecesores. El australiano repite con piedad el itinerario que ellos realizaron, se detienen en todos los sitios donde ellos se detuvieron y renueva sus gestos cuidadosamente. (...) lazo vital, religioso, que rebasa con mucho la simple geografía que existe entre el indígena y su país: este escribe, se presenta a sus ojos como vía de acceso que le conduce al mundo invisible, que lo pone en comunicación con "las potencias dispensadoras de vida, de las que se benefician la naturaleza y el hombre"<sup>76</sup>

Profundo sentido es el recordar la creación; "tiempo estructural" que delinea el actuar mítico, espiritual, ritual y cultural entre los grupos que conforman a las etnias del continente Australiano. En este mismo sentido, ocuparé otra dimensión para comprender el pensamiento humano desde otra latitud.

Cercana al pueblo australiano mostramos otro ejemplo maestro. El grupo *Asmat* está asentado a las orillas de Irían Jaya, en la costa sudoccidental de Nueva Guinea, por la franja costera del mar del golfo en Papúa. El grupo étnico *Asmat* fabrica postes ancestrales de extraordinaria manufactura, el extraordinario tallado se realiza principalmente en maderas de sagú. Toda la elaboración reside en congregar la madera y la pintura correcta, pues obedecen a un patrón mítico muy específico. Todo este material es extraído del árbol del sagú, árbol sagrado para los *asmat*. Este "arte" es elaborado con una sola intención; el poste es un intermediario

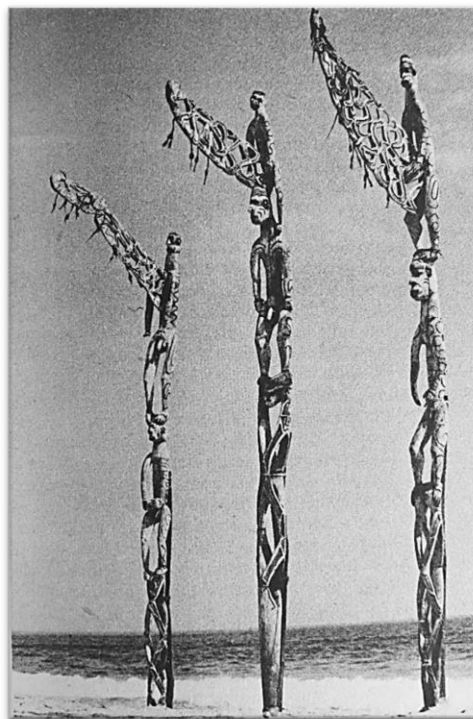
---

<sup>76</sup> Caillois, Roger. 2013. *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 114.

entre dos mundos paralelamente continuos: el mundo de los antepasados muertos y los descendientes en vida, esa relación es estrecha y continúa.

Los postes *bísj* son tallados exclusivamente para una ceremonia de culto a los ancestros. *No son simplemente* un motivo “decorativo” en la isla.

El *bísj* es un “texto en dialogo”. “Escriben” y esculpen su linaje; el *bísj*, mejor dicho es sí mismo un ancestro común; es un espíritu o fuerza vital que da cohesión parental y grupal a los *asmat*. Es mucho más que solo una manufactura perfecta. Únicamente *no* es una talla exuberante de color y precisión en la simetría imaginativa. Es una entidad ancestral, es la imagen materializada del antepasado. Por ende, opera con intencionalidad en la cultura y tiene un razonamiento inscrito implícitamente entre los *asmat*.



77

En nuestra visión occidental, probablemente, solo veamos en él *bísj* “un fino tallado fálico”; “observamos estilos y contigüidad estética en las figuras antropomorfas”; explicación a medias, más “probablemente”, es la conexión entre los antepasados comunes muertos y los hombres en vida; *sentido de trascendencia eterna*:

Cada poste (...) es recibido en la aldea con las ceremonias de triunfo con que se recibía el cuerpo muerto de un enemigo, ceremonias que dan la bienvenida a la captura de una alma o de su vitalidad espiritual. Después se tala el poste para simbolizar una canoa, que representa la comunicación entre los mundos de los vivos y los muertos, con un abultado mascarón y proa. (...) les dan figuras humanas, a menudo figuras humanas superpuestas, en el estilo característico de los *asmat*, con calado y formas esbeltas que indican la inmaterialidad del alma. Los postes tallados se pintan de

---

<sup>77</sup>Imagen. Postes de antepasados de la aldea *asmat* de Omadesep, Nueva Guinea. Cada poste mide más de 5 metros de altura; tomada de Grieder (1987; página 35.)

blanco el color de los fantasmas, con detalles rojos. Durante la ceremonia en donde se yerguen los postes, se revelan los nombres de los antepasados a quienes representan y hay danzas (...) <sup>78</sup>

La mirada que se impregna a cada creación artística de tal envergadura difiere en muchos sentidos de nuestra mirada propia. Los postes *asmát* son imágenes cosmológicas que recrean realidades comunes. Los símbolos son representados calando el madero; los significados son aceptados para consolidar las relaciones sociales que identifiquen los integrantes de una sociedad. Incluso la relación ontológica (en el sentido de la existencia), es tan amplio que confieren esquemas complejos de la construcción de su mundo. La existencia es un *continuum* y es un hecho entre los *asmát*. La relación de seres humanos, númenes o espíritus va a determinar sus acciones rituales, inscritas en un pensamiento “filosófico”. La perpetuidad del linaje está en juego, el ritual, por tanto, debe cumplirse; el ritual es reciprocidad continua entre vivos y antepasados fallecidos; entre una aldea y la persistencia de su cultura, sus formas de organización tribal, social y cósmica.

En otra latitud. El continente africano muestra excepcionales ejemplos. La “creatividad” en la plástica del Congo se sintetiza en torno a la organización de un pueblo a través de un “objeto”, materialización visual de entidades; imagen física donde se concentra el arte de la magia. Potencia, poder que interviene sobre el mundo.

Los *nkisi* –lengua bantú- entre los *Kongo*, es un grupo de “figuras antropomorfas”, labradas en distintas maderas como caoba y cedro. Estas bellas piezas, finamente esculpidas en madera congregan una idea central. Ejecutar un daño o protección a una persona. El *nkisi* es un objeto sacralizado, más precisamente es un contenedor que materializa fuerzas o espíritus; es independiente y consecutivo a un acto ritual. Este acto es oficiado por un especialista ritual, el *nganga*. El *nganga* es el responsable y maestro del arte en activar el *nkisi* con el fin de curar, proteger o castigar. En estas asociaciones confluye el “arte” del *nkisi*: <sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Grieder, Terence. 1987. *Orígenes del arte precolombino*. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 67, 68.

<sup>79</sup> “El término *nkisi* (minkisi en plural) no tiene traducción apropiada; la palabra portuguesa “fetiche”, como se denominaba antes a este tipo de objetos, no abarca su significado múltiple.” (Cedraschi, et al.; 2003: 80)

El *nkisi* es contenedor material de una fuerza o espíritu del más allá (...) Los *miniksi* pueden ser de madera (...), y portar cajas de resina sobre el vientre selladas con un espejo, donde se colocan las sustancias medicinales apropiadas (...) se usaban para descubrir, perseguir y castigar a los delincuentes, y también para proteger a la aldea de calamidades naturales o contrarrestar ataques de brujería. Funcían además como jueces y árbitros en casos de conflictos y recibían las promesas o los juramentos de personas involucradas en alguna disputa; en estos casos, las dos partes juraban frente al *nkisi nkonde* y en ese momento se insertaban en la escultura un clavo o pedazo de metal como testimonio del pacto.<sup>80</sup>



81

El arte del *nganga*<sup>82</sup>, especialista ritual, consiste en proveer los materiales adecuados para que el *nkisi* pueda funcionar bajo la orden de este especialista.

<sup>80</sup> Cedraschi, Raffaella (coord.). 2003. *África. Colección de los Museos de Bellas Artes de San Francisco*. Conaculta- INAH. México. p. 80.

<sup>81</sup> Figuras: Figura de poder antropomorfa con las manos sobre la cintura (*nkisi nkondi*), siglo XIX, Kongo, República Democrática del Congo. Madera, metal, clavos, ramas, cuerno, vidrio y sustancias medicinales. 82.6 x 30.5 cm. (ibíd.; 80). Derecha; *nkisi Nkondi* con múltiples clavos, pertenece al grupo Yombe del Kongo; fotografiado de la obra de UNESCO (2000, página 47.)

<sup>82</sup> “(...) el *nganga*, les añade sustancias mágicas denominadas *Bishimba*, que coloca en la cavidad abdominal o en el interior de cuernos insertados en la cabeza. Algunos de estos elementos son de la cultura Songye: tierra de la huella de un elefante, los genitales de un cocodrilo, y reliquias humanas de suicidados, gemelos,

Para esta labor, se colocan diversos elementos en el cuerpo del *nkisi*: uno de los elementos vitales en la figura es el *Bilongo*, que es:

Un receptáculo abdominal cilíndrico relleno de sustancias mágicas (*Bilongo*) y sellado con la resina *kundu* sobre la que se coloca un cristal de espejo, considerado un potente instrumento de vigilancia, capaz de utilizar el reflejo de la luz solar para alejar los malos espíritus del cuerpo (...) <sup>83</sup>

Entonces convenimos, por ende, *no* es una figura antropomorfa simplemente tallada en madera y envuelta en telas y abalorios para “el goce estético y visual”. *Es una figura que representa un espíritu*. Es un mediador entre conflictos, surge de la creación humana. No obstante, esta creación es dictada por un pensamiento mítico, lógico, que confluye e interviene en el orden social del grupo *Kongo* y fundamenta las ideas y creencias religiosas del *Kongo*. Bajo esta figura se rigen normas y prohibiciones, que se “leen” en cada una de las cualidades y apariencia que conforma los elementos que constituye el cuerpo de *nkisi*. En el *nkisi* se imprime la cosmovisión misma. Es una explicación del orden que se ejecuta consuetudinariamente, por ende, se constriñe en lo abstracto, toda la información de la relación “subjetiva sobre el mundo” se condensa en este *contenedor material del espíritu*.

Toda la serie indumentaria *nkisi*: abalorios, cada pieza de metal incrustada en la madera; la caja de plantas medicinales, el espejo, el orificio donde se introduce el material médico; el rostro y las telas; la posición de las manos y las piernas, se conjugan para indicar un orden. El *nkisi* es información para la comunidad, es un “texto” que muestra el lenguaje abstracto y polisémico con el que se comunican los grupos del *Kongo*. Los materiales medicinales se colocan en dos centros vitales: la

---

epilépticos o hechiceros. Además, suelen portar otros accesorios como cauris en los ojos y abdomen, plumas, tachuelas de cobre, pieles, dientes, cuentas y telas. Entre los Songye se cree que la magia y la brujería ejercen su efecto sobre los hombres a través del rayo. Por ello, con frecuencia colocan elementos metálicos (...) (en especial cobre o latón, conocidos como excelentes conductores de electricidad) para canalizar la energía eléctrica del rayo hacia sus enemigos.” (Huertas y Pedroviejo; *et.al.*; 2000: 54). El término *nganga* también está asociado a los muertos, a los muertos también se les denomina *nganga*. El especialista ritual es el que sabe adquirir *nganga* para fortalecer su poder curativo, o hacer daño a los pobladores. Establece pactos con el *nganga* de antepasados comunes o líderes tribales o también con espíritus de la naturaleza.

<sup>83</sup> Huertas y Pedroviejo, UNESCO. 2000. *No te olvides de África*. Cabildo de Lanzarote, UNESCO, Gobierno de Canarias, España. p. 54.

cabeza (órgano privilegiado para la comunicación con los espíritus) y el vientre, sinónimo de vida. El espejo era el medio para interpretar los signos futuros, mientras que los brazos en la cadera indican alerta y agresividad (Cedraschi: 2003) *El nkisi es el arte del lenguaje y un contenedor material del espíritu.*

El este orden de ideas, se manifiesta aquí, la diversidad del pensamiento humano. Las ciencias antropológicas están encaminadas por la otredad, que tal vez, es cierto, “jamás ha existido la otredad”. Empero, estos ejemplos reafirman su condición en el mundo y el pensamiento diverso. En tal medida conviene resaltar esta idea:

Hoy son los grupos indígenas, o los pueblos indios, según la terminología que se prefiera emplear. Su presencia actual no obedece solo a la escisión indispensable de las sociedades coloniales, ni a la dominación a la que han estado sujetos durante casi cinco siglos; es resultado en mayor medida aún, de su voluntad de resistencia y sobrevivencia para seguir siendo ellos mismos; sistemas sociales permanentes, creadores de cultura y forjadores de su propia historia.<sup>84</sup>

Haremos un nuevo paréntesis de la diversidad cultural. Estos ejemplos sirven para fundamentar la necesidad de contemplar la “diversidad de pensamientos” ante la ola de homogenización que la modernidad promueve desde “el viejo continente”.

En este mismo sentido aterrizamos en el norte del continente americano. El grupo *inuit* es una de las sociedades más sorprendentes al situarse en un medio ambiente tan hostil como lo es el casquete polar del norte. Ellos se distribuyen desde las islas aleutianas en el pacífico, pasando por oeste y norte de Alaska, hasta llegar a Groenlandia. Esta perfecta adecuación al medio en extremo frío es de vital importancia. Ahí no solo los hombres intervienen en esta relación, por ende, la fauna del ártico es muy importante en su vida cotidiana. Las focas, leones marinos y salmones que se puedan cazar para la alimentación diaria es una tarea de enorme magnitud; la destreza, el manejo correcto de los objetos utilizados para ello denota un amplio conocimiento del entorno; conocen al compás los ciclos de fecundidad en los peces, la migración de focas y leones marinos, aves y otras especies como el

---

<sup>84</sup> Bonfil, Guillermo.1991. *Pensar nuestra cultura*. Alianza editorial, México. p. 27.

caribú, fundamentales en la dieta y cosmovisión de pueblos inuit. La caza y pesca depende de conocer los ciclos reproductivos animales; conocen las características físicas del hielo para su mejor aprovechamiento; el hielo se vuelve vivienda, todo ello sede por una relación muy estrecha entre el medio natural. Para los *inuit* esta relación es continuamente dirigida por el *mundo de los espíritus*. Allí entre los grupos “esquimales”, la idea de los espíritus auxiliares conforma la construcción de su realidad.

La lógica de la alimentación depende precisamente de estas de circunstancias. Si los animales son benevolentes con el hombre entonces él puede alimentarse de estos últimos; los animales se “autosacrifican” por el bienestar humano y por la vida comunal de las aldeas. De otra forma, la caza prácticamente se vuelve aún más hostil, en la región más fría del ártico:

El periodo de caza es fatigoso para los hombres. Les hace falta ir buscando de continuo los agujeros por donde salen a respirar las focas, y cuando al fin se logra descubrir uno, el cazador ha de permanecer allí, inmóvil, en medio de la tempestad de nieve, en espera de que aparezca el animal. Mas como la misma foca dispone de varios agujeros, pueden transcurrir muchas horas antes de que se haya descubierto cual es el bueno. No es de extrañar que los hombres regresen con las piernas rígidas y doloridas.<sup>85</sup>

Otra de las notables características de este pueblo es la elaboración de máscaras. El “arte” del rostro develado; el “arte” revelado en el guardián del clan; el arte de la materialización terrenal de *Sila* o *Sedna*; de *Takánakapsáluk*; o de los *akilinermiut* (hombres que viven en el mar), etc. Por ello, la lógica del arte de la máscara *inuit* se debe apreciar desde su cosmovisión y entre sus funciones rituales. Para elucidar esta idea atendemos un ejemplo de vital importancia:

Las máscaras formaban parte de los rituales religiosos y las danzas ceremoniales. Se realizaban bajo la dirección del brujo, e ilustraban el espíritu guardián personal de un Esquimal,<sup>86</sup> que

---

<sup>85</sup> Rasmussen, Knud. 2014. *De la Groenlandia al pacífico. Dos años de intimidad con tribus esquimales desconocidas (relato de la Quinta Expedición Thule)*. Interfolio Libros. España. p. 226.

<sup>86</sup> Los habitantes de toda la zona norte desde Alaska y el Subártico de Canadá llegando hasta Groenlandia se autodenominan y conocen entre sí como *inuit*, plural *inuk* que significa “la gente”, “personas”. El término “esquimal” se usó con una carga peyorativa de parte de los colonos ingleses y norteamericanos que conocieron a este grupo en el continente Americano, por ende, la categoría inocua de “los que comen carne cruda” no tiene sustento y es obsoleto para este trabajo.



generalmente era el espíritu de su presa. A menudo las máscaras contenían imágenes compuestas y representaban a una variedad de criaturas y fenómenos naturales. Algunos tenían una puerta de bisagras que podía de un tirón con una sola cuerda, de forma que el bailarín pudiera revelar al espíritu humano del interior de la máscara animal.<sup>87</sup>

Esta notable talla que observamos en la página posterior muestra esta relación. En este mismo sentido, El arte de elaborar mascarar difiere en torno con el canon de la simetría occidental; este ejemplo muestra el arte de la asimetría. El “equilibrio estético” de un ojo contrario a la posición habitual sobresale y se constriñe en la complejidad de este arte *inuit*; la forma de la boca contrasta con el resto del rostro, esto indica la personalidad del espíritu. En la “creación artística” se dictamina y se talla la forma del espíritu; se esculpe la región del mundo en la cual habita el espíritu que poseerá. La máscara: estrecha relación entre *los dueños de los animales*, el hombre, “los mundos”; “el arte”, la metáfora y la caza; tópicos que denotan una cultura exuberante en saberes artísticos y razonamientos superiores. Veamos un ejemplo. Contemplamos la visión que corresponde a la lógica de la cacería en las sociedades que habitan con el hielo y los vientos de la álgida tierra glacial. La cultura está impresa en el pensamiento, todos los seres conforman una idea: *dependen unos de otros*. Aquí los hombres no se instauran como “magníficos artífices” de las realizaciones humanas, esta realización, esta depuesta, por los *espíritus* regentes del orden del mundo superior, intermedio e inferior. En estas tierras el hombre depende del favor de *Isitoq*; *Siggulik* (“el animal con un hocico”) espíritu que cura las enfermedades; o de *Manilaq* (espíritu que provee de presas a madres necesitadas, pérdidas o desmayadas en la nieve):

Las presas de caza son concebidas como si estuvieran dotadas –al igual que los humanos- de un componente espiritual que anima su cuerpo. Se tiene la costumbre de hablar de “espíritu” para el animal y de “alma” para el hombre, pero su función es homologa y su estatus equivalente. Así las relaciones con los espíritus animales, son del mismo tipo que entre los humanos. Son éstas las que dan acceso a los animales. Mantenerlas es el objetivo esencial y el único regular de la institución

---

<sup>87</sup> Cawthorne, Nigel. 1998. *El arte de los nativos norteamericanos*. Tres Torres, Edunsa. Barcelona, España. p. 30

chamánica. Ocupa una posición central en los grandes rituales colectivos periódicos que buscan obtener de los espíritus “la suerte de la caza” para la comunidad.<sup>88</sup>

Esta relación es esencial, fundamental para la vida del hombre, esta intervención solo es sostenida por la benevolencia de los espíritus animales o espíritus auxiliares. La vida animal es sinónimo de proveer conocimientos y saberes, dona beneficios y cualidades extraordinarias. El animal es compañero y consejero; el animal en el ártico es maestro y guía, regala conocimientos, artes y alimento. Esta dependencia intrínseca entre *animales-hombres*, es la forma de vida de los pueblos cazadores-recolectores. *La espiritualidad de estos pueblos es profundamente necesaria*. La fauna ártica es muy importante en la vida de los “pueblos fríos”, por ello, la intervención de los espíritus de los animales obligadamente requieren de una fuerza, y esa fuerza tiene que ser repuesta por el hombre. La proporción de esta lógica general de la caza y el ritual entre grupos *inuit* supera las categorías y significados de nuestro lenguaje; por ende, nuestras representaciones en torno a esculpir una máscara difieren en gran medida de nuestra visión. Aquí, el chamán, juega de nuevo otro papel fundamental en la vida ceremonial y espiritual entre los pueblos *inuit*:

La expresión más comúnmente utilizada para referirse a una chaman es “el que desciende al fondo del mar” (Rasmussen: *iglulik*, p.124) Los descensos submarinos están, como hemos visto, representados simbólicamente en el indumento de muchos chamanes siberianos (extremidades de pato, dibujos de aves que bucen, etc.) En efecto, en el fondo del océano se halla la Madre de los Animales marinos, fórmula mítica de la Gran Diosa de las Fieras, manantial y matriz de la vida universal, de cuya buena voluntad depende la existencia de la tribu. (...) El descenso junto a Takánakapsáluk, La Madre de la Foca, se emprende a petición de un individuo, ya por causa de enfermedad, ya por mala suerte en la caza, y en este caso se retribuye al chamán. Pero acontece a veces que la caza falta totalmente y que toda la aldea está amenazada por el hambre: entonces todos los habitantes se reúnen en la casa donde se efectúa la sesión y el viaje extático del chaman se hace en nombre de toda la comunidad.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Hamayon, Roberte N. 2011. *Chamanismos de ayer y hoy*. UNAM. México. p. 64.

<sup>89</sup> Eliade, Mircea. 1986. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 236.



90

La función que desempeña la figura del chaman es primordial en la vida del *inuit*, vida eternamente vinculada por la voluntad de los espíritus del ártico.

En otro ámbito. Esta comunicación se preside por la elaboración de objetos sagrados, como ya vimos, pueden ser flautas, sonajas, y máscaras; cada uno de estos objetos en realidad son la *encarnación material de los espíritus de las entidades naturales*, ahí entonces, el lenguaje y el símbolo son polisémicos. Invariablemente forman relatos y explicaciones para poder entablar comunicación con cada uno de los seres del “mundo otro”, respecto a esto definimos que:

La expresión “mundo otro” evita la de “más allá” o de “otro mundo”, que evocan solamente el mundo de la muerte, y la de “mundo sobrenatural”, pues se supone que el “mundo otro” rige, entre otros, los

---

<sup>90</sup> Máscara que representa un espíritu guardián en la caza; tomada en la obra de: Cawthorne; 1998, p. 28. A pesar de su aspecto este dibujo, representa un espíritu benéfico, *Isitoq*, o de los ojos grandes: “Poco después de la pérdida de los padres de un niño se acerca este buen genio a él y le murmura: “No temas, yo velare por ti con interés, te haré siempre compañía y seré tu espíritu protector”. Lanza entonces un largo y erizado cabello al aire. Cada ojo es una sección separada y su boca enorme es vertical, con un poderoso diente que sobresale y otros dos cortos a los lados. (dibujo de *Anarqaoq*) tomado de Rasmussen (2014; lámina 176.)

fenómenos que calificamos de “naturales”, que sean cósmicos, climáticos, geológicos o biológicos...<sup>91</sup>

En ese “mundo otro” el pensamiento mítico irrumpe en las creaciones materiales, son representaciones directas de relatos y acontecimientos reales porque encarnan los rostros de los espíritus que se presentan en las sesiones rituales. El mito explica las creaciones artísticas. El mito:

Más exactamente, el objeto, su función y su símbolo parecen estar replegados el uno sobre el otro y formar un sistema cerrado en el que el acontecimiento no tiene la menor oportunidad de introducirse. La posición, el aspecto, la expresión de monstruo no debe nada a las circunstancias históricas que el artista pudo percibirlo “en carne y hueso”, soñarlo, o concebir la idea de él. <sup>92</sup>

“Nuestras interpretaciones” sobre lo que “creemos” que es este “arte” *inuit, bantú, walbiri o asmat* puede ser aún más problemático y difuso. Sin embargo, estos ejemplos hablan de la importancia de *diversidad de pensamientos*. Esa *diversidad* que explica acontecimientos a manera de “nuestra historia”. Estos acontecimientos expresan un conjunto de saberes y conocimientos. Empero, y de regreso: estas explicaciones están siendo escindidas, borradas y despreciadas por los hombres de razón y ciencia (racional-positivista) que inunda con estigma peyorativo los relatos de los pueblos, y al unísono, propone un etnocentrismo que traslada cualquier explicación como un embrión sociológico, como una mutación de la “razón científica”:

Naturalmente el etnocentrismo es, como lo subraya con razón Lapierre, lo más común del mundo: toda cultura es, en su relación narcisista consigo misma, podríamos decir, etnocentrista por definición. Sin embargo, una diferencia considerable separa al etnocentrismo occidental de su homólogo “primitivo”: el salvaje de cualquier tribu americana o australiana estima a su cultura superior a las demás, sin preocuparse por mantener un discurso científico sobre ellas (...) El etnocentrismo no puede dejar subsistir las diferencias por sí mismas en su neutralidad; desea, en cambio, comprenderlas como diferencias determinadas a partir de lo que le es familiar, el poder tal

---

<sup>91</sup> Perrin, Michel. 1995. *La lógica chamánica*. en Lagarriga, Isabel. Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coord.) 1995. *Chamanismo en Latinoamérica*. México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdez, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. p. 2.

<sup>92</sup> Lévi-Strauss, Claude. 2009. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, Colección “Breviarios”. México. pp. 49, 50.

como lo experimenta y lo piensa Occidente. No está lejos del evolucionismo, viejo compañero de etnocentrismo.<sup>93</sup>

Cabe señalar, no pretendo ser “purista”, empero: *naturalizar las “dinámicas culturales” como simples “hechos naturales” del movimiento y del cambio en las sociedades suele atinar a una modelo civilizatorio unilineal, de escuela evolucionista, renovada y universal.* La ciencias racional-positivistas son un sistema de creencias más en este vasto mar de interpretaciones, de eso no hay ninguna duda dentro del marco de la objetividad.

### **2.3. Hogueras levóginas y Tramas complementarias.**

La atribución del nombre, elegido por los dioses, transforma en individuo al viviente. El chamán, a quien corresponde leer y decir el nombre, no puede equivocarse en esta búsqueda de la identidad, pues el nombre, *tery mo'a*, es lo que hace levantarse el flujo de la palabra: marca, sello de lo divino sobre el cuerpo y la vida misma.

Clastres; 1993: 115.

A través de la diversidad concretamos el último segmento en lo tocante a mostrar diferencias. En este segmento visualizo tres ideas a desarrollar: 1) por una lado me concentro en “la palabra sagrada” o la voz humana (el canto, la narración mítica, etc.). 2) Las viviendas: hogueras disimiles en su interpretación y lugar donde se concentra la palabra sagrada y el *axis mundi*. 3) La indumentaria: consecución de complejas tramas de hilos que engalanan los cuerpos de mujeres y hombres; Las dos acciones (trama y palabra; 3 y 1) se concentran en un espacio común: la casa (2). La vivienda; el hogar de la hoguera; abstracción del cosmos representado en el lugar de residencia del hombre; aprensión del universo, donde se “enciende” “mama”, “amarra”, produce y reproduce la cultura de un pueblo.

Estas características de la producción cultural del hombre se ubican en un ámbito, la casa. Es en la vivienda, en la hoguera tribal, en donde se reproducen los conocimientos, donde se reafirman las narraciones míticas; es el espacio donde se

---

<sup>93</sup> Clastres, Pierre. 2010. *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Hueders. Santiago de Chile. Chile. p. 16.

realiza el ritual, la danza y el canto; recinto primordial donde se confeccionan las indumentarias, necesarias para el ritual, imprescindibles en la “vida ordinaria”; el hogar, atmosfera donde se talla y trenza “el arco y el cesto”. La vivienda siempre está encima y soporta la base de las cosmovisiones. En las viviendas se concentran los conocimientos adquiridos a través de los relatos que cuentan los ancianos a través del medio más eficaz, sutil y permanente: las canciones “(...) el canto se utiliza ampliamente durante las actuaciones chamánicas. Hay muchos componentes estéticos en la descripción que el chamán tapirapé nos brinda de su encuentro con los espíritus de la selva mupí anka”.<sup>94</sup>

En las viviendas se ubica la identidad de la comunidad; la reunión es en la casa del clan y el antepasado común; espacio de fiesta y lugar de la comunicación sagrada. Situaremos un ejemplo. Entre los *uitoto*, la palabra y la narración de eventos describen los actos primigenios: la creación del mundo; el pasado remoto se canta y se aprende en las alegorías discursivas. *La verdad del hecho es traducida en cantos*, ahí se reactualizan los mitos. En este acto ritual o ceremonial se presentan fenómenos interesantes para su reflexión. En este juego se gestan distintos niveles del intelecto humano, interesantes para su análisis. Todo grupo étnico en la amazonia se encarga de crear la “riqueza metafórica”:

Dicen los *uitoto*, “pese a que vosotros digáis: no hacen más que danzar; sino que en nuestras fiestas también contamos historias.” Se formulan preguntas que se contestan mediante el relato de algún mito, y sólo después se baila y se juega a la pelota, porque “la historia pone de manifiesto que no bailamos sin motivo”. Así por ejemplo, un grupo de participantes ofrenda al “señor de la fiesta” frutos rojos de vacurí, entona un canto de antigua tradición y pregunta por el origen del árbol vacurí. Y el “señor de la fiesta”-tal es su función porque “es muy sabio”- “tiene la mirada fija [en los frutos], explica el canto y narra el origen [del árbol vacurí]...”. Después se danza hasta el amanecer. Y así cuenta el “señor de la fiesta”, “sin cansarse”, la historia del origen de muchos frutos, de la pelota, y también del origen de los hombres.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Harris, Marvin. 2005. *Antropología Cultural*. Alianza Editorial. México. p. 398.

<sup>95</sup> Jensen, Ad. E. 1982. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 55, 56.

En esta relación epistemológica, las narraciones fundan y dibujan finos trazos de metáforas; bellas creaciones poéticas. Los pueblos “sin escritura”, necesariamente confían en su relato, recuerdan a través de la voz; perfecto sonido de historia contada; voz ideal para recordar el inicio del mundo: ahí se reproducen la cultura, las normas, el tabú, los símbolos y los nombres de las deidades responsables del orden cósmico. Los pueblos “sin escritura” no necesitan del recurso escrito, confían en su memoria lúcida y eterna. Recuerdo perfecto.

La lingüística ha proporcionado algunas bases para el estudio de las expresiones rituales: cantos, plegarias, oraciones, etc. en las cuales existen códigos que expresan y describen el canon de la cultura a la que pertenecen, por ende, en el lenguaje ritual se considera:

La existencia de un lenguaje especial por medio del cual, personajes jerárquicamente superiores como podrían ser los dioses, gobernantes, sacerdotes, chamanes, mayordomos se comunican entre sí y con otros seres (...) Se puede considerar que el código distintivo que tienen ciertas producciones lingüísticas, producto de contextos no habituales, es decir, de contextos rituales, se construye de maneras diversas. Los estudios de etnopoética y etnografía del habla han identificado distintos procedimientos lingüísticos empleados en los textos en diversas lenguas indígenas para marcar este registro. Dichas estrategias van desde mecanismos fónicos-fonológicos hasta léxico-semánticos, pasando por modificaciones a nivel morfológico.<sup>96</sup>

Al respecto, rescato una pequeñísima parte; un frágil fragmento de un canto entre la tribu de los tupíes guaraníes, pueblo azotado por el colonialismo pero inspirado en las más profundas ideas, divinas, que se concentran en las más bellas palabras, abundancia de metáforas y difrasismos; bellas palabras emanadas por este magnífico pueblo amazónico:

El comienzo

I

Ñanderuvusu, nuestro padre el grande, vino solo, se dejó ver en el corazón de las tinieblas. Los murciélagos originarios ya existían y lo enfrentaron en el corazón de las tinieblas. Ñanderuvusu enarboló el sol sobre su pecho. Trajo las maderas cruzadas originarias, las colocó hacia “el lado de

---

<sup>96</sup> Montes de Oca, Mercedes. 2008. *Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual* en Estudios de Cultura Náhuatl, No.39. ISSN 0071-1675. UNAM, México. pp. 225, 226.

nuestro rostro”, caminó por encima y empezó a hacer la tierra. Hasta ahora las maderas cruzadas permanecen como sostén de la tierra. Si se secase ese sostén la tierra caería. Luego trajo el agua.

