

Ritualidades y prácticas **FESTIVAS** EN **CONTEXTOS DIVERSOS**

ACERCAMIENTOS MULTIDISCIPLINARES

Cristina María Millán Vásquez
Eduardo Ponce Alonso
(coordinadores)

Corpus
UNIVERSITARIO



Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es). Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial. La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

RITUALIDADES Y PRÁCTICAS FESTIVAS
EN CONTEXTOS DIVERSOS

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

MARTÍN GERARDO AGUILAR SÁNCHEZ
Rector

JUAN ORTIZ ESCAMILLA
Secretario Académico

LISBETH MARGARITA VIVEROS CANCINO
Secretaria de Administración y Finanzas

JAQUELINE DEL CARMEN JONGITUD ZAMORA
Secretaria de Desarrollo Institucional

AGUSTÍN DEL MORAL TEJEDA
Director Editorial

RITUALIDADES Y PRÁCTICAS FESTIVAS EN CONTEXTOS DIVERSOS

ACERCAMIENTOS
MULTIDISCIPLINARES

Cristina María Millán Vásquez
Eduardo Ponce Alonso
(coordinadores)



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Diseño de colección y forros: Aída Pozos Villanueva

Clasificación LC: F1219.3.R56 R57 2023
Clasif. Dewey: 972.01
Título: Ritualidades y prácticas festivas en contextos diversos : acercamientos multidisciplinares / Cristina María Millán Vásquez, Eduardo Ponce Alonso (coordinadores).
Edición: Primera edición.
Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2023.
Descripción física: 103 páginas : ilustraciones, mapas ; 21 cm.
Serie: (Corpus Universitario)
Nota: Incluye bibliografías.
ISBN: 9786078923465
Materias: Indígenas de México--Ritos y ceremonias.
Festivales--México--Historia.
México--Vida social y costumbres.
México--Vida religiosa y costumbres.
Autores relacionados: Millán Vásquez, Cristina María.
Ponce Alonso, Eduardo.

DGBUV 2023/44

Primera edición: 17 de octubre de 2023

D.R. © Universidad Veracruzana

Dirección Editorial

Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000

Xalapa, Veracruz, México

Tel/fax (228) 8 18 59 80 y 8 18 13 88

direccioneditorial@uv.mx

<https://www.uv.mx/editorial>

ISBN: 978-607-8923-46-5

DOI: 10.25009/uv.2935.1749

Impreso en México / *Printed in Mexico*

INTRODUCCIÓN

UNA MIRADA MULTIDISCIPLINAR A PATRONES Y PROCESOS SOCIOCULTURALES DEL SER HUMANO Y SU ENTORNO

Los rituales y las prácticas festivas en México han sido extensamente estudiados desde la antropología, particularmente en la región de Mesoamérica, impulsando la transmisión cultural entre generaciones, proporcionando una visión clave de cómo se transmite y preserva la información que es relevante para el grupo.

Legare y Nielsen (2020) definieron los rituales como los comportamientos convencionales estipulados socialmente donde se pueden observar secuencias de acción predefinidas y caracterizadas por la rigidez, la formalidad y la repetición, que están integradas en sistemas de significado y de simbolismo además de contener elementos no instrumentales que son causalmente opacos pero que tienen un objetivo. Los rituales y las prácticas festivas son dinámicos y cambian con el tiempo, aunque conservan algunos elementos esenciales y modifican o incorporan otros.

México, de acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) es un territorio con 60 culturas indígenas diferentes y 364 variantes lingüísticas, lo que hace suponer que habrá varias decenas de variantes locales de rituales y de festividades. Aunado a esto, sabemos que hubo una incorporación de la religión católica desde hace más de 500 años y que dio lugar a un sincretismo complejo relacionado con dichos fenómenos.

La suma de rituales y de festividades de cada etnia, más las variantes que ocurrieron con la mezcla cultural europea, dieron lugar a una gran diversidad de rituales que fueron cambiando de región en región, tanto en su intensidad como en sus formas (Broda, 2003).

Históricamente, los rituales se han analizado desde la antropología (Good y Broda, 2004); sin embargo, se ha comenzado a reconocer que se deben integrar nuevas perspectivas de corto y largo alcance enmarcadas en las disciplinas de historia y de arqueología.

Aquí se inicia el diálogo para aproximarnos a la multidisciplinariedad al mostrar trabajos desde varios puntos de vista en un mismo espacio editorial.

Quienes aquí participan son dos estudiosas de la arqueología, una de ellas trabajando en el proyecto arqueológico en la región de Playa Vicente, Veracruz, y la otra, interesada en la arqueometría, la arqueología del ámbito doméstico, las manifestaciones rupestres y la ritualidad en el área maya y en Oaxaca. También un antropólogo social con interés en la cultura popular, la manufactura artesanal, la tradición y la conformación regional; asimismo, una antropóloga lingüista atraída por los estudios sobre el discurso; una economista convertida en historiadora estudiosa del cuerpo, del parentesco, de los mitos, los imaginarios y las representaciones sociales, los mundos mágicos y las creencias populares en el mundo novohispano; por último, una etnobióloga investigadora de las relaciones entre los chiles y las culturas indígenas y no indígenas de México.

La multidisciplinaria, entendida como el diálogo y la interacción de teorías, métodos y análisis para resolver una pregunta científica, ha sido promovida dentro de los estudios académicos; sin embargo, en la práctica es todo un reto concretarla (Kivits *et al.*, 2019). Por ello, para trabajar juntos había que responder algunas preguntas: ¿Qué tema de investigación podía conjugar nuestros intereses? ¿Qué postulados teórico-metodológicos utilizaríamos? Lo único que teníamos claro era que, aunque de diferentes formas y desde diversos acercamientos epistémicos, estábamos interesados en la cultura.

Después de largas discusiones llegamos a la conclusión de que nuestro interés fundamental, como estudiosos de las ciencias sociales, eran el ser humano y su entorno, y que el hilo conductor de nuestro trabajo sería el estudio de diversos procesos y patrones socioculturales, es decir, las dinámicas de interacción de los individuos que conforman una sociedad, las formas en las que entablan y reajustan sus patrones de cohesión a través de sus prácticas rituales y festivas, y sus sistemas de creencias y de representaciones, entre otros aspectos.

Como sabemos, las prácticas sociales se configuran a lo largo de la historia, se dotan de significados y se constituyen en escenarios para el aprendizaje de las

reglas que garantizan la vida en sociedad y el mantenimiento de la cultura. Estas reglas incluyen las relaciones entre los seres humanos y su entorno, por lo que podemos decir que las prácticas sociales son situadas. En ese sentido, ubicamos nuestro interés en procesos y patrones socioculturales que han tenido lugar en diferentes momentos dentro del territorio que hoy identificamos como Mesoamérica.

Una vez definido lo que en el lenguaje de los cuerpos académicos se conoce como Línea de generación y aplicación del conocimiento (LGAC), nos dimos a la tarea de realizar un seminario permanente de reflexión y de análisis sobre fenómenos biosocioculturales registrados en Mesoamérica en el pasado y en la actualidad. En un primer momento, en el marco de dicho seminario, los miembros del cuerpo académico realizamos, de enero a junio de 2021, un ciclo de exposiciones de nuestros proyectos de investigación individuales. Este ciclo de conferencias se denominó Patrones y procesos socioculturales del ser humano y su entorno en contextos de ritualidad y prácticas festivas.

La diversidad de temas expuestos, los conceptos, las metodologías y las fuentes de información utilizadas nos permitieron pensar en la posibilidad de complejizar el análisis de procesos socioculturales, ya que cada narrativa se presentó como una sucesión de periodos y de espacios ligados entre sí, unidades de tiempo caracterizados por alguna significación propia y como procesos socioculturales relativamente continuos. Durante las exposiciones observamos que lo importante de nuestro planteamiento no es solo permanecer en un mismo campo, sino establecer relaciones entre las disciplinas desde donde se puedan generar procesos y sistemas novedosos de conocimiento. Lo importante no son las partes sino las relaciones que estas partes puedan construir y cultivar.

Después pensamos continuar con nuestras investigaciones y reflexiones para darlas a conocer en una publicación que diera cuenta del trabajo desarrollado hasta el momento. Es así como surge este libro, compuesto por cinco contribuciones donde se abordan fuentes y fenómenos diversos para conocer manifestaciones de ritualidades y prácticas festivas en diferentes lugares y momentos históricos. Si bien hay una diversidad de fuentes y de contextos geográficos y temporales, los artículos utilizan manifestaciones de las representaciones como forma de observación y de acercamiento a las realidades.

Las prácticas rituales y festivas son el eje metodológico para acercarse a rituales funerarios, figurillas arqueológicas, manifestaciones mortuorias festivas a partir del lenguaje y de prácticas particulares.

En “Rituales funerarios prehispánicos: una mirada al pasado” María Antonia Aguilar Pérez y Donají López Gijón analizan los rituales mortuorios a partir de la propuesta de “identidad social” de Binford y lo aplican a lo encontrado en el proyecto arqueológico La Dama de Tlacojalpan. Aquí recuperan a la arqueología como un medio para acceder a los datos que permiten conocer aspectos sociales de otro tiempo. Por último, retoman aspectos teóricos generales y muestran un ejemplo arqueológico de un proceso ritual en la época prehispánica.

Desde el campo de la lingüística, “La fiesta del elote: una forma de agradecimiento mediante la comunicación con las semillas y las deidades” es un artículo donde se analiza el ritual conocido como *Elotlamanilistli* o “Fiesta del Elote” entre los nahuas de la región de Chicontepepec, Veracruz. Sus autoras, María Elena de la Cruz Bautista y Ayulia Starenka Güemes Báez, plantean sistemas culturales entendidos como discursos que posibilitan un sinnúmero de posibilidades de interpretación y, a partir de las propuestas de Duranti y Goodwin, recuperan las narrativas para comprender las prácticas rituales.

“Reflexiones sobre las concepciones, ritos y prácticas en torno a la muerte durante la colonización española en territorio mexicano”, de Cristina María Millán Vásquez, parte de una propuesta de análisis de los procesos sincréticos de la representación de la muerte. A partir de una sistematización de diferentes fuentes de información y de una conjunción epistémica entre Robert Hertz, Marcel Mauss y Philippe Àries, nos muestra los procesos de sincretismo y de hibridaciones de la concepción de la muerte. Hace énfasis en dos matrices culturales: la mesoamericana y la europea, y bajo esquemas duales de “lo que había” y “lo que llegó” nos muestra el panorama y los procesos de mestizaje.

En el cuarto ensayo, “El juego del ‘corta gallos’ en un marco procesual. Apuntes para ensayar una etnografía histórica”, Eduardo Ponce Alonso explora una práctica festiva conocida como el “corta gallos” la cual pareciera no tener relación con el estilo de vida cotidiano de la comunidad. Retoma las ideas de John y Jean Comaroff para ensayar un abordaje desde la “etnografía histórica” y acercarse a dicha representación y a las particularidades de los festejos patrios en una comunidad del valle de Perote, en el estado de Veracruz, dando evidencia

y sentido a la representación y a los cambios sociales y culturales en la región de estudio.

Por último, y desde una perspectiva arqueológica, Violeta Vázquez Campa, en “Figurillas cerámicas del Istmo Sur de Tehuantepec: representaciones y ritualidad” reflexiona sobre un conjunto de figurillas encontradas en contextos primarios y de desechos en sitios del Istmo Sur de Tehuantepec. De la mano de las propuestas de Marcus Winter, Roberto Zárate, Ian Hodder y otros, la autora concluye que dichas figuras son representaciones de jugadoras de pelota femeninas, aunque dicha afirmación resulta interesante al no existir canchas de juego de pelota en la zona de estudio.

ARACELI AGUILAR MELÉNDEZ

REFERENCIAS

- Broda, Johanna. 2003. La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista, *Graffylia*. Núm. 2, pp. 14-27.
- Broda, J. y C. Good Eshelman. 2004. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: UNAM.
- INALI. 2009. Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. Cuadro de variantes lingüísticas. Disponible en <https://www.inali.gob.mx/clin-inali/>. Consultada el 14 de enero de 2022.
- Kivits, J., L. Ricci & L. Minary. (2019). Interdisciplinary research in public health: the ‘why’ and the ‘how’, *J. Epidemiol Community Health*. Vol. 73(12): 1061-1062.
- Legare, C. H., & M. Nielsen. (2020). Ritual Explained: Interdisciplinary answers to Tinbergen’s four Questions, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. Vol. 375, issue 1805.

RITUALES FUNERARIOS PREHISPÁNICOS: UNA MIRADA AL PASADO

MARÍA ANTONIA AGUILAR PÉREZ
DONAJÍ LÓPEZ GIJÓN

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española* de la RAE (2021), rito significa “costumbre o ceremonia”. Por su parte, Torres Delci (2006) menciona que “desde el punto de vista antropológico, el rito constituye un acto, una ceremonia de carácter repetitivo cuyo objeto es orientar una fuerza oculta hacia una acción determinada”. Existen múltiples estudios que abordan el tema y proporcionan diversas clasificaciones al respecto, por ejemplo:

- Mágicos
- Religiosos
- Estacionales (relacionados en su mayoría con prácticas agrícolas).
- De transición o de paso, en estos últimos se incluyen los que refieren a:
 - a) Nacimiento
 - b) Iniciación
 - c) Matrimonio
 - d) Muerte y costumbres funerarias

Estas costumbres o ceremonias son la conceptualización de manifestaciones socio-culturales. De acuerdo con Pedro Gómez García:

[El ritual] Constituye, ante todo, una práctica, un mecanismo simbólico de la vida social, que, a escala general o sectorial, contribuye a la regeneración permanente o periódica de esa vida, a lo largo de las generaciones, mediante su repetición. La acción ritual suele estar muy elaborada: articula gestos, y en ocasiones palabras o cantos, realizados por personas cualificadas, en lugares y tiempos predeterminados y consagrados a tal fin, utilizando objetos y parafernalias a veces muy sofisticados...

El ritual es algo específicamente humano, no desarrollado en las sociedades animales.

Un rito es primordialmente [...] algo actuado en clave simbólica, es práctica, acción, secuencia de actos cargados de simbolismo culturalmente codificado [...] En cuanto modo de comunicación, constituye alguna clase de lenguaje; pero, al no fundarse en la palabra, opera más bien como un “paralenguaje”, según escribió Lévi-Strauss (Gómez, 2002, pp. 1-2).

El rito refiere a la identidad de la colectividad, proceso válido para que se estudie ampliamente desde el punto de vista antropológico. André Oseguera en su texto *De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México* (2008), identifica por lo menos tres perspectivas respecto del estudio de los rituales entre el siglo xx y principios del xxi: la comparativista, la cual se preocupó más “por el cambio cultural de lo pagano a lo cristiano”, la estructuralista, que deriva de los estudios de sistemas de cargo: “los rituales indígenas son pertinentes en tanto permiten entender el papel social que cumplen, es decir, su función y, por ello, su existencia como tal”. Por último:

... la tercera perspectiva da inicio una vez que se reconoce la existencia de significados preexistentes y ocultos en las acciones rituales. La complejidad de esta última etapa es resultado de la confluencia de teorías antagónicas pero regidas bajo el supuesto de que los actos rituales son los portadores de significados en tanto que forman parte de un sistema de signos verbales y no verbales. Así, mientras que aquellos más cercanos a la antropología interpretativa se avocan al desciframiento de sistemas locales, los estructuralistas y con ellos los defensores de una cosmovisión mesoamericana intentan armar, con las expresiones rituales, modelos regionales y macro regionales. Aun cuando proceden de manera diferente para armar los sistemas de signos, estas propuestas las ubico dentro del enfoque *semiótico* del ritual debido al presupuesto compartido de la existencia de signos portadores de significados que requieren de interpretación (Oseguera, 2008: 98-99).

Para el análisis de esta perspectiva, el autor analiza trabajos de Evon Vogt, Jacques Soustelle y Laurette Séjourné, entre otros, y le da sentido a la acción ritual debido a que está relacionada con un orden colectivo; por lo tanto, al interpretar cada acción se “entenderá como la parte de un todo”.

Los registros actuales y pasados, apoyados en la etnografía, permiten conocer y realizar diversas interpretaciones. Sin embargo, no todos los grupos sociales contaron con registros o documentos que den cuenta de estas prácticas.

Una de las maneras que se tiene para conocer, estudiar e interpretar los procesos rituales en grupos del pasado es la arqueología, ya que por medio del registro minucioso de los datos nos permite acercarnos a los procesos sociales de sociedades pretéritas. Para ello, se debe contar con bases teóricas y metodológicas sólidas para generar interpretaciones. En estos casos no se pueden realizar observaciones de registros etnográficos ya que solo quedan evidencias materiales de ciertas actividades. Si se tiene en cuenta alguna clasificación respecto al rito y a las manifestaciones rituales, es más complicado conocer, por ejemplo, los ritos de transición, tales como el nacimiento, la iniciación o el matrimonio. Sin embargo, en referencia a la muerte, las costumbres funerarias dejan huellas materiales que permiten a la arqueología conocer patrones que apoyan la interpretación de las mismas. Esto es posible por el estudio de contextos arqueológicos, especialmente de aquellos que provienen de excavaciones y para lo cual se requiere un registro sistemático durante la investigación. La excavación arqueológica no se puede ver como un experimento que puede volver a repetirse, como lo han comparado algunos autores; en otras palabras, la excavación es un libro que se va deshojando, es una destrucción controlada y documentada (Ruiz, 2013).

Así, el presente texto propone mostrar las evidencias que se han podido documentar desde el punto de vista arqueológico en contextos funerarios prehispanicos, o lo que se denomina como “arqueología de la muerte”.

ARQUEOLOGÍA DE LA MUERTE

Desde la arqueología se han desarrollado diferentes puntos de vista para los estudios que involucran restos humanos y sus contextos. Uno de ellos se generó a inicios de la década de los setenta con los trabajos de Joseph Tainter, Lewis Binford

y Arthur Saxe. Los dos últimos autores dan punto de partida a una nueva rama dentro de la arqueología procesual, a la que llamarían “arqueología de la muerte”, dando lugar, con ello, a un nuevo enfoque denominado “enfoque Binford-Saxe”. Este trata de resolver el problema fundamental: el componente intencional del rito funerario y la comprensión de su resultado; la idea general se resume en que la variabilidad funeraria está determinada por la estructura social más allá de sus componentes arbitrarios; la variabilidad puede ser utilizada como vía de acceso a la complejidad social. La base del enfoque y primer factor es la idea del referente de símbolo funerario, es decir, “la persona social” del individuo fallecido, las diferentes identidades sociales que se definen por una necesidad de expresión en elementos combinables dentro del contexto funerario; el segundo factor es “la composición” y el tamaño del grupo social que reconoce obligaciones de estatus con el difunto (Vicent, 1995: 19).

Los derechos y deberes recíprocos que enlazan a las identidades sociales de una determinada relación de identidad dependen de la combinación de las mismas; de esta manera, el trato que recibe un individuo fallecido refleja los derechos que tiene, así como las obligaciones que tienen las personas con él de acuerdo con sus relaciones de identidad (Saxe, 1970: 4-5). Un grupo de personas sociales puede reflejar los principios organizacionales de una sociedad. Por ejemplo, en una sociedad igualitaria los niños tienen pocas identidades sociales, mientras que los ancianos poseen muchas; sin embargo, si un infante es enterrado de manera tal que muestra evidencia de haber sido una persona social más significativa que la presentada por algunos adultos, es probable que esté indicando un principio de rango social al nacimiento (Saxe, 1970: 7-8).

Desde 1970, Binford (1971) sugirió que las distinciones mortuorias en grupos de cazadores y de recolectores se basan en la edad y en el sexo de los individuos, mientras que la posición social en grupos agrícolas, independientemente del sexo, la edad o subgrupo de afiliación, representa el indicador más común de diferenciación en el tratamiento mortuario.

Para comprender los fenómenos sociales reflejados en cualquier enterramiento se han propuesto dos elementos: el primero es la persona social del fallecido, constituida por el conjunto de identidades sociales que obtuvo en vida, las cuales son consideradas cuando la persona fallece. Los principales aspectos de la persona social que reciben reconocimiento durante las prácticas mortuorias son: la edad,

el sexo, el rango y la distinción de la posición social ocupada dentro de la unidad social, además de la integración del fallecido dentro de los segmentos de la amplia unidad social. El segundo elemento son la composición y el tamaño de la unidad social, que reconoce las responsabilidades de estatus para con el difunto, según la posición social que mantuvo en vida (Binford, 1971: 17).

Por lo tanto, el lugar donde se llevan a cabo las prácticas mortuorias y la manera en la cual la realización del ritual interfiere en las actividades normales de la comunidad pueden variar a partir del número de relaciones de obligación que existen entre el fallecido y los otros miembros de la comunidad. Además, la ubicación de dichas zonas puede cambiar de acuerdo con el estatus del fallecido, ya que la ejecución del ritual funerario requiere de la participación de los miembros de la comunidad y, por consiguiente, de una interrupción de las actividades cotidianas (Binford, 1971: 21).

A todo esto, Binford seleccionó tres variables vinculadas con la persona social: el tratamiento mortuorio, la preparación del alojamiento y el ajuar funerarios:

- *Tratamiento del cuerpo:* conlleva la preparación, es decir, se asea y se exhibe el cuerpo antes de realizar los ritos funerarios, ya sea momificación, mutilación o cremación de los restos y, por último, la colocación del cuerpo, poniendo atención en la ubicación del cadáver en una tumba, andamio, río, etcétera.
- *Preparación del alojamiento funerario:* describe que el alojamiento puede presentar diferencias en el tamaño, los detalles arquitectónicos y los materiales usados para su construcción. La orientación también puede basarse en los puntos cardinales o en los ángulos del solsticio, etc. Al igual, la localización del alojamiento puede estar dentro del espacio de vida de la comunidad o en lugares específicos para llevar a cabo los enterramientos.
- *Diferencias en el ajuar funerario:* se basa en el tipo de objetos funerarios, el cual va a depender del tipo de ofrendas funerarias incluidas, así como el tipo y la cantidad de estas.

Desde los estudios de la arqueología de la muerte observamos que a los entierros se les considera como “documentos funerarios” que

... representan en sí mismos aspectos no materiales de la conducta social. Los componentes de un contexto funerario no son un resultado aleatorio de la acumulación de residuos no intencionales de actividades cotidianas, sino, realmente son el producto de secuencias deliberadas de acciones reguladas por pautas sociales específicas. Este hecho dota al contexto funerario de una autonomía significativa... (Vicent, 1995: 15).

Para la época prehispánica, en el territorio que se reconoce como Mesoamérica se han encontrado diversos contextos funerarios que, aunados a las ofrendas o a la falta de ellas, permiten conocer tradiciones, aspectos de la organización social y diferencias de estatus sociales, que, en conjunto con datos biológicos como edad, sexo, tratamiento mortuario, permiten hacer inferencias respecto de las concepciones en torno a la muerte dentro de los grupos sociales que las produjeron, por lo que un individuo fallecido y localizado en un contexto funerario no solo es un ser biológico, sino un individuo social que al morir ha generado una alteración en el orden de una sociedad, ya que los bienes asociados a un entierro representan lo que el individuo fue en vida, o bien lo que el individuo fue dentro del grupo y la sociedad.

EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO: LA DAMA DE TLACOJALPAN, VERACRUZ

Para poder realizar disertaciones, análisis e interpretaciones, tal como lo señaló en su momento Binford, es indispensable un registro arqueológico sistemático y el empleo de una metodología específica para cada tipo de material, pues estos representan una fuente de información importante para la interpretación de aspectos sociales de su momento histórico.