## II

Más tarde Ñanderuvusu encontró cerca de él a Ñanderu Mbaekuaa:

-Encontremos a la mujer.

Entonces habló Ñanderu Mbaekuaa:

-¿Cómo podremos encontrar una mujer?

-La encontraremos en una vasija.

Hizo una vasija de tierra y la recubrió. Un momento después dijo a Mbaekuaa:

-Vete pues a ver a la mujer en la vasija.

La llevó con él.

## III

Ñanderuvusu constituyó luego su casa, en el corazón del sostén de la tierra. Dijo a Mbaekuaa:

-Ensayá a la mujer.

Mbaekuaa partió y ensayó a la mujer. No quería mezclar su semen con el de Ñanderuvusu, así que lo depositó aparte. Y de una sola madre se formaron el hijo de Ñanderuvusu y el hijo de Mbaekuaa, los dos en el vientre de su madre. Ñanderuvusu se fue. (...) <sup>97</sup>

Este ejemplo recae en las dos ideas nodales de este segmento de la obra: la palabra y la casa (incisos 1 y 2). Por ende nos concentramos en algunos ejemplos de la vivienda originaria.

Los hogares que existen alrededor del mundo, tienen un modelo común. Por lo general, las viviendas están construidas por cuatro o cinco columnas principales que soportan una base, esta a su vez está concluida por un techo que en promedio tiene las mismas dimensiones. No obstante, las sociedades les infieren categorías *disímiles* a cada una de las estructuras de vivienda. Esas cualidades son pensadas con base en los materiales minerales y vegetales, con los cuales se proveen de la sustancia y material para crear una construcción. Cada uno de los materiales indica y contienen en sí mismos una carga simbólica muy profunda.

Veamos un ejemplo magnífico que deja sin lugar a dudas la relación entre la concepción propia del mundo delimitada por una sociedad y su relación con la

---

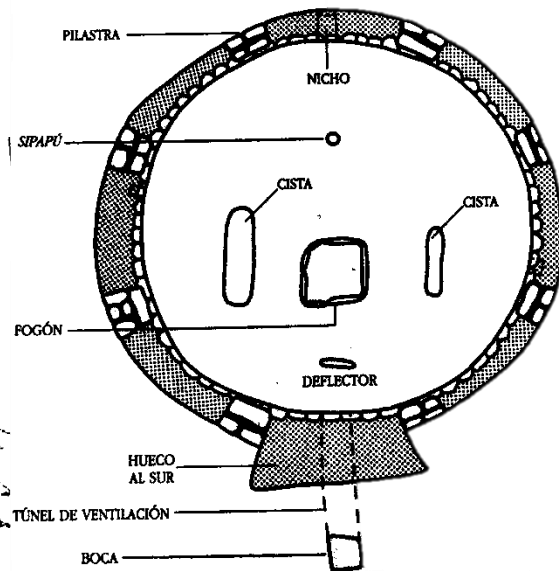
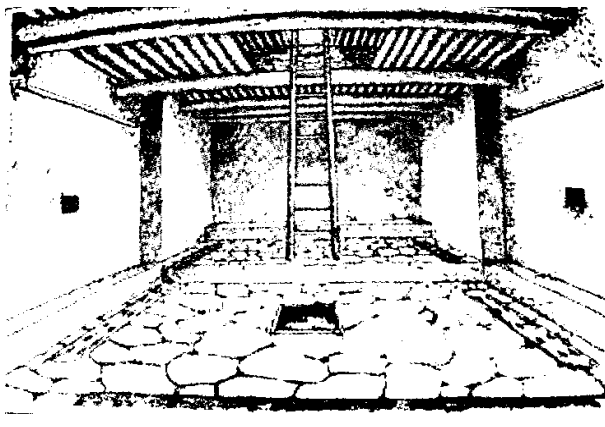
<sup>97</sup> Clastres, Pierre. 1993. *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Serie Antropológica-Ediciones del Sol. Buenos Aires, Argentina. p.84.



vivienda; que en otro caso, se concibe *así misma* como la reproducción del cosmos. Asentados entre la Gran Cuenca y el Suroeste de los Estados Unidos, se encuentran grupos navajo, hopi y zuñi. Entre este gran segmento cultural se encuentra un mito de gran relevancia para la vida de estos pueblos, vida profundamente sagrada: el de la salida de los antepasados; los ancestros ascendieron por carrizos o árboles hasta llegar al mundo actual. (Neurath; 2008) Esta salida se inició desde el inframundo, se inició desde un lugar subterráneo. El inframundo para navajos, hopis y Acoma era de vital importancia:

Entre hopis y tewas el mundo de “abajo” también se describe como lago subterráneo (Stephen, 1936, 2:973; Ortiz, 1969:13). En el mito navajo, al igual que entre los hopis, una “persona poderosa” encuentra la apertura y un árbol sirve de escalera. En el mito de Acoma –un pueblo de lengua keres-, el árbol penetra en el cielo, pero la “persona poderosa” -tejón- debe agrandar la apertura (Stirling, 1942:2). En una versión hopi (...) no se trata de encontrar la apertura –todos los que lo intentan lo logran sin problemas- sino encontrar a Maasaw, el habitante solitario del mundo actual, quien es el dios de la muerte y, a la vez, el dueño de la tierra y del maíz (Malotki y Lomatuway’ma, 1987).<sup>98</sup>

99



<sup>98</sup> Neurath, Johannes. 2008. *Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de los Estados Unidos* en Neurath, Johannes (coord.) *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica, CONACULTA. México. p. 352.

<sup>99</sup> Casa denominada como *kiva*, recintos ceremoniales subterráneos de los Anazasi y de los actuales indios pueblo. Figura de la izquierda: *kiva* rectangular (moderna) con *sipapu* [hopi: *sippapuni*] agujero ritual, representada por una hondonada o pozo al centro de la *kiva*. (Neurath; *et.al.*: 2008) Al interior de la *kiva* se encontraban una escalera y en el piso, el *sippapuni*, que es identificado con el inframundo y el lugar de la salida de los antepasados. Imagen Tomada de Neurath; 2008: 342. Figura de la derecha: plano de una *kiva* de estilo Mesa Verde o San Juan cultura Anazasi. El *sipapu* era un hoyo que simbolizaba también el ombligo de la tierra. Foto tomada de *Arqueología Mexicana*; 2002: 55)

Esta narración mítica se concentra en un espacio privilegiado. Espacio sagrado de tránsito y eternidad; metonimia del cosmos. Variedad de descripciones confluyen en la *kiva*: *casa del origen del mundo*. Significado eterno, penetrado por símbolos perpetuos; momento efímero, aquel que evoca la piedra eterna de la cosmovisión; cincelada en la construcción de las magníficas viviendas de los indios pueblo:

En términos generales, el mito de la salida es un reflejo fiel de la arquitectura pueblo. El cosmos mismo tiene la misma construcción de las viviendas tradicionales de múltiples pisos, donde el acceso a cada cuarto es a través de una abertura en el techo y una escalera (Brotherson, 1992: 245) Por otra parte, como hemos señalado, las *kivas* suelen ser construcciones subterráneas. De ésta manera, queda claro que el recinto sagrado de los indios pueblo representa el inframundo (cfr. Geertz, 1984: 233)<sup>100</sup>

La *kiva* de las nubes y los dioses de la lluvia: “(...) *este mismo mundo antiguo es fuente de todos los objetos rituales importantes, como atados sagrados de mazorcas (tiiponi) y máscaras para personificar a los dioses*” (Neurath; 2008: 354) Ahí mismo se concentran los conocimientos; lugar de la acción ritual, la metonimia y la organización social; en la *kiva* existe una inversión del tiempo. El tiempo se detiene y regresa al origen de la creación: así tiene que ser asimilado en las conciencias de los hombres. Aquellos que tienen una de las funciones de dar movimiento y ofrenda constante a los espíritus del fuego, el monte y las aguas primordiales, alimento y sustento para el espíritu del hombre:

La fiesta *Wuwtsim* (...) Entre los hopi, todos los hombres jóvenes deben iniciarse en una de las cuatro sociedades *kiva*: los *kwan* –“un cuerno”, es decir, “magueyes” o guerreros- son el grupo de mayor rango y los más “peligrosos”. Asociados a *Maasaw* (...) quienes controlaban la ceremonia *Wuwtsim* (...) Les siguen los *al* –“dos cuernos” o cazadores-, asociados con *Tuwapongtumsi*, dioses de los animales de caza, que se considera la consorte de *Maasaw*. Los cuernos también se relacionan con las actividades bélicas y violentas, pero no son tan bravos como los *kwan*. Las otras dos sociedades se vinculan, más bien, con la agricultura y la fertilidad: los *Wuwtsim* –“ancianos” o “consejeros”- y los *taw* –cantadores-. La ceremonia de iniciación masculina, celebrada durante el primer mes del calendario lunar hopi, después de la cosecha del maíz en noviembre, lleva como nombre la palabra

---

<sup>100</sup> Neurath, Johannes. 2008. *Mitos cosmogónico, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de los Estados Unidos* en Neurath, Johannes (coord.) *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica, CONACULTA. México. p. 353.

que designa a la tercera sociedad, *wuwtsim* (cfr. Titiev, 1944: 134-139; Eggan, 1950: 93; Frigout, 1979). Los “ancianos” también se conocen como los jóvenes del maíz” y se relacionan con el culto al dios Munyingwa, dios de la germinación, hermano de Tuwapongtumsi y cuñado de Maasaw.<sup>101</sup>

Es así, desde nuestro punto de vista, como las asociaciones simbólicas, abstracción de la cosmogonía, tienen elocuencia con el relato mítico y la construcción de la vivienda.<sup>102</sup> Lugar sacralizado, ya que para las sociedades *cosmoteístas* todas las regiones del mundo y las actividades cotidianas de los hombres son actos sagrados; “no existían” la frontera entre lo profano/sagrado; aquí en los indios pueblo y entre muchos otros pueblos esta relación es un *continuum*; todo gira alrededor de la *sacralización de la naturaleza y el universo mismo*; lugares y espacios eternamente sagrados.

Un segundo ejemplo. Entre los mayas yucatecos contemporáneos, se sigue utilizando el bejuco o un tipo de “enredadera de chayote”, material de constitución fibrosa. La fibra sirve para hacer los amarres a todos los elementos de la construcción; la naturaleza o cualidad de este material se denomina *ak* “verde”; sin embargo, la polisemia de término contempla también a lo “tierno”, “fresco”. También remite a la idea de *ak nal* “maíz verde” y con él se refiere también a “cría de la mujer” (Calepino Maya de Motul; 2001). El bejuco de la zona maya contemporánea y la acción propia amarrar o “tejer” los horcones, se denomina *zok-ak* como el “camino blanco y tierno” en alusión a los hijos, pero también al hogar, a la vivienda. Sumergidos en esta lógica, se comprende a la vivienda como un lugar de tránsito entre la tierra y el cielo. Los amarres que se forman del bejuco remite a la cosmología de la concepción del mundo indígena maya contemporánea, la cual entre una de sus principales interpretaciones, el mundo se conforma por un

---

<sup>101</sup> Neurath, Johannes. 2008. *Mitos cosmogónico, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de los Estados Unidos* en Neurath, Johannes (coord.) *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica, CONACULTA. México. p. 354.

<sup>102</sup> “Wuwtsim puede considerarse representación de la salida de los antepasados desde el inframundo y su encuentro con Maasaw, sentado en la fogata (Titiev, 1944: 131, 138; Geertz, 1944:80, 83) Durante toda la fiesta se observan simbolismos de nacimiento y muerte, que expresan la equiparación de este rito con el paso a una nueva vida. Queda claro que los candidatos, llamados *kele* o “pequeños halcones”, disfrazados como tales aves, aún incapaces de volar, se encuentran en el inframundo, es decir, en la era anterior a la salida de los antepasados hacia la tierra (Stephan, 1936, 2: 973; Titiev, 1944: 133, 134). En una ceremonia se encienden fogatas –el “fuego nuevo”- y se realiza una ofrenda dedicada a Maasaw.” (Neurath, *et.al.*; 2008: 354, 355)

complejo tejido, o cuerda mágica que alguna vez se denominó como el “*kaxan zun*”, cuerda sagrada que tejía y comunicaba la tierra con el cielo y el inframundo:

La casa celestial se concebía tejida con sus elementos integrados de manera ordenada. Las partes estructurales básicas se organizaban según el principio geométrico de la rejilla, en la que los elementos verticales se entretajan con los horizontales. Sin embargo la casa misma no es una carcasa o un contenedor que, por definición encierra y define un espacio esencialmente vacío.<sup>103</sup>

La lógica de la vivienda maya contemporánea sigue reproduciendo las *estructuras míticas de larga duración*. En este mismo sentido, se habla y se concibe el hogar de la siguiente manera.

Para los mesoamericanos, el concepto del mundo superior como un espacio ordenado se expresa en la referencia a *Tizimín* a los cielos claros y despejados sobre la tierra con nudos malignos debajo, el día, sólo el sol pasa a través de esta vasta extensión y viaja por el único camino fundamentalmente recto. Solo en la noche el espacio se llena de los numerosos caminos sinuosos de la luna, las estrellas y los planetas, que debió percibirse como una enorme red o telaraña enredada.<sup>104</sup>

Según los mayas lacandones la casa representa el mundo: “Se amarra los horcones como está amarrado el cielo con la tierra, tenemos que amarrar para sujetar bien la casa, también aquí vienen los antepasados que ahora andan en el cielo.” (Información proporcionada por Sr. Mariano, lacandón de la comunidad de Lacanhá).

La siguiente cita deja muy en claro la lógica en la construcción, su concepción misma en la casa de los mayas zinacantecos:

Las casas proporcionan también una imagen de las divisiones verticales del universo zinacanteco. El piso de tierra y el área bajo la cual se entierran las aves sacrificadas representan al señor del inframundo. Una segunda división vertical consiste en majestuosas montañas sagradas, que alojan a los dioses ancestrales y se elevan por encima y en oposición con los dominios del Señor de la Tierra. Esa parte montañosa del universo tiene su reflejo en la estructura del techo de la casa, no solo en la obvia semejanza visual entre las montañas y la forma de los techos, sino, más significativamente, en el uso de términos descriptivos idénticos para ambos: *Yok* (su pie) se refiere

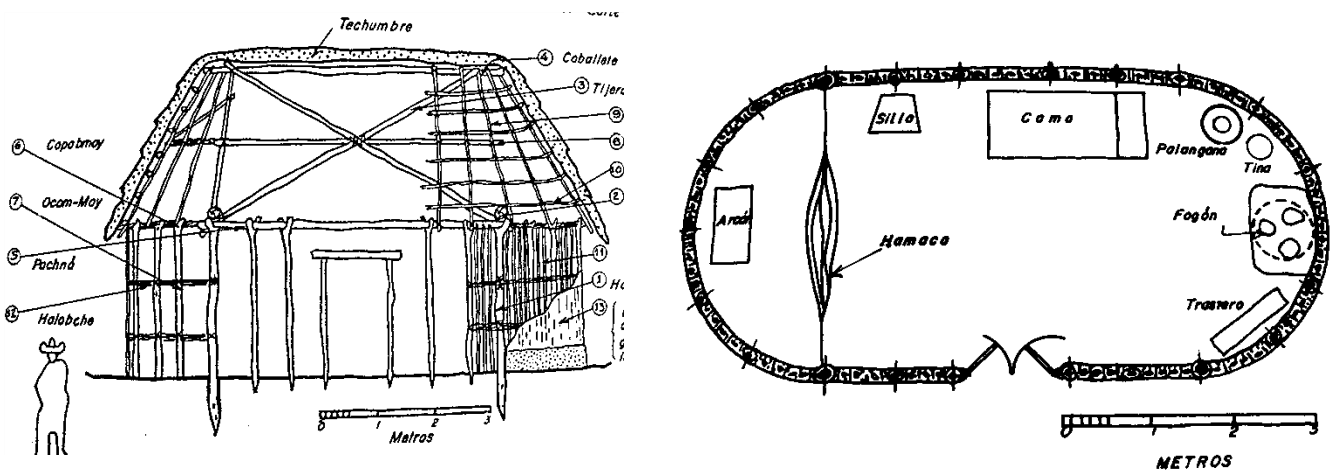
---

<sup>103</sup> Klein, Cecilia. 2015. *Cielo tejido, tierra enredada. El paradigma de una tejedora del cosmos*. En Díaz, Ana. (Coord.) *Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. p. 224.

<sup>104</sup> *Ibíd.*; 225

tanto al pie de una montaña como a los cimientos de una casa; *Zch'Ut* (su estómago) es tanto la parte media de una ladera como un muro de la casa; *Zchikin* (su oreja o esquina) se refiere a ángulos de montañas o de casas; *Zhol* (su cabeza) puede ser la cima de una montaña o de una casa.<sup>105</sup>

En las siguientes figuras observamos una de las lógicas constitutivas que anteceden la elaboración de la casa maya contemporánea.<sup>106</sup> El ejemplo que nuestro indica la relación de amarrar los horcones con el bejuco blanco o *zok-ak* “cuerda blanca”; también existe la idea de *zok-ak* que remite y tiene asociaciones directas con el piso y material *sah-cab*<sup>107</sup> “el camino blanco” que desde tiempo precortesianos existían como un concepto fundamental de la vivienda y las construcciones:



108

Los materiales más usados en la cubierta del techo, son la palma y el zacate o guano; en el armazón de las paredes y en la armadura del techo se utilizan horcones, varas y zacate; para aplanar las

<sup>105</sup> Vogt, Evon. 1993. *Ofrendas para los Dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 95, 96.

<sup>106</sup> La crítica oposición binaria entre Oriente y Poniente se representa simbólicamente en la distribución del espacio dentro de la casa zinacanteca: el lado de los hombres es hacia el sol naciente, con el altar doméstico (si lo hay) contra la pared oriental; el lado de las mujeres, con el fogón y la zona de la cocina, hacia “el sol poniente”. El lado de los hombres simboliza la masculinidad, el calor, la parte de arriba, la vejez y el rango superior; el otro, la femineidad, frío, la parte de abajo, la juventud y el rango inferior (cf. Gossen, 1972 en Vogt; 1993: 96)

<sup>107</sup> Tierra blanca que se usa en el piso maya (Moya Rubio;1982: 239)

<sup>108</sup> Planta de la casa maya y corte de la misma. La reproducción del cosmos maya está en la constitución y elaboración de cada uno de los elementos y materiales que contribuyen a elaborar una vivienda. La distribución del espacio femenino y masculino, dualidad oeste-este se puede apreciar en imagen de la planta. Imágenes extraídas de la obra de Moya Rubio (1982. 79)

paredes usan el *embarro* que consiste en un producto arcilloso plástico; y por último, usan una tierra blanca llamada *sah-cab* que se coloca sobre un empedrado para formar el piso.<sup>109</sup>

Entorno a la reproducción de la cosmovisión que está anclada sólidamente con la casa, el hogar. Los materiales son fieles relatando el mito; retratan el cosmos y lo representan con símbolos; explican la distribución del universo, ahí mismo, emana la *praxis* concentrada en los ritos; acciones de poder, que convergen en este espacio del *mundo sacralizado*.

Es por estas sencillas razones es que *nos oponemos rotundamente* al “piso firme”. Esos pisos que obedecen otras lógicas sistémicas. Lógicas que escinden los hogares y extinguen las hogueras; que borran símbolos de la casa para transformarlos en hogares “*homogéneos*”. Prácticamente todas las sociedades son homogéneas, eso es innegable; sin embargo, el proyecto civilizatorio actual pretende escindir cosmovisiones de la forma más eficaz. La violencia es un recurso siempre aliado, empero, surgen de su seno mecanismos más refinados que se consumen a través de un discurso ideológico, sistemático, que habla desde las mentes brillantes y desde las plumas lábiles de los intelectuales orgánicos. Precisamente occidente se ha enfocado sin miramientos (y sin una visión crítica desde la disciplina antropológica) a derrumbar lo techos de horcones de pino, encino o maguay; ha deshecho los carrizos y ha apagado las hogueras con programas gubernamentales de pisos que ya no representan la conexión con la entidad telúrica; se han ofrecido y transformado por cementos grises, representativos de la fábrica, las prisiones, los hospitales y psiquiátricos. La materia prima de la decadencia humana.

Por último y a título de ejemplo ilustrativo voy a relacionar otra reflexión fundamental en la cosmovisión, el símbolo y la cultura. La indumentaria.

La indumentaria o los textiles que son fabricados por múltiples grupos étnicos están vinculados de forma extraordinaria con el plano cosmogónico. *Los relatos míticos*

---

<sup>109</sup> Moya Rubio, Víctor José. 1982. *La vivienda indígena de México y del mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México. p. 78.

*tambien se tejen y son permanentes*, representados por motivos iconográficos que visten y proveen de identidad a cada cultura humana. Al respecto concordamos con la siguiente cita:

En el arte del pueblo se crean y se difunden los símbolos de la identidad colectiva, y las iconografías cumplen la función de comunicar y de ornamentar los objetos que se usan en la vida cotidiana, ritual y festiva. Las figuras decorativas son elementos esenciales, que a través de los materiales, los colores y la disposición simétrica se vuelven mecanismos expresivos de la cultura. <sup>110</sup>

La cultura de los pueblos textiles está encaminado por el saber, retrata el conocimiento en la mente, lo difunde con la acción de tejer. Este, así mismo, se reinventa por los materiales diversos, amplias gamas de tonalidades surgen porque saben las cualidades físicas y químicas de la materia prima. El conocimiento aquí es profundo. La iconografía y los ideogramas retoman el color porque relacionan un material con un concepto; las metonimias son complejas. La relación del material a utilizar y las herramientas equivalen a la cosmovisión misma. Esta noción es muy diversa; los materiales pueden diferir en los procesos de elaboración, como son los teñidos de variedades minerales, vegetales y animales. Este magnífico sentido, es de nuestro especial interés, ya que la experimentación y cualidades de cada elemento mineral o vegetal demuestran, al unísono, el profundo conocimiento que se tiene del entorno.

El uso de materiales como el *mouhtli* (*camelina*) logra tonos morados y azul marino; los tonos rojos se logran de los árboles llamados “palo de tinte” o “palo de Campeche”. También se usan cenizas del fogón que producen matices verdes. Con la *sempoalxóchitl* (*tagetes erecta*) y el *zacapalli* (*cuscuta tintorea*) se tiñe de color amarillo. De la semilla del *achiyotl* o achiote (*Bixa Orellana*) se obtiene también el rojo. Uno de los colorantes más apreciados era el extraído de un insecto, la grana cochinilla o *nocheztli* (*Coccus cactli*); mientras que del palo de Brasil o *Huitzcuahuitl* (*haematoxylum brasiletto*) se logran tonos amarillos, naranjas, rojos y morados. Una de las plantas apreciadas era la del género *Indigofera*, cuyas hojas producen el

---

<sup>110</sup> Gómez Martínez, Arturo. 2009. *Geometrías de la imaginación. Diseño e iconografía. Puebla*. CONACULTA, IAIP, SEDECO, Gobierno de Puebla. México. p. 9.

colorante índigo. Desde el océano pacífico y el golfo se encuentra un molusco, sumamente importante como lo es la especie *Purpura patula pansa*, de la cual se extrae el color morado. Además la malaquita y la azurita, carbonatos de cobre proveen de los maravillosos colores verdes y azules. Esta amplia gama de matices se encontraban en la planta parasitaria *Cuscuta tinctoria* o *Cuscuta americana* de la cual nace el amarillo. Los mordentes y fijadores son: orines de conejo y aves, semillas, semillas de aguacate, cenizas del fogón, alumbre, tequezquite y fermento de maguey. (Gómez Martínez; 2009)

En este sentido contemplo la importancia que se inscribe en la apropiación de recursos. En la manufactura, las técnicas y la apropiación de materiales minerales, vegetales y animales que se insertan en las lógicas culturales de cada pueblo se infieren categorías de suma importancia para la vida y el pensamiento del género *anthropos*:

(...) el patrimonio filogenético (...) reviste de una situación particular única para cada pueblo indígena: su presencia ininterrumpida en una o más zonas ecológicas semidesérticas, templadas y selváticas húmedas y semihúmedas, refleja un abanico impresionante de interacción en todos los ámbitos de la cultura (caza, recolección, agricultura trashumante, de temporal, de humedad, medicina, construcción, simbólico, ritual). De esta manera, el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traducirá en bancos genéticos, de plantas y animales domesticados, (...) agrosistemas, plantas medicinales, conocimientos, rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. En torno a la agricultura desarrollaron la espiritualidad e interpretaron la naturaleza. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y la diversidad.

111

Comemos por comprender el proceso de hilar. La elaboración de un tejido está formado básicamente por: hilado, urdido y tejido. El telar esta sostenido a un madero o árbol, que sostiene las cuerdas que van atadas a los rodillos y la cabeza de la urdimbre. La otra cuerda, es un mecapal, que va unida a la cintura de la mujer, ella

---

<sup>111</sup> Boege, Eckart. 2010. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. INAH, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. p. 23.



va hilando con los bastones, la espalda larga y corta, el eje del telar y los hilos de la urdimbre. En este sentido se explican los procesos básicos:

El hilado es la operación mediante la cual se forman hilos continuos por estiramiento y torsión de las fibras. Se trata de una etapa muy importante, ya que la calidad, resistencia y acabado de la tela depende en gran parte de las características del hilo. (...). La operación del urdido es la etapa previa al tejido y consiste en el arreglo de los hilos en la posición exacta que tendrán en el telar. El método más simple utiliza dos estacas clavadas en el suelo, cuya distancia determina la longitud total del tejido. (...) Una vez terminada la operación de urdir, la madeja que se formó se pasa al telar, colocando cada uno de los extremos en una de las barras, con lo que queda la urdimbre dispuesta para iniciar el tejido. (...) La operación del tejido consiste en la inserción de los hilos de la trama a través de la urdimbre; la trama se inserta tantas veces como el largo del tejido lo requiera.<sup>112</sup>

Después de estos procesos de contorsión y unión paralela, nos concentramos en consolidar nuestras ideas para entrar en materia de estudio. Este pensar se refiere a la idea máxima del “acto de tejer”; recreación de un *continuum* entre los hombres y el *axis mundi*; relación que contempla la unión y el tránsito de los tres niveles del cosmos mesoamericano y que desde luego se inscribe en la técnica, posición y por supuesto, en el instrumento fundamental de esta actividad y el soporte donde se coloca, el telar y el árbol:

Para esta operación es necesario utilizar varios instrumentos, de los cuales el principal es el telar, el cual sirve para mantener tensa la urdimbre; este sostén puede darse básicamente en dos posiciones, vertical y horizontal. El telar mesoamericano es horizontal (...) El más común es el telar de cintura, cuyo nombre se debe a que uno de los extremos se coloca en la cintura del tejedor, lo que permite no solo sostener un extremo del telar, sino también que el tejedor mantenga debidamente tensa la urdimbre; el otro extremo se mantiene por medio de otra banda o cordel amarrada a cualquier punto fijo, generalmente un árbol.<sup>113</sup>

En un mito cosmogónico mesoamericano que Tozzer recopiló entre los lacandones, se menciona que en la primera época había enanos que se convirtieron en piedras cuando se terminó su sol. (Díaz; 2015: 86) En aquella época la comunicación entre el nivel del inframundo, la tierra y la cúpula celestial estaba contenida y se comunicaba por un árbol, en el que se entrelazaba la gran cuerda *Kuxan-Sum* o

---

<sup>112</sup> Mastache, Guadalupe. 1993 (enero-febrero). *El tejido en el México Antiguo en Indumentaria prehispánica Arqueología Mexicana*. Editorial Raíces; vol. III, número 17, páginas. 17-25. México. p. 25.

<sup>113</sup> *Ibidem*

*sakbé*, una “cuerda blanca”; hilo blanco, giratorio de inconmensurables magnitudes. Esta cuerda comunicaba a hombres y deidades tanto telúricas como celestes. Este devenir estaba fundamentado en el tiempo cíclico que manifestaba un *continuum* de alimentos, conocimientos y quehaceres que proveían las deidades:

Fue en esta época que existió un camino suspendido en el cielo, que se extendía de Tulum, Cobá, Chichen Itzá y Uxmal. Este camino fue llamado *Kuxan-Sum*, o *Sacbé* (camino blanco). Este camino estaba compuesto por una larga soga (sum) que se suponía estaba tener vida (*Kuxan*), de cuya parte media brotaba sangre. Fue por esta soga que se enviaba alimento a los antiguos regentes que habitaban en los edificios ahora en ruinas. Por alguna razón esta soga fue cortada, fluyendo toda la sangre hasta desaparecer por siempre esta soga. Esta primera época estuvo separada de la segunda por un diluvio (Tozzer, 1907: 153-154, en Villa Rojas, 1992: 438.)<sup>114</sup>

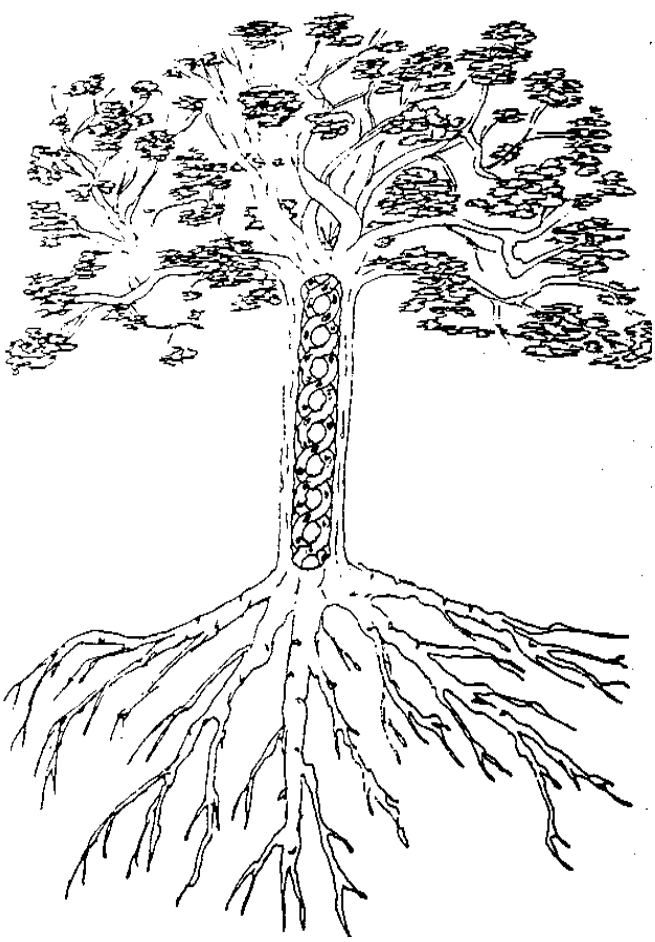
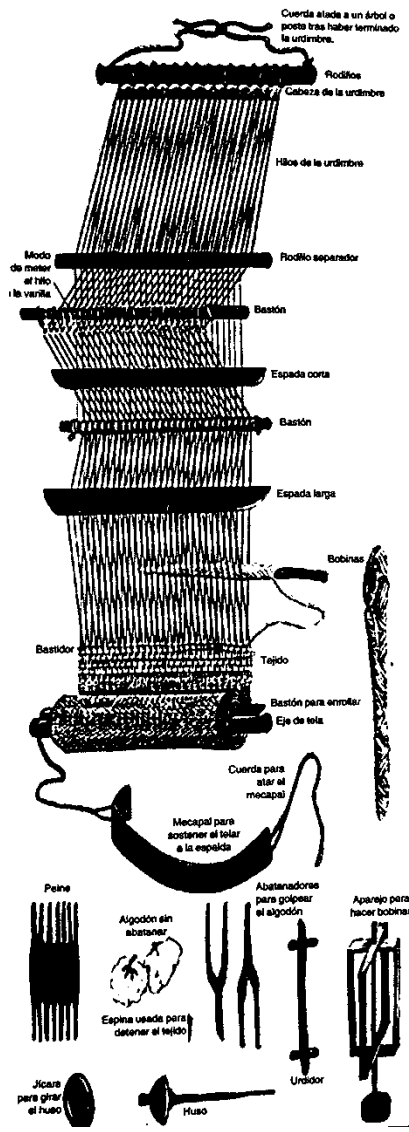
El árbol del Tamoanchan concentraba esa idea en su constitución misma. El árbol estaba formado por una sola pieza y cuatro a la vez; se entretejían “hilos” de colores y texturas de “bejuco”, uno al otro se entretejían, en una constante circulación de fuerzas primordiales, unión de deidades celestes y telúricas. Como vemos en la siguiente cita, el árbol estaba unido por una cuerda que amarraba literalmente los pisos del mundo:

En un “canto de travesuras” del manuscrito *Cantares mexicanos (...)* dice el poema: *Xochincuahuitl malinticac, huiconticac*, lo que debe traducirse como “El Árbol Florido se está torciendo sobre sí mismo, se curva (...) El primero de los verbos, *malina*, no ofrece mayor problema: es torcerse sobre sí mismo, como una cuerda. El segundo significa la acción de los vástagos para al irse enredando sobre un tronco, o sea que se repite la idea de curvarse en movimiento helicoidal.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Díaz, Ana. (Coord.) 2015. *Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. p. 86.