El municipio de Tlacojalpan se localiza en el sureste del estado de Veracruz, en la margen derecha del río Papaloapan, dentro de la región del Sotavento. El topónimo Tlacojalpan es un vocablo que procede del náhuatl y significa “en la mitad del arenal” (*Tlaco* → medio, *Xalli* → arena, *Pan* → lugar). Ahí se localizaron varios sitios arqueológicos derivados de los trabajos del Proyecto Patrón de Asentamiento y Poblamiento Prehispánico en la Cuenca Baja de Papaloapan (en adelante PAYPP-CUBAPA), dirigido por el doctor Pedro Jiménez Lara, investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana.

En 2001 se llevaron a cabo trabajos de excavación con el objetivo de determinar la estratigrafía del sitio y de identificar su cronología; sin embargo, en la unidad que se realizó con ese fin se localizó un entierro, situación que implicó más tiempo y esfuerzo, pero la metodología empleada permitió el registro del contexto y la obtención de datos para realizar interpretaciones posteriores.

En el proceso de la excavación, después de haber descendido un poco más de ochenta cm, se detectó el fondo de una vasija de aproximadamente 30 cm de diámetro, que estaba con la boca hacia abajo y que cubría, a su vez, lo que posteriormente se identificó como la urna funeraria con un diámetro de 90 cm (véase la imagen 1).

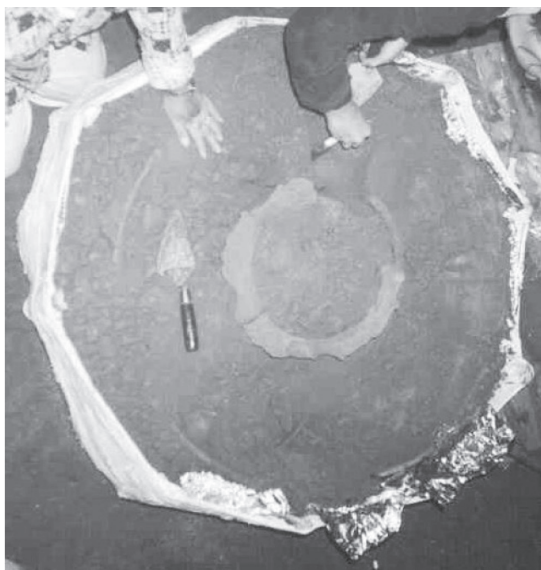


Imagen 1. Urna funeraria. Tomada de María Antonia Aguilar Pérez, *La Campana: del Clásico Tardío al Posclásico en la Cuenca del Papaloapan*, tesis, p. 172. Proyecto PAYPPCUBAPA.

Durante la excavación se realizó el levantamiento de la primera vasija, lo cual permitió identificar restos óseos: un fémur, una tibia y un peroné, todos en posición anatómica; también se localizaron fragmentos del cuello y el borde de la misma urna, pues fue fracturada a la altura del “cuello” para lograr depositar el cuerpo y tapada posteriormente con la primera vasija que se localizó (véase la figura 1).

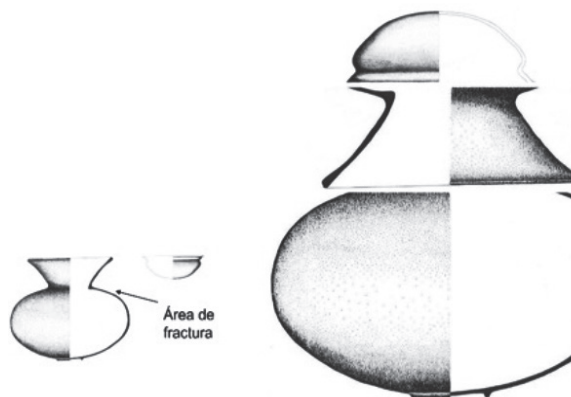


Figura 1. Posición de la urna y la vasija que sirvió como tapa. Tomada de María Antonia Aguilar Pérez, *op. cit.*, p. 175. Proyecto PAYPPCUBAPA.

La posición anatómica es indicadora de un entierro primario, para este caso indirecto por encontrarse dentro de una urna. El individuo puede hallarse en diferentes posiciones dependiendo de la tradición funeraria del grupo social en la que fue depositado. De acuerdo con Campillo y Subirá (2004), la posición se refiere a la forma en que el esqueleto fue depositado y que puede presentar algunas bioturbaciones a causa de la fauna, la flora o incluso por los procesos sedimentarios.

Cira Martínez (1998) explica que se comprenden como entierros directos aquellos que no han tenido una preparación como tal, y que incluso el depósito mortuario pudo haber sido un agujero en la superficie en el cual fue colocado el cadáver. Por su parte, los entierros indirectos, en comparación con el anterior, tuvieron una preparación: los individuos pueden haberse encontrado en depósitos mortuarios como tumbas, cistas, urnas y fosas. Estos depósitos pueden variar según las tradiciones funerarias de las diferentes zonas culturales e incluso dentro del mismo sitio, exponiendo las diferencias sociales que pudo haber dentro del grupo social.

La ofrenda asociada

En la parte sur de la urna apareció una ofrenda que consistió en tres pequeñas piezas en forma de clavo de aproximadamente ocho cm de largo por 1.5 de grueso;

en campo se supuso que la materia prima con la que estaban elaboradas las piezas era hueso; sin embargo, ya en el laboratorio y con la ayuda de los especialistas, se determinó que en realidad se trataba de objetos manufacturados en concha. También se encontraron una pieza de hueso fragmentada, de forma alargada como una “navaja”, dos puntas de flechas manufacturadas en obsidiana, un fragmento de navaja prismática en obsidiana negra, una columna vertebral que se determinó era de reptil (algún tipo de serpiente) asociada a un fragmento de lítica de unos 15 cm de largo por 5 de ancho en forma de “herradura” y una perforación en uno de sus extremos (véanse las figuras 2 y 3); debajo de los restos de reptil se encontraban dos ocarinas en forma de ave.

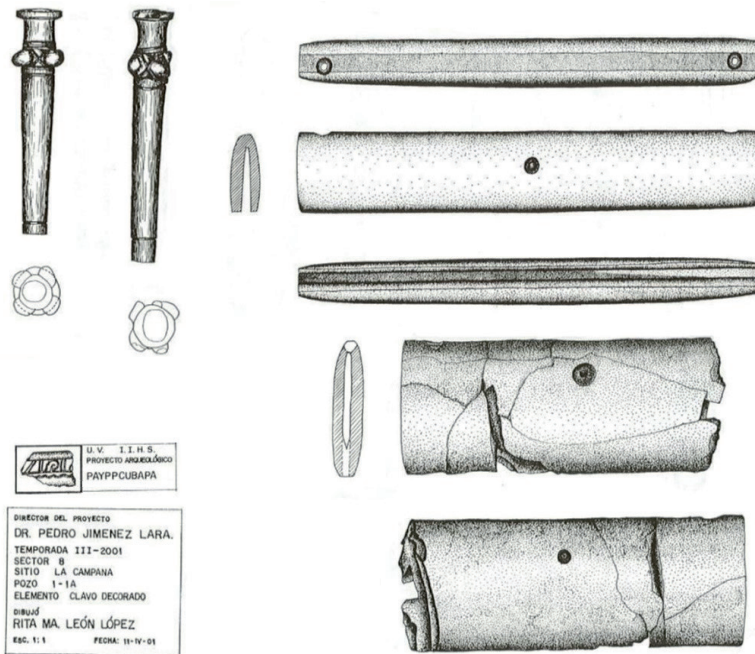


Figura 2. Elementos elaborados en concha, lítica y cerámica. Tomada de Aguilar Pérez, *op. cit.*, Proyecto PAYPPCUBAPA.

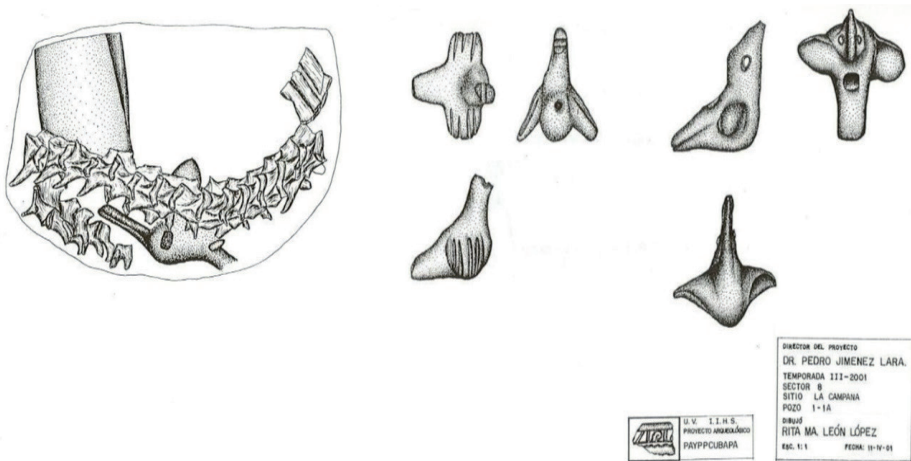


Figura 3. Vértebra de reptil y ocarinas. Tomada de Aguilar Pérez, *op. cit.*, Proyecto PAYPPCUBAPA.

En la misma zona se localizó un collar hecho de caracoles, los cuales fueron reducidos en sus extremos longitudinalmente, quedando solo el centro de los mismos (véase la imagen 2); en campo se observó que constaba de 57 caracoles, pero en el laboratorio se vio que en realidad eran 60 los caracoles que lo componían. Estos objetos debieron estar unidos por algún cordón o hilo, pero no fue posible determinarlo: “Durante el análisis de dicho collar se pudo determinar que 42 de los caracoles que lo componen provienen del Pacífico, mientras que los 18 restantes son propios del norte y oriente de la Península de Yucatán” (León, 2019: 74).

Por los estudios realizados por especialistas en los laboratorios, se sabe que los elementos de conchas fueron manufacturados a partir de moluscos marinos; lo relevante es que son de las costas del Pacífico. Lo que de inicio se llamó “clavos”, no solo estaban al exterior de la urna, pues al interior se localizaron más elementos similares de diferentes tamaños; estos elementos se crearon del centro de la especie *lobatus gigas* o *strombus gigas*, igualmente provenientes del área del Pacífico y que han sido interpretados como posibles expansores de oreja.



Imagen 2. Collar de caracoles. Tomada de Aguilar Pérez, *op. cit.*, Proyecto PAYPPCUBAPA.

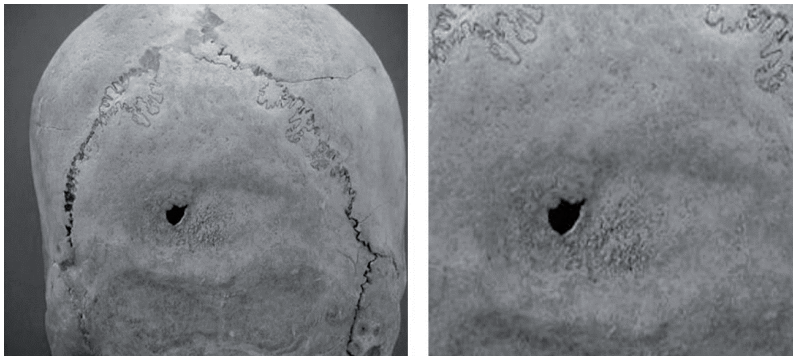


Imagen 3. Huella de lesión por mieloma múltiple. Tomada de Aguilar Pérez, *op. cit.*, Proyecto PAYPPCUBAPA.

En el exterior y debajo de la urna, también en la parte sur, se encontró una pequeña vasija trípode de forma globular. Al interior de esta se registró el ajuar funerario

que acompañó al cuerpo, el cual constó de huesos y una barra de cerámica, similar a la lítica encontrada anteriormente. Los análisis de antropología física determinaron que se trataba de una persona de sexo femenino, de 25 a 30 años de edad, con deformación craneal tabular erecta; la causa de la muerte fue mieloma múltiple, también conocido como enfermedad de Kahler; la deformación y la causa de la muerte fueron determinadas por el Departamento de Servicios Periciales de la Procuraduría del Estado de Chihuahua (véase la imagen 3).

Por supuesto, esta descripción no es exhaustiva; existen datos de elementos cerámicos, líticos, de concha y de hueso que también se registraron y que no se incluyen en esta descripción, pero son la base para la interpretación cronológica (se pudo ubicar el evento entre el periodo Clásico Tardío y Posclásico Temprano (900 a 1200 d.C). Se determinó que se trató de una persona de sexo femenino de entre 25 a 30 años, quien fue inhumada dentro de una urna funeraria con un rico ajuar mortuario. La unidad de excavación cumplió su objetivo, ya que el entierro y la ofrenda se consideran elementos dentro de la columna estratigráfica, lo que permitió otros análisis y estudios.

Un año más tarde se localizó otro entierro en la misma zona; sin embargo, en esta ocasión depositado directamente en el suelo, es decir, no en un contenedor. Los informes refieren que se trató de

... una mujer adulta joven [...] Los restos óseos estaban cubiertos por pigmento rojo y como elementos asociados se observaron una orejera de jadeíta, malacates decorados con pintura roja, dos vasijas globulares de cuello largo (una con huesos de animal en su interior y otra con fracturas intencionales o “matada”) y un cajete de paredes rectas, delgadas y con soportes. El fechamiento tentativo para este entierro se sitúa en el Clásico Tardío (León, 2019: 75).

RITUAL MORTUARIO: UNA INTERPRETACIÓN

Como se menciona previamente, no podemos tener acceso a documentos, narrativas o descripciones de los sucesos que ocurrieron en aquel momento histórico; sin embargo, la arqueología nos permite proponer el desarrollo del ritual mortuario. Por el ajuar y la presencia del segundo entierro descubierto, se infiere que la mujer

fue un personaje importante en su comunidad, posiblemente de la elite local. Aquí se hace evidente el concepto de persona social propuesto por Binford (1971) y se cumplen las tres variables vinculadas: tratamiento del cuerpo, preparación del alojamiento funerario y diferencias en el ajuar funerario.

Podríamos suponer que la persona padeció la enfermedad hasta su deceso y que sus familiares observaron. Entre el tiempo en que transcurrió la enfermedad y el momento de deceso el grupo social se fue preparando para el ritual funerario: construyeron la urna con las dimensiones requeridas para depositar el cuerpo, reunieron el ajuar a colocar dentro de esta. También se podría pensar, de acuerdo con sus tradiciones, que consideraban que la muerte no era el final y determinaron a quien la acompañaría en su tránsito en otro plano.

El proceso de inhumación (conducta social) podría haber iniciado con romper la urna (olla) a la altura del cuello para permitir el depósito de la mujer, colocándola de forma flexionada (sedente), es decir, “con los brazos doblados frente al tórax” (León, 2019: 73). Ya en el interior, se procedió a depositar la ofrenda; finalmente, la urna se cubrió con el cuello de la urna de manera inversa, el cual fue tapado con la vasija más pequeña; después se colocaron el collar, las ocarinas, la serpiente, la pequeña vasija trípode y el resto de los elementos de la ofrenda, se colocó en el lugar preparado y se cubrió de tierra.

COMENTARIOS FINALES

Los ritos son la conceptualización de manifestaciones culturales de la identidad colectiva. El entierro de La Dama de Tlacojalpan no solo permite saber su género, también nos permite conocer el grupo social al cual perteneció y de las relaciones con otros grupos sociales (del Pacífico y del norte de Yucatán): de intercambio, comerciales, políticas y, en especial, de la ideología y de las acciones rituales que se llevaron a cabo en dicho entierro, es decir, “signos portadores de significados que requieren de interpretación” (Oseguera, 2008: 99).

Como aclaración, no se cuenta con registros escritos, crónicas o entrevistas, pero el registro arqueológico sistemático permite determinar la práctica, la acción y la secuencia del ritual.

REFERENCIAS

- Aguilar Pérez, María Antonia. 2005. La Campana: del Clásico Tardío al Posclásico en la Cuenca del Papaloapan. Tesis de Maestría. México: ENAH.
- Binford, L. 1971. Mortuary Practices: Their Study and Their Potential, *Memoirs of the Society for American Archaeology*. Núm. 25, pp. 6-29.
- Campillo, Domènec y M. Eulalia Subirà. (2004). *Antropología Física para todos*. Barcelona: Ariel.
- Gómez García, Pedro. 2002. El ritual como forma de adoctrinamiento, *Gazeta de Antropología*. Núm. 18. http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G18_01Pedro_Gomez_Garcia.pdf. Consultada el 20 de mayo de 2021.
- León Estrada, Xóchitl del Alba. 2019. *Entierros prehispánicos y prácticas funerarias. La muerte en Veracruz*. Xalapa: Biblioteca Digital de Humanidades. Universidad Veracruzana. <https://www.uv.mx/bdh/files/2019/02/Entierros-prehispanicos-y-pra%CC%81cticas-funerarias-La-muerte-en-veracruz.pdf>, consultada el 20 de mayo de 2021.
- Martínez López, Cira. 1998. Contextos mortuorios en unidades habitacionales de Monte Albán, Oaxaca, de la Época II Temprana a la Época V. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, DF.
- Nogués-Pedregal, Antonio. 2002. El ritual como proceso. Alicante: Universidad Miguel Hernández de Elche.
- Oseguera, Andrés. 2008. De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México, *Revista Cuicuilco*. Vol. 15, 42: 97-118.
- Real Academia Española. (2021). *Diccionario de la Lengua Española*. 23a. ed. [versión 23.5 en línea]. <https://dle.rae.es>
- Saxe, Arthur. 1970. Social Dimensions of Mortuary Practices. Ph. D. Dissertation. Michigan Yuniversity.
- Torres, Delci. 2006. Ritos de paso: ritos funerarios (La búsqueda de la vida eterna), *Paradígma*. Vol. 27 (1), 349-363. Recuperado el 12 de junio de 2022 en http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-22512006000100013&lng=es&tlng=es
- Vicent García, Manuel. 1995. Problemas teóricos de la arqueología de la muerte. Una introducción. En R. Fábregas, F. Pérez y C. Fernández (eds.), *Arqueología da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medioevo*. Xinzo de Limia, Excmo. Concello. Biblioteca Arqueohistórica Limiá, Serie Cursos e Congresos, núm. 3, 13-31.

LA FIESTA DEL ELOTE: UNA FORMA DE AGRADECIMIENTO MEDIANTE LA COMUNICACIÓN CON LAS SEMILLAS Y LAS DEIDADES

MARÍA ELENA DE LA CRUZ BAUTISTA
AYULIA STARENKA GÜEMES BÁEZ

INTRODUCCIÓN

El presente documento pretende inducir a nuestros lectores a una propuesta de investigación transdisciplinar. Partimos de la propuesta de Benveniste (1971) de concebir la lengua como discurso y no únicamente como sistema a la usanza estructuralista de Saussure, lo que nos permite distinguir dos niveles de significación: el semiótico, que corresponde al signo, a la palabra y a la significación intralingüística dentro del sistema y donde lo importante es distinguir; y el semántico, que atañe a la frase y a la situación dentro del discurso y donde comprender es trascendental. Se recurre a la *deixis* como una instancia de la enunciación, entendiéndola como el acto mismo de producir un discurso. Comprender es percibir el significado de un enunciado en cada contexto enunciativo.

El discurso es polisémico por naturaleza y puede definirse como un modo de comunicación donde la presencia del sujeto hablante y de la situación inmediata de la comunicación son intrínsecas. Está marcado por pronombres (yo, tú), por indicadores déicticos –este, aquel, ahora, etc.– que señalan su instancia presente más que algo que se encuentra más allá de él. El discurso no trasciende la ocasión específica en la cual un sujeto se apropia de los recursos del lenguaje para comunicarse dialógicamente.

Por su parte, los sistemas culturales y los ritos ponen en escena múltiples discursos —que a menudo nacen en el ámbito de lo festivo/religioso—, los cuales, a la vez, definen la eficacia de sus elementos, de sus signos y de sus acontecimientos. El discurso, por su parte, hace uso de sus referencias y autorreferencias, su reproducción social, la competencia de sus hablantes, sus devenires históricos, sus omisiones y exclusiones. No basta una descripción del discurso a partir de los elementos de su estructura; habrá que interpretar, además, su circulación, su producción y su reproducción social de sus signos y palabras, no solo como actos de habla, sino también como actos de lectura.

El lenguaje ritual puede definirse como una manera en la que los seres humanos nos comunicamos, ya sea de forma verbal o no verbal. Por lo general, es utilizado en el contexto de las actividades festivo/religiosas de una comunidad donde la lengua se relaciona con las actividades motivo de nuestra selección lingüística. En un evento ritual como el *Elotlamanistli*, es precisamente por el contexto mismo en el cual las lenguas (náhuatl y español) se han de usar. El contexto, aquí, es usado para describir el complejo conjunto de variables que afectan el espacio y el tiempo, los participantes, el tópico y otros factores que existen cuando se hablan y significan las lenguas (Duranti y Goodwin, 1992).

EXPERIENCIA RITUAL, DISCURSO RITUAL Y DISCURSO SOBRE LO RITUAL

Cada uno de estos aspectos implica diferentes formas de descripción: audiovisual, etnográfica y antropológica, lo que nos obliga a diferenciar distintas formas o figuras del discurso cuando este trata sobre un objeto en particular.

El discurso aquí presentado implica también un metalenguaje con el cual se habla del lenguaje ritual y, por extensión, de todo aquello que lo acompaña; es decir, de todos los contextos, las situaciones y los eventos que se producen alrededor del lenguaje ritual. Este metalenguaje se convierte en una parte muy importante del repertorio discursivo de los miembros de las comunidades que se comunican con lo sobrenatural. Aquí podemos hablar de los relatos de conversión, de las evaluaciones de los rituales, de los textos explicativos acerca de los fenómenos que se dan y de buena parte de la teología de las grandes religiones.

El lenguaje ritual debe distinguirse de alguna manera del lenguaje cotidiano, pues está relacionado con lo sagrado, que constituye uno de los elementos definitorios de la mayoría de las culturas. Para este alejamiento de la lengua cotidiana retomamos la categoría “extrañamiento” que, de acuerdo con Velasco y Díaz de Rada (2006), es la utilización de diversos recursos lingüísticos para alejar el lenguaje ritual del lenguaje cotidiano, lo que provocará un sinnúmero de variaciones y de interpretaciones que servirán como herramienta teórica para analizar los fenómenos socialmente observables, como es el caso de las celebraciones que ocurren cuando el acto ritual es observado desde fuera, cuando una nueva perspectiva (extrañamiento) permite a los actores ver los aspectos lúdicos y dramáticos de los rituales. En las liturgias, las ceremonias o los ritos mágicos siempre hay algo de juego que se ve formalizado por la seriedad de la ocasión; cuando esa seriedad se rompe, comienza la celebración. Puede incluir carnavales, cantos y danzas. Las celebraciones no están guiadas por consideraciones pragmáticas ya que son espontáneas, por lo menos al principio.

Experiencia ritual

El *Elotlamanilistli*, “la fiesta del elote” se realiza a finales del mes de septiembre e inicios de octubre, cuando en la milpa las matas están en su última etapa, es decir, cuando ya hay elotes. En este ritual se agradece al dios *Chicomexochiitl* (“7 Flor”) por proveer del alimento, principalmente del elote, que posteriormente se convertirá en maíz, elemento central en la dieta de los nahuas de la Huasteca veracruzana: “... en la cosmovisión indígena nahua el siete es un número esotérico relacionado principalmente con los conceptos mágicos-religiosos y juega una función de suma importancia, pues son siete los puntos que delimitan el espacio sagrado: los cuatro puntos cardinales, el centro, el arriba y el abajo” (Nava, 2009: 34).

Esta ceremonia se lleva a cabo en diferentes municipios de Veracruz, como Chicontepec, Benito Juárez, Ixhuatlán de Madero, Tlachichilco y municipios colindantes con el estado de Hidalgo. Es dirigida por un *wewetlakatl* o *tlatmatketl*, conocidos como “ancianos sabios” o “sabios curanderos”, quienes son los encargados de desarrollar “el costumbre” e indicar a los encargados las cosas que se deben reunir para la realización del ritual (flores, sal, velas, papel, etc.). “El *tlatmatketl* siempre se hace acompañar de su bastón de mando, mismo que es adornado con

listones multicolores que representan el arcoíris, además de flores de *sempoalxochitl* y hojas de coyol, por lo general el bastón siempre se acompaña de una vela” (Nava, 2009: p. 44).

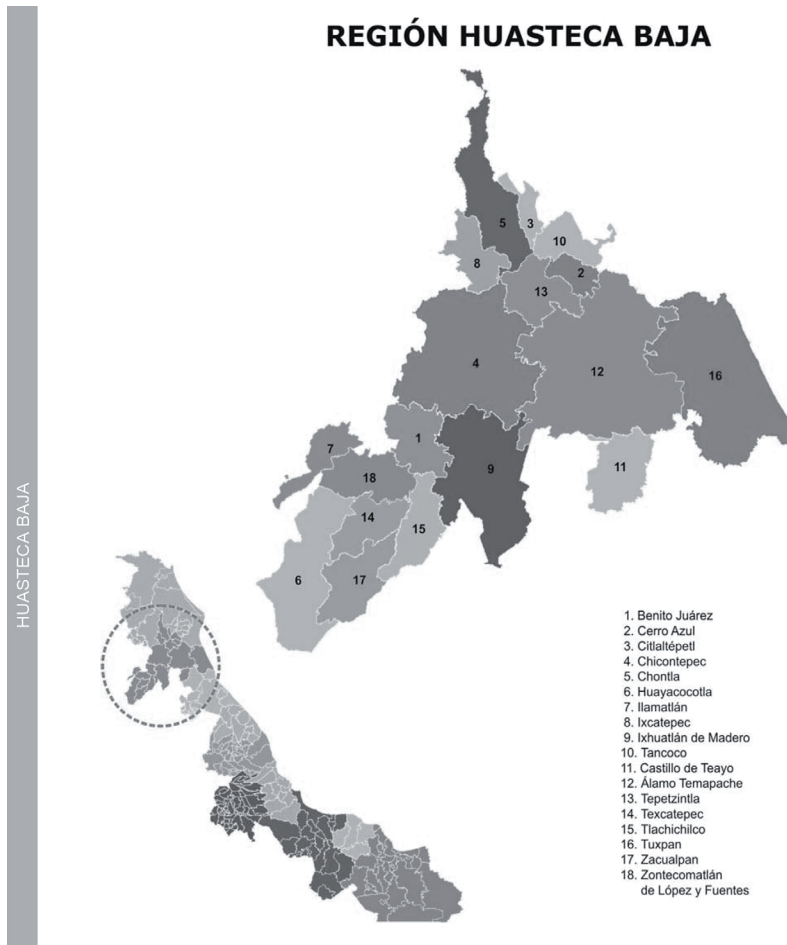


Imagen 1. Mapa Huasteca Baja.

Fuente: Secretaría de Finanzas y Planeación/ Subsecretaría de Planeación. Estudios regionales para la planeación 2011. Región Huasteca Baja, <http://www.veracruz.gob.mx/finanzas/wp-content/uploads/sites/2/2020/02/C-Reg-H-B-2011publ.pdf>

Discurso ritual

En esta ocasión se acudió a la comunidad nahua de Acatitla, ubicada en el municipio de Chicontepec, al norte del estado de Veracruz. Su nombre deriva del náhuatl y está compuesto de la raíz /Aka/, que proviene de *Akatl* “carrizo”, /ti/, partícula ligativa, y /tla/, locativo abundancial, que significa “lugar en donde abunda el carrizo”.

La preparación es parte fundamental del ritual. Con meses de anticipación él o los organizadores fijan la fecha y a partir de esta empiezan a recolectar los insumos que se ocuparán; contratan a los músicos, ya sea un trío o banda de viento, y buscan a los padrinos que llevarán al niño maíz a su lugar de resguardo.

El 11 de octubre de 2020, en casa del *tlatmatketl* de la comunidad de Acatitla, se realizó el *Elotlamanilistli*; el elemento principal, como mencionamos, es el elote; sin embargo, hay otros componentes que participan.

Antes del ritual principal se deben realizar diversas actividades para que este inicie y concluya de buena manera.

Las figuras de papel ceremonial, *amatlatektli*, son representaciones de las divinidades de la cosmovisión nahua. Entre ellas están *Chikomexochitl* (7 flor), *Makuilxochitl* (5 flor), *Achaneh* o *Apanchaneh* (Señora del agua), *Ehekatl* (viento), *Mixtli* (nube), *Tlatomoniani* (truenos), *Miktlantekuhitli* (Señor de la muerte), entre otros, y son tratadas como seres animados que visten, comen, bailan, a las que se les pide su intervención mediante una plática mediada por el *tlatmatketl*, la que manifiesta el respeto que se tiene hacia ellas, por esa razón se les ofrenda en forma de agradecimiento.

La primera actividad fue cambiar la ropa a las divinidades, para lo que se tendió un petate nuevo sobre el piso. Acto seguido, el *tlatmatketl* pronunció unas oraciones para pedir permiso de tomar de su lugar a las divinidades y, después, colocarlas en el petate. Estas están divididas por parejas: las que representan una divinidad femenina se visten con vestido, collar, aretes, listones y peine; la divinidad masculina se viste con un calzón de manta. Ambos se ponen junto con sus velas, cuatro *maxochitl* (ramos de flores) y se envuelven con un pañuelo. Cuando se hace el cambio se sahúma todo y se les platica que se está haciendo eso porque es día de fiesta.



Imagen 2. Divinidades con nueva vestimenta. Foto de María Elena de la Cruz.

En varias partes de la casa distintas personas hacen labores tales como los *maxochitl* faltantes, la comida para ofrecer a los invitados, terminar de colocar los detalles, entre ellos los arcos principales que representan los tres planos: celestial, terrenal e inframundo, así como el cordón que los une y del que cuelgan figuras de papel que representan algunas divinidades como *Ejekatl*, *Miktlantekuhitli*, *Makuilxochitl*, *Chikomexochitl*, *Mixtli*, *Tlatomoniani*, entre otros.

Una vez terminados los adornos, el trío ameniza dentro de la casa los sones de costumbre mientras las señoras bailan, al mismo tiempo suena una campana pequeña que funge como un llamado a las divinidades.

Un aspecto importante es ofrendarle al pozo, es decir, a la Señora del agua (*Apanchanej* o *Achanej*). Por lo común se acude al manantial, pero en esta ocasión solo se opta por ir a traer una poca de agua. El líquido es vital en el crecimiento de los alimentos cultivados en la milpa, así como para el uso doméstico; por esta razón se le agradece y se le pide que nunca falte. Al lugar se lleva copal y refresco como ofrenda, y se pronuncian unas oraciones de permiso.



Imagen 3. Arco frente a la casa. Foto de María Elena de la Cruz.

Previo al ritual principal acontecen algunos eventos, como ofrendar los gallos y las gallinas que se pondrán en el altar como comida. Las señoras que se encuentran en la cocina son las encargadas de bailar a las aves. Durante el baile se toca un son de costumbre conocido como “gallitos”. A estas aves se les da pan, refresco y cerveza.

Posteriormente se procede a matarlos y se conserva la sangre que derraman para pintar con ella algunos manteles recortados que se colocan en los diferentes altares de la casa. Terminado el baile se preparan los alimentos, se colocan

maxochitl sobre un mantel recortado debajo del altar principal, en las ollas de agua traídas del pozo, en el *tlapextle* y en la cocina.



Imagen 4. *Tlapextle*. Foto de María Elena de la Cruz.

Al caer la tarde inicia el ritual. En una esquina de la casa, casi frente al horno de barro, se coloca un petate, sobre él un vaso de agua bendita, el copal y los elotes, tres de ellos amarrados para el niño y cuatro para la niña. Se llama a los padrinos para que los vistan con lo que compraron. En este caso la pareja compró unas servilletas. Lo que los distinguía eran los aretes, el peine y los listones para la niña; y el morral, un pañuelo y el sombrero para el niño elote. Antes de vestirlos, el *tlamatketl* pronunció sus oraciones, siempre pidiendo permiso a las divinidades.



Imagen 5. Padrinos vistiendo a la niña y al niño elote. Foto de María Elena de la Cruz.

Ya entrada la tarde, los dos *tlamatketl* principales se dirigen a la entrada de lacasa para llamar a los nuevos maíces. Se hacen oraciones implorando que hagan acto de presencia. cuando se pronuncian las oraciones los maíces están tirados sobre las piedras; se rocía agua bendita y se suena la campana para hacer el llamado. Uno de los curanderos entra en trance, los maíces caen uno tras otro bajo la oscuridad. En un momento, con voz fuerte, dice: “nueve, son nueve”. Se cuentan y en efecto son nueve los maíces encontrados dentro de un huacalito, y cada maíz proviene de un lugar sagrado de la zona nahua de la Huasteca baja. Durante este evento el viento sopla y los relámpagos se pueden observar en el cielo despejado de la noche.

Se regresa a la entrada donde se encuentra el arco principal para que los padrinos sean recibidos por los anfitriones. Dentro de la casa se reparten ceras para la luz, los *xochikoskatl* (collares de flores) están listos. En su morral, el *tlamatketl* mete licor para los padrinos.

Ya en el arco está colocado un petate, los *elomamanih* (cargadores de elotes) están listos, las personas que acompañan a los padrinos traen su mata de elote, los padrinos ya están debajo del arco y frente a ellos los anfitriones, En ese momento, los compadres se saludan, los anfitriones colocan los *xochikoskatl* a sus compadres

para colocar a los invitados de los padrinos. Para reafirmar el compadrazgo, los anfitriones dan de tomar a sus compadres: el hombre pide permiso a la mujer para invitarle licor a su compadre y, de igual forma, la mujer lo hace al hombre.

Cuando termina la ofrenda de la bebida entre los compadres, el *tlamatketl* procede a darles licor a los acompañantes de los padrinos y a los *elomamanih*; las matas y los chiquihuites ya tienen su *xochikoskatl*. Una vez que todos los invitados beben licor entran a la casa, y en cuanto los padrinos atraviesan el arco se lanzan pétalos y flores como señal de bienvenida.

Una vez adentro se bailan los elotes y las matas al ritmo de los sones que interpreta el trío o la banda de viento, mientras el curandero pronuncia las oraciones de agradecimiento, de llamado, de ofrenda. Una vez que se bailan seis sones, los *elomamanih* vacían sus chiquihuites (cestos) sobre un petate frente al altar para formar un ruedo de elotes; sobre este se coloca una servilleta, se desmoronan pétalos de *sempoalxochitl*, se ponen galletas, pan, fruta, comida y el pollo entero que se baila como ofrenda por la tarde; alrededor se colocan las velas que las personas llevaban prendidas.



Imagen 6. Ruedo hecho de elotes ofrendados. Foto de María Elena de la Cruz.

Al término se realiza el *xochikopinki* (ruedo), con una rueda hecha de pabilo y de flores de *sempoalxochitl*, es decir, se baila alrededor de los elotes, siete vueltas, de ida y de regreso, a manera de estar tomando una foto de la ofrenda hacia los elotes. Esto dura aproximadamente una hora; mientras esto se realiza, la gente observa; los *tlatketl* y quienes los acompañan bailan al son del trío y de la campana. Una vez finalizado, la rueda es colocada en el altar.

Se deja pasar tiempo y posteriormente se invita a los presentes a tomar algo de la ofrenda; las personas recogen lo que es de su agrado, excepto el pollo, el cual se entrega a los padrinos. Una vez recogida la ofrenda se procede a realizar el *pehpentli* (levantamiento) para quienes lo deseen.



Imagen 7. Altar principal con ofrendas; frente a este el ruedo de elotes. Foto de María Elena de la Cruz.

Durante el ritual, los bebés son acostados sobre el ruedo de elotes mientras el curandero pronuncia la oración de presentación ante *Chikomexochitl* y *Makuilxochitl*; después le pide al padrino, escogido por los padres, un pañuelo, que funciona como capa; lo acuesta, escoge un elote, un *maxochitl* y una cera, después lo levanta, prende la cera, da siete vueltas, a manera de encontrar su camino, el recorrido se realiza desde el altar principal, pasando frente al *tlapextle*, debajo del arco, y así sucesivamente y pronunciando oraciones para poder encontrar la sombra del bebé. Ya en la séptima vuelta, debajo del arco, el *tlamatketl* entrega el bebé a los padres, mencionándoles en dónde fue encontrada su sombra, que no se preocupen, que ya la encontró y que todo estará bien, que lo cuiden y que nunca lo dejen solo. Así se realiza con quienes quieran, hasta el último.



Imagen 8. Presentando al bebé ante *Chikomexochitl*. Foto de María Elena de la Cruz.



Imagen 9. Una de las siete vueltas, Foto de María Elena de la Cruz.

Los elotes ofrendados ya están cocidos, los *xamiles* (tamales de elote) de igual forma. Estos son repartidos a quienes aún se encuentran en el lugar, que ya son muy pocos. Aun así, continúa el baile hasta que el *tlatmatketl* lo indica.

A manera de agradecimiento, los anfitriones les dan a los padrinos de los elotes en un morral con refresco, cerveza, fruta, pan y el pollo entero que se ofrendó sobre los elotes. De esta manera termina un día intenso. Por lo regular, la ceremonia se divide en dos días; sin embargo, durante la pandemia de COVID-19 ocurrida en 2020 se redujo solo a uno, y esta no fue impedimento para agradecer y ofrendar a *Chikomexochitl*, *Makuilxochitl*, *Apanchaneh*, *Ehekatl*, *Mixtli*, *Sitlalimeh*, entre otras

divinidades, por las lluvias, el alimento dado y porque todo siga en equilibrio entre el *tlatikpak* (plano intermedio, que corresponde a la tierra en la mitología huasteca), el *ilwikak* (cielo) y el *mihkapantli* (inframundo).

Discurso sobre lo ritual

A manera de cierre, podemos concluir que el ámbito de lo ritual es muy amplio y complejo, pues abarca diversas expresiones verbales y no verbales que están profundamente interrelacionadas con otros sistemas semióticos. Sin embargo, podemos identificar algunas características de este discurso haciendo uso de la categoría “extrañamiento”. La evidencia nos muestra cómo en algunos de los eventos recopilados se marca el uso de una variedad de lengua distinta a la usada en ambientes no rituales.

Por otro lado, podemos darnos cuenta de que el complejo sistema de creencias y de acciones no es un sistema desordenado, sino que constituye una cosmogonía que posee una lógica interna y personas especialistas que ayudan a los creyentes a comunicarse con seres sobrenaturales que, se asume, pueden influir en la realidad de las personas que lo solicitan. La palabra resulta un elemento crucial sin el cual los actores no pueden alterar la realidad. Podemos afirmar, entonces, que la palabra se convierte en fuente de poder. Esta palabra-poder es la que va a llegar al más allá, la que permite comunicarse con lo sobrenatural y la que hace que las peticiones se cumplan. La palabra estructura, da sentido y proporciona fuerza a las peticiones. Aquí podemos ver claramente cómo la palabra crea realidades que son compartidas socialmente.

Por último, es necesario enfatizar en que se requieren más estudios de corte inter y transdisciplinario que fortalezcan y apoyen las investigaciones lingüístico-discursivas, pues de esta manera apoyaremos en la comprensión del papel del lenguaje en estos –y otros– rituales de manera más precisa. La aproximación realizada aquí no es más que un inicio del análisis del lenguaje ritual con un enfoque discursivo, porque existen muchas otras instancias en las cuales se utiliza el lenguaje como fuente generadora de fenómenos interpretativos en donde se hace necesaria la presencia de investigadores que analicen qué sucede en estos casos y cuál es el papel del lenguaje en ellos.

REFERENCIAS

- Bauman, R. 1980. Language in religious practice by William J. Samarin, *Language in Society*. Vol. 9 (1): 127-129.
- Benveniste, Emile. 1971. *Problemas de lingüística general*. México, DF: Siglo XXI Editores.
- Duranti, A & C. Goodwin. 1994. *Rethinking context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nava Vite, R. 2009. “El Costumbre”: ofrendas y música a Chicomexochitl en Ixhuatlán de Madero, Veracruz, *Revista EntreVerAndo*. Núm. 5, pp. 34-52 https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/9031/su3_p64-52_%202009-5.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Velasco, H. y Á. Díaz de Rada. 2006. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.

REFLEXIONES SOBRE CONCEPCIONES, RITOS Y PRÁCTICAS EN TORNO A LA MUERTE DURANTE LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA EN TERRITORIO MEXICANO

CRISTINA MARÍA MILLÁN VÁSQUEZ

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia los grupos humanos han construido diversas creencias y prácticas para afrontar procesos biológicos como el fin de la vida. La muerte forma parte de la vida cotidiana de las sociedades, por lo que los individuos que conforman una colectividad participan en diversas prácticas sociales y culturales, creencias y rituales cargados de simbolismos que fungen como catarsis para asimilar el deceso de alguno de sus miembros.

Tanto las sociedades que habitaban en el territorio mexicano a la llegada de los españoles como estos mismos no estaban exentos de ritos, de prácticas funerarias, así como de representaciones de la muerte, los cuales tenían la influencia de diversas matrices culturales provenientes, en principio, de dos distintas visiones del mundo: la mesoamericana y la europea, pues ambas dotaron de una carga simbólica y significativa a estas prácticas. Si bien muy pronto se sumaron otras matrices culturales como las que trajeron los esclavos negros, en este trabajo únicamente revisaremos las dos primeras.

En el primer apartado se problematiza la idea de la muerte y, dado que la metodología de investigación no puede concebirse como materia independiente del posicionamiento epistemológico, se desarrollan brevemente las propuestas de los autores que sirvieron como base para nuestro análisis. El segundo aborda las concepciones mesoamericana y cristiana del cuerpo. Por último, se reflexiona sobre

los ritos y las representaciones sobre la muerte en ambos contextos bajo el esquema de lo que había antes de la llegada de los españoles y lo que estos trajeron a estas tierras.

ANTECEDENTES SOBRE LA MUERTE

Definición

¿Qué es la muerte? La Real Academia Española (RAE) nos dice que este vocablo proviene del latín *mors* o *mortis* y tiene varios significados, entre los que destacan:

1. f. Cesación o término de la vida.
2. f. En el pensamiento tradicional, separación del cuerpo y el alma.
3. f. Figura del esqueleto humano, a menudo provisto de una guadaña, como símbolo de la muerte.

Como se puede observar, en las dos primeras definiciones encontramos algo en común: el fin de algo concreto como es el cuerpo humano, mientras que en la última nos encontramos con la representación y el simbolismo que el imaginario colectivo asocia a la idea de la muerte.

Por otro lado, en la ciencia médica se define la muerte como un proceso en el que, en un momento determinado, cesan los latidos del corazón y la respiración y este proceso se torna irreversible.

¿Cómo actuamos ante ella?

Sea cual sea la definición científica de la palabra, en ciencias sociales la asociamos a un concepto más amplio, el cual está cargado de simbolismos y de significados. Efectivamente, la respuesta de los grupos humanos ante un proceso biológico como la muerte ha propiciado el desarrollo de creencias, prácticas y rituales que sirven para afrontarla. Robert Hertz (2004: 43) señala: “La muerte biológica no es un hecho simple y evidente [...] el acontecimiento orgánico se

suma a una masa compleja de creencias, emociones y actividades que le confieren su carácter distintivo”.¹

Desde su estado primigenio, el ser humano ha construido estas creencias y prácticas. Se han encontrado entierros que datan de hace miles de años con una clara evidencia ritual. En una entrevista realizada por Dominique Simonnet (2010), Jean Cortin sostiene que tanto neandertales como *Homo sapiens* concedieron una gran atención a la muerte, es decir, existen pruebas de una alta consideración hacia sus difuntos, la cual puede apreciarse en el sentido de la estética y de la ornamentación simbólica de los entierros.

Propuestas teóricas utilizadas

En las ciencias sociales el fenómeno de la muerte como objeto de estudio ha sido abordado por diversas disciplinas tales como la antropología, la demografía histórica, la historia de las mentalidades y la sociología, las cuales han aportado directrices para el estudio de las actitudes en torno al tema en Occidente. No es el objetivo de este trabajo hacer una revisión exhaustiva de los representantes y sus propuestas sobre estas disciplinas; sin embargo, sí comentaremos brevemente las aportaciones de los autores que han permitido la presente reflexión.

En primer lugar, tenemos a Robert Hertz, alumno de Durkheim y miembro del grupo de la revista sociológica *L'Année Sociologique*,² quien aporta una de las más valiosas contribuciones a la Antropología de las mentalidades y al simbolismo con dos ensayos clásicos que fueron publicados en el libro *La muerte y La mano derecha*. Su trabajo es un ejemplo pionero del más sofisticado análisis simbólico. En su escrito “Una contribución al estudio de la representación colectiva de la muerte”³ el autor analiza el rito de paso en el proceso de muerte aportando ideas originales que posteriormente influenciaron a grandes antropólogos como Edward Evans-Pritchard y Claude Lévi-Strauss. Su trabajo trata del estudio de las representaciones simbólicas-colectivas de la muerte y analiza las creencias y las prácticas funerarias en diversos pueblos. Hertz señala que la muerte de cualquier miembro

¹ Traducción de la autora.

² El grupo de la revista estaba compuesto por su fundador Émile Durkheim y sus jóvenes discípulos, Marcel Mauss, Robert Hertz y Maurice Halbwachs, entre otros.

³ Publicado originalmente en 1907.

de una sociedad amenaza la continuidad y la permanencia de esta, por lo que el grupo trata de volver al equilibrio. Esto se logra a través del cumplimiento de ritos mortuorios durante el periodo de luto que sigue al fallecimiento, lo que “permite a la sociedad, recobrar la paz y triunfar sobre la muerte” (Hertz, 2004:102). La muerte, nos dice el autor, es representada y sentida culturalmente y no es, como pensamos, un acto instantáneo, sino un lento y elaborado proceso. La transición entre la vida y la muerte es realmente un periodo liminar; no es destrucción sino transición a un nuevo estado. En su análisis los tres componentes del sistema de creencias y prácticas que rodean la muerte, a saber, el cuerpo, el alma y los sobrevivientes, están simbólicamente interrelacionados. Así, el estado del cuerpo es un modelo del estado del alma; el muerto se separa de los vivos como sus parientes se separan de la sociedad a través del luto. Para Hertz, el ritual funerario inicia el proceso de morir y destaca la continuidad de la vida después de la muerte.

Una segunda fuente de reflexión son las aportaciones de Marcel Mauss. Su destacado trabajo influenció a sociólogos, antropólogos, lingüistas e historiadores de las religiones, entre otros. Sus propuestas fueron pioneras al abordar el estudio de la forma en que una sociedad históricamente determinada impone al individuo un uso riguroso de sus emociones, sus afectos y su cuerpo. Mediante conceptos como *hecho social total*, *eficacia simbólica* y *técnicas corporales*, Mauss reflexiona sobre la correspondencia que existe entre la estructura social y la estructura emotiva e individual; de ahí que las acciones de los individuos no responden de manera exclusiva a sus voluntades, sino a la red de dependencias en la cual se encuentran inscritos. Esta observación sugiere que, aunque los sentimientos son aspectos del ámbito íntimo, interno y privado, estos no florecen al margen de los condicionamientos sociales, históricos y culturales. En sus trabajos etnológicos el autor ofrece presupuestos de análisis para pensar el papel que desempeñan las emociones dentro de procesos de larga duración que involucran lo social, lo psicológico, lo histórico y lo político. Estas aportaciones de Mauss antecedieron al trabajo transdisciplinario. Realizando un acercamiento entre la etnología y el psicoanálisis⁴ demuestra cómo la estructura social se impone al individuo mediante la educación

⁴ Marcel Mauss acerca a la antropología y la sociología, o a la antropología y la economía; véanse “Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad” y “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y Antropología*, 1979.

de actividades corporales y de manifestaciones sentimentales. En el ensayo “La expresión obligatoria de los sentimientos” el autor señala que en los ritos funerarios de las sociedades australianas las manifestaciones orales de sentimientos como el dolor, la cólera y el miedo no son respuestas naturales, sino que responden a un orden social determinado. Este estudio es precursor al señalar que las expresiones de los sentimientos no son fenómenos exclusivamente psicológicos o fisiológicos, sino fenómenos sociales “marcados preponderantemente por el signo de la no espontaneidad y la obligación más absoluta” (Mauss, 1979: 147).