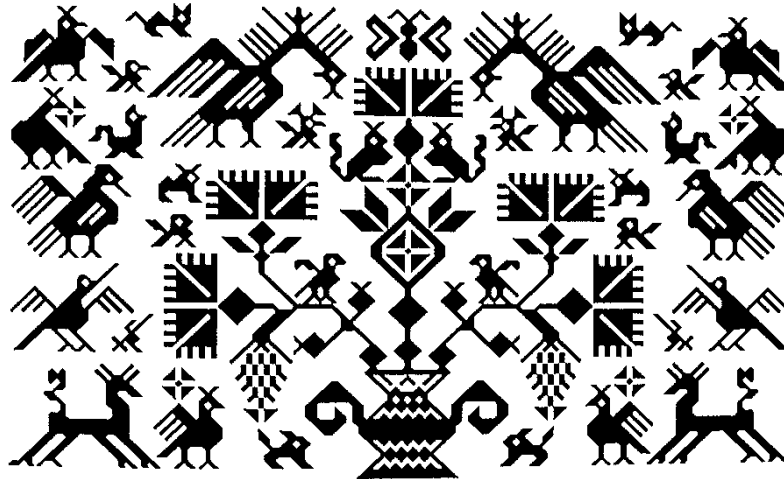
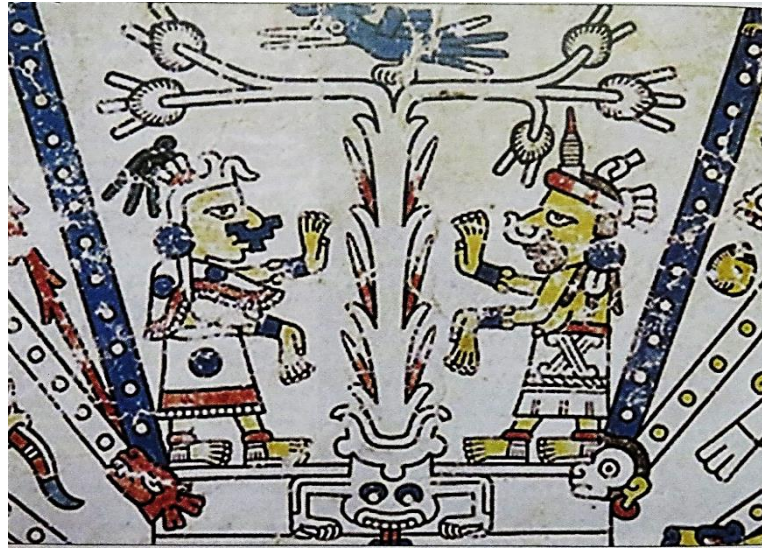
<sup>115</sup> López-Austin, Alfredo. 2011. *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 99.



116

Esta a su vez ha sido ampliamente documentada por los estudios etnográficos y antropológicos. En este sentido el significado simbólico del telar representa de “manera general” un *axis mundi*. En este ámbito la mujer rige el cordel, tuerce los hilos; técnica depurada de manos hábiles; mimetiza los tintes, gira el malacate; enrosca los símbolos y vira los mitos, la mujer, eje fundamental de la vivienda.

<sup>116</sup> Telar de cintura con instrumentos. Tomado de Arqueología Mexicana; 1993. Derecha. Árbol con mallinalli dentro del tronco. Figura II.12. Tomado de (López-Austin, 2011: 100)



117

Como ya vimos en el ejemplo de la casa zinacanteca, el lugar del fogón y de la mujer se ubica en el espacio que está ubicado hacia el rumbo del Oeste. La vida femenina y el rol femenino es fundamental, ella es la responsable de trenzar la educación atornillada en la cosmovisión; creadora de iconografía; mujer que une al

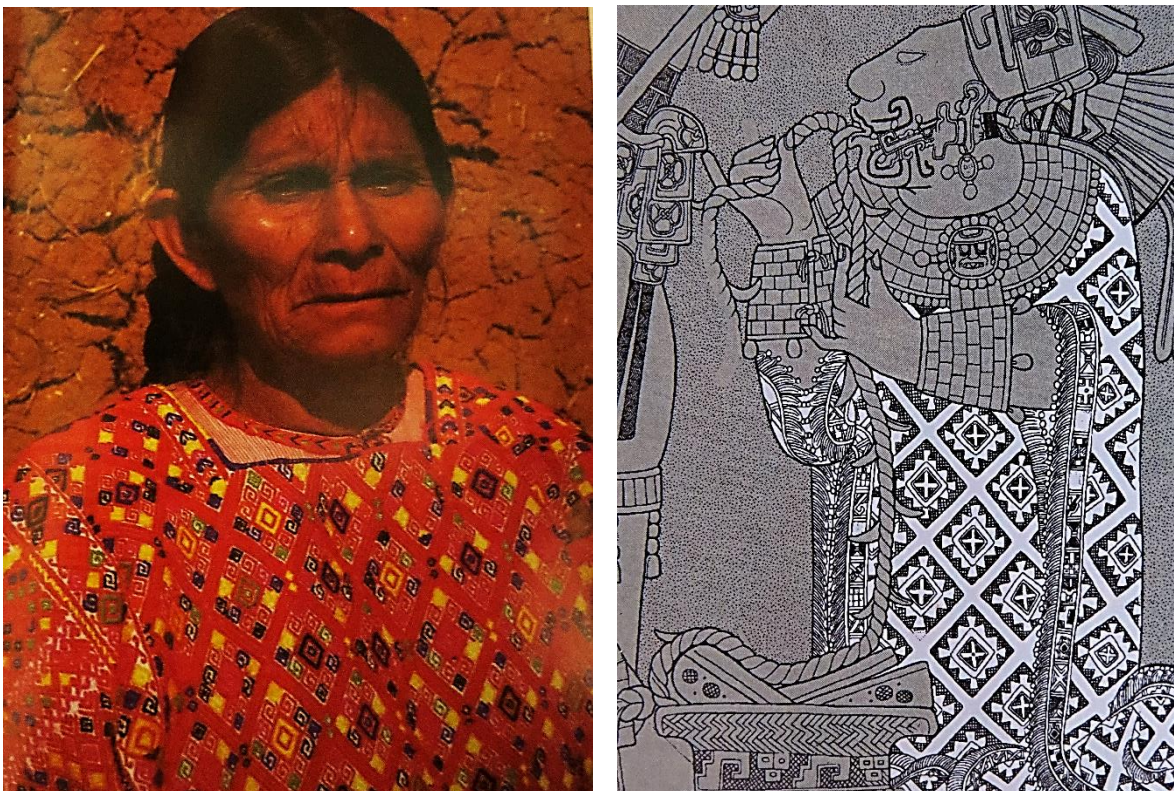
<sup>117</sup> Imagen arriba. *Códice Feyérváry-Meyer*. Con Chalchiuhtlicue (Diosa del agua) y Tlazoltéotl, esta, lleva en la banda de su tocado huso con hilo, características del telar. Diosas regentes del árbol cósmico en la región del Oeste, el *Cihuatlampa* "lugar de las mujeres", árbol sobre el cual descansa un colibrí azul. Este árbol también ha sido identificado por los especialistas como el *xihupóchotl* o *quetzalpóchotl* "ceiba preciosa", pochote. Las ramas de este árbol terminan en bolas que han sido consideradas como "plumas"; sin embargo, podría tratarse de algodón silvestre, que sale al reventar los capullos, de constitución fina, blanca y suave. Se trata de una metáfora de las diosas como encargadas de transformar y tejer las fibras que produce este árbol (Ramírez; 2015: 70). Imagen abajo: diseño para bordado en punto de cruz de la región nahua contemporánea. Representa a árbol mítico que forma parte de la estructura del universo que dio origen a humanos, plantas, animales y alimentos. (Gómez Martínez; 2009). En la cosmovisión mesoamericana, la oscuridad, estaba relacionada con la humedad, la humedad con el agua y la noche, estas a su vez se vinculan con lo femenino.

ser con el linaje, los antepasados, las regiones más remotas del universo. Cuece el alimento de su cultura, enseña con su “lengua”, viste la indumentaria.

En los ejemplos anteriores cabe señalar la importancia de la indumentaria femenina. En la figura anterior se destaca el modelo en punto de cruz, que es utilizado por los nahuas contemporáneos, en este diseño se representa prácticamente la misma idea del códice *Feyérváry-Meyer* (arriba). Un árbol surge desde abajo, en la copa se ubican aves. La idea remite a los árboles cósmicos que soportan cada uno de los rumbos del universo nahua. En la imagen del códice están dos deidades, Chalchiuhtlicue y Tlazoltéotl, regentes de la parte Oeste del universo. Lugar donde se ubica el fogón en la casa zinacanteca, región de la mujer. Por otro lado el carácter de Tlazoltéotl es de tejer, el huso e hilo que porta en su tocado muestra la función y el rol sagrado del tejido elaborado por las mujeres. Este árbol es creador, por él se regala el alimento y por él existen las cosas, los animales y los vegetales. La indumentaria contemporánea remita a la misma idea, ahí se *teje el mito*. Y lo teje la mujer, *trama complementaria, necesaria y trascendente*, ella que soporta tejiendo el mundo con los hilos sagrados.

Lo que se pretende demostrar en este segmento es la importancia del telar y de la indumentaria femenina en el siglo XXI. En la indumentaria femenina los “diseños”, dibujos y modelos evocan los mitos cosmogónicos; tejen los símbolos sagrados que representan la identidad de los pueblos indígenas. Son *textos cosmográficos* que explican el orden, los valores y los significados de un pueblo. En la indumentaria se lee prácticamente el origen del mundo, su ordenamiento y sus causas inmanentes. Si la indumentaria llega a cambiar, se escinden los símbolos y metonimias que soportan los esquemas culturales. Si la indumentaria multicolor se borra y cambia por “jeans y escotes”, no implica moralidad: implica la extinción de los símbolos sagrados, de la iconografía mítica; explica la desaparición sistemática de los pueblos, justificada por los procesos de *ladinización y blanqueamiento*. El relato mítico se reactualiza en el telar, en ello reside la importancia de este segmento.

Las cosmogonías y cosmologías se inscriben implícitamente en la urdimbre, en la trama y el teñido; se condensan en el *quechquemitl*, el enredo y la blusa, son cosmografías; “hablan de su lengua”, sus creencias, su *ethos* y su cosmovisión. En la indumentaria se encierra la cultura, se consensa la persistencia de un grupo étnico. Esta tarea es vital. De vital importancia es entonces *el rol de girar el malacate*.



118

En esta foto observamos la representación de un *esquema de cosmos* o “*teoría cósmica*”. El diseño del *huipil* de la mujer de las Magdalenas, Chiapas (izquierda) se concentra la idea de los 5 rumbos del universo, en forma romboidal; cada extremo del rombo evoca un rumbo del mundo con sus respectivos colores (como en el códice *Feyérváry-Meyer*). Al centro de la figura romboidal se encuentra la

---

<sup>118</sup> Imagen izquierda, Huipil de Magdalenas Chiapas, con la típica iconografía romboidal y “S”, que evoca a los vientos, el agua y la serpiente, así mismo los rumbos del universo. Derecha: “En las representaciones del Clásico, como en el Dintel 24 de Yaxchilán, Chiapas, se puede observar diseños similares a los actuales.” (Morris, W; 1993: 49-50) En la imagen del Dintel se observa la figura romboidal y una greca escalonada, con una “cruz” en el centro, que evoca los rumbos del cosmos maya prehispánico. Foto tomada en *Arqueología Mexicana*; 1993: 49)

región central del universo. La iconografía que se observa dentro del esquema romboide en este *huipil* está conformado en su mayoría por el diseño en forma “S” con distintos colores, que se ha relacionado con la serpiente. Evoca de igual forma al idea de la serpiente emplumada de los mayas (Morris; 1996). Empero, también se asocia a la greca, como un símbolo que representa al “viento”, y al movimiento ondulatorio del agua, en forma de “S”. Cada rumbo, con un color representativo, está conformado por vientos y aguas, representadas por un color que indica la calidad o cualidad de estos elementos: pueden ser de índole benéfico, fértil, destructor o catastrófico.

Por otro lado, (imagen derecha) observamos un diseño idéntico; la semejanza la comprobamos en la persistencia del textil contemporáneo que está fundamentado por la mujer del Dintel 24 de Yaxchilán, Chiapas. De esta forma evidenciamos el carácter sagrado del *huipil*, *el quechquemitl*, o el enredo. Es de vital importancia mantener los símbolos, portarlos y reproducirlos en el vestido. Los elementos culturales se sostienen y se transmiten en la lógica iconográfica y la elaboración del textil de los pueblos.

Si la iconografía desiste, si los símbolos cosmogónicos se borran y cambian por jeans y escotes no implica una explicación de carácter moral: implica la escisión de los elementos metonímicos de un pueblo, explica el borrar los diseños que evocan los mitos, las lógicas cosmogónicas y los valores de una etnia en particular. Al unísono se promueve la extinción sistemática de su cultura, de su vestido, de sus *textos iconográficos*, de los *diseños divinos*, que explican los elementos culturales de su lengua, su linaje, su territorio y sus creencias. Mi preocupación no es moral, es de índole académico. *Contribuir a deformar su iconografía es contribuir al despojo, construir el vilipendio y conformar los nuevos valores universales descritos por los procesos de ladinización y blanqueamiento.* Tarea fundamental del “progreso” y el “desarrollo” arropados por las zapatillas, el comfortable tenis y la elegante corbata; construido en los “pisos firmes”, en el “hierro perdurable”. *Hilar la cosmovisión es vital.* Esa tarea es de “ligamento” femenino. *La mujer es la trama complementaria*, es dependiente; ejerce un rol cósmico; tribal, es la educación

misma, es la trasmisión de la cultura; si ella desiste, se deshilachan los símbolos cosmogónicos; si la mujer es disidente, entonces el giro del malacate se revuelca; entonces los ritos y alimentos “divinos” comenzaran a cesar y la cultura se desquebrajará. Pilar, *axis mundi*, la tarea de la mujer no es una tarea importante. “Simplemente” es una tarea que sostiene los horcones de procrear el linaje; signo de la transmisión de la lengua y los valores. La mujer es la primera desde el principio, es *complementaria y perfecta en sí misma*. Su rol, su giro, el hilar de su vida es de índole sagrada; “simplemente” así es su tarea. *Trama sagrada*. Indispensable para tejer la cultura y la cosmovisión y así unir la comunicación con los seres sagrados en el vasto mar de este *océano cósmico*. No obstante ejerce un rol de vital importancia, la descendencia de los saberes se explica en la filiación étnica, en la “cultura”. La cultura recae en la trascendental tarea de reproducir los elementos simbólicos, iconográficos y míticos traducidos en el telar, el teñido, el bruñido y el color. Nada menos que *trama complementaria y axis mundi del interminable océano cósmico*.



119

---

<sup>119</sup> Imágenes. Dos Familias: filiación étnica perteneciente a la región cultural del Matlatzinco. Izquierda: Agustina Núñez Montiel y Blas Muñoz Álvarez; derecha: Francisca García Vega y Celestino Pérez Gómez. Colección particular.



## CAPITULO TERCERO.

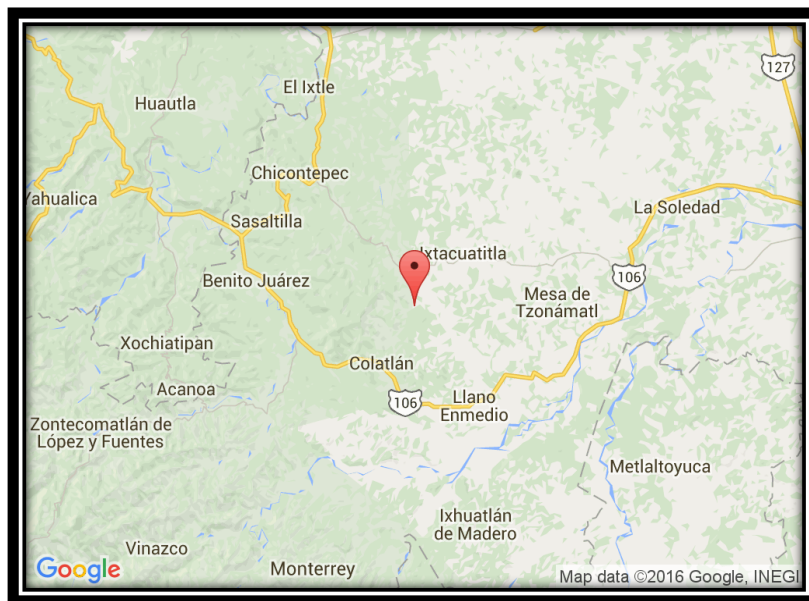
### 3. LA ETNOGRAFÍA.

#### Ritual “*atlatlacualtiliztli*” (la venerable comida para el agua).

Con relación al marco de lo general a lo particular que fue adoptado para esta obra, llegamos a concretarnos en lo *particular* presentado la etnografía elaborada en trabajo de campo.<sup>120</sup>

#### 3.1. La localidad.

La comunidad de Xochimilco, enclavada en la Microrregión denominada Sierra de Chicontepec se localiza al interior del municipio de Ixhuatlán de Madero, centro administrativo y cabecera municipal que pertenece al Estado de Veracruz, en lo que hoy denominamos la Región Huasteca Norte.



121

La localidad de Xochimilco está señalada por el referente en rojo. Al norte de Xochimilco se encuentra Ixtacuátitla, al oeste Chicontepec; al este Metlatoyuca y al

<sup>120</sup> El presente registro etnográfico formó parte del proyecto del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) *Etnografía de los pueblos indígenas de México en el Nuevo Milenio*. Adscrito al Museo Nacional de Antropología, equipo regional *Huasteca Norte*, colaborando como *Investigador Asociado B*. Coordinado por el actual Subdirector del Departamento de Etnografía del MNA, Mtro. Arturo Gómez Martínez, a quien pertenece también el material fotográfico de esta sección y del cual agradezco la facilidad para presentar este acervo visual que fue recopilado entre la etnia nahua de Ixhuatlán de Madero en la Huasteca Veracruzana.

<sup>121</sup> Mapa data. 2016, Google, INEGI.

sur Llano Enmedio. Estas localidades están en la denominada Sierra de Chicontepec que pertenece al Estado de Veracruz.

La región Huasteca contempla una gran franja de la zona geográfica que pertenece a la masa rocosa de la Sierra Madre Oriental, esta cordillera o eje volcánico se introduce en el Estado de Veracruz entre la porción centro-norte. La región Huasteca además contempla a la parte sureste del Estado de San Luis Potosí; la zona sur la entidad Tamaulipeca; la fracción noroeste del Estado de Hidalgo y el noroeste de Querétaro; también en una porción mínima se considera el noreste de Puebla o denominada Sierra Norte de Puebla.



122

En esta área cultural encontramos una conformación pluriétnica. Los nahuas están concentrados en la parte norte, centro y sur de Veracruz. La zona norte-centro se comparte con los tepehuas y otomíes veracruzanos, “estrictamente” la demarcación norte-centro pertenece a la región Huasteca. Por otro lado, en la parte sur de San Luis Potosí se encuentran ubicado el grupo teneek o “huasteco” en la región Cuenca Alta del Rio Moctezuma; así mismo también coexisten en estas áreas otomíes y nahuas; en menor grado esta zona se comparte con los grupos étnicos tepehua y

<sup>122</sup> Mapa data. 2016, Google, INEGI.

pame. La región Queretana e Hidalguense está conformada mayoritariamente por otomíes, aunque esta zona está conformada en gran cantidad por este grupo étnico, también es compartida por nahuas, mazahuas, matlazincas y algunas poblaciones chichimecas jonaces. Al sureste del estado de Puebla, se localizan grupos otomíes, nahuas y totonacos. En esta abundante franja se observa una vitalidad pluriétnica y plurilingüística, que presenta una rica vida sociocultural, artística y religiosa de importante envergadura, representando a los diversos grupos étnico-cultural de indígenas contemporáneos que comparten esta área.

### **3.2. Llegada a la “casa comunitaria”.**

La llegada a la localidad se concedió sin problemas aparentes. Estando en Llano Enmedio se tomó un taxi que me traslado a la cabecera municipal de Ixhuatlán de Madero. El arribo a esta área fue relativamente rápido. Posteriormente del centro de la cabecera municipal se tomó una camioneta de transporte colectivo que pasaba por diversas poblaciones, entre ellas la localidad de Xochimilco.

La geografía del lugar era de un paisaje de lomerío y una serranía semi-accidentada, en la zona donde se asentaba y concentraba la mayoría de las viviendas se entreveía una gran planicie. La ocupación de esta planicie estaba delimitada por algunas zonas de ganadería de traspatio vacuno, porcino y caprino. El género de suelo era de tipo arenoso-arcilloso.

Desde la perspectiva en la que me encontraba se observaba que en la gran mayoría se los hogares coexistían los solares, detrás de los pórticos o fachadas de casas. La elaboración y el material usado para fachadas y muros eran muy pocas de adobe, una gran cantidad de las casas estaban construidas con tabique o tabicón. Los techos eran elaborados con lámina a manera de “dos aguas”.

El camino era de terracería, estaba muy accidentado con grandes hoyos, donde las llantas de la camioneta apenas alcanzaban a desplazarse por encima de los agujeros hechos por una acuciosa humedad que antecedida por una copiosa lluvia que se había presentado en los días anteriores; esta característica delimitaba todo la terracería en el camino.

Después de un lapso 30 o 40 minutos de camino sobre terracería y fangosidad evidente del clima húmedo-templado se llegó a la localidad de Xochimilco.

La localidad conservaba un trazo y estilo rural, sin embargo, se conformaba también por una aparente introducción de corriente urbana.

Cabe señalar que el día que se acudió a presenciar el rito *atlatlacualtiliztli* este tenía ya tres días de haber iniciado. Mi presencia en la localidad para asistir al rito fue a partir de la fecha con 14 de Mayo de año 2013.

Yo llegue directamente buscando por el poblado al Sr. Mauricio Martínez especialista ritual de Xochimilco, del cual yo tenía conocimiento por una recomendación y tarea específica de buscar a esta persona para fines de investigación; al mismo tiempo buscaba la “casa de cultura”; llegue alrededor de las 14: 15 horas. Sin embargo cuando me dirigí en búsqueda de este lugar, encontré a pocos pasos de bajar del transporte comunitario un lugar que estaba muy concurrido y que aparentemente estaba en verbena. Preguntando por la ubicación de dicha casa de cultura las personas que se encontraban concentradas en este lugar me comentaron que ahí era el *xochicalli* o también llamada “*casa de la flor y el canto*”, conocida así por los pobladores del lugar; noción muy distinta a la que comúnmente comprendía por encontrar una “casa de cultura” de la cual yo estaba habituado en la ciudad. Por un evidente sentido común, llegue a la conclusión de que la casa de cultura que yo buscaba para ellos era la *casa de la flor y el canto*; es decir, había llegado al lugar que estaba buscando.

Como ya comente en un principio, mi llegada a lugar era de una extrañeza inusitada pues nadie tenía un conocimiento previo de mi asistencia a este lugar, sin embargo y con poco recelo de saber qué hacía ahí me concrete a preguntar por el especialista ritual Mauricio Martínez. Después de consultar a unas personas estas se dirigieron al interior de la casa y enseguida salió un señor de aspecto amigable, que, empero con un poco de desconfianza y unas cuantas preguntas personales accedió y acepto que yo pudiera presenciar las actividades que se llevaban a cabo en este lugar.

Por otro lado me abocare a describir a partir de este momento las actividades que encontré en esta casa comunitaria *xochicalli* que realmente era el templo o lugar de adoración ritual a las deidades primordiales de los habitantes nahuas en la sierra de Chicontepec.

### **3.3. Ritual Atlatlacualtiliztli.**

Enclavados en la región de Xochimilco registre y asistí al ritual agrícola denominado por la población nahua como *Atlatlacualtiliztli*. Literalmente *Atlatlacualtiliztli* significa “la venerable comida para el agua”; es de vital importancia comprender esta definición en su contexto sociocultural en donde se desarrolla este trascendente rito petitorio.

El prefijo *Atl*, según el náhuatl contemporáneo de la Sierra de Chicontepec, significa *agua*; este prefijo se aglomera al verbo *tlacua* o *tlacualli* que alude a la acción de comer o propiamente también el acto de entregar “comida”, *tla-tlacua* como doble acción de comer-entregando; en términos propios a nuestro lenguaje se puede entender como “comida compartida”, “comida comunitaria”. Por último el sufijo *tiliztli* se utiliza en la lengua náhuatl de la región de Ixhuatlán como diminutivo o reverencial. Por ende se entiende: “*La venerable comidita para el agua*” según algunos informantes de la región.

Sobre esta traducción y desde una perspectiva antropológica para el estudio del ritual se sobreentiende como “petición de lluvia” o “ritos u ofrendas para las lluvias”. Sin embargo, las dos concepciones pueden confundirse, es vital entender la lógica con la cual el informante comprende este acto sagrado de acuerdo a su traducción original como “*la venerable comidita para el agua*”.

Esta comida está destinada a los diferentes númenes que conforman la cosmovisión del pueblo nahua en la localidad de Xochimilco en Ixhuatlán de Madero Veracruz. Estos númenes tienen una forma, calidades y tareas particulares que ejercer dentro del ritual. Se les convoca y ofrece esta comida sagrada principalmente para implorar las lluvias, la abundancia de este vital líquido y su benigna calidad para los campos de cultivo o milpas. La milpa y los campos son el área sacralizada por excelencia, ahí se manifiestan y coexisten las principales deidades, alimento diario; como son:

el maíz, el frijol, la calabaza y el chile, entre otros vegetales. Este sistema alimenticio es concebido desde la óptica *nahua* como un conjunto de divinidades y fuerzas de la naturaleza que tienen agencia, autonomía y energía vital que influye en la vida diaria de los pobladores. Así entonces es el conjunto de razonamientos y lógicas que imperan en el pensamiento de los indígenas contemporáneos al norte de la Huasteca. Comprender este hecho implica una intrincada elaboración de alimentos para las deidades telúricas, celestes, las fuerzas naturales y las múltiples manifestaciones de entes del inframundo.

Gran parte de las viandas se convocan para ser regaladas a las deidades que pueden causar estragos en los campos de cultivo; aquellos que provocan el desgaje de los cerros y la introducción nefasta de los huracanes, truenos y relámpagos en la comunidad; aún con esa carga peligrosa son considerados también como númenes sagrados. A este tipo de tempestades se ofrecen también *la venerable comidita para el agua*, estas fuerzas naturales son serenadas por el acto ritual; ofrenda destinada a la cólera e ira que forma parte de la naturaleza en los distintos elementos.

Cada uno de los númenes tiene rostro, cuerpo, cualidades, calidades e identidades específicas; diferentes unas de otras, por ello la comida destinada a cada una de las deidades es única y contiene ingredientes elaborados que depende al grupo de entidades a la que va a destinarse la vianda. Las entidades telúricas o etéreas tienen una comida específica, la cual no puede ser igual a las deidades de los vientos nefastos o de los muertos, el huracán o el agua subterránea. El color y la forma de cada numen es *diverso* y cada uno tiene especificidades y agencias. A continuación muestro el recuento y las cualidades que identifica a cada una de las deidades por las cuales se dedica la *venerable comidita para el agua*.

### **3.4. El papel ceremonial.**

En la parte central del patio que antecedía la entrada norte de la casa se encontraba un grupo de personas, alrededor y entre 50 y 80 años que finamente y sin distracciones recortaban papel tipo “china”. La destreza en el uso de las tijeras que se usaban para el recorte de papel era muy interesante; en mi neófito experiencia

de campo entorno a esta práctica ritual jamás había presenciado esta notable y precisa actividad.

Las personas que se dedicaban a esta tarea estaban muy atentos, sin embargo, no fingían la sorpresa de ver a un desconocido que observara con atención su notable actividad. Entre risas, susurros y comentarios entre sí, exclusivamente usando la lengua nahua, se enfocaban a elaborar cientos de recortes con figuras muy singulares.

El aspecto que tenían era una especie de “figuras” antropomorfas, otras tantas tenían un aspecto zoomorfo y otras características antropozoomorfas.

Los colores del papel con el cual hacían los recortes eran variados; estaba una gama de colores básicos, entre los cuales se encontraba el color blanco, el rojo y amarillo. Además existía una gama de colores azul, verde y negro; así como un color gris.

Cabe destacar que el recorte de papel era simétrico y elaborado con sumo cuidado, las figuras antropomorfas estaba bien delimitadas por un fino trazo del dibujo y sobre este el trazo que era recortado. Se sobreentendía que no era una tarea fácil, pues denotaban cada uno de los participantes en esta tarea una concentración y habilidad muy interesante, los recortes se elaboraban con velocidad pero con suma habilidad y cuidado.