Por otra parte, en la década de los setenta del siglo xx el arribo de la Nueva Historia⁵ y la historia de las mentalidades proporcionaron otra mirada a los estudios sobre la muerte y a la tercera fuente de estas reflexiones. Los trabajos realizados por historiadores de la tercera generación de la Escuela de los Annales, como Philippe Ariès,⁶ Jacques Le Goff y Georges Duby, entre otros, revelaban que ciertas prácticas sociales, como las mentalidades y las actitudes en torno a ellas, no son sino construcciones sociales. Así, cuestiones como la familia conyugal, el amor, la niñez, la muerte y aún las lamentaciones junto a la tumba, en Occidente, eran evoluciones de no muy larga data, incluso podría decirse que resultaban ser relativamente recientes.

Philippe Ariès propone, para abordar aspectos de la vida social, como las costumbres funerarias, la utilización de fuentes de lo más variadas y pocas veces explotadas; es así como lápidas, rituales de duelo, testamentos, manuales de confesión, representaciones pictóricas de la muerte, cementerios y literatura, entre otras, proporcionaban información valiosa que permitían la reflexión sobre estas costumbres. Particularmente, sus reflexiones sobre las actitudes del hombre frente a la muerte están basadas en representaciones pictóricas y en literatura medieval.

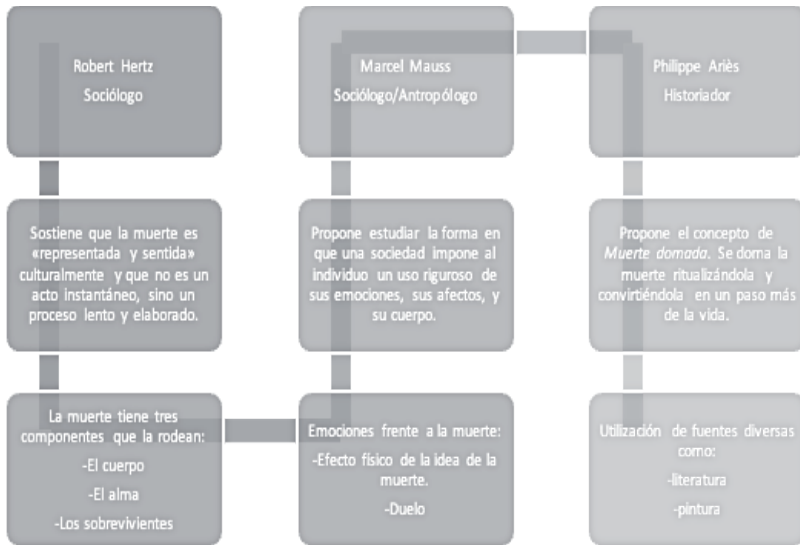
Hasta aquí la aproximación epistemológica que ha guiado la construcción metodológica del trabajo. La descripción y el análisis de las concepciones sobre el cuerpo, de las prácticas y representaciones en torno a la muerte, se han realizado con ayuda de fuentes de información primarias, como crónicas y códices, y de

⁵ Corriente historiográfica fundada por Jacques Le Goff y Pierre Nora. Puede decirse que esta corresponde a la tercera generación de la Escuela de los Annales francesa.

⁶ Tan solo Philippe Ariès dedica por lo menos tres reflexiones al tema de la muerte: *Ensayo sobre la historia de la muerte en Occidente: de la Edad Media a nuestros días* (1975), *El hombre ante la muerte* (1977).

información documental, siguiendo las propuestas de los autores arriba señalados y de los cuales retomamos lo siguiente: *a)* de Ariès, la idea de diversificar las fuentes utilizadas para el análisis, *b)* de Hertz, observar las ideas, las mentalidades y los imaginarios en relación con el cuerpo, el alma y los sobrevivientes, es decir, lo que él considera los tres componentes del sistema de creencias y de prácticas en torno a la muerte y *c)* de Mauss, la propuesta de atender los aspectos del duelo y la demostración de las emociones.

Estas tres aportaciones se sintetizan en el esquema siguiente.



Esquema 1. Descripción y análisis de las concepciones sobre el cuerpo, las prácticas y las representaciones en torno a la muerte.

Fuente: elaboración de la autora.

Con estas propuestas queda claro que la muerte está ligada a la vida cultural y social de todos los individuos, y su concepción se inserta en un sistema de creencias como ideología, religión, mitos, mentalidades e imaginarios. El momento del arribo de los españoles a Mesoamérica da la posibilidad de abordar el tema desde varias formas de concebir, entender y representar el cuerpo, su origen y su finitud, y de explicar cómo a partir de un proceso de sincretismo se pudo dar paso a una nueva

visión del mundo. A continuación, exponemos algunos de los aspectos del esquema 1 bajo un bosquejo de comparación entre lo que había al arribo de los españoles y lo que llegó con ellos para una mejor comprensión de lo que tratamos de expresar.

EL CUERPO: SUS CONCEPCIONES

Hablar del cuerpo es hablar de un constructo social, de una unidad biosocial donde se significan y adquieren sentidos particulares las características o los atributos físicos, el esquema corporal, las sensaciones, los placeres y los deseos de los individuos (Aguado, 2004). Como sabemos, el cuerpo es moldeado por el contexto sociocultural al que pertenece. Cada grupo social tiene su cuerpo, cada sociedad establece sus acuerdos, modelos y reglamentaciones sobre este: cómo usarlo, vestirlo, expresar los sentimientos, las emociones (Millán, 2021) y cómo tratarlo al momento de la muerte.

Vigarello (1997) incorpora a la concepción del cuerpo en Occidente un carácter histórico. La idea que se tiene del cuerpo, lo que lo define, depende de una simbolización sociohistórica y cultural. Por ejemplo, el cuerpo del cristianismo o el cuerpo de los pueblos mesoamericanos no son iguales ni estables. Con el devenir del tiempo han existido lentas transformaciones en la concepción de este y en sus representaciones en uno y otro contexto. Estos significados, estas significaciones, se dan en el marco de referencia y en el contexto histórico de cada sociedad. Además son solidarias con los sistemas de creencias, como la religión, a los que se encuentran asociados los individuos y su grupo en un momento históricamente determinado.

El cuerpo en Mesoamérica. Lo que había

Es importante comenzar este apartado aclarando que, aunque se habla de la concepción mesoamericana del cuerpo, el eje principal de análisis se basa en la tradición cultural náhuatl cuyos mitos, ritos y representaciones quedaron registrados a principios del siglo XVI por cronistas y misioneros. La cultura náhuatl comparte muchos aspectos con otros pueblos mesoamericanos, ya que fue el resultado de un proceso de integración de diversas fuentes que con frecuencia se conformaban de estructuras simbólicas nuevas con elementos culturales refuncionalizados, reapro-

piados y resignificados, ya sea por un proceso de sincretismo o por medio de lo que García Canclini (1990) denomina proceso de hibridación.

Mito cosmogónico mesoamericano

En el pensamiento de algunos pueblos mesoamericanos. la existencia del cosmos sigue una ley cíclica de muerte y vida, basada en el juego dialéctico de la lucha de los contrarios, encarnados en divinidades antagónicas, a saber, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Así, según esta cosmovisión, el mundo y la creación del ser humano han pasado por varias edades o soles que han estado regidos por la divinidad triunfante en la lucha.

En el manuscrito de 1558 o *Leyenda de los Soles* se narra que, después de haber creado al quinto Sol, los dioses se preocuparon por quién iba a vivir en la tierra. Quetzalcóatl realiza un viaje al Mictlán en busca de los huesos preciosos para crear a la nueva humanidad. Ahí se entrevista con los señores del inframundo Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl. Al principio, el señor y la señora de la región de los muertos parecen acceder y entregan los huesos, no sin antes someter a una serie de pruebas al valeroso Quetzalcóatl. No obstante, se arrepentirán luego del don concedido y ordenarán una persecución que derivará en el deterioro de los huesos y en la muerte transitoria del emisario de los dioses. Finalmente, los huesos logran ser trasladados a Tamoanchan. Ahí son colocados en un recipiente por la diosa Cihuacóatl –consorte de Quetzalcóatl– para que este vierta sobre ellos la sangre proveniente de su miembro viril. Todos los dioses hacen penitencia. La sangre de Quetzalcóatl y la mortificación de los dioses logran el retorno a la vida de los huesos de los hombres. Fruto de su penitencia, los hombres son los “merecidos por los dioses”. Estarán, por tanto, en deuda eterna con ellos y les deberán efectuar diversas clases de ritos y sacrificios (León Portilla, 2005).

Concepción del cuerpo

El cuerpo, como componente de la persona, era concebido como un elemento primordial para el mantenimiento del cosmos. Dentro de la cosmovisión mesoamericana los dioses tuvieron a su cargo la creación de diversas clases de seres humanos. Cada dios realizó su obra a partir de su propia esencia, compartiendo con su

obra sus caracteres propios. La criatura surgía al mundo cubierta de una materia pesada, perceptible, mortal, pero en su interior anidaba la sustancia divina de su patrono. Con la muerte del individuo el contenido inmortal marchaba a la gran bodega cósmica, es decir, al inframundo, donde los dioses depositaban las porciones de esencia divina, pues, para el surgimiento de un nuevo individuo de la misma clase, tomaban de esta bodega la porción necesaria de esencia para aportarle al ser mundano en formación sus características específicas. Así, en la concepción mesoamericana del cuerpo había la idea de la coesencia o esencia compartida entre la divinidad y los seres humanos.

Para el pensamiento mesoamericano el individuo albergaba diversas entidades anímicas, esto es, conglomerados de sustancias de origen divino alojadas en diferentes partes del cuerpo. Estas entidades tenían funciones específicas para hacer del hombre un ser vivo consciente, con un destino y con capacidad de conocimiento, afección, voluntad y temperamento (López Austin, 2004). Las entidades anímicas principales eran: *Tonalli*, *Teyolía* e *Ihíyotl*. En la tabla siguiente se puede observar la ubicación y la función de las entidades anímicas mayores.

Tabla 1. Entidad anímica mayor/ubicación/función.

<i>Entidades anímicas</i>	<i>Cómo se adquiere</i>	<i>Ubicación</i>	<i>Propiedad</i>	<i>Función</i>
<i>Tonalli</i>	Donado por los dioses cuando el individuo está en el útero.	Cabeza	Vincula al sujeto con el tiempo astrológico y con el cosmos. Potencialidad/futuro. Puede salir por periodos determinados del cuerpo (sueño/sexualidad).	Calor del sujeto Vigor Valentía Prestigio social Vínculos sociales
<i>Teyolía</i>	Donado por el dios del grupo.	Corazón	Vincula al ser humano con el dios protector. No puede separarse del cuerpo, solo con la muerte. Viaja al mundo de los muertos.	Vitalidad Conocimiento Afección Tendencia Memoria Voluntad Hábitos Emoción

(Continúa)

(Concluye)

<i>Ihíyotl</i>	Insuflación divina	Hígado	Atracción	Pasión Vigor Sentimientos Apetencia Deseo Codicia Ira
----------------	--------------------	--------	-----------	---

Fuente: elaboración de la autora.

Como vemos, para esta concepción cada una de las entidades anímicas mayores reside en un órgano específico del cuerpo y cumple funciones muy precisas en la vida y en el destino de los seres humanos, siendo el corazón el más importante, ya que en este reside el *Teyolía*, entidad responsable de la vitalidad, además de ser el componente del ser humano que permanece inmortal.

El cuerpo en el cristianismo. Lo que llegó

Los fundamentos sociales del cristianismo se basaban en una alianza con los más pobres y necesitados, y en la igualdad de los seres humanos —que para nuestro interés puede traducirse como igualdad de cuerpos—. El núcleo central del cristianismo es la encarnación del Hijo de Dios, es decir, la entrada de Dios en la trama de la historia humana en forma de un Dios-encarnado. Jesús, Dios-encarnado, venció a la muerte: la resurrección de Cristo funda el dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos. Para esta filosofía, en el más allá hombres y mujeres volverán a encontrar un cuerpo para sufrir en el Infierno o para gozar, gracias a un cuerpo glorioso, en el Paraíso, donde los cinco sentidos serán agasajados: la vista en la plenitud de la visión de Dios y de la luz celeste, el olfato en el perfume de las flores, el oído en la música de los coros angelicales, el gusto en el sabor de los alimentos celestes y el tacto en el contacto del aire quintaesenciado del cielo (Le Goff y Truong, 2005).

Mito cosmogónico judeocristiano

Según el *Génesis* de la tradición judeocristiana, en donde solo había caos Dios creó el día, la noche, el cielo, la tierra, los mares, el sol, la luna, la vegetación,

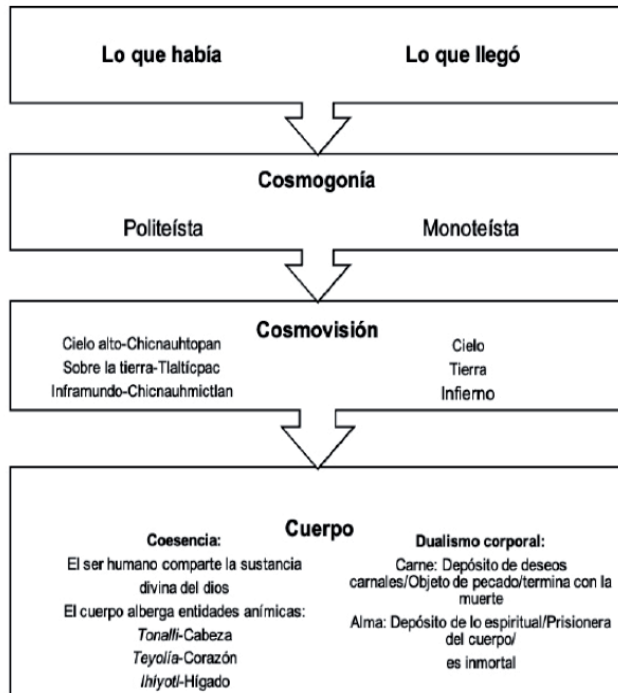
los animales y al ser humano, “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó” (*Génesis*, cap. 1:27). Una vez realizada su creación, Dios bendijo al hombre y a la hembra diciéndoles: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra” (*Génesis*, cap. 1:28). El hombre fue creado con polvo del suelo al que insufló aliento de vida en sus narices; la mujer fue creada de una costilla del hombre y entonces este exclamó: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne...” (*Génesis*, cap. 2:23). Sus cuerpos estaban desnudos, todo lo que existía en ese paraíso era para satisfacer sus necesidades, a condición de no tocar el árbol de la ciencia del bien y del mal, “... porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (*Génesis*, cap. 2:17). Como sabemos, la víbora provocó a la mujer para que probara el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, y esta a su vez hizo que su compañero lo probara. Una vez comido este fruto, supieron que estaban desnudos y sintieron miedo, hambre, cansancio y dolor, ya que el castigo por su pecado y su desobediencia fue corporal; a la mujer le dijo: “Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará” (*Génesis*, cap. 3:16); y al hombre sentenció: “Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida” (*Génesis*, cap. 3:17); “Espinass y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo” (*Génesis*, cap. 3:18), y “Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás” (*Génesis*, cap. 3:19).

Concepción del cuerpo

Para Le Goff y Truong (2005), el cuerpo en esta tradición representa una paradoja, ya que, por un lado, es reprimido, considerado como “un abominable vestido del alma”, origen del pecado sexual y, por el otro lado, es glorificado y sacralizado en la figura de Cristo, en su cuerpo sufriente y místico. Es el cuerpo de Cristo el vehículo para la salvación de los pecados, por lo tanto se trata de un cuerpo sagrado cuyo ejemplo hay que seguir. Entonces, podemos decir que en la cristiandad la salvación tiene que pasar por una penitencia corporal, por un control del cuerpo.

Esta tradición percibe al cuerpo a través de dos procesos, a saber, un dualismo corporal que deviene en la escisión alma/cuerpo y en la represión de la sexualidad como polo de la espiritualidad. Efectivamente, para el cristianismo el hombre se compone de cuerpo y alma, siendo el primero el componente material, la carne cuya naturaleza es mortal; mientras que el alma es el componente inmaterial, incorpóreo e inmortal, y, por consiguiente, al que hay que salvar dominando al cuerpo y sus necesidades.

San Pablo proclama la castidad como virtud que conduce a Cristo y a la salvación. Al respecto, Brown (1993) señala que bajo esta perspectiva: “El alma se enfrenta al cuerpo como el ‘otro’ inferior se enfrenta al propio yo. El cuerpo es tan diferente del alma, y tan intratable, como las mujeres, los esclavos y el populacho de las ciudades, tan obtuso y desasosegado” (p. 49).



Esquema 2. Concepción del cuerpo.

Fuente: elaboración de la autora.

Hasta aquí hemos visto, de manera sucinta, dos de las raíces que dieron origen a una nueva forma de entender y de vivir el cuerpo, la indígena y la europea. Después de ese primer encuentro y de la conquista por parte de los españoles y sus aliados surgió una sociedad altamente jerarquizada que combinaba no solo el color de la piel, sino las tradiciones, la cosmovisión y la ideología de cada grupo que la componía. La concepción que esta sociedad tenía sobre el cuerpo era la impuesta hegemonícamente por la Iglesia católica; sin embargo, en muchos aspectos los grupos minoritarios o subsumidos conservaron algo de sus propias cosmovisiones. Esto trajo consigo un proceso de sincretismo que conformó una nueva manera de entender y hacer, es decir, nuevas formas de vivenciar, representar y simbolizar el cuerpo en Nueva España.

CREENCIAS Y PRÁCTICAS EN TORNO A LA MUERTE

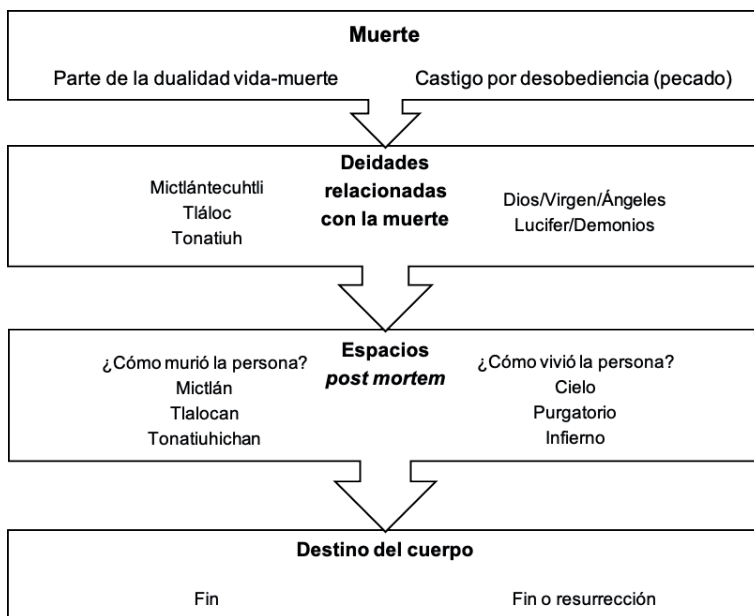
Como vimos en el apartado anterior, las sociedades mesoamericanas eran politeístas. En estas todo pertenecía al ámbito de lo sagrado, desde los mitos cosmogónicos hasta las estructuras sociales y las actividades humanas. Concebían el cuerpo como una entidad coparticipe de la sustancia divina que alberga entidades anímicas en órganos importantes como el cerebro, el corazón y el hígado. El pensamiento de estas sociedades no entiende la vida sin la muerte ya que ambas forman parte de una dualidad. El destino del *teyolía* del individuo después de la muerte dependía de la forma en que esta se presentaba. En su *Historia general de las cosas de Nueva España*, Sahagún (2000) señala que las ánimas de los difuntos podían dirigirse a uno de tres sitios en el inframundo, dependiendo de la forma y la causa de la muerte. Uno era el Mictlán, en donde habitaba el dios Mictlantecuhtli junto a su esposa Mictecacíhuatl. A este sitio se dirigían todos aquellos que morían de enfermedad, sin importar su posición social, edad o género.⁷

El otro sitio era el Tlalocan o el cielo regido por Tláloc. Este se encontraba entre abundantes ríos y manantiales y “en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna. Nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calaba-

⁷ Es importante señalar que Fray Bernardino de Sahagún hace una equiparación del Mictlán con el Infierno, y del dios Mictlantecuhtli con el Diablo de la tradición judeocristiana.

zas, y ramitas de bledos, y axí verde, y xitomates, y frisoles verdes en vaina y flores. Y allí viven unos dioses que se dizen *tlaloque*...” (Sahagún, 2000: 330). A este lugar se dirigían aquellos que habían muerto ahogados o por un rayo, también los leprosos, bubosos y sarnosos.

El tercer sitio era el Tonatiuhichan, donde vive Tonatiuh, el dios sol. Al Tonatiuhichan iban los que morían en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos; también se dirigían ahí las mujeres muertas en parto. Todas esas ánimas se encontraban en un llano, y a la hora que sale el sol alzaban sus voces y daban gritos golpeando las rodela para acompañar en su viaje al dios (Sahagún, 2000).



Esquema 3. Concepción de la muerte.

Fuente: elaboración de la autora.

Por su parte, los españoles trajeron consigo una religión monoteísta. El cuerpo es concebido como una dualidad entre alma y cuerpo, y la muerte como un castigo por el pecado cometido por los primeros seres humanos. Lo que sucediera al

alma después de la muerte estaría determinado por la forma de vida, y las posibilidades serían el cielo para aquellos que vivieron sin cometer pecados y bajo los preceptos de la Iglesia; el infierno, para aquellos que, por el contrario, cometieron pecados y vivieron alejados de los preceptos de la institución, o el purgatorio para aquellas almas que requerían purificarse antes de ingresar al cielo. A diferencia del pensamiento mesoamericano que consideraba la muerte como el fin del cuerpo, en el pensamiento europeo existe la idea de la resurrección de los cuerpos (véase el esquema 3).

Tratamiento del cuerpo en el proceso y después de la muerte

Por varios siglos, científicos de diversas disciplinas han intentado entender qué nos separa, como seres humanos, del resto de los seres vivos, qué nos hace diferentes y especiales. Podemos decir con certeza que uno de esos rasgos diferenciales es nuestra reacción ante la muerte. En su propuesta, la biología filosófica de Hans Jonas (2017) plantea tres dimensiones que constituyen lo específicamente humano, a saber, la herramienta, la imagen y la sepultura.

Es verdad que existen otros animales que lamentan la muerte de algún cercano; sin embargo, ninguno honra a sus muertos con los complejos rituales utilizados por el *Homo sapiens* (Simonnet, 2010). Estos rituales y sus representaciones han evolucionado con el devenir del tiempo y se ejecutan de acuerdo con diversos factores como la cultura, la religión o la ideología del grupo. Sobre esto, Duch y Melich (2005) sostienen que, si bien la muerte es universal, el morir es algo histórico, cultural, biográfico.

Agonía, muerte, tratamiento post mortem

Prácticamente, para todas las culturas, los preparativos y rituales comienzan antes del fallecimiento. Esto se debe a que se considera de suma importancia acompañar al moribundo en sus últimos momentos para que transite, de la mejor forma posible, del plano terrenal hacia otro, pues como sostiene Hertz (2004), la muerte biológica no es un hecho simple, esta va acompañada de creencias, prácticas y emociones que le dan su carácter distintivo. Prácticas y rituales continúan durante

todo el proceso, desde el momento de la muerte, pasando por el tratamiento del cuerpo muerto y su inhumación. Para los deudos, las prácticas y los rituales continuarán aún después de que todo ese proceso haya concluido.

Lo que había

En las sociedades mesoamericanas, a partir del instante del fallecimiento se iniciaba un complejo ritual con una enorme carga simbólica que, entre otros objetivos, servía para apartar definitivamente al difunto de la comunidad de los vivos, orientarle hacia el lugar del inframundo que le correspondería y realizar la catarsis necesaria para sanar el dolor, individual y colectivo, que trae consigo la pérdida de un miembro del grupo.

Dirigir palabras al moribundo, tanto en la agonía como acaecida la muerte, era una práctica iniciática. Posteriormente se cortaba un mechón de la coronilla del difunto. El cuerpo era lavado y, en ocasiones, se ponía en posición fetal, para después cubrir el cuerpo con papel, el cual tenía un significado mágico-religioso. Parientes y amigos acudían a despedirse y se elevaban cantos de lamentación o *tlacocotl cuícatl*. Sobre el cuerpo se vertía agua y se colocaban banderas de papel sobre la mortaja, mientras se le dirigían palabras al difunto, haciendo referencia al lugar donde viajaría su *teyolía*: “¡Oh, hijo! Ya habéis pasado y padecido los trabajos de esta vida [...] porque no tenemos la vida permanente en este mundo, y brevemente como quien se calienta al sol es nuestra vida...” (Sahagún, 2000: 327).

En la boca se colocaba una piedra que, dependiendo de su nivel social, podría ser de jade o de obsidiana. En el caso de personajes de alto rango, se les colocaba una máscara de barro, de madera o de turquesa sobre el rostro del bulto mortuario. Delante de él se colocaba una ofrenda compuesta por prendas o pertenencias del difunto, manjares, tamales, tortillas y pulque.

El cuerpo podía ser cremado o enterrado, dependiendo de la causa de la muerte y el estatus; por ejemplo, aquellos que habían muerto ahogados o heridos por un rayo no eran incinerados sino enterrados, y les ponían semilla de bledos en las quijadas.

Para el ritual de inhumación, el cuerpo era trasladado con mucha ceremonia al lugar de la cremación o entierro. En el caso de la primera, esta dependería de

las causas de la muerte: si había ocurrido por causas naturales la ceremonia se realizaba al atardecer, pero si había sucedido durante un combate o por sacrificio se llevaba a cabo a medianoche. Junto con el cuerpo se quemaban las armas, la ropa y otras pertenencias del difunto. En el caso de las mujeres se quemaban los instrumentos de trabajo y la ropa que usaban.

El cuerpo o las cenizas se enterraban en el piso de la casa o cerca de ella, con algunas pertenencias del difunto. Si se trataba de un personaje principal se podían enterrar con él esclavos, mujeres, animales y distintos objetos de carácter mítico-ritual. Igualmente, si se trataba de un personaje de alto rango se hacían sacrificios en su honor (Johansson K., 2003).

Después de los ritos dedicados al difunto continuaba la etapa de duelo para los sobrevivientes. A los deudos también se les decían palabras:

¡Oh, hijo, esforzaos y tomad ánimo, y no dejéis de comer y beber, y quiétese vuestro corazón! [...] Pues que esto es así, tened paciencia para sufrir los trabajos de esta vida presente [...] No conviene que os fatiguéis mucho por la huerfanidad y pobreza que os queda. Esforzaos, hijo, no os mate la tristeza; nosotros hemos venido aquí a os visitar y a consolar con estas pocas palabras, como nos conviene hacer a nosotros que somos padres viejos [...] Y con esto ponemos fin a nuestra plática los que somos vuestros padres y madres. Quedaos adiós (Sahagún, 2000: 328).

Así como había distintas formas de realizar las exequias, dependiendo del tipo de muerte y estatus del difunto, el duelo también podía realizarse de diversas formas. Así tenemos que existía un duelo lunar y un duelo solar. El primero estaba a cargo de las mujeres y duraba 80 días. Durante este tiempo ellas debían continuar con sus lamentos, plañir y mantener a la comunidad de los deudos en un estado funcional de “dolor y tristeza”. Durante este lapso no podían lavarse la cara ni el cabello ni cambiarse de ropa. Al cabo de los 80 días los sacerdotes recogían la mezcla de polvo y lágrimas acumulada sobre los rostros y la envolvían en papeles recortados, los cuales eran solemnemente incinerados, con lo que se ponía fin a la primera parte del duelo. El duelo solar se efectuaba cada año durante cuatro días, en los que los deudos realizaban ritos mortuorios parecidos a los que habían hecho en las exequias. El duelo consistía en ofrendas de comida, cantos, bailes y llantos que se hacían delante de una “imagen” del difunto hecha con palos de ocotes y masa de

bledos (semillas de amaranto) o de maíz, según el tipo de muerte y, consecuentemente, del lugar donde había ido a parar el difunto.

Lo que llegó

Por su parte, los españoles trajeron consigo la idea y la actitud frente a la muerte según la tradición cristiana en la Baja Edad Media. Para entonces se creía que si un enfermo estaba demasiado grave los familiares debían preocuparse más por la salvación del alma del enfermo que por la curación de su cuerpo. Se pensaba en la existencia de distintos tipos de deceso, entre los que se encontraban la Buena Muerte, la Mala Muerte y la Muerte clandestina. La primera se refería a aquella en la que la persona enfrentaba con serenidad el momento de su agonía porque sabía que en su vida sobre la tierra se había esforzado por preparar su alma para ese momento siendo un buen cristiano, cumpliendo los sacramentos, practicando la caridad y realizando su testamento. La Mala Muerte, en cambio, era aquella que sorprendía desprevenido al individuo sin que se hubiera preparado para ella. La Muerte clandestina era aquella que ocurría sin testigos y en circunstancias desconocidas. Este tipo de muerte generaba una enorme desconfianza porque se consideraba que un acontecimiento así de terrible era producto de una maldición o de un castigo por haber cometido horribles pecados.

La muerte se presentaba como la última batalla que el individuo debía librar para ganar la salvación de su alma. El peor enemigo eran las tentaciones ofrecidas por los demonios, y sus aliados el ángel de la guarda, los santos y la virgen, por lo que estos eran invocados por los acompañantes a través de rezos y oraciones. La agonía era también conocida como el Tiempo de Muerte, es decir, cuando la persona presentía la llegada inminente de esta. En este proceso el moribundo era asistido y acompañado por familiares y vecinos. Quien asistía al moribundo no solo le acompañaba con su presencia, sino que tenía que procurarle tranquilidad a través de rezos y exhortos para dejar resueltos sus asuntos terrenales⁸ y prepararse a morir en *gracia de Dios*, facilitándole la administración de sacramentos.⁹ Por lo general acudía un sacerdote

⁸ Es por ello que los testamentos tienen una gran importancia.

⁹ En la primera mitad del siglo xv fueron escritos los *Ars Moriendi* o tratados que fomentaban una actitud pacífica y positiva ante la muerte, considerando que un *buen morir* es clave para alcanzar la salvación del alma.

a ayudar a *bien morir*. Este confesaba al moribundo, le daba el viático (última comunión) y le ungía con santos óleos (extremaunción). Llegado el momento se le ponía una vela en una mano y un crucifijo en la otra, y en el cuello reliquias y escapularios.

Una vez comprobada la muerte, el médico o el sacerdote se dedicaba a cerrar los ojos y la boca. Se procedía a amortajar el cuerpo del difunto (con una sábana o un hábito) y se le colocaba un rosario o bula de la Santa Cruzada.

El cuerpo era colocado en un espacio donde ocupaba una posición central (generalmente dentro de un ataúd) y se colocaban cirios por cada esquina y flores para llevar a cabo el velatorio. Si se trataba de algún personaje principal el cuerpo era trasladado al palacio arzobispal para velarlo ahí.

Desde la tradición católica, en este momento, para el cuerpo acaecido solo existía la posibilidad del entierro, el cual se llevaba a cabo 24 horas después del fallecimiento. Poco antes se realizaba una misa de cuerpo presente, precedida por un cortejo fúnebre conformado por funcionarios públicos y órdenes religiosas que se encargaban de trasladar el cuerpo al lugar del entierro, que podía ser algún templo o convento y, posteriormente, a los panteones. El cortejo representaba un momento en el que la muerte se transformaba en algo público y una forma de potenciar el *memento mori* porque servía para recordar al pueblo que presenciaba este rito funerario lo frágil de la naturaleza humana. Antes de llegar a su destino los dolientes realizaban cinco paradas para simbolizar las cinco llagas del cuerpo de Cristo. Incienso, velas y agua bendita acompañaban en todo momento el ritual.

El ritual continuaba después del entierro en diferentes lapsos de tiempo como novenarios y cabo de año. La sociedad europea también tenía reglas para los sobrevivientes y la demostración de sus emociones, y esto se reflejaba en diversas prácticas corporales, como el arreglo, la indumentaria y el comportamiento que los deudos debían procurar mientras durara el periodo de duelo. El luto implicaba cuerpos cubiertos con una indumentaria color negro, sin arreglos más allá del aseo cotidiano, el lenguaje corporal pausado y la comunicación en voz baja.

CONCLUSIÓN

En este trabajo se reflexionó acerca de las concepciones sobre el cuerpo y la muerte, los ritos funerarios que se realizaban y las representaciones de la muerte que se

tenían el momento histórico en que se encuentran por primera vez dos de las formas de entender el mundo y de hacer las cosas, esto es el momento del encuentro de los españoles con pueblos indígenas que habitaban el territorio de lo que hoy conocemos como México. Esta reflexión nos permite ver con claridad las diferencias y las continuidades en creencias y prácticas en torno a la muerte. Es importante señalar que para poder entender el fenómeno estudiado fue necesario desarrollar la concepción del cuerpo de las dos tradiciones que se encontraron, así como su sistema de creencias que le daba soporte a sus prácticas. La mentalidad que permeó en Nueva España en relación con el cuerpo, la muerte y los ritos funerarios, fue nutrida por diversas matrices culturales, las cuales claramente dejaron su impronta en un proceso de sincretismo y que en algunos casos podemos ver hasta nuestros días.

REFERENCIAS

- Ariès, Philippe. 1984. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Bolaños, Joaquín Fray. (1992). *La portentosa vida de la Muerte*. México: El Colegio de México.
- Cervantes de Salazar, Francisco. 1988. *Crónica de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Duch, Lluís y Joan-Carles Melich. 2005. *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana*. 2 vols. Madrid: Trotta.
- Elias, Norbert. (1989). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gonzálbo Aispuru, Pilar. 2005. *Historia de la vida cotidiana en México*. t. II. La ciudad barroca. México: FCE.
- Jonas, Hans. 2017. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.
- Hertz, Robert. (2004). *Death and Right hand*. Londres: Routledge.
- Johansson K., Patrick Patrick. 2003. Ritos mortuorios prehispánicos, *Revista Arqueología Mexicana* Núm. 60. México.
- León Portilla, Miguel. 2005. Reflexiones sobre la muerte en la poesía náhuatl, *Revista de la UNAM*. México, <https://www.revistadelauniversidad.mx/releases/ed5cfa33-b37e-4912-8f41-67515868>
- Lómnitz, Claudio. 2013. *La idea de la muerte en México*. México: FCE.

- López Austin, Alfredo. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. t. I. México: UNAM-IIA.
- . 2014. De la racionalidad, de la vida y de la muerte. En Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*. México: INAH/CEMC.
- Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- . 1979. La expresión obligatoria de los sentimientos. En Roberto Cardoso de Oliveira, *Sumario*. São Paulo: Ática.
- Millán Vásquez, Cristina María. 2021. Antropología histórica: dos décadas de reflexión sobre el cuerpo y sus andares. En José Francisco Javier Kuri Camacho y Cristina María Millán Vásquez (coords.), *Avatares de la Antropología histórica. xx años de reflexión*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles. 2001. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense.
- Sahagún, Fray Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. t. I. México: Conaculta.
- Simonnet, Dominique. 2010. *La más bella historia del amor*. Buenos Aires: FCE.

Fuentes electrónicas

Antiguo Testamento, *Génesis*. https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM

EL JUEGO DEL “CORTA GALLOS” EN UN MARCO PROCESUAL. APUNTES PARA ENSAYAR UNA ETNOGRAFÍA HISTÓRICA

EDUARDO PONCE ALONSO

INTRODUCCIÓN

En el presente texto se pretende describir y reflexionar sobre las peculiaridades de los festejos del 16 de septiembre en una de las localidades del valle de Perote, Los Coyotes, en Veracruz.¹ Dicha población aún conserva parte de la tradición agrícola que heredó de la época de la hacienda, pero que, a raíz de la introducción de actividades económicas, comenzó a transformarse en un núcleo de población dedicado a la artesanía.

Los juegos realizados en las comunidades pueden mostrar la personalidad de una sociedad; algunos estudios tienen como punto de partida un juego o tradición para analizar y entender a la sociedad en cuestión. Uno de estos trabajos sobre el tema es el de Clifford Geertz, quien se remitió a la pelea de gallos para realizar un estudio interpretativo en Bali. Con base en este argumento, en este texto se describirán las actividades que se desarrollan en Los Coyotes, poniendo especial atención en el juego del “corta gallos”, con la finalidad de tener un acercamiento inicial al *ethos* de dicha comunidad.

¹ Se cambió el nombre real de la localidad para evitar señalamientos de indignación y de descalificación hacia los habitantes por las prácticas del “corta gallos”. Con ello se busca evitar un escenario mediático como el registrado en 2019 en una localidad del municipio de Misantla, Veracruz, derivado de la actividad denominada “La Despuescuezada”.

Este análisis presenta dos elementos centrales. Por una parte, se busca documentar las festividades particulares de un pueblo. De manera central se dará énfasis y seguimiento al juego mencionado. Por otra parte, se intenta construir y proponer un acercamiento metodológico a dicho fenómeno, tratando de evidenciar un acercamiento que pretende cambiar la noción de “cultura como texto” por el de “texto como cultura”. Para hacer este cambio se parte de la premisa de que los eventos analizados son solo parte de la realidad, por lo que deben ser analizados en la complejidad del contexto y en constante reformulación, y no como hechos aislados y terminados.

En las primeras secciones se expondrán las características metodológicas desde donde se describe el juego. Posteriormente, a través de la etnografía se narrarán momentos y eventos que la gente comparte. Por último, se hará un acercamiento a los procesos que el juego del “corta gallos” permite visualizar y atender. Cabe señalar que estas reflexiones son solo un punto de partida, un ensayo para desarrollar y reflexionar una propuesta metodológica más amplia.

PROCEDER METODOLÓGICO. UN ACERCAMIENTO A LA ETNOGRAFÍA HISTÓRICA

En esta sección se rescatan algunos puntos teóricos que permitirán un acercamiento y un planteamiento al fenómeno del “corta gallos”, teniendo como base la experiencia etnográfica y el trabajo de campo, fundamentales para la recuperación de datos y propiciar un encuentro abierto con la otredad.

Uno de los puntos centrales de la etnografía es el trabajo de campo, en la medida que permite observar y confrontar los horizontes del investigador y de la comunidad. Es ahí donde el investigador puede profundizar en la conformación y la estructuración del fenómeno a investigar. Así, el investigador que hace trabajo de campo busca entender el contexto del fenómeno. El antropólogo trata de conocer e identificar las tradiciones, los valores y los prejuicios que conforman el contexto y que le aportarán herramientas para la comprensión del tema.

Una de las concepciones teórico-metodológicas más discutida en el plano etnográfico es la de Geertz (1989), quien considera a la cultura como un texto que puede ser leído. Sin embargo, dicho texto cultural no es fácil de leer, pues, según él,

la cultura es un texto confuso y enredado que dificulta su lectura. El antropólogo entonces debe realizar una “buena lectura” de ese texto para acceder a los códigos profundos del documento cultural.

La premisa metodológica de Geertz es la siguiente: si la cultura es un texto, esta puede ser leída. Dicha lectura se puede dar mediante lo que él denomina “descripción densa”, la cual consiste en indagar e intentar ver más allá que solo una descripción normal. Lo que se busca es revelar los sentidos y significados de los fenómenos. Trata de identificar y observar las relaciones profundas de los fenómenos en busca de los mecanismos de control que gobiernan la conducta de los individuos. La cultura no es una conducta, sino mecanismos de control (“programas”) que rigen la conducta humana; el hombre es un sujeto que depende de estos mecanismos “extragenéticos” para interactuar con otros individuos.

La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjunto de hábitos–, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, formulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”)– que gobiernan la conducta. La segunda idea es que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos –que están fuera de su piel–, de esos programas culturales para ordenar su conducta (Geertz, 1989: 51).

Los símbolos culturales pueden ser leídos porque son códigos públicos que cualquier persona que pase tiempo dentro de la colectividad puede llegar a comprender y asimilar. Lo público de la cultura se entiende en la medida en que el hombre comienza a simbolizar su mundo y de esta manera orienta su actuar en sociedad. Los símbolos no son para unos cuantos sujetos, sino para expresar y evocar la experiencia subjetiva de distintos individuos que viven y se relacionan a través de ellos.

De esta forma, podríamos decir que uno de los objetivos de la cultura es convertir al hombre en un ser social, ya que a través de los diferentes símbolos puede establecer relaciones con otros individuos para formar una sociedad. Sin la cultura el hombre sería incapaz de asociarse con otros, pues esta es la esencia de la conducta y de la existencia social de la humanidad. Sin embargo, estas características culturales no son atributos internos o genéticos propios del ser humano, sino que

deben ser transmitidos de generación en generación por los diferentes mecanismos de la tradición.

A final, el concepto de cultura será entendido como las representaciones sociales que los individuos construyen para expresar los significados que les permiten sobrevivir y desarrollarse en sociedad. De esta manera, el ejercicio etnográfico nos permite asomarnos al *ethos* de un pueblo, es decir, lo que permite conformar su colectividad.

El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja [...] El *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser representada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión (Geertz, 1989: 118).

Este planteamiento etnográfico fue aplicado a la manifestación de la pelea de gallos en Bali, en donde Geertz trata de vislumbrar el *ethos* balines a partir de las representaciones y las prácticas que se enmarcan en “la riña de gallos”: “Lo que el balinés aprende allí [en la riña de gallos] es cómo se manifiesta el *ethos* de su cultura y su sensibilidad personal (o, en todo caso, ciertos aspectos del *ethos* y de su sensibilidad) cuando se vuelcan exteriormente en un texto colectivo” (Geertz, 1989: 369).

El planteamiento del autor puede ser una manera de mirar el fenómeno que este artículo propone. Sin embargo, los elementos propuestos por la “descripción densa” no permiten acceder del todo a los elementos dinámicos y procesuales que se busca evidenciar. Por lo tanto, es necesario ensayar y enriquecer lo que en su momento se propuso en “la descripción densa”.

Para tener un acercamiento al fenómeno del corta gallos en su contexto festivo-ritual, es importante hacer una primera distinción. Se entenderá el contexto no como el lugar espacial en donde suceden las cosas, sino como el proceso que permite dotar de sentido y significado al fenómeno (Bensa, 2016). Pensar el contexto de esta manera implica tejer una serie de interacciones entre lo local y lo global. Lo importante es, como lo argumenta Daria Deraga (1999: 154), “no considerar el

ritual solo como algo cultural aislado de quienes lo fabrican y del contexto en que se construye y se produce”.

Este cambio en la idea del contexto permite reformular el acercamiento al fenómeno. Lo que se prioriza no es el significado del fenómeno, sino el cómo llegó a configurar su esquema de significación, es decir, su producción, su reproducción y la transmisión del sentido. Dicha manera de pensar los fenómenos nos enfrenta a una realidad objetiva y condensada en manifestaciones socioculturales (representaciones sociales) que, dependiendo de su contexto, adquieren uno u otro sentido.

Lo anterior nos lleva a reformular el planteamiento inicial de Geertz: “cultura como texto” por el de “texto como cultura” (Van Young, 1999). Este cambio tiene que ver con la forma de acercamiento a la realidad. El antropólogo no se acerca a la realidad a partir de la cultura, sino de “textos”, de fenómenos culturales condensados a partir de contextos sociales e históricos específicos. Por lo tanto, su proceder es como el de los ingenieros, quienes, al tratar de comprender el funcionamiento de alguna tecnología, van deconstruyendo el objeto para conocer no solo las partes de su estructura sino también su accionar y su funcionamiento.

Para este planteamiento lo importante no es el producto sino las condiciones de producción que posibilitan la existencia del producto (Roseberry, 2014). La etnografía, tal y como queremos plantearla, se convierte en una manera de observar el proceso de creación de sentido y no del objeto. Si la cultura es un producto humano se debe prestar atención a las condiciones de su producción.

Estos elementos son retomados por John y Jean Comaroff, quienes proponen una serie de planteamientos que permiten superar “las islas etnográficas” en las que comúnmente se queda la práctica etnográfica. Para los Comaroff, la cultura es una situación histórica en donde lo importante es reconstruir los momentos y los eventos que le han dado forma y que han generado sentidos y significados específicos, lo importante será proponer un tipo de “etnografía histórica”: “una etnografía histórica siempre debe ir más allá de las huellas literarias, más allá de la narración explícita, de la interpretación, incluso del argumento” (1992: 35). Es decir, el contexto no es “el estar allí”, sino que se entiende como una construcción “analítica y objetiva” que se construye a partir de nuestras suposiciones sobre el mundo social. Lo que se propone como “etnografía histórica” es una perspectiva de análisis, una forma particular de ver los datos y no un grupo de técnicas particulares.

Estos planteamientos permitirán hacer una primera lectura sobre el “corta gallos” en Los Coyotes. A partir de este encuadre podemos empezar a hacer preguntas: ¿hasta qué punto el juego puede representar el *ethos* y la cosmovisión de esta comunidad?, ¿es solo un remanente de un *ethos* anterior?, ¿qué tipo de realidad se está mostrando en el “corta gallos”?, ¿cómo se han reconfigurado los contextos que han permitido la continuidad de la práctica?

LOS COYOTES, UNA COMUNIDAD DEL VALLE DE PEROTE

La población de Los Coyotes se localiza en el valle de Perote, en los límites de los estados de Veracruz y Puebla. Debido a su clima extremo algunos pobladores mencionan que “hay que estar loco o borracho para vivir aquí”, pues la temperatura puede llegar a ser muy calurosa o muy fría. También el fuerte viento provoca que se levante gran cantidad de polvo, lo que obliga a los habitantes a mantener puertas y ventanas cerradas la mayor parte del tiempo. La falta de calles pavimentadas incrementa el polvo, irritando los ojos y empolvandolo todo.

La región del valle de Perote tiene ciertas características: se identifican, por un lado, tierras áridas y de arena suelta y, por otro lado, costras rocosas conocidas como “malpaís”;² en la parte norte está ubicado el cerro de Pizarro, irregularidad geográfica en forma de sombrero y en colindancia con Puebla, al igual que la laguna de Alchichica; por el lado sur está resguardado por el macizo montañoso denominado como Cofre de Perote; además, en ciertas zonas de esta región es posible identificar extracción de tepezil.³

La comunidad es atravesada por vías de ferrocarril. En el edificio que antiguamente funcionaba como estación de trenes se pueden apreciar tableros de registro de corridas que iban a la Ciudad de México y al puerto de Veracruz. Con la desaparición del ferrocarril de pasajeros lo único que circula por las vías son largas filas de vagones de carga.