En esta elaboración observe a siete participantes, cada uno conformaba una tarea distinta; una persona dividía el papel en varias secciones; otros recortaban y así se intercalaban, aunque solo 4 personas se dedicaban exclusivamente a recortar en diminutos y precisos modelos que remitían a una especie de nociones iconográficas.

Las “figuras” eran perfectas, con detalles muy particulares y diseños diversos. Por este motivo pregunte que representaba cada figura, es decir, porque eran diferentes unos modelos de otros.

Los asistentes me explicaron que cada uno de ellos representaban diferentes “personajes”, entidades o deidades. La lista de figuras representaba al cerro, los arroyos, ojos de agua, manantiales y cascadas, aires de diferentes calidades y

regiones de la tierra, al señor del fuego, la sirena y una pareja muy especial, que representaba a las divinidades de *Chicomexochitl* (siete flor) y *Macuilxochitl* (cinco flor).

En la comunidad de Xochimilco a esta actividad ceremonial se le denomina, como ellos dicen, *amatlatectli*. Los oficiantes de esta actividad son autodenominados como *huehuetlacatl* y el término que se relaciona con el recorte se llama *teoamatlatectli*.

El recorte se elabora sobre dos *petates*, que son elaborados con fibras vegetales de palma entrelazada. Este mismo objeto, dicen los especialistas, se usa, posteriormente, para un enlace matrimonial. Este objeto representa así la abundancia y fertilidad en el nuevo hogar que se forma con base en el matrimonio.

Para completar a los oficiantes de la tarea del *amatlatectli*, están los *huehuetlacatl* (hombre viejo), los *tlachixketl* (adivino) y el *tepahihketl* (curandero).

A continuación se muestra una lista de todo el “papel ceremonial” que representa a las deidades y espíritus a los cuales se les rendirá un culto muy particular en las siguientes descripciones que hare más adelante.<sup>123</sup>

### **3.5. Fuerzas y entidades de la naturaleza.**

*Tlasolehecameh* o “Vientos malintencionados” son vientos nefastos que engendran enfermedades, producto de envidias o magia contagiosa. Se les rinde ofrenda para apaciguarlos. Su recorte es similar al *Ehecameh* sin embargo este recorte es pintado con tizne del fuego, adoptando un aspecto sombrío, es notable la diferencia entre este papel ceremonial del resto.

Los *apianeh* son diversos guardianes del agua, puede ser nubes, el rocío, el granizo, los relámpagos, rayos y truenos, son muy importantes pues son concebidos como entidades sagradas en este ritual muy asociado a las tareas en cada uno de estas entidades sagradas. Su recorte está diseñado con motivos de nubes en la cabeza,

---

<sup>123</sup>Posteriormente me enfocaré a describir el contexto y su respectivo culto que se rinde a cada uno de estas deidades. Por el momento es importante comprender las características que dan los nahuas de Xochimilco en Ixhuatlán de Madero Veracruz a cada una de las *teoamatlatectli*.



en el caso de la nube, tocados de rayos y múltiples formas en circulares para el granizo. Sus colores son el blanco, azul y el gris respectivamente.

### **3.6. Deidades celestiales.**

*Chicomexochitl*. “*Siete flor*” Esta deidad está identificada directamente con el maíz, es una deidad principal en el ritual *atlatlacualtiliztli*. Es recortada con papel de color amarillo. El trazo está conformado por una figura humana, con las manos hacia arriba y los pies flexionados, su tocado está conformado por “mazorcas” y cortes verticales que representan plantas de esta leguminosa. En la parte central de la figura se recorta una mazorca de maíz.

*Macuilxochitl*. Su nombre la traducen como “cinco flor”. Está emparentada con *Chicomexochitl*. Esta deidad es la encargada de cuidar las plantas y sus frutos. Concede la salud a niños y ancianos. Su representación es tipo antropomorfa con finos detalles de flores en su tocado y la parte central de su cuerpo, el papel que se utiliza para el cuerpo de esta entidad es el verde.

*Ompacatotiotzi*. “El señor y señora” o *totata tonana*, como le denominan en Ixhuatlán de Madero aludiendo a su “venerable padrecito y madrecita”. Deidad dual primordial que reside en el cielo. El recorte de esta figura se elabora con papel blanco, representado por un recorte de dos cabezas y tocado en la cabeza pronunciada.

*Tonatih* “*El sol o la luz*” El recorte de esta figura tiene un carácter antropomorfo; su tocado está formado por una especie de corona circular con llamas, el centro de su pecho está elaborado por un disco solar; se elabora también con un papel de color blanco.

### **3.7. Deidades telúricas y del agua.**

*Apanchaneh*. Deidad primordial del agua, manantiales, arroyos y pozos de la comunidad de Xochimilco Ixhuatlán. Esta deidad es también denominada *la sirena*. El rito *atlatlacualtiliztli* en gran medida es ofrecido a esta importante divinidad. El recorte de papel ceremonial está dedicado al color azul, se distingue por contener elementos acuáticos como peces a los costados y una cola de pez.

*Tlalli*. Es una deidad telúrica a la cual le pertenece el cuidado de la tierra y de las cosas que en ella existen. El recorte está elaborado por una figura antropomorfa, con cara de “anfibio” y con los brazos en alto, su papel es de color verde.

*Tlixictli*. Deidad del fuego, se dedica a proteger el hogar con su calor y el fogón de la cocina. Los recortes de esta deidad se presentan en color rojo y una notable alusión a llamas en su tocado así como en la parte central de su cuerpo.

*Ehecameh*. Se identifica con las plantas, el agua y los *vientos benéficos*. Su recorte tiene facciones delicadas y está diseñado en color gris. Es característico porque porta una “V” en el centro de su cuerpo además de remolinos y líneas curvas. Es una importante deidad para el ritual.

*Tlacatepetl*. Es el patrono de los cerros, el ritual está muy dirigido a esta importante deidad pues ahí es donde se dejan ofrendas muy singulares. Él se encarga de hacer crecer en buenas condiciones la siembra, el ritual está dirigido a mantener este orden. Sus color en representado en el papel ceremonial es blanco y verde. Tiene un gran tocado curvo aludiendo un cerro.

### **3.8. Los teoamatlatectli.**

Ya elaborados cada una de los *teoamatlatectli* y después de un prolongado tiempo de recortar y elaborar cada detalle, este papel ceremonial pasa a ser “vestido”. Empero no todas las figuras pasan por este proceso. En este caso y para el ritual *atlatlacualtiliztli* se visten las deidades: *Chicomexochitl* y *Macuilxochitl*.

Estas deidades están elaboradas por siete segmentos de recortes, es decir, están superpuestos siete recortes idénticos, uno encima de otro que en apariencia denota una especie de volumen. Estos “cuerpos” son amarrados con esmero y cuidado por las mujeres que se dedican a la tarea exclusiva y notable de esta actividad ritual. Posteriormente del amarre cada segmento que conforma el cuerpo del *teoamatlatectli* un grupo de mujeres traslada a una mesa una serie de diminutos vestidos. Los recortes tienen una medida aproximada de entre 20 cm de alto y alrededor de 7 cm de ancho. Estos vestidos están elaborados con tela comercial de acrilán. Los motivos y estampado de la tela son de colores claros, otros son de motivos floridos y algunos más son de color carmesí.

Al unísono de esta actividad, comienza el sonido de la música; un trío de cuerdas colabora para manifestar una melodía de “Son” ritual. En el momento que es vestida la primera deidad *Chicomexochitl* se coordina el trío para tocar una melodía solemne, “que parece” es dedicado a este numen. Otro grupo de mujeres hace su aparición y comienza a bailar, con ritmos acompasados y pisadas sobre su propio eje sin movimientos bruscos parece pisar muy delicadamente el suelo; el baile es de un ritmo coordinado y semilento.

Los niños ahí reunidos son muy importantes, ya que ellos mismos son los que acompañan a las mujeres adultas a trasladar de la mesa donde se visten los *teoamatlatectli* al interior de la casa *xochicalli*. El baile primero es ejecutado por tres mujeres que se acompañan frente al altar principal de *xochicalli*. Este acompañamiento es vigilado por los ancianos del lugar; existe en el ambiente un entusiasmo que es notable, el respeto hacia cada una de las deidades vestidas y enjoyadas indica el carácter sagrado de las figuras que para el espectador desatento no serán más que “simples figuras” elaboradas en papel china.

En este lapso del ritual hice una serie de preguntas a uno de los oficiantes del papel ceremonial.

¿Para qué se elaboran y en qué lugar se depositan estos “recortes de papel”?

—Se hacen porque son nuestros antepasados, como nuestros dioses. Pues algunos se llevan a los cerros mesa<sup>124</sup>, al cerro mesa de nubes; aquí en el pueblo de Xochimilco no hay cerros mesa, en otros pueblos y lugares si hay, pero aquí no, pero se van a dejar al cerro Cocoyote y de ahí se van para los cerros mesa. Lo hacemos porque el “costumbre es fuerza”—

---

<sup>124</sup> Se denomina “cerro mesa” a aquellos cerros con son depositarios de una gran cantidad de nubes. En estos cerros se manifiestan las fuerzas nebulosas; estas entidades de la naturaleza son las responsables para que se inicie el tránsito del ciclo vital del agua. En este cerro mesa viven y se concentran una gran cantidad de seres que son los responsables de soplar y transportarse por el plano celeste. Este espacio ritual es muy importante, ya que según los informantes, desde estos “cerros mesa” las nubes y las entidades que viven dentro de ellas viajan a los diferentes rumbos de la comunidad y las distintas regiones del país para repartir el líquido garante de regar el agua benigna y la lluvia para las entidades de la tierra, que son las tutelares del crecimiento de las semillas y los vegetales con los cuales se alimentan los hombres. Es decir, se prolonga con esta acción el ciclo agrícola.

¿Por qué usted hace esta actividad?

—Pues ya dije porque es así, la gente nos dice que somos brujos, hay muchos por aquí en la Iglesia de acá, para enfrente de la edificio principal, que dice que somos brujos, pero nosotros no somos eso, nosotros lo seguimos haciendo, ya somos pocos los que hacemos esto. ¡Ya no a todos les gusta la costumbre!—

¿Desde cuándo hace esta actividad?

—Desde pequeño tenía como 16 años, mi papa me enseñó, y yo aprendí porque me paso un accidente y mi papa me curo y él me dijo que yo tenía que aprender a recortar, porque a los *teoamatlatectli* les tenía que devolver el favor que me hicieron de salvarme y cuidarme—

En este instante se gestó una serie de murmullos y comentarios que se reunía entorno al recorte de *Chicomexochitl*, parecía una polémica; después de este eso la figura fue introducida y depositada en un morral de zapupe.

El morral de zapupe es un rasgo característico del área cultural en la Huasteca. Este fino morral está elaborado con fibras vegetales extraídas de una especie de *Agave salmiana*; esta fibra es conocida originalmente en esta área como *ixtle*. Es de tipo celulósica, de textura dura y dimensión larga. El trato y la elaboración que se ofrece a este objeto artístico son de notable relevancia y adquiere connotaciones de gran importancia ritual y cosmológica. La zona de cultivó para esta agavácea se ha identificado en el altiplano central, principalmente en Hidalgo; la región Platón de Sánchez y Tantoyuca son los principales fabricantes de este morral. Sin embargo, se observa desde la Sierra Norte de Puebla, la Sierra Gorda Queretana, la Huasteca veracruzana y potosina. Lo usan una variedad de grupos étnicos; lo elaboran y utilizan: otomíes como nahuas, tepehuas, totonacos, teneek y mestizos.

El morral es usado para depositar en su interior a la deidad con todo su atavío; el ajuar consiste en:

Cuatro velas de cera; diminutos collares elaborados a mano con semillas naturales y cuentas de cristal industrial; paliacates, vestidos y faldas pequeñas con detalles

en encaje finamente cosido; los sombreritos y zapatos pequeños están bellamente elaborados. Todo este ajuar complementa la *microcósmica indumentaria sagrada*.

Actualmente se han incorporado como parte de los regalos a esta deidad, dulces y golosinas comerciales que se compran en las tiendas de abarrotes que existen en el poblado. Frituras, dulces y una variedad de golosinas “para niños” son regalados con igual veneración para *Chicomexochitl*. Este acto de regalos y viandas es ofrecido por mujeres adultas y niños en general; este acto es de especial interés, ya que es notorio la reverencia y veneración que se ejecuta; la inclinación es de tal respeto ante la figura de la deidad del maíz. Este acto es también acompañado por un trío que ejecuta un son especial para el gusto del “objeto ritual”.

Todos los *teoamatlatectli* se sahúman con el sacralizado olor de copal, este elemento es primordial en todo el *costumbre*. El copal tiene connotaciones aromáticas que se relacionan con *el gusto* de las entidades sagradas. “El olor a sahumero bien les gusta a los *teoamatlatectli*, son nuestros señores y se alegran oliendo” comenta un oficiante *huehuetlacatl*.

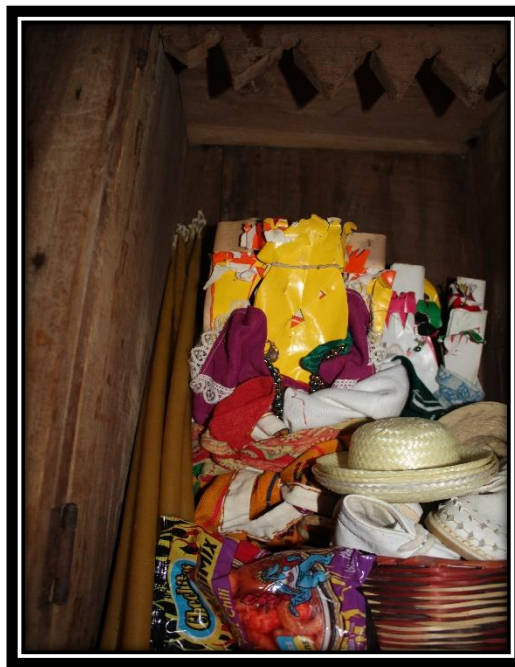
Para que estas divinidades estén en constante placer es necesario que se encienda el copal durante todo el ritual. Nunca falta el copal, todo el ambiente está sumergido entre un abundante aroma a copal y flores, todas las deidades son “barridas” o limpiadas con el soplo del oficiante *huehuetlacatl*. Cada una de las deidades debe ser estrictamente bañada por el aroma sagrado, ya que según los informantes estos también se alimentan de los olores. El olor de copal y de las flores, el aroma del fuego, así como de los aromas de cada una de las comidas que serán destinadas a los distintos númenes es un *alimento etéreo*.

El baile, el son, el copal y los oficiantes se dan lugar por completo ante el altar principal del templo adoratorio. El altar principal está diseñado sobre una mesa de cemento con cuatro soportes. Encima de la mesa se encuentran una serie de elementos principales que presenta el complejo ritual en el *costumbre*.

Sobre la mesa del altar principal se depositan las insignias rituales del *coyolxochitl* o “flor de coyol”; a lo largo y ancho del altar pude contabilizar hasta 20 ramilletes de

la flor de coyol. Igualmente contabilice 20 grupos de *xochitecomitl* las cuales son adornadas con flores de cempoalxóchitl. Este grupo de ornatos están tejidos por hojas de coyol; este tejido es tan preciso que tiene una dureza notable y una belleza simétrica.

En la imagen de la siguiente página se muestra parte de la indumentaria que viste a una de las deidades principales en el costumbre. *Chicomexochitl*, deidad vegetal, es depositada con sumo cuidado y pleitesía dentro de una caja de madera elaborada únicamente para este acto. Nótese la indumentaria ritual de esta deidad: collares, vestido, sombreros, zapatos, ceras y los pequeños obsequios que se le van depositando conforme va sucediendo “el costumbre”.



Otro grupo importante que está sobre el altar está conformado por varios trozos de carrizo; este elemento es de un trozo de caña finamente labrado en forma de tridente donde se introducen de tres a cinco ramas de flores. También hay guirnaldas de flores y ramos de flores. Por otro lado están los refrescos de diferentes sabores (colores), plátanos, galletas y los guisos de carne de aves. Hay cuatro velas que flanquean las esquinas del altar, dos morrales de zapupe en los dos lados de

la parte central de altar, los morrales muestran una manufactura de reciente elaboración; dulces comerciales de diversos tipos, sabores y colores.

### 3.9. El altar

Para comenzar a introducirnos en el papel que fungen los altarres enfoco esta descripción con base en el altar principal de la casa *xochicalli* o templo adoratorio; altar que esta construido por cemento en la base de la mesa, ahí se coloca esta un grupo de ramilletes de hojas de coyol. Encima de esta cama de hojas de coyol, se encuentran alrededor de 20 *acaxochitl* o carrizos floridos. Este carrizo florido es muy importante pues se ponen encima de todos los altares adoratorios. Dentro de este carrizo esta una serie de flores de cempoalxochitl con alrededor de 5 flores de cempoalxochitl cada carrizo.



Como ya describi antes el altar esta compuesto por una ramillete de platanos, platos con guisados de gallina, dos morrales de zapupe, flores, dulces, refrescos y galletas. Un elemento particular del altar es el arco semicircular que flanquea los lados y la

parte superior del altar. Este arco esta compuesto por el adorno estrella; mejor dicho, el *citlalli*, elemento característico de los grupos nahuas que habitan alrededor de esta área. Este arco esta constituido por seis *citlalli*; este arco representa a el cielo y las estrellas que estan incrustadas en el, tal idea es concebida por los oficiantes y asistentes del ritual. En la parte inferior del altar esta otra camilla de ramas de coyol y palma. También hay una serie de 20 tridentes de carrizos, refrescos de cola, rojos y verdes; aguardiente, cervezas y algunos platos de comida posiblemente de gallina. Este altar entonces esta contituido por tres niveles.

En primer lugar se encuentra el nivel inferior. Esta area esta destinada a las deidades del inframundo; los vientos nefastos *tlasoehcame*, el señor *tlacatecolotl* u hombre búho y el patrono de mundo subtarreño *mikistli*. Además de algunas deidades asociadas al fuego.

La parte media del altar esta dedicada a los seres de la tierra, los cuales van desde algunas calidades de vientos benignos y nubes; vegetales tales como el maíz, la calabaza, el chile, el espiritu del frijol o el tomate. Además de considerar a estos seres sagrados manifestados en la milpa a través del son, el baile y la pelgaria, la mesa central esta dedicada en honor a *Chicomexochitl*, deidad tutelar del altar en el *xochicalli*. Esta devoción es clara por la importancia y agencia que determina el buen acontecer de la milpa entonro a estos, donde los numenes rigen y mantienen el orden, crecimiento y abundancia en los campos de cultivo agrícola en el cerro o los solares particulares y comunales de este territorio.

En la parte superior del altar se encuentran distribuidas una serie de 6 finos detalles de *citlalli* o estrellas, elaboradas con palma y coyol, entrelazadas de manera circular. Definitivamente una excelsa manufactura de arte. Estas flanquean todo el arco alrededor del altar. En este arco además se anexan recortes de papel denominados *Meztli* y *Tonatiuh*. Esta tríada es una evidente alusión a los principales astros del cielo que se conforman en el arco celestial dentro del altar. A estos tambien se entregan viandas como copal, cigarros y el aroma de la comida; se vierten sobre estas elaboraciones de papel refrescos, caldo de los alimentos guisados, y los más importante, una acusiosa plegaria por parte de los principales *huehuetlacatl*. Por



supuesto no puede faltar la música de son para estas importantes entidades celestes.

Al tenor de estos actos un grupo de alrededor de 10 mujeres se disponen a bailar frente a el altar, el son es acompasado por el grupo de mujeres. Posteriormente un grupo de niños tambien se disponen a bailar, los niños que contabilice en este acto fue de siete integrantes, entre niñas y niños; este número según los informantes pertenece a *Chicomexochitl*. Por ende este baile es dedicado exclusivamente a “siete flor”.

Por otro lado y despues de relativamente 30 minutos de son. Todos los integrantes nos dispusimos a ir a otro de los altares principales en la *xochicalli*. Este altar esta ubicado en una de las dos entradas del *xochicalli*. Este bello deposito ritual se dispone al oriente de la casa, el frente esta en dirección hacia el occidente. Este altar esta provisto de tres grandes cruces; una cruz de aproximadamente 45 cm de altura se encuentra ubicada en la parte central, la cruz esta bellamente ataviada con flores amarillas y combinadas con flor de pericón. El otro par de cruces estan colocadas a los costados de esta mesa sacralizada. El arco de este altar esta elaborado con tres estrellas *citlalli*. Cuatro velas, dos en cada extremo de la mesa. Este altar esta elaborado con trozos cilindricos de madera y cuatro pequeñas vigas que soportan el cuerpo central de la mesa.



Posterior a una compleja plegaria de alrededor de 20 minutos, el *huehuetlacatl* se dispone a ofrendar las viandas: deposita cuatro platos de guisado de gallina, que contienen muslo y pierna. Un grupo de 20 petates de ramas de coyol; por encima de esta cama de palmas se colocan 12 cañas huecas con flor de cempoalxochitl en su interior. Tres vasos de café, dos refrescos de cola, se riega aguadiante alrededor y por debajo del altar.

En la imagen de la pagina anterior se muestra el momento en que el oficiante del ritual se dispone a alimentar las cruces con el guisado especialmente preparado para esta acción. Es relevante entender esta lógica ya que para los habitantes nahuas de la Sierra de Chicontepec, las cruces, así como todos los objetos que usan en las ceremonias y la vida cotidiana tiene agencia, o mejor dicho “están vivos”. Por esta razón se alimenta a las cruces con deliciosos guisos; el caldo y el aroma que es ofrecido les proporciona la fuerza adecuada para *seguir viviendo*. Notase la seriedad y la disposición de alimentar a las cruces por parte del sabio y oficiante en la ceremonia agrícola.

Al término de esta serie de acciones en el altar exterior a la casa. Los asistentes se disponen a comer un parte del guiso que fue elaborado. El guiso es practicamente identico para los asistentes, consta de carne de gallina con pierna y muslo; para algunos de los asistentes tambien se regalan pequeños trozos de carne de res. El delicioso guiso que nos fue regalado solo era distinto en un solo ingrediente, estaba elaborado con chile de árbol a diferencia de los guisos ofrecidos a los numenes los cuales no tenían ningun picante visible en el plato.

El resto del alimento que comí estaba acompañado por tortillas, refrescos de sabor, café o cerveza. La cerveza es una de las bebidas que más abunda en torno al ritual. Cabe señalar que los *huehuetlacatl* tiene un gusto predilecto por esta bebida, forma parte de su actuar, durante toda la ceremonia, sin embargo nunca existe algun indicio de embriaguez por parte de los asistentes y oficiantes ceremoniales. La comida es elaborada por un grupo de siete mujeres, que con amplio entusiasmo, mínimos murmullos y risas alegres están calentando tortillas frecuentemente;

además y conforme va aconteciendo el rito están en constante actividad pelando, destazando, y guisando las aves que consecutivamente se van ofreciendo a las deidades conforme transcurre la tarde. Para esta labor se encuentran a un costado de la casa principal *xochicalli*.



A este recinto no se acercan los hombres, salvo algún anciano que es el encargado del altar principal que se ubica al interior de esta sección, propiamente la “cocina”. En esta área se encuentra el fogón, elemento primordial para la cocción y elaboración de comida y tortillas; este fogón está custodiado por tres grandes piedras de laja que rodean el fuego principal. En la cocina también existe un altar, dedicado exclusivamente a *Tlitl Xahuantzi*. Patrono del fuego, custodio del hogar y la hoguera donde se quema la leña para cocinar.

Esta deidad es sumamente respetada pues cuida a las mujeres y los niños de cualquier accidente que pueda presentarse dentro de la cocina y con relación al fuego. El cuidado que ejerce este numen en torno a los hombres no solo está en el plano doméstico sino también cuida a las personas en medio del cerro, en los cruces de caminos y alrededor del pueblo. *Tlitl* está considerado como una de las deidades

que habita el centro de la tierra, puede asociarse al inframundo pero sin pertenecer propiamente a un carácter peligroso característico de esta región, por el contrario es custodio del centro de los hogares desde el plano inferior. Durante el ritual *atlatlacualtiliztli* esta deidad esta al tanto de los quehaceres domésticos, ya que también reside en el ambito familiar, es decir, regula el actuar de las acciones rituales antes, durante y despues de la ceremonia para que el costumbre se lleve a cabo sin ningún problema.



La imagen representa las características del altar al fuego *Tlitl Xahuantzi*. Consta de una base de ladrillos que son apilados con una altura de no mas de 40 cm de alto. Por otro lado estan dos velas, el arco característico de este altar nahua de Ixhuatlán, con dos recortes de “flores estrellas” *citlalxochitl* distribuidas por los costados del arco. Otro dos recortes de un estilo “quincunce” o como los habitantes le designan *flor de las cinco direcciones* bellamente elaborado con papel blanco (notese en la parte superior derecha del altar).

En la base del altar se destina una serie de petates que representan a dicha deidad ignea, cinco petates de esta deidad, supuestos uno encima de otro. Hay encima de ellos un cama de ramas de coyol y 20 tridentes de carrizo. La vianda destinada al patrono del fuego esta constituida por 2 cervezas, un refresco de cola y un refresco amarillo; se le ofrecen 4 platos de guisado, dos con piernas y un muslo; otro par de guisos con pierna y huevera. En total son cuatro platos de comida en la ofrenda ritual. Además otros líquidos que se destinan son 4 tazas de café y una especie de aceite “rojo” que no alcance a identificar y registrar.

Después de disfrutar de una exquisita comida, (vaya que hacía falta) ofrecida por los *huehuetlacatl* y las hermosas mujeres de Ixhuatlán y posterior a ofrendar la comida ritual a los tres altares principales dispuestos en la casa *xochicalli*: el altar de *chicomexochitl*, altar de las “cruces” y el altar de fogón, la música de Son hace su aparición. Ya entrado el crepusculo vespertino y después de una larga jornada, un grupo de tres lindas mujeres adultas se dispone a bailar frente al altar de *chicomexochitl*.

### **3.10. El sacrificio nocturno.**

Al descenso del astro sol, la actividad del ritual va tomando otro tono. Por un lado un oficiante se dedica ampliamente a dirigir una serie de plegarias solemnes al centro del altar. Un grupo conformado por cuatro mujeres acompaña la plegaria y el Son, con un paso rítmico y constante; al parecer no existe algun paso consecutivo ya que cada una de las mujeres lleva un compás diferente y en ocasiones un paso dicsímil al de su compañera. Ya entrada la noche el rito *atlatlacualtilitli* se torna impresionante, ya que todos los asistentes alrededor de entre 60 o 70 personas se introducen para dialogar en el altar primordial. Mujeres, niños, ancianos, músicos de banda y trío de cuerdas toman un ramillete de coyol. Grandes ramilletes amarrados con mecate o listones son entregados a todas las personas; el trío parece tener una protagonismo especial a esta altura del rito. Todas las mujeres igualmente toman un ramillete de coyol y flores, los niños se arremolinan detrás de un grupo de 10 personas que bailan con un ritmo que zigzagea con una dirección

de atrás hacia delante. En hermoso compas, la coordinación invita a reflexionar cada rostro de los integrantes, que indica un lenguaje indefinible de sacralidad.



Los ramilletes se colocan al frente de las personas, se abrazan con fuerza, parecen fundirse la persona y el ramo en un mismo individuo. La imagen que presenta este acto lleva a considerar que los ramilletes de flores “están bailando” por si solos, las piernas son claramente humanas, empero el cuerpo en su totalidad es de ramos y flores, ya que el ramo es completamente abrazado a manera que no se pueda identificar el rostro de los participantes. Al unísono se agrega otro grupo de aproximadamente 15 personas que ejecutan el mismo acto de bailar “con las flores y ramos”. ¿O las flores invitan a bailar a los hombres?.



Esta “fiesta” es contemplada por cuatro *huehuetlacatl* que se reúnen a proferir plegarias exclusivamente en lengua nahua. El copal es extremadamente abrumador en este acto; la antesala del aroma gesta un especie de neblina que cubre todo el cuarto, es verdaderamente impresionante la cantidad de “nubes” de copal que invaden el baile; de pronto, entre la neblina, surgen las siluetas del baile; baile en el que solo se vislumbran “las piernas de los ramos”, en este momento es cuando visualmente se percibe “el acto de bailar de las plantas”, como si, por sí solas, se moviesen al compás de trío de cuerdas. “El copal es lagrima de Dios” dice el *huehuetlacatl* Juan Martínez. La cantidad de bruma de copal, la música, el sonido que gesta el golpe de las ramas en los cuerpos humanos, las pisadas en el suelo, la luminosidad de la plegaria y el brillo nocturno de las velas demuestran el fervor y la presencia de las divinidades en el *costumbre*.

Después de un largo lapso de este cuadro descriptivo, un grupo de 8 mujeres hacen su aparición con 8 aves respectivamente. Entre este grupo solo dos de las mujeres cargan en sus brazos a dos guajolotes, una ave por cada femina; las restantes 6 soportan entre sus brazos cada una, una ave; entre los emplumados están un par de pollos pequeños, 2 medianos y otro par de gallinas. Este su género grupo de mujeres entra bailando con las aves en los brazos. Dos grupos de mujeres se dividen, formando dos grupos de 4 mujeres cada uno. Un grupo se confronta de frente uno al otro; danzan en forma de zigzag, intercalándose como si fuese un amarre de trenzado de palma o cabello. El son inmediatamente cambia indicando que este acto es muy importante. (yo lo percibo así en este momento). Las mujeres enfrentan a las aves; cada emplumado es maniatado por la cabeza con la intención de picotearse entre el ave que tiene de frente. Las aves se impacientan y revolotean con la intención de volar sin conseguir su cometido, sus patas están bien amarradas y su cuerpo está sujetado con fuerza. Por alrededor de 20 minutos este baile se “interrumpe” con la presentación de dos guajolotes ante el altar principal. Dos ancianos disponen una cama o petate de recortes *teoamatlatectli* que son descubiertos por la cama superior que los antecedió. Las deidades quedan al descubierto, cada petate consta de 20 pares de recortes, eran 4 grupos de petates.

(información proporcionada por un anciano *tlamatineh*). La parte inferior del altar también queda descubierta de sus ramos de palmas para surgir del suelo las deidades del inframundo. Todos estos petates son puestos a los costados del altar y las dos mujeres que llevan los guajolotes se acercan a los oficiantes. Los “hombres viejos” toman un trago de aguardiente y lo expulsan en la cara y el cuerpo de los guajolotes, otro oficiante enciende copal de tal forma que surge una robusta bruma en donde los asistentes más alejados se pierden entre el mar de nubes de copal. Las aves se impacientan, se les vierte refresco en sus plumas y seguido de este acto, surge una afilada tijera que parece degollar al ave. El silencio en este acto es milimétrico, imperceptible; surge de la bruma un acusoso chorro de sangre, las gotas vuelan sobre el aire abrumado, el ave se exalta; el énfasis de volar con desesperación hace que la sangre chorree el piso. De inmediato la mujer toma de la cabeza a el ave con suma exactitud y destreza. La mujer se pone en cunclillas, de inmediato el resto de la sangre es regada por encima del petate del recorte de las divinidades, el primer grupo en ser regado es el de las divinidades del altar superior. La mujer con gran maestría regala la sangre del guajolote degollado a las deidades autóctonas, esta ave poco a poco va disipando su vida, sus ojos comienzan a “apagarse”. A este ritmo actúa la mujer con mayor precisión, con respecto a la gestualidad, parece que toda la sangre que este disponible mientras el ave siga viva debe ser rociada con exactitud a la totalidad del primer petate expuesto en el suelo. La vida expira, la sangre esta regada por los petates, los recortes blancos quedan bañados en manchas rojas, las gotas de sangre dan un toque “artístico” en el papel; *la sangre ofrece la vida a la divinidad.*

El primer cuerpo es trasladado a la cocina de *xochicalli*. Seguido de este trascendental acto, se dispone la segunda mujer con el nuevo guajolote. —el ambiente entre los presentes es de una familiaridad tal que no comprendo. Yo estoy casi sin aliento, el acto del degollamiento seco mi hiel.— El ave esta evidentemente agitada, de nuevo es tomada por el cuello y la cabeza y su destino no es indistinto; el chorro de sangre parece una pequeña manguera que contiene “agua roja”. El guajolote se mueve con estrepito sin conseguir safarse del sacrificio. Son alrededor de las 10:00 de la noche, el copal, la danza y el golpeteo de las palmas de coyol se



entremezclan en un ambiente de una obra surrealista, es evidente mi extrañeza ante un rito de tal índole, jamás he presenciado algo de tal expresividad, me encuentro estupefacto.

De igual proceder el líquido rojo baño al segundo grupo de deidades, esta vez eran el grupo de numenes del inframundo, el aspecto de estos recortes sagrados era de un mal humor o enojo. Sus pequeños ojos y bocas estaban rociadas de sangre, adquirirían un color que combinado con el papel denotaban un aspecto muy peculiar, como si hubiesen cambiado de forma aparente. La pericia en la técnica para rosear a los recortes era estupenda, el manejo del chorro que emergía de la cabeza agonizante del guajolote es de una maestría notable. Después de este par de impresionantes acciones, nació otro Son; un baile de paso aún más marcado; un olor a fuego y copal, bello hedor, único, que trasladaba a otro lugar, a otro rumbo del universo nahua. Evidentemente este acto era de una experiencia completamente diferente...la profundidad se vislumbraba ya muy lejos.<sup>125</sup>

Después de sacar del templo el cuerpo del ave. En este acto cumbre surge una plegaria de los cuatro *huehuetlacatl*, el incienso se apodera del espacio. Los recortes son bañados por la sangre, las deidades son colocadas en sus respectivos lugares. Un grupo de niños acomete al centro del templo, mientras el grupo más grande de asistentes que bailaba con los ramos de flores y palmas va saliendo poco a poco. Conforme pasa la noche los integrantes van tomando otros puestos; la mayoría de las mujeres salen de nuevo a la cocina para preparar y desplumar los cuerpos de las aves que fueron sacrificados minutos antes. El fogón nunca se apagó, un *huehuetlacatl* se dirige de nuevo con nuevas palabras a convocar al espíritu del fogón, se le agradece y se le pide perdón por cualquier acto impertinente.

El son sigue tocando, ya llegadas prácticamente las 11:00 de la noche algunos niños se comienzan a ir a sus casas, otros estarán ahí toda la noche, acompañados a sus padres, acompañando el costumbre y a los *teoamatlatectli*.

---

<sup>125</sup> Por razones evidentes no se tomaron fotografías en este lapso del ritual, a pesar de la confianza establecida durante el transcurso del día. Es decir, o se toman fotos espectaculares o se pone atención al acto ritual que para mí fue una experiencia única e irrepetible.

### 3.11. Amanecer del 15 de Mayo.

Después de que nos facilitaron un lugar para pernoctar esa noche, día largo, me dirigí de nuevo al templo del *costumbre*. Era el amanecer del 15 de mayo, alrededor de las 8:00 am; estoy sorprendido de ver de mañana a un gran número de gente reunida en el altar principal. La firme convicción de la religiosidad indígena es notable; niños, mujeres, jóvenes y ancianos estaban tan frescos que yo no me sentía de igual forma. Al interior de *xochicalli* un grupo de mujeres bailan al compás de una música con tonos y sabores de disfrute; nunca falta ese aroma solemne de “las lágrimas de Dios”. Cuatro mujeres se acompañan al baile. Al interior del templo se encuentra una alegría constante. En el patio está otro grupo de mujeres que están contando las aves; se corretean los polluelos para ser amarrados por el gasnate con un listón, los pequeños pollos caminan por el patio principal; el color del listón varía en cada uno de los polluelos.

¿Por qué se está poniendo un listón a los pollos?—pregunte a un joven—

—porque se tienen que contar los pollos que se van a entregar a los espíritus, a cada ofrenda se van a entregar algunos, eso depende de a quien se le va a entregar el regalo—

—se dividen los pollos por tamaños, y si son machos o hembras o colores; sí!, si son amarillos o pintitos, negros o blancos, cada pollo se entrega diferente—



Esta entonces es la razón por la cual se estaban dividiendo con tal atención a cada uno de los polluelos. La razón sin embargo, aún no lo comprendo.

Conforme son alrededor de las 9:00 de la mañana, el baile y la plegaria es una constante en este día, los distintos altares son de nuevo sahumados y oficiados por los ancianos que dirigen el ritual.

Las ancianas aparecen del interior de la cocina para sacrificar una nueva vida. Esta vez la sangre es ofrendada en honor a el señor del fogón; una “gallina pinta” (color negro y manchas blancas) es la elegida. La bella anciana, de manos hábiles y destreza envidiable, corta sutilmente la cerviz del ave que sin ninguna objeción “parece” ofrecerse como el *alimento para los dioses*.

De inmediato riega la sangre sobre los petates del señor de fuego; así se satisface su hambre y cuida el destino del nuevo ofrecimiento ritual de este nuevo día. Esta mujer de inmediato se dispone a meter en una cazuela hirviendo a la gallina apenas muerta.

Se mete a la gallina por un lapso de 30 minutos. Apenas cumplida la media hora y recién salida del agua caliente, cuatro mujeres despluman el ave, la desollan hasta quedar totalmente libre de cualquier textura plumaria. La gallina regresa de nuevo a la olla para ser el alimento que será ofrecido en los altares, que el día de hoy se van a visitar con el resto de la comunidad.

El día de hoy se ascenderá al cerro Cocoyote. El cerro cocoyote es un monte de dimensiones medianas. En este cerro hay un altar principal que se visitará en su cúspide, sin embargo, antes de llegar al altar, existen una serie de pozas a las cuales se deben de visitar obligadamente.

### **3.12. Ascensión al cerro cocoyote y ofrendas para *Apanchaneh*.**

La ascensión al cerro cocoyote se inició alrededor de las 10:00 de la mañana del 15 de mayo. El ascenso es complicado, sin embargo el ánimo de toda la comunidad y el claro respeto que existe en los habitantes para con este rito imprime un recelo a la apatía y el desinterés.

Niños y ancianos se dirigen a las laderas del cerro. El paisaje de lomerío inclinado es constante; ningún motivo impide el entusiasmo de la comunidad. El sol comienza ascender. La pesadez del calor, combinado con el característico ambiente húmedo de la sierra dista del placer con fines de día de campo.

Todos los integrantes ayudan en la carga de algún material y objeto que se va a utilizar en las “ofrendas para los dioses”; todos los jóvenes cuelgan entre sus brazos y espaldas múltiples ollas de barro, botellas de aguardiente, morrales de zapupe, chiquihuites (canastos de palma) y carrizos de coyol; se trasladan entre las manos las botellas de agua, refrescos y las principales viandas que se ofrecerán a los numenes preparados con ingredientes exquisitos, el rico aroma indica el sazón; todos colaboran para llevar frutas, dulces y comida que será ingestada por todos los asistentes. Al parecer nunca se muestran agobiados por un carga en la espalda, muy por el contrario, esta acción suele verse como un privilegio por hacerse del compromiso de ayudar recíprocamente; los más jóvenes y niños están a la espera de poder colaborar con aquel anciano o jovencito que dadas las condiciones de temperatura requiera de un reemplazo para sostener un compromiso con el numen; eso les agrada.



Todos los numenes que se visitaran hoy habitan en distintas regiones del monte; puede ubicarse su espacio sagrado en el interior del cerro, las barrancas, las pozas u ojos de agua que subyacen a lo largo del camino en este importante espacio de hierofanías. Cabe destacar que en este rito, “el ascenso al cerro cocoyote” la presencia de mujeres es escasa, “probablemente” se trate de un rito exclusivo de varones, sin embargo, las mujeres que suben cargan las viandas principales como los guisos y tamales, y además estas mujeres comparten una característica, son viudas.

Se hace una primera ofrenda en el camino hacia la punta del cerro. Esta ofrenda se posa sobre un pequeño montículo que sobresale en la loma. Las viandas que se van a destinar se inician con la ofrenda de ollas. Se provee a las deidades de una caña o aguardiente, olla de agua y un morral de zapupe.

En esta “procesión” se llevan por la espalda dos cajas de madera; en el interior se encuentran las figuras antropomorfas de *Chicomexochitl* y *Macuilxochitl*. Estas cajas se van soportando con sumo cuidado y respeto.



Existe un altar que se encuentra a unos cuantos metros del primer depósito ritual ofrecido en el “montículo”. Una nueva ofrenda está sobre el camino, ahora está ubicada frente a un ojo de agua. La cara de este altar está con dirección al rumbo este o salida del sol. En el altar se dedica 1 petate con 20 series de figuras en la parte superior del altar y 20 recortes en la parte inferior. Ofrecido este regalo, los

*huehuetlacatl* se disponen a “limpiar” un ojo de agua. La limpia se ejecuta con sahumerio, flores y coyol. Los sabios ancianos se inclinan para “escuchar” en donde esta el ojo de agua. Esta práctica se realiza para saber si la deidad que habita en el interior del agua subterránea esta dispuesta para recibir con agrado la ofrenda (según informante clave).

Por otro lado se encuentra otro grupo de personas que esta orando frente al altar del ojo de agua. Disponen dos recortes de estrellas o *citlalxochitl*. Dos de los oficiantes comienzan a dialogar; uno dispone y saca de un morral de zapupe a un polluelo.

El oficiante hace un gesto al resto de los participantes para ayudar. Uno de ellos, saca unas tijeras. De nuevo los dos oficiantes hacen una imploración, convocan a los santos del panteón católico, entre la plegaria, los numenes autóctonos tambien estan dentro del discurso y se disponen a sacrificar al *cihuapío*.



Este pequeño ejemplar es depositado sobre los tapetes de recortes, la sangre corre al ritmo de un solemne Son. En esta plegaria se hace una mención muy particular. El destino de la palabra esta ubicada para el viento y la lluvia. El número de *huehuetlacatl* que se ubica parafraseando en lengua nahua las plegarias sagradas, es de cinco personas; el lenguaje vislumbra a el *ehecame* y *atl*. Agua y viento son el binomio de la petición. Otro viejo sabio se dirige a la poza, lo acompañan otros

asistentes, dos velas son antepuestas y una nueva oración se presenta en el hueco del ojo de agua, la palabra ahuecada rebota desde el ojo de agua. Sobre el agua de la poza se donan una plato de guisado de puerco, una taza de café, un pan y un refresco, todo queda flotando sobre la superficie hasta que comienzan a sumergirse lentamente.

Ya degollada la primera *cihuapío* o gallina se saca un gallo macho; dos aves complementarias son degolladas derramando su vital líquido a los recortes antropomorfos. Se corre toda la sangre y los numenes quedan salpicados. Al concluir la vida de las aves el son se torna más rápido y “alegre”; como un son de festejo, los asistentes comienzan a bailar. Alternativamente de este acto el anciano se dirige a limpiar el pozo y se dirige de nuevo al altar. Entre sus manos se entregan 50 ramos de coyol; cada ramo contiene 50 hojas (según informante) lo que corresponde a un total de 500 hojas de coyol. Con minucioso cuidado se depositan todos los ramos en el altar, dos recortes de estrellas, se donan 20 carrizos; 6 cervezas y 6 refrescos en la parte superior del altar. Se ofrendan dos ollas, una con caldo de pollo y otra con guisado, se deja una taza de café. Posteriormente se sirven los guisos en 12 platos, también se dan tamales que son sacados de los morrales de zapupe, estos tamales están destinados especialmente a las deidades del viento y de la lluvia. Se deposita una olla que contiene en su interior varios objetos entre los cuales hay dos velas de cera de abeja, zapatos y sombreros miniatura.

Debajo del altar, en la parte inferior se depositan 6 refrescos y seis guisados con seis piezas de pierna de pollo y otros seis platos de guisado con carne de puerco; dos guayabas arriba y 2 abajo.

La comida se va sirviendo conforme las deidades van comiendo la ofrenda; después de los platos se sirven tamales; con paciencia, posteriormente se va sirviendo la fruta: guayabas, plátanos; después se ofrenda café con pan y por último se encienden cigarrillos para que “fumen las deidades”. Después de ofrendar estos alimentos, los oficiantes sahuman las 4 esquinas del altar y los cuatro rumbos del poblado. “Se pide suerte, bendición para las familias y cumplimos con la comida para la lluvia” dice el curandero Sr. Mauricio Martínez. “Totata y Tonana están

presentes aquí, pedimos por la comunidad, por la pobreza y por cada uno de nosotros; y se dan refresco a los nuestros antiguos, “platicamos” con nuestros dioses”, asevera el curandero. Antes de partir se rocía refresco de cola sobre el altar y se regala un cigarro. Cuatro *huehuetlacatl* se quedan unos minutos despues aún cuando nosotros comenzamos un nuevo ascenso a la cima del monte.

### **3.13. Cima del cerro cocoyote.**

La llegada a la cima se dio sin problema alguno. A pesar del calor y la húmedad no observo el cansancio en las personas. La cima tiene una vista privilegiada; al poniente se observa cercanamente el colosal cerro Postectli. Este cerro es de una dimensión espectacular, su figura es muy peculiar, como de “joroba prominente”; este cerro se ubica en Chicontepec y es el cerro más importante, sagrado para todos los habitantes de esta región de la Sierra Alta. El cerro cocoyote por decirlo así, es uno de los cerros que le deben respeto al cerro Postectli; algunas de las ofrendas que seran entregadas aquí serán tambien en honor al divinizado Postectli, uno de los cerros más importantes de toda la región Huasteca.

En la cima del cerro se encuentra un altar; dicha mesa contienen todos los elementos como el arco, ramos de coyol, botellas y flores. Solo que en esta ocasión esta secos y derruidos, manifestación de cultos constantes y antaños. Los asistentes se disponen a preparar el nuevo altar, limpian y sahuman todo el espacio.

Al llegar se comienzan a arruyar a las deidades de papel sobre un petate de palma, encima de él se arruyan a las deidades que se reverenciarán el día de hoy. Hay un grupo de músicos; una banda de metales esta acompañando el día desde muy temprano y asendió a la cima. Ya preparado el altar, los principales oficiantes realizan una *barrida* en el lugar; se barre con varas, esta acción la ejecutan según su concepción “para despejar de los aires de enfermedad y malos aires” (según informante). Despues de esta ejecución ritual los músicos cantan “las mañanitas”, al mismo tiempo los oficiantes disponen tres camas de recortes en la parte inferior del altar, este nuevo altar esta reluciente, de nuevo el color verde y amarillo vivo de las flores de coyol y cempoalxochitl muestran vida al centro de la mesa y el arco. Por otro lado un sabio *huehuetlacatl* comienza a recortar un nuevo modelo de papel



ceremonial. Otro “hombre viejo” dispone y realiza entonces el depósito de 20 petates en la parte inferior y 20 petates de recortes sagrados en la parte superior; con un total de 40 *teoamatlatlectli*. En esta ocasión la parte superior está dedicada “a los santos mayores”, es decir a la Virgen de Guadalupe, Jesús y a todos los santos y fieles, y por supuesto todo el panteón de las deidades Ixhuatlecas. Esta vez el arco del altar está conformado por un círculo, dentro de este círculo se pegan los recortes de la luna y el sol, en las dos esquinas correspondientes se colocan recortes *ventana*. El Sr. Mauricio comenta: “el arco es porque todo el mundo es redondo; y en el marco se ponen la luna y el sol, al cerro lo visitan la virgen y Jesús”. Enseguida se coloca una palma alta para tener sombra: “todos buscan sombra” dice el curandero Mauricio. Otros “abuelos” están sentados recortando papel en el piso. Un anciano (talvez el de más edad) se encuentra preparando en el altar a *Tlalli*; otros dos señores *barren* para poner 4 camas.

Esta vez se prepara un nuevo petate de recortes, en esta ocasión se prepara una ofrenda para una de las deidades más importantes del ritual *atlatlacualtitzli*: el relampago, *Tlapetlanianeh*. La cama del relampago se dispone a la izquierda del altar, la cara principal del altar en el monte está mirando hacia el sur. Los *maxochitl* o ramilletes de hojas de coyol son abrazados por los asistentes. Curiosamente en este momento se comienza a delimitar una área rectangular con un cordón en donde se insertan recortes *tlatecmeh*, que se denominan como “testigos”, esta área acordonada claramente delimita el espacio ritual; la cinta se pone desde el extremo oeste del cerro, donde se ubica la banda de música; y llega hasta el extremo oriente, donde se está cavando un agujero u hoyo medianamente profundo. El cordón está conformado por lo menos entre 50 figuras (sin tener el número exacto). Estos “testigos” son los que vigilan que todo el ritual se lleve a cabo conforme “lo dictan las deidades”, además cuidan de cualquier incidente: “Los testigos son los que ven y presencian la ofrenda, ven que todo haya salido bien y que las obligaciones se cumplan en el *costumbre*” —comenta el informante Antonio Hernández de la Cruz—

En uno de los extremos que aproximadamente se ubica a 80 mts y en dirección oriente, se localiza un orificio que recién cavan los ancianos y jóvenes. Un oficiante *motiochihketl* (rezador) comienza una solemne plegaria y al tenor comienza un baile. Esta vez la plegaria va destinada a los principales cerros circundantes en donde primordialmente se ofrece este lenguaje sagrado, al cerro Postectli, lugar mítico y centro del mundo entre los nahuas, otomíes y tepehuas de la Sierra de Chicontepepec.



Otro de los cerros mencionados es el pico de Orizaba; cabe resaltar que a pesar de la considerable distancia se dicte una plegaria al Volcán Popocatépetl e Iztaccíhuatl, es muy interesante esta plegaria. Este momento esta empapado de velas, copal y concentración por parte de los rezanderos que muestran el sahumero por encima de su cabeza dirigiendose a las 4 esquinas del horizonte. Plegaria plena, plegaria sagrada a los cerros; plagarias saturadas de sacralidad, susurros de copal y voces de melodías alegres.

Otro grupo de personas se acerca con varias aves cargando sobre los brazos. Entre ellas las dos mujeres que acompañan al ritual y como ya mencione son viudas; entre sus brazos cargan dos gallinas, una de color blanco y otra de color café. Dos hombres sujetan cado uno otras aves; uno sujeta un guajolote y otro una gallina blanca. Un quinto individuo lleva consigo una gallina negra y otro un gallo rojo. En total se ofrecen en esta ocasión 6 aves de distintas clases.

En este rito se encuentran alrededor de 80 personas. A esta altura del ritual, aproximadamente son las 12:00 de día, se comienza a degollar por la yugular al “guilo” más pequeño. Las *tijeras rituales* cada vez toman más protagonismo. El rojo liquido preciso se rocía sobre los tapetes superiores e inferiores de la mesa. Un

guajolote muy grande y robusto es sacrificado en honor a los numenes del cerro; su sangre precisa la donación de vida etérea, efímera, como el vuelo del ave doméstica. Seguido de este pavo se ofrenda un gallo blanco. La sangre cae a chorros, la vida surge a gotas inagotables. El copal y la luz de vela son los medios exclusivos que garantizan la ofrenda, observada por los “testigos”, *los tlatecmeh*.

La ofrenda que se destina hacia el numen *Tlapetlanianeh* es particularmente especial. Un gallo rojo se ofrece hacia él, un rozagante gallo colorado es muerto por las tijeras que degollan sin piedad la cerviz del ave. Otra ave se regala el relampago, ahora una ave complementaria, una ave hembra “ofrece su vida” para ser consorte y ayudante del poderoso relampago. La música de banda trueno con estrépito y alegría, el sonido quiebra el ambiente y el espacio está empapado de líquido vital. La sangre y la música se quiebran, la plegaria y el baile se fusionan en un ente. La montaña adquiere un matiz misterioso; llueven chorros de agua roja; la



vianda es la vida. Como por sincronización al mismo tiempo se erige un palo o rama de árbol con alrededor de 4 mts de altura; consta de un tronco delgado y duro; a él se le incorpora en la punta una corona circular con seis varas paralelas que forman un círculo preciso, el arte y la habilidad están implícitas. Encima de esta corona esta

el papel salpicado de “agua roja” que se ofreció de las aves antes degolladas. También sobre ella se depositan 4 palmas con 50 ramos, multiplicados son entonces 200. Se cosen 4 listones de colores: amarillo, verde, rojo y blanco son las tonalidades distribuidas por cuatro esquinas. Al principio de cada listón se amarra y cuelga una ave con vida, pico abajo y cabeza deambulante.



Del listón verde pende una gallinita blanca; de la cinta amarilla cuelga un guajolote pequeño (guilo). Del listón blanco se pone de cabeza un pollito gris o “manchado”; del listón rojo cae boca abajo otro pequeño guilo. Este acto es impresionante. Los polluelos penden colgados con desesperación; las pequeñas aves son destinadas a esta nueva corona encima del tronco o “árbol sagrado”, otra forma de altar muy peculiar e “identitario” de la región nahua de Chicontepec al norte de Veracruz. Los listones colgados y preñados al suelo representan “los rayos solares” según el oficiante y *motiochihketl* (rezandero) Genaro Hernández. Cuatro son los rayos solares que tienen 4— colores diferentes ¿Esto implica alguna interpretación?. Al mismo tiempo otros oficiantes comienzan a hacer orificios por hileras horizontales. Dentro se clavan palmas con flores amarillas. Desde mi posición, visualmente me remite a una especie de milpa miniaturizada. La imagen que se muestra pone en

evidencia mi interpretación. Literalmente las aves penden de un hilo, se mantendrán colgadas y con vida ahí, hasta que sucumban, después de dos o hasta tres días. La exuberante gama de ritos que se ejecutan dentro de un mismo espacio es una pregunta constante, que se lleva a cabo simultáneamente dentro del ritual.

Al cabo del tiempo ya hace mella, son aproximadamente las 2 de la tarde, ninguno de los que estamos participando en el rito hemos ingerido alimento alguno, existe un ayuno implícito que he soportado; sin embargo al pensarlo en este instante surge y existe la idea de comer. Solo en ocasiones se bebe poca agua. El calor es extenuante, realmente me impresiona la “concentración”, dedicación y apremio que aportan todos los asistentes en este ritual; no observo un rasgo de cansancio, un motivo de pesadez o una gestualidad de indiferencia. Los rostros son “de jovialidad en los ancianos y de fortaleza en los más jóvenes”. Este ritual esta empañado de vitalidad; se ofrece vida para dar vida; se ofrece sangre para obtener el liquido precioso de la lluvia; se da muerte para dar vida; se ofrenda a los cerros y los cerros dan fruto a los hombres. Esa es la lógica imperante del rito *atlatlacualtiliztli*.



Simultáneamente en el altar mayor se exponen en las cajas abiertas las figuras de *Chicomexochitl*. Existen dos altares más a los cuales se les depositan viandas, estos estan sobre unas tarimanas de madera o *cuatlapechtli* (entramado). Sobre el se depositan morrales de zapupe, refrescos, dulces, y unos singulares tamales cuadrados que solo son elaborados en honor a las deidades del ritual. Hay otros guisos, además de café y pan. Es decir todas las ofrendas estan constituidas por una capa inferior, donde se entregan los “patates de recortes”; sobre una capa

media donde se depositan los ramos de coyol y palmas; una tercera capa que esta conformada por la comida ofrecida a los *teoamatlatectli*.

La ofrenda para el viento esta constituida por una naranja, dos platos de guisado de gallina; dos tazas de café, cigarrillos (les gusta fumar a las deidades) y un pedazo de sandía; dos cervezas, pan y dos refrescos rojos; dos partes de una naranja, dos velas, luz, espacio del cual travez observa la deidad, brillo solar, vientos arrojadizos.

Ahora surge una nueva ofrenda, al extremo oriente se encuentra el orificio que se hizo sobre el monte; consta de una profundidad de entre 50 cm de alto y 40 cm de ancho. Sobre él se ofrendará. Los oficiantes se dirigen a este deposito. En primer lugar se ejecuta una plegaria o rezo, se toca la música mientras preparan todos los objetos que se regalarán aquí. Una persona lleva consigo un gallo blanco, desamarra sus patas; otro anciano comienza a soplar el copal, las nubes blancas del *aroma divino* se condensan sobre el gallo blanco. Entre dos personas introducen a el ave en el hoyo. Se “entierra vivo”, esta ofrenda esta dirigida para los aires, más especificamente para el *Huracán-Tlapetlanianeh* .



El Huracán es una entidad sumamente temida y eternamente adorada, es un viento que proviene de los mares de Veracruz y el cual devasta todo a su paso, desgaja los cerros de la comunidad, induce a los rayos y relampagos para introducirse en la cabeza, cuerpo o el corazón de alguna persona; haciendo daños al poblado, plantas, árboles, ganado, la siembra, etc. El *Tlapetlanianeh* cuan su poderosa fuerza divina es ofrendada para aplacarla: “esta ofrenda es para controlarlo” comenta el Sr. Mauricio. La ofrenda consta de un petate con 20 *teoamatlatectli* con la figura del Huracán, una manta blanca es incrustada con palos alrededor del orificio, queda con algunos respiraderos

para que el ave pueda permanecer algunas horas con vida mientras se posa el espíritu del *Tlapetlanianeh* (*huracan*) a recibir la ofrenda. Con sumo cuidado se ofrecen una petate de ramilletes, se regalan al temido y respetado viento 5 cervezas. Tres refrescos rojos y una cajetilla de cigarillos para que fume el señor del “viento incontrolable”. En sincronía toca la banda de viento y metales, después el trío de cuerdas; se van depositando panes, poco a poco, se rocía café por encima de toda la manta, chorreando y salpicando la ofrenda, los petates y una pequeña parte de la manta blanca. Se dejan 5 tamales cuadrados; se dibuja un rectángulo con 16 velas, 4 por cada esquina de cuadrilátero sagrado.

Después de estos actos, los oficiantes, asistentes y un par de intrusos (los antropólogos) nos dirigimos hacia el altar mayor. Es momento de comer unas pocas tortillas enchiladas con frijol, exquisito sabor. Justamente a esta altura del día.

“La vela es la luz”, “Para el señor y la señora del cerro y el gobierno cerro son las plegarias”, “ley de dios al menos una vez al año”. Dicen los *huehuetlacatl*, hombres viejos y sabios. Esos que “*saben ver*”.

Llevamos prácticamente más de medio día de ritual, todos siguen bailando al son del trío de cuerdas y al sonido de las trompetas y tambor. Los viejos permanecen con suaves y recurrentes plegarias, rogaciones, diciendo sus obligaciones y deberes sagrados. Se nombran a los cerros aledaños. Piden por todos, se despreocupan del individualismo, no cabe tal idea en la plegaria. Piden por “la gente de México”, “por la gentes de carro”, “de carreteras” y por “Nuestros cerros del cerro”. Los nombres que aparecen en las plegarias recurrentes se refieren a San Isidro Labrador, La Virgen de Guadalupe, Jesúsucristo, San Pedro, el Cerro Postectli, *Apanchaneh*, *Tlalli*, *Chicomexochitl*, *Ehecameh* o *Tlapetlanianeh*.

Posterior a una larguísima plegaria, todos los asistentes tomamos velas; se pasa a limpiar a cada uno de los presentes con sahumero, copal y ramos de coyol, se sahuma todo el cuerpo. Todas las velas que se entregan en este acto están enrolladas en una servilleta con adornos de una flor-quincunce. Los *huehuetlacatl* nos persignan, a todos los asistentes. Ellos mismos prenden el fuego, van depositando las velas en las ofrendas. Se regala por parte de los oficiantes un

empaque de velas para que cada uno de nosotros se disponga e entregarla hacia el altar principal donde residen las dos cajas de *chicomexochitl*. Por un largo lapso de tiempo, se limpia y recojen las velas de cada uno de los participantes, cada persona debe “pedir la bendición del cerro”. Se hacen rezos de la tradición católica apostólica romana, como los son el Ave María y Padres Nuestros; al mismo tiempo se riegan todos los refrescos y cervezas sobre cada una de las ofrendas destinadas el día de hoy, los cuales son: altar mayor, altar de los aires y *tlacatecolotl*; el de la corona y listones de aves, el del relampago; y por último la ofrenda del Huracán *Tlapetlanianeh*.

En otro momento se comienzan a repartir billetes elaborados con el papel china, estos varían en color y tamaño. En esta fase del ritual se hecha la suerte. Se reparten billetes junto con ramilletes de flores, dice un asistente “aquí cada quien espera el billete más grande”. La denominación más grande es de 10,000,000.00, el “billete” con denominación más pequeña es de 50 pesos. Los billetes son provistos por los principales *huehuetlacatl*, se da en mano a cada persona “la suerte esta hechada por los dioses” comentan. Toda la gente pasa a recoger su suerte, pone atención en la denominación, dicen que en este “acto la suerte esta hechada por la divinidad del monte.”

Prácticamente con este acontecimiento termina el ritual en el monte. Comenzamos a descender, son alrededor de las 3:45 de la tarde.

“Parece concluir” pensé. Al ir descendiendo se fue a visitar de nuevo el pozo u ojo de agua que al principio del ascenso se conmemoro. Todos se persignan y soplan de manera peculiar en el altar, como expirando y soplando al mismo tiempo. Llegando a la poza se toca un nuevo Son, se implora a la deidad regente del lugar en el pozo; se comienza a regar la comida por todo el altar y al interior de la poza. Tres mujeres comienzan a bailar (en verdad estoy asombrado por la cantidad de energía que portan estas preciosas mujeres nahuas con relación al costumbre). Una mujer saca y toca una campana, otra porta una sonaja y la suena; otra más baila con entrega y paso firme. En ese momento preciso el curandero Mauricio y el Regente Municipal riegan refrescos, café, comida, aguardiente y cerveza.



Todos los *huehuetlacatl* pasan a lavarse las manos en el pozo. Terminado este acto, todos nos dirigimos de nuevo al *xochicalli*. Se persignan frente al altar exterior, expiran, soplan, beben y aspiran el aliento de los *teoamatlatletli*.

Entran al altar del fogón y expiran, hacen una salutación. Se introducen al interior de la casa *xochicalli* y frente al altar principal se depositan las dos cajas que contienen a *Chicomexochitl*. Es increíble, ya instalados al interior de la casa y con alrededor de las 4:30 de la tarde todos se disponen a bailar al rítmico Son; entendiendo esta lógica comprendo una especie de trance que induce el ritmo, el aroma a copal y las condiciones a la que nos vimos sometidos todos.

Se concluye el rito con una riquísima comida que fue preparada por el resto de las mujeres, que se permanecieron en la *xochicalli*. Son casi las 5:30 de la tarde y con todo derecho merezco saborear el delicioso sabor que emana del aroma en los platos servidos.! A esta gallinita y si me la comó !!!.