Es posible dividir a Los Coyotes en dos partes: en el lado izquierdo de la carretera, el cual es arenoso y polvoso, se encuentran las parcelas de cultivos; del lado

² El espacio denominado como malpaís es un terreno volcánico y rocoso.

³ El tepezil es la materia prima para el elaborar los blocks para la construcción de inmuebles.

derecho se encuentra el núcleo poblacional y la zona de “malpaís”. Esta división tiene lógica, ya que con la cantidad de polvo sería muy problemático vivir.

En la comunidad las construcciones predominantes son de material (block, tabique y concreto, y algunas otras presentan techos de láminas aseguradas con piedras para evitar que se las lleve el viento). Al internarse en el núcleo poblacional se observa otro tipo de construcciones. En las casas hay corrales en donde tienen en resguardo caballos, mulas, vacas y chivas. Al recorrer las veredas de la comunidad se pueden observar viviendas construidas con piedra de “malpaís”, lo que hace suponer que las construcciones tradicionales en esta comunidad fueron de piedra, debido a la cantidad de material disponible en la zona. Así, el pueblo, a dos calles más allá de lo que se considera “el centro”, parece tomar matices marrones dados por la composición de su suelo.

Las calles (en su gran mayoría de terracería) tienen un trazado irregular. Si se va distraído, puede uno ser advertido por los ladridos de algún sabueso que la tierra que se pisa ya es propiedad privada. Caminando por las veredas y calles de la comunidad es posible encontrarse con grupos de personas que dialogan a la orilla del camino, quienes inmediatamente reconocen al “forastero” y a quien le responden el saludo.

El templo principal en la comunidad está dedicado a San Antonio de Padua, a quien se le dedican las fiestas del pueblo. Esta iglesia se ubica dentro del predio en donde alguna vez estuvo el casco de la hacienda San Antonio. También es posible encontrar una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe y un templo evangélico en la localidad.

En la zona centro está ubicada La casa del Campesino, una construcción de material de dos plantas, en donde se atienden las demandas de la comunidad (agencia municipal) y del ejido (comisariado ejidal). Enfrente está el parque donde todas las tardes se reúnen los jóvenes a jugar basquetbol, conversar con los amigos o intentar “ligar”.

Además de estos espacios, la comunidad cuenta con un auditorio: una construcción techada con piso de cemento de unos 50 m de largo por 20 de ancho, aproximadamente. En este espacio se desarrollan torneos de fútbol durante las tardes y las noches, además se desarrollan eventos sociales, tanto personales como comunitarios. Los entretenimientos no solo son deportivos, también hay un espacio para jugar billar o baraja.

Muchos de los campos de cultivo están ubicados en la parte oeste de la población. Estos están constituidos de una arena fina. En muchas ocasiones la siembra se hace con la ayuda del tractor, al cual se le engancha un arado en donde se colocan tres personas que tienen la tarea de ir depositando las semillas en los surcos que este va formando. El polvo se eleva cada vez que el arado pasa, pero todo esfuerzo tiene su recompensa: si el temporal y las heladas lo permiten se podrá recoger una buena cosecha: maíz, frijol, haba, chícharo, trigo. Mucha de esta es para autoconsumo y la demás se vende. Se ha intentado probar con otra variedad de siembras como, por ejemplo, el cultivo de la canola, aunque sin muchos resultados.

Las actividades en las que se pueden emplear las personas de la comunidad son la agrícola, también en alguna fábrica de block en las poblaciones de Sierra de Agua, Ejido 20 de noviembre o Cruz Blanca o como trabajadores de la construcción o pedreros; algunos se emplean en la industria de la carrocería automotriz en Alchichica, o en la elaboración de ramos para fiestas de bodas o de quince años y como profesionistas, algunos migran a otra entidad federativa o al extranjero.

La “artesanía” es la actividad que ha mantenido a gran parte de la población. Se estima que hay cerca de 200 talleres artesanales; estos se multiplican cada vez que un hijo de la familia nuclear de artesanos forma su propia unidad doméstica y comienza a trabajar en la elaboración de ramos con su nueva familia. Esto ha permitido que la comunidad, originalmente agrícola, comience a dedicarse a las actividades artesanales.

La población cuenta con una clínica de salud, la cual se encuentra a orillas de la carretera, en el extremo sur de la comunidad. Esta unidad cuenta con dos enfermeras de planta. Los médicos encargados de la clínica están por periodos de un año, ya que no son de base y solo cumplen con su servicio social. El personal de salud ha dividido a la comunidad en seis secciones para coordinar de mejor manera las actividades de prevención. En cada sección se cuenta con una auxiliar de salud. Los casos que se llegan a atender en la clínica van desde una dermatitis hasta personas epilépticas, por lo que el rango de acción y de enfermedades que se atiende es variado.

En el plano educativo la comunidad cuenta con dos escuelas de educación preescolar, una telesecundaria y un telebachillerato. Sin embargo, mucha de la población en edad escolar sale a la ciudad de Perote para continuar sus estudios, tanto de secundaria como de bachillerato. La población tiene servicios públicos como

alumbrado y recolección de basura. El agua potable llega solo a algunas zonas, al igual que el drenaje. Estar a la orilla de la carretera federal facilita los medios de transporte, por lo que un flujo constante de carros de pasaje de diferentes líneas mantiene comunicada a la población.

*De autos, tragones y gallos...
los festejos patrios en Los Coyotes*

Los festejos patrios en México se caracterizan por la convocatoria que los representantes de los diferentes ámbitos de gobiernos realizan para el Grito de Independencia. En la capital del país está a cargo del presidente de la república, en los estados de los gobernadores, en los municipios de los presidentes y en las comunidades, como Los coyotes, de los agentes municipales.

Durante las fiestas patrias la plaza de la comunidad está ocupada con puestos de venta de antojitos y de juegos mecánicos. Churros, panes, bebidas, frituras, algodones de azúcar y pizzas se pueden observar en los alrededores del parque. Los olores de las viandas, los amigos y la música se combinan para dar una atmósfera de fiesta. Los bullicios de las personas, las parejas que “romancean”, los niños que señalan y piden a los padres complacer sus antojos son el preámbulo para la celebración de estas fiestas. Se pueden identificar dos etapas de la celebración: el 15 de septiembre, noche de El Grito, para pasarla con los amigos brindando con alguna bebida fuerte, y el 16 para festejarlo en familia.

La Junta de Mejoras, en colaboración con el agente municipal, son los encargados de organizar el espectáculo para el disfrute de las familias. La celebración del Grito de Independencia es el mayor evento que organiza la Junta, lo cual implica encargarse de los juegos, la feria y el baile del 16 de septiembre. La idea de organizar estos eventos tiene que ver con dos factores: presentar actividades de esparcimiento para las familias y recaudar fondos para la agencia municipal.

No hay turismo por las calles, todo queda entre “cuates”; es una fiesta del pueblo y para el pueblo. El Grito se da el día 15 por la noche, las familias recuerdan a los héroes de la independencia y después los grupos de amigos se dispersan a festejar como mejor les convenga. En esta comunidad no hay estatuas colosales ni juegos de luces que proyectar; normalmente un grupo de sonido se queda una o dos horas más después del evento para amenizar la fiesta.

El 16 se lleva a cabo un desfile con la participación de escuelas, autoridades locales y carros alegóricos. La Casa del Campesino se adorna con globos tricolores, escenario idóneo de entretenimiento para los infantes que no han trasnochado. Es a partir del mediodía que Los Coyotes comienza a mostrar las particularidades de su celebración. Se realizan carreras de autos en donde la mayoría de las personas se dan cita para observar y participar, y algunos apuestan por el auto más veloz. El rugir de los motores suplanta los relinchos de los caballos, que tienen poca difusión dentro de las celebraciones. Los autos compiten sobre una pista de tierra de 500 m de largo, las personas observan y analizan cuál es el mejor “gallo” para apostarle unos pesos (con suerte hasta sale para los boletos del baile en la noche). Las apuestas normalmente no son elevadas, y la concurrencia se paraliza por unos instantes cuando dos pilotos que han demostrado ser buenos al volante se retan en la pista, que está abierta para quien quiera competir.

Dueños de motos, carros compactos, camionetas y demás pueden pedir y arreglar un arrancón. En 2010 el evento que más emoción provocó en el público fue el sonido de dos tráilers que compitieron en una carrera. Su tamaño y lo ruidoso de sus motores captaron inmediatamente la atención de los asistentes; sin embargo, este tipo de carreras no genera muchas apuestas. Así pasan las horas entre nubes de polvo, charlas con los amigos, apuestas, frustraciones por perder, risas por las ganancias, la sorpresa de que algún vehículo derrape al final, o bien ante el triunfo de un competidor no esperado.

En la plaza central se genera otro tipo de espectáculo. Un aparato de sonido convoca a las personas a participar en los distintos eventos que se han programado para la sesión vespertina. La primera convocatoria es para los más pequeños, quienes participan en el juego de las sillas, las carreras de costales y de carretillas. Mientras esto transcurre se coloca una cuerda a dos metros y medio de altura aproximadamente, y de ella se cuelgan argollas con premios que diferentes “madrinas” han donado.

La segunda convocatoria es para participar del juego de las argollas, en el cual solo participan hombres. El concurso consiste en pasar montado en la bicicleta por debajo de la cuerda y elevarse para alcanzar y arrancar las argollas que han sido colgadas. Los participantes pueden pasar cuantas veces lo deseen hasta que se terminen estas. Los participantes pasan en dos filas y algunos, por más que se estiran, no logran alcanzar las argollas, otros apenas alcanzan a rozarlas; ante ello,

el comité organizador baja unos centímetros la cuerda. Los concursantes vuelven a intentarlo, y con equilibrio y fuerza consiguen arrancar las argollas. Al terminarse estas los concursantes reciben de las madrinas sus premios: perfumes, pañuelos, playeras y otros objetos.⁴ Inmediatamente después, los organizadores comienzan a preparar la actividad siguiente: la del “corta gallos”. Para estos momentos, en la plaza ya hay una gran cantidad de gente que observa el desarrollo de las actividades. Prácticamente son los mismos individuos que participaron en las argollas quienes participarán en el “corta gallos”, y son pocos los que deciden no participar.

El juego consiste en colgar un gallo de cabeza; los participantes pasarán en bicicleta por debajo e intentarán arrancarle la cabeza a jalones. El ganador será quien lo haga primero y manche de sangre a los otros competidores. El premio es el cuerpo del animal.⁵

Las tres primeras rondas son de práctica; los competidores miden la distancia, calculan el ángulo, buscan la manera de que su mano pueda alcanzar al gallo, y aunque algunos se quejan de que está muy alto, los organizadores saben que esa es la altura adecuada.

Poco a poco los concursantes comienzan a rozar las plumas del animal, que intenta defenderse retrayendo el cuello y tirando picotazos a las manos de quienes intentan alcanzarlo. Con más maña que esfuerzo, los participantes tratan de elevarse más, hasta que los esfuerzos del gallo por defenderse se hacen inútiles; ahora solo es cuestión de tiempo para saber quién tendrá “caldo” al día siguiente. Los primeros tirones al gallo son acompañados por suspiros de admiración de la población. Con cada tirón los concursantes van afinando la táctica para tirar y reclamar el premio. Después de tres jalones el animal ya no ofrece resistencia y la lucha es ahora solo entre los competidores.

Niños, jóvenes, adultos y personas mayores observan el juego. Las plumas del animal vuelan con cada intento de los participantes por ganar. El esfuerzo se hace visible en los rostros de los competidores, pues saben que si en su turno no se levantan con el triunfo tienen que esperar a que todos los competidores pasen para volver a intentarlo. Al final, la desesperación se apodera del competidor y, en una

⁴ De las observaciones que se han hecho, se documentó que el juego de las argollas no se realizó en 2010 sino en 2013.

⁵ Se comenta que anteriormente este juego se realizaba montando un caballo.

acción inesperada, toma del cuello al gallo, tira una, dos, tres, cuatro veces y ante la insistencia de quedarse con la cabeza se queda colgado ejerciendo la presión necesaria para reclamar su premio. Esto provoca que los demás participantes, en un intento por arrebatarle el premio, corran sobre el competidor para desequilibrarlo y evitar que se quede con el gallo. Los gritos de emoción y de expectación de los asistentes aumentan, ya que no esperaban que esto sucediera, pero ya es demasiado tarde para los otros competidores. El ganador arranca la cabeza al gallo y mancha con la sangre a los que están cerca, en señal de victoria. El cuerpo mutilado del gallo queda por unos instantes agitándose por los aires y, finalmente, es entregado al ganador, quien lo deja encargado con algún conocido mientras se alista para la siguiente ronda.

Las rondas siguientes son un poco más rápidas, pues los competidores ya tienen medido los tiempos y las distancias, pero la desesperación mostrada en la primera hace que muchos se apresuren a conseguir el premio. El desenlace en todas es el mismo. Después del “corta gallos” los juegos continúan:⁶ beber más rápido una cerveza de 940 ml, el concurso de los tragones, sacar monedas de un plato con harina y los concursos de baile.⁷

El “corta gallos” y el concurso de los tragones son infaltables en las festividades del 16 de septiembre. En el balcón de la Casa del Campesino tres personas están listas para competir, el menú está integrado por plátanos, pan, refresco y fresas con crema. Al contrario de lo que se piensa, los tragones pueden ser personas de complejión media.

La competencia es sencilla: quien termine primero, gana. Los participantes salen al balcón y son presentados ante el público, el cual, desde el parque, los ovaciona y pronostica el desenlace de la competencia. A la indicación de inicio “los tragones”, sin prisa, pero con mucha intención, comienzan a devorar lo que se les ponga enfrente. No hay un orden específico para comer, cada quien decide su estrategia y determina con qué empezar para evitar una congestión prematura.

⁶ Como punto de contraste vale la pena hacer mención que, en 2010, las actividades terminaron con el corta gallos. Para 2014 estas fueron más variadas, ya que estas dependen de la organización que el agente municipal y la Junta de mejoras dispongan.

⁷ Tanto el concurso de beber cerveza, el plato con harina y el de baile se agregaron en 2014, mientras que el de los tragones es un juego que ha sido constante en estas celebraciones.

Poco a poco consumen los alimentos. Algunos hacen una pausa para evitar devolver los alimentos. Al final del concurso, y con la serenidad digna de un ganador, el campeón, levantando un envase de refresco vacío, reclama su trono. Los otros dos competidores, visiblemente congestionados, no hacen más que resignarse. El ganador recibe su premio, pues además de salir con el estómago lleno se le otorgan cincuenta pesos de bonificación.

La música, los olores y los antojos hacen que la fiesta continúe hasta entrada la noche, cuando las familias comienzan a retirarse a descansar, ya que a la mañana siguiente hay que retomar las actividades diarias; algunos otros deciden asistir al baile y continuar el festejo. Las familias han pasado un momento ameno. Es así como en Los Coyotes se festeja el 16 de septiembre con actividades y juegos que únicamente se observan en estas fechas.

EL JUEGO DEL “CORTA GALLOS”. ANTECEDENTES

Este juego no se ha registrado únicamente en la localidad de Los Coyotes. Buscando en diversas fuentes de información se encontraron registros de formas culturales semejantes en diferentes latitudes en México y en algunos otros países. Desde este punto, registrar algunas de estas manifestaciones permite resaltar la importancia del análisis dentro de los contextos de creación y reproducción. Pensar los antecedentes del fenómeno remite a presentar diferentes contextos en donde el fenómeno toma sentido y no necesariamente la historia del mismo.

En las sociedades se ha registrado la relación entre los humanos y las especies animales. En algunos casos los animales sirven como apoyo en las labores cotidianas, como animales de compañía, o de crianza para la alimentación y, en casos particulares, como parte de espectáculos o rituales. La figura del gallo está presente en varios rituales en los cuales puede llegar a adquirir una diversidad de significados: en muchos casos se asocia a elementos de virilidad y como parte de rituales chamánicos.

Respecto de las peleas de gallos, el antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1989) realizó, en uno de sus textos más icónicos, “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, una de las etnografías más leídas sobre estas peleas. En esta, el gallo es asociado a la figura masculina e incluso se llega a interpretar como

representación de la masculinidad a partir de los cuidados que estos plumíferos reciben para llegar a pelearlos en las “riñas de gallos” que, dicho sea de paso, son clandestinas en Bali.

También en contextos latinoamericanos encontramos etnografías como la de Onésimo Rodríguez Aguilar (2015), “¡Se muere gallo bueno! Peleas, sociabilidad y violencia galleras en Costa Rica”, en donde argumenta una “sociabilidad gallera”, para lo cual recupera parte de los elementos presentados por Geertz en su propuesta de “juego profundo”. Para Rodríguez Aguilar el juego de gallos pone sobre la mesa una sociabilidad articuladora en donde se intersectan diferentes procesos sociales.

En México las peleas de gallos son parte importante de algunos sectores de la sociedad. Sin embargo, la naturaleza del fenómeno descrita en *Los Coyotes* es de otro tipo. Si bien el gallo es un elemento central, en el fenómeno se muestran particularidades que hacen que se piense de manera diferente. Rastrear los elementos similares a lo observado en el “corta gallos” nos lleva a latitudes ibéricas.

En el folclore de España existe una actividad similar a la observada en *Los Coyotes*. José Luis Rodríguez Plasencia (2013) registra una práctica como “el correr de los gallos”. Según el autor, en algunas comunidades extremeñas se acostumbraba enterrar o colgar gallos vivos para que los “quintos”,⁸ con garrotes, espadas, o con las manos, tratarán de decapitar al animal. En su texto se registran diferencias; por ejemplo, en algunos lugares los gallos se cuelgan ya muertos, y en otros se han sustituido por cintas con argollas que los participantes tratan de descolgar.

Para Rodríguez Plasencia, “la fiesta de los gallos” era parte de las costumbres populares enfocadas en los jóvenes que cumplían la mayoría de edad. Desde este planteamiento, el autor menciona que estas actividades son consideradas como “rituales de paso” entre estos jóvenes, en donde se “lleva implícito un determinado número de pruebas de valor, fuerza, destreza, etc., como requisito indispensable para ser considerado una persona adulta, para pasar de un estatus inferior a otro superior” (Rodríguez Plasencia, 2013: 19), y dice que, además de jugar, “los quintos” consumen el ave para absorber “su fuerza reproductora”.

⁸ De manera precisa “era llamando quinto el joven que al cumplir la mayoría de edad debía acometer dicha obligación” de servir en el ejército (Rodríguez Plasencia, 2013: 19). Sin embargo, se generalizó llamar “quintos” a los jóvenes que cumplen la mayoría de edad.

Si bien para Rodríguez Plasencia el “correr de los gallos” se asocia de manera significativa con los quintos, no quiere decir que esta sea la única manera de interpretarlo. En su argumentación menciona que en algunos pueblos las variantes del “correr de los gallos” funcionan como un “rito sacrificial” en donde el animal, al ser sacrificado, libera de las culpas a los que participan del ritual. Otra variante del mismo juego es entendida como “ritual de fertilidad” agrícola, en donde la sangre del gallo fecunda la madre tierra. Son por demás interesantes los registros que el autor hace respecto al ritual en otros países con contexto agrario, en donde el gallo se representa como el “espíritu del grano”.

Así, por ejemplo, en Alemania, Hungría, Polonia y Picardía los segadores ponían un gallo vivo en la última mies que iba a ser cortada y lo perseguían por el campo o lo enterraban hasta el cuello en el suelo, para luego decapitarlo con la hoz o guadaña. Igualmente, en Klauscnburgo, Transilvania, enterraban un gallo vivo, de modo que solo asomase la cabeza. Un mozo tomaba la guadaña y cortaba la cabeza del animal de un solo golpe. Si erraba al hacerlo, le apodaban durante todo el año *el gallo rojo*, y el pueblo temía que la cosecha del año siguiente fuese mala (Rodríguez Plasencia, 2013: 21).

Así, en diferentes contextos y con nombres distintos, Rodríguez Plasencia registra la misma práctica: la pita ciega, repingonear el gallo, el correr de los gallos, las fiestas de quintos, la fiesta de los gallos. Para el autor, la práctica del correr de los gallos tiene su germen en actividades de fertilidad agrícola. Sin embargo, hay que mencionar que un cambio importante es que, con la introducción del caballo, el sentido se transformó, lo importante ya no era la fertilidad, sino la habilidad y la destreza del jinete.

Jaime Valdivielso Arce (1992) también recupera expresiones y elementos propios de las “fiestas de gallos”. En su texto incluye una variante muy interesante de este fenómeno: el escarrete. En esta manifestación son las mujeres y no los hombres las que dan muerte al gallo. Así, mientras “las mozas” con espada en mano tratan de atinarle al gallo, los hombres en los extremos de las cuerdas lo mueven para evitar su muerte: “Las mozas, que son las que costean la fiesta, lo preparan para merienda y convidad a los mozos; como el gallo solo no puede bastar, le cortan la cabeza y enclavada en la punta de la espada enarbola esta la moza que ha

sido matona y marcha recorriendo las casas del pueblo y pidiendo para la cabeza del gallo” (Valdivielso, 1992: 167).

En otra manifestación del “escarrete”, tanto los hombres como las mujeres bailan alrededor del gallo que está amarrado y puesto en el suelo. El baile consiste en dar brincos en un solo pie. Al final, es la “moza” quien da la estocada final al plumífero animal.

Ante todas estas variantes y formas, es Luis Díaz Viana quien se atreve a realizar una interpretación al respecto. En ese sentido, advierte: “La variedad de formas en que este se manifiesta –a veces ha derivado hacia ejercicios de mera destreza– hace más difícil un análisis global” (1982:188).

Del trabajo presentado por Díaz podemos rescatar dos puntos. Por un lado, el autor remarca la sustitución del “tótem primigenio” (el gallo) por otros objetos como pueden ser cintas, argollas o incluso piñatas. Según Díaz, aunque el objeto cambie se mantienen algunas constantes que lo hacen equiparables, por ejemplo: un objeto colgado o enterrado, la participación de jóvenes (hombres o mujeres), palos, espadas, o en algunas otras las manos.

El otro elemento a rescatar es la interpretación general que realiza: “[El juego] constituye, sobre todo, un ejercicio ‘galante’ en el que los jóvenes alardean ante las muchachas. [El gallo] representa en el mundo hispano los valores de la masculinidad y del macho que domina a los demás” (Díaz,1982: 189).

Y concluye:

En las costumbres aquí estudiadas se produce la decapitación del ave, lo que podría interpretarse como una victoria –pasajera y controlada por el hombre adulto– sobre la autoridad patriarcal. En realidad, y de parecida manera a como ocurre en los carnavales, durante los cuales los valores sociales son ritualmente subvertidos, el “juego de gallos” institucionaliza un simulacro de atentado contra el “padre”, contra el “macho”, de forma que el riesgo real de que ello ocurra queda conjurado (1982: 190-191).

Si bien los elementos interpretativos son sugerentes, habría que explorar las particularidades que dichas manifestaciones han adquirido en el contexto mexicano. La figura del gallo es indudable en la cultura popular mexicana, así lo demuestran películas, refranes, sobrenombres de artistas y, por supuesto, manifestaciones como las peleas de gallos. Sin embargo, el juego “de los gallos” se registra en

diferentes regiones y matrices culturales del país. Es justo la diversidad cultural característica de México la que nos lleva a prestar atención a esta manifestación.