### **3.14. 16 de mayo o de la ofrenda para *Apanchaneh*.**

Surge un nuevo día en la lotananza de la sierra Ixhuatleña. Son casi las 8:00 am. De nuevo llego a la casa del culto. Ya no es sorpresa, sin embargo sigo sorprendiendome. Las mujeres, adultos y oficiantes están en el *costumbre* ofreciendo, el cansancio, el sudor y la plegaria...la palabra sagrada.

Creo llegue tarde de nuevo, ya se habían sacrificado un par de guajalotes. Por ende la sangre ya está provista sobre los *teoamatlatectli*. Sobre el altar superior se coteja con los informantes que la cifra es de 400 figuras de papel ceremonial salpicado, más 400 figuras en la parte inferior. La suma nos contemplan exactamente 800 *teoamatlatectli*.

En parte aprovecho para aclarar una duda que me surgió el día de ayer.

¿Por qué el altar en donde se colgaron los polluelos es tan diferente a los demás?

—Porque así se encierra el viento—

—La sombra es para desviar el viento y no afecte a la milpa—

¿Por qué hace esta tarea del *costumbre*?

—Es que una vez, en un sueño, vi a una persona muy grande, guera y me dijo que ahora sí tenía que agarrar la huapanguera, que iba a jalar y fue entonces como empecé a participar en el costumbre. Y entonces esa vez me quede dormido en el *xochicalli* yo estaba solo acompañando a un compadre. Y entonces vi en sueños a ese güero, era muy alto, güero y chino.—

—y entonces comence a participar en la música, para que los niños bailen con los *conemeh elomeh* (niños elotes)— (Raúl Jacinto Hernandez, músico del costumbre)

Los *conemeh elomeh* son las mazorcas que son representadas por diferentes divinidades, entre ellas *chicomexochitl*, por decirlo así, es su padre-madre. Ellos también se manifiestan como diferentes espíritus y les gusta jugar especialmente con los niños.

Esta pequeña charla se dio en el camino hacia la cascada principal de la localidad de Xochimilco en Ixhuatlán. Esta cascada es denominada como *Teopixca*. Este lugar está asentado como a aproximadamente 1 kilómetro de la casa *xochicalli*. Es una pequeña laguna que se abastece de un pequeño filo, como de “cola de caballo” que emerge de las alturas de uno de los principales cerros; la dimensión de la laguna dista de entre 30 metros de ancho y 20 de largo, tiene una profundidad de no más de 2.30 metros aproximadamente.

Los oficiantes practican los pasos que se han llevado anteriormente en los dos días anteriores. Las plegarias, el Son y la danza de varias mujeres es constante. Cabe resaltar que el día de hoy la presencia de mujeres es muy notoria, mayoritaria. Sin embargo, dos hombres se disponen a entrar en dicha laguna. Se recogen los pantalones hasta las rodillas; se introducen al agua entre zancadas precisas y otras dudosas. Se carga una olla y recortes de la figura de *Apanchaneh*. —“Aquí se dejan los recortes para que siga llegando el agua a Xochimilco; aquí hay acamayas, truchas, huauinas, charal, además habita camarón y cangrejo. Y luego pues, ya no hay, no llegan; en ocasiones ya llega poca agua. Por eso se quedarán aquí las ofrendas, para que llegue *Apanchaneh*.”—Dice informante Ignacio Hernandez.

Durante este acto la plagaría y el Son se ejecutan con precisión. A este lugar, me comentaron algunos informantes, llegan a pescar acamayas y truchas; cuando los

agarran los castigan en la comisaría principal. Esta actividad esta prohibida por la escasez de la fauna marina que ya fue descrita. Por otro lado y regresando al contexto del *constumbre*, se estan sacrificando dos guajolotes muy bonitos en el altar, ubicado a un costado de la laguna. Estos guajolotes se destinan a los recortes del altar y los petates que estan divididos por 20 secciones arriba

Después de casi una hora se concluye sahumando a los todos los asistentes.

Alrededor de las 10 de la mañana se sube a una pequeña loma donde estan varios caminos, despues de caminar entre 30 minutos se llega a un deposito de agua. Este es un deposito de agua potable que abastece el liquido por todo el pueblo, al centro de este deposito esta un cruz. Esta cruz se enflora con collares de flores *xochicoscatl*. Se sahuma y se hacen oraciones diversas en donde se nombra los principales santos católicos. Se pide por el agua del pueblo, para que nunca falte y se abre la pileta para ver la cantidad y calidad de agua que hay en el deposito; se sahuma, se ora con el lenguaje tradicional católico.<sup>126</sup>

Posteriormente nos dirigimos al *xochicalli*. Puedo concluir que este fue el ritual más corto que he presenciado entre los dos días anteriores. Bueno eso parece hasta el momento.

### **3.15. La adivinación.**

La consulta o adivinación es el paso crucial para saber si el ritual se llevo a cabo de la mejor manera, es decir, si las deidades quedaron complacidas con el ofrecimiento humano. En gran parte el veredicto de la consulta se da por el beneplácito o encono de alguna deidad en especifico. Esto se traduce en abundantes cosechas; la lluvia benefica; el orden judicial dentro de la comunidad o el peligro por alguna circunstancia ajena al control si el actuar de los participantes fue honesto, y si se inflingió en alguna norma ritual. La consulta tambien encuentra la información para saber si alguien va a ser beneficiado o afectado por alguna conducta específica en el rito.

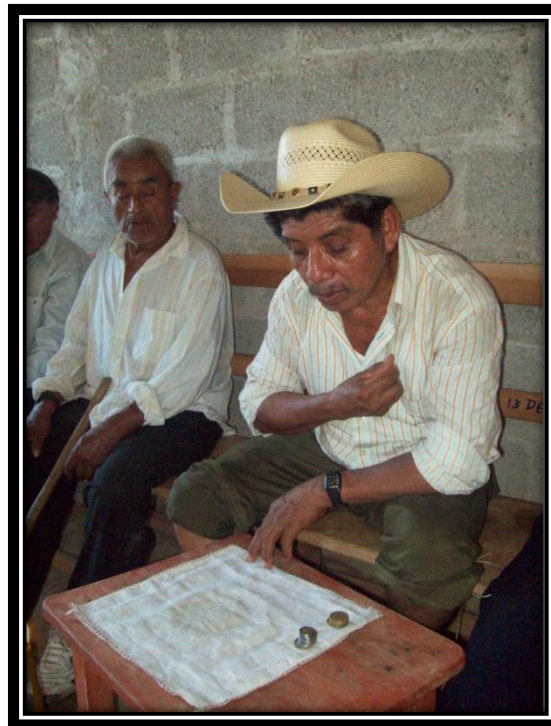
---

<sup>126</sup> Señalo que todas las plegarias o la gran mayoría fueron descritas en la lengua nahua contemporánea de la localidad de Xochimilco, Ixhuatlán de Madero Veracruz. Una porción mínima de las peticiones fueron realizadas en lengua castellana o española.

“Esta consulta es para ver como esta todo” Dice el Sr. Mauricio Martínez.

El Sr. Mauricio esta sentado a un extremo de una de las dos bancas; el resto de los oficiantes lo acompañan observando el veredicto de los tutelares del cosmos nahua, son los hombres que han llevado el ritual a cabo y que hacen las plegarias en todos los altares.

La mesa esta cubierta por una manta blanca; encima de la manta se encuentra una serie de elementos básicos: Granos de maíz, monedas y algunas piedras. Los granos de maíz son 20 (exactamente) 10 monedas, entre las denominaciones estan las de \$10.00 pesos y \$ 1.00 pesos, \$2.00.



Despues de una larga sesión, hubo polémica en torno a este veredicto, hubo susurros y dialogos constantes entre algunos grupos de mujeres y hombres. Algunos *huehuetlacatl* dialogaban con firmeza; varios estaban mirandose continuamente unos a otros. Definitivamente este acto ritual es de vital trascendencia, sin comprender a fondo este fenómeno. Con este acto de complejo entendimiento y descripción se concluye el ritual *atlatlacualtiliztli*. Solo debemos considerar que el rito ya había comenzado 3 días antes de mi presencia y que

estrictamente concluiría dos días después. (según informantes) Tales ritualidades continúan consecutiva y constantemente desde el ámbito doméstico o privado.

La comunicación con las divinidades es constante, trasciende el tiempo y espacio humano; es un diálogo eterno entre el devenir de la existencia y la espiritualidad de los nahuas contemporáneos de Ixhuatlán. El costumbre sigue, la música para los *teoamatlatlectli* continua, *chicomexochitl* y *apanchaneh* muestran sus múltiples rostros sagrados: “*aunque nuestra época se complace en homenajear a indios muertos*” aquí se encuentra la herencia y el conocimiento, el trazo y el recorte; esta la comida, el copal y el tamal, dignas para los dioses del maíz, el relampago y el huracán; aunque para nosotros prosiga su invisibilidad e inexistencia, la sabiduría del macro y microcosmos está presente en el *mundo otro* y en el *mundo del este*.

## **CAPITULO CUARTO.**

### **El océano primigenio mesoamericano.**

#### **4.1. Aproximaciones para el estudio de un ritual nahua contemporáneo.**

En relación con la diversidad cultural nos enfocamos de lo general a lo particular. Precisamente al contemplar lo *particular*, presentamos un estudio y análisis del área cultural denominada como Mesoamérica. Analizaremos el estudio del ritual contemporáneo denominado como *Atlatlacualtiliztli*. Esta reflexión corresponde al trabajo etnográfico que fue presenciado en la comunidad nahua de Ixhuatlán de Madero, región étnica y área cultural ubicada en la denominada Huasteca, enclavada en el corazón de la Sierra Madre Oriental al Norte de Veracruz.

Para entrar en materia de estudio es de gran importancia contextualizar la raigambre donde surge el foco civilizatorio “*originario*” de Mesoamérica; que nació de forma “independiente” de otras influencias culturales externas del continente amerindio.

En la historia universal son pocos los casos de civilizaciones originarias. En Egipto y Mesopotamia surgieron dos muy importantes núcleos civilizatorios que influyeron luego en el ámbito del cercano Oriente, en Fenicia y Palestina, en las islas del mar Egeo y otros lugares. (...). Fuera de Europa puede identificarse otros dos núcleos civilizatorios originales: los de los valles del río Indo y del río Amarillo, este último en China. (...). Fuera del Viejo Mundo, es decir, de Europa, Asia y África,

únicamente en lo que hoy es México y tierras vecinas de América central, surgió, hacia el segundo milenio a. de C. otro foco civilizatorio original <sup>127</sup>

El nacimiento del área mesoamericana y sus diversos procesos lingüísticos, territoriales o políticos fueron adquiridos con base a diferentes rasgos culturales. Una de las creaciones más prolíficas que gestó la base de las características del pensamiento, la concepción y construcción del mundo fue la agricultura. Las acciones y creaciones humanas coadyuvieron en la domesticación de gramíneas y vegetales; esta compleja actividad fue fundamental para gestar una práctica generalizada alrededor de la meseta de lo que hoy es México.

Esta agricultura especializada está conformada en su matriz primordialmente por: maíz, frijol, chile y la calabaza. Esta unidad cuatripartita a su vez conforma un complejo alimenticio y cultural de larga tradición histórica que se reproduce en los patrones de asentamientos humanos, antiguos y contemporáneos, en la vida cotidiana de los pueblos indígenas desde hace aproximadamente 10,000 centurias. En otro nivel, a su vez, también dentro del “sistema milpa”, puede localizarse el amaranto, la chía, el jitomate, entre otros. Las semillas de esta agricultura son variables; están marcados por un calendario agrícola muy bien definido que es parte de la observación sistemática del ecosistema. La clasificación de los vegetales y plantas con sus cualidades alimenticias y la influencia de los fenómenos naturales son esenciales para adquirir tales cualidades. Así entonces, el hombre, conocedor de un profundo conocimiento de su entorno y de la experimentación del mismo, se “apropia” y “domestica” las plantas, futuro de la alimentación del continente americano.

El pensamiento abstracto y la aparición de ritos fundamentan las prácticas de este calendario agrícola, primordialmente inscrito en el sistema mesoamericano TRQ (tumba-roza-quema). Este sistema implica una amplia comprensión de los suelos y los climas que corresponden a las latitudes del país.

---

<sup>127</sup> León-Portilla, Miguel. 2005. *Azteca-mexicas. Desarrollo de una civilización originaria*. Algaba ediciones. México. p. 11.

“El éxito y eficiencia” de este sistema depende también de principios y factores. Como ejemplo, los *factores abióticos*. Este se refiere a la cantidad de luz solar y los procesos de la fotosíntesis, el nivel de humedad en el ambiente, la temperatura de un ecosistema, así como la dirección y fuerza del viento variando en la geografía.

Otro de los factores fundamentales y que constituyen un núcleo para el buen funcionamiento de este sistema es el del factor *edáfico*: el cual comprende las texturas y estructuración del suelo; la porosidad, el relieve y su capacidad de drenaje y la fertilidad de los distintos tipos de suelos. No olvidar otra parte fundamental: el factor *biótico*. Que representa la flora y la fauna, factores que delimitan el crecimiento y las condiciones favorables para la producción de esta técnica.

En cada una de estas fases del sistema RTQ aplicado a la milpa, existe un complejo sistema de rituales que acompañan cada etapa.

Estos ritos están insertos en las dinámicas de pensamiento y la reproducción cultural del entorno, ámbito sacralizado; donde los “factores abióticos” se convierten en entidades con poder, influyendo directamente en cada una de las etapas de la preparación del espacio domesticado. Esta influencia, determina las etapas de crecimiento en el cereal. La comprensión de este sistema de creencias es pilar para entender las prácticas agrícolas y su cosmovisión particular; característica, que comparten los pueblos permeados por la *cosmovisión mesoamericana*. Ya insertos en esta idea, me concentro en definir lo relativo al pensamiento mesoamericano:

Mesoamérica tiene entre las causas primordiales de su unidad histórica la generalización y el desarrollo del cultivo del maíz. Su cosmovisión se fue construyendo durante milenios en torno a la producción agrícola. Independientemente de las particularidades sociales y políticas de las distintas sociedades mesoamericanas, un vigoroso común denominador -el cultivo del maíz- permitió que la cosmovisión y la religión se constituyeran en vehículos de comunicación privilegiados entre diversos pueblos mesoamericanos.<sup>128</sup>

Esta circunstancia concentra la importancia de los cultos agrícolas, destinados al maíz, el chile; la lluvia y el trueno. Base de realidades que constituye su sistema de

---

<sup>128</sup> López-Austin, Alfredo. 2011. *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 16.

creencias y su cosmovisión. En principio atendimos el término cosmovisión como una “visión estructurada del mundo” (Broda; 1991). No obstante, esta *visión* forma parte integrante de una relación más sólida y completa de acuerdo con la siguiente perspectiva.

El término es aceptable si por *cosmos* se entiende la totalidad unitaria de lo existente y si se acepta el amplísimo sentido metonímico del término *visión* (...) distinguiéndolo de *cosmogonía*, relativo al origen del mundo, y de *cosmología*, palabra que por el elemento *λογία* se limita a los actos mentales de carácter cognoscitivo, reflexivos. Los tres términos serán muy útiles si se aplican en sus respectivas acepciones, entendiendo que tanto cosmología como la cosmogonía forman parte del concepto globalizante de la cosmovisión. <sup>129</sup>

En este sentido “la visión estructurada del mundo” está profundamente relacionada con la naturaleza. El amplio y generalizado culto a cerros, montes, rocas, fenómenos meteorológicos y plantas, están fundamentados por la intervención de *espíritus*. Tal vitalidad se muestra en cualquier objeto, mineral o construcción. Esta óptica del mundo se precisa por la lógica de la sacralización del espacio doméstico, natural y social. Cualquier forma que pertenece al mundo está impresa de vitalidad, tiene una influencia sobre la cotidianidad, el tiempo y el destino entre los pueblos mesoamericanos.

#### **4.2. Ritual *Atlatlacualtiliztli*.**

Esta ceremonia agrícola denota la importancia que se considera a las deidades del agua, del viento; el “señor del cerro”, o del maíz. Esta gramínea o cereal (considerado así dentro de la taxonomía del pensamiento Occidental), entre los nahuas de Ixhuatlán, es la deidad misma. Es la deidad del maíz. Este numen es el que custodia y comparte las plantas cultivadas por el hombre.

La *otredad cultural*, precisamente, aparece como una categoría adecuada. Las formas de representar la realidad entre los pueblos agrícolas están fundamentadas en una concepción donde todos los elementos que conforman el mundo están

---

<sup>129</sup> López-Austin. 2015. *Sobre el concepto de cosmovisión*. en Gámez, Alejandra y López-Austin, Alfredo. (Coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México. p. 49.



empapadas de una entidad con *vitalidad*, que ejerce una influencia total en la vida de los hombres. La relación *hombre-naturaleza*, equivale a, concentrar una fuerza complementaria; cada entidad gobernante del agua o del fuego tiene una influencia trascendental en la vida humana; no se puede pensar al hombre como aislado del mundo de las deidades. La comunicación, ofrenda y agradecimiento con estas entidades naturales recae precisamente en *sacralizar la realidad*. El mundo es un espacio sagrado, donde los hombres buscan el beneplácito de los númenes, pero también la benevolencia para alimentarse, y así de tal forma, no gestar el encono de las entidades en desaire con toda la comunidad.

La concepción espiritual del ritual *atlatlacualtitzli* básicamente es análogo entre los rituales precolombinos. En este aspecto cabe destacar que el ritual contemporáneo observado entre los nahuas de Xochimilco en Ixhuatlán de Madero Veracruz, contiene básicamente una estrecha relación con la fiesta de los nahuas del México precolombino.

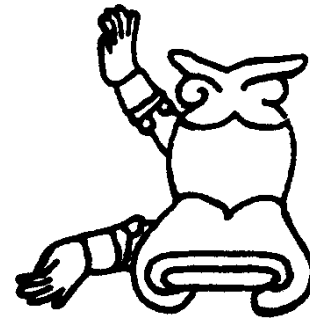
Incluso la antigüedad de estos cultos agrícolas han sido identificados desde la cultura olmeca. Las representaciones del dios del maíz, de las lluvias o del jaguar en el “arte olmeca” son muy evidentes; las diversas interpretaciones están emparentadas con la misma idea. Para ello, se contempla estudiarlo desde un contexto histórico particular. Comenzare por contextualizar el ritual de raigambre precolombino.

Entre los grupos nahuas del centro de México se realizaba en el mes *sexto*, (correspondiente al calendario Gregoriano del mes de mayo), un ritual muy importante. Se comprendía esta ceremonia entre el *sexto mes*, inscrito en el calendario agrícola *mexica*, ahí se ubicaba la fiesta del *etzalqualiztli*.

Al sexto mes llamaban *etzalqualiztli*. En este mes les hacían fiesta a honra de los dioses del agua, o de la lluvia, que llamaban *Tlaloque*. (...) llevaban en brazos unas imágenes de dioses, hechas de

aquella goma que salta y es negra y se llaman *ullí*, llamaban estas imágenes *ulteteo* que quiere decir dioses de *ullí*.<sup>130</sup>

Al mismo tenor, cabe señalar que no solo se les rendía culto a las deidades de la lluvia. Existía un culto estricto a una serie de deidades que representaban a los fenómenos meteorológicos, plantas y vegetales.<sup>131</sup>



Este estudio, precisamente, comprende al grupo étnico de filiación nahua, ubicado en el área cultural de la Huasteca situada al norte del Estado de Veracruz. En este ámbito es pertinente señalar el culto que conferían a las deidades propias de la cultura huasteca, en el contexto del mundo precolombino; sociedad que les rendía pleitesía a varios dioses de la agricultura:

(...) la deidad tribal de los huastecas, tan consentidos por la naturaleza, era una mujer, una de las diosas de la vegetación, Ixcuinan o Tlazoltéotl, adoptada por los aztecas con el nombre de Teteo innan, “madre de los dioses” (...) Además de Ixcuinan, los huastecas veneraban ante todo a Quetzalcóatl. El hecho de que el mito mencione a este dios como benefactor, a quien los pueblos nahuas debían el conocimiento del cultivo del maíz, constituye al mismo tiempo una alusión a su origen huasteco.<sup>132</sup>

Uno de los rituales más trascendentes en la comunidad nahua de Xochimilco; un rito petitorio de lluvias de vital procreación, es el del *Atlacualtiliztli* “o venerable comidita de las aguas” (según nahuas de Xochimilco). En este ritual de petición de lluvias y/o fertilidad se convoca a diversas entidades; entre ellas principalmente: *Chicomexochitl*, *Apanchaneh*, *Tlixictli*, *Tlalli*, *Ehecatl*, *Tonantsij* y *Tepetlacatl*, así como a los *Tlapetlanianeh*; deidades tutelares del maíz, las aguas, el fuego, la tierra y el viento; nuestra honorable madre, el monte y los relámpagos, respectivamente.

---

<sup>130</sup> Sahagún, Fray Bernardino. 2006. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Decimoprimer edición, Editorial Porrúa, colección “Sepan cuantos...”. México. p.113.

<sup>131</sup> *Códice Borbónico*, 5. Representación de cerro-corazón con brazos extendidos. Imagen que demuestra la analogía que existía entre los nahuas al concebir el paisaje sagrado. El corazón y los brazos indican su fuerza vital o *celicáyotl*, así mismo, se indica el carácter anímico de la geografía.

<sup>132</sup> Westheim, Paul. 1981. *La creación artística en el México Antiguo en 40 siglos de arte mexicano*. Edición de la Galería de Arte Herrero, PROMEXA. México. p. 46.

Esta relación entre las principales deidades de la naturaleza muestra la cosmología de un pueblo. Esta persistencia a su vez fundamenta la relación con los rituales de los antiguos nahuas. En este sentido cabe destacar la amplia *visión* del universo nahua, en donde la *sacralización del espacio* recrea la noción de su entorno; muy distinta por supuesto, de acuerdo al canon filosófico, social, moral, económico, religioso y cotidiano de nuestra sociedad moderna en Occidente:

La religión nahua crea un universo que difiere de manera tan fundamental del de los mestizos que forma una comunidad apartada de la cultura nacional. Entender este universo resulta ser en extremo difícil. Los mitos y rituales de los nahuas están arraigados con firmeza en el pasado prehispánico, y he hallado que son bastante complejos y están densamente encubiertos bajo varios niveles de significados.<sup>133</sup>

Para comenzar a introducirnos en el universo cosmológico, mítico, ritual y simbólico de los nahuas del Norte de Veracruz en los albores del siglo XXI conviene esclarecer esta concepción. Las aproximaciones con respecto a definir el ritual *Atlacualtiliztli* que se han propuesto por los especialistas han sido muy pertinentes. Generalmente este “ritual de petición de lluvia” es convocado y ejecutado para establecer una comunicación y una relación favorable con las entidades naturales:

(...) celebran el rito *atlacualtiliztli* para implorar las lluvias y calmar la ira de las divinidades que provocan el desequilibrio cósmico. Está dedicado a las entidades sagradas vinculada con el agua y la agricultura, a ellas se les ruega que humedezcan los suelos y hagan crecer las plantas comestibles, principalmente el maíz, identificado con *Chicomexochitl* (Siete Flor). (...) es celebrado durante la época de *ahuakistli* (sequía, falta de agua), que ocurre a partir del mes de mayo y se prolonga hasta junio o julio. Comprende varios actos rituales que inician con las revelaciones divinas captadas por los ancianos y los dirigentes de los cultos autóctonos; continúa con la celebración central del ritual y culmina con la etapa de agradecimientos.<sup>134</sup>

Esta noción encierra de manera general la acción ritual. Esta ceremonia, se denomina como “el costumbre” entre los nahuas de Ixhuatlán. “El costumbre” se lleva a cabo en distintos lugares de la comunidad. Sin embargo, el espacio sagrado

---

<sup>133</sup> Sandstrom, Alan R. 2010. *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. CIESAS, COLSAN, UASLP, SCESLP. México. p. 310.

<sup>134</sup> Gómez Martínez, Arturo. 2002. *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México. p. 108.

por antonomasia es el monte: espacio sagrado, que al mismo tenor es convocado y adorado en el ritual.

Al respecto analizo las características de este culto y las relaciones que existen entre las deidades principales que se concentran en este espacio sagrado. El monte: el cerro es el hogar, lugar predilecto donde se unen las fuerzas telúricas, acuáticas y vegetales.

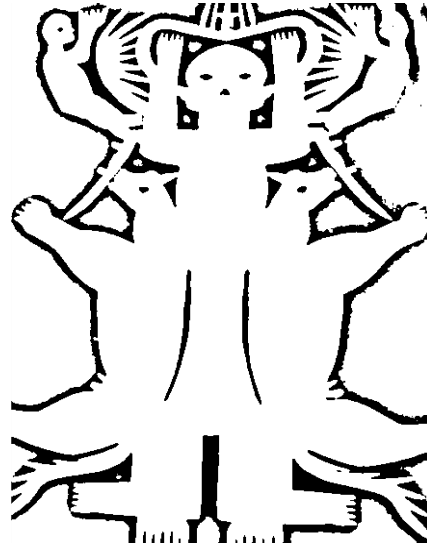
#### **4.3. Entidades de la naturaleza: Deidades telúricas y del agua.**

Al interior del cerro habita un ser que gobierna este espacio. *Tlacatepetl*, *tepetl* o *tepeseñor*. Este numen vive al interior de la montaña, dentro de su cueva; lugar de acceso al reino de las semillas; lugar donde crecen los vegetales, donde nace el maíz. Esta condición le da una jerarquía al *señor del cerro*, su trabajo y benevolencia es de vital importancia dentro del ritual *Atlacualtiliztli*. El *señor del cerro* es una fuerza vital de la naturaleza que se encarga del resguardo, el crecimiento y reparto de los principales alimentos. El *tepeseñor* tiene un *alma-corazón* que se distribuye entre las plantas, vegetales y demás objetos; así se proveen de la fuerza vital necesaria tales objetos y gramíneas, fuerza adecuada para el crecimiento y su procreación.

A esta fuerza vital o *fuerza de crecimiento* se conoce como *celicáyotl itzmolincáyotl* (López-Austin: 2011). Si falta su *yolotl* “alma-corazón” para con algún cereal este prácticamente puede “morir”, o su crecimiento no es el adecuado. El señor del monte precisamente adquiere su fuerza en el interior con base en la ofrenda; vianda que ofrecen los hombres necesitados de la benevolencia del *tepeseñor*. Reciprocidad continúa. En el interior del cerro se concentran las fuerzas vitales que dan alimento a los hombres, sinónimo de riqueza entre los pueblos mesoamericanos. Notable relación de reciprocidad. En el contexto de la cosmovisión nahua contemporánea conviene dilucidar esta postura:

La riqueza del cerro es el conjunto de “semillas”, “corazones”, “espíritus” o “sombras de las semillas” que sirven como gérmenes invisibles de las clases. Al incorporarse en el mundo pueden producir sus respectivas clases. El gran cerro es, a su vez, el “corazón” de la Tierra. Los actuales nahuas lo llaman Talokan, y otros pueblos lo identifican con una mesa de oro. Es la gran fuente de la que

surgen las “semillas” y a la que estas retornan una vez que han cumplido la parte mundana de su ciclo. Entre las representaciones el cerro está una gran tinaja, imagen que también sirve para las diosas del cerro. (López-Austin; 161,162)



135

Precisamente el *Tepetlacatl*, “señor del cerro”, se ayuda de su parte complementaria, la consorte y compañera que entre los habitantes de Ixhuatlán de Madero, también se le denomina como *Tonantsij* (nuestra honorable madre, según nahuas de Xochimilco). Ella es la regente de esparcir las semillas que son consagradas en la casa del *xochicalli*; estas semillas son las que brotarán para la época de la cosecha; tienen que crecer con fuerza para poder alimentar a los niños, hombres y mujeres de la comunidad. Para los nahuas de Ixhuatlán esta deidad telúrica ejerce la siguiente tarea:

Desde su cueva en la cima de la montaña, *tonantsij* rige sobre los espíritus de las semillas que son sus hijos, según creen los campesinos. Éstos se llaman *xinaxtli* o *xinachtli* en náhuatl, lo que significa “semilla”, y existe un espíritu para cada uno de los diferentes cultivos de la milpa. Representan la

---

<sup>135</sup> *Tlacatepetl* o “señor del cerro”. Recorte de papel ceremonial denominado como *teoamatlatectli*. “Señor del monte” según Lenz; 1973.

fuerza vital o la fertilidad potencial de cada cultivo, de tal manera que se encuentran al frente de los pensamientos de los campesinos nahuas.<sup>136</sup>

Dentro de este espacio también vive además de *Tonantsij*, *Chicomexochitl*, regente del maíz.

En el ritual *atlatlacualtiliztli* no podemos asegurar que está<sup>137</sup> dirigido a una sola deidad; prácticamente sería un error aseverarlo, lo más pertinente es comprender a este rito como la petición a distintos númenes, que forman un complejo que se asocia intrínsecamente. Cada uno de los elementos que se



convocan en el ritual tiene una función propia, una cualidad y una fuerza vital que es necesaria *solo en conjunto* con las otras fuerzas vitales que se convocan en la ceremonia; fuerza que corresponde a cada una de las deidades. Las plegarias están dirigidas por ejemplo, hacia un grupo muy especial de entidades femeninas, dentro de las cuales existe una serie de asociaciones entre ellas. Una de ellas *Apanchaneh*.

*Apanchaneh*.

Se pueden identificar a esta *Apanchaneh* con algunas deificaciones precolombinas (analogía con Chalchiuhtlicue del panteón mexica) regente de las aguas subterráneas, pozos y lagunas que existen en el poblado. Ella es la encargada de otorgar el agua para que pueda crecer el alimento, es decir: el maíz, el frijol, la calabaza o el chile; el jitomate, u otros vegetales básicos. Mujer, mitad pez, que regala su *xinaxtli* para fortalecer a la diosa del maíz.

Deidad tutelar de las aguas subterráneas o que están sobre el nivel de la tierra. En el ritual *atlatlacualtiliztli* se le depositan viandas en los pozos y ojos de agua que

---

<sup>136</sup>Sandstrom, Alan R. 2010. "El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo." CIESAS, COLSAN, UASLP, SCESLP. México. p. 325.

<sup>137</sup> *Tonantsij* "nuestra honorable madre". Regente de las semillas vegetales, habita en los cerros y en las cuevas. Deidad muy apreciada entre los nahuas de la Huasteca norte. Tomado de Gómez Martínez; 2002.



existen alrededor de la comunidad. Para los nahuas de Ixhuatlán, *la sirena* llega desde los mares del Golfo; sin embargo, también habita al interior de las aguas del poblado. Ella es la que reparte el líquido subterráneo para alimentar a las semillas del interior del cerro, su labor es fundamental para procrear la fertilidad de los suelos y los campos. La humedad del subsuelo depende de la benevolencia de *Apanchaneh*. Esta deidad entre los nahuas de Veracruz es <sup>138</sup> muy adorada, también entre *totonacos* le rinden pleitesía; principalmente *tepehuas* rinde un culto muy trascendental a esta deidad de las aguas. También *Apanchaneh* se relaciona con los músicos, ella es la que otorga el don de la música junto con *chicomexochitl* y *Xochipilli*.

En el culto a la *Apanchaneh* se observa el antiguo culto a la diosa de las aguas subterráneas, a la deidad de la falda de jades verdes-azules, *Chalchiuhtlicue*. Precisamente esta diosa del agua, consorte de Tláloc, era la encargada de repartir la fertilidad de los campos de cultivo. “*Junto a Tláloc se colocaba generalmente a su compañera Chalchiuhtlicue “la de la falda de turquesas”, la diosa de las aguas dulces*” (Soustelle, 1980: 109).