En su compilación fotográfica, Raúl Ortega (2003) nos muestra tres viñetas con manifestaciones similares a lo observado en Los Coyotes: en las fiestas del carnaval en San Andrés Larraínzar realizan “el juego del gallo”, en Chenalhó cuelgan guajolotes, y en Tuxtla Chico, los patos tienen el mismo destino. La variante registrada en Tuxtla Chico deja un punto interesante, ya que al colgar patos en lugar de gallos el simbolismo del plumífero se transforma.

Este catálogo fotográfico es de los pocos registros impresos que se tienen de la manifestación del “corta gallos” en México, lo cual no quiere decir que no se realice en otros lados. Con las redes sociales y gracias a la cantidad de información a la que se tiene acceso se pudieron registrar manifestaciones similares en Chihuahua, en el municipio de Pedro Escobedo, en Querétaro, y en el municipio de Misantla, en Veracruz. Los casos del municipio de Pedro Escobedo y de Chihuahua son manifestaciones muy similares: hombres a caballo compiten por quedarse con el gallo que está suspendido de cabeza. Sin embargo, la manifestación en Misantla presenta particularidades interesantes.

En marzo de 2019 circuló en internet⁹ la invitación del presidente municipal de Misantla al carnaval de la localidad de Paso Blanco, en donde se realizaría la “tradicional despescuazada”,¹⁰ que consiste en colgar patos en una estructura de madera por donde pasan personas enmascaradas, quienes se sujetarán del cuello del animal para tratar de arrancarle la cabeza. A diferencia de las otras manifestaciones, en este caso el animal no está suspendido en el aire, sino que lo suben y bajan con sistema de poleas como si de una piñata se tratara.

Como se muestra en los ejemplos mexicanos reseñados, los contextos en donde se realiza la jugada de gallos son distintos respecto a los contextos ibéricos, por lo que es necesario hacer un esfuerzo exegético e intentar comprender lo que el juego pudiera estar comunicando en el contexto de Los Coyotes.

⁹ Véase <https://www.youtube.com/watch?v=BmeaEAfoLyY>

¹⁰ Resulta interesante las reacciones que a dicha invitación se registraron en las redes. Las imágenes trascendieron la escala de lo local, siendo el foco de atención de manifestaciones en contra por parte de activistas y figuras del espectáculo. Véase <https://twitter.com/eugenioderbez/status/1126540374024118275>

EL “CORTA GALLOS” EN EL MARCO PROCESUAL

Los códigos culturales no son fáciles de leer, son “difusos” y escurridizos; cuando parece que se entienden surgen nuevas cosas que los regresan a la obscuridad de donde se niegan a salir. Sin embargo, a pesar de la poca claridad con la que se presentan, los fenómenos culturales constituyen una ventana por la que se asoma la personalidad de un pueblo.

Este juego, visto en código procesual, nos permite desfragmentar y ver los cambios que se han vivido en Los Coyotes, además de advertir las diferentes cristalizaciones colectivas que se han experimentado. Desde este punto, partimos de la idea que el corta gallos es un juego que nos permitirá conocer la cultura del lugar. Nuestra intención es poder desfragmentarlo en sus partes para entender su conformación y su producción de sentidos. En la localidad es parte de una realidad cambiante que se ha estado reescribiendo en diferentes momentos.

Para “leer” el fenómeno recordemos que Los Coyotes está anclado en una etapa agrícola de la época de las haciendas, esto hace pensar en un primer *ethos* agrícola y, por lo tanto, una primera lectura del juego pudiera estar anclada en ese contexto campesino, pero no desde el marco referido en los contextos europeos. A diferencia de los contextos europeos donde se registró esta práctica, los trabajadores agrícolas de las haciendas mexicanas no eran dueños de las tierras, lo que cambia por completo el sentido de la manifestación. El juego, al estar en un contexto de hacienda, tendría la interpretación de dos públicos: por un lado, los dueños de las tierras (los hacendados), a quienes les interesa la fertilidad y la producción de las mismas y para quienes la práctica estaría en este tenor; por otro lado, los que no son dueños de la tierra (los trabajadores), quienes pudieran estar viendo esta práctica como recreación y ocio.

Con el paso del tiempo, y con los cambios que han ido sufriendo las actividades económicas dentro de la comunidad, los diferentes juegos tradiciones comienzan a resignificarse o a perderse. Si bien en un primer momento el “corta gallos” estaría anclado a una tradición campesina y agrícola, en los últimos años esta se ha ido perdiendo.

La interpretación dentro del contexto agrícola en Los Coyotes queda descartada al momento en que el sistema hacendario y agrícola está siendo remplazado por formas de trabajo relacionadas con la comercialización de objetos para cere-

monias religiosas. El cambio en la actividad productiva se puede observar en el abandono de los calendarios agrícolas y en las diferentes temporalidades para la siembra, además de la distinción que algunas personas hacen entre campesino y agricultor. La evidencia apunta el desplazamiento del trabajo agrícola como la principal actividad económica.

La comunidad agrícola de Los Coyotes poco a poco se va desvaneciendo para dar paso a otra de venta de artesanías y otros oficios. La poca asistencia de personas a las asambleas ejidales da muestra de este desdibujamiento de las estructuras clásicas, mostrando una reconfiguración de la estructura social de donde adquiere sentido el juego.

Sería complicado sostener que se trata de un juego de “galantería”, ya que se observan participantes de diferentes edades. Puede participar todo aquel que se registre y tenga una bicicleta. No es un juego que se identifique con cierto grupo, como se ha señalado para los “quintos”.

Al observar el “corta gallos” este parece estar fuera de contexto; no parece encajar con la comunidad de artesanos que se comienza a construir. El juego parece ser el remanente de un *ethos* de lo que alguna vez estuvo presente en la comunidad y que hoy busca resignificarse en un nuevo contexto. Es una comunidad en transición en donde el forastero observa juegos violentos en convivencia con la sensibilidad manifiesta de los artesanos que elaboran ramos para novias y quinceañeras. La misma gente del lugar menciona que este juego es “salvaje”, y que el sacrificio del gallo es algo que lastima la sensibilidad humana.

Con base en ello, podemos decir que esta actividad, lejos de mostrar el *ethos* del pueblo, nos permite identificar una interconexión de elementos que marcan el rumbo y las pautas de los procesos que se están viviendo en la comunidad y que, por lo tanto, muestran el momento en que los textos culturales adquieren sentido.

En Los Coyotes lo importante no son los gallos sino las habilidades y las destrezas de los participantes. Esto coincide con los juegos ecuestres en donde lo importante son las habilidades del jinete y el dominio que este tiene para realizarlas, y en esta comunidad son pocas las actividades que se realizan en caballo, pues la mayoría se desarrollan en bicicletas.

En este contexto de cambio social ¿por qué se mantiene la manifestación del “corta gallos”? El contexto de vida de la comunidad nos podría dar una idea. Las

condiciones de vida en Los Coyotes exigen a sus habitantes tenacidad y resistencia al extremo: están expuestos a las heladas en invierno, a los escurrimientos de aguas que inundan parte de su territorio, a fuertes vientos que levantan remolinos de polvo que nublan la visibilidad y erosionan sus campos. Pareciera que su tenacidad y su resistencia, ante el ambiente adverso del lugar, se reflejan en el "corta gallos", en donde no importa qué se tenga que hacer, lo que se busca es salir adelante. Pareciera que "los juegos tradicionales" en Los Coyotes demuestran lo difícil que puede ser la vida y lo que hace falta para vivirla de la mejor manera. Es importante señalar que ningún otro pueblo de la región ha registrado esta práctica.

APUNTES FINALES

Estas notas no pretenden ser el punto final de la reflexión; todo lo contrario, buscan poner el dedo en el renglón en dos aspectos particulares: por un lado, la manera particular de acercarse a los fenómenos sociales y, por el otro lado, el registro de las transformaciones que la región del valle de Perote ha experimentado.

Las propuestas de etnografías procesuales enmarcadas por Alban Bensa, los Comaroff y Roseberry son de gran utilidad para conocer los distintos lugares en donde estas prácticas adquieren sentido. Desde estos enfoques, las prácticas en las localidades pueden estar reproduciéndose con la misma forma por un largo tiempo, pero no necesariamente tener el mismo sentido para los habitantes.

El juego del "corta gallos" es un referente para pensar en los cambios que se están presentando en Los Coyotes, ya que funciona como una ventana para ver al interior de la comunidad y saber qué es lo que se encuentra en plena mutación. Es decir, es como ver una "casa" en donde se está cambiando de muebles pero no de espacio ni de aptitudes; sus habitantes están en busca de nuevas herramientas que les permitan desarrollarse mejor en estos contextos globales frente a las diferentes estructuras que sostienen a la comunidad.

Para finalizar, y aunque este ensayo dista mucho de ser una etnografía histórica como tal, su intención fue realizar un ejercicio de construcción, de acercamiento y de entendimiento de las prácticas festivas y rituales de las comunidades en donde lo importante no es el producto sino la identificación de las condiciones de producción de sentido.

REFERENCIAS

- Bensa, Alban. 2016. La antropología a prueba de la historia. En Bensa, Alban, *El fin del exotismo: ensayos de antropología crítica*. Zamora: El Colegio de Michoacán-Secretaría de Cultura, pp. 29-70.
- Castro, Héctor E. 2007. *Monografía de las agencias municipales de Perote, Veracruz*. Archivo de la Biblioteca Municipal de Perote, 96 p.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: Westview Press.
- Deraga, Daria. 1999. Cultura, texto e interpretación: un rito familiar, *Estudios del hombre*. Núm. 10, pp. 151-166. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Díaz Viana, Luis. 1982. El juego de los gallos, *Revista de folklore*. Núm. 24, pp. 183-192.
- Geertz, Clifford. 1989. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ortega, Raúl. 2003. *De fiesta. Celebraciones tradicionales en Chiapas*. México: Estudio de ZoneZero.
- Rodríguez Aguilar, Onésimo. 2015. ¡Se muere gallo bueno! Peleas, sociabilidad y violencia galleras en Costa Rica, *Anuario de Estudios Centroamericanos*. Vol. 41, pp. 303 -327.
- Rodríguez Plasencia, José Luis. 2013. Correr de los gallos, *Revista de folklore*. Núm. 375, mayo, pp. 18-29.
- Roseberry, William. 2014. La pelea de gallos en Bali y la seducción de la antropología. Antropología e historias (trad. de Atenea Acevedo). *Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 59-73.
- Valdivielso Arce, Jaime L. 1992. Fiestas de gallos en la provincia de Burgos, *Revista de folklore*. Núm. 143, pp. 167-176.
- Van Young, E. 1999. The new cultural history comed to old Mexico, *Hispanic American Historical Review*. Vol. 79(2): 211-247.

FIGURILLAS CERÁMICAS DEL ISTMO SUR DE TEHUANTEPEC: REPRESENTACIONES Y RITUALIDAD

VIOLETA VÁZQUEZ CAMPA

INTRODUCCIÓN

Los objetos más comunes en la mayoría de las excavaciones en toda Mesoamérica, aparte de la cerámica doméstica, son los artefactos de cerámica conocidos como figurillas. Igualmente, es común encontrar referencias de estas en variados contextos: como ofrendas de entierros, ofrendas en edificios, templos, patios, escondrijos, ofrendas de estelas, y en desechos de unidades domésticas. Las actividades representadas en las figurillas, en caso de las mujeres, son todas las relacionadas con los oficios y trabajos: moliendo, hilando, cocinando o cargando bebés, como es lo registrado en las figurillas mayas o del occidente de México durante el Preclásico y el Clásico. Las representaciones masculinas son, en su mayoría, jugadores de pelota, guerreros, sacerdotes y nobles.

Sin embargo, a pesar de la gran diversidad que pueden representar estos objetos respecto de la vida de los pobladores y las creencias de quienes las elaboraron, en muy contados casos se encuentran en contextos primarios, como pueden ser entierros, templos o altares y, en general, explícitamente como ofrendas. La mayoría de las figurillas proviene de basureros, de rellenos de estructuras y de desechos. Las estudiadas en este artículo provienen de superficie y en algunos casos de excavación de varios sitios del Istmo Sur de Tehuantepec, muchos de ellos explorados de 2003 a 2009, bajo la dirección de los arqueólogos del Centro INAH Oaxaca, Marcus Winter y Roberto Zárate (†).

Este texto se centra en la revisión de las figurillas del Istmo de Tehuantepec y en los cambios de estas representaciones durante los periodos Preclásico y Clásico.

CONSIDERACIONES GENERALES

Para desarrollar esta revisión de figurillas me hice varias preguntas que mediante el estudio de las piezas intentaré responder: ¿Existen diferentes tipos de figurillas que representen actividades específicas? ¿Podemos identificar actividades rituales representadas en las figurillas? ¿Hay interacciones de grupos de diferentes tradiciones culturales que convergen en el Istmo Sur y que pueda observarse en estas? Desde estos planteamientos y considerando algunas precisiones teóricas, como el enfoque de la arqueología contextual e interpretativa de Ian Hodder (2012), el cual considera la cultura material como un texto y donde se busca identificar simbolismos codificados que organizan la vida de las personas conociendo (comparando) el contexto para comprender, se pretende explicar e interpretar el significado de todas las partes que componen la sociedad.

Además, la arqueología interpretativa cognitiva hace énfasis en la idea de diversidad y de análisis de contextos para proponer interpretaciones sobre el pensamiento y los significados que puedan tener algunas representaciones en los objetos materiales (Renfrew y Bahn, 1998; Johnson, 2000). De esta manera, las figurillas registradas nos permitirán un primer acercamiento al estudio de la sociedad en una escala doméstica y de género (esta última entendida como la corrección del sesgo androcéntrico y los diferentes roles de función de género). Sin embargo, esta aproximación es limitada debido a que la muestra de figurillas es reducida; para poder realizar interpretaciones más amplias será necesario contar con un estudio más detallado de una mayor cantidad de estas.

UBICACIÓN REGIONAL

El Istmo de Tehuantepec es la porción de tierra más estrecha entre el Golfo de México y el Océano Pacífico. El Istmo Norte se ubica al sur del estado de Veracruz, y el Istmo Sur ocupa la parte oriental del estado de Oaxaca. Para diferenciar estas

dos áreas geográficas con características culturales distintas en época prehispánica, los arqueólogos llaman Istmo Sur a la región Oaxaqueña. Esta región es una extensión muy amplia, abarca desde la planicie costera a las montañas de los chimalapas al norte y el valle de Jalapa del Marqués antes de la región Mixe al oeste, hasta la región de Arriaga, Chiapas al este. Actualmente, se tienen registrados poco más de 250 sitios arqueológicos de diferentes características, dimensiones y periodos culturales en toda la región.

CRONOLOGÍA PARA EL ISTMO SUR

La cronología es la propuesta por Agustín Delgado (1965) y Mathew Wallrath (1967), ampliada por Robert y Judith Zeitlin (1978, 1978) y modificada por Marcus Winter (2004). La ubicación temporal de las figurillas aquí revisadas corresponden a las fases Goma, Kuak, Xuku y Tixum.

Tabla 1. Análisis cronológico comparativo de periodos temporales entre las regiones del Istmo y los Valles Centrales.

Año	Periodo	Istmo Sur	Valles Centrales
1521	Postclásico Tardío	Ulam / Complejo Lagarto	Chila
1500			
1400			
1300	Postclásico Temprano	Aguadas	Liobaa
1200			
1100			
1000			
900	Clásico Tardío	Tixum	Xoo
800			
700			
600	Clásico Temprano	Xuku	Peche
500			Pitao (Complejo Dxu')
400			Tani
300			Niti
200	Preclásico Tardío	Kuak	Nisa
100 d.C.			Pe
1			Danibaan
100 a.C.			Bicunisa
200			Ríos
300	Preclásico Medio	Golfo	Rosario
400			Guadalupe
500			San José (Complejo Hacienda Blanca)
600	Preclásico Temprano	Lagunita	Tierras Largas
700			Complejo Espiridión
800			
900			
1000	Arcaico		
1100	Paleoindio		
1200			
1300			
1400			
1500			
1600			
9000			
12000			

Fuente: elaboración de la autora con base en Winter, 2004.

EL SITIO DE EL CARRIZAL

El Carrizal se ubica al noreste de Ciudad Ixtepec, Oaxaca, sobre la ruta de la supercarretera Salina Cruz-La Ventosa (véase la figura 1). Este sitio fue excavado durante las labores de rescate realizadas en 2003 a cargo del doctor Marcus Winter, del Centro INAH Oaxaca (Winter, 2004; Reyes y Winter, 2006). De este sitio proceden la mayoría de figurillas que aquí se estudian y que corresponden a la fase Kuak, principalmente (Vázquez Campa, 2008).

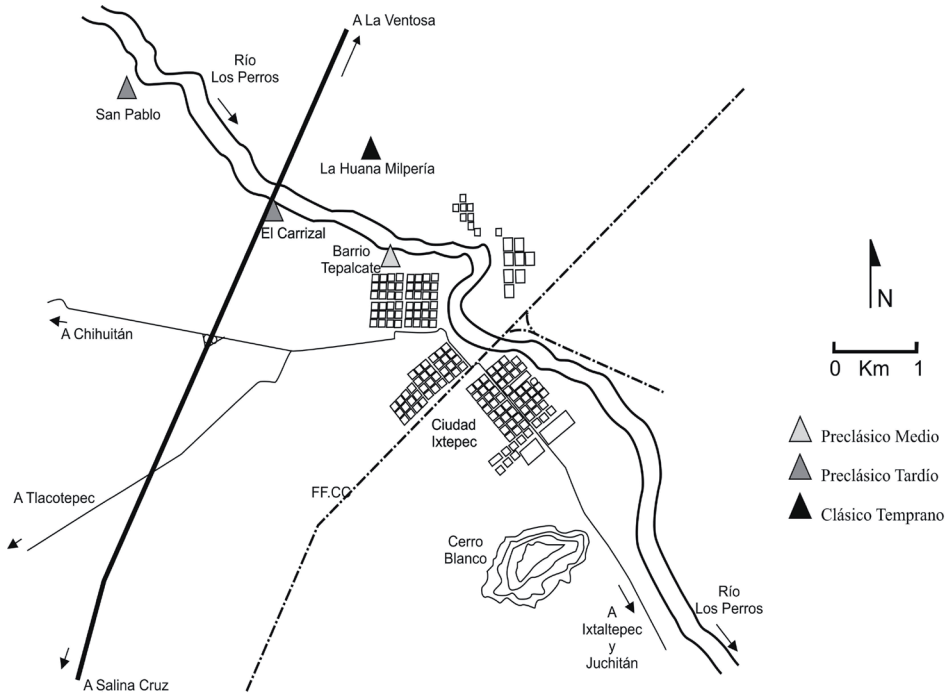


Figura 1. Localización del sitio El Carrizal.

Fuente: elaboración de la autora con base en Winter, 2004: 19.

El Carrizal floreció entre 400 a.C. y 300 d.C., abarcando las fases Goma (400-200 a.C.) Kuak (200 a.C.-1 d.C.) y Niti (1-300 d.C.). En el sitio se realizaron excavacio-

nes horizontales en el área residencial. Se determinó que esta correspondía a una aldea grande o pueblo de entre 6 y 8 hectáreas con dos montículos de 6 m de altura. La ubicación quizá se debió a la presencia de una amplia zona de aluvión alto en esta sección del río. Su cultivo permitiría mantener a una población de varios cientos de personas e implicaría la limpieza de una gran área (Winter, 2004, 2007).

Las estructuras residenciales eran de forma rectangular elaboradas con cimientos de piedras angular y de río. Las residencias varían en tamaño; la más pequeña tiene una superficie de 13.6 m, la mayor de 34.4. Estas estructuras están agrupadas en conjuntos, indicando, quizá, que fueron habitadas por varias familias nucleares relacionadas, mostrando un patrón de familias extensas. Asociado a las estructuras hay hornos circulares de piedra, basureros con grandes concentraciones cerámicas, restos de huesos de animales y entierros humanos, lo que indica su carácter residencial (Winter 1986). Asociados a las casas se identificaron tres tipos de entierros: adultos en posición flexionada y con ofrendas de vasijas, adolescentes en posición extendida con ofrendas de conchas y collares de piedra verde, y neonatos o bebés depositados dentro de ollas o cilindros con un cajete como tapa y que podían contener o no ofrendas (Vázquez Campa y Winter, 2005; Vázquez Campa, 2008).

La fase Goma se distingue por vasijas cerámicas (véase la imagen 1) de pasta arenosa con engobe café, rojo o crema. Formas comunes son las ollas de boca amplia, los platos de silueta compuesta con diseños incisos o excisos en el exterior y una amplia variedad de cajetes decorados con incisiones.

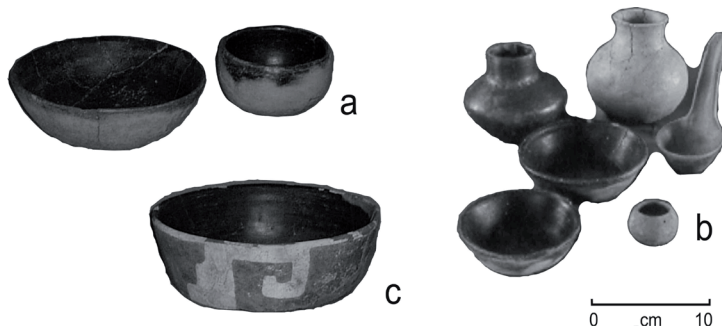


Imagen 1. Ejemplos de cerámica de El Carrizal: a) cajetes semiesféricos de cocción diferencial, fase Goma, b) cerámica gris y cocción diferencial fase Kuak y c) cajete estucado, fase Niti. Foto de la autora.

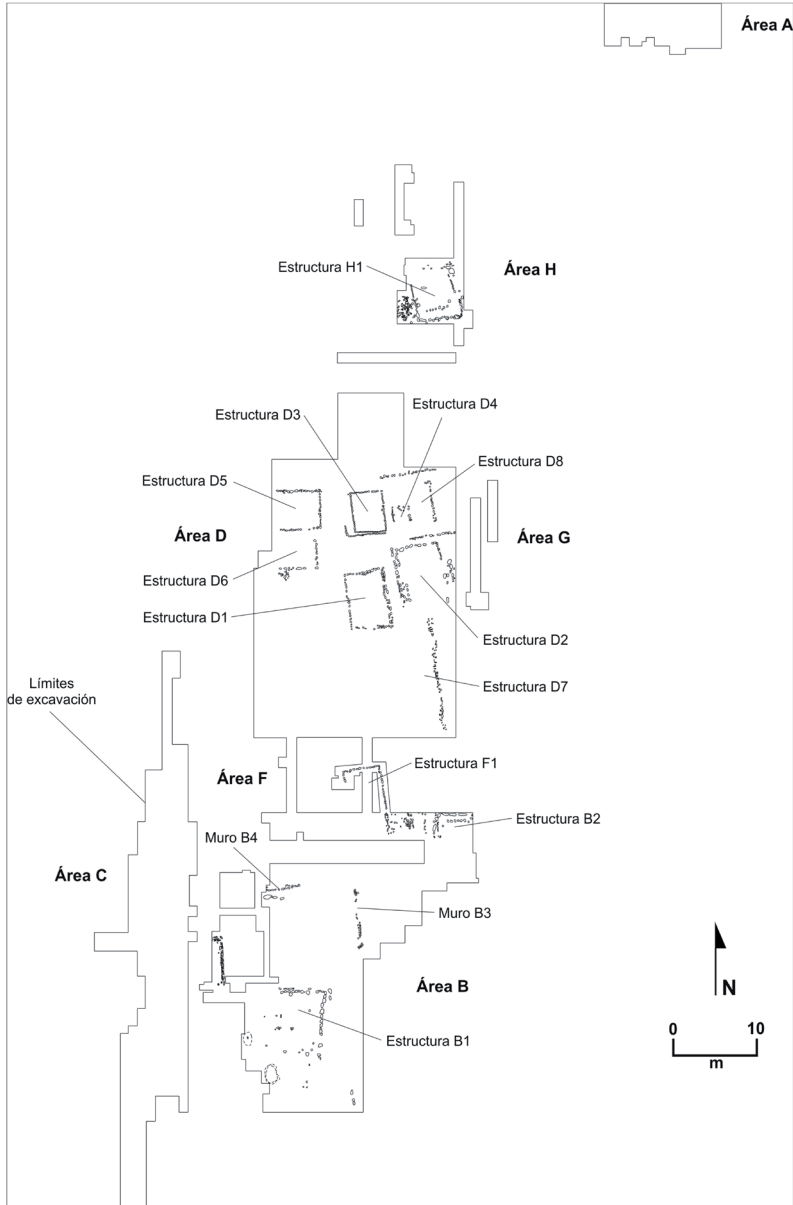


Figura 2. Planta de excavación con estructuras de El Carrizal. Dibujo de la autora.