Esta serie de deidades cumplen con el fin del ritual; la relación es total entre las deidades como Chalchiuhtlicue y Tlazoltéotl (antes mencionada, capítulo segundo), así como con el lugar donde residen estas deidades, habitando la región del Oeste.

La siguiente idea ésta plenamente emparentada con el ritual contemporáneo de los nahuas de Ixhuatlán:

El maíz y las plantas nacen en el oeste, en el jardín occidental de Tamoanchan donde residen las diosas terrestres, fuentes de vida. Después emprenden un largo viaje bajo la tierra –el de la germinación- suplicando a los dioses de la lluvia que los guíen en el camino; por fin surgen en oriente,

---

<sup>138</sup> Apanchaneh, deidad tutelar de las aguas de pozas, arroyos y ojos de agua entre los nahuas contemporáneos de Ixhuatlán de Madero, se le ha asociado a la “sirena”. En la iconografía sagrada del *teoamatlatectli* se le representa con peces a los costados, cola de pez y cuerpo antropomorfo. Esta deidad es principal en el ritual *atlatlacualtiliztli*. Es muy solicitada y se dan grandes viandas en su honor, su culto también se ejecuta en las laderas del cerro. Tomado de Gómez Martínez; 2002.

región del sol naciente, de la juventud y de la abundancia, “el país rojo” de la aurora donde se escucha el canto del pájaro *quetzalcoxcotli*.<sup>139</sup>

Precisamente y en oposición al lugar del “país rojo”, región del Oeste, corresponde la región donde descansa, desciende y desemboca el sol. Sol nocturno, germinador de las semillas. El sol desciende por el mar y se posa en la caverna; idea primigenia que establece el carácter fecundo del sol nocturno. Al interior de esta horadación está la obscuridad, sin embargo, este lugar es sinónimo de fertilidad. Lugar del Talokan, lugar de la germinación del maíz, el frijol y la calabaza; la chía, el chile y el jitomate; regados por la regeneración del agua terrestre. Bella metáfora, *signo real* del crecimiento de los vegetales.

Ahí mismo, como se puede apreciar en el códice *Feyérváry-Mayer*, precisamente las regentes de aquel lugar de crecimiento, el oeste, esta flanqueado por Chalchiuhtlicue y Tlazoltéotl. Hiladoras y fecundadoras, agua y tierra; consecución de crecimiento y patronas del hilo, el agua, la fecundidad y la trasgresión. Una y otra son el *continuum*; para una y otra cualidad son diferentes. En el mismo sentido: las deidades femeninas que rigen este rumbo están totalmente asociadas al culto y observación de la luna. Su cualidad, el crecimiento, se aprecia en las fases lunares. Estas deidades en el ritual también tienen una estrecha relación con la luna. Después mencionare esta asociación. No obstante están ahí, se rinde culto a las “antiguas deidades” en el “costumbre”, tan apreciado en la Huasteca Norte del mundo indígena contemporáneo.

#### *Chicomexochitl.*

Deidad “principal” de este ritual. El culto a la deidad del maíz tiene presencia desde la cultura olmeca. Algunas investigaciones sobre las deidades más destacadas de la cosmología olmeca ha propuesto que las deidades de la montaña, en este caso el jaguar, y su culto, probablemente se transformó en el culto a deidades de la agricultura, es decir del maíz:

---

<sup>139</sup> Soustelle, Jaques. 1980. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 111.



Michel del Coe (...) retomo la tesis de Covarrubias y considero al dios-jaguar como un *rain-god*. Estimó que las representaciones de los monstruos felinos que incluyen símbolos del maíz corresponden a un dios del maíz, de la agricultura. (...) También creyó poder identificar (...) Con el jaguar-dios de la lluvia (del que el dios del maíz representaría una variante).<sup>140</sup>

En este sentido, no precisamente significa que un dios-jaguar sea el mismo que una deidad de la agricultura; o que su culto a través del tiempo se haya concluido en un culto a las deidades del maíz. En absoluto. El complejo *montaña-agua-maíz* no se puede pensar como un proceso independiente, empero, cada elemento forma una serie continua. El complejo *monte-agua-maíz* está delimitado precisamente por las antiguas deificaciones que se otorgaron a estos tres conceptos.



En el monte, (tepeyollotl entre nahuas precolombinos)<sup>141</sup>

*Tepetlacatl*, entre nahuas contemporáneos de Ixhuatlán, se deposita y confluyen las aguas y la lluvia. La *Chalchiuhtlicue* (precolombina) se relaciona con *Apanchaneh* entre nahuas de la Huasteca, es decir, este numen almacena el agua que reside al interior de los cerros. El monte, como receptáculo del *líquido de energía vital*, da vida a las semillas que se resguardan al interior, es decir: el maíz. *El maíz crece a partir de esta relación causal y continua, complementaria y consecutiva donde intervienen estas tres entidades naturales. El complejo cerro-agua-maíz.*

La importancia a la deidad *Chicomexochitl* en el ritual es preponderante:

Su nombre significa Siete Flor y es la deidad de los mantenimientos (...) Su relación con el número siete hace que sea mágico y próspero. Por sus cualidades de fertilidad se le asocia con las flores, símbolo de lo sagrado en el mundo náhuatl. (...) Se piensa que habita en la sexta capa del cielo y en los cerros, sitios desde donde observa el ciclo agrícola y cuida las plantas. (...) El antecedente

<sup>140</sup> Soustelle, Jaques. 2012. *Los olmecas*. Fondo de Cultura Económica. México. pp.156, 157.

<sup>141</sup> Chicomexochitl, con el tocado de mazorcas de maíz. Al centro se encuentran mazorcas y plantas de maíz que indican el *xinaxtli* que otorga esta deidad en forma de la gramínea, principal en la alimentación mesoamericana. Tomado de Gómez Martínez: 2002.

de Chicomexochitl aparece en el altiplano central con los dioses mexicas *Cinteotl* y *Chicomecohualtl*, patronos del maíz.<sup>142</sup>

Esta continuidad de la religiosidad nahua es notable. La asociación entre la concepción precolombina y la visión que se infiere a estas deidades es prácticamente la misma. Tanto la perspectiva antropológica, como nuestra observación etnográfica, demuestran la continuidad de las concepciones y el carácter sagrado que sigue latente en el pensamiento de los grupos étnicos del siglo XXI. En este sentido cabe destacar que:

Resulta que en las regiones indígenas de México, heredadas de la antigua Mesoamérica, prácticamente cada comunidad y región tiene su cerro sagrado, marcado por cruces o capillas católicas que toman el lugar de los adoratorios prehispánicos. El trabajo de campo permite indagar sobre las creencias que se han conservado acerca de los cerros sagrados. Estos forman parte de una *geografía ritual* que con sus variantes locales y regionales, da continuidad a muchos elementos de la antigua cosmovisión que era común a toda Mesoamérica.<sup>143</sup>

En la etnografía presentada con antelación destaco la imagen de *Chicomexochitl*, dentro de la caja, donde descansa. Dicha caja, según mi interpretación, está asociado al lugar de residencia de la deidad del maíz, para los nahuas de Ixhuatlán “en esta caja se deposita la deidad para que este contenta, porque ahí vive, como allá, en el cerro” (informante Julián Martínez).

Esta idea es muy clara, evidencia de la función de la caja. Receptáculo donde habitan las semillas del maíz. La caja que está dedicada en el *xochicalli*, representa fielmente una *caja-receptáculo-hogar* de la deidad del maíz. El cerro tiene connotaciones de gran troje o bodega. Partimos de esta idea para confrontar los datos etnográficos:

El dios patrono y su monte son réplicas, respectivamente, de la divinidad regente de la gran bodega y de ésta. (...) El monte, por tanto, es la fuente de energía, bodega de los “corazones” y riquezas del pueblo; pero al mismo tiempo es la réplica del poblado del grupo protegido, por lo que entre poblado

---

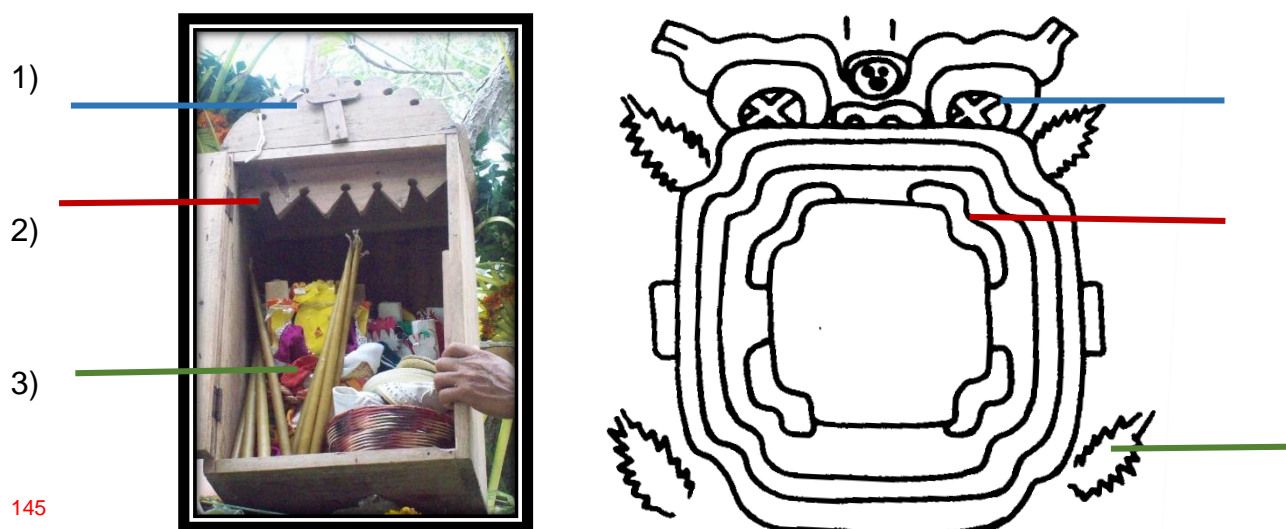
<sup>142</sup> Gómez Martínez, Arturo. 2002. *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México. p. 83.

<sup>143</sup> Broda, Johanna. *Montañas sagradas de grupos étnicos de Mesoamérica. Introducción*. En Broda, Johanna. Iwaniszewski, Stanislaw. Montero, Arturo. 2009. “La montaña en el paisaje ritual”. UNAM, INAH, IIH, CNCA. México. p. 321.

y monte por una parte, y entre hombres protegidos y animales compañeros por otra, hay isonomía coesencial.<sup>144</sup>

Precisamente en el ritual del *atlatlacualtitzli*, se puede observar como la deidad principal *Chicomexochitl*, es introducida con sumo cuidado en el interior de la caja, ahí dentro, se le deposita con una serie de regalos: collares, zapatos, frituras, dulces y ropa diminuta, son las viandas para que se complazca con los hombres. Esta caja representa fielmente la “bodega” de las semillas, que como ya constatamos se trata del cerro, el monte sagrado. Troje divina, receptáculo de las “semillas-corazón”, de las deidades del agua terrestre, de “semillas-corazón” del maíz, el frijol y el jitomate; deidades en sí mismas, por el simple hecho de ser el alimento primordial de los hombres, mujeres, niños y ancianos. Para ellos se regala las “semillas- corazones” depositados y concentrados por el “Señor del cerro”.

En esta asociación observamos como la caja donde se deposita la *Chicomexochitl*, obedece al canon de las representaciones gráficas del monte y la entrada. La iconografía olmeca y la representación de los nahuas de Ixhuatlán son equivalentes. Partimos de este hecho categórico para elaborar un sucinto análisis simbólico:



<sup>144</sup> López-Austin, Alfredo. 2011. *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 165.

<sup>145</sup> Figura de la derecha. Tomado de Piña Chan, Román. 1985. *Quetzalcóatl. Serpiente emplumada*. Fondo de Cultura Económica. México

1) En la caja podemos observar la cruz en la parte superior: símbolo del *axis mundi*. Representa los rumbos de la cosmovisión nahua. La cruz se ha asociado a la “cruz de San Andrés” símbolo del universo entre los olmecas. En la representación antigua (derecha), la “cruz” o el también llamado quincunce, aparece en los ojos del jaguar-reptil-monstro de la tierra. En ese ámbito el quincunce simboliza los rumbos del universo, lugares donde se reparten las semillas que habitan al interior de la *caverna-jaguar-cerro*; este glifo se puede observar tanto en olmecas, mayas y mexicas precolombinos; totonacos, otomíes, nahuas, teneek y pueblos indígenas contemporáneos lo utilizan en la iconografía textil. Veamos entonces el origen de este culto y su representación:

Las representaciones de la tierra como una boca de jaguar vista de frente o de perfil y con espigas vegetales que indican la vegetación hacia los cuatro puntos cardinales; nubes de lluvia con el agua cayendo a la tierra en forma de gotas; vegetación en forma de cañas de maíz, espigas y ramas; lo mismo que elementos florales identificados con el maíz, los cuales aparecen en Tlatilco desde los tiempos aldeanos; se encuentran en la Venta y se fijan como jeroglíficos del maíz en Monte Albán. (...) llegaría a convertirse en una serpiente-pájaro fantástica y celeste, por lo cual se relacionaba también con la tierra y la fecundidad; a la vez que podía ser el símbolo de lo espiritual (Cielo, lluvia) y de lo material (Tierra, fertilidad, vegetación) es decir, celeste y terrestre al mismo tiempo. <sup>146</sup>

2) En la escena siguiente comparo la parte superior del interior de la caja. En este sentido la forma que se utiliza en la caja del ritual entre los nahuas de Xochimilco tiene la forma de “dientes superiores”. En esta analogía plástica queda evidente la asociación con las antiguas representaciones que existen del jaguar-reptil de la cosmovisión precolombina. En la imagen de Chalcatzingo, Morelos, de filiación e influencia olmecoide. En la imagen (derecha), se puede comprobar esta notable grafía simbólica. En la escena de la representación de la tierra, se observan una especie de cuadrante escalonado, que flanquea el cuadrante central de la imagen del jaguar-reptil o monstruo de la tierra. La identificación de los dientes es muy conocida entre los estudios de la iconografía olmeca, cabe destacar la similitud

---

<sup>146</sup> Piña Chan, Román. 1985. *Quetzalcóatl. Serpiente emplumada*. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 18, 19.

conceptual, metafórica y plástica que existe entre los “dientes de la caja ritual de Ixhuatlán” y la representación del monstruo jaguar-reptil de Chalcatzingo.

3) La representación que se concreta en depositar al interior de esta *caverna-monte*, *jaguar-reptil*, o *cerro-caverna-jaguar-reptil*. Obedece a la lógica que antecede este análisis. Si la depositaria es “bodega” o cerro, y al interior de ella se almacenan las semillas-corazón del maíz, precisamente se constata a través de ubicar la imagen de la *Chicomexochitl* al interior de esta “caja”. Por ende, depositaria, imagen precisa, que indica donde habita el maíz: en el interior del cerro. En la imagen de la izquierda se observa la deidad *Chicomexochitl*, ricamente ataviada, que vive, habita y observa desde el interior de la horadación, “dentro del cerro observa el ritual”; empero, también indica su carácter telúrico al resguardarse. Crecen y brotan las espigas del maíz, las plantas, desde las entrañas de la tierra.

Por otro lado, en la imagen de la izquierda, se puede constatar la recreación iconográfica del monstruo de la tierra, y entre sus *entrañas-superficie*, nace, y crecen ramas vegetales. Símbolo del crecimiento del maíz. Las espigas han sido interpretadas como las espigas de maíz que brotan de las cuatro direcciones por donde nace y se reproduce la planta, de vital importancia alimenticia entre los pueblos mesoamericanos. Es decir, es la imagen del *cerro-universo*; donde habita la bella gramínea, alimento fundamental que germina en las cuatro esquinas, los cuatro rumbos de universo.

Este ritual de petición de lluvias antiguamente era dirigido por especialistas rituales; hoy por los *huehuetlacatl*, especialistas de los ritos agrícolas contemporáneos en Xochimilco, Ixhuatlán de Madero Veracruz:

Sacerdotes dedicados a los cultos del jaguar vista de frente o de perfil que simboliza la tierra (caverna); nubes de lluvia que cae en forma de gotas para fecundar la tierra (círculos, SSS); espigas, ramas, flores, etcétera, como símbolos de la vegetación; ritos y ceremonias agrícolas (...) la cual es fundamentalmente agrícola o agraria y está ligada a las principales observaciones astronómicas, al calendario, al registro del tiempo, a la escritura y la numeración; es decir, una preocupación intelectual avanzada.<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*; 19, 20

Por este simple hecho, podemos concluir que este rito de petición de lluvia comparte totalmente las asociaciones con los ritos agrícolas antiguos, tanto en *materia* y *contenido* simbólico y cosmológico, así como en las *formas* iconográficas y materiales que comprenden analogías precisas. Los cultos antiguos y la representación ritual del grupo nahua de Ixhuatlán, es precisamente una *teoría cósmica* que valida las ceremonias rituales y la concepción *cosmológica* que interviene en la idea de sacralización del mundo; es decir, su cosmovisión particular.

Ante este hecho las sociedades precolombinas no contemplaban la división tajante de sagrado/profano. *Esta división no existe en las concepciones de las sociedades tradicionales, ya que todo ámbito estaba empapado de un carácter sagrado; a lo más, existen ámbitos de índole sagrada, grados de sacralización; tales que son más sagrados y otros de carácter distinto, siempre al interior de un macrocosmos sacralizado y al exterior de un microcosmos deificado.*

En este mismo sentido me concretare a hablar del culto a estas deidades a través de la representación icono-plástica del *teoamatlatectli*. Figuras que han sido ampliamente estudiadas en el seno de la antropología mexicana.

#### **4.4. Los teoamatlatectli.**

El análisis que corresponde al papel ceremonial, denominado en la región de Ixhuatlán como *teoamatlatectli* es muy importante. Esta actividad ritual tiene sus orígenes y raíces “sólidas” dentro de la cosmovisión mesoamericana.

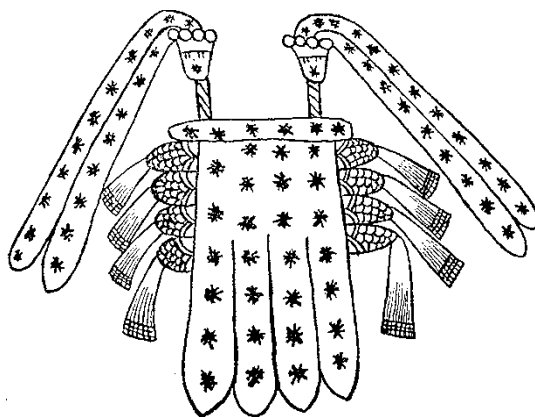
Antes de la llegada de los colonizadores de la Península Ibérica, esta actividad ceremonial tenía gran fama y raigambre en los rituales. El papel ceremonial era el material predilecto para materializar, vestir y representar a los númenes principales. Se usaba prácticamente en más de la mitad de las fiestas en las veintenas del calendario ritual. En cada una de estas fiestas existía una gran producción de papel ceremonial que se le denominaba como *tetéhuítl* o “*amatetéhuítl*”. El *amatetéhuítl* era usado precisamente para honrar a los montes, a los dioses del agua y a la deidad de maíz; con el *amatetéhuítl* también se elaboraban las figuras e indumentaria principal de las deidades más destacadas; con este material sagrado, se hacía una variedad de acciones rituales, entre ellas se practicaban: la quema de

papel ceremonial dedicado entre otros a las deidades ígneas, el salpicado con *ulli*, la elaboración de grandes banderas y tocados prominentes; se implementaba la indumentaria de las deidades, las figuras antropomorfas y zoomorfas; así como una gran cantidad de ofrendas de papel *tetéhuítl*. En este sentido es de vital importancia concentrarnos en el contexto histórico para comprender este estudio.

El papel ceremonial era de gran estima para los antiguos nahuas del centro de México; a través de este material se modelaban las deidades; el papel, medio que a través de él se mantenía una comunicación sagrada entre las esfinges del agua, el monte y la vegetación y los especialistas rituales: “sacerdotes” o médicos especialistas.

Además de las viandas que eran ofrendadas usualmente, como corazones, niños, jóvenes, etcétera, el *tetéhuítl* era fundamental en dichas prácticas culturales:

Dicen que echados los corazones se alborotaba el agua y hacía olas y espuma; echados los corazones en el agua, echaban también las piedras preciosas y los papeles de la ofrenda, a los cuales llamaban *tetéhuítl*; atábanlos en lo alto de los maderos, que ahí estaban hincados; también colgaban algunos de los *chalchihuites* y piedras preciosas en los mismos papeles.<sup>148</sup>



149

Esta asociación es completamente similar a los cultos agrícolas estudiados por autores recientes; dichas analogías se podrán identificar con base en la descripción

---

<sup>148</sup> Sahagún, Fray Bernardino. 2006. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Decimoprimer edición, Editorial Porrúa, colección “Sepan cuantos...”. México. Capítulo XXV, p. 115.

<sup>149</sup> Figura tomado de Lenz, Hans. 1973. *El papel indígena mexicano*. SepSetentas. México

etnográfica anterior, en el capítulo 3. Por ende, nos remitimos a la siguiente interpretación y precisamos esta noción:

Los *amatetéhuitl*, goteados con hule derretido, eran simbólicos en el culto de los dioses de los montes; servían de atavío a los pequeños ídolos que los representaban (...) El doctor Alfonso Caso (...) nos dice: “una especie de abanico de papel plegado, puesto detrás de la nuca, es característica de las deidades del agua, de los montes y de la vegetación, siendo este abanico blanco en la diosa Iztaccíhuatl; rojo en Chicomecóatl, diosa del maíz; azul en Chalchiuhtlicue, diosa del agua y verde en Tepeyolohtli, dios de las montañas <sup>150</sup>

Los *amatetéhuitl* eran salpicados por el connotado *ullí*, especie de hule que era utilizado para motear y manchar; colorear de características, o “engendrar vida” a cada uno de los elementos atávicos: su parafernalia, el tocado, el faldellín y el mismo rostro donde las deidades de la lluvia como Tláloc eran manchados con *ullí*.

En el ritual del *atlatlacualtiliztli* precisamente se observa este hecho. En las diferentes fases del ritual, se sacrifican diversas especies de aves. Con la sangre que emana de las venas yugulares se “salpica” a los *petates* de los *teoamatlatectli*. Esta acción es ejecutada por los especialistas rituales, no obstante, las mujeres también cortan la yugular y salpican al resto de las deidades primordiales del pensamiento y la espiritualidad de grupo étnico nahua contemporáneo de Ixhuatlán. La acción de dar, ofrendar y salpicar de sangre a cada una de las figuras antropomorfas del papel ceremonial esta dictada para *dar vida* a las deidades. La sangre del animal es la que “*gesta la vida interior*” y exterior de los *teoamatlatectli*. Haciendo uso de la lógica anterior, la “semilla-corazón” del ave, pasa a concentrar la fuerza o *celicáyotl* a cada una de las deidades, que en sí mismas están *vivas* o adquieren fuerza vital, sin embargo, esta reciprocidad cósmica reside en entregar como ofrenda la vida del ave, fuerza para las deidades. El color, la especie y la edad de cada ave tienen relación con respecto a las cualidades de la deidad a la que están dedicadas estas características. Si es un guajolote, un pollo, una gallina o un gallo, indica a cuál de las deidades se le va a presentar como gran vianda, sagrada ración.

---

<sup>150</sup> Lenz, Hans. 1973. *El papel indígena mexicano*. SEP-Setentas. México. pp. 14, 15.



Esta fiesta precisamente celebra la relación dialéctica y ontológica que existe entre todos los *teoamatlatectli* y los hombres, entre la vianda ofrecida, alimento sagrado, sangre derramada, ahí en ese espacio sagrado se concentran y circula la fuerza vital. A esta fuerza vital también se le ha denominado como *chicahualiztli*; en este sentido Catharine Good, ha propuesto una lógica de circulación del *chicahualiztli*:

Sostengo que desde el punto de vista de los nahuas, lo que ofrendan en cada ocasión es *fuerza* o *chicahualiztli*, que se puede traducir como energía vital. (...)

Esta fuerza fluye entre personas vivas, grupos domésticos, el pueblo y entre toda una constelación de seres que también tienen *chicahualiztli*: los muertos, los santos, la Virgen (*Tonantzin*), las cruces (*totatatzin* o *totatzitzihuan*, como “personas” asociadas con piedras y lugares específicos con nombres), la Tierra, el maíz, el Sol y las estrellas, el viento, ciertas aves y animales, la lluvia, manantiales, los cerros, formaciones rocosas. Estas “personas” o estos “seres” circulan su fuerza hacia los humanos y el mundo natural. Aquí podemos aplicar la idea de *tlacatl* (...) ente personificado –tal vez un ser viviente o *existente*, como los llaman en partes de la Huasteca.<sup>151</sup>

Cabe destacar que esta noción es muy apropiada para comprender la circulación y relación que existe entre los recortes ceremoniales, los fenómenos meteorológicos, los hombres y las propias ofrendas de sacrificio ritual.

Este acto de compartir la sangre salpicada en los papeles demuestra la antigua práctica del salpicado del *tetéhuatl*. En este mismo tenor, conviene apreciar las siguientes figuras. En estas fotos podemos apreciar la notable analogía que existen entre la práctica del salpicado de *ulli*. A la derecha, se divisa una ofrenda de papel amate dedicado Tláloc. La “ofrenda 102” que se encuentre en un depósito arqueológico del Templo Mayor.

En la imagen de la izquierda se aprecia la práctica actual del sacrificio ritual de las aves, que salpican con su preciada sangre a los *teoamatlatectli*; *Ehecameh*, *Tlalli*, *Apanchaneh*, *Tlixictli*, *Tlacatepetl* o *Tlapetlanianeh*. La siguiente cita sustenta este notable rito petitorio:

---

<sup>151</sup> Good Eshelman, Catharine. 2013. *La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para las prácticas religiosas mesoamericanas*. En Broda, Johanna. (Coord.) *Convocar a los Dioses. Ofrendas Mesoamericanas*. CONACULTA. Instituto Veracruzano de la Cultura. México. p. 47.

(...) las figuras de papel representativas del viento, los truenos y los frutos, que han sido colocados en el suelo desde la noche anterior y frente al altar, son regados con la sangre que brota de las aves sacrificadas. Las aves después son cocidas y ofrendadas en el altar. Poco después colocan una mesa a un lado del altar y se ruega, en especial, al Dueño del agua (...) <sup>152</sup>

Ampliamente documentado está el rocío de *ullí* a las deidades agrícolas, ellas asociadas al complejo *cerro-lluvia-maíz*. El notable estudio de Hans Lenz apoya esta práctica precolombina con base en el estudio de la *Crónica de la Provincia Agustiniense* en la cual se describe la práctica de los ritos de papel por parte de los otomíes de Tototepec en 1635:

Consistían las ofrendas en incienso, un papel que ellos hacían de cortezas de árboles molidas que llamaban coní, y gallinas de la tierra. Adornaban las chozas con ramas verdes, flores y ramilletes y esteras pintadas; en medio ponían una mesa que cubrían con paños de algodón, un brasero con brasas, dos vasos con alguna bebida, incienso y papel hecho de tiras y cortado, que decían era el vestuario de su dios. <sup>153</sup>

En la Ofrenda 102 del Templo Mayor de Tenochtitlan. Al respecto destaco esta información:

(...) fue recuperado un conjunto de bolsas de papel amate (de 15 por 30 cm. De ancho y largo, en promedio) pigmentadas en colores, negro, azul y rojo, el cual se recolectó en bloque (...) el laboratorio permitió definir que eran 6 láminas de papel, dispuestas en forma de biombo y unidas mediante unas varas amarradas con ixtle. (...) El conjunto de los papeles en su parte media trasera portaba una banda de papel, en donde, iban empotradas unas varas como figas. (...) de la pared oeste, lado norte, fue colectada una figura antropomorfa de copal revestida de estuco y con un tocado de papel que llevaba un moño plisado y un estandarte; el papel era de colores rojo y negro. <sup>154</sup> (Montufar, Barrera, Islas.; 2013: 216)

Por ende, podemos apreciar la amplia similitud de los cultos y de las ofrendas *in situ*. La acción ritual del rocío de la sangre, en la foto de la mujer nahua de Ixhuatlán, indica la relación intrínseca de la acción ritual del salpicado del *ullí*, que presenta

---

<sup>152</sup> Williams García, Roberto. 1972. *Mitos tepehuas*. SepSetentas. México. p. 57.

<sup>153</sup> Lenz, Hans. 1973. *El papel indígena mexicano*. SepSetentas. México. p. 115.

<sup>154</sup> Montufar, Aurora; Barrera, José; Islas, Alicia. 2013. *Una mirada arqueológica a la ofrenda 102 del Templo Mayor de Tenochtitlan: su contenido botánico y simbolismo*. En Broda, Johanna. (Coord.) *Convocar a los Dioses. Ofrendas Mesoamericanas*. CONACULTA. Instituto Veracruzano de la Cultura. México.

una relación simbólica; estrecha, la del vínculo y comunicación de las deidades con base en el sacrificio.



155

El presente análisis está encaminado a contemplar esta asociación en el ritual *atlacualtiliztli* que manifiesta la “continuidad” de las fiestas agrícolas enunciadas para las deidades de la naturaleza; esa práctica ritual fundamenta la concepción religiosa del grupo nahua en la Huasteca, provista de características notables entorno a los paradigmas de la religión mesoamericana, precortesiana, en el núcleo de la filiación cultural nahua.

#### 4.5. La aprehensión del macrocosmos.

La aprehensión del macrocosmos implica la creación de cosmogramas. A lo largo de este trabajo se han dado una serie de creaciones culturales que en buena medida representan la aprehensión del universo. Por ejemplo el telar de cintura, los diseños y bordados en la iconografía de la indumentaria; las máscaras; los códices y la

---

<sup>155</sup> Ritual del *atlacualtiliztli*; mujer de Xochimilco, Ixhuatlán de Madero; riega sangre del ave sacrificada, salpicando los *teoamatlatectli*, “bultos sagrados”. (Foto: Arturo Gómez; 2014). Derecha: detalle de la foto pagina 19, de la “Ofrenda a Tláloc” en el “Museo del Templo Mayor” cortezas de amate o *amátl* que fueron salpicados con ulli, nótese las gotas oscuras; papel depositado debajo de la ofrenda-atavío para las deidades de la lluvia. (Foto del autor). Ofrenda, ver página siguiente.

arquitectura de las viviendas remiten la idea del cosmograma. Así mismo el altar en el ritual del *atlatlacualtiliztli* precisamente concentra esta lógica.

En el altar se muestran una serie de elementos que remiten a la idea del universo. Por ejemplo en la parte inferior del altar se depositan las deidades representantes del inframundo, todas las entidades que se refieren a los *ehcameh* están consideradas en este sitio. Parte inferior que representa el inframundo.

En la parte media se depositan los recortes ceremoniales que representan a las deidades de la tierra y de los vegetales a los que se rinde pleitesía en el ritual de petición de lluvias dignas para el crecimiento de los vegetales sembrados. Representando así mismos el plano medio de la tierra, lugar donde habitan las deidades telúricas *Apanchaneh*, *Tlalli* o *Tonantsij*, así como lugar de residencia de los hombres.

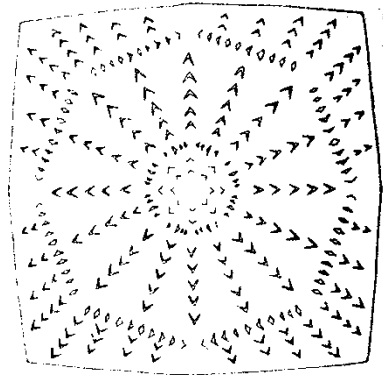
En el marco del altar, parte superior, se representan con ramilletes de flores y hojas de coyol al astro sol; con recortes de papel se elaboran la representaciones de un grupo de estrellas plegadas en el firmamento y en otro de los extremos superiores del altar se ubica la luna, vital para la fecundidad de los campos. Los recortes que se depositan en esta área del altar son los referentes de los principales astros que surcan el cielo nocturno y diurno.

En la siguiente imagen podemos apreciar los recortes que se pegan en la parte superior del altar y que representa los principales astros visibles, en tanto que existen representaciones de estrellas que no sabemos con exactitud a cuales estrellas representan, sin embargo, la idea de estrella incrustada sobre el marco (“eclíptica”) en el altar indica la relación de los astros y la petición de lluvias que se contempla en esta época del año. La luna con su amplia relación con la fertilidad y el agua, se hace patente en la distribución del papel ceremonial que se pega sobre el arco del altar:

- 1) En esta área se encuentra incrustado el astro sol, *Tonatih* representado por 6 flores de coyol que van en acenso por la izquierda, siguen la ruta de la “eclíptica” con 4 flores en la parte superior; dos a la esquina y dos al centro; una última se

encuentra flanqueando alrededor del arco por la derecha, en ascenso y descenso respectivamente. Empero, también se pega un recorte del sol en la esquina.

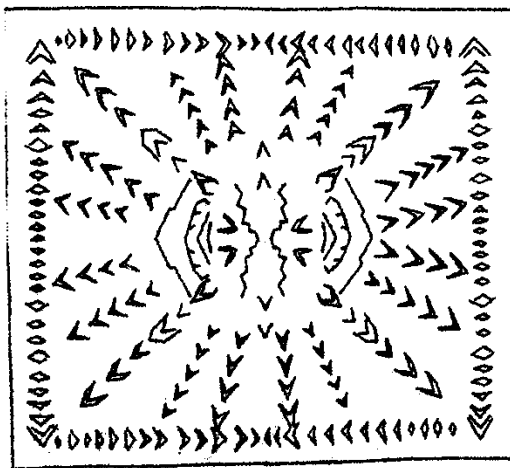
1)



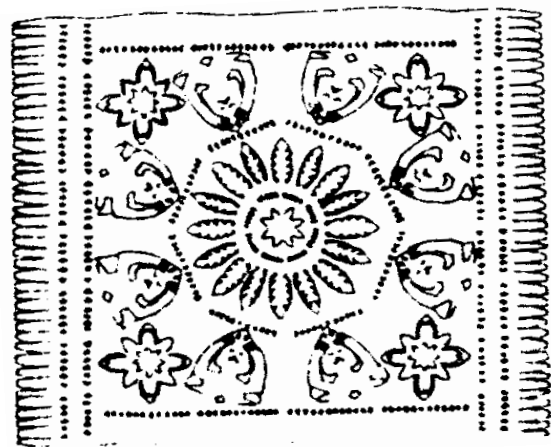
Por otra parte; sobre el marco del altar, se representa el arco del cielo, es decir la eclíptica. No obstante, aunque esta línea imaginaria del cielo es una construcción occidental para dividir el plano celeste, existe una idea similar entre los nahuas de Xochimilco, esto se comprueba en la siguiente información: “Aquí ponemos a nuestros soles y lunas, porque es por aquí por donde caminan, en el día, en las noches y en el año, así andan caminando en el cielo de arriba, porque caminan y en otras épocas están en otros lados, nunca están ahí mismo, por eso caminan también en el altar como en el cielo.” (Informante Julián Martínez, Xochimilco, Ixhuatlán de Madero).

Por tal motivo aseguramos que el “arco del cielo”, se representa en el marco del altar. Por otro lado, equivale a la bóveda celeste, lugar donde transitan y surcan los astros; entre ellos las pléyades en temporada de lluvias, las etapas equinocciales y solsticiales del astro sol y las distintas fases de la luna que se utiliza en las etapas del ciclo agrícola:

Ciertos fenómenos astronómicos tales como el primer paso del sol por el cenit, o la desaparición de las Pléyades durante el mes de mayo, asimismo anuncian la llegada de las lluvias, y por ello se les asignaba una gran importancia, como augurios, en la sociedad prehispánica <sup>156</sup>



157



Aunque esto opera para las sociedades prehispánicas, también se rastrean estas características en las comunidades contemporáneas. Para concluir pensamos en la distribución de la casa *xochicalli*, lugar de reunión para el ritual, lugar similar en su simbolismo a la *kiva* de los hopis, y los modelos de casas zinacantecas de los tzotziles en Chiapas.

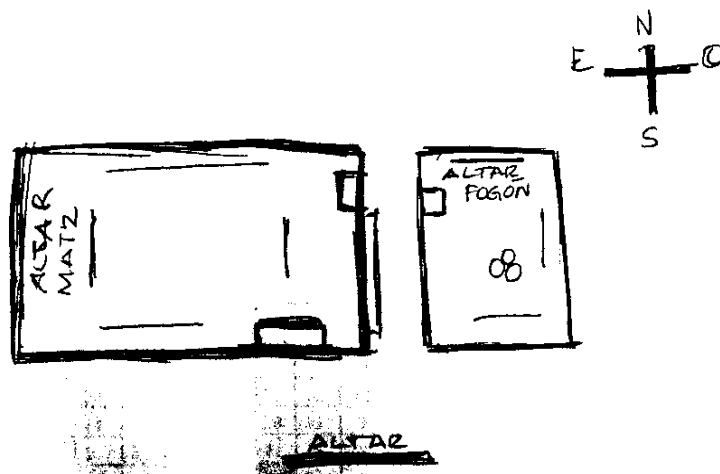
La *xochicalli* es la casa ritual, al interior de ella se planea el ritual, se cantan y danzan las plegarias, se reproducen los sistemas simbólicos y cosmogónicos que se

<sup>156</sup> Broda, Johanna. 1991. *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica*. En Broda, Johanna. Iwaniszewski, Stanislaw; Maupomé, Lucrecia. (Editores) 1991. *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. UNAM, México. p. 479.

<sup>157</sup> Representación de la luna (izquierda) y un grupo de estrellas que es conformado por un grupo de entidades sagradas. (tomado de Sandstrom, 2010)

fundamentan en la alineación y distribución de los objetos; con los bellos altares y su respectiva orientación dentro del universo nahua.

En el lugar de las mujeres, ubicado hacia el rumbo oeste, también se encuentra el fogón, como en la casa zinacanteca. El xochicalli, que muestra los elementos de una casa ritual, o donde se practican las ceremonias de petición y agradecimiento durante el ciclo agrícola, empata en la idea que concentra la *kiva*, lugar donde se practican los rituales y ceremonias hopis de los indios norteamericanos, igualmente abordado en el capítulo 2. De igual forma el fogón está ubicado hacia el oriente. El otro rumbo, asociado al este, lugar del nacimiento del sol y por relación estrecha con el maíz, venus y la lluvia; ahí se puede constatar la gran cosmografía que construye la aprensión del cosmos, de amplias magnitudes y que sin embargo, es aprendida por las manos, las mentes y la cultura de un pueblo nahua contemporáneo; la aprensión del macrocosmos se ubica en el hogar, lugar del fogón.



A través de este análisis etnográfico, se pueden mostrar los grandes conocimientos del entorno, de los astros y de las ideas más complejas de los pueblos indígenas de México. Por ende concluimos que entre los nahuas actuales se consigue perpetrar el conocimiento, siempre con base en las deidades, los sueños y la sanación del espíritu; relación constante donde intervienen deidades, aires y fuegos; soplos, consejos y susurros que proveen de alimento al cuerpo de los hombres, de conocimiento al corazón y de pensamientos los pensares humanos. Es así como

los nahuas enseñan las nociones y explican a través del ritual la complejidad de las lógicas cosmogónicas que dan vida y orden al caos, el cielo, la tierra y el cosmos; de este interminable océano cósmico: lugar entre los cielos del mar y el mar de los océanos celestes. Las cosmológicas sagradas, epistemologías divinas viven aún en el pensamiento indígena de nuestras más de 500 centurias; antes, después y durante el sucesivo colonialismo de nuestros tiempos.

## **CONCLUSIÓN:**

### **Consideraciones Finales.**

Presentar los ejemplos en los capítulos 1 y 2 muestra algunos enfoques sucintos, sobre la diversidad de las culturas. En este sentido los múltiples grupos humanos tienen una amplia gama para formar su propia organización tribal, matrimonial, económica, y con ello, sus prácticas religiosas, ligadas en un *continuum*. Este enfoque holístico precisamente fue contemplado por el simple hecho, de que en un sistema de creencias determinado siempre están relacionados los aspectos “artísticos”, políticos, económicos, de organización social y a través de ellos los elementos míticos, simbólicos, rituales y religiosos, siempre estrechamente concatenados. Al hacer uso de los ejemplos de los capítulos 1 y 2 contemplo al mismo tiempo su *escisión*; el ejemplo denota al unísono los casos que se han ido borrando de los estudios y de los atlas etnográficos en África, Nueva Zelanda, Australia, Groenlandia y toda América.

Hacer caso omiso de la diversidad de pensamientos en el orbe equivale al *borramiento: típico de la conciencia intelectual que impera en el sistema occidental*. Por ende, nos remitimos a la siguiente noción donde hago patente uno de los tantos rostros que supone el etnocidio: *la negación del otro. Rostro del etnocidio, aquel fielmente maquillado y perfectamente instrumentado*:

El etnocidio no es solo producto de la agresividad humana (...) La negación del otro se refiere aquí a un sistema social, y puede llevarse a cabo con toda amabilidad, tal y como lo demuestran un millón



de misioneros cuyos manejos fueron complementarios de las diversas formas de esa negación; las contradicciones entre dichas formas solo se limitan a engrosar la historia anecdótica.<sup>158</sup>

Historias anecdóticas, no obstante, historias que constantemente están manchadas por el color que indica el etnocidio.

Los extraordinarios ejemplos que presento del “arte” en las máscaras Inuit; las extraordinarias tallas de los *asmat* o las complejas “figuras” *nkisi* habla al mismo tiempo del exterminio de pueblos inuit; grupos bantú del Congo, *asmat* de Nueva Zelanda, *aranda* en Australia; grupos humanos que generalmente se toparon con el aniquilamiento sistemático de su cultura.

Nuestro *Leitmotiv* primordial de esta tesis es cotejar los razonamientos míticos y lógicas cosmológicas que existen al interior de estas creaciones brillantes de tantos grupos que conforman la humanidad. Empero, otro *leitmotiv* en esta conclusión es enfrentar las inherentes problemáticas a las que se enfrentaron estos pueblos.

Desde ahí, sin moverse demasiado, entre todos estos pueblos se aplicaron constantes procesos de *asimilación*, o modelos de *reservaciones*, peor aún, la adaptación a trabajos forzados.

Estas problemáticas no las abordo a lo largo de mi trabajo, sin embargo, en estas líneas finales de la obra es pertinente hablar de las cosas con las que se enfrentaron centenares de pueblos por todas las masas continentales.

Para tal envergadura del problema se implementó “*la esclavitud justificada*”, que se instauró como un modelo de progreso y desarrollo, maquinado e implementado hacia “pueblos holgazanes”, que no comprendían nada del nuevo sistema económico, basado principalmente en la explotación y la naturalización del usufructo. Para ello contemplamos nuestro quehacer con base en la siguiente perspectiva:

---

<sup>158</sup> Jaulin citado en Báez-Jorge, Félix. 2013. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares México*. Biblioteca Universidad Veracruzana. pp. 18,19.

Encontramos un prejuicio tenaz, curiosamente extensivo a la idea contradictoria y no menos corriente de que el salvaje es perezoso. Si en nuestro lenguaje popular decimos “trabajar como negro”, en América del Sur se dice “flojo como indio”. Entonces una de dos: o bien el hombre de las sociedades primitivas, americanas y otras, vive en economía de subsistencia y pasa la mayoría del tiempo en busca del alimento; o bien no vive en economía de subsistencia y puede permitirse ociosos prolongados fumando en su hamaca. Es lo que sorprendió a los primeros observadores europeos de los indios de Brasil. Grande era su reprobación cuando constataban que los mocetones llenos de salud preferían emperifollarse como mujeres con plumas y pinturas en lugar de transpirar en sus huertos. Gente, pues, que ignoraba deliberadamente que hay que ganar el pan con el sudor de la frente. Era demasiado y eso no duró: rápidamente se puso a los indios a trabajar y murieron a causa de ello. Efectivamente, parecen ser dos axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero plantea que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia el imperativo categórico: hay que trabajar. <sup>159</sup>

Otra razón por la cual se hace uso de un *marco general* de la diversidad cultural obedece, exclusivamente, a una situación: existen enfoques que pretenden escindir los estudios particulares, capítulo 3 y 4. Estudios de los cuales si quiera los antropólogos modernos, ensimismados en las *netnografías* o los innovadores estudios de las *TIC*’s contemplan como “diversidad”.

Presento en esta conclusión, exclusivamente problemáticas, mismas que les competen a los pueblos nahuas contemporáneos, zinacantecos y otomíes o cualquier otro que pueda identificarse. Ya que allí está escrita la historia de los pueblos indios.

Ejemplo: en el Norte de América, grupos contemplados en el capítulo 2 por los *hopis* e *inuit*, se devastaron millares de almas:

Esa mortandad por la transmisión de la enfermedad se repitió en toda Norteamérica y Sudamérica. Los cálculos más recientes del número de indígenas en todo el continente indican que había muchos más de los que se creía. El cálculo actual es de ochenta millones, de los cuales diez a doce millones se cree que vivieron dentro de las fronteras actuales de los Estados Unidos. <sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Clastres, Pierre. 2010. *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Hueders. Santiago de Chile. Chile. p. 162.

<sup>160</sup> Johansen, Bruce y Maestas, Roberto. 1982. *Wasi’chu. El genocidio de los primeros norteamericanos*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 20

Hoy en el Norte de América no quedan más grupos que confinados en “zoológicos humanos”, como un mero “eslabón perdido”. Por ello retomo, con base en el análisis de autores y especialistas, en el capítulo 2 el caso de las máscaras en la cosmología inuit y por otro lado la interpretación simbólica de la *kiva*, hogar que evoca los mitos cosmogónicos entre los *hopis*, ideas fundamentales para comprender el vasto mar de interpretaciones sobre la vida y el cosmos que existe entre muchos pueblos.

Los estudios de demografía en el continente americano, y particularmente, el caso del Anáhuac sustentan nuestro posicionamiento final. Para consolidar los datos meramente “anecdóticos”, típicos de nuestra historia, presentamos esta otra anécdota:

Los investigadores de Berkeley han trazado la curva de despoblación para la región de Anáhuac. Es terrorífica: de 25 millones de indígenas en 1500, no queda más de un millón en 1605. Wachtel da, para el imperio inca, cifras apenas menos abrumadoras: 10 millones de indígenas en 1530, un millón en 1600.<sup>161</sup>

Precisamente contemplo en esta conclusión meros datos, de “pequeños incidentes”, sucesos que se pretenden olvidar: *conocemos las bases de la pretensión del olvido*. Sin embargo y ante el descredito de “cifras excesivas” sustentamos el contenido general y particular de nuestra obra: *no olvidar la coexistencia de otras formas de pensar y crear el mundo*. Los datos exagerados nos avalan la postura:

Aunque juzgados excesivos, los 40 millones de habitantes del Dr. Rivet ya no se pueden aceptar, pues hay que atribuir a la América precolombina 80, quizás 100 millones de almas. La catástrofe de la conquista (...) ha sido tan grande como Las Casas lo había denunciado”. La conclusión deja petrificado: “Es la cuarta parte de la humanidad, aproximadamente, la que han aniquilado los choques microbianos del siglo XVI.”<sup>162</sup>

En el contexto Mesoamericano, entre grupos étnicos como tzotziles o tzeltal no se hizo esperar catástrofe. Para ello el castigo tendría que ser ejemplar, para olvidar la existencia previa.

---

<sup>161</sup> Clastres, Pierre. 2010. *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Hueders. Santiago de Chile. p. 79.

<sup>162</sup> Clastres, Pierre. 2010. *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Hueders. Santiago de Chile. Chile. pp. 80, 81.

Olvidar que tanto la indumentaria, “En la mayoría de los grupos actuales, el huipil, la indumentaria femenina, se constituye como el más evidente marcador de filiación étnica. (...) sus textiles representan complejos textos cuyos motivos aparentemente ornamentales son mensajes cosmológicos.” (Bartolomé: 2014)<sup>163</sup>

En este mismo sentido, la gran variedad de construcciones, esquemas, representaciones de vivienda; o las reproducciones cosmogónicas insertas en el arte *inuit*, *bantú*, o *asmat* equivalen a no olvidar los múltiples mecanismos que las sociedades crean para sostener la reproducción de su cultura. Los ejemplos abordados se entrelazan completamente en el desarrollo de un estudio pensado desde el enfoque de la diversidad cultural, en su diada y contraparte complementaria: *lo particular*. Misma que está fundamentada por la descripción en una etnografía contemporánea: el ritual *atlatlacualtiztli*, practicado por los nahuas de Xochimilco, en Ixhuatlán de Madero Veracruz.

El ritual *atlatlacualtiztli* tiene una descripción “mínima” en las páginas del capítulo tercero. Este ritual es de especial interés. La relación eterna, la relación hombre-naturaleza es considerada sagrada entre los pueblos mesoamericanos en el nuevo milenio. Las deidades necesitan ofrendas; los hombres necesitan vivir de esta vida. Las deidades comparten su alimento y poder con los hombres, sin embargo, los hombres están destinados a guardar y retribuir este regalo divino. Entre las deidades más poderosas que se convocan en el ritual de petición de lluvia *atlatlacualtiztli*, de filiación étnica nahua actual, en Ixhuatlán de Madero, se encuentran el Huracán, los vientos del Norte, el maíz, el espíritu del frijol; El Señor del Monte, la Sirena o mujer del agua, el Relámpago, el Señor del Fogón, la Tierra. Es *Chicomexochitl* (el maíz) una deidad muy apreciada entre este rito de petición, también lo son *Tlitl Xinxatl*, (el fuego) los *Ehecameh* (los vientos), así como *Apanchaneh* (el agua) y *Tonantsij* (la tierra). Entre un grupo mayor de deidades tutelares se encuentra enmarcado este ritual, destinado a las lluvias, pero también a todos los elementos de la poderosa naturaleza que les acompañan. Los hombres

---

<sup>163</sup> Bartolomé, Miguel Alberto. 2014. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI. México. p. 94.

dedican recortes sagrados, que son en sí mismos, los rostros redescubiertos de las deidades.

A las deidades de la naturaleza escrita en el rocío, descrita en las nubes, arrojada en los relámpagos e interpretada en el latir del corazón del monte dedican las ofrendas sagradas; lógicas complejísimas para entender el lugar donde habitan en el cosmos, su lugar de residencia y la petición para ofrecer. Es así como en torno al *Tlacatepetl*, el Señor del Monte y el *Tlapetlanianeh* el Señor del Relámpago, *Tlitl Xinaxtli*, señor del fuego eterno y *Tonantsij* señora de la tierra surge una alianza sagrada; donde el don, el beneficio, la duda, la salud de los cuerpos y el sueño son de carácter divino y humano. Estrecha relación del cosmos entre los pisos del universo; *epistemología sagrada* entre las deidades supremas del cielo, la tierra y mundo subterráneo; lugares predilectos donde se extrae el conocimiento humilde, perfecto y más completo; conocimiento que solo los sabios indígenas saben contemplar con paciencia y lucidez cuando observan la infinitud del cosmos.

## BIBLIOGRAFÍA.

**Albores**, Beatriz y **Johanna**, Broda. **2003**. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*. UNAM, El Colegio Mexiquense. México.

**Alcocer**, Paulina y **Neurath**, Johannes. **2007** (Agosto) El uso de las herramientas mágicas” en *Arte Antiguo Cora y Huichol*. Artes de México. Número 85. México.

**Báez-Jorge**, Félix. **2013**. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares México*. Biblioteca Universidad Veracruzana.

**Barabas**, Alicia. **2000**. “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, Revista “Alteridades”. Año 10. Vol. 19. Universidad Autónoma Metropolitana. Págs. 9-20.

**Bartolomé**, Miguel Alberto. 2014. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI. México. p. 94.

**Beattie**, John. **1986**. *Otras culturas*. Fondo de Cultura Económica, México.

**Broda**, Johanna. **Iwaniszewski**, Stanislaw; **Maupomé**, Lucrecia. (Editores) **1991**. *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. UNAM, México.

**Iwaniszewski**, Stanislaw. **Montero**, Arturo. **2009**. *La montaña en el paisaje ritual*. UNAM, INAH, IIH, CNCA. México.

**2013**. *Convocar a los Dioses. Ofrendas Mesoamericanas*. CONACULTA. Instituto Veracruzano de la Cultura. México.

**Boege**, Eckart. **2010**. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. INAH, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

**Bonfil Batalla**, Guillermo. **1990**, *México profundo. Una civilización negada*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo. México

**1991**. *Pensar nuestra cultura*. Alianza editorial, México.

**Caillois**, Roger. **2013**. *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Cassirer**, Ernst. **1977**. *Antropología filosófica*. Fondo de cultura económica, México.

**Cawthorne**, Nigel. **1998**. *El arte de los nativos norteamericanos*. Tres Torres, Edunsa. Barcelona, España.

**Cedraschi**, Raffaella (coord.). **2003**. *África. Colección de los Museos de Bellas Artes de San Francisco*. Conaculta- INAH. México.

**Clastres**, Pierre. **1987**. *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa. México.

**1993**. *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Serie Antropológica-Ediciones del Sol. Buenos Aires, Argentina.

**2010**. *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Hueders. Santiago de Chile. Chile.

**Descola**, Philippe; **Pálsson**, Gísli. (Coord.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI. México.

**Duch**, Lluís. **2002**. *Mito, interpretación y cultura*. Herder. España.

**Dupré**, Louis. **1999**. *Simbolismo religioso*. Herder. Barcelona.

**Díaz**, Ana. (Coord.) **2015**. *Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

**Eliade**, Mircea. **1984** *Tratado de historia de las religiones*. Biblioteca Era. México.

**1986.** *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* Fondo de Cultura Económica. México.

**1999.** *Historia de las creencias e ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días.* Herder. Barcelona, España.

**Elias, Norbert. 2012.** *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* Fondo de Cultura Económica. México.

**Evans-Pritchard, R.R. 1991.** *Las teorías de la religión primitiva.* Siglo XXI, España.

**Furst, Peter. 1994.** *Alucinógenos y cultura.* Fondo de Cultura Económica. México.

**Gámez, Alejandra y López-Austin, Alfredo. (Coords.) 2015.** “Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías.” Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

**Garrett, James Leo. 2006.** *Teología sistemática. Bíblica, histórica, evangélica.* Tomo I. Casa bautista de publicaciones. EE.UU.

**Geertz, Clifford. 2006.** *La interpretación de las culturas.* Gedisa. España.

**Gernet, Jaques. 2001.** “China. Aspectos y funciones psicológicos de la escritura”. En *La escritura y la psicología de los pueblos.* **Cohen, Marcel. Garnot, Fare. Sainte, Jean. 2001.** *La escritura y la psicología de los pueblos.* Siglo XXI Editores. México. p 28.

**Gómez Martínez, Arturo. 2002.** *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos.* Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México.

**2009.** *Geometrías de la imaginación. Diseño e iconografía.* Puebla. CONACULTA, IAIP, SEDECO, Gobierno de Puebla. México.

**Good Eshelman, Catharine. 2013.** “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para las prácticas religiosas



mesoamericanas”. en Broda, Johanna. (Coord.) *Convocar a los Dioses. Ofrendas Mesoamericanas*. CONACULTA. Instituto Veracruzano de la Cultura. México.

**Grieder, Terence. 1987.** *Orígenes del arte precolombino*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Gruzinski, Sergei. 2007.** *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Bolsillo Paidós. Barcelona.

**Harris, Marvin. 1993.** *Jefes, cabecillas y abusones*. Alianza Cien, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

**2005.** *Antropología Cultural*. Alianza Editorial. México.

**Hamayon, Roberte N. 2011.** *Chamanismos de ayer y hoy*. UNAM. México.

**Jensen, Ad. E. 1982.** *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Johansen, Bruce y Maestas, Roberto. 1982.** *Wasí'chu. El genocidio de los primeros norteamericanos*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Klein, Cecilia. 2015.** “Cielo tejido, tierra enredada. El paradigma de una tejedora del cosmos”. en Díaz, Ana. (Coord.) 2015. *Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

**Kluckhohn, Clyde. 1957.** *Antropología*. Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México.

**Krotz, Esteban. 2002.** *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México. UAM, Fondo de Cultura Económica.

**Lagarriga, Isabel. Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coord.) 1995.** *Chamanismo en Latinoamérica*. México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdez, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

**La Biblia.** Latinoamericana. **2004.** 102<sup>a</sup> Edición. Sociedad Bíblica Católica Internacional, San Pablo, Editorial Verbo Divino. España.

**Le Breton,** David. **1995.** *Antropología del cuerpo y modernidad.* Nueva Visión. Buenos aires, argentina.

**Lenz,** Hans. **1973.** *El papel indígena mexicano.* SEP-Setentas. México.

**Lenkersdorf,** Carlos. **2011.** “El concepto de la vida desde la perspectiva Tojolabal” en **Pitrou,** Perig; **Valverde,** María; **Neurath,** Johannes. (Coords.). *La noción de vida en Mesoamérica.* UNAM, CEMCA. México.

**León-Portilla,** Miguel. **2005.** *Azteca-mexicas. Desarrollo de una civilización originaria.* Algaba ediciones. México.

**Lévi-Strauss,** Claude. **2009.** *El pensamiento salvaje.* Fondo de Cultura Económica, Colección “Breviarios”. México.

**López-Austin,** Alfredo. **2011.** *Tamoanchan y Tlalocan.* Fondo de Cultura Económica. México.

**López-Austin,** Alfredo y **López Lujan,** Leonardo. **2011.** *Monte sagrado-templo mayor.* INAH, UNAM. México.

**Macín Pérez,** Gastón. **2011.** Tesis de licenciatura. *La relación hombre-ritual-naturaleza en una comunidad totonaca de la sierra norte de Puebla: La fiesta del arcángel San Miguel en Teopango de Rodríguez.* ENAH. México.

**Mauss,** Marcel. **2006.** *Manual de Etnografía.* FCE. México.

**Mastache,** Guadalupe. **1993** (enero-febrero). “El tejido en el México Antiguo” en *Indumentaria prehispánica.* Arqueología Mexicana. Editorial Raíces; vol. III, número 17, páginas. 17-25. México.

**Malinowsky,** Bronislaw. **2001.** *Los argonautas del pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica.* Ediciones Península. Barcelona, España.

**Megggers**, Betty. **2010**. *Amazonia, un paraíso ilusorio*. Siglo XXI Editores. Cuarta reimpresión. México.

**Melatti**, Julio Cesar. **1973**. *Los indios del Brasil*. SEP-Setentas. México.

**Montes de Oca**, Mercedes. **2008**. “Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No.39. ISSN 0071-1675. UNAM, México.

**Montufar**, Aurora; **Barrera**, José; **Islas**, Alicia. **2013**. *Una mirada arqueológica a la ofrenda 102 del Templo Mayor de Tenochtitlan: su contenido botánico y simbolismo*. en Broda, Johanna. (Coord.) *Convocar a los Dioses. Ofrendas Mesoamericanas*. CONACULTA. Instituto Veracruzano de la Cultura. México.

**Morris**, Brian. **2006**. *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Akal. Madrid, España.

**Morris F.**, Walter. **1993**. (enero-febrero) “Diseño e indumentaria mayas” en *Arqueología Mexicana*. Editorial Raíces; vol. III, Número 17, páginas. 17-25. México.

**Mountford**, Charles. **1964**. *Pinturas australianas aborígenes*. UNESCO- Hermes bolsilibros de arte. México-Buenos Aires.

**Moya Rubio**, Victor José. **1982**. *La vivienda indígena de México y del mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México.

**Neurath**, Johannes. 2008. *Mitos cosmogónico, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de los Estados Unidos en*  
**Neurath**, Johannes (coord.) *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica, CONACULTA. México.

**O' Gorman**, Edmundo. 1984. “La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir”. México. Fondo de Cultura Económica, SEP “Lecturas Mexicanas”.

**Pálsson**, Gísli. (Coord.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI. México.

**Pitrou**, Perig. **Valverde**, María del Carmen. **Neurath**, Johannes. **(Coords.) 2011.** *La noción de vida en Mesoamérica*. UNAM, CEMCA. México

**Piña Chan**, Román. **1985.** *Quetzalcóatl. Serpiente emplumada*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Rasmussen**, Knud. **2014.** *De la Groenlandia al pacífico. Dos años de intimidad con tribus esquimales desconocidas (relato de la Quinta Expedición Thule)*. Interfolio Libros. España.

**Rappaport**, Roy. **2001.** *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University. Madrid.

**Sahagún**, Fray Bernardino. **2006.** *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Decimoprimer edición, Editorial Porrúa, colección “Sepan cuantos...”. México.

**Sahlins**, Marshall. **2011.** *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica, colección “Umbrales”. México.

**Sandstrom**, Alan R. **2010.** *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. CIESAS, COLSAN, UASLP, SCSLP. México.

**Schultes**, Richard Evans; **Hoffman**, Albert. **2012.** *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Sibilia**, Paula. **2009.** *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.

**Signe**, Howell. **2001.** “¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza?” .Las ideas chewong sobre los “humanos” y otras especies” en Descola, Philippe; Pálsson, Gísli. (Coord.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI. México.

**Soustelle**, Jaques. **1980.** *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. Fondo de Cultura Económica. México.

**2012.** *Los olmecas*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Tena, Rafael. 2011.** *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Conaculta, Cien de México. México.

**Turner, Victor. 2006.** *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI. México.

**Tylor, Edward Burnet. 1987.** *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Biblioteca "Serie Antropológica" 2 Editorial Alta Fulla. Barcelona.

**UNESCO. 2000.** *No te olvides de África*. Cabildo de Lanzarote, UNESCO, Gobierno de Canarias, España.

**Villoro, Luis. 2011.** *Crear, saber, conocer*. Siglo XXI. México.

**Viveiros de Castro, Eduardo. 2010.** *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. España.

**Vogt, Evon. 1993.** *Ofrendas para los Dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Weigand, Philip C. 2002** (julio-agosto) "Creación al estilo norteamericano" en *Mitos de la creación*. Arqueología Mexicana. Editorial Raíces; vol. X, núm. 56, páginas 54-57. México.

**Westheim, Paul. 1981.** "La creación artística en el México Antiguo" en *40 siglos de arte mexicano*. Edición de la Galería de Arte Herrero, PROMEXA. México.

**Williams García, Roberto. 1972.** *Mitos tepehuas*. SepSetentas. México.

**Wolf, Eric R. 2001.** *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México. CIESAS.