También aparecen en esta fase los cajetes de cocción diferencial negros con borde blanco que hemos llamado *Nacahui*. Durante la fase Kuak, la cerámica de pasta gris fina no decorada aparece con frecuencia, como los cucharones y los cajetes ranurados del borde. También continúa la cerámica con acabado de engobe crema y decoración de pintura roja, mucho rojo sobre blanco y los cajetes y cilindros de cocción diferencial. La fase Niti no está bien documentada. Es posible que unas vasijas estucadas pertenezcan a esta (Winter, 2004, Winter y Vázquez Campa, 2004). El sitio fue dividido en áreas para su intervención y mejor control (véase la figura anterior). A cada una se les asignó una letra de forma arbitraria, de la A hasta la H.

Contextos primarios. Entierros

De los 101 entierros recuperados en El Carrizal, seis tuvieron ofrendas de figurillas completas. Destacan dos entierros con figurillas representativas del sitio: el entierro 60, el cual consiste en un infante dentro de una olla con una pareja de figurillas y cajetes cubierta con una tapa (véase la imagen 2), y el entierro 73, de un infante de dos años de edad con cajetes, jarra vertera y figurillas con forma de sonajas (véase la imagen 3).

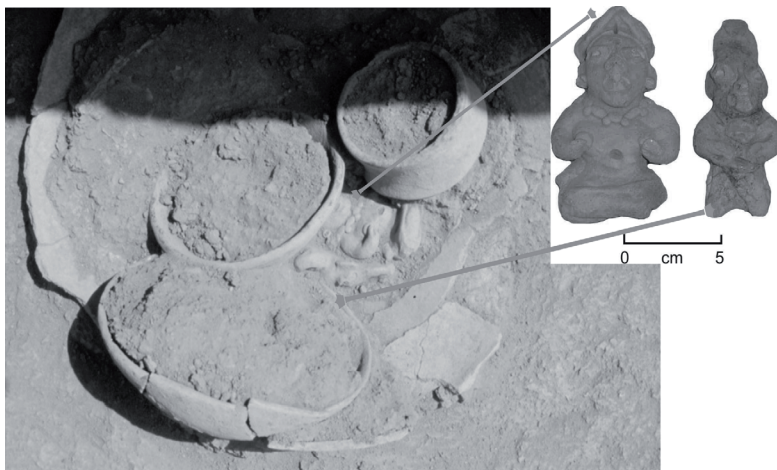


Imagen 2. Entierro 60, objetos 4 (izquierda) y 5 (derecha). Foto de la autora.



Imagen 3. Entierro 73 con ofrendas. Foto de la autora.

Sitios de procedencia de figurillas del Clásico

Uno de los sitios de donde proceden las figurillas del Clásico es Biaza Barranca, excavado en 2003 por el arqueólogo Roberto Zárate. El sitio consistía en un conjunto de unidades domésticas. De este procede una figurilla única asociada al contexto de entierro en una unidad doméstica. El entierro estaba conformado por un individuo infantil dentro de un cajete cubierto con otro cajete a modo de tapa. Esto era parte de la ofrenda del entierro 1. El individuo además tenía mutilación dentaria de los incisivos y del canino del maxilar superior. El resto de las figurillas que se muestran en este trabajo no tienen contexto de procedencia, solo sabemos que están asociadas a unidades domésticas en la mayoría de los casos.

DESCRIPCIÓN DEL ANÁLISIS

Se ordenaron y concentraron las figurillas en una base de datos diseñada especialmente para este fin, integrando todos los detalles y las características de las mismas. Esta base permite agruparlas para buscar patrones de elaboración, estilísticos, de

contexto y cronológicos. Gracias a esto se pudieron realizar tipologías específicas y hacer un estudio de contextos, elementos iconográficos y de indumentaria para identificar algunos atributos distintivos y repetitivos (Vázquez Campa, 2008) para, posteriormente, integrar las figurillas en otra base de datos y compararlas con las de los diferentes sitios del Istmo Sur y regiones cercanas.

Jugadores de pelota masculinos del Preclásico

Las figurillas más antiguas en Oaxaca han sido fechadas para el horizonte Temprano 1600 a.C en sitios como San José Mogote, en los Valles Centrales (Flannery y Marcus, 2005), Etlatongo, en la Mixteca (Blomster, 2012), Laguna Zope (Zeitlin, 1990) y Barrio Tepalcate (Reyes y Winter, 2006) en el Istmo Sur de Tehuantepec.

Existe toda una diversidad de representaciones: antropomorfas, masculinas, femeninas, zoomorfas, niños, híbridas, etc. Sin embargo, dentro de cada categoría pueden encontrarse diferencias en la indumentaria, la posición en la que se encuentran, los tocados o la iconografía. Dichas características pueden ayudarnos a identificar diferentes actividades. Aquí mostraré el análisis desarrollado para un solo tipo de figurillas identificadas en el Istmo Sur y en otras regiones de Oaxaca: los jugadores de pelota o personajes ataviados como estos (véase la figura siguiente).

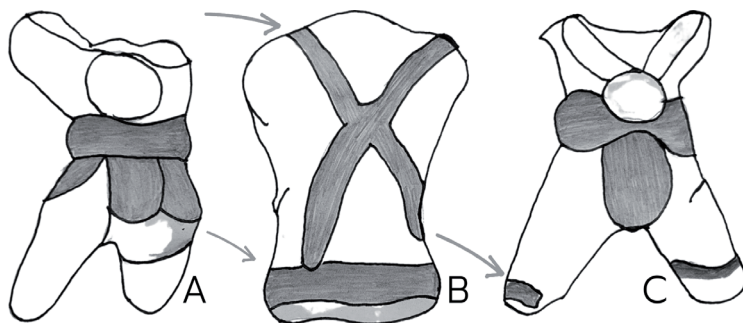


Figura 3. Figurilla A hallada en San Lorenzo, figurilla B hallada en San José Mogote, y figurilla C en Etlatongo. Fuente: dibujos de la autora con base en Blomster, 2012.

Jefrey Blomster (2012) identifica figurillas con torsos o cuerpos ataviados de jugadores de pelota en el sitio San Lorenzo, en el sur de Veracruz, y en el sitio de San José Mogote, las cuales son similares a las que encontró en Etlatongo. Registra los mismos atributos y sugiere que estas figurillas se encuentran relacionadas con los grupos en el poder y que eran utilizadas para la manipulación de las masas y remarcar la diferenciación social.

Partiendo de esta propuesta, y buscando similitudes con las figurillas de El Carrizal, se identificaron cuerpos que pueden ser representaciones de jugadores de pelota de la fase Kuak; una de ellas se caracteriza por tener en el brazo una pelota. Todas las figurillas se localizan en unidades domésticas asociadas a estructuras o rellenos constructivos. Presentan una elaboración en técnica de modelado y aplicaciones al pastillaje hechas con pasta de grano medio en color café (véase la figura 4).

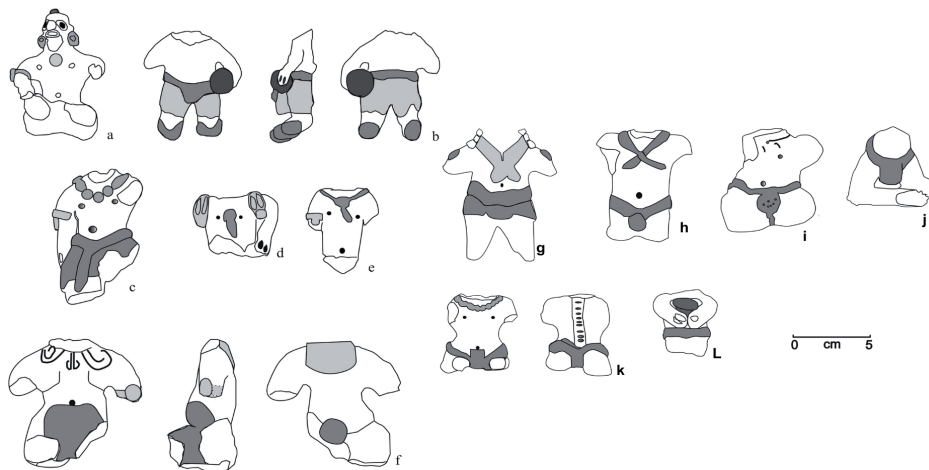


Figura 4. Fragmentos de figurillas masculinas de la fase Kuak, El Carrizal, Ixtepec, Oaxaca.

Fuente: dibujos de la autora.

Las figurillas de jugadores de pelota masculinos no solo se han registrado en este lugar, sino en toda la planicie costera, desde Arriaga, Chiapas, hasta la Bocana del Río Copalita en las Bahías de Huatulco (Brockington 2001; Zárate Morán,

2003; Vázquez Campa, 2008; Matadamas Díaz y Barrera Ramírez, 2010; Vázquez Campa, 2016). Es importante mencionar que en la zona de la planicie del Istmo Sur hasta ahora no se han registrado canchas para jugar a la pelota de ningún periodo. Solo se cuentan con registros de estas en el sitio de Copalita, Huatulco, y en el Valle de Jalapa del Marqués, a la orilla de la presa Benito Juárez, la cual es alimentada por los ríos Tehuantepec y Tequisistlán. En esta última región se han documentado para la fase del Preclásico Tardío nueve juegos de pelota, y para el Clásico otros 12; en total son 21 juegos de pelota (Winter, Vázquez Campa *et al.*, 2008).

El sitio del Preclásico Tardío llamado Tres Picos, en Jalapa del Marqués, tiene siete juegos de pelota, y aunque aún no ha sido excavado, pues solo se realizaron algunos pozos de sondeo, se tiene la certeza de que, por su tamaño, fue el sitio principal regional durante las fases Goma y Kuak, lo que evidencia a la actividad de este juego como importante en la vida de los habitantes del sitio y de la región.

*Figurillas femeninas jugadoras de pelota.
Periodo Clásico, fase Tixum, 600-900 d.C.*

La fase Tixum en el Istmo Sur de Tehuantepec se caracteriza por la presencia de cerámica naranja talcosa con recubrimiento de engobes blancos y cerámica con decoración policroma y con técnica al negativo. Esta fase se encuentra bien documentada en los sitios Paso Aguascalientes y Cerro Chivo, en el Valle de Jalapa del Marqués, y en Santa Teresa, Biaza Barranca, La Huana Milpería y La Ladrillera, en la planicie costera. La mayoría de las figurillas de esta fase provienen de contextos de superficie o de colecciones particulares con procedencia no determinada; solo algunas pocas son de excavación de entierros asociados a unidades domésticas, como las del sitio de Biaza Barranca (Zárate Morán, 2003).

Sus atributos identificados son: colgantes, cintas en brazos, enredo, faja o cinturón sobre enredo, y fueron elaboradas en técnica mixta, modeladas y moldeado de las cabezas y aplicaciones al pastillaje hechas en pasta fina de colores en tonos naranja, muy diferentes a las del periodo anterior. Es claro que este tipo de figurillas son femeninas, pues tienen como parte de su indumentaria un enredo largo que cubre desde los senos hasta arriba de las rodillas; en la cintura lleva un cinturón ancho, protectores de tela o de piel en las piernas y pies, y bandas en los brazos,

algunas traen bajo el enredo un tipo de calzón o protector de pierna. Varias de las piezas que ejemplifican esta actividad de mujeres jugadoras de pelota son de contextos no determinados, solo en un caso se ha documentado como parte del depósito ritual de un entierro (véase la figurilla B de la imagen siguiente) asociado a una unidad doméstica en el sitio de Biaza Barranca.



Imagen 4. A, B y F: figurillas femeninas jugadoras de pelota, Biaza Barranca. Fotos de Roberto Zárate. C y D: figurillas femeninas con traje de algodón, Casa de Cultura, Ixtepec, Oaxaca; E, figurilla femenina jugadora de pelota, Casa de Cultura Jalapa del Marqués. Foto de la autora. G: figurilla masculina de jugador de pelota, Biaza Barranca. Foto de Roberto Zárate.

DISCUSIÓN

Como se ha venido observando, las figurillas masculinas de bandas cruzadas del Preclásico Medio y Preclásico Tardío, tanto en los Valles Centrales como en el Istmo Sur, guardan gran similitud entre sí. Es posible que sean jugadores de pelota que representan parte de los rituales simbólicos asociados a las actividades domésticas rituales, quizá relacionadas con la regeneración de la vida y el mantenimiento del orden cósmico. La presencia de canchas de juegos de pelota en los Valles Centrales y en el Valle de Jalapa del Marqués puede reforzar esta postura.

Por otro lado, el cambio observado en la tradición de elaborar figurillas en el periodo Clásico en la región del Istmo Sur de Tehuantepec da cuenta del proceso de transformación en la tradición del juego de pelota de manera significativa en varios niveles e implica un cambio mucho más amplio, el cual quizá no solo se relacione con lo religioso, sino también con un cambio de grupo cultural como ya se ha anotado en diferentes documentos (Vázquez Campa y Winter, 2009; Bachand, 2013).

Algunas diferencias más evidentes entre las figurillas del periodo Preclásico Tardío y el Clásico por el tipo de cerámica con el que fueron elaboradas son: las primeras eran más arenosas, y las segundas más anaranjadas talcosas; respecto de la manufactura, las primeras están totalmente modeladas y las segundas con cuerpo modelado y con cabezas hechas a molde. Por último, el tipo de indumentaria es más elaborada para las figurillas del Clásico, especialmente para algunas mujeres representadas como jugadoras de pelota realizando una actividad tradicionalmente considerada para personajes masculinos a lo largo de toda Mesoamérica.

Además de las figurillas aquí ilustradas existen otros grupos que se encuentran en el Museo de Arte de Denver y en la sala oaxaqueña del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México (véase la imagen siguiente), y con los cuales, si los integramos al conjunto de piezas localizadas en casi todo el Istmo Sur, podríamos proponer la existencia de una tradición de mujeres jugadoras de pelota para la región, por lo menos para el periodo Clásico. Sin embargo, esta interpretación requiere de más estudios de figurillas y de contextos que puedan reforzarla.



Imagen 5. Figurillas de jugadoras de pelota, Istmo de Tehuantepec, sala oaxaqueña, Museo Nacional de Antropología. Foto de Violeta Vázquez Campa.

Todos estos reacomodos observados de los cambios de tradiciones estilísticas en figurillas, pero también en cerámica, sistemas constructivos y otros materiales, sugieren que el Istmo Sur fue una región peleada o poblada por diferentes grupos culturales que, como se sabe, intercambiaron productos, ideas, costumbres y tradiciones religiosas que, evidentemente, influenciaron lo más profundo de la sociedad: las tradiciones que en algunos casos sobrevivieron y que en otros fueron transitorias y no dejaron más huella a nivel material.

Finalmente, es importante destacar que existe una evidencia en la escalera jeroglífica 2, escalón 1, del Templo 33 de Yaxchilan, Chiapas, en el área maya, donde se representa a una mujer gobernante, la señora Ix Chak Jolom, una de las esposas de Pájaro Jaguar IV, en una cancha realizando el ritual del juego de pelota, lo que indica la importancia y la participación directa que tuvieron las mujeres consortes de gobernantes en estos rituales y de la interacción estrecha entre los grupos del Istmo Sur y la región maya.

REFERENCIAS

- Bachand, B. R. 2013. Las fases formativas de Chiapa de Corzo: nueva evidencia e interpretaciones, *Estudios de Cultura Maya*. Vol. 42(42): 11-29.
- Blomster, J. P. 2012. Early evidence of the ballgame in Oaxaca, Mexico, *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Vol. 109(21): 8020-8025.
- Brockington, D. L. 2001. Anthropomorphic Figurines from the Oaxaca Coast en The New World Figurine Project. T. Stocker, y C. Charlton, L. Otis. Provo, Utah: Brigham Young University. 2: 1-24.
- Delgado, A. 1965. Archeological Reconnaissance in the Region of Tehuantepec, Oaxaca, Mexico. Provo, Utah., Brigham Young University.
- Flannery, K. and J. Marcus. 2005. *Excavations at San José Mogote 1. The Household Archaeology*. Ann Arbor: MI, Museo of Anthropology-University of Michigan.
- Hodder, I. 2012. *Archaeological Theory today*. Cambridge: Polity Press.
- Johnson, M. 2000. *Teoría arqueológica. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Matadamas Díaz, R. y S. L. Barrera Ramírez. 2010. *Catálogo de figurillas del sitio Bocana del Río Copalita, Huatulco, Oaxaca*. Oaxaca: CSEIHO.
- Renfrew, C. y P. Bahn. 1998. *Arqueología: teorías, métodos y práctica*. Madrid: Akal.
- Reyes, L. C. y M. Winter. 2006. The Early Preclassic in the southern Isthmus: Excavations at Barrio Tepalcate, Ixtepec, Oaxaca. Symposium The Olmec and Their Early Formative Neighbors, San Juan, Puerto Rico, 26-29 de abril.
- Vázquez Campa, V. 2008. Figurillas antropomorfas y zoomorfas cerámicas del Preclásico Tardío en El Carrizal, Ixtepec, Oaxaca: estudio de significado simbólico. Tesis de maestría en Antropología. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- . 2016. El rol de las figurillas en Oaxaca y el culto al juego de pelota. En C. Shieber de Lavarreda y M. Orrego Corzo (eds.), *Las dimensiones de la ritualidad hace 2000 años y en la actualidad*. El Asintal, Depto. Ratalhuleu, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, Parque Arqueológico Nacional Tak'alik Ab'aj.
- Vázquez Campa, V. y M. Winter. 2005. Costumbres funerarias en El Carrizal, Ixtepec, Oaxaca. XIII Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas, Campeche, inédita.
- Vázquez Campa, V. y M. Winter. 2009. Mixes, zoques y la arqueología del Istmo Sur de Tehuantepec. En En T. A. Lee Whiting, D. Domenici, V. M. Esponda Jimeno and C. U. Del Carpio Penagos (eds.), *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional*

en el occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

- Wallrath, M. 1967. Excavations in the Tehuantepec region Mexico, *Transactions of the American Philosophical Society*. Vol. 57, núm. 2.
- Winter, Marcus. 2004. Excavaciones Arqueológicas en El Carrizal, Ixtepec, Oaxaca. En Vicente Marcial Cerqueda, (comp.), *Diidxa biaani', diidxa' guie' Palabras de luz, palabras floridas*. Tehuantepec: Universidad del Istmo, pp. 17-48.
- Winter, Marcus y V. Vázquez Campa. 2004. Exploraciones en El Carrizal, un sitio del Preclásico Tardío en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. XXVII Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología. Xalapa, inédito.
- Winter, Marcus *et al.* 2008. La Arqueología del Valle de Jalapa del Marqués. En E. Ramírez Gasga (comp.), *Secretos del mundo zapoteca*. México: Universidad del Istmo, pp. 223-265.
- Zárate Morán, R. 2003. Catálogo de figurillas de Las Jícaras, Proyecto Salvamento Arqueológico Carretera Salina Cruz-La Ventosa, 2003. Informe Técnico entregado al Consejo de Arqueología del INAH.
- . 2003. Figurillas prehispánicas de Magdalena Tlacotepec, Tehuantepec, Oaxaca. Proyecto Salvamento Arqueológico, Carretera Salina Cruz-La Ventosa. Informe entregado al Consejo de Arqueología del INAH.
- Zeitlin, J. F. 1978. *Community Distribution and Local Economy on the Southern Isthmus of Tehuantepec: An Archaeological and Ethnohistorical Investigation*. Yale: Yale University.
- Zeitlin, R. N. 1990. The Isthmus and the Valley of Oaxaca: Questions about Zapotec Imperialism in Formative Period Mesoamerica, *American Antiquity*. Vol. 55(2): 250-261.
- . 1978. Long-Distance Exchange and the Growth of a Regional Center: An example from the Southern Isthmus of Tehuantepec, Mexico. En B. L. Stark, y B. Voorhies (eds.), *Prehistoric coastal adaptations: The economy and ecology of maritime Middle America*. Nueva York: Academic Press, pp. 183-210.

ÍNDICE

Introducción - - - - -	7
ARACELI AGUILAR MELÉNDEZ	
Rituales funerarios prehispánicos: una mirada al pasado-- - - - -	13
MARÍA ANTONIA AGUILAR PÉREZ, DONAJÍ LÓPEZ GIJÓN	
La fiesta del elote: una forma de agradecimiento mediante la comunicación con las semillas y las deidades - - - - -	27
MARÍA ELENA DE LA CRUZ BAUTISTA, AYULIA STARENKA GÜEMES BÁEZ	
Reflexiones sobre concepciones, ritos y prácticas en torno a la muerte durante la colonización española en territorio mexicano - - - - -	43
CRISTINA MARÍA MILLÁN VÁSQUEZ	
El juego del “corta gallos” en un marco procesual. Apuntes para ensayar una etnografía histórica - - - - -	65
EDUARDO PONCE ALONSO	
Figurillas cerámicas del Istmo Sur de Tehuantepec: representaciones y ritualidad-- - - - -	87
VIOLETA VÁSQUEZ CAMPA	

Siendo rector de la Universidad Veracruzana el doctor Martín Gerardo Aguilar Sánchez, RITUALIDADES Y PRÁCTICAS FESTIVAS EN CONTEXTOS DIVERSOS. ACERCAMIENTOS MULTIDISCIPLINARES, coordinado por Cristina María Millán Vásquez y Eduardo Ponce Alonso se terminó de imprimir en octubre de 2023 en Hacerse de Palabras, Gardenia núm. 26, Fraccionamiento Briones, CP 91612, Xalapa, Veracruz, tel. 2286883130. La edición fue impresa en papel book cream de 60 g. La fuente tipográfica utilizada en su composición es Life BT de 10/14 puntos. La edición y la maquetación estuvieron a cargo de Víctor Hugo Ocaña Hernández.

EL presente libro es resultado del trabajo colegiado del cuerpo académico (CA) Patrones y procesos socioculturales del ser humano y su entorno. En este los autores reflexionan y problematizan los fenómenos de la ritualidad y de las prácticas festivas, y muestran que el abordaje desde una sola disciplina es inacabado, por lo que se requiere relacionarlo con otras disciplinas con la finalidad de realizar construcciones interdisciplinarias.

Asimismo, se presenta una rica variedad de técnicas que se complementan con diversos conceptos para enfocar de manera distinta la realidad social. Se reflexiona, además, desde enfoques poco explorados, pero con mucho potencial de explicación, acerca de fenómenos como el juego de pelota en la región del Istmo, la ritualidad mortuoria en un contexto prehispánico o desde el sincretismo colonial, los rituales de los pueblos originarios o las prácticas festivas de las comunidades rurales. Con ello se pretende construir un posicionamiento epistemológico que permita ver más allá de lo evidente y de lo hasta ahora dicho.

ISBN 978-607-6923-46-5



9 786078 923465 >



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial