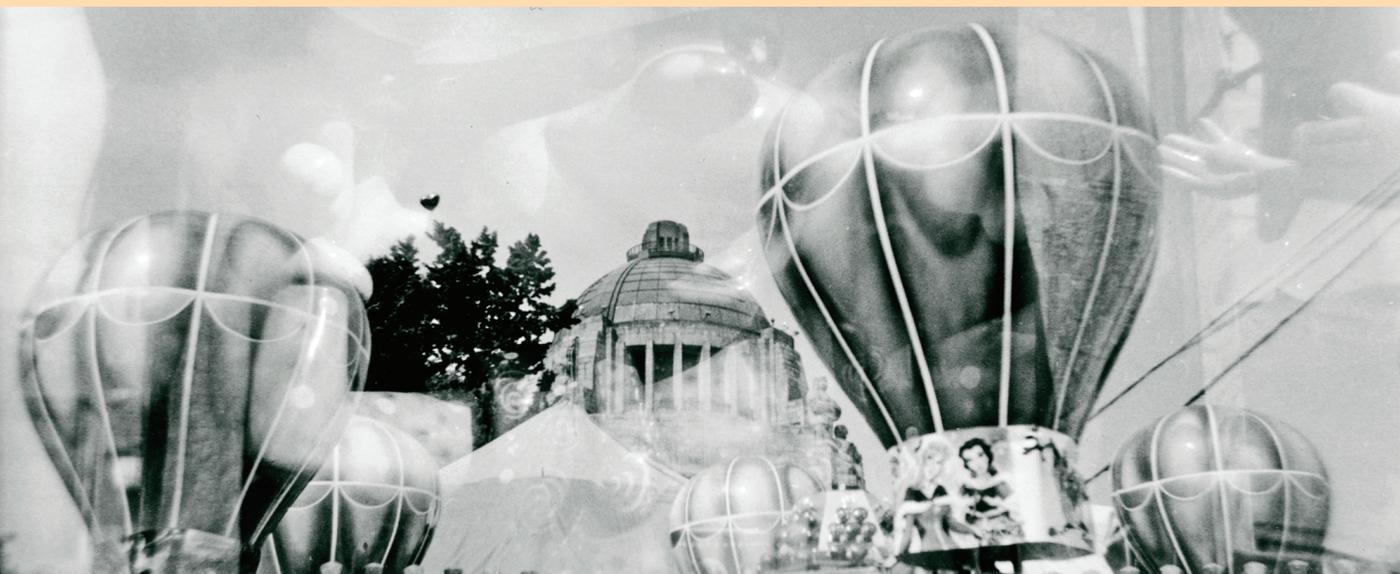


DIMENSIÓN

# ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El dios en el cuerpo*
- ◆ *El Diablo en el cuerpo (a propósito de La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi, de Jacques Galinier)*
- ◆ *Epistemología del saber tradicional*
- ◆ *Mark P. Leone. Hacia una arqueología crítica*
- ◆ *Reflexiones sobre el proceso de “secularización” a través del “morir y ser enterrado”. Córdoba de Tucumán en el siglo XIX*
- ◆ *Nicaragua: revolución popular y elecciones democráticas*
- ◆ *Fotografiar al indio. Un breve estudio sobre la antropología y la fotografía mexicanas*

DIMENSIÓN  
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



*Director General* Alfonso de María y Campos  
*Director General de la Revista* Arturo Soberón Mora

*Secretario Técnico*  
Rafael Pérez Miranda

*Secretario Administrativo*  
Luis Ignacio Sáinz

*Coordinador Nacional  
de Antropología*  
Francisco Barriga Puente

*Coordinador Nacional de Difusión*  
Benito Taibo

*Director de Publicaciones*  
Héctor Toledano

*Producción editorial*  
Benigno Casas

*Edición*  
Héctor Siever y Arcelia Rayón

*Diseño de portada*  
Efraín Herrera

*Consejo Editorial*

Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)

Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)

Sergio Bogard Sierra (Colmex)

Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)

Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)

María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)

José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)

Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)

Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)

Osvaldo Sterpone (CIH-INAH)

Susan Kellogg (Universidad de Houston,  
Texas, EUA)

Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,  
Argentina)

Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,  
EUA)

*Asistente del director*

Virginia Ramírez

*Consejo de Asesores*

Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)

Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM)

Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)

Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)

Jacques Galinier (CNRS, Francia)

*Foto de cubierta:*

Benigno Casas

*La Revolución centenaria, 2009*

# INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

*Dimensión Antropológica* invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

## Requisitos para la presentación de originales

1. Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
  - a) nombres y apellidos del autor,
  - b) título del libro en cursivas,
  - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
  - d) total de volúmenes o tomos,
  - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
  - f) lugar de edición,
  - g) editorial,
  - h) colección o serie entre paréntesis,
  - i) año de publicación,
  - j) volumen, tomo y páginas,
  - k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
  - a) nombres y apellidos del autor,
  - b) título del artículo entre comillas,
  - c) nombre de la publicación en cursivas,
  - d) volumen y/o número de la misma,
  - e) lugar,
  - f) fecha,
  - g) páginas.

8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

*op. cit.* = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.
10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, curriculum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
13. Deberán enviarse 3 copias impresas del texto, acompañadas de su archivo magnético (disquete o CD).
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

## Requisitos para la presentación de originales en disquete o CD

- Programas sugeridos: Microsoft Word.
- En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escáner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIFF, BMP).

## Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

## Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruñido*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE); Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex); Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Allende No. 172, Centro de Tlalpan, CP 14000, Conmutador 50 61 93 00 ext. 144, Fax: 50 61 93 36  
dimension\_antropologica@inah.gob.mx  
dimenan\_7@yahoo.com.mx  
web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx  
www.inah.gob.mx

*Dimensión Antropológica*, publicación cuatrimestral, agosto de 2009. Editor responsable: Héctor Toledano. Número de certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2008-012114375500-102. Número de certificado de licitud de título: 9604. Número de certificado de licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Liverpool 123, 2do. piso, colonia Juárez, C.P. 06600, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, C.P. 09840, México, D.F.

ISSN 1405-776X Hecho en México

# Índice

<b>El dios en el cuerpo</b> ALFREDO LÓPEZ AUSTIN	7
<b>El Diablo en el cuerpo (a propósito de <i>La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi</i>, de Jacques Galinier)</b> EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO	47
<b>Epistemología del saber tradicional</b> PIERRE DÉLÉAGE	71
<b>Mark P. Leone. Hacia una arqueología crítica</b> VERÓNICA VELÁSQUEZ S.H.	83
<b>Reflexiones sobre el proceso de “secularización” a través del “morir y ser enterrado”. Córdoba del Tucumán en el siglo XIX</b> VALENTINA AYROLO	109
<b>Nicaragua: revolución popular y elecciones democráticas</b> ANNA MARÍA FERNÁNDEZ PONCELA	141
<b>Cristal bruñido</b>	
<b>Fotografiar al indio. Un breve estudio sobre la antropología y la fotografía mexicanas</b> MARIANA DA COSTA A. PETRONI	183

## Reseñas

CATERINA PIZZIGONI <i>Testaments of Toluca</i> RODRIGO MARTÍNEZ BARACS	217
DOLORES PLA BRUGAT (COORD.) <i>Pan, trabajo y hogar. El exilio republicano español en América Latina</i> VIRGINIA GARCÍA ACOSTA	227
MARGARITA LOERA CHÁVEZ Y PENICHE, STANISLAW IWANISZEWSKI Y RICARDO CABRERA <i>Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México</i> ARTURO SOBERÓN MORA	234
<b>Resúmenes / Abstracts</b>	239
<b>Obituario</b>	245

# El dios en el cuerpo

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN\*

## Un otro frente a otros otros

Cierto día debí referirme brevemente a las concepciones de los mesoamericanos sobre su propio cuerpo. Mi ideología, herida desde siempre por el más tenaz materialismo, me condujo a escribir en la ocasión:

Calificamos fluidos, almas, humores, fuerzas, funciones y disfunciones, intrusiones y emanaciones, bendiciones y maleficios, para dar coherencia a la urgente respuesta cotidiana. En tal ejercicio nos desdoblamos; llegamos a la insoluble antinomia “soy yo y es lo mío”, misma que produce un improbable yo frente a un improbable otro: el cuerpo. Transformamos así nuestro cuerpo en dialogante juego, en el cual un espejo ficticio refleja dos imágenes virtuales de ninguna real. Al demarcar el cuerpo lo hacemos ajeno, morada transitoria con días de ocupación y desalojo. O también, desde una perspectiva opuesta, el cuerpo se convierte en mi gente, en mis semejantes, en mis antepasados, en mis descendientes, y soy yo el temporal, mero eslabón de una herencia prolongada.<sup>1</sup>

Escribí amparado por los tiempos laicos. Mi posición estaba precedida por la de pensadores que a través de los siglos rechazaron el

\* Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

<sup>1</sup> Alfredo López Austin, “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”, en *Artes de México*, vol. 69, abril de 2004, pp. 18-20.

dualismo cuerpo-alma. Ya ellos habían pagado su impiedad con la marginación, el exilio o la pérdida de la vida; hombres como Fan Zhen, el sabio desterrado por rechazar la existencia de esos soplos trascendentes a la muerte corporal que dinamizan coyunturas, alojan sentimientos y producen inteligencias. Creí, pues, justo, repasar con mis palabras, como un homenaje, los pasos de los precursores.

Si mi opinión fue justa o no, no por ello fue oportuna. En aquel texto debía ceñirme a la tarea de entender, desde la difícil posición del extraño, cómo otros hombres, con otras concepciones del cosmos, en otros y remotos tiempos, explicaban la composición de las criaturas y la propia humana. Hoy vuelvo a abordar el tema de esas concepciones desde la perspectiva del historiador, las construidas durante milenios por la tradición mesoamericana que nos hablan de este mundo como la palestra donde interactúan los seres más diversos.

### **El mundo, sus pobladores divinos y sus criaturas**

El mundo es complejo. Por una parte, hay aquí dioses que moran en un ámbito terrenal que les es propio. Otros residen en forma más o menos prolongada sobre la superficie de la tierra; pero están sujetos a ciclos que los obligan a alternar su estancia en el aquí-ahora con la que cumplen en el allá-entonces. De ellos hay los que irrumpen en forma de tiempo, lo impregnan todo, todo lo transforman, y se alejan dejando su huella. Otros más sólo transitan y llegan a maravillarse con sus milagrosas apariciones. En conjunto, los dioses son personas de variados talentos que con sus juegos y luchas originan los procesos mundanos; esos procesos que en otras tradiciones se denominan “naturales”.

Las criaturas poseen distintos atributos. Este, y sólo este, es su hogar. Son entes complejos con personalidades propias en la más vasta diversidad de lo mundano: montes, piedras, aguas, vientos, fuegos, astros, árboles y plantas, animales, hombres, todos con una conciencia que remite al prodigioso momento de la creación.<sup>2</sup> Y no

<sup>2</sup> En las religiones del Gran Nayar “todo lo que existe tiene vida, porque no existe el concepto de la materia inerte”; Johannes Neurath, “Momias, piedras, chamanes y ancestros”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, 2008, pp. 23-24. Esta concepción es común en la tradición mesoamericana, como lo comprueban las fuentes históricas y, cotidianamente, las etnográficas.

sólo los mencionados son criaturas: se unen a la lista los seres que otras tradiciones llaman “artificiales”. En efecto, para el pensamiento mesoamericano lo creado por las manos del hombre alcanza el rango de las criaturas y posee conciencia, pues sus clases proceden de la distante salida prístina del Sol.

Partiendo de esta idea, el hombre mesoamericano se ha concebido en su existencia mundana rodeado por seres con personalidades muy próximas a la suya: dioses, seres humanos ya fallecidos y la vasta diversidad de las criaturas. Todos están provistos de una interioridad divina que les proporciona percepción y sensibilidad, pensamiento, voluntad y poder de acción.

En resumen, el mundo del hombre —el ecúmeno— es imaginado como un conglomerado sumamente heterogéneo. Sus pobladores viven en trato continuo, intenso, siempre necesario.

## Los dioses contenidos

Ya en las primeras décadas del siglo xvii Hernando Ruiz de Alarcón se interesó, intrigado, por estas concepciones. Encontró entonces una explicación suficiente: los indios creían en dos mundos de dos maneras de gentes; el primero existió cuando los astros y los animales tenían ánima racional; el segundo, cuando las criaturas ya habían adquirido su naturaleza presente.<sup>3</sup> Dos décadas después, Jacinto de la Serna complementaba la explicación de Ruiz de Alarcón dando cuenta de la creencia del alma racional de los árboles, reafirmando la idea de los dos siglos y agregando que en el siglo primero los árboles habían sido hombres.<sup>4</sup>

Hoy el análisis de las antiguas fuentes documentales y el registro etnográfico, que insiste en la persistente personificación del entorno, nos aclaran el tránsito del primero al segundo de los siglos. En apretada síntesis, puede relatarse el proceso como la expulsión de una multitud de dioses de un paraíso inane. Fue necesario el pecado para romper la inercia divina, para convertir el mero movimiento en transformación. En algunos mitos se afirma que el pecado de los dioses fue la soberbia. La condena desterró a los rebeldes a la superficie de la tierra y a la región de la muerte. Fue éste

<sup>3</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, 1953, p. 56.

<sup>4</sup> Jacinto de la Serna, *Manual de ministros*, 1953, [1629], p. 231.

el inicio del primer siglo del que hablaron Ruiz de Alarcón y De la Serna.

La existencia de los expulsos fue agitada, convulsa, en momentos terriblemente violenta, pues el ímpetu de las aventuras debía plasmarse en su ser proteico. La ductilidad llegó a su máximo en una febril excitación. En el momento culminante de los procesos formativos, el primer amanecer dio fin al caos, solidificó las formas y selló los destinos. El primer siglo fue el tiempo de la aventura, el tiempo del mito. El primer amanecer marcó su fin y arrancó con el siglo segundo, con el principio del mundo.

En ese tránsito el protagonista mítico fue el Sol. Con su propio ser marcó el camino a todos sus hermanos. Pereció en una hoguera; bajó al frío lugar de la muerte; tomó de las profundidades la riqueza, y resurgió en la superficie con su nueva capa de plumas amarillas. La capa radiante secaría los lodos, daría fin a las mutaciones y endurecería los cuerpos. Al volver por el oriente al mundo que se gestaba, el Sol oteó el camino que habría de recorrer y ordenó a todos sus hermanos dioses que siguiesen su ejemplo, entregándose al sacrificio general. Deberían bajar a las frías tinieblas de la muerte para adquirir la dura cáscara que los haría criaturas al volver a la superficie de la tierra, a la naciente vida mundana.

El Sol estableció la ley. El sino del Sol era regir el ámbito de las criaturas, regular el tiempo con su propio paso, dictar el orden de las transformaciones cíclicas y establecer el deterioro y la destrucción de las cáscaras mundanas. Pero la muerte que había sufrido, su descenso al inframundo y su lujosa capa de materia visible, pesada y envolvente, lo ciñeron al rigor de las leyes que él mismo había dictado. Una de las leyes establecía el deterioro de su envoltura. El trabajo realizado para cumplir su misión desgastaría su capa. Quedó regido por la precisión temporal de su paso y por la cíclica de su curso. En otras palabras, el dios se había vuelto mortal y cumplía con ello la sentencia dictada sobre los desterrados: existir alternadamente en la superficie de la tierra y en el inframundo.

La muerte lo convirtió en creador y en criatura. Todos los dioses tuvieron igual destino al someterse al sacrificio, pues de cada uno de ellos nació una clase de seres que poblarían cíclicamente el mundo. Estaban sujetos a la ley, al trabajo, a la jerarquía, al desgaste, a la muerte y al retorno a la vida. Cada dios fue una criatura; cada criatura fue un dios encascarado (fig. 1). Por esto todas las criaturas guardan a su creador dentro de la cáscara. Algunas cáscaras son tan



Fig. 1. Proceso de creación del mundo.

duras que ahogan sus movimientos; también sus voces, y las deforman como rugidos, silbos, trinos o gruñidos.<sup>5</sup> Este creador es el “alma” que otorga la naturaleza a cada clase de criaturas. “Antes de nosotros hubo otro mundo: el de los antiguos, el primero creado. Cuando el Ajwalaltik Dyos (Señor Dios) hizo a los primeros hombres y cosas, a todos les dio corazón: a las piedras, a los árboles, y aun a las montañas”.<sup>6</sup>

### Las personas del mundo, las personas del hombre

El ser humano ha sido cantor de prosopopeyas. Descubrió en sus gestos y palabras la vía más poderosa para afectar el entorno. Así, extendió su voz para imaginar oídos y conciencias, construyendo personas a partir de las voces animales y del sonido de vientos, fuegos, árboles y ríos. Creyó ser comprendido y comprender mensajes. Llevó más allá el diálogo para enlazar piedras y montañas. Socializó su mundo y, al abarcar ya lo que le era perceptible, siguió adelante y construyó en su imaginación conciencias, también sociales, con las que podía comunicarse.

El hombre es un ser sumergido en sociedades.

Una vigorosa corriente de la antropología contemporánea recibe el nombre de perspectivismo. Centrada su atención en los recolectores-cazadores del Amazonas, los perspectivistas observan

<sup>5</sup> Hollenbach relata la creencia de que cuando los dioses se transformaron en animales, sus voces descendieron hasta el vientre y ya no pudieron articular las palabras; Elena E. de Hollenbach, “El mundo animal en el folklore de los triques de Copala”, en *Tlalocan*, vol. 8, 1980, p. 459.

<sup>6</sup> Victoriano Cruz *et al.*, “Los dos mundos”, en M.H. Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolobal*, 1981-1986, p. 15.

cómo los seres humanos han sido capaces de identificarse como una clase de personas mundanas y de atribuir percepciones y órdenes particulares del mundo a las otras clases que han delimitado y diferenciado. El mundo animal de los recolectores-cazadores se segmenta en grupos de seres personales según una taxonomía propia, y el hombre es uno más, un otro entre muchos otros, en la inmensidad de la selva. Bajo esta perspectiva, un perspectivista percibió el trabajo de un estudioso de la tradición mesoamericana y sus juicios dieron pie a un interesante texto que tituló “El Diablo en el cuerpo”.<sup>7</sup> En reciprocidad, y motivado por dicho texto, me apropio ahora del título ajeno para parafrasearlo al escribir sobre los agricultores mesoamericanos y referirme así a quienes, sumergidos en sociedades pensadas, hicieron de cada clase mundana la conjunción del creador y la criatura.

Debo, sin embargo, hacer aquí una aclaración pertinente. La síntesis constriñe y simplifica. El agricultor de tradición mesoamericana —como el hombre de innumerables tradiciones a lo largo y a lo ancho del planeta— se ha concebido como una criatura asombrosamente compleja. Si bien proyectó su índole física, psíquica y social para socializar el mundo y crear otro mundo más allá, al volver a sí mismo se entendió como fractal de aquel mar de sociedades y dividió su intimidad para imaginarla como un conglomerado de entidades anímicas que, al fin y al cabo, son personas divinas. El hombre mesoamericano se ha concebido, pues, como una asociación de dioses envueltos por la misma cáscara corporal. Permanentes unos, pasajeros otros, forman en su conjunto la personalidad humana sin perder sus características propias. Cuando Marie-Nöelle Chamoux estudió una de estas almas, el *tonalli*, entre los nahuas actuales de la Sierra Norte de Puebla, se admiró al encontrar que era una entidad demasiado propia; que era demasiado independiente de la persona a la que “pertenecía”.<sup>8</sup> Lejos de ser humanas, algunas de estas almas proceden del reino animal o del plano de los meteoros. No sólo esto, sino que pueden ser tan ajenas a la conciencia de su dueño que éste puede ignorar a qué especie pertenece su animal compañero.

<sup>7</sup> Eduardo Viveiros de Castro, “El Diablo en el cuerpo”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 46, mayo-agosto de 2009.

<sup>8</sup> Marie-Nöelle Chamoux, “La notion nahua d’individu”, en Dominique Michelet (coord.), *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, 1989, p. 305.

El cuerpo humano debe ser comprendido, por tanto, como el recipiente de una heterogénea aglutinación divina en un juego que no siempre es armónico. Pero no es ahora ocasión de precisiones.<sup>9</sup> En este trabajo haré abstracción de la complejidad de las almas contenidas en cada cuerpo y me referiré sólo a la principal, al alma del creador de la especie que mora en cada individuo desde la creación del mundo. Es el “alma-esencia” —en este caso la humana—, que en el ciclo vida/muerte desciende tras el deceso individual al inframundo frío para volver allí a su condición de “semilla-corazón”. Tras un doloroso proceso en que se limpia la historia del individuo, esta semilla-corazón es preparada para dar origen a otro ser de la misma especie sobre la superficie terrestre. Es el alma que recorre el arquetípico camino del maíz.

## El problema

El hecho de que en este mundo los dioses desterrados estén contenidos en cuerpos de materia pesada, perceptible, erosionable y frágil, no los priva de sus formas propias. ¿Qué aspecto tienen los dioses descascarados? Si su sustancia no fuese imperceptible, ¿cómo los percibirían las criaturas? O tal vez, según la concepción de los creyentes, ¿cómo se perciben los descascarados entre sí?

El problema incluye el de la forma específica de percepción del mundo. En efecto, una de las características de todas las criaturas es que su cáscara no sólo los condenó al desgaste y a la muerte individual, y que redujo su poder de expresión, sino que disminuyó en forma notable la capacidad de sus sentidos, tanto que son incapaces de percibir buena parte del mundo. Los relatos míticos se refieren en particular a los sentidos de los seres humanos. En un principio fue necesario aumentar la distancia entre los hombres y los creadores, y para ello éstos disminuyeron la capacidad sensorial de sus criaturas.<sup>10</sup> Las reducciones, sin embargo, fueron específicas. Algu-

<sup>9</sup> En otros trabajos me he referido a esta pluralidad de entidades anímicas, a sus características, orígenes, funciones y destino tras la muerte del individuo, y a sus relaciones armónicas o no.

<sup>10</sup> *Popol vuh*, 1964, p. 104-107. Para lacandones actuales, véase Robert D. Bruce, *El libro de Chan K'in*, p. 128-132. Para huicholes, *Wirrarika irratsikayari*, 1882, p. 35.

nas criaturas, entre ellas los perros y las aves de corral, superan a los hombres al advertir la presencia de ciertos seres numinosos.<sup>11</sup>

De cualquier manera, el hombre tiene también recursos particulares para el conocimiento, pues no todo deriva de la percepción directa en estados normales de vigilia. Hay que recordar que la vanidad llevó al mesoamericano a considerar que el hombre era la criatura privilegiada. Era el ser caracterizado por la magnitud de su relación con los dioses. Su existencia misma tenía razón de ser en la reciprocidad. Los hombres colaborarían con los dioses para mantener al mundo.<sup>12</sup> Con los dones excepcionales de la inteligencia y del habla, y garantizada la permanencia por la reproducción sexual,<sup>13</sup> el hombre puede comunicarse con los dioses para intercambiar el fruto de su esfuerzo —el del rito, el del trabajo—<sup>14</sup> por los bienes y la protección divina.<sup>15</sup> Debido a las facultades excepcionales, el saber humano cuenta con dos fuentes que deben ser tomadas en cuenta: la revelación, que arranca de la época auroral para llegar al presente por el legado de las generaciones, y la experiencia obtenida por el componente anímico de un individuo, liberado temporalmente para entrar en contacto con lo invisible.

Sin embargo, frente al problema del aspecto de los dioses descascarados no hay una solución única. A partir de las fuentes documentales, etnográficas e iconográficas se pueden encontrar, al menos, cuatro respuestas:

- a) Los dioses tienen la apariencia que alcanzaron al final de sus aventuras proteicas, cuando fueron solidificados por los primeros rayos del Sol.

<sup>11</sup> Entre mayas peninsulares actuales, Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, 1978, p. 298. Entre zapotecos, Julio de la Fuente, *Yalálag*, 1977, p. 268.

<sup>12</sup> Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, 1953, p. 23-25.

<sup>13</sup> *Popol vuh*, 1964, p. 25-32, 103-104.

<sup>14</sup> Véase la caracterización de Oxomoco y Cipactónal, dioses tomados como arquetipos para la creación del hombre, en *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1965, p. 25.

<sup>15</sup> En los últimos años Good Eshelman ha estudiado las concepciones de la reciprocidad entre hombres y seres numinosos en los pueblos nahuas de Guerrero. Véase Catharine Good Eshelman, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001; "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, 2004, y la síntesis de sus conceptos *téquitl* y *chichahualiztli* en "La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica", en *Morir para vivir en Mesoamérica*, 2008, pp. 300-301, 304.

- b) Los dioses son marcadamente antropomorfos.
- c) Los dioses tienen formas mutables.
- d) Los dioses tienen apariencias extrañas, muy diferentes a sus cáscaras mundanas.

Analicemos brevemente cada una de ellas según las distintas clases de fuentes. En un ejemplo documental, la primera respuesta se refiere específicamente al hombre. En el texto del *Códice Telleriano-Remensis* se afirma que el dios Quetzalcóatl fue quien hizo al primer hombre porque, a diferencia del resto de los dioses, tenía “cuerpo humano como los hombres”.<sup>16</sup>

Desde antes de su expulsión, los dioses poseían características y nombres propios; su condición proteica fue preparando su forma definitiva. En el *Popol vuh*, por ejemplo, el conejo y el venado se hicieron rabicortos cuando los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué trataron de capturarlos, agarrándolos por la cola.<sup>17</sup> En muchos de los mitos actuales la aventura concluye cuando, instantes antes de la salida el Sol, el dios protocriatura adquiere la última de sus peculiaridades físicas. Pueden señalarse como ejemplos el de la armadilla y la tepezcuintla, que se hicieron respectivamente de sus placas dorsales y de las manchas blancas de su capa;<sup>18</sup> el del venado, que robó los cuernos del conejo,<sup>19</sup> y el del mono aullador, que mojó tanto sus escrotos que se le blanquearon.<sup>20</sup>

Si nos guiamos por las imágenes que los hombres fabrican de sus dioses, éstas pueden corresponder a las formas de dichas especies, como lo afirma Tax al referirse a los quichés de Chichicastenango.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> *Codex Telleriano-Remensis*, 1995, fol. 8v. La glosa está testada en esta parte.

<sup>17</sup> *Popol vuh*, 1964, p. 72.

<sup>18</sup> Roberto J. Weitlaner y Carlo Antonio Castro, *Usila*, 1973, p. 203.

<sup>19</sup> Otto Schumann G., “De cómo el venado se hizo de los cuernos del conejo”, en *Antropológicas*, núm. 3, 1993.

<sup>20</sup> Didier Boremanse (comp. y trad.), *Contes et mythologie des indiens lacandons*, 1986, p. 57.

<sup>21</sup> Sol Tax, “Notes on Santo Tomás Chichicastenango” (manuscrito), 1947, p. 409: “Hay un santo (en el pueblo...) en forma de perro. Cuando un perro enferma, se va a poner velas y a hacer *costumbre* para que el perro sane. En la misma casa hay un santo en forma de murciélago; y cuando los murciélagos molestan a los animales, el dueño va allí y hace *costumbre* para que los murciélagos dejen de venir. En la casa de Santo Tomás hay dos santos en forma de águilas, y si las águilas roban animales, se hace *costumbre* para detenerlas. No hay santos en forma de cuervos o conejos, y cuando éstos dañan la milpa, la *costumbre* debe hacerse en los altares de las montañas, con los ídolos. En la casa de Jesús Nazarena hay un santo en forma de gallina; y cuando las gallinas mueren o no ponen, el dueño va a pedir ayuda. Hay un santo en forma de coyote en la casa de Rosario, y la gente va allí para protegerse de los coyotes”.

Sin embargo, no debe establecerse una necesaria correlación entre la figura del dios y el cuerpo que habita. Se dice en algunas fuentes etnográficas que en el principio —y aquí debemos entender antes de la salida prístina del Sol— los hombres y algunos animales tenían formas diferentes de las actuales.<sup>22</sup> Hay que tomar en cuenta también que los dioses pueden elegir muy diferentes cáscaras para andar sobre la tierra. Su poder de nahualización es grande, y como nahuales se mueven por el mundo y se aparecen a los mortales. En la antigüedad se decía, por ejemplo, que Tezcatlipoca adoptaba con frecuencia la figura del zorrillo,<sup>23</sup> y hoy afirman los totonacos que el dios del maíz tiene entre sus formas terrenales la de la serpiente *kitsis-luwa*.<sup>24</sup> También es frecuente la aparición de algún dios con catadura singular de niño, de viejo o de extranjero, o plural de una pareja o de un par de mujeres.<sup>25</sup>

La segunda respuesta también está suficientemente apoyada en las fuentes. Piénsese en la iconografía antigua, que nos muestra en abundancia a los dioses con características corporales humanas. El *Códice Florentino* contiene referencias tan anatómicas y fisiológicas del dios de la tierra que afirma que la sequía le afecta el hígado.<sup>26</sup> En la *Relación de Michoacán*, incluso, una testigo tarasca de Ucareo que, jinete de un águila blanca, fue llevada milagrosamente al monte Xanoata Hucazio para presenciar un concilio de los dioses, los describe como “todos muy hermosos”, por más que la pintura del documento los dibuja con rostros fieros, dientes agudos y a uno de ellos con cabeza reptiliana (fig. 2).<sup>27</sup> Fuentes mucho más antiguas corroboran la hermosura. Entre los mayas del Clásico destacan múltiples figuras de la diosa lunar, con un conejo en su regazo (fig. 3), y del

<sup>22</sup> Entre los tzeltales, M. Esther Hermitte, *Poder sobrenatural y control social*, 1970, p. 23.

<sup>23</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2000, Libro V, cap. ix, v. I, p. 452.

<sup>24</sup> Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, 1973, p. 156.

<sup>25</sup> Entre nahuas, María Elena Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, 1990; Blanca Rebeca Noriega Orozco, “Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, 1997 p. 528; Taller de Tradición Oral del СЕРЕС y Pierre Beaucage, “Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal par les maseuals (nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)”, en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 20, núms. 3-4, 1990, p. 17; entre totonacos, Alain Ichon, *op. cit.*, p. 146; entre mixtecos, Neftalí González Huerta, *El Tupa. El mito de un ser fantástico en una comunidad mixteca*, 2003, pp. 53-55, etcétera.

<sup>26</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1979, Libro VI, cap. viii, fol. 29.

<sup>27</sup> Jerónimo de Alcalá, *Relación... de Mechuacán*, 2000, pp. 640, 643-644.



Fig. 2. Una mujer tarasca de Ucareo presencia un concilio de los dioses en el monte Xanoata Hucazio (*Relación... de Mechoacán*, lám. XLII).

apuesto dios maya del maíz, representado en su juventud. Según mitos actuales, los dioses, antes de ser creadores-criaturas, eran semejantes a los seres humanos, sobre todo porque hablaban como los hombres<sup>28</sup> y vivían en diálogo constante en una sociedad, tal vez rijosa, pero sociedad al fin. Según los chatinos, el Sol y la Luna eran gente que caminaba por el mundo;<sup>29</sup> según los huicholes, la Madre Tierra andaba entre las peñas;<sup>30</sup> según los nahuas, los cerros corrían,<sup>31</sup> y según los mixes “todas las cosas —el venado, el temazate, el jabalí, la piedra, el palo, el agua— todo hablaba”.<sup>32</sup>

Lo anterior, sin embargo, no debe llevarnos a creer en una semejanza total de los dioses desterrados con los hombres. Los huicholes afirman que existía una conjunción de dos aspectos: uno particular y otro generalizante por las atribuciones del aspecto humano: “Los

<sup>28</sup> Entre los mixes, Walter S. Miller, *Cuentos mixes*, 1956, p. 90; entre los chatinos, Miguel Bartolomé y Alicia M. Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, 1982, p. 108.

<sup>29</sup> Por ejemplo, Bartolomé y Barabas, *idem*.

<sup>30</sup> Por ejemplo, *Wirrarika irratsikayari*, 1982, p. 55.

<sup>31</sup> Blas Román Castellón Huerta, “Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos”, en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, 1987, pp. 201-202.

<sup>32</sup> Walter S. Miller, *op. cit.*, p. 90.

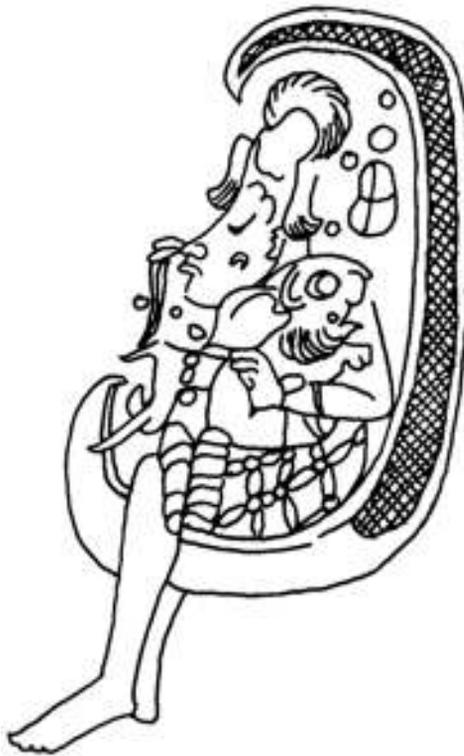


Fig. 3. Figura de la diosa lunar de los mayas en un vaso del periodo Clásico.

primeros seres del mundo no eran huicholes sino *héwi* y *nanáwata*, que eran personas y animales al mismo tiempo";<sup>33</sup> lo que se corrobora con la doble designación cuando se dice que en el tiempo del mito existían el hombre-codorniz y el hombre-hormiga arriera.<sup>34</sup>

En cuanto a la tercera respuesta, puede afirmarse que uno de los problemas difíciles es el relacionado con la paulatina transformación de los dioses. Esto sucede, en primer término, con la edad. ¿Es una la divinidad del maíz?, ¿son varias? Si es una, ¿cambian su figura y su personalidad conforme la planta germina, florece, espiga y endurece sus granos? La relación entre padre e hijo —como la del maíz muerto con Homshuk— ¿significa la transformación de un mismo dios cuando se encuentra en dos estados cósmicos dife-

<sup>33</sup> Marina Anguiano y Peter T. Furst, *La endoculturación entre los huicholes*, 1987, pp. 28-29.

<sup>34</sup> Wirrarika *irratsikayari*, 1982, pp. 31-35.

rentes? Y hay otras incógnitas: ¿qué debemos entender cuando las fuentes afirman que Tezcatlipoca se convirtió en Mixcóatl?; o ¿por qué Oxomoco se convirtió en Itzpapálotl?

Distinto asunto, pero que también forma parte del contexto de la tercera respuesta, es el iconográfico. Un ser divino puede ser representado visualmente con rasgos muy diferentes. Por ejemplo, el Monte Sagrado, en su expresión personificada, puede tener la figura del dios de la lluvia, asumir formas jaguarescas, ofídicas o ser un ente de aspecto teratomorfo.

Veamos por último lo tocante a las formas extrañas que asumen los dioses, la cuarta respuesta. Algunas descripciones de los antiguos nahuas no son laudatorias. Cuando el *tlatoani* mexica Motecuhzoma Ilhuicamina envió a un grupo de magos a visitar a la madre del dios patrono, que moraba en la Aztlán anecuménica, los emisarios encontraron una vieja de cara negra, sucia, la más fea que se pudiera pensar e imaginar.<sup>35</sup> Concuere esta fealdad con la visión que tuvo el primer caudillo de los mexicas, quien, a semejanza de la mujer de Ucareo, viajó al mundo de los dioses montado en un ave portentosa. Él fue a la cumbre del monte Huei Colhua. Halló allí a los dioses “muy temibles, muy espantosos [...] a la manera de grandes fieras, *tzitzimime*, jaguares, grandes serpientes ponzoñosas, y algunos como murciélagos o seres alados”.<sup>36</sup>

Las fuentes, podemos comprobarlo, nos dan respuestas no sólo diversas, sino aparentemente contradictorias entre sí. Esta discordancia la encontramos tanto en el antiguo pensamiento mesoamericano como en las actuales tradiciones indígenas. Como historiadores, hemos de enfrentarnos al problema de la incongruencia real o aparente de los datos y, en su caso, a las causas posibles de dicha incongruencia.

El problema no es, por supuesto, exclusivo de la tradición mesoamericana. En muchas religiones se diversifican las divinidades, y esto debido a diferentes causas. Una de ellas se origina en la pluralidad de las advocaciones. La variedad también puede deberse al cambio de edad de la persona divina, a la fase cósmica en que se encuentra o a su cambio de sexo. Es frecuente que la atención del

<sup>35</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España*, 1984, vol. II, p. 220.

<sup>36</sup> Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, 1991, p. 150-151. La traducción es de Federico Navarrete, y de ella cambio sólo la palabra “ocelotes” por la palabra “jaguares”. El nombre de *tzitzimime* se daba a deidades terribles.

fiel enfatice determinadas acciones o poderes, o particulares desarrollos de la historia mítica. Correspondiendo a las concepciones, en las imágenes de los dioses son comunes las inserciones de alegorías, atavíos, emblemas, posiciones corporales o ambientes identificatorios, lo que suele presentar a los profanos buen número de problemas de identificación.

Si trasladamos analógicamente el caso de las imágenes visuales a las concepciones e imágenes de otro tipo, puede sugerirse que la primera de las cuatro posibles respuestas —la figura del dios en el momento de la creación— puede hacer referencia metafórica a las esencias particulares de las criaturas, que en esta forma son calificadas por la mención del aspecto de los creadores.

La segunda respuesta —el antropomorfismo de los dioses— puede tener también una fuerte carga metafórica. La prosopopeya inclina al hombre a imaginar a los dioses no sólo como entes de su misma especie, sino con pasiones y conductas nacidas del trato social; los dioses fueron imaginados en intercomunicación constante, misma que se interrumpió, al menos desde la percepción del hombre, cuando adquirieron su cáscara de criaturas. Pero es necesario tomar en cuenta que hay al menos una distinción fuerte entre los dioses y sus criaturas: aun el dios que se convirtió en alma esencial de la especie humana difiere del hombre. El dios es un ente unitario; el hombre es un compuesto, una combinación del alma esencial y otras almas que ocupan su cuerpo, y que también son divinidades.

La tercera respuesta —la mutabilidad de la figura de los dioses— exige dividir el asunto en dos partes. La primera atañe a las características que el fiel atribuye al dios; la segunda, a la representación iconográfica. ¿Cómo es el dios en el anecúmeno? En cuestión de edades, por ejemplo, ¿es niño?, ¿es joven?, ¿es un anciano? La respuesta puede buscarse en la diferencia de las dimensiones temporales: la dimensión del anecúmeno no es la misma de este mundo. El tiempo del mito es el presente permanente, la simultaneidad de la existencia total. El tiempo mundano es el devenir. El tiempo del mito se proyecta en el devenir del mundo desde cualquier etapa de sus procesos, algunas veces en forma tan rápida que la milpa naciente con el día posee divinidad infantil, y al ocaso ya ha envejecido.

Por lo que toca a la imagen visual, se debe enfatizar que la iconografía mesoamericana ofrece una gama de representaciones. Van éstas de la figura que remite a la percepción sensorial de un objeto —independientemente de su naturaleza real o imaginaria— a la

que apunta a la aprehensión conceptual del mismo.<sup>37</sup> El artista elige uno o varios caracteres específicos del dios para expresarse en su obra.

De la cuarta respuesta —la apariencia extraña—, podemos suponer también una buena carga metafórica: dicha apariencia enfatiza el carácter maravilloso, terrible, voluntarioso y soberbio de los dioses.

Elijo entre las cuatro respuestas esta última —la apariencia extraordinaria de los dioses—, y entre sus extrañas formas enfoco mi atención en las descripciones que se refieren a ellos en forma genérica. Es frecuente que los relatos míticos detallen dos etapas en las cuales los personajes divinos son reducidos a una misma imagen: la etapa inmediatamente anterior a la salida prístina del Sol y la etapa posterior a la muerte de los individuos mundanos. Ambas se refieren a “estados descascarados” de los dioses. En la primera etapa, los dioses apenas van a adquirir su cáscara; en la segunda, la van perdiendo poco a poco. Tras la destrucción del individuo, su interioridad divina marcha a la Región de la Muerte (fig. 4). Se ha contagiado de historia y es necesaria la lustración.<sup>38</sup> Los nahuas actuales hablan de la paulatina merma de la fuerza vital del alma del muerto. El alma “nueva” —la del difunto reciente— todavía es vigorosa. Puede auxiliar a las almas “viejas” en el recorrido anual que hacen los muertos para visitar a sus deudos. Pero la fuerza va decayendo, hasta desvanecerse por completo en un tiempo que corresponde al que sus deudos se encuentran con ellos en los sueños.<sup>39</sup> El olvido significa que han recorrido todo el proceso que va de ser un ente familiar, social, histórico, al de ser un ente divino, ya desprovisto de la memoria que adquirió en su estancia sobre la tierra. Limpio, regresa a ser semilla. En ninguno de los dos estados es un ser ocioso, separado del mundo de los vivos: empieza por ser el auxiliar de su propia familia; posteriormente, con su historia borrada es el auxiliar pluvial y germinal de todos los hombres.

<sup>37</sup> Me remito a lo que he argumentado anteriormente en “Ícono y mito, su convergencia”, en *Ciencias*, núm. 74, abril-junio de 2004, pp. 4-15, y “Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico. Un glifo toponímico de las Piedras de Tízoc y del Ex-Arzobispado”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 89, otoño de 2006, pp. 93-95.

<sup>38</sup> Véase la idea de la limpieza en Ximoayan según los antiguos nahuas, en Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994, pp. 222-223.

<sup>39</sup> Lourdes Baez Cubero, “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, 2008.

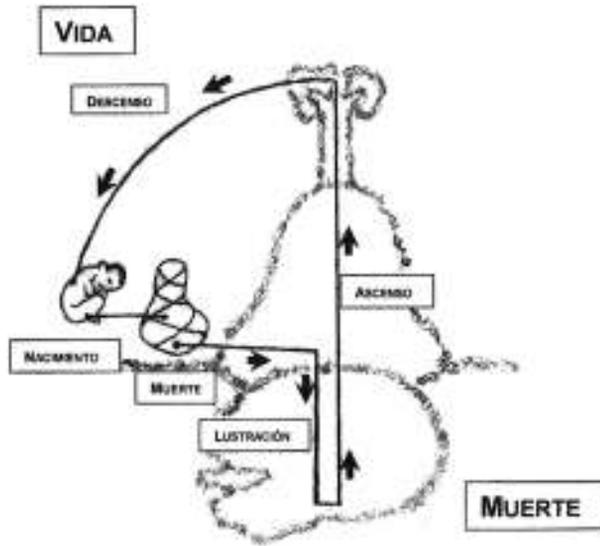


Fig. 4. Ciclo vida-muerte del ser humano.

Los muertos recuperan en su segundo estado su calidad de seres míticos, de protocriaturas. Vuelven a ser los “ancestros”, los “antiguos”, los “padres-madres”, los “xantilme”, los “dueños”, los “reyes”... y en esta condición existen en la región subterránea hasta que su destino cíclico los lanza de nuevo a cumplir su función de criaturas.

Dirijo mi búsqueda a los dos campos, el de la víspera del mundo y el de los dioses lustrados. Debo reconocer que al hacer esta delimitación eludo el tema de los o las *tzitzimime*, íntimamente vinculado al de los seres primigenios (fig. 5). El nombre —*tzitzímitl* en singular— es reacio al análisis filológico. Se suma a su oscuridad el abuso que los evangelizadores hicieron de la palabra, vertiéndola con la carga semántica propia de los demonios de los cristianos. Ya nos hemos topado con los o las *tzitzimime* poco más arriba, en la cita de un texto de Cristóbal del Castillo, precisamente donde se narra que los dioses tenían apariencia de “grandes fieras, *tzitzimime*, jaguares, grandes serpientes ponzoñosas, y algunos como murciélagos o seres alados”. En el texto original en lengua náhuatl no es muy claro si la figura de *tzitzímitl* incluía a las otras o si era una más de las apariencias citadas. Que el término pertenece a todos o a un sector de los seres primigenios es indudable, pues aparece con fre-



Fig. 5. Tzitzimitl (Códice Magliabechi, fol. 64 [76]).

cuencia en las narraciones actuales —nahuas y no nahuas— que tratan de los servidores del Dueño del Monte Sagrado —que es, precisamente, el repositorio de las semillas-corazones, o sea de los dioses descascarados—, y entre los quichés de Momostenango el mismo Dueño recibe por nombre Mam C'oxol, Tzimit o Tzitzimit.<sup>40</sup> Por otra parte, parece indudable que son *tzitzimime* los terribles Abuela Caníbal y Abuelo Caníbal de hoy, progenitores de la Madre Tierra. Sin embargo, la problemática propia de estos seres es tan ardua y abundante que excede los planteamientos de este trabajo.

## Dos patrones míticos coloniales

Antes de iniciar la búsqueda de descripciones genéricas de los dioses en las referencias al tiempo inmediato anterior al primer orto solar y a la condición de las criaturas tras la muerte individual, es necesario hablar de cómo la colonia y la evangelización transformaron muchos relatos míticos.

<sup>40</sup> Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, 1982, pp. 147-148.

Los cambios producidos por la irrupción extranjera en la mitología mesoamericana se dio de manera muy heterogénea, por lo que toca tanto a la profundidad de incidencia como a las creencias y narraciones mismas. Nuevos personajes encubrieron o sustituyeron a los antiguos; algunos marcos de referencia fueron bíblicos; muchas aventuras se ajustaron a las narraciones de los evangelizadores, y el sentido mismo de las creencias y los relatos llegó a afectarse para cumplir nuevas funciones.

En este aspecto, la matriz mítica de la transformación de los dioses en creadores-criaturas siguió dos patrones coloniales en un número considerable de relatos. Pudiéramos distinguirlos como el patrón de los conversos y el patrón de los rebeldes. En ambos es importante la presencia de los dioses descascarados, ya como razas anteriores a la humana, ya como seres subterráneos. Los dos patrones tienen funciones muy diferentes, pero poseen coincidencias importantes y llegan a combinar algunos de sus componentes.

El primer patrón colonial enfatiza la importancia de la evangelización, equiparándola al principio del mundo (fig. 6). La extensión geográfica de este patrón hace sospechar que pudo haber existido una intervención consciente de los evangelizadores en la transformación mítica, pese a que en muchos casos los relatos no son glorificantes, sino neutros o adversos frente a la implantación de la nueva fe.<sup>41</sup> El inicio del mundo está marcado por la figura de Cristo o por la presencia de un sacerdote cristiano. Toda la historia anterior pasa de inmediato a ser premundana, pues los pobladores del mundo se transforman con el nacimiento de Cristo, con su muerte o con la conversión de los paganos. No es extraño, por tanto, que en algunos mitos Cristo se encuentre presente en el tiempo premundano, haciendo milagros que determinarán la naturaleza de las futuras criaturas o de la próxima estructura del mundo. Hay mitos que enfatizan la disyuntiva de los indígenas entre aceptar o rechazar la conversión. Considerados protocriaturas, si aceptan la nueva fe se convierten en seres humanos; si la rechazan, serán los animales montaraces, se vuelven piedras o huyen al inframundo.

El segundo patrón es de resistencia. El personaje central es el rey huido, subterráneo, que en algunos pueblos indígenas actuales, entre ellos los zapotecos y los totonacos, recibe los nombres de

<sup>41</sup> Véase, por ejemplo, el mito huave "Mijmeor Kaan", en Elisa Ramírez Castañeda, *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, 1987, p. 66.

Paradigma original	Evangelización	Paradigma colonial
El mundo empieza a existir cuando el Sol lanza sus rayos y empieza su curso	Los hombres del Nuevo Mundo se salvarán a partir de la evangelización	El mundo empieza con el nacimiento [o con la muerte] de Cristo, o con la bendición del sacerdote
Algunos protoseres mundanos, convertidos en criaturas, quedan en la superficie de la tierra	La recepción de los neófitos se marca con el símbolo de la cruz	Cuando el evangelizador hace el signo de la cruz se produce la gran transformación
Algunos de los protoseres mundanos se protegen de la luz solar y se van al mundo de la muerte	Los que no aceptan la evangelización huyen al monte. Son como animales que no aceptan la verdad. No alcanzarán la vida eterna	Los que no aceptan la señal de la cruz se hacen animales montaraces
Uno de los protoseres se transformó en criatura-mono		Entre los que no aceptan la señal de la cruz algunos se hacen monos
Los dioses hicieron al ser humano beneficiario de la carne de los animales		Los animales del monte son seres que el hombre puede comer
Los que están en el mundo de la muerte existen en un tiempo no mundano	Los antepasados de los hombres del Nuevo Mundo no alcanzarán la vida eterna	Los antepasados son seres anteriores a la existencia del mundo

Fig. 6. Patrón mítico de los conversos.

Montezuma o Montizón (fig. 7).<sup>42</sup> Los relatos crean un nuevo tipo mítico en la tradición mesoamericana: el mito mesiánico. La invasión de los europeos también marca en ellos el inicio del mundo. Sin embargo, en algunos relatos no se menciona a los europeos, sino a los enemigos del rey. El rey es derrotado y huye de sus agresores por una cueva. Pasa a habitar el mundo subterráneo, como señor ctónico, en una capital insular comunicada con todo el mundo por medio de túneles. Allí se encuentra todavía. Rodeado por un numeroso ejército, espera la oportunidad para regresar a la superficie, recuperar el territorio perdido y liberar del yugo extranjero a sus súbditos fieles. Su ejército está constituido, precisamente, por los dioses descascarados que han vuelto a su condición de seres

<sup>42</sup> Elsie Clews Parsons, *Mitla. Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, México*, 1936, pp. 221-222, 289-292; Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 146-147.

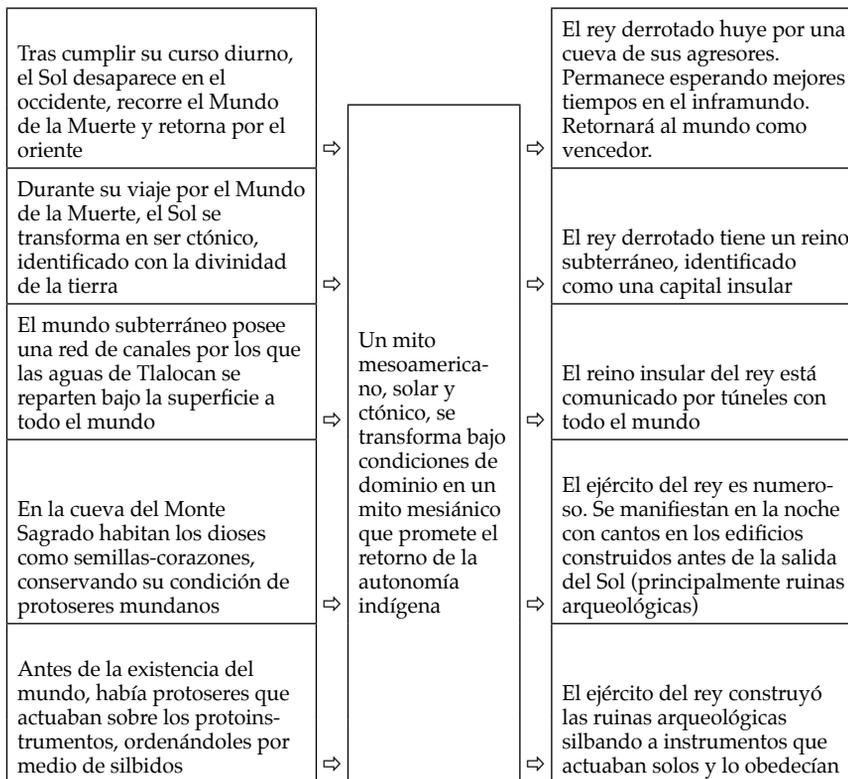


Fig. 7. Patrón mítico de los rebeldes.

ancestrales. Su presencia se manifiesta cotidianamente por las noches, principalmente en los sitios arqueológicos. Allí se escucha a estos dioses, identificados sobre todo por su música o por los ruidos que hacen.<sup>43</sup>

Sumadas las fuentes de la antigüedad mesoamericana a la información de los relatos comprendidos en estos dos patrones y en patrones más tradicionales, se integra un enorme acervo mítico. El estudio de la mitología mesoamericana es arduo debido a la complejidad de muchos de sus textos, a la oscuridad de buen número de ellos y a una ingente variedad impuesta por la historia cultural, el medio y el tiempo. Sin embargo, la investigación cuenta a su fa-

<sup>43</sup> Desarrollo estas ideas en Alfredo López Austin, "Los reyes subterráneos", en *La quête du Serpente à plumes. Arts et religion de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich* (en prensa).

vor con considerables repeticiones, similitudes y equivalencias de símbolos; con préstamos de pasajes y aventuras entre las narraciones; con la repetición de los mitos en tiempos distantes y en grandes áreas y, sobre todo, con la existencia de una base mitológica común. Ello hace posible penetrar paulatinamente en el sentido nodal de los mitos y construir paradigmas cosmológicos útiles para la investigación de las bases del pensamiento mesoamericano.<sup>44</sup>

Volviendo al tema particular de las formas de los seres primigenios, puede afirmarse que el volumen de la información es excesivo, disperso y demasiado rico en variantes. Por ahora simplemente buscaré, entre coincidencias y divergencias, algunas de las características de los dioses descascarados para ir perfilando una figura que lleve, en un indeterminado futuro, a un paradigma firme. Las coincidencias de la información llegan a ser fundamentales y obsesivamente presentes. Revelan la existencia de un sustrato arcaico, profundo y estructurante, propio del pensamiento de sociedades que por milenios han compartido historia, y que con base en sus relaciones han construido una peculiar y común visión del mundo. Las divergencias, por su parte, son la guía para entender la construcción de las cosmovisiones particulares y de las incluyentes. Las divergencias son claves para el estudio de la historia de la cultura. Una vez más se afirma que la cosmovisión no es —ni colectiva ni individualmente— la homogeneidad total en las percepciones e interpretaciones del cosmos, ni en los sentimientos y actitudes frente al cosmos. La cosmovisión es, en cambio, el ámbito en que el pensamiento heterogéneo de sus constructores puede establecer la comunicación, llana o ríspida, pero por necesidad inteligible. A esto se debe que la cosmovisión, como la comunicación misma, tenga sus grados, sus modos, sus diversas extensiones de comprensión, sus inclusiones y sus intersecciones.

Elijo sólo algunas características de los dioses descascarados; pero juzgo que serán suficientes para describir seres maravillosos, terribles, voluntariosos y soberbios. Debido a que sus nombres se

<sup>44</sup> El sentido nodal de los mitos se refiere a la referencia que hacen las aventuras del relato a los procesos cósmicos; Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 1996, pp. 341-356. Sobre la construcción de paradigmas véase, del mismo autor, "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías", en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, 1997, pp. 34-42; también Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, 2009, cap. 2.

multiplican aun dentro de una misma región, elijo arbitrariamente uno cualquiera para denominar a todos: hablaré de los *xantiles*, palabra náhuatl que deriva del español “gentiles”.

## La apariencia de los xantiles

Entre las figuras de los xantiles predomina la de entes diminutos que habitan los espacios subterráneos. Son las semillas-corazones depositadas en la gran cavidad de las riquezas que es el vientre del Monte Sagrado; son los auxiliares del Dueño del Monte, siempre presentes e invisibles colaboradores en las tareas agrícolas; son en no pocas ocasiones los malhechores invisibles que se burlan de los hombres; forman el ejército del dios mesiánico que se espera para la liberación de los indios, y son quienes se negaron a aceptar la evangelización y huyeron para morar bajo la superficie de la tierra. Ancestros, antiguos, padres-madres, reciben peticiones, ofrendas, culto, insultos e imprecaciones de quienes los temen; pero que saben que les son indispensables en la brega cotidiana.

Por lo general son imperceptibles; pero su presencia se advierte en las noches o en los crepúsculos porque producen sonidos como tañidos de campanas, toques de corneta, redobles de tambor, aplausos, vocerío, cantos de gallo o silbidos. Principalmente silbidos, pues con ellos dirigen a los animales de caza, y con silbidos mueven portentosamente, sin tocarlos, haces de leña y piedras de construcción.<sup>45</sup> Así levantaron grandes edificios antes de la primera salida del Sol, y por ello moran en las ruinas arqueológicas.<sup>46</sup> Las figuras de esa gente antigua pueden verse como esculturas de piedra, porque en la dispersión que se produjo con la gran transformación unos penetraron al subsuelo y otros quedaron petrificados (fig. 8).<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Dado que los ejemplos son muy abundantes, en esta nota y en las siguientes las referencias bibliográficas y la bibliografía misma serán limitadas. Entre nahuas veracruzanos, Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, 1969, p. 294; entre mayas peninsulares, Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, p. 439.

<sup>46</sup> Entre zapotecos, Elsie Clews Parsons, *op. cit.*, pp. 221-222, 289-292; entre lacandones, Alfred M. Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and Lacandones*, 1907, p. 105; entre mayas yucatecos, J. Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, 1975, p. 408.

<sup>47</sup> Entre mayas, J. Eric Thompson, *idem*; entre mixtecos y zapotecos, Doris Heyden, “‘Uno Venado’ y la creación del cosmos en las crónicas y los códices de Oaxaca”, en *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, 1987, pp. 98 y 105.

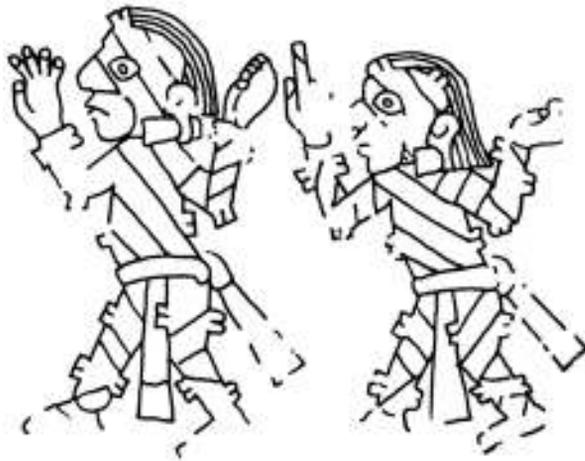


Fig 8. Seres mixtecos de piedra (Códice Vindobonensis, lám. 50).

De su configuración destaca, como se ha dicho, su tamaño: son pequeños, como niños.<sup>48</sup> Algunas fuentes señalan que son muy morenos porque el Sol, en su viaje nocturno, quema su piel, ya que pasa muy cerca de su suelo; otras precisan que se ponen lodo en la cabeza para resguardarse de los rayos.<sup>49</sup> Sin embargo, son extraordinariamente fuertes, industriales, ágiles y pueden llevar grandes pesos encima.<sup>50</sup> Sus cuerpos son deformes: excesivamente delgados por querer alimentarse siempre de dulces,<sup>51</sup> contrahechos,<sup>52</sup> sin articulaciones en sus miembros,<sup>53</sup> o de plano carentes de brazos y piernas.<sup>54</sup> Son torcidos o jorobados.<sup>55</sup> Sin embargo, son aptos sexual-

<sup>48</sup> Entre nahuas, Johanna Broda y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, 2004, p. 284; entre zapotecos, Elsie Clews Parsons, *op. cit.*, p. 231.

<sup>49</sup> Entre tzotziles y tzeltales, J. Eric Thompson, *op. cit.*, p. 415 y 417.

<sup>50</sup> Entre mayas, *ibidem*, p. 408, y Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, p. 439.

<sup>51</sup> Entre lacandones, Mercedes de la Garza, “Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen”, en *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, 1987, p. 64.

<sup>52</sup> Yolanda Lastra, *Los otomíes, su lengua y su historia*, 2006, p. 355.

<sup>53</sup> Entre tzeltales, M. Esther Hermitte, *op. cit.*, 1970, p. 23.

<sup>54</sup> Entre coras del siglo xvii, María Eugenia Olavarría, “La mitología cosmogónica del Occidente de México”, en *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, 1987, pp. 211-212. Esto concuerda parcialmente con la descripción de la primera pareja en un antiguo mito náhuatl; “Historia de México (Histoire du Mechique)”, en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo xvi*, 1965, pp. 91-92.

<sup>55</sup> J. Eric Thompson, *op. cit.* pp. 408-409.

mente, por lo que copulan y tienen hijos.<sup>56</sup> Los otomíes los definen como “diablos que hacen el amor”.<sup>57</sup> Guy y Claude Stresser-Péan se refieren a la significativa sexualidad cíclica de los *mâmlâb* huastecos, dioses que portan el trueno como arma resplandeciente, símbolo masculino del fuego. Dicen que

[...] cuando estos “abuelos divinos” empujan las nubes hacia los cerros, son en realidad jóvenes que están en busca del amor y se apresuran para llegar a las cimas de los cerros donde los esperan sus esposas... Las enamoradas de los pequeños dioses *mâmlâb* son mujeres sapo y croan en tiempo de calor haciendo un llamado a la lluvia... Una vez que los dioses del trueno han festejado sus amores con tambores, flautas y bebidas embriagantes, tienen que seguir su viaje.<sup>58</sup>

El carácter y las costumbres de los pequeños seres nos indican su primitivismo. En los antiguos tiempos no hablaban. No sabían usar el fuego. No comían maíz ni tortillas. No usaban vestidos. No vivían en casas, sino debajo de los árboles. No sabían organizar fiestas. No tenían santos ni iglesias. Eran fieros y agresivos como los apaches. Eran caníbales y devoraban a sus propios hijos.<sup>59</sup> Su edad los lanza a los tiempos previos al gran amanecer. Los mitos de origen de los pueblos mayenses relatan varias etapas de la creación, en una de las cuales los habitantes del protomundo eran, precisamente, los enanos.<sup>60</sup> Sus costumbres pertenecen a una época previa a las leyes dictadas por el Sol para todas las criaturas del mundo, ya que estas leyes rigen a partir de que el dios inició su primer recorrido por el

<sup>56</sup> Entre tzotziles, Daniel Murillo Licea, “Encima del mar está el cerro y ahí está el Ángel”, en *Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tzotzil*, 2005, p. 133; entre nahuas del Centro, William Madsen, *The Virgin's Children. Life in Aztec Village Today*, 1960, p. 183.

<sup>57</sup> Yolanda Lastra, *op. cit.*, p. 355.

<sup>58</sup> Guy Stresser-Péan y Claude Stresser-Péan, “El reino de Mâmlâb, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación”, en *Espaciotiempo*, año 1, núm. 12, primavera-verano 2008, p. 8.

<sup>59</sup> Entre tzeltales, J. Eric Thompson, *op. cit.*, p. 417; entre tzotziles, Gary H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, 1979, p. 416, 427; entre mixes, Walter S. Miller, *op. cit.*, p. 115; entre totonacos, Elda Montesinos et al., “El maíz en el municipio de Papantla, Veracruz”, en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 1982, vol. II, pp. 292-293; entre nahuas veracruzanos, Antonio García de León, *op. cit.*, p. 294; entre chontales de Oaxaca, Andrés Oseguera, “Los signos de un territorio oculto. Geografía social de la región chontal oaxaqueña”, en *Diálogos con territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 2003, vol. I, p. 242.

<sup>60</sup> Entre mayas peninsulares, J. Eric Thompson, *op. cit.*, p. 408, y Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, p. 439; entre tzotziles, William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, 1963, p. 71.

cielo. Los enanos son del tiempo de la Abuela Caníbal y el Abuelo Caníbal, padres de la Tierra, abuelos de los pequeños gemelos Sol y Luna. Los gemelos mismos vivieron en aquellos días terribles; se salvaron milagrosamente de que sus abuelos los devoraran, y fueron, a su vez, asesinos de su abuelo y violadores de su abuela. Así lo cuentan algunos mitos actuales de la tradición mesoamericana.

Hay rasgos de los xantiles que evocan imágenes conocidas. Son ellos una muchedumbre de seres pequeños; viven hacinados en sitios ocultos; son muy fuertes y pueden cargar grandes pesos; son ágiles e industriosos; son jorobados y con extrañas articulaciones; son agresivos... Agréguese a lo anterior que habitan en un reino subterráneo, que se comunica por medio de túneles con todo el mundo. En resumen, en ellos se insinúa la naturaleza de los insectos; particularmente, insectos sociales; en forma más precisa, himenópteros. Las referencias mayas no dejan lugar a dudas. Por ello, cuando Thompson analiza la palabra *zayamuincob* con la que se los conoce, afirma:

[...] podría también tener relación con *zay*, "hormiga", porque hay una tradición yucateca de una raza antigua llamada *chac zay uincob*, "hombres hormigas rojas". Eran industriosos como las hormigas que extraen tierra roja y hacen caminos rectos por la selva. La gente anciana llamaba también a esos individuos *yichobe bei yichob colelcab*, "los que tienen los ojos como las abejas".<sup>61</sup>

La correlación concuerda con el respeto que se debe a las abejas en el territorio maya. Tax registra que para los quichés de Chichicastenango las abejas fueron gente de antes del diluvio. Cuando las aguas llegaron decidieron salvarse, bajando en cajas a las profundidades de la tierra. A dios no le agradó aquella huida y las transformó en animales. En la actualidad son particularmente "delicadas", por lo que merecen del hombre un trato especial.<sup>62</sup>

La apicultura ha sido desde tiempos muy remotos una importante fuente económica entre los mayas peninsulares. Está acompañada de un comedimiento casi ritual hacia los insectos cuando se castran los panales. Se evita en lo posible lastimar o matar alguna abeja. Si una se moja en la miel durante el proceso, se la seca y libera. Si una muere, se la entierra en un pedazo de hoja.<sup>63</sup> Las abejas

<sup>61</sup> J. Eric Thompson, *op. cit.*, p. 409.

<sup>62</sup> Sol Tax, *op. cit.*, p. 465.

<sup>63</sup> Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom. A Maya Village*, 1934, p. 50.

tienen su propio dios, Hoh-un-cab o Kulubtún, quien vive en Mabén-tun, un lugar que es “como un cenote de miel” al que van a surtirse de su alimento.<sup>64</sup>

Los cuidados en la apicultura no son exclusivos de los mayas. Para los nahuas también son seres “delicados”. Cuando Ruiz de Alarcón preguntó en el siglo xvii por qué los castradores de panales no deben acercarse a éstos si tienen pesares o enojos, los nahuas contestaron: “porque [las abejas] son dioses que están ocupados; porque proveen sustento a la gente; porque no quieren sufrimientos.”<sup>65</sup>

Si la figura compleja de la colmena y las abejas sirve para referirse al mundo subterráneo del Dueño y su riqueza, hay que tomar en cuenta que el gran hueco interior del Monte Sagrado tiene para los nahuas veracruzanos manantiales de donde brota miel.<sup>66</sup> El propio Dueño recibe entre los tepehuas el nombre de “Dueño de las Abejitas”,<sup>67</sup> y los chinantecos lo imaginan cargando un panal sobre su espalda (fig. 9).<sup>68</sup>

En el momento de la creación, el *axis mundi* —formado por el Monte Sagrado, el Árbol Florido y la Región de la Muerte— se pro-

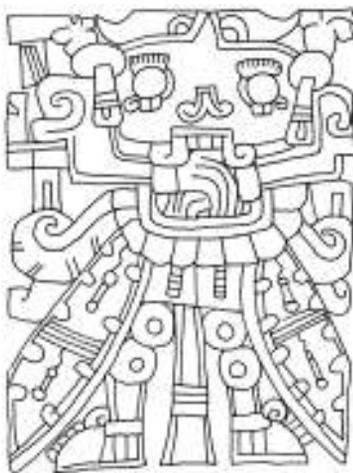


Fig 9. Abeja antropomorfa en un vaso de Isla de Sacrificios del periodo Clásico (British Museum).

<sup>64</sup> Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, p. 444.

<sup>65</sup> Literalmente: *ca teteo mochiuhticate, ca tetlayecoltia, auh amo netequipachtli quinequi*; Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 74.

<sup>66</sup> Antonio García de León, *op. cit.*, p. 294.

<sup>67</sup> Roberto Williams García, *Mitos tepehuas*, 1972, p. 43.

<sup>68</sup> Roberto J. Weitlaner, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, 1981, p. 112.

yectó hacia los cuatro rumbos para formar el gran aparato cósmico.<sup>69</sup> Uno de los relatos mayas que se refieren a los efectos de la proyección identifica cada uno de los cuatro rumbos con su color correspondiente. En cada rumbo —en cada punto de sostén del cielo— está una abeja:

La gran Abeja Roja es la que está en el Oriente. La rosa roja es su jícara. La flor encarnada en su flor.

La gran Abeja Blanca es la que está en el Norte. La rosa blanca es su jícara. La flor blanca es su flor.

La gran Abeja Negra es la que está en el Poniente. El lirio negro es su jícara. La flor negra es su flor.

La gran Abeja Amarilla es la que está en el Sur. El lirio amarillo es su jícara. La flor amarilla es su flor.

Cuando se multiplicó la muchedumbre de los hijos de las abejas, la pequeña Cuzamil, fue la flor de la miel, la jícara de la miel el primer colmenar y el corazón de la tierra.<sup>70</sup>

Los cuatro postes tienen sus abejas. En el *Códice Madrid* aparecen fundidas con árboles cósmicos (fig. 10), igual que, muy lejos del

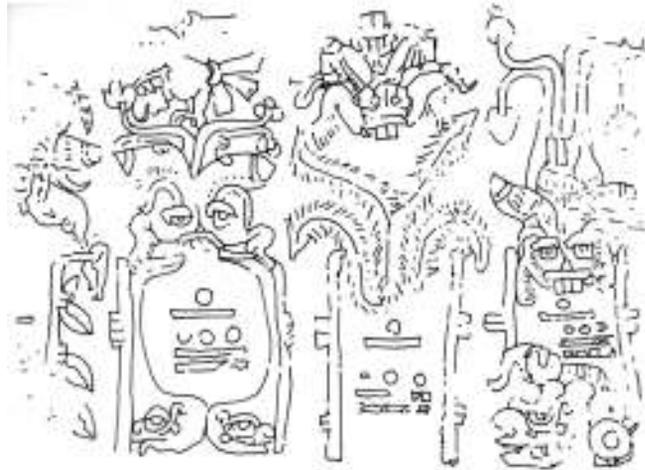


Fig. 10. Abejas-árboles cósmicos (*Códice Madrid*, lám. 110).

<sup>69</sup> Sobre el tema de la proyección del eje cósmico puede verse Alfredo López Austin, "Ligas entre el mito y el icono en el pensamiento cosmológico mesoamericano", en *Antropología simbólica. Memorias del VI Coloquio Paul Kirchhoff* (en prensa).

<sup>70</sup> *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1973, p. 5.

territorio maya, en el *Códice Borgia* cuatro insectos tienen los cuatro árboles cósmicos como parte de su cuerpo (fig. 11). Su identificación con los protoseres humanos también se desprende de la cita. Mediz Bolio, traductor del texto anterior, interpreta sabiamente “la muchedumbre de los hijos de las abejas” como “los hombres” (figs. 12 y 13).



Fig. 11. Insectos-árboles cósmicos (*Códice Borgia*, lám. 30).

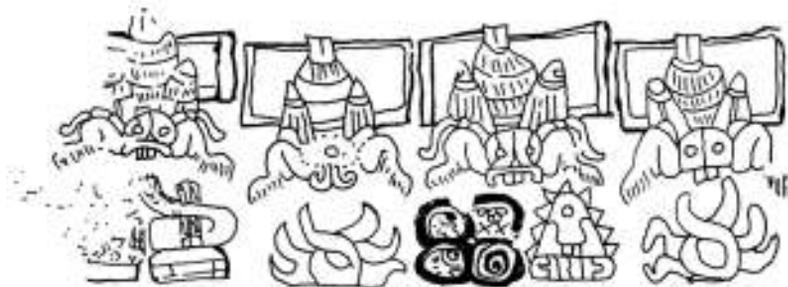


Fig. 12. Abejas (*Códice Madrid*, lám. 108).



Fig. 13. Abejas con rasgos antropomorfos (Códice Madrid, láms. 108-109).

Como es bien sabido, la tradición mesoamericana concibe los postes sustentantes del cielo no sólo como árboles, sino como dioses antropomorfos. Para los mayas peninsulares estos cuatro dioses son los *bacabob*. Thompson señala que uno de los posibles significados de la palabra *bacab* es “en torno a la colmena”, y propone que la palabra *Hobnil*, nombre del *bacab* principal, puede ser síncopa de *hobonil*, “de la colmena”. Además, identifica a los *bacabob* como dioses de las abejas y de las colmenas. Sus figuras —señala— son las de viejos porque son sobrevivientes del diluvio, y sus atavíos terminan en franjas ovaladas, ensombrecidas por líneas cruzadas, lo que puede deberse a que son alas de abeja (fig. 14).<sup>71</sup>

Árboles cósmicos, árboles-abejas, hemípteros, seres primitivos, gentiles y ejércitos del Montezuma subterráneo confluyen con sus figuras en la idea de los dioses descascarados. Galinier afirma que, entre los otomíes, los cuatro personajes que sostienen el cielo son “los *anše* o *moktesuma*, [y que] representan aún los dobles de los gigantes, los ancestros de linaje convertidos en piedra durante los ante-

<sup>71</sup> J. Eric S. Thompson, *op. cit.*, pp 336-338. Sobre este tema, véanse también del mismo autor: “Skybearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion”, en *Contributions to American Archaeology*, 1934, vol. II, pp. 209-242, y “The Bacabs: Their Portraits and Their Glyphs”, en *Papers of Peabody Museum*, vol. 61, 1970, pp. 471-487.



Fig. 14. Los cuatro *bacabob*.

riores diluvios".<sup>72</sup> Además, los dioses descascarados son los auxiliares pluviales que, como distribuidores de los meteoros, parten desde los cuatro extremos del mundo para retumbar en el cielo y regar con sus cántaros o redes. Dadivosos o avaros con las aguas y la germinación, son los socios de los hombres en su trabajo cotidiano. Estos servidores del Dueño, ya lo vimos, son los sexuados perseguidores de las mujeres-sapos.

¿Por qué se igualó a los dioses de los extremos del mundo con los antiguos, las abejas y las semillas de las criaturas? La explicación debe partir de un principio cosmológico fundamental: para los mesoamericanos la conjugación del tiempo y el espacio causa que el presente se ubique en el *axis mundi*. A partir del centro la distancia hace que el tiempo retroceda, de tal manera que en los confines del mundo se encuentra la antigüedad extrema.<sup>73</sup> Aquí está el hoy; en el allá distante se encuentra el tiempo del inicio, lo salvaje, lo incivilizado, lo primitivo, lo ajeno, lo inhumano, que es lo rústico, lo canibalesco, lo salvaje de los *xantiles*.

Quedan así la colmena repleta de miel o el hormiguero como figuras del Monte Sagrado y su vientre de riquezas. Las semillas-corazones de todas las criaturas son insectos. Su variedad inmensa—sustancia divina de hombres, astros, meteoros, animales, plantas, rocas, elementos— se sintetiza en la multitud ingente de individuos inidentificables, homogenizados como hormigas, como abejas, en aquel hacinamiento de potencia de vida. Son protocriaturas, gérmenes, larvas, semillas; pero no en latencia, sino en la bulliciosa

<sup>72</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, p. 525.

<sup>73</sup> Esta idea persiste entre los tzotziles, quienes consideran que viven en el ombligo del mundo y que en los extremos se encuentra lo salvaje, primitivo e inhumano; Gary H. Gossen, *op. cit.*, pp. 27 y 50.

actividad de quienes conviven cotidianamente con los vivos, colaborando para mantener este mundo.

En nuestra pretensión de entender al otro, a los otros, nos refugiarnos en la ambigüedad del término “creencia”. Los xantiles *¿son abejas?, ¿son hormigas?, ¿son las abejas?, ¿son las hormigas?, ¿tienen apariencia de abejas o de hormigas?, ¿comparten cualidades o esencias con las abejas o con las hormigas?, ¿se comparan metafóricamente con las abejas o con las hormigas?* Lo más probable es que todas estas respuestas sean posibles. Pensemos en que el creyente goza de la misma ambigüedad en su creencia que nosotros gozamos frente al término. No generalicemos a los creyentes —como si fueran hormigas o abejas—, ni siquiera por tradiciones o por épocas; ni siquiera por grupos. Comprobemos en un espejo que cada individuo recorre con sus creencias toda la escala que existe entre la identidad y la metáfora. Reflexionemos en el saber que sólo podemos derivar de la poesía... o de los miedos.

## Una extraña presencia

Más allá de las fronteras septentrionales que Kirchoff marcó para Mesoamérica, aparece con persistencia un raro personaje. Su figura es encorvada, la de un jorobado casi siempre en marcha (fig. 15). Recibe el nombre de Kokopelli.<sup>74</sup> Fue ubicado originalmente en el Suroeste de Estados Unidos, pero recientes investigaciones le demarcan un nuevo territorio, ampliado hacia el sur, que llega hasta el Río Grande de Santiago. De esta forma, la presencia de iconos del Suroeste en el arte rupestre de tierras meridionales modifica nuestra percepción histórica. La cultura mesoamericana de Chalchihuites se enlaza de manera firme con las culturas Mogollón, Hohokam y

<sup>74</sup> Este personaje arqueológico ha sido identificado con el Kokopele o Kokopelli de los actuales indios Pueblo del Suroeste de Estados Unidos. La katchina de nuestros días se describe con un hocico largo y puntiagudo, una pluma negra erguida en su cabeza, la joroba y un falo prominente; Florence Hawley, “Kokopelli, of the Prehistoric Southwestern Pueblo Pantheon”, en *American Anthropologist*, vol. 39, 1937, p. 644. Hoy existe la doble figura de Kokopeltiyo, masculino, y Kokopelmana, femenina, también extraordinariamente sexual; Mischa Titiev, “The Story of Kokopele”, en *American Anthropologist*, vol. 41, 1939, p. 91. Sin embargo, Malotki rechaza la identificación de la figura arqueológica con la katchina actual, y niega la propiedad del nombre Kokopelli. Aclara, además, que los viejos hopis identifican la figura arqueológica con la katchina Maahu, “La Cigarra”; Ekkehart Malotki, *Kokopelli. The Making of an Icon*, 2000, pp. ix-xi, 1-13 y 136-138.

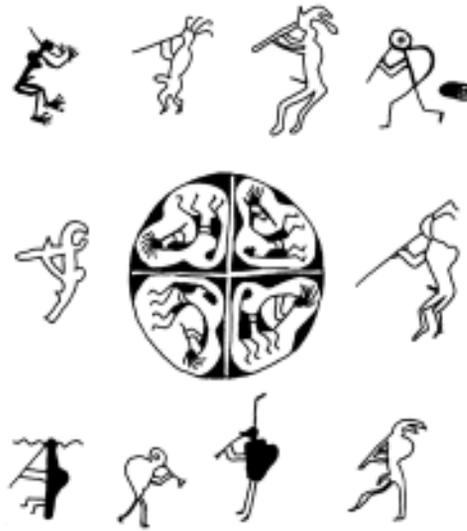


Fig. 15. Imágenes de Kokopelli.



Fig. 16. Imágenes duranguenses de Kokopelli (redibujado a partir de Carot y Hers).

Anasazi,<sup>75</sup> formando un amplio corredor de tradiciones. Entre los iconos recientemente descubiertos predomina, precisamente, la figura de Kokopelli (fig. 16).<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Patricia Carot y Marie-Areti Hers, "Epic of the Toltec Chichimec and the Purépecha in the Ancient Southwest", en *Archaeology Without Borders. Contact, Commerce, and Change in the U.S. Southwest and Northwestern Mexico*, 2008, pp. 325, n. 1, y mapa 17.1, donde resaltan las cadenas de relaciones entre los antiguos tarascos y el Suroeste de Estados Unidos. Véase también Marie-Areti Hers, "La música amorosa Kokopelli y el erotismo sagrado en los confines mesoamericanos", en Arnulfo Herrera Curiel (ed.), *Amor y desamor en las artes*, 2001, mapas 7 y 8.

<sup>76</sup> Marie-Areti Hers, *ibidem*, p. 299 y n. 7; Patricia Carot y Marie-Areti Hers, *op. cit.*, pp. 316-320.

La figura arqueológica se identifica por sus delgados miembros, como los de un insecto.<sup>77</sup> En forma más precisa, parece una hormiga en la que con mucha frecuencia se encuentran las antenas. Su cabeza también puede estar coronada por un soberbio penacho o por abundante greña. Su sexualidad se manifiesta en su gran falo o en la cópula explícita.<sup>78</sup> Únicamente faltaría para considerarlo un xantil completo el silbido de los xantiles, pues lo conocemos en mudas imágenes rupestres y en pintura sobre cerámica.<sup>79</sup> Sin embargo, Kokopelli toca la flauta.<sup>80</sup>

¿Vino Kokopelli del norte? ¿Viajó hacia allá? ¿Iba y venía por sierras, valles, desiertos y siglos?<sup>81</sup> Él nos lo irá contando en sus próximas apariciones.

<sup>77</sup> Ha intrigado, desde muchas décadas atrás, su figura de insecto. Véase, por ejemplo, E.B. Renaud, "Kokopelli. Le nutiste bossu du Pantheon des Indiens Pueblo", (periode pre-colombienne)", en *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, vol. 36, núm. 6, Juin de 1939, pp. 1, 4, 14-20.

<sup>78</sup> E.B. Renaud dice: "exagérément phallique, et même en certains cas impudiquement ithyphallique"; *ibidem*, p. 2. En las actuales narraciones del Suroeste, Kokopele enamora doncellas con la promesa de entregarles lo que lleva en su joroba o en su morral: nubes, niños, canciones, etcétera; Marie-Areti Hers, *op. cit.*, pp. 305-307. En un relato recogido en Oraibi a mediados del siglo pasado, Kokopele, con su enorme falo, copula a distancia con una bella joven, pasando su miembro por un largo tubo de cañas oculto en el suelo; Mischa Titiev, *op. cit.*, pp. 91-94. Von Berckefeldt sostiene que sus poderes se extienden mucho más allá de sus atributos de fecundidad; Susan von Berckefeldt, "The Humpback Flute-Player", en *The Masterkey*, vol. 51, núm. 3, julio-septiembre 1977.

<sup>79</sup> Una excepcional figura en tres dimensiones es una vasija tipo patojo (o *bird-form pitcher*) anasazi de 1000-1150 d.C.; Marjorie F. Lambert, "A Kokopelli Effigy Pitcher from Northwestern New Mexico", en *American Antiquity*, vol. 32, núm. 3, julio de 1967.

<sup>80</sup> La flauta no existe en la katchina Kokopele. Se ha justificado su ausencia diciendo que fue sustituida por el hocico largo y puntiagudo, mismo que puede ser un silbato. Se añade la explicación de que las katchinas "silban cuando vienen" a las poblaciones humanas; Florence Hawley, *op. cit.*, p. 645.

<sup>81</sup> Patricia Carot y Marie-Areti Hers, *op. cit.*, p. 316.

## Bibliografía

- Alcalá, Jerónimo de, *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.
- Anguiano, Marina y Peter T. Furst, *La endoculturación entre los huicholes*, México, INI, 1987.
- Aramoni Burguete, María Elena, *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Conaculta, 1990.
- Baez, Lourdes, "Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular / INAH, 2008, pp. 57-84.
- Bartolomé, Miguel y Alicia M. Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH-Centro Regional de Oaxaca, 1982.
- Boremanse, Didier (comp. y trad.), *Contes et mythologie des indiens lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*, París, Editions L'Harmattan, 1986.
- Broda, Johanna y Alejandro Robles, "De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán", en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 271-288.
- Bruce, Robert D., *El libro de Chan K'in*, México, INAH, 1974.
- Carot, Patricia y Marie-Areti Hers, "Epic of the Toltec Chichimec and the Purépecha in the Ancient Southwest", en Laurie D. Webster, Maxine E. McBrinn y Eduardo Gamboa Carrera (eds.), *Archaeology Without Borders. Contact, Commerce, and Change in the U.S. Southwest and Northwestern Mexico*, Boulder, University Press of Colorado/Conaculta-INAH, 2008, pp. 292-334.
- Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, FCE, 1953.
- Castellón Huerta, Blas Román, "Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos", en Jesús Monjarás-Ruiz (ed.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH, 1987, pp. 176-205.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista* (trad. de Federico Navarrete), México, INAH-Proyecto Templo Mayor/GV Editores, 1991.
- Chamoux, Marie-Noëlle, "La notion nahua d'individu: un aspect du *tonalli* dans la région de Huauchinango, Puebla", en Dominique Michelet

- (coord.), *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, INAH/CEMCA, 1989, pp. 303-311.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Cruz, Victoriano, et al., "Los dos mundos", en M.H. Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, 4 vols., México, Centro de Estudios Mayas/IIFF-UNAM, 1981-1986, vol. I, pp. 15-17.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., 2ª ed., México, Porrúa, 1984.
- Fuente, Julio de la, *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, México, INI, 1977.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.
- García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, 1969, pp. 279-311.
- Garza, Mercedes de la, "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, INAH, 1987, pp. 15-86.
- González Huerta, Neftalí, *El Tupa. El mito de un ser fantástico en una comunidad mixteca*, México, Conaculta/H. Ayuntamiento de Huajuapán, Oaxaca, 2003.
- Good Eshelman, Catharine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en J. Broda y F. Baez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CNCA/FCE, 2001, pp. 239-297.
- , "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 153-176.
- , "La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica", en L. Baez Cubero y C. Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, 2008, pp. 299-322.
- Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, INI, 1979.
- Hawley, Florence, "Kokopelli, of the Prehistoric Southwestern Pueblo Pantheon", en *American Anthropologist*, vol. 39, 1937, pp. 644-646.
- Hermitte, M. Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- Hers, Marie-Areti, "La música amorosa de Kokopelli y el erotismo sagrado en los confines mesoamericanos", en Arnulfo Herrera Curiel (ed.), *Amor y desamor en las artes*, México, IIE-UNAM, 2001, pp. 292-335.

- Heyden, Doris, “‘Uno Venado’ y la creación del cosmos en las crónicas y los códices de Oaxaca”, en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, INAH, 1987, pp. 87-124.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (ed. de Ángel Ma. Garibay K.), México, Porrúa, 1965, pp. 21-90.
- “Historia de México (Histoire du Mechique)”, en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965, pp. 91-120.
- Holland, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, INI, 1963.
- Hollenbach, Elena E. de, “El mundo animal en el folklore de los triques de Copala”, en *Tlalocan*, vol. 8, 1980, p. 437-490.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI, 1973.
- Lambert, Marjorie F., “A Kokopelli Effigy Pitcher from Northwestern New Mexico”, en *American Antiquity*, vol. 32, núm. 3, julio de 1967, pp. 398-401.
- Lastra, Yolanda, *Los otomíes, su lengua y su historia*, México, IIA-UNAM, 2006.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel* (pról. y trad. de Antonio Mediz Bolio), México, UNAM, 1973.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- , *Los mitos del tlacuache*, 3ª ed., México, IIA-UNAM, 1996.
- , “Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías”, en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur / Ayuntamiento de Montilla, 1997, pp. 19-43.
- , “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”, en *Artes de México*, vol. 69, *Elogio del cuerpo mesoamericano*, abril de 2004, pp. 18-39.
- , “Icono y mito, su convergencia”, en *Ciencias*, núm. 74, abril-junio de 2004, pp. 4-15.
- , “Mitos e iconos de la ruptura del Eje Cósmico. Un glifo toponímico de las Piedras de Tízoc y del Ex-Arzobispado”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 89, otoño de 2006, pp. 93-134.
- , “Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano”, en Rafael Pérez-Taylor (ed.), *Antropología simbólica. Memorias del VI Coloquio Paul Kirchhoff*, México, IIA-UNAM (en prensa).
- , “Los reyes subterráneos”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, *La quête du Serpent à plumes. Arts et religions de l’Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París, École Pratique des Hautes Études (en prensa).

- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM/INAH, 2009.
- Madsen, William, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press, 1960.
- Malotki, Ekkehart, *Kokopelli. The Making of an Icon*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000.
- Miller, Walter S., *Cuentos mixes*, México, INI, 1956.
- Montesinos, Elda, Rocío Aguilera, Eva Hernández Orea, Elia Vicente Celis, "El maíz en el municipio de Papantla, Veracruz", en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 2 vols., México, Museo Nacional de Culturas Populares/Consejo Nacional de Fomento Educativo/SEP, 1982, vol. II, pp. 177-211.
- Murillo Licea, Daniel, "Encima del mar está el cerro y ahí está el Ángel", en *Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tzotzil*, México, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, 2005.
- Neurath, Johannes, "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar", en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, 2008, pp. 23-56.
- Noriega Orozco, Blanca Rebeca, "Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz", en B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 1997, pp. 525-563.
- Olavarría P., María Eugenia, "La mitología cosmogónica del Occidente de México", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, INAH, 1987, pp. 209-243.
- Oseguera, Andrés, "Los signos de un territorio oculto. Geografía social de la región chontal oaxaqueña", en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH, 2003, vol. I, pp. 225-248.
- Parsons, Elsie Clews, *Mitla. Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, The University of Chicago Press, 1936.
- Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché* (trad. de Adrián Recinos), 7ª ed., México, FCE, 1964.
- Ramírez Castañeda, Elisa, *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, México, INAH, 1987.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom. A Maya Village*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, 1934.

- Renaud, E.B., "Kokopelli. Le nutiste bossu du Pantheon des Indiens Pueblo", (periode precolombienne)", en *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, vol. 36, núm. 6, Juin de 1939, pp. 1, 4, 14-20.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. II, pp. 17-130.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 vols., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., México, Conaculta, 2000.
- Schumann G., Otto, "De cómo el venado se hizo de los cuernos del conejo", en *Antropológicas*, núm. 3, 1993, 2ª de forros y p. 1.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., México, Fuente Cultural, 1953, vol. I, pp. 47-368.
- Stresser-Péan, Guy y Claude Stresser-Péan, "El reino de Mâmlâb, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación", en *Espaciotiempo*, año 1, núm. 12, primavera-verano 2008, pp. 7-18.
- Taller de Tradición Oral del CEPEC y Pierre Beaucage, Pierre "Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal par les maseuals (nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)", en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 20, núms. 3-4, 1990, pp. 3-18.
- Tax, Sol, "Notes on Santo Tomás Chichicastenango", Chicago, University of Chicago Library, Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, núm. 16 [1947].
- Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Thompson, J. Eric S., "Skybearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion", en *Contributions to American Archaeology*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, 1934, vol. II, pp. 209-242.
- , "The Bacabs: Their Portraits and Their Glyphs", en *Papers of Peabody Museum*, 1970, vol. 61, pp. 471-487.
- , *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1975.
- Titiev, Mischa, "The Story of Kokopele", en *American Anthropologist*, vol. 41, 1939, pp. 91-98.

- Tozzer, Alfred M., *A Comparative Study of Mayas and Lacandones*, Nueva York, MacMillan, 1907.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI, 1978.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "El Diablo en el cuerpo", en *Dimensión Antropológica*, vol. 46, mayo-agosto de 2009, pp. 47-69.
- Von Berckefeldt, Susan, "The Humpback Flute-Player", en *The Masterkey*, vol. 51, núm. 3, julio-septiembre de 1977, pp. 113-115.
- Weitlaner, Roberto J., *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla* (selección, introd. y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro), 2ª ed., México, INI, 1981.
- Weitlaner, Roberto J. y Carlo Antonio Castro, *Usila (morada de colibríes)*, México, Museo Nacional de Antropología-INAH, 1973.
- Williams García, Roberto, *Mitos tepahuas*, México, SEP (Sepsetentas, 27), 1972.
- Wirrarika irratsikayari. Canciones, mitos y fiestas huicholes. Tradición oral indígena*, México, Conafe, 1982.

# El Diablo en el cuerpo (a propósito de *La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, de Jacques Galinier)\*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO\*\*

¿Sería “cuerpo” uno de los nuevos nombres del espíritu? Estas, por lo menos, la impresión que uno tiene cuando se lee en abundancia lo que se está escribiendo bajo la égida del concepto-emblema de *embodiment*, que hoy invade la antropología y las disciplinas conexas. Si la antropología clásica se contentaba con *poner el cuerpo en la cultura*, es decir, demostrar cómo cada cultura impone una forma a la materia corporal humana —dando a los cuerpos individuales la función, al mismo tiempo técnica y expresiva, de *instrumentos* y *signos* de una realidad espiritual colectiva con valor de sujeto—,<sup>1</sup> la nueva antropología de la corporalidad busca

\* Este ensayo fue escrito en 1998 por iniciativa de Eric de Dampierre, co-fundador de los *Archives Européennes de Sociologie*, pero falleció este mismo año, y el Comité Editorial no dio continuación a la publicación del texto. La versión en español (*La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990) es mucho más extensa que la francesa (746 pp.), pero carece de un capítulo sobre “Los otomíes en busca del inconsciente” escrita para la versión gala [N. del E.].

\*\* Museu Nacional, Río de Janeiro

<sup>1</sup> Se recordarán los temas maussianos de las “técnicas del cuerpo” y de la “expresión obligatoria de los sentimientos”.

*poner la cultura en el cuerpo*. Se trata ahora de mostrar cómo la cultura es una función del cuerpo, que no existiría antes y fuera de éste, en un reino trascendente de reglas y de significaciones incorporales. El cuerpo deja de ser así una *representación de la cultura* —en el doble sentido de expresarla y de ser algo que la representa— para pasar a ser *la cultura misma*, su condición de posibilidad y su modo de realidad. Inmanencia del sujeto al cuerpo.

Pero al dejar de ser objeto semiótico y volviéndose un sujeto fenomenológico, el nuevo cuerpo es obligado a “incorporar” numerosas funciones tradicionalmente atribuidas al espíritu. Así, bajo el proclamado materialismo de aquel movimiento del *embodiment*, parece flotar la sombra de un espiritualismo que no se atreve a decir su nombre. ¿Último avatar antropológico de la vieja cristología de la encarnación? Sea como fuese, es curioso ver que el unánime deseo contemporáneo de que se disuelvan las múltiples dicotomías que organizan el campo del *mind-body problem*<sup>2</sup> suele desembocar en soluciones que se distribuyen de manera perfectamente dicotómica: de un lado, los defensores de un cognitivismo fiscalista procuran reconsiderar el espíritu como un mero efecto del cuerpo —del cerebro—, si no como el propio cuerpo, concebido siempre en los términos clásicos de un objeto natural; del otro, los neo-fenomenólogos del *embodiment* promueven el cuerpo como la condición de la realidad eminente e inmanente del sujeto cultural, pero en consecuencia no pueden dejar de tratarlo como coextensivo al espíritu tal como tradicionalmente es concebido.<sup>3</sup> Para escapar a esta polarización entre un espíritu objetivado y un cuerpo subjetivado —puesto que hoy poca gente se satisface con adjetivarla como “dialéctica”—,

<sup>2</sup> Richard Warner y Tadeusz Szubka (dirs.), *The Mind-body Problem: A Guide to the Current Debate*, Oxford, Blackwell, 1994.

<sup>3</sup> Si el obstáculo primordial para los primeros es la intencionalidad humana (y animal) —que debe ser analizable, en última instancia, en términos de causalidad material—, para los segundos la ilusión que debe ser combatida es la de la producción de “efectos de mentalidad” por sistemas mecánicos, cuyo símbolo por excelencia es la computadora. Descartes oponía los humanos a los animales y a las máquinas; a su vez, los fenomenólogos de la cognición corporalizada oponen los humanos y otros animales a los simulacros inorgánicos del espíritu —el cuerpo es lo opuesto del maquinismo—; Hubert Dreyfus, *What Computers Still Can't do: A Critique of Artificial Reason*, 1992. Finalmente, algunos filósofos e investigadores contemporáneos de la cognición oponen los humanos y sus máquinas potencialmente capaces de simularlos al resto del reino de lo viviente, marcado por la ausencia de órdenes superiores de intencionalidad. Todo es cuestión de escoger quién desempeñará el papel del Otro del espíritu; Daniel Dennett, *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, 1996.

tal vez sea necesario un ajuste de nuestros paradigmas, de los cuales hoy se entreven apenas algunos lineamientos posibles.<sup>4</sup>

El gran interés del libro de Jacques Galinier consiste en la reubicación, propiamente etnológica, de este debate sobre la relación cuerpo/cultura —cuerpo-objeto culturalizado o cultura-sujeto corporalizada— al interior del universo de los otomíes, pueblo indígena de los límites orientales del Altiplano mexicano. Permite analizar el *a priori* cultural —y por tanto corporal— que informa tales debates a la luz de otro *a priori* cultural, el de los otomíes. Por lo cual *La moitié du monde...* realiza algo que la antropología, con su creciente fascinación por los aportes de la filosofía contemporánea, parece en riesgo de olvidar: que a nosotros nos cabe leer a los filósofos con los ojos de los nativos, no al contrario. De hecho, así fue nuestra manera —en nuestros mejores momentos— de “hacer filosofía”, tal vez un poco menos parroquial y auto-referida que la filosofía propiamente dicha. Según la definición vigorosa de T. Ingold: “anthropology is philosophy with the people in”.<sup>5</sup>

Es esto, pienso, lo que hace dicha monografía sobre el cuerpo y el cosmos otomíes. No obstante, aunque se trate allí de restituir una cosmología y una antropología indígenas, el interlocutor privilegiado de Galinier no será directamente la filosofía —por ejemplo la reivindicada por los teóricos del *embodiment*— sino otra disciplina como el psicoanálisis. Esto se explica por el estilo y contenido mismo del pensamiento otomí, fundado en una sexualización semántica y afectiva del cosmos, una inscripción fisiológica sistemática de los significados, y una gnoseología sacrificial que define el orgasmo como “momento de la verdad”, dentro del marco de un dualismo universal de gran rendimiento simbólico y afectivo. Este dualismo proviene de un *corte* —imagen que atraviesa como un hilo rojo todos los planos de análisis— entre dos mitades del cuerpo-universo. Una mitad “de arriba”, masculina, exterior, discursiva, diurna y solar, asociada con la parte superior del cuerpo humano y también con el cristianismo del colonizador hispánico y su Dios; y una “mitad del mundo”, femenina, interior, nocturna y lunar, asociada con la parte inferior del cuerpo —aquello que Bajtin llamaba, justamente, el “abajo corporal”—, al sexo y a la muerte, al chamanismo y al

<sup>4</sup> Véase Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, 1991.

<sup>5</sup> T. Ingold, “Editorial”, en *Man*, vol. 27, núm. 1, 1992.

ritual indígenas, y cuyo emblema es la figura del Dueño del mundo, el Diablo. La fórmula de los otomíes “mitad-dios, mitad-diablo”<sup>6</sup> —si hubieran leído a Nietzsche o a R. Benedict, hubieran dicho “mitad-Apolo, mitad-Dionisio”— condensa así una cosmo fisiología sexual donde el cuerpo y el mundo están al mismo tiempo ligados por semejanza expresiva y por contigüidad energética, en la cual el cuerpo es símbolo y órgano del mundo, y recíprocamente.

Tal dicotomización del cuerpo-universo no es, sin embargo, simétrica y equitativa: una de las tesis centrales del libro es que la “mitad del mundo” engloba jerárquicamente el polo “superior”, por constituirse al mismo tiempo en negación y como condición de este último. Esta sociedad austera y pobre, oprimida desde afuera por los mestizos y dominada desde adentro por los hombres, conserva así como una verdad secreta la idea de que la riqueza del mundo pertenece a los indios y el verdadero poder a las mujeres, emergiendo del desorden lujurioso del sexo y de la muerte.

La noción de una “mitad del mundo” indica para el autor la virtualidad de una “metapsicología” otomí,<sup>7</sup> sugiriendo aún una verdadera teoría mesoamericana del inconsciente.<sup>8</sup> Galinier sigue minuciosamente, con una evidente fascinación, las convergencias entre lo que llama los “esquemas profundos” del pensamiento otomí y ciertas intuiciones del psicoanálisis. Mas la cuestión es abordada con bastante cautela, porque, a pesar de su obvia deuda interpretativa para con el discurso freudiano, el autor evita en todo momento la tentación engañosa de “psicoanalizar” esta cultura indígena —pero sin llevar hasta las últimas consecuencias la posibilidad inversa, esbozada en el libro, de “indigenizar” el psicoanálisis, es decir, de criticarlo a la luz de la metapsicología otomí.

Que no se espere aquí una correspondencia término a término entre el dispositivo simbólico indígena —devuelto al lector por una metodología que se concentra en la “mitología implícita” y en la “exégesis interna” y no en un inexistente *corpus* especulativo explícito (o explicitado en beneficio del observador)— y el vocabulario psicoanalítico. Si el tema de la castración parece desempeñar el papel de imagen-clave de esta cosmología, se ve menos bien, por

<sup>6</sup> Jacques Galinier, *La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, 1997, pp. 193, 256.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 271-274.

ejemplo, dónde estarían los correlatos conceptuales de la represión. Que no se espere, tampoco, una etno-psicología del alma o una doctrina del psiquismo individual. El pensamiento indígena analizado en *La moitié du monde...*, conforme se aproxima de modo sorprendente a la antropología freudiana parece pedir una lectura algo subversiva de la teoría psicoanalítica: el inconsciente otomí es coextensivo y consustancial al mundo, ya que las pulsiones que provienen de él son inmediatamente colectivas, y la “interioridad” a la cual remite el dominio del Diablo está literalmente “a flor de piel” —para los otomíes como para Valéry, *le plus profond c’est la peau*—. Sería tal vez una provocación evocar, a propósito de un libro tan marcado por el psicoanálisis, los nombres de los autores del *Anti-Edipe*; mas una cantidad de indicaciones dadas por Galinier sugieren que el inconsciente otomí es “no-freudiano”<sup>9</sup> en un sentido que no deja de recordar Deleuze y Guattari: inconsciente corporal pero impersonal, con un fuerte acento “maquínico”,<sup>10</sup> funcionando como plano de inmanencia de un cuerpo-mundo atravesado por devenires-animales y devenires-astrales, dominado por una imagística de superficies y de “pliegues” —en el sentido deleuziano.

Galinier observa, en forma de conclusión, que “la cuestión de las relaciones entre la antropología y el psicoanálisis regresa vigorosamente al centro de las discusiones de este fin de siglo, teniendo como telón de fondo las disputas con las disciplinas de la cognición”.<sup>11</sup> Puede estar cierto sobre el futuro; en cuanto al presente, su evaluación parece ligeramente galocéntrica —de los cinco libros que cita en apoyo a su observación, cuatro y medio son de autores franceses—, para no decir un *wishful thinking*. Mi impresión es que el psicoanálisis continúa manteniéndose al margen de una confrontación a escala mundial —Francia inclusive—, entre la antropología y la psicología cognitiva. Es posible que vuelva a ocupar un papel destacado con la consolidación de las teorías neo-fenomenológicas que se ofrecen como alternativas al cognitivismo clásico. Mientras tanto, tales alternativas han ido a buscar sus inspiradores más en Piaget y Merleau-Ponty que en Freud o Lacan. De hecho, ciertos postulados ontogenéticos de la teoría freudiana son objeto de un rechazo categórico por parte de esta nueva antropología: pienso, en

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 274.

particular, en la idea de un proceso de *socialización* que vendría a canalizar y domesticar un sustrato pulsional natural. Lo que se recusa aquí, entre otras cosas, es la idea de que la sociabilidad se basaría en la sublimación represiva de una esencia originaria anti-social. Con o sin razón, se lee a Hobbes en Freud. Menos difundida, pero también igualmente perjudicial al psicoanálisis, es la recusación del concepto-clave de *representación* compartido por esta disciplina y el cognitivismo de estricta observancia —aunque con significados bastante diversos.

De cierta manera, la empresa de Galinier puede ser vista como situada “más acá” y “más allá” de la problemática favorecida por las “teorías corporalizadas de la cultura”<sup>12</sup> discutidas en el *Avant-propos* del libro. Permanece, de un lado, en el horizonte epistémico rechazado de manera algo retórica por estas teorías, al mantener un interés por las dimensiones clasificatorias y simbólicas de la relación cuerpo-mundo; de otro lado, el autor concluye que la neo-anthropología de la corporalidad se detiene en el umbral de la cuestión que efectivamente le interesa —la cuestión del inconsciente—. El gesto fundamental aquí parece ser menos el de indicar los límites del abordaje meramente psicológico —en oposición al metapsicológico— propio de las teorías del *embodiment*, que el de desplazar el lugar del sujeto de enunciación del discurso sobre el cuerpo. Este gesto es simple: los que *piensan el cuerpo*, en este libro, son los otomíes, no tal o cual teoría antropológica o psicológica. Es verdad que el autor piensa los otomíes a la luz de las intuiciones del psicoanálisis: mas él no está describiendo el funcionamiento del inconsciente *de los otomíes*, sino el régimen del inconsciente *según los otomíes* —la teoría y la práctica otomí de lo que se podría llamar “inconsciente”—. Las semejanzas con el concepto freudiano más que ofrecer una solución, plantean un problema.

La “Introducción” del libro evoca cuestiones delicadas sobre las cuales el autor no regresa. La primera es respecto a la pertinencia de la mirada hermenéutica del autor frente a las preocupaciones explícitas y apremiantes de los otomíes actuales, enfrentados con la pobreza, la desesperación y la violencia, implicados en un proceso de integración complejo y desigual a la sociedad globalizada, objetos de iniciativas de “modernización” de parte de los poderes públicos, carentes de asistencia médica, técnica y económica. ¿Habrá lugar

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 13.

para el etnólogo, y sobre todo para la etnología practicada en este libro, en tal situación histórica? El malestar del autor es explícito: él estaba ahí para intentar rescatar una tradición, los indígenas querían alguien que los ayudara a enfrentar el cambio... Pero, ¿será que la única respuesta posible a este dilema es admitir que el estilo de investigación aquí practicado es algo condenado a una desaparición próxima?<sup>13</sup>

Una cosa es reconocer que una etnología divorciada de las preocupaciones concretas de los pueblos que estudia está destinada al fracaso. Este fracaso es antes de todo un fracaso *antropológico* porque no existe una etnografía bien hecha que no sea el resultado de la confrontación y del compromiso entre las preguntas del observador y aquellas que preocupan a las personas junto a las cuales decidió hacer su estudio. Pero la excelencia de la monografía de Galinier es la prueba misma de que las cuestiones que aborda siguen siendo cuestiones de los otomíes; tal vez no las que plantean delante de los mestizos, sino para sí mismos. De hecho, no es nada evidente que el análisis de la compartimentación radical de la cosmopraxis otomí entre una mitad exterior, que incorpora y expresa el mundo colonial, y una mitad interior, lugar indígena de la verdad, sea políticamente insignificante —más todavía si seguimos al autor en su tesis del englobamiento jerárquico del exterior por el interior, de la mitad de “arriba” por la mitad “de abajo”.

Otra cosa es la cuestión de comprometerse en la lucha de los pueblos indígenas por un futuro menos opresivo. Esta es una opción política y ética que —perdónenme por separarme de la *doxa* contemporánea— no encuadra necesariamente con el tipo de asunto privilegiado por el etnógrafo. Cuántas veces hemos visto autores escogiendo temas y jactándose de posturas políticamente “relevantes” como modo de mantener su compromiso en el comfortable plano de la retórica... lo que es usar la noción de “práctica teórica” realmente al pie da letra. La segunda cuestión remite al objeto del libro: la “visión del mundo”, los “modos de pensamiento” o el “sistema cognitivo” de los otomíes. Como se sabe, estas nociones han sido el objeto de un fuego cerrado de la crítica contemporánea, que acusa a la antropología anterior de imponer una coherencia paradoctrinaria a regímenes cognitivos heteróclitos, fragmentarios, fuertemente dependientes de sus contextos de efectuación, orientados

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 20.

por y para la acción más que por la necesidad especulativa, irreductibles a los contenidos proposicionales, y así en adelante. Las “cosmologías” y “visiones del mundo” de nuestras monografías serían el fruto de una voluntad de orden ajena a los universos indígenas, traduciendo más los *habitus* escolásticos del antropólogo que la práctica cognitiva indígena. El autor reconoce lo bien-fundado de tales críticas, pero pondera que aceptarlas integralmente sería “fallar en una de las metas últimas de la disciplina, a saber, la comprensión de los modos del pensamiento indígena”.<sup>14</sup>

Es sobre esas críticas, de hecho, que va a apoyar parcialmente su decisión de acceder al mundo otomí a través de un análisis de los rituales más que de la mitología. Hay aquí algo de contingencia pragmática, puesto que la mitología otomí conoce hoy un proceso de erosión y fragmentación, y de progresiva restricción a algunos especialistas, mientras los rituales no solamente implican la totalidad de las comunidades, sino que están en pleno vigor. Pero hay también una hipótesis metodológica, según la cual la mitología daría acceso apenas a un esqueleto especulativo que debe ser largamente completado por el etnólogo, mientras los rituales, por su naturaleza “total” —al mismo tiempo *praxis* y discurso, envolviendo una fuerte inversión afectiva, dotados de una inscripción espacio-temporal recurrente, movilizandando fuerzas sociales y económicas de larga escala—, serían la vía real de acceso al sistema cognitivo indígena.<sup>15</sup>

Queda el hecho de que, para Galinier, *hay* un sistema cognitivo indígena, aunque inconsciente o virtual, que debe ser reconstituido, “descifrado”<sup>16</sup> a partir de la “exégesis interna”, es decir, de los fragmentos discursivos surgidos espontáneamente en los delirios de la embriaguez o los éxtasis del ritual, en los chistes, las frases enigmáticas enunciadas durante el Carnaval, mas también, y sobre todo, a partir de la exégesis interna específica que es la cosmología coagulada en la lengua, cuya descomposición morfológico-semántica sirve de instrumento analítico importante en *La moitié du monde...* Queda el hecho de que hay, decía yo, un *sistema* cognitivo, una concepción del mundo, una teoría del inconsciente y, acredito, una auténtica ontología otomí, a la cual no falta también una epistemolo-

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 23-26.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 25.

gía —en el sentido anglo-sajón del término—. De tal manera que las críticas encaminadas hacia una coherencia de tipo proposicional en los regímenes representacionales indígenas, si bien evocadas de forma liminar, nunca son explicitadas; pese a esto, los argumentos desarrollados a continuación por el autor constituyen de por sí un elocuente desmentido de las mismas.

Sin embargo, sería preciso reaccionar frente a ellas... Pienso sobre todo en aquella hecha por R. Keesing<sup>17</sup> en un artículo muy influyente. Este gran y extrañado etnólogo se levantó en contra de la tendencia antropológica de construir metafísicas indígenas a partir de una lectura sustantivista y literalizante de lo que son —o podrían ser— meras expresiones idiomáticas, “metáforas convencionales” de la lengua nativa. Mucho de lo que dice Keesing sobre eso es pertinente y acertado. En este sentido, el papel metodológicamente central conferido al análisis semántico-morfológico en *La moitié du monde...* habría debido enfocarse en la discusión sobre el estatuto cognitivo de las resonancias de sentido que el autor establece entre numerosos conceptos, sobre la “validez psicológica” de las etimologías y homofonías propuestas —algunas son claramente propuestas o aceptadas por los otomíes—, y más generalmente sobre los ecos “whorfianos” de su argumentación.<sup>18</sup> Aclaro que la exploración de los conceptos otomíes por Galinier me parece convincente e iluminadora en todos los momentos del libro, siendo además abundantemente complementada por otros datos y argumentos. No obstante, esta es una técnica analítica muy vulnerable a la crítica, y podría haber sido más explícitamente argumentada —pienso en lo que hace, por ejemplo, Whitterspoon<sup>19</sup> en su monografía sobre los navajos.

Pero es preciso sobre todo defender la existencia de ontologías indígenas contra ciertas posiciones maximalistas que no dejan de recordar la teoría max-mülleriana de la “enfermedad del lenguaje” —esta vez aplicada a los antropólogos en lugar de los nativos—. <sup>20</sup>

<sup>17</sup> Roger Keesing, “Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation”, en *Journal of Anthropological Research*, núm. 41, 1988, pp. 201-217.

<sup>18</sup> Hablé de Whorf, pero el espíritu de exploración etimológica presente en *La moitié du monde...*, está quizás más próximo de Heidegger que del lingüista americano.

<sup>19</sup> Gary Whitterspoon, *Language and Art in the Navajo Universe*, 1977.

<sup>20</sup> Si antes los nativos, estos animistas incorregibles, reificaban abstracciones, proponiendo falsas ontologías que era necesario reducir a representaciones erróneas y en seguida

El argumento de Keesing es doble, y no totalmente consistente. A partir de un análisis del concepto de “mana”, tal como está presente en el discurso de los kwaio de las Islas Salomón, él concluye que los antropólogos reificaron aquello que, en el universo mental indígena, es relación y proceso —esto es lo que habría sucedido con la interpretación metafísica del *mana* como substancia—. Al mismo tiempo, él dice que los antropólogos imponen una coherencia artificial y “letrada” a materiales cognitivos caracterizados por una dispersión contextual y una indiferencia al espíritu de sistema, como es propio de las tradiciones orales de las sociedades sin jerarquía y especialización funcional (Goody). Pero una cosa es recusar la imputación a los nativos de *nuestra* metafísica de la substancia; otra es concluir que no se puede atribuir a los nativos *ninguna* metafísica.<sup>21</sup>

En cuanto a decidirnos si tal metafísica es más o menos sistemática, explícita y especulativa, sólo puede observarse que si la coherencia tradicionalmente atribuida a las metafísicas indígenas es ampliamente *imaginada* por el analista, así son también su inarticulación, su pragmatismo y su contextualidad. Características, estas últimas, que dependen más del espíritu actual de nuestra ideología *savante* —marcada por una celebración de lo híbrido, de la fragmentación y de las virtudes de la práctica, y por una consecuente repugnancia hacia las ideas de “sistema” y de “teoría”—, que de las propiedades intrínsecas de los modos indígenas de pensamiento.

El capítulo uno de *La moitié du monde...*, dedicado a la historia otomí tal como se puede reconstituir a través de los archivos, evoca rápidamente la base religiosa común a los otomíes y a otros pueblos

---

explicar su origen, ahora son los antropólogos que reifican lo que existe ontológicamente —en el cerebro de los nativos— como mera metáfora convencional, es decir, como representación semánticamente inerte. El repertorio crítico permanece el mismo, cambian únicamente las víctimas. El “fetichismo” y sus avatares —reificación, esencialización, naturalización— parece ser el correspondiente epistemológico pos-iluminista de las acusaciones de brujería...

<sup>21</sup> La posición defendida por Keesing, además de seguir una orientación característica de la filosofía analítica anglo-sajona, traduce un movimiento más general de la antropología contemporánea, que en esto muestra su legítima filiación modernista: la subordinación masiva de la ontología a la epistemología, con la consecuente reducción de las diferencias entre las ontologías del observador y del observado al efecto de regímenes epistemológicos distintos. Keesing parece no concebir la posibilidad de una ontología que no sea erguida sobre la noción de Substancia. La relación es vista como extrínseca al Ser, debiendo por consiguiente ser replegada sobre el espacio que separa el Ser del Conocer: si el mundo indígena está fundado en la relación, entonces “debe ser” un mundo puramente epistémico, lingüístico y pragmático.

mesoamericanos, notablemente los aztecas. El lector no-especialista debería haberse beneficiado de una exposición un poco más detenida de este horizonte cultural. A continuación se describen los procesos de misionarización o de reducción de esta sociedad, la implantación del sistema cívico-religioso de los “cargos” y la asociación de las comunidades nativas a santos epónimos, base del ciclo ritual en la vertiente “cristiana” del mundo otomí. Aquí se inicia el abordaje de un tema que reaparece de manera insistente a lo largo del libro: la bipolaridad estricta del mundo religioso otomí, la yuxtaposición de valores selectivamente tomados del cristianismo al substrato cosmológico nativo. El autor acepta la idea de Carrasco sobre la existencia de un “double religious system”, pero mientras que este último considera la división en términos de “público” y “privado”, Galinier muestra cómo el dualismo marca también la esfera ritual. Estamos aquí frente a un debate clásico del mexicanismo —y, en larga medida, del americanismo en general—: la cuestión del “sincretismo” hispano-indígena, el problema histórico y formal de las correspondencias entre la religiosidad ibérica y la amerindia. La tesis de *La moitié du monde...* es que los otomíes incorporaron el mundo simbólico del conquistador por medio de un esquema dualista que opera por disyunción y jerarquización antes que por fusión, lo que da una tonalidad escindida y dicotomizada a la totalidad de la vida socio-religiosa otomí, con una separación ontológica entre el exterior-superior y el interior-inferior, una “mitad hispánica” y una “mitad otomí”. Como *ambas* mitades son, naturalmente, indígenas, se ve bien como se llega a la tesis central del libro, a saber, que la mitad inferior engloba la mitad superior, el Diablo a Dios, y lo femenino a lo masculino.

La tesis anti-sincrética del dualismo jerárquico y de la yuxtaposición cosmológica es expuesta con gran brío por Galinier, y de manera convincente. Sospecho apenas que ésta no será del todo agradable para las sensibilidades pos-binarias, que probablemente preferirían alguna especie de reelaboración sofisticada de la tesis opuesta, porque ésta es más afín al gusto contemporáneo por los hibridismos, las fusiones, los flujos y otras imágenes conceptuales que privilegian lo continuo a expensas de lo discontinuo. El juicio sincrético *a priori* es hoy de rigor...

El capítulo dos concierne a la inscripción espacial de las comunidades otomíes, llamando la atención sobre el débil rendimiento —y el posible origen hispánico— de los dualismos sociológicos de

tipo clásico, pero indicando la pregnancia de una oposición mayor entre tierras altas y planicie costera, frío y caliente, alto y bajo, masculino-otomí y femenino-huasteca. Aquí se examina también el sistema de cargos civiles y religiosos. Sigue entonces una muy breve evocación de los dos sistemas de parentesco otomí, donde surgen por primera vez objetos semánticos centrales en esta cosmología: la noción de “piel”, la serie de equivalencias entre “piel”, “padre” y “podredumbre”, y una concepción de las relaciones sociales fundadas en una lógica del encerramiento por un envoltorio que debe ser roto, desgarrado y cortado, de modo que permita la eclosión de la vida. Todo pasa como si la forma general de la relación fuese el englobamiento seguido de un “corte”, y la forma universal del objeto el receptáculo que debe desollarse. El análisis del parentesco retoma el tema del dualismo exterior/interior. Galinier argumenta en favor de la yuxtaposición entre un cognatismo superficial —de origen o inspiración mestiza— y una patrilinealidad profunda, interior e indígena, asociada a un culto de los ancestros materializado, a su vez, en ciertas estructuras rituales focales, los oratorios —los oratorios son igualmente dicotomizados, entre oratorios comunitarios de predominancia cristiana, y los oratorios de linajes con una predominancia chamanística.

El tema de la patrilinealidad de la cultura otomí tiene un papel importante en la argumentación de *La moitié du monde...*, pero este es uno de los pasos del análisis que menos me ha convencido. Se ve mal la composición y las operaciones de estos linajes patrilineales, que son más bien deducidos de ciertos aspectos del culto religioso que de la acción social en general. Y no queda muy claro si el autor atribuye el débil rendimiento de la patrilinealidad otomí a los efectos de la colonización, o a una condición originaria de su estructura social. Lo mismo vale para la noción de *ancestro*, usada en conexión con el concepto de patrilinealidad, pero que se aplica ya sea a los muertos en general, a los antepasados míticos de la humanidad, a diversas entidades del panteón otomí o a todo esto al mismo tiempo, designando así una especie de Otro interior genérico —por oposición al Otro exterior, o colonizador—. La naturaleza “poco ortodoxa” de los linajes y de los ancestros otomíes es reconocida por el autor: “La singularidad más sorprendente de las organizaciones otomíes de linaje consiste en que su carácter unilineal es una simple virtualidad del sistema, puesto que no existe ancestro común definido ni punto de partida de verdaderas unidades de linaje

en el sentido técnico de la palabra”.<sup>22</sup> Mas el verdadero problema no está ahí, y sí en una curiosa paradoja que tal vez pueda ser neutralizada mediante el recurso de las inversiones jerárquicas propuestas al final de libro —pero no estoy seguro de eso—. El dualismo entre cognatismo de superficie, asociado a los oratorios y cultos oficiales católicos, y una patrilinealidad profunda, asociada a los oratorios y cultos “nocturnos”, chamanísticos, dedicados a los “ancestros”,<sup>23</sup> parece contradecir justamente la asociación entre el polo masculino y el mundo superior-exterior, de un lado, y el polo femenino y el mundo interior-inferior, del otro.

El capítulo tres trata del chamán otomí, el “hombre que sabe” —expresión que merecería un comentario, visto que el chamanismo femenino parece ser común entre los otomíes, y que el dualismo sexual desempeña un papel tan importante en esta cosmología—. El cuerpo aparece como referente esencial, dice el autor, de toda interpretación chamanística de la doctrina cosmológica y de los acontecimientos de la vida ritual. Como en tantas —posiblemente todas— culturas amerindias, el chamán otomí es el Señor de la metamorfosis, capaz de mudarse en “ancestro” o en animal, y por eso mismo es un ser ambiguo y ambivalente, curador y matador potencial: “gestor de la violencia” dotado de gran poder, es el mediador entre el orden y el desorden.

En este capítulo se inicia la serie de descripciones minuciosas de secuencias rituales que cubrirán los tres capítulos siguientes. Aquí hacen su entrada en escena las famosas figurillas recortadas en papel de amate —hoy también en papel de periódico—, objeto focal de las manipulaciones chamanísticas, y que representan —si esta es la palabra— una miríada de entidades del mundo invisible otomí. Un ejemplo<sup>24</sup> muestra excelentemente la complejidad semiótica de estos objetos, cuya naturaleza de “piel” —puesto que están hechos de piel vegetal— no es, naturalmente, accidental. Estas figurillas aparecen como una especie de piel *à l'état pur* —piel, justamente, *cortada y perforada* para adquirir una forma—. Quizá no sería absurdo comparar estas inquietantes siluetas “epidémicas” con los *churinga* australianos,<sup>25</sup> por su común calidad de super-ob-

<sup>22</sup> Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 78.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 79-80.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 105 y ss.

<sup>25</sup> Marika Moisseeff, *Un long chemin semé d'objets culturels. Le cycle initiatique aranda*, 1995.

jetos capaces de condensar las ideas-valores centrales de una cosmología.

Es también en el capítulo sobre el chamanismo donde se encuentra un análisis de la oniromancia otomí. Resaltan aquí dos aspectos: la gran preponderancia de símbolos animales —a la cual se dedica, infelizmente, poca atención—, y un principio de inversión interpretativa donde el sueño prefigura lo opuesto de lo que muestra. Este principio, que estaría asociado al régimen *al revés* prevaleciente en el mundo de donde los sueños provienen —el mundo subterráneo de los muertos y de los dobles animales—, no me parece tan sistemático como lo pretende el autor.

Los tres capítulos siguientes están dedicados a la descripción y al análisis de diferentes ciclos rituales —la Fiesta de los Muertos (cap. cuatro), las ceremonias católicas y los “costumbres” indígenas ligados a la fertilidad agraria o a crisis ecológicas (cap. cinco), y al Carnaval (cap. seis)—. El análisis de los rituales involucrando la muerte y los muertos revela una lógica energética compleja, donde los muertos retornan periódicamente al mundo de los vivos para ser regenerados y, simultáneamente, regeneran a los vivos. La noción de muertos como portadores de vida y fecundadores de las mujeres, pero al mismo tiempo como seres desvitalizados y peligrosos, es minuciosamente analizada. Una vez más, este capítulo retoma *in fine* el tema de la bipolaridad ritual otomí, a través del análisis de una fascinante ceremonia de re-inauguración de un oratorio<sup>26</sup> donde interviene un sacerdote y un chamán, un oratorio mayor/católico y otro menor/chamánico. El capítulo sobre las fiestas católicas, las peregrinaciones y los “costumbres” —rituales nativos de predominancia chamanística— entrelaza descripciones detalladas y una abundancia de indicaciones sobre la cosmología, mas siempre dadas en *staccato* y a manera de comentario de las secuencias rituales. La figura que se destaca en estas ceremonias, como lo hará también en el Carnaval, es el Diablo, el “Dueño del mundo”, el “Viejo costal”, personaje ubicuo e impalpable, cargado de valores andróginos y lunares, seductor y repulsivo, y que ocupa un espacio incomparablemente mayor que el ocupado por la figura de “Deus”, dueño solar del mundo de lo alto.

El capítulo concluye con una discusión sobre la posesión chamanística, esto es, la invasión del cuerpo por el dueño de la “mitad

<sup>26</sup> Jacques Galinier, *op. cit.*, pp. 138 y ss.

del mundo”, el diablo —pero que parece ser al mismo tiempo “el ancestro”—,<sup>27</sup> y sobre las relaciones entre la posesión y la metamorfosis en doble animal —el “nahual”—. El tema mesoamericano del nagualismo se puntualiza en numerosos pasajes de *La moitié du monde...*, pero no recibe un tratamiento sistemático, lo que un amazonista como el autor de esta nota crítica no puede dejar de lamentar, visto que el complejo del nagual es ciertamente una de las puertas de acceso a una integración comparativa, todavía por emprender, entre la Mesoamérica y las culturas de las tierras bajas de América del Sur, y más generalmente a la exploración de aspectos fundamentales de la *roche-mère*<sup>28</sup> de las cosmologías del continente.

El capítulo sobre el Carnaval otomí es ciertamente el clímax etnográfico de *La moitié du monde...* Es imposible glosar adecuadamente la riqueza de las descripciones e interpretaciones ofrecidas en esta sección, ilustrada por magníficas fotografías. El nombre indígena del Carnaval evoca los conceptos de “espejo”, de “juego”, y la acción de vestirse, es decir, de colocar una nueva piel. Así, el horizonte metamórfico del ritual se ve claramente delineado si nos percatamos de la complejidad de los valores encarnados en la noción de “piel”. En efecto, la otra conexión estratégica del punto de vista del comparativismo americanista aludido arriba, ella misma conectada por numerosos hilos al tema del animal-nagual, es este concepto de “piel” como categoría amerindia de la *forma eficaz*.

Los actores —todos masculinos, inclusive los que representan los personajes femeninos— del carnaval encarnan a los “antiguas”, a los ancestros-muertos-divinidades, organizados en un esquema genealógico-consanguíneo de corte “patrilineal” dominado por diversos avatares de un Viejo Padre diabólico y podrido, que tiene como parejas figuras ambiguas, mujeres fálicas y sexualmente voraces que dan a luz “pequeños diablos”. Otro personaje que se destaca es el “Malinche”, el “soltero” que encarna la figura del homosexual, y que es el bailarín principal de la ceremonia espectacular del “Volador”, mástil-falo cósmico que une cielo y tierra.

Una atmósfera que diríamos “frazeriana” domina claramente este grande ritual otomí, con su simbólica de muerte y de renacimiento, su mezcla de símbolos de fecundidad agraria y humana, su licencia y su exceso. Las semejanzas evidentes con los carnavales

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 161-162.

<sup>28</sup> Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, 1991, p. 295.

Europeos colocan una vez más el problema de las relaciones entre el horizonte cultural indígena y las influencias hispánicas. La conclusión de Galinier, apoyada sobre una documentación que atesta la autoctonía de numerosos aspectos de la ceremonia —comenzando por el “Volador”—, se inclina a favor de un paralelismo funcional y simbólico entre el ritual indígena y el Carnaval europeo, sin perjuicio de las influencias obvias del estrato cultural colonizador. Tal paralelismo derivaría del sustrato pre-cristiano, “frazeriano” justamente, del Carnaval europeo,<sup>29</sup> y remitiría a aquellas “formas de pensamiento y de conducta que atañen a las condiciones más generales de la vida en sociedad”, en la frase de Lévi-Strauss citada por el autor. En efecto, si miramos la parte del dispositivo religioso hispánico que parece haber sido más elaboradamente “indigenizado” por los otomíes y otros pueblos mesoamericanos, veremos aquellos dos núcleos simbólicos del viejo fondo pagano euro-asiático frente a los que el cristianismo se obligó a los mayores compromisos: la Fiesta de los Muertos y el Carnaval.<sup>30</sup>

El capítulo final, que da el título del libro, es indudablemente el más rico desde un punto de vista analítico. Mucho de lo que el lector encontrará allí tal vez hubiera debido presentarse antes de la etnografía de los rituales: es en este capítulo que el cuerpo y el cosmos, en sus aspectos “anatómicos” y “fisiológicos”, son finalmente articulados de modo sistemático. El capítulo empieza por una cuidadosa exploración semántica de los conceptos referentes a la “persona”, noción que en otomí no se separa lingüísticamente de “cuerpo” ni de “ser humano”. La cuestión del principio de individuación, tan frecuente en las discusiones antropológicas sobre la noción de persona, no está tematizada por Galinier, lo que al principio es para sorprenderse. No creo que se trate de una negligencia; al contrario, los materiales aquí analizados sugieren la omnipresencia de un principio fundamental de *anti-individuación*: la persona-cuerpo otomí está constituida por variados procesos de *duplicación*, de *metamorfosis*, de *comunicación energética*, de *corte*, de *desmembramiento*, de *fusión*, de *aniquilación*. En este universo dirigido por una lógica sacrificial que recorta el cuerpo y lo funde en el mundo, no

<sup>29</sup> Jacques Galinier, *op. cit.*, pp. 203-206.

<sup>30</sup> Pero en este caso, antes de referirse en última instancia a ciertos universales de la experiencia social, tal vez hubiera sido necesario considerar los argumentos presentados en el prodigioso *tour de force* difusionista donde Ginzburg discute materiales tan cercanos a los de *La moitié du monde...*; Carlo Ginzburg *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, 1989.

parece haber espacio para cuestiones referentes a la individuación y a la identidad personal —las implicaciones de esto para el diálogo con la teoría psicoanalítica esbozado en *La moitié du monde...* no son, por tanto, exploradas.

Comencemos por la piel, noción a la cual tantas veces ya hemos aludido. El lexema *si*, “piel”, está dotado de una inmensa productividad semántica, pues al funcionar como clasificador en lengua otomí pone en juego innumerables conexiones y proyecciones entre el cuerpo humano y la estructura topológica del mundo. Define lo que podríamos llamar una topología cósmica, una cosmología obsesionada por las nociones de envoltorio, cáscara, receptáculo, membrana: pieles sobre pieles, pieles dentro de pieles, pieles todas dispuestas a lo largo de la “piel del mundo” que es el universo. Una metafísica de la “extensividad”, diríamos, contrastando con nuestra propia obsesión de las interioridades, las profundidades, las quintaesencias, los núcleos duros ocultos, las partículas últimas e insecables de la materia —en cuanto a la ontología otomí es por excelencia una ontología de lo secable.

La pertinencia de esta centralidad semántico-metafísica de la “piel” para el célebre motivo mesoamericano del desollamiento ritual es debidamente anotada y desarrollada por Galinier. Parece haber dos ejes distintos pero íntimamente relacionados para sustentar la simbólica otomí de la piel. De un lado, aquella secuencia de acciones como desollar, arañar, raspar, quitar la cáscara, cortar y romper la piel, que se conecta también al proceso de arrugamiento, envejecimiento y podredumbre (otra traducción de *si*) de la piel —lo que hace del ancestro una “piel vieja”, una “piel-padre” que es al mismo tiempo una “piel podrida”—, constituyendo un conjunto de precondiciones para la eclosión de lo nuevo y de la vida en el mundo. Por otro lado, y de cierto modo como momento inverso al del *desprendimiento* y laceración de la piel, está el tema de *vestir* una piel, de metamorfosearse por la asunción de una nueva y otra piel —el motivo, en suma, de *cambio de piel*, cuyas amplias resonancias americanistas son bien conocidas—. Este tema aparece en *La moitié du monde...* de modo relativamente menor, mas está implícito en el nagualismo, en las metamorfosis chamanísticas, en el uso abundante de pieles de animales durante el Carnaval, y en la importancia simbólica y terapéutica conferida al *temascal*, el baño de vapor indígena que puede ser visto como un equivalente tecnológico del tema mítico-religioso amazónico del baño de cambio de piel, o baño de

inmortalidad al que son sometidas las almas al llegar al más allá. La relación entre cambio de piel e inmortalidad ha sido insistentemente explorada por los amazonistas;<sup>31</sup> a su vez, la asociación entre las cosmologías chamánicas de metamorfosis y la concepción del cuerpo como piel-ropa-máscara, también largamente atestada en la América indígena —su difusión es verosímilmente continental<sup>32</sup> apenas comienza a ser explorada sistemáticamente. En este sentido, el ritual azteca del *Tlacaxipehualiztli*, en el cual los danzantes se revestían de la piel desollada de las víctimas sacrificadas<sup>33</sup> parece combinar de modo absolutamente literal estos dos ejes de organización del campo metafísico de la “piel” cartografiado en *La moitié du monde...*<sup>34</sup>

Los otros tres componentes “anatómicos” del cuerpo otomí son los huesos, la sangre-esperma y el “estómago”. Los huesos, productores y concentradores energéticos de donde emanan los licores vitales, sangre y semen —ambos *khi*, como también la sabia vegetal—, son objeto focal de la Fiesta de muertos, en la cual su simbólica seminal es fuertemente afirmada. La sangre, a su vez, aparece en los rituales como un animador esencial de las “pieles” que son las figurillas recortadas. Pese a esto, la “energética” otomí es netamente menos desarrollada que su “tópica”, si comparamos la riqueza de las indicaciones sobre la piel —cuya topología ya es en sí misma dinámica— respecto a lo que el autor dice sobre la sangre, los flujos vitales y, finalmente, el “alma”. El *mbwi*, o “estómago”, tal vez también “corazón”, es el órgano interno donde se asientan los dos principios inmatrimales de la persona, la energía vital *nzakhi* y el alma-soplo *ntāhi*. La energía vital humana es una parcela de la energía cósmica, animal o vegetal; esta comunicación universal de las esencias garante de la acción de cuerpos sobre cuerpos, voluntades so-

<sup>31</sup> Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, 1964; Stephen Hugh-Jones, “The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians”, en *L'Homme*, vol. XXVIII, núms. 106-107, 1988, pp. 138-155; Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, 1992.

<sup>32</sup> Irving Goldman, *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, 1975; Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, 1998, pp. 469-488.

<sup>33</sup> Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 225.

<sup>34</sup> Saliendo de América, sería muy estimulante hacer una lectura paralela de *La moitié du monde...* y de la monografía de Alfred Gell sobre el tatuaje en la Polinesia y la simbólica de la piel allí implicada, que también evoca ciertas contribuciones de la psicología, notablemente el concepto de *moi-peau* de Didier Anzieu; Alfred Gell, *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*, 1993.

bre voluntades —y así la manipulación chamanística, la hechicería, la contaminación y la acción “a distancia”—. Aquí también resalta lo esencial de los significados sexuales: si en el plano de la piel se destacaban las membranas y las mucosas genitales —prepucio, himen—, y en el de los huesos la sangre-semen, en aquel de la “energía” la figura-clave es el falo, lugar de manifestación del *nzakhi* —palabra derivada de la raíz *za*, “árbol”— generado en el “estómago”. Este último órgano es el centro de la “psicología” otomí, en cuanto sede de percepciones, emociones y cogniciones. El otro principio sitiado en el *mb̄ti* es el alma-soplo o “sombra”, asociado a la masculinidad y a la palabra. Aunque sea objeto de concepciones en términos generales semejantes a la vulgata amerindia del “alma” —posibilidad de separación del cuerpo, capacidad de extraviarse, naturaleza “pneumática”—, el alma otomí no parece desempeñar un papel destacado fuera de los discursos chamanísticos, y no recibe significados escatológicos importantes, visto que los muertos son de hecho la persona en su integridad, no “almas” incorporales. La prominencia ontológica de este alma-soplo estaría, según parece, en su papel de conector entre un humano y su doble animal, el nagual, que compartiría una misma alma en dos cuerpos distintos. Pero como el complejo del nagual hace intervenir de manera tan marcada idiomas corporales, en particular la metamorfosis, el mismo *ntāhi* no llega a obtener un gran rendimiento cosmológico. ¿Sería justamente su asociación a la masculinidad y a la palabra el responsable de su apagamiento discursivo? ¿Estaría esta subordinación del vocabulario del “alma” al del “cuerpo” asociada al englobamiento jerárquico de la “mitad de lo alto”—del alma, de la palabra y de lo masculino— por la “mitad del mundo”—del cuerpo, del acto y de lo femenino?

Sigue entonces una sección sobre el concepto de *kwa*, “pie”, asociado no solamente a este miembro sino a las nociones de fin, de acabamiento y, sobre todo, de pene. Aquí se introduce directamente un tema que atraviesa numerosos pasajes del libro: la castración, simbolizada por la amputación de un pie. Varias potencias espirituales son representadas por figurillas a las cuales falta un pie, a veces la cabeza, lo que evoca varios ecos iconográficos mesoamericanos.<sup>35</sup> El punto crucial aquí es que esta “falta” está directamente

<sup>35</sup> Este es uno más de los contextos específicos donde tal vez sería productiva una comparación con ciertos desenvolvimientos de *Storia notturna...*, de Carlo Ginzburg, *op. cit.*

asociada a la idea de potencia, el término *mbeti*, que significa “riqueza” y “posesión-potencia”, designa también el *patizambo* o “pie potente”; y el Diablo es el “gran pie podrido”... Esta misteriosa asociación entre ablación del pie y sobrepotencia sexual sugiere una concepción sacrificial, donde el corte y la muerte preceden la generación y la eclosión de la vida.

El análisis del cuerpo otomí se cierra con una larga y detallada sección sobre el vocabulario y el discurso otomí sobre los sexos y la sexualidad: inventario de los innumerables nombres de los órganos genitales, sus productos y estados, de las asociaciones entre ellos y objetos del ambiente, de las enigmáticas sinonimias entre pene y vagina. Aquí se encuentra un inspirado análisis de las relaciones entre el pene como doble miniaturizado del cuerpo y el nagual, el doble animal, ambos definidos como operadores de transformación, inductores de metamorfosis. El nagual aparece entonces como un falo paralelo, sinécdoque de una sinécdoque que restituye el todo, un pene destacado e independiente del cuerpo que él duplica —lo que hace del animal un falo, hace también del falo un animal.<sup>36</sup> La posibilidad del nagualismo femenino no contradice tales asociaciones; al contrario, refuerza uno de los motivos fundamentales de la cosmología sexual otomí, a saber, la doble valencia, masculina y femenina, de las mujeres, lo que da a la “mitad del mundo” su carácter englobante. Este tema de la valencia masculina de las mujeres es el objeto de las páginas siguientes, que muestran cómo el cuerpo femenino es el campo y el operador de un sacrificio que consiste en la castración de la pareja masculina como preludeo y precondition de la fecundación. El acto sexual es el “momento de la verdad”, el orgasmo o instante de la “visión clara” de la realidad, cuando se arrancan todas las pieles humanas para contemplar la única e infinita piel del universo.

Llegamos finalmente al tema con que se concluye *La moitié du monde...*: la naturaleza jerárquica y asimétrica de los múltiples dualismos otomíes, centrados en la doble polaridad alto/bajo y masculino/femenino. Lo que sorprende aquí no es la afirmación de la naturaleza jerárquica de este otro ejemplo de dualismo cosmo-somático amerindio, sino su orientación específica: lo bajo engloba lo alto, como la mujer al hombre, el indígena al colonizador, y el Dia-

<sup>36</sup> Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 240.

blo a Dios —y cómo finalmente, y sobre todo, lo “inconsciente” engloba lo “consciente”, por ser simultáneamente su negación y condición.

La tesis de Galinier es que la preponderancia diurna y solar, oficial, de lo masculino, del “arriba” y de los valores del colonizador son —dicho en términos de Dumont—,<sup>37</sup> una instancia *local*, mientras el mundo nocturno y lunar, del “abajo” corporal y de lo femenino se presentan como instancia *global* ¿Inversión simbólica e ideológica —en el sentido de misticadora— de las relaciones reales entre los hombres y las mujeres, la sociedad dominante y la sociedad dominada—. <sup>38</sup> ¿Expresión de una voluntad obstinada de resistencia indígena al mundo del colonizador? He aquí un problema complejo, más aún porque nos encontramos frente a un intento de definir una *estructura global de valor* que plantea la existencia de un *exterior* con dos caras distintas: el socio-cosmológico “englobado” e imaginario, construido *en contra* del otro, el exterior objetivamente “englobante” de las relaciones sociales concretas, la cara consciente de la dominación. Dilema a la vista: ¿la inversión jerárquica sobre la cual insiste Galinier no sería la manifestación misma de la naturaleza local de lo global *indígena*, esto es, el “abajo” que engloba al “arriba” pero en el plano inferior —la mitad del Diablo—? ¿Y esto no equivaldría a un reconocimiento implícito de que la estructura indígena es parte de una estructura *mayor* que opone *ambas* mitades otomíes a la “otra mitad” del mundo —la mitad, que quiere el todo, encarnada en el colonizador? La superioridad cosmológica otomí es una modalidad del “abajo”, una especie local de un género global, al igual que el englobamiento de lo masculino por parte del polo femenino ¿Pero, no se debe esto a que el todo otomí es una modalidad del “abajo” frente a ese todo mayor que es la sociedad nacional mexicana cuya dominación, si bien reconocida, no sólo no es aceptada sino que es ritualmente “resistida” —y ¿no sería esta la parte propiamente inconsciente de la cosmología otomí?

La tesis general de *La moitié du monde...* sobre la incorporación del mundo hispánico a una estructura dualista indígena muestra una notable convergencia con los argumentos avanzados por Lévi-Strauss en su última gran incursión en el universo amerindio. En

<sup>37</sup> Louis Dumont, “Vers une théorie de la hiérarchie” (“Postface” à l’édition *Tel*), en L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, 1978, pp. 396-403.

<sup>38</sup> Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 260.

*Histoire de Lynx*,<sup>39</sup> a partir de un análisis del tema mitológico de la gemelaridad, Lévi-Strauss identifica una “ideología bipartita” panamericana que habría determinado en larga medida el tratamiento cosmológico indígena de la invasión europea, argumentando que los blancos vinieron a ocupar un espacio vacío dentro de una macro-ideología fundada sobre un principio de dualismo asimétrico en desequilibrio perpetuo. La bipolaridad ritual otomí minuciosamente analizada en *La moitié du monde...* encaja bastante bien dentro de este modelo, que supone un papel constitutivo de la alteridad en los procesos amerindios de subjetivación colectiva.<sup>40</sup> De ello se desprenden cuestiones fascinantes, de orden tanto histórica como formal: ¿si el dualismo otomí ya “estaba allá” como algo inherente a su esquema cosmológico, qué habríamos encontrado en el lugar hoy ocupado por el dios hispánico y los ritos del colonizador? ¿Cómo se habrían distribuido las dicotomías actuales en los tiempos prehispanicos? ¿Cuáles son las ideas-valor indígenas que fueron absorbidas por la hispanización y cristianización del polo “de arriba”? ¿La estructura jerárquica compleja observable hoy, que subordina la mitad de arriba a la mitad de abajo, el Sol y lo masculino a la Luna y a lo femenino —y que subordina también lo exterior mestizo al interior otomí— respetaría la misma disposición en la época prehispanica? ¿O el inconsciente otomí sería el producto de una especie de gigantesca *represión* histórica?

Éstas son cuestiones que desafían la etnología americanista como un todo; creo que no hacemos más que comenzar a percibir sus implicaciones. Por eso debemos agradecer a Jacques Galinier haber permitido, con este libro admirable, que ellas finalmente hagan eclosión en su entera complejidad.

<sup>39</sup> Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, 1991.

<sup>40</sup> Lévi-Strauss evoca, de hecho, materiales mesoamericanos (*ibidem*, pp. 292-97). El tema de la asimilación de los blancos a través de esquemas dualistas es fuertemente representado en la Amazonia indígena, en particular en los grupos de lengua pano, que disponen de mitades propiamente sociológicas. Es interesante observar que, en el caso de los pano, las mitades eran tradicionalmente divididas entre la “mitad de adentro” y la “mitad de fuera”, y que la segunda era asociada a los inca y después a los blancos. ¿Habría alguna asociación u equivalente para los otomíes, pero en este caso con los mexica en el polo exterior-superior? Graham Townsley, “The Outside Overwhelms: Yaminahua Dual Organization and Its Decline”, en H.O. Skar y F. Salomon (dirs.), *Natives and Neighbours: Anthropological Essays*, 1987, pp. 355-376.

## Bibliografía

- Dennett, Daniel, *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, Londres, Phoenix, 1996.
- Dreyfus, Hubert, *What Computers Still Can't do: A Critique of Artificial Reason*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- Dumont, Louis, "Vers une théorie de la hiérarchie" ("Postface" à l'édition *Tel*), en L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, París, Gallimard, 1978, pp. 396-403.
- Galinier Jacques, *La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- Gell, Alfred, *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*, Oxford, Clarendon, 1993.
- Ginzburg, Carlo, *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, Turín, Einaudi, 1989.
- Goldman, Irving, *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, Nueva York, Wiley-Interscience, 1975.
- Hugh-Jones, Stephen, "The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians", en *L'Homme*, vol. XXVIII, núms. 106-107, 1988, pp. 138-155.
- Ingold, T., "Editorial", en *Man*, vol. 27, núm. 1, 1992.
- Keesing, Roger, "Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation", en *Journal of Anthropological Research*, núm. 41, 1985, pp. 201-217.
- Lévi-Strauss, Claude, *Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964.
- , *Histoire de Lynx*, París, Plon, 1991.
- Moisseeff, Marika, *Un long chemin semé d'objets culturels. Le cycle initiatique aranda*, París, Ehes, 1995.
- Townsend, Graham, "The Outside Overwhelms: Yaminahua Dual Organization and Its Decline", en H.O. Skar y F. Salomon (dirs.), *Natives and Neighbours: Anthropological Essays*, Gottenborg, Ethnographic Museum (Etnografiska Studier, 38), 1987, pp. 355-376.
- Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MIT Press, 1991.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- , "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S. vol. 4, núm. 3, 1998, pp. 469-488.
- Warner, Richard y Tadeusz Szubka (dirs.), *The Mind-body Problem: A Guide to the Current Debate*, Oxford, Blackwell, 1994.
- Whiterspoon, Gary, *Language and Art in the Navajo Universe*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977.

# Epistemología del saber tradicional\*

PIERRE DÉLÉAGE\*\*

**E**l concepto de epistemología, lejos de restringirse sólo al saber científico, puede revelarse particularmente productivo en el estudio de los saberes tradicionales. Este artículo desea mostrar brevemente cómo las aproximaciones al saber cultural ordinario, al saber mitológico y al saber ritual —en particular el chamánico— pueden ser renovados si aceptamos la pertinencia de una metodología descriptiva que señale la importancia del contexto de transmisión de estos saberes y de las representaciones epistemológicas a las que da lugar. La hipótesis propuesta es que el análisis del saber tradicional puede adquirir mayor precisión y abrirse a un ejercicio comparativo riguroso, a partir de los cimientos teóricos en los que el punto de vista de los detentores del saber sobre sus propios conocimientos se encuentra objetivado.

Deseo mostrar en este artículo que el concepto de epistemología, lejos de limitarse al “estudio de la ciencia, de sus métodos, de su principio y de su valor”, puede permitirle al antropólogo mejorar y enriquecer sus descripciones del saber tradicional. Con este objetivo, propondré primero una definición de epistemología que sirva a nuestro propósito. Luego mostraré cómo este concepto per-

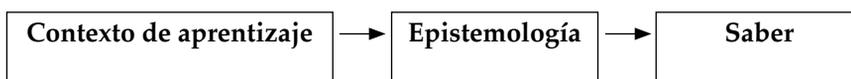
\* Traducción de Natalia Gabayet.

\*\* Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)-Francia.

mite ofrecer una nueva luz sobre los saberes culturales más comunes, los saberes mitológicos y los saberes rituales.

La idea de que los humanos ostentan una buena parte del saber restringido por principios cognitivos universales y que, por tanto, “pueden ser aprendidos sin ser enseñados”<sup>1</sup> es hoy en día una idea aceptada por numerosos antropólogos. Sin embargo, el conjunto de representaciones derivadas de estos principios intuitivos no agota toda la riqueza de los conocimientos que podemos observar en las sociedades humanas. Dan Sperber juzgó útil introducir el concepto de saber reflexivo que reagrupa el conjunto de saberes, que para ser comprendidos necesitan de un tratamiento meta-representativo.<sup>2</sup> Se trata de representaciones que no coinciden de manera evidente con la intuición, pero deben estar insertas en representaciones ordinarias con el fin de que su memorización sea posible. De manera característica, la representación poco intuitiva —según la cual “los fantasmas se aparecen en la casa” debe ser adquirida bajo una forma reflexiva donde una representación ordinaria, por ejemplo, “mamá dice la verdad”— vendría a encuadrar la primera representación y a conferirle un aspecto complejo, por ejemplo: “mamá dice que los fantasmas se aparecen en la casa”.

Por razones que desarrollaré en este artículo, propongo nombrar “epistemología” a la meta-representación que hace posible la adquisición de ese saber cultural. Deseo plantear la hipótesis general, según la cual la epistemología debe ser comprendida como la representación del contexto de aprendizaje del saber transmitido. Así, el análisis de la transmisión del saber cultural debe tomar en cuenta al menos tres elementos: el contenido del saber transmitido, el contexto de aprendizaje y su representación en el seno de una epistemología.



Las páginas que siguen tienen por objetivo mostrar la productividad de tal acercamiento en el estudio de diferentes formas de saber cultural.

<sup>1</sup> Scott Atran y Dan Sperber, “Learning Without Teaching: Its Place In Culture”, en L. Landsmann (ed.), *Culture, Schooling and Psychological Development*, 1991.

<sup>2</sup> Dan Sperber, *La contagion des idées*, 1996.

## El saber cultural no intuitivo

Los antropólogos tienen tendencia a fascinarse por los aspectos que les parecen menos intuitivos de los pueblos que estudian. Estas representaciones, consideradas como un “regreso a la noche de los tiempos” o “una hermenéutica crítica de la modernidad”, son objeto de innumerables descripciones que desgraciadamente no se detienen en las condiciones de su aprendizaje, salvo algunas excepciones. En este sentido, no es más que a partir de tomar en cuenta estas condiciones que es posible reconstruir una epistemología del saber cultural. A partir de un ejemplo —producto de la investigación etnográfica entre los sharanahua de la Amazonia occidental—, vamos a mostrar los resultados posibles de una descripción más completa de este género de saber, incluyendo su contexto de transmisión.

Todos los sharanahua<sup>3</sup> saben qué es un *yoshi*: una entidad invisible susceptible de ser el origen de diversas enfermedades humanas. Esta noción de agente invisible, cuya acción causal es probablemente intencional, hace difícil considerarla un saber intuitivo ya que no es posible describir esta intencionalidad. Aún más, el hecho que los *yoshi* sean seres invisibles, hace que la adquisición de su representación no se pueda efectuar más que a través de la comunicación verbal, esencialmente por escuchar fragmentos del discurso de los adultos.

La representación no intuitiva de *yoshi* debe estar enmarcada en la representación ordinaria del contexto de su transmisión. Este contexto, entre los sharanahua, no está señalado: los adultos no enseñan la noción de *yoshi* a sus niños. Estos últimos toman información de enunciados que no les son dirigidos directamente, enunciados a partir de los cuales ellos pueden desarrollar sus propias inferencias. El valor de la noción de *yoshi* es garantizado por la rela-

<sup>3</sup> Los sharanahua hablan una lengua pano y son aproximadamente 650 miembros. Viven en pueblos de 150 habitantes, dispersos en las riberas peruanas del río Purus, en el corazón de la cuenca amazónica. Tienen por vecinos otros grupos pano, tales como los mas-tanahua, los amahuaca o los cashinahua, pero también los madihá (culina), de lengua arawa, o los yine (piro), de lengua arawak. La información aquí presentada proviene de un solo pueblo del Purus denominado Gasta Bala, donde residí 19 meses escalonados de octubre de 2001 a agosto de 2004. Los sharanahua, originarios de los afluentes del río Jurua, llegaron a la región a mediados del siglo pasado. Viven hoy en día esencialmente de la horticultura, de la mandioca y el plátano macho, con actividades de caza y pesca, altamente valorizadas.

ción de confianza que une a los niños con los adultos y la representación de tal relación constituye la meta-representación que hace válida la noción no intuitiva.

Esta meta-representación constituye entonces la epistemología del saber concerniente al *yoshi*. Esta epistemología exige tres observaciones: primero, es innegable que juega un rol causal en el proceso de aprendizaje y de memorización de la noción en la que permanece implícita. Aquel que ha adquirido la noción de *yoshi* podrá utilizarla sin remitirse obligatoriamente a esta epistemología. Después, en la medida en que este contexto de aprendizaje se apoya sobre una relación muy general entre adulto y niño, no exclusiva a la relación de *yoshi*, otras numerosas nociones del saber cultural se transmiten de esta manera y se apoyan sobre esta misma epistemología que aparece entonces como transmitida por defecto. Por último, como parte de su naturaleza implícita, esta epistemología está sujeta a modificaciones. En efecto, la relación de confianza que une a los adultos con los niños es susceptible de variar, tanto si las nociones transmitidas concuerdan mal con la experiencia empírica del niño, como si distribuyera su confianza de manera selectiva a ciertos adultos más que a otros.<sup>4</sup>

Así, entre los sharanahua, la epistemología implícita de la noción de *yoshi* opera diversas modificaciones. Ciertos relatos de los adultos proporcionan a los infantes procedimientos para detectar la presencia de un *yoshi*, en sueños o en la selva, que por consiguiente son memorizados bajo la forma de principios de inferencia que dan al niño la posibilidad de verificar por sí mismo la veracidad de la representación según la cual los *yoshi* existen. De tales experiencias de "encuentro" con los *yoshi*, los niños serán entonces capaces de modificar la epistemología ligada a la noción: no será únicamente sobre el testimonio de los adultos que reposará la adquisición de la noción, sino gracias a la observación directa, por lo tanto a la autoridad del testigo mismo.

Por otro lado, los adultos transmitirán igualmente a los niños, de diversas maneras, una epistemología más explícita de la noción de *yoshi*: un conocimiento pleno de esta noción la detenta el especialista ritual, el chamán, que se diferencia de otros sharanahua por el hecho que ha experimentado un contexto de aprendizaje muy

<sup>4</sup> Melissa A. Koenig y Paul L. Harris, "The Role of Social Cognition in Early Trust", en *Trends in Cognitive Science*, vol. 9, núm. 10, 2005, pp. 457-459.

particular, sobre el que regresaremos. Esta segunda modificación de la epistemología de la noción de *yoshi* es interesante, ya que no se acompaña de una transmisión de saber nuevo sobre la misma noción de *yoshi*. Lo que adquiere el infante, tarde o temprano, es la idea de que su saber —así como el de todos los adultos no iniciados— es incompleto, si se le compara con el del chamán, y que numerosos aspectos de la noción no pueden ser aceptados sino en la medida que la existencia de la institución chamánica garantice su valor.

La epistemología del saber ordinario concerniente al *yoshi* es entonces implícita, no exclusiva ni modificable. Aparece como la representación de un contexto de aprendizaje ordinario, al menos en un primer tiempo, y confiere todo su valor al saber transmitido.

## El saber mitológico

Los relatos mitológicos han sido objeto de numerosas aproximaciones por parte de antropólogos y folcloristas. Sobre todo inclinados hacia los relatos mismos; tanto si desean abstraer una estructura narrativa, sintagmática o paradigmática, como si insisten en los caracteres formales o retóricos de estas narraciones. Raros son aquellos que estudian sus procesos de transmisión.

Típicamente, los mitos se transmiten de adultos a niños, como el saber sobre el *yoshi*. No obstante, este proceso de transmisión busca una finalidad muy diferente: lo que debe aprenderse no es un conjunto de principios inferenciales fácilmente reutilizables en contextos variados, sino una historia que narra una serie de eventos sucesivos, con un principio y un final. En este contexto de transmisión, no se requiere la memoria semántica sino la memoria episódica.<sup>5</sup> Los mitos son hechos para ser repetidos. Una diferencia tal en la naturaleza misma del saber transmitido no puede ser posible más que si le añadimos una epistemología explícita.

Los niños tienen frente a los relatos míticos narrados por los adultos una epistemología “por defecto”, sustentada, como en el caso del *yoshi*, sobre la confianza concedida. Esta epistemología de los mitos es entonces similar a la del saber ordinario, excepto que la relación de transmisión se inscribe en el marco más general de la relación de jerarquía de edad —en la que la relación entre adulto y

<sup>5</sup> Endel Tulving y Fergus Craik (eds.), *The Oxford Handbook of Memory*, 2000.

niño no proporciona más que el paradigma—, donde el narrador más viejo es considerado el más legítimo. Sin embargo, los narradores van a transmitir igualmente a su auditorio —niños o adultos—, de manera explícita, una epistemología propia a los mitos que legitimará su valor y definirá los modos de utilización.

En efecto, todos los relatos míticos, tanto entre los sharanahua como en otros pueblos, van acompañados de una representación de su contexto de transmisión.<sup>6</sup> Ésta puede tomar la forma de un prefacio de la narración o ser más difusa, sin ser menos su permanencia, afirmando que esos relatos tienen por autores originales los seres de los tiempos míticos, es decir los seres que fueron testigos, más o menos directos, de los sucesos narrados.<sup>7</sup> Un efecto típico de este género de meta-representación es que el narrador de un mito continuamente toma distancia frente a la veracidad de los relatos que transmite: si puede permitirse no ser el garante, es porque sabe que otros, los seres míticos, llevan a cabo ese rol de manera mucho más eficaz. Enfatizamos, no obstante, que esta epistemología no define de una vez por todas el valor epistémico que los narradores y los auditores del mito pueden conceder a esos relatos: unos buscan la verdad útil y otros no los escucharán más que como entretenimiento —ciertos relatos se prestan más a una aproximación que a otra—. Lo importante es que la relación original de confianza se desplaza de un humano vivo a un ser mítico de tiempos pasados.

El saber mitológico está entonces ligado a dos epistemologías: una queda de manera recurrente implícita y reposa sobre la relación que une al narrador y a sus escuchas, y la otra es necesariamente explícita y reposa en la relación que une a los seres de los tiempos míticos con el narrador. La primera epistemología surge de la representación de una interacción vivida por el auditor, mientras la segunda es una representación de múltiples relaciones de transmisión no directamente vividas. Mientras que la primera epistemología es implícita, no exclusiva y modificable, la segunda es explícita, exclusiva y no modificable. En efecto, se trata de una meta-representación que define un género de saber el que si viene a ser eliminada es el estatus del saber el que será modificado: no tendrá más que ver con

<sup>6</sup> Pierre Déléage, "Le chamanisme sharanahua: apprentissage et épistémologie d'un rituel", tesis, 2005.

<sup>7</sup> Julien Bonhomme, "Transmission et tradition initiatique en Afrique Centrale", en *Annales de la Fondation Fyssen*, núm. 21, 2006, pp. 49-62; Pierre, Déléage, "Evidentiality in Sharanahua Mythical and Ritual Discourses", en prensa.

la mitología, sino serán anécdotas extrañas que no tendrá sentido transmitir.

Mi hipótesis es que más allá de las complicaciones propias de cada tradición,<sup>8</sup> este fenómeno de duplicación epistemológica que caracteriza la transmisión de todos los saberes instituidos, ya sean mitológicos o rituales, permite oponerlos en bloque a todos los otros saberes culturales.

## **El saber ritual**

Así como la transmisión del saber mitológico, la del saber ritual debe igualmente acompañarse de una transmisión de su epistemología explícita. No obstante, mientras la epistemología de relatos míticos se transmite bajo la forma de una representación, la del saber ritual se basa en una interacción. Tomemos como ejemplo el aprendizaje del saber de los rituales chamánicos, sabiendo de antemano que ese saber, a diferencia de aquellos que revisamos anteriormente, es distribuido de forma desigual. Así, en principio nos situaremos en el punto de vista del chamán y no en el del lego, que por definición carece de acceso al saber ritual chamánico.

El saber del chamán toma múltiples formas. Éste generalmente debe adquirir un saber sobre las enfermedades a diagnosticar, un repertorio de cantos terapéuticos y un saber hacer el ritual poniendo en juego una gestualidad más o menos compleja, y donde pone en uso un conjunto más o menos rico de parafernalia, es decir de accesorios rituales. La transmisión de este saber puede efectuarse de diversas maneras: el chamán llega a adquirirla de manera discreta, observando a otros chamanes; mediante una relación directa con un maestro chamán que le hará pasar por la iniciación; o también puede después de una enfermedad entrar en una sociedad iniciática que le dará un saber esotérico, a través de numerosas secuencias de interacción ritual. En todos los casos, es imitando a otro chamán que uno se convierte en chamán, no importa en qué contexto.

Tomemos como ejemplo la transmisión del chamanismo sharanahua. Ésta se instituye como una iniciación de un maestro a su alumno. Muchas secuencias de interacción ritual se harán para que

<sup>8</sup> Donde la narración de ciertos mitos puede estar reservada a ciertos segmentos de una sociedad, o donde la identidad de los autores originales de los mitos puede variar.

el novicio comprenda que la relación de transmisión que lo une a su maestro puede también ser considerada como una relación terapéutica. Esta es la lógica que encontramos en la mayor parte de las iniciaciones chamánicas donde existe la “muerte” o la “enfermedad” iniciática. Así, el maestro comenzará por enfermar a su novicio, haciendo que ingiera veneno y sustancias eméticas, para después trasmitirle el saber y los cantos que le permitirán restablecerse y constatar la eficacia del ritual. Las representaciones que el novicio puede inferir de estas secuencias de interacción son bastante simples: no hace más que revivir la experiencia iniciática que su maestro vivió antes que él. La lógica inferida aquí es aquella de una epistemología “por defecto” de imitación.

Sin embargo, ninguna iniciación chamánica puede satisfacerse sólo de este modo de trasmisión y de esta primera epistemología. Debe ser completado, al menos, por una representación del origen del saber transmitido que sobrepasa la simple transmisión humana de generación en generación. Es por ello que todos los chamanismos insisten sobre el carácter sobrenatural del saber trasmitido. La transmisión de este saber puede efectuarse de diversas maneras: el chamán puede adquirirlo observando a otros chamanes más o menos discretamente, pretendiendo nunca haber recibido enseñanza humana. Como los totonacos de México, que pasan de la representación de un modo de transmisión de humano a humano declarando que el conjunto de su saber ritual es producto de una revelación, de una experiencia visionaria gracias a la cual han establecido una relación con una o varias entidades sobrenaturales.

Es una estrategia comparable a la que recurren los chamanes sharanahua, incluso si son más rápidos en reconocer igualmente la importancia de la transmisión humana de su saber. En efecto, en el curso de su iniciación todos los novicios deben obtener visiones, ya sea producto de la absorción de diversos alucinógenos o que sean simplemente soñadas. Ahora bien, estas visiones aparecen como interacciones —consideradas reales— con las entidades sobrenaturales, y estas secuencias de interacciones son completamente similares a aquellas que lo unirán a su maestro. Así, estos seres sobrenaturales, llamados *ifo*, comenzarán por enfermar al novicio acribillándolo de flechas o haciendo que ingiera diversas sustancias tóxicas, luego lo curarán y al mismo tiempo le transmitirán su saber, sus accesorios rituales —pipas, ornamentos, armas, todos virtuales— y sus cantos. La visión iniciática construye entonces un

nuevo contexto de aprendizaje que viene a superponerse al contexto humano; al realizarse permite al novicio inducir una nueva epistemología.

El saber chamánico entre los sharanahua se concentra esencialmente en los cantos rituales. El contexto de su transmisión es simple: el maestro profiere cantos y el novicio los repite; no obstante, esta transmisión se efectúa después de que el novicio ha ingerido grandes cantidades de alucinógenos, es decir en el momento mismo en el que interactúa, según las secuencias que habíamos descrito, con los seres sobrenaturales. El novicio, por tanto, puede inferir que los cantos que repite aparecen tanto como provenientes del maestro humano como de los maestros sobrenaturales.

Estamos de nuevo ante una transmisión del saber condicionado por una duplicación epistemológica. Mientras que en el caso de la mitología, la epistemología explícita transmitida por el narrador toma la forma de la representación de un contexto de transmisión de narraciones que desembocan *in fine* a los seres de los tiempos míticos, en el caso del chamanismo la epistemología es inferida por el novicio a partir de interacciones alucinadas con los seres sobrenaturales, bajo la forma de la representación de una transmisión sobrenatural de los cantos rituales. En los dos casos hay una duplicación, en la que a la epistemología fundada “por defecto”, sobre la relación de transmisión de humano a humano, se sobrepone una epistemología explícita, exclusiva y no modificable fundada sobre una relación de transmisión —representada o vivida— de no humano a humano. Es esta duplicación que da todo su valor a los relatos mitológicos —y, en particular, la necesidad de su transmisión fiel— y que confiere una gran parte de la eficacia —al menos cognitiva— de los cantos chamánicos terapéuticos.

El análisis de la epistemología del saber chamánico no puede sin embargo detenerse ahí, puesto que el saber chamánico únicamente es adquirido para ponerse en marcha en el seno de un ritual terapéutico que pone en presencia al chamán y a su paciente. En esta situación, el chamán posee mucho más saber que su paciente: conoce el proceso exacto del desarrollo de la enfermedad, sabe identificar los agentes patógenos que permanecen invisibles para los no iniciados y comprende el sentido de los cantos que profiere —sentido que continuamente es considerado como inaccesible para los no iniciados—. El ritual terapéutico no va a tomar entonces la forma de una comunicación de ese saber a su paciente; sino que va

a consistir en la puesta en escena de la epistemología de ese saber esotérico. Así, el chamán va a exhibir una serie de indicios que deberán ser interpretados por el paciente como las pruebas de la relación de transmisión que une, por una parte, al chamán a su maestro humano y, por otra parte —lo más importante— al chamán a las entidades sobrenaturales.

Esta exhibición entre los sharanahua es mínima: no es más que por su postura postrada y la recitación de un canto, los ojos cerrados, los cantos terapéuticos considerados como ininteligibles, que el chamán va a darle a ver a su paciente el origen sobrenatural de su saber y de la acción eficaz que sucede. En el seno de otras tradiciones, esta forma de meta-comunicación puede apoyarse sobre indicios gestuales complejos —por ejemplo los “trances”—, sobre artefactos de origen sobrenatural —los “fetiches” transmitidos en el curso de visiones por seres sobrenaturales—, o incluso en la comunicación preliminar del relato de la iniciación pasada del terapeuta.

## Conclusión

Espero que este breve análisis de tres formas de saber cultural, producto de mi investigación entre los sharanahua, haya convencido al lector del interés de la noción de epistemología en el estudio de saberes diferentes al científico. Me parece que permite elaborar un programa de investigación productivo, que concierna a las modalidades de aprendizaje de los saberes culturales más ordinarios y focalizarse sobre sus variaciones no solamente semánticas, sino también epistemológicas. Ofrece también una nueva mirada sobre el estatus de las tradiciones mitológicas y sobre el problema que deriva el grado de creencia que se les otorga. Permite además construir una definición de la transmisión ritual, conveniente a los rituales donde un saber es efectivamente adquirido, pero que puede igualmente ofrecer la iluminación pertinente sobre los rituales iniciáticos, donde lo que se transmite es menos un saber que la representación de una desigualdad dentro de la distribución del saber. Finalmente, tomar en cuenta estos fenómenos epistemológicos es tomar en serio el punto de vista que los detentores mismos tienen sobre su propio saber, y tal vez se le haga una mayor justicia a sus tradiciones.

## Bibliografía

- Atran, Scott y Dan Sperber, "Learning Whithout Teaching: Its Place In Culture", en L. Landsmann (ed.), *Culture, Schooling and Psychological Development*, Norwood, Ablex, 1991.
- Bonhomme, Julien, "Transmission et tradition initiatique en Afrique Centrale", en *Annales de la Fondation Fyssen*, núm. 21, 2006, pp. 49-62.
- Déléage, Pierre, "Le chamanisme sharanahua: apprentissage et épistémologie d'un rituel", tesis, París, EHESS, 2005.
- , "Trois points de vue sur les revenants sharanahua", en *L'Homme*, núm. 183, 2007, pp. 117-146.
- , "Evidentiality in Sharanahua Mythical and Ritual Discourses", en prensa.
- Koenig, Melissa A. y Paul L. Harris, "The Role of Social Cognition in Early Trust", en *Trends in Cognitive Science*, vol. 9, núm. 10, 2005.
- Sperber, Dan, *La contagion des idées*, París, Odile Jacob, 1996.
- Tulving, Endel y Fergus Craik (eds.), *The Oxford Handbook of Memory*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

# Mark P. Leone. Hacia una arqueología crítica

VERÓNICA VELÁSQUEZ S.H.\*

**E**ste ensayo tiene como objetivo analizar aspectos centrales de la arqueología crítica, enfoque teórico y metodológico insuficientemente abordado en la tradición arqueológica mexicana, y revalorar el potencial que posee esta perspectiva teórica en la investigación de contextos coloniales y del México independiente. Derivada de la Escuela de Frankfurt, la aplicación de la teoría crítica en la arqueología estadounidense, particularmente en contextos del mundo moderno, ha comprobado ser una aproximación exitosa para abordar temas como la ideología.

También se busca invitar a la autorreflexión —propuesta por los arqueólogos críticos— a cuestionar el quehacer arqueológico a través de un análisis fincado en la obra de Mark P. Leone, uno de los arqueólogos más relevantes y —hasta cierto punto— controversiales en el desarrollo de la arqueología histórica del capitalismo y las arqueologías posprocesuales.

Para ilustrar estas ideas se presentará una revisión de algunos textos ejemplares de su pensamiento teórico; que son “buenos para pensar” el quehacer de la arqueología mexicana y nos invitan a reflexionar de manera crítica sobre los lineamientos de investigación

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Sheffield, Reino Unido. Agradezco los comentarios del Dr. Manuel Gándara.

y conservación de sitios, así como acerca del papel que juegan las interpretaciones sobre el pasado, particularmente el pasado reciente.<sup>1</sup> Con el propósito de abordar esta temática, además de los textos citados, nos apoyamos en el trabajo de otros autores que son de gran utilidad en relación con las cuestiones epistemológicas a propósito de Leone y de la arqueología posprocesual.

## Mark P. Leone

Obtuvo el doctorado en Antropología en 1968, en la Universidad de Arizona, y actualmente es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Maryland. Su interés principal es la aplicación de la teoría crítica a la arqueología, particularmente a la arqueología histórica. Ha sido director del Proyecto Annapolis desde 1981, dedicado a estudiar la relación entre interpretación del público y políticas arqueológicas, que además busca establecer un compromiso con la arqueología pública al alentar a las personas a criticar, responder y desafiar nuestros motivos en la interpretación del pasado; este proceso funciona como una suerte de piedra angular para lograr el cambio social a través de un discurso activo y crítico.

Es autor, coautor y editor de numerosos artículos y libros, y además ha participado en exposiciones como “Flash of the Spirit, the Archaeology of African American Religion” y “The Maryland Black Experience as Understood Through Archaeology”.<sup>2</sup>

En algún momento de su vida académica perteneció a la tradición procesualista, posición teórica plasmada en sus primeros tra-

<sup>1</sup> De Mark P. Leone pueden consultarse, por ejemplo: “Archaeology as the Science of Technology: Mormon Town Plans and Fences”, en Robert L. Schuyler (ed.), *Historical Archaeology: A Guide to Substantive and Theoretical Contributions*, 1978, pp. 191-200; “Interpreting Ideology in Historical Archaeology: Using the Rules of Perspective in the William Paca Garden in Annapolis, Maryland”, en C. Tilley y D. Miller (eds.), *Ideology, Representation, and Power in Prehistory*, 1984, pp. 25-35; “Epilogue: Middle-Range Theory in Historical Archaeology”, en Suzanne M. Spencer-Wood (ed.), *Consumer Choice in Historical Archaeology*, 1987, pp. 397-410; “Setting some Terms for Historical Archaeologies of Capitalism”, en Mark P. Leone y Parker B. Potter Jr. (eds.), *Historical Archaeologies of Capitalism*, 1999. Véase también Mark P. Leone, Parker B. Potter Jr. y Paul A. Shackel, “Toward a Critical Archaeology”, en *Current Anthropology*, vol. 28, núm. 3, 1987, pp. 283-302; Matthew M. Palus, Mark P. Leone y Matthew D. Cochran, “Critical Archaeology: Politics Past and Present”, en Martin Hall y Stephen W. Silliman (eds.), *Historical Archaeology*, Londres, 2006, pp. 84-104.

<sup>2</sup> Sus actividades académicas a detalle pueden consultarse en la página web de la Universidad de Maryland [<http://www.bsos.umd.edu/anth/faculty/mleone/>].

bajos, en los que retoma nociones de Lewis Binford, Kent Flannery y James Deetz. Además de poseer una herencia en materia de arqueología procesual, este último fue de los primeros en incursionar en el campo de la arqueología histórica.<sup>3</sup> Dicho autor ejerció una profunda influencia en Leone mediante su tesis sobre el Orden Georgiano, que se convirtió en la rutina de un trabajo ejemplar que después sería retomada por su alumno Parker B. Potter, y que sin duda ha creado una importante escuela arqueológica en Estados Unidos.

Como expondremos en el análisis de su obra, no obstante la importante influencia procesual al inicio de su producción académica, Leone ya esbozaba ideas relacionadas con la búsqueda de significados ocultos en la cultura material, trabajos además influenciados por el marxismo en cuanto a su interés por estudiar el capitalismo y las relaciones sociales de producción.

Si bien es cierto que Althusser influyó en la vida académica temprana de Leone, nuestro autor volvió su cabeza hacia los teóricos críticos que estudiaban la expansión de la cultura del consumo entre 1920 y 1930, en pleno fascismo y nazismo emergente. Su interés era confrontar aspectos no racionales de la vida capitalista y aspiraron a analizar la explotación y las mecánicas de dominación. Los teóricos críticos creían que su misión era la de realizar una “crítica cultural contemplativa”, que contrastaba directamente con la ciencia objetiva que asumía una división entre el analista y el objeto de estudio.<sup>4</sup>

## Sobre la teoría crítica

La teoría crítica surge en el Instituto de Investigación Social del cual emergió la Escuela de Frankfurt, como una reacción al pensamiento filosófico positivista que imperaba en Europa en la década de 1920. Interesados por demostrar que el positivismo era inapropiado para las ciencias sociales como la economía, historia y sociología, pusieron énfasis en el estudio de la ideología como la fuerza principal que mantenía la dominación, como el factor principal en el proceso de emancipación. Una parte considerable de sus miembros la constituían judíos exiliados, como Theodor Adorno, quien desarrolló un método analítico que se distinguía por el escepticismo y la dialécti-

<sup>3</sup> James Deetz, *In Small Things Forgotten*, 1977.

<sup>4</sup> Charles E. Orser Jr., *Encyclopedia of Historical Archaeology*, 2002, pp. 336-337.

ca negativa, la cual buscaba las bases ideológicas del cientismo. En contraste, en sus últimos trabajos, Leone retomó la obra de Bordieu, Derrida y Foucault principalmente.<sup>5</sup>

De la teoría crítica se desprende la autorreflexión, el papel del académico en el mundo social, y la necesidad de hacer historia crítica para crear conciencia sobre las raíces ideológicas. Para Leone, Potter y Shackel, “la arqueología es una práctica estructurada inevitablemente por el contexto académico y social contemporáneos”. Su interés surge a partir de examinar la manera en que la arqueología y la historia se presentan a los turistas en la ciudad de Annapolis, Maryland, y concluye que dichas presentaciones, reproducen ideologías contemporáneas que “divinizan” el pasado colonial.<sup>6</sup>

En un texto inédito, Orser señala que Leone integra el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci, propuesta que otorga menos crédito a la producción ideológica dominante y más a la tensión siempre presente entre grupos dominantes y de resistencia; dentro de una sociedad hegemónica, los grupos subordinados aceptan el orden básico social de la clase dominante. Bajo esta perspectiva, éstos impactan en la distribución del poder pero raramente luchan por su validez y circunstancias. La autorreflexión puede ser apropiada desde cualquier perspectiva teórica y muchos arqueólogos no marxistas la toman directamente a partir de la formulación de la teoría crítica de Leone.<sup>7</sup>

### *Arqueología pública*

Uno de los objetivos cognitivos planteados por Leone en 1978, y que marcarán su carrera académica al menos hasta los albores del presente siglo, es conocer el quehacer de la arqueología. Más precisamente, en cuanto a qué hace el público y la nación con la arqueología —específicamente en Estados Unidos—, con la inversión millonaria destinada a estas investigaciones: “[...] en ausencia de una historia intelectual arqueológica, es apropiado plantear la pregunta no sobre qué dicen los arqueólogos a ellos mismos o al público, sino

<sup>5</sup> Charles E. Orser Jr., *op. cit.*, p. 202. Matthew M. Palus, Mark P. Leone y Matthew D. Cochran, *op. cit.*

<sup>6</sup> Charles E. Orser, *op. cit.*, p. 307.

<sup>7</sup> *Idem.*

qué hace el público con la arqueología. Una nación que gasta millones de dólares cada año en arqueología, ¿qué obtiene de esta inversión?"<sup>8</sup>

Leone considera como respuesta a estas preguntas que debe haber algo tangible que regrese la arqueología al público, más allá de las monografías, artículos, convenciones profesionales y la docencia. Leone reconoce las aportaciones que han tenido en la disciplina los arqueólogos procesuales para resolver objetivos cognitivos específicos, sobre todo en el campo de la arqueología prehistórica. No obstante, el reconocimiento ostensible al trabajo de Binford, Flannery y Longacre, entre otros, marca una separación de los mismos y señala que el éxito de los arqueólogos con orientación procesual, se debe a que "utilizan modelos que pueden ser ajustados para acomodar los datos que tienen a la mano, para la explicación de un problema específico".<sup>9</sup>

La pregunta sobre el quehacer del público con la arqueología puede ser abordado desde la crítica de Leone, a lo que considera "la sustanciación empírica de la mitología nacional", para lo cual recurre a tres casos: Williamsburg colonial, Nauvoo —un pueblo mormón abandonado durante el siglo XIX— y la fortaleza francesa en Louisburg, en Canadá. En todos los casos participaron arqueólogos competentes, y al final lo que quedó fue una auténtica *polaroid* de una interpretación del siglo XVIII construida desde el presente.

Parecería que a partir de este momento Leone esboza una línea hacia la importancia de la interpretación. Señala que estos escenarios recreados proveen un entorno empírico para el visitante donde el contexto original de significado ya no está. Estas extraordinarias recreaciones pueden lograrse a través del uso de materiales arqueológicos; dado que los significados son difíciles de "recrear" y "recapturar" de manera precisa, un nuevo conjunto de significados son reinterpretados e impuestos en los artefactos mismos. Los significados e interpretaciones que reciben los turistas son creados por los administradores y técnicos del lugar.

<sup>8</sup> Mark P. Leone, *op. cit.*, 1978, p. 192.

<sup>9</sup> *Idem.* Cabe destacar que no obstante esta separación del procesualismo arqueológico, en un artículo de 1987 retoma el concepto planteado por Binford para la arqueología sobre las *teorías de rango medio*. Por extraño que parezca, el paralelismo que propone Leone con respecto al uso de la analogía etnográfica y registro arqueológico con la arqueología histórica, en cuanto a separar los documentos del registro arqueológico, parece convincente.

El uso que se da al pasado estadounidense es producto de la manipulación que hace nuestra cultura sobre la historia en los casos mencionados para sustentar un mito nacional, omitiendo aspectos de la sociedad —tales como suciedad, degradación y miseria— comunes al siglo XVIII. En este sentido retoma a Marx para argumentar que, como científicos, debemos estar al pendiente de lo que hemos estado realizando, quiénes son nuestros “amos” y a quiénes servimos. Leone reconoce que las culturas poseen un conjunto de técnicas disponibles para reconstruir la historia, como en el caso de películas y programas de televisión basados en temáticas arqueológicas, para lo cual —aunque no se opone a este “servicio” que brinda la arqueología— debemos estar conscientes del uso que se ha dado a la disciplina, en ocasiones para enviar mensajes equívocos o distorsionados del pasado.<sup>10</sup>

Sin embargo, al reconocer que las culturas tienen estos conjuntos de técnicas a su disposición para reconstruir la historia, nosotros como arqueólogos proveemos “cuentos de hadas” a cada hombre para que participen en ellas, no sólo como espectadores sino como creadores:

No existe nada malo en este principio [que los sitios como Williamsburg sustenten la mitología nacional]; sin embargo, usted puede coincidir o no con la facultad que posee cada pedazo de mitología en cada caso. Debemos darnos cuenta de que todos estos cientos de sitios son solo un ejemplo de cómo nuestra cultura manipula la historia. Las culturas poseen una serie de técnicas a su disposición para reconstruir la historia. Nosotros proveemos cuentos de hadas vivientes para cada hombre —nosotros incluidos— para participar en ellas, no como espectadores sino como creadores.<sup>11</sup>

A mi parecer, y analizando en repetidas ocasiones esta cita dentro de su contexto, considero que puede tener “dos interpretaciones”. La primera está relacionada con el “extraño” o distorsionado uso que se le da a los datos arqueológicos, de tal suerte que quien los interpreta y participa en ellos con el fin de sustentar la ideología nacional crea “cuentos de hadas”, entendiendo esto como una crítica a la labor arqueológica. No obstante, sigo preguntándome si nuestro autor se referirá a que los arqueólogos, incluido él mismo, también creamos cuentos de hadas... La cita está abierta a la interpretación.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 193-194.

<sup>11</sup> Mark P. Leone, *op. cit.* 1978, p. 173 (todas las traducciones son de la autora).

La arqueología crítica es la crítica a la función y el uso del conocimiento sobre el pasado; destaca que quienes se consideran arqueólogos críticos tienden a argumentar que el conocimiento arqueológico no es necesariamente neutral, porque la manera en que éste se difunde es a través del filtro del arqueólogo. Los arqueólogos excavan sitios y recuperan artefactos, y luego son convocados para que los interpreten; como todo individuo vivo en sociedades activas, los arqueólogos experimentan e interpretan el mundo en formas distintas, y sus interpretaciones pueden —y quizás siempre lo hacen— reflejar sus personalidades hasta un cierto punto.<sup>12</sup>

Las perspectivas más importantes de la arqueología crítica es que los arqueólogos están imbuidos en instituciones estatales influidas ideológicamente, como la academia o el manejo de recursos culturales. Consecuentemente, están entrenados para reproducir la ideología dominante. Sin embargo, ocupan una posición desde la cual pueden lanzar ataques hacia esas ideologías que se ponen en práctica. Leone, Potter y Shakerl argumentan que en los recorridos arqueológicos [en sitios turísticos] el concepto de emancipación está orientado a crear conciencia contemporánea sustancialmente sobre las desigualdades de clase, por ejemplo.<sup>13</sup>

Esta postura se ha enfocado hacia la manera en que las elites cultivaban las prácticas que legitiman la desigualdad, a través de los utensilios usados en la mesa. Éstos refuerzan los modales que distinguen a la elite de la clase trabajadora en la víspera de la revolución de las 13 colonias de Norteamérica, y así los grupos de poder abarcaban o admitían dichas conductas para habilitar su control precario en el movimiento revolucionario. En este contexto, se intenta buscar la manera en cómo la ideología dominante, reflejada en prácticas y creencias, modeló tanto la dominación de clase como de resistencia.<sup>14</sup>

En otro texto Leone señala que el sistema capitalista es una manera de interpretar el pasado, donde la cultura material, además de tener una conexión con la condición actual de nuestra sociedad, tiene la capacidad para “iluminar” el presente.<sup>15</sup> El sistema capitalista es uno de los objetivos de su investigación que le permite interpretar el pasado. El objetivo cognitivo central de esta obra es buscar las

<sup>12</sup> Charles E. Orser Jr., *op. cit.*, p. 337.

<sup>13</sup> Mark P. Leone, Parker B. Potter Jr. y Paul A. Shackel, *op. cit.*

<sup>14</sup> Charles E. Orser Jr., *op. cit.*, p. 337.

<sup>15</sup> Mark P. Leone, *op. cit.*, 1999, p. 3.

maneras de utilizar la arqueología histórica para estudiar procesos relevantes a la economía dominante occidental de la historia reciente. Sin embargo, lo que más interesa a Leone es la manera en que las personas manejan este conflicto; es decir, la ideología como creadora de significados que permite sostener resistencia sin violencia:

[...] cómo la sociedad capitalista busca maneras para lidiar con el conflicto. Dado que el racismo y la esclavitud son condiciones sociales que permiten la creación y explotación de fuerzas de trabajo grandes y legalmente homogéneas, es importante conocer cómo estas prácticas fueron mantenidas sin una violencia continua [...] El concepto utilizado para contender con estas cuestiones es la ideología. Su papel central es el de crear un mundo de significados, creíble en diversas formas para aquellos que lo habitan [...].<sup>16</sup>

El papel de la conciencia es una marca constante en el trabajo del autor, como pieza integradora y desprendida de su noción a partir de la teoría crítica. Para él, ningún conocimiento arqueológico es neutral. En este sentido, la arqueología crítica busca un llamado a la “reflexividad”, a los significados personales de las interpretaciones que realizamos como arqueólogos, como una conciencia sobre la manera en que usamos la información recolectada, y cómo el uso refleja nuestras actitudes personales, motivos y experiencias. De esta manera, la arqueología crítica intenta mediar entre el pasado y el presente para demostrar la importancia de las interpretaciones realizadas desde el presente.<sup>17</sup>

La arqueología crítica se enfoca hacia el estudio de la cultura, pero también del capitalismo, entendiéndolos como dos conceptos diferentes. Dado que nuestra disciplina es el producto de la sociedad capitalista, requerimos de una perspectiva reflexiva o crítica para aproximarnos al estudio de estos contextos.<sup>18</sup> La manera en que Leone propone transformar esta realidad social es a través de la conciencia y abogar persistentemente en favor de los marginados.<sup>19</sup>

En una de sus más recientes publicaciones, Leone enfatiza que la arqueología es una práctica política y su propósito es recuperar la verdad sobre el pasado: “La arqueología es una práctica política y

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>17</sup> Charles E. Orser Jr., *op. cit.*, pp. 336-37.

<sup>18</sup> Mark P. Leone, *op. cit.*, 1999, p. 7.

<sup>19</sup> Charles E. Orser Jr., *op. cit.*, 10-11.

el propósito de representarla como una actividad que recupera la verdad sobre el pasado es un objetivo político también, y como tal los arqueólogos debemos tener un objetivo político por lo cual una arqueología crítica debe contener una crítica cultural contemporánea [...]”.<sup>20</sup>

Quisiera agregar, a manera de síntesis, que para el autor el objetivo de la arqueología crítica es considerar a esta disciplina como una intervención desde el presente enfocada a las estructuras de poder, observando el pasado como un sitio de conflicto ideológico —una postura consistente con el concepto de ideología planteado por Althusser y Foucault—. Asume que el objetivo central de investigación en la arqueología crítica es la clase, el poder y el conflicto “en sus interpretaciones” dentro del pensamiento marxista, especialmente el que derivó de la Escuela de Frankfurt, que proporcionaron las bases para este campo teórico. La arqueología es una práctica política y el propósito de representarla como una actividad que recupera la verdad sobre el pasado es en sí mismo un propósito político.<sup>21</sup>

## Un mundo de significados

Materialista-idealista subjetivo, el trabajo de Leone propone que lo social debe ser comprendido y los significados dependen de los sujetos que interpretan, así como de los significados elaborados por la ideología. Difiere así de la causalidad propuesta por la Nueva Arqueología, y señala que la arqueología es un producto del presente usado por el presente, por lo cual “debemos estudiar el uso de la cultura material en el presente”.<sup>22</sup>

Toma sus bases fundacionales del marxismo, su núcleo duro se deriva de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, para poder abordar la cuestión ideológica. De acuerdo con lo señalado por el autor, lo material constituye la base para su estudio y no niega una realidad donde existen aspectos relacionados con el conflicto de clase. En este sentido, la realidad es una realidad social, y su enfoque está en la ideología y la interpretación. La realidad está constituida por significados, pero las interpretaciones dependen de quien

<sup>20</sup> Matthew M. Palus, Mark P. Leone y Matthew D. Cochran, *op. cit.*, 2006, p. 86.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 84-86.

<sup>22</sup> Mark P. Leone, *op. cit.* 1978, p. 195.

las realiza. Dada la importancia de hacer una arqueología pública, la realidad en este sentido depende de lo que digan los intérpretes, es decir, una ontología con enfoque *emic*.

El papel central de la ideología es crear un “mundo de muchos significados negociados”, que son creíbles en diversas formas para aquellos que están inmersos en ella; la ideología esconde las relaciones de explotación y desigualdad que existen en la vida cotidiana del trabajador.<sup>23</sup>

Leone señala que la arqueología crítica forma parte, junto con la simbólica y la estructural, de la teoría posprocesual. Las tres concuerdan con lo postulado por Hodder sobre la naturaleza de esta posición teórica en referencia a las aportaciones que ha tenido para plantear la existencia de vínculos sistemáticos entre lo material y lo ideal.<sup>24</sup> La visión que sostiene la teoría crítica proviene de la tradición idealista alemana con perspectiva marxista, cuyos mayores exponentes son Adorno, Marcuse y Horkheimer, entre otros. Leone incorpora el enfoque materialista de la historia como ideología a la arqueología crítica, y postula que al interpretar el pasado podemos ayudar a crear conciencia “sobre la historicidad ideológica de las personas”.<sup>25</sup> “¿Debe la arqueología crítica ser una arqueología marxista? En este ensayo nos enfocaremos hacia las bases para una arqueología crítica dentro del pensamiento marxista, específicamente aquel derivado de los filósofos de la Escuela de Frankfurt y aquellos asociados estrechamente con ellos, quienes proveyeron de ideas fundacionales a la arqueología crítica”.<sup>26</sup>

Dentro de la arqueología crítica, existe concretamente la apreciación por el significado de la acción social, donde los individuos tienen la habilidad de “modelar” la historia cotidiana. Hay un énfasis en el significado y los individuos dan diversos grados de significado a los eventos diarios que ocurren a lo largo de sus vidas. La gente no sólo reacciona a su entorno físico y social como miembros de grupos culturales, sino que “tienen agencia para actuar dentro de un conjunto de conductas construidas culturalmente acordadas”. El conocimiento está matizado y no es necesariamente concreto. “Lo que para algunas personas es verdadero, para otras resulta falso”.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Mark P. Leone, *op. cit.*, 1999, p. 6.

<sup>24</sup> Ian Hodder, *Interpretación en arqueología*, 1988, p. 173.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 184-185.

<sup>26</sup> Matthew M. Palus, Mark P. Leone y Matthew D. Cochran, *op. cit.*, 2006, p. 85.

<sup>27</sup> Charles E. Orser Jr., *op. cit.*, pp. 445-446.

De la arqueología posprocesual retoma el interés por estudiar las significaciones que podrán tener soportes materiales y cuya existencia no solamente se reconoce, sino que es el objeto de estudio. Pero algo crucial son las significaciones que siempre significan algo para alguien; ello asume y privilegia el papel del sujeto como constructor del mundo, e indirectamente una postura ideal subjetiva. No se niega la importancia de una determinación material, sino que no se le considera como particularmente eficaz. Retoma lo que un crítico llamaba “la democracia de factores”, donde todo puede ser causa de todo, en función del ángulo desde el que se observe. Los modelos que buscan significados de la acción tienden a ubicar sólo las secuencias accidentales o contextuales y no se comprometen causalmente. Cuando lo hacen, privilegian las ideas sobre los factores materiales.<sup>28</sup>

En “Critical Archaeology: Politics Past and Present”, Leone define la noción de ideología como fundamental en la formación de los individuos en la vida moderna, donde aquélla es una parte de la realidad social. La ideología es algo institucionalizado, y los arqueólogos: “Vemos la ideología como aquello institucionalizado, operando a través de la inscripción y registros documentales que los arqueólogos históricos utilizan de forma productiva [...] y la consideramos como un factor que naturaliza la acción del poder así como su acceso al mismo [...] La teoría crítica conlleva procedimientos para describir la ideología como una parte de la realidad social [...]”.<sup>29</sup>

En “Georgian Order and Merchant Capitalism”, Leone retoma los trabajos de Glassie y Deetz sobre la cultura material de Nueva Inglaterra y el efecto que producen sus cambios en la cultura local.<sup>30</sup> Los campos de la cultura material reflejan la estructura mental, y por ello es necesario conocer el contexto local del uso y el significado si buscamos comprender la cultura material y el orden mental que la produjo. La comprensión y la autorreflexión permitirá crear conciencia y deslegitimar condiciones que se consideran “naturales” o “dadas por hecho”. A partir de una conciencia desde el pre-

<sup>28</sup> Manuel Gándara, “El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 27, 1995, p. 16.

<sup>29</sup> Matthew M. Palus, Mark P. Leone y Matthew D. Cochran, *op. cit.*, 2006, pp. 84-85.

<sup>30</sup> Mark P. Leone, “Where is Culture to be Found for Historical Archaeologists?”, en Mark P. Leone y Parker B. Potter Jr. (eds.), *The Recovering of Meaning*, 2003, pp. v-xxi.

sente sobre las condiciones del pasado, los agentes pueden transformar las condiciones que se viven en el presente.

La “iluminación” o conciencia de la realidad social puede ser un vehículo para llevar el cambio sin violencia. De tal manera que el conocimiento sobre las causas del racismo, “estampas de inferioridad”, y el lenguaje que produce miedo y odios puede ser el medio para deshacer estas realidades. Para ello es necesario rastrear las raíces y causas de las condiciones actuales, incluyendo sus relaciones ancestrales. Esto permitirá explicarlas y cambiarlas, buscar los orígenes del grupo que pudo ser responsable de las condiciones modernas, considerándolo también el responsable de transformarlas.<sup>31</sup>

## Interpretación

“El papel que juega el análisis deriva de la percepción y consideración crítica de las contradicciones que aparentan ser naturales. En otras palabras, el análisis es necesario para sobreponernos a la acción que ejerce la ideología, y una aproximación crítica a la sociedad se define por el rigor analítico requerido para penetrar en la ideología y comprender la realidad social contradictoria que encierra”.<sup>32</sup>

Para ilustrar su epistemología, Leone y colaboradores recurren a lo planteado por Gauss, quien señala que: “la teoría marxista de la sociedad, si se construye adecuadamente, puede brindarnos claramente un conocimiento sobre la sociedad pero no se ajusta fácilmente a ninguna de las categorías aceptadas del conocimiento”. Y argumentan que:

Obviamente no es una ciencia formal como la lógica o las matemáticas o una destreza o habilidad práctica [...] no obstante ninguna parecería ser correcta y estrictamente interpretada como una teoría empírica como aquellas encontradas en las ciencias naturales [...] El Marxismo más bien es un nuevo y radical tipo de teoría, y para dar un recuento filosófico adecuado de sus elementos destacables, requiere de revisiones drásticas en perspectivas tradicionales sobre la naturaleza del conocimiento.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Mark P. Leone y George C. Logan, “Tourism with Racism in Mind: Annapolis, Maryland Examines African American Past through Collaborative Research”, en E. Chambers (ed.), *Tourism and Culture: An Applied Perspective*, 1997.

<sup>32</sup> M. Palus, Mark P. Leone y Matthew D. Cochran, *op. cit.*, 2006, pp. 87-88.

<sup>33</sup> Mark P. Leone, Parker B. Potter Jr. y Paul A. Shackel, *op. cit.*, 1987, p. 1.

En este sentido, se esboza lo que Dilthey llamó las ciencias del espíritu, abogando por un separatismo metodológico a finales del siglo XIX. Dado que a Leone le interesa la interpretación, la empatía o ponerse en el lugar del otro, estudiar los significados, lo social está constituido por significados y por ello requiere de una metodología distinta: “Somos al mismo tiempo objeto y sujeto de estudio”. La teoría crítica tiene argumentos para el separatismo porque insiste en que las leyes son algo reaccionario y dado que lo social es distinto a lo que estudian las ciencias naturales, requiere un método distinto.<sup>34</sup>

Dada la ontología de Leone —quien, como ya señalamos, está interesado en la interrelación entre lo material y lo ideal—, no puede enfocarse ni en lo uno ni en lo otro, sino en la construcción específica de los dos aspectos. En ese sentido, no busca explicar sino comprender; es decir, *verstehen*. Ya que el mundo de lo social no puede ser explicado y sólo comprendido en términos de simpatía, su metodología hace énfasis en encontrar el punto de vista del actor, donde se construye el *verstehen*. Leone asume que lo social está constituido de significados que no están en la naturaleza, por lo que sólo un método específico puede abarcar lo social, de ahí la postura separatista. Este método no nos puede proporcionar certezas, únicamente aproximaciones.

La arqueología crítica se enfoca al escepticismo crítico, la autorreflexión, o reflexividad en el presente. Este análisis crítico se describe como dialéctico porque el analista considera el conocimiento por un lado, y las condiciones políticas de la producción del conocimiento y la economía para realizar dicha empresa por el otro, y ambos existen en relación al otro. El pronunciamiento tácito es que la arqueología está imbricada en conflictos políticos, lo sepamos o no, y que esos conflictos son en ocasiones tan sutiles como invisibles, cuando no se les considera cuidadosamente en el análisis. La arqueología crítica toma los procedimientos para describir la ideología como una parte de la realidad social: “[...] las aproximaciones críticas se han vuelto programáticas para los arqueólogos históricos que estudian el género, e ideologías basadas en cuestiones raciales y de clase que se originaron en el pasado y que dieron pie a las categorías presentes, con las que vivimos”.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Manuel Gándara, comunicación personal 2006.

<sup>35</sup> M. Palus, Mark P. Leone y Matthew D. Cochran, *op. cit.*, 2006, pp. 84-85.

La manera de hacer arqueología crítica y de llegar a la interpretación es colocar a la arqueología en espacios públicos, a través de lo que se ha denominado “arqueología pública”:

[...] en nuevas formas y considerar como una responsabilidad para con el público y como constituyente para la arqueología. Si la arqueología crítica debiera ser por diseño una intervención en el presente, esa intervención frecuentemente ha tomado la forma de interpretación pública y disseminación de resultados [...] entrando en diálogo con las comunidades [...] La Arqueología Pública usualmente significa utilizar algunos medios que provean acceso visual directo a los nuevos resultados de una excavación. La práctica se ha convertido en una exposición fugaz al público, a las opiniones de las comunidades locales y una cita ocasional por parte del arqueólogo”.<sup>36</sup>

Aunque no hay un enfoque monolítico de la Escuela de Frankfurt, sino numerosos académicos, una perspectiva que prevalece es el uso de la dialéctica como un método analítico para entender y criticar la ideología:

No obstante que no existe una perspectiva monolítica de la “Escuela de Frankfurt”, sino numerosos académicos de diversas generaciones, una perspectiva que se ha mantenido, es el uso de la dialéctica como un método analítico para entender y criticar la ideología. Los miembros de esta escuela de pensamiento estaban muy preocupados por integrar una crítica del racionalismo tecnológico-científico o del instrumentalismo y la implementación de esta ideología en todas las esferas de la vida, sociales y políticas.<sup>37</sup>

Ilustraremos con una cita secundaria de Marquart, retomada por Leone en el mismo trabajo: “El dialéctico asume que el aparente mundo natural es contradictorio. Las personas perciben el mundo sólo en términos de estructuras que tienen significado para ellos”. El papel que juega el análisis se encuentra en la percepción y consideración crítica de las contradicciones aparentemente naturales. El análisis es necesario para vencer la acción de la ideología, y un acercamiento crítico de la sociedad es definido por el rigor analítico requerido para penetrar la ideología y comprender la realidad social que encierra.

Por esta razón, el posmarxismo surge como un “movimiento intelectual” que se aleja del materialismo dialéctico y ha reclamado para sí, un lugar en la interpretación de la cultura, cubriendo varias

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 88.

posiciones. La base epistemológica y metodológica de esta posición teórica confronta la adherencia estricta del marxismo ortodoxo a la dialéctica, encontrando mayor afinidad con el surrealismo, el posestructuralismo y tendencias posmodernas para elaborar estrategias interpretativas contingentes, obtenidas de formas difusas de datos; la dialéctica es empleada entonces por los arqueólogos como una heurística. Dado que la ideología es difícil de abordar como algo separado de la mente, es fácil proyectarla como cultura, igualarla con la falsa conciencia y así privilegiar la posición de antropólogos y arqueólogos para entender la realidad social.<sup>38</sup>

De la arqueología crítica y la cualidad recursiva de la cultura material, como es la capacidad que poseen los objetos para enseñar a sus usuarios maneras de pensar y comportarse, Potter desprende una rutina de trabajo a partir del "Proyecto Annapolis" de Leone, y que bien podría considerarse un proyecto ejemplar: "La arqueología crítica específica que Leone ha desarrollado para Annapolis es una estrategia constituida por tres segmentos que permite realizar investigación arqueológica auto consciente y relevante para aproximarnos a la vida americana moderna."<sup>39</sup>

Dentro de esta rutina de trabajo, la primera estrategia es realizar una etnografía que intenta explorar aspectos ideológicos de la vida en la comunidad donde se realizará una investigación arqueológica. La segunda es la investigación arqueológica y análisis de artefactos "[...] dedicado a descubrir las raíces de las ideologías identificadas por la etnografía, cuya meta es dar historias a esas ideologías, demostrando que al tener un origen no son naturales ni inevitables sino culturales". Por último, se debe llevar a cabo un "programa de interpretación pública que revele la ideología fragmentada, con el propósito de demostrar que ciertos aspectos de la vida contemporánea, que generalmente son tomados como dados por hecho, pueden ser cuestionados y desafiados en lugar de ser simplemente aceptados como inmutables".

Con el fin de estudiar la ideología como objetivo cognitivo, particularmente la ideología del capitalismo, Potter retoma de Leone la cualidad recursiva de la cultura material, que permite enseñar y comunicar la ideología a la gente. Para ilustrar esta idea, quisiera cerrar con la siguiente cita:

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 89-91.

<sup>39</sup> Parker B. Potter Jr., "Critical Archaeology: In the Ground and on the Street", en *Historical Archaeology*, núm. 6, 1992, pp. 117-129.

[...] la cualidad recursiva de la cultura material, como aquí se define, es lo que hace de la cultura material un instrumento potencialmente poderoso para comunicar y enseñar la ideología [...] este tipo de enseñanza es un proceso que toma lugar en el presente tal como lo hizo en el pasado [...] un análisis arqueológico de la cultura material, argumentando que a través de este proceso de ser usada por la gente, la cerámica utilizada como servicio de mesa enseñó ideología en Annapolis durante el siglo XVIII.<sup>40</sup>

## Ideología interpretada a partir de la cultura material

Concluiremos este ensayo con el caso empírico “Spirit Management among Americans of African Descent”, donde el autor expone de manera ejemplar la rutina de trabajo de la arqueología crítica.<sup>41</sup> Es de particular interés señalar la importancia de los significados atribuidos a los objetos, inferidos a partir de la integración de datos obtenidos de tres etapas de investigación, en las cuales se insertan la etnografía, el registro histórico y el análisis de materiales arqueológicos.

El texto se enfoca a establecer el uso que hacen del *Hoodoo*, conjunto de creencias derivadas de la tradición religiosa del oeste de África, los estadounidenses de ascendencia africana. El patrón de las prácticas religiosas es una variante del *voodoo* y se concentra en la existencia de un espíritu que la mayor parte del tiempo es pasivo, pero puede ser dirigido por seres humanos:

Asumimos que los restos materiales que reportamos y los documentos primarios que citamos, reflejan el Mundo de significados para aquellos que los hicieron y utilizaron. El material arqueológico no es al azar, ni tampoco el registro de la discusión de los objetos dejados por antiguos esclavos. También asumimos que los objetos empleados en la tradición religiosa que estamos reconstruyendo a partir de la arqueología y los registros, jugó un papel activo en el funcionamiento de la cultura.<sup>42</sup>

La investigación se deriva de la premisa de la poca información que existe sobre el patrón de estas tradiciones religiosas, como prác-

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Mark P. Leone, Gladys-Marie Fry y Timothy Ruppel, “Spirit Management among Americans of African Descent”, en Charles E. Orser Jr. (ed.), *Race and the Archaeology of Identity*, 2001, pp. 143-157.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 143.

ticas y sobre los objetos que las acompañaban o que buscaban “efectos”, para lo cual los autores realizan una descripción formal de los mismos. Para Leone, estas preguntas podrían transformarse en respuestas claras si los arqueólogos supieran cuál combinación de información permitiera remitirlas o posarlas. El proyecto recuperó una buena cantidad de pesquisas para responder a estas preguntas. En un punto central, la investigación parte del hecho de que ni el material arqueológico ni el registro de los objetos dejado por los antiguos esclavos es al azar, es decir que conlleva una intención. Los arqueólogos identificaron patrones espaciales y temporales de los *cache* —conjunto de objetos que mantienen una relación entre sí, que fueron recolectados, depositados y enterrados de manera intencional y encontrada en la manera exacta en que éstos fueron depositados—. Sin embargo, para Leone el desafío de la investigación era en realidad enfocarse en aquellos que dudan de la habilidad de la arqueología para comentar algo sobre el campo en que se sitúan las prácticas religiosas.

Una contribución importante, derivada del proyecto, es la rutina de trabajo que permitió conocer la constitución de un *cache*, la manera de registrarlo, la procedencia de los materiales y responder a una pregunta “enterrada” o “escondida”, que de vuelta nos lleva al mundo de los significados: ¿cómo se determina el significado de los objetos?: “[...] sigue siendo importante establecer un método que permita trasladar un descubrimiento arqueológico episódico, acompañado por una identificación científica *serendipitous* hacia un patrón general”.<sup>43</sup>

A partir de la asociación de hallazgos arqueológicos como botellas, huesos de animal, cabello y alfileres, así como por su colocación en lugares específicos, se logró identificar un patrón. Estos objetos —contrastados con entrevistas e información documental, recabada a partir del testimonio de antiguos esclavos y sus descendientes— permitieron a Leone conocer su uso, ya fuera para proteger, para causar daño y efectuar conjuros. De este trabajo se desprende la siguiente conclusión:

Los conjuros malignos pudieron haber sido preparados para el amo, para el señor y al control de la larga subordinación que sabemos existió [...] los conjuros pueden lastimar, matar, inflingir enfermedad, llevar a la locura o impedir el descanso de una persona. Por ello, ahora entendemos el rango completo

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 143-144.

de significados de los conjuros malignos y de protección o benignos [...] La extensión de nuestro trabajo era entrar en un dominio sugerido por la literatura académica, pero proscrito por el prejuicio: el conjuro [...] el patrón usado para conjurar es el más esperable a encontrar en el registro arqueológico [...] Dado que el conjuro era un conjunto de metáforas extendidas, asumimos que nuestras distinciones nunca pueden ser precisas. No obstante, se puede otorgar significado a un número de objetos basados en la similitud [...].<sup>44</sup>

No obstante que los resultados derivaron en la identificación de la construcción de ideologías y supervivencia de tradiciones y significados inmersos en la cultura material, reproducidos a través de los objetos y su colocación acordes al ritual, el trabajo es en su mayor parte descriptivo y se sumerge en el campo de la explicación; se enfoca hacia cómo determinados objetos eran utilizados para curar o hacer conjuros. La información documental y de tradición oral permitió concluir lo siguiente:

[...] hemos mostrado que el *Hoodoo* era usado para conjurar, proteger y castigar ocasionalmente. Hemos mostrado que una serie de objetos eran también usados para curar, invocar fortuna y prevenir daños [...] había un patrón de prácticas religiosas llamadas *Hoodoo* derivadas de África. Era un sistema de creencias fragmentado derivado del *Voodoo* cuyas prácticas sobrevivieron [...] fue practicado de 1702 a 1920 [...] con objetos específicos en lugares específicos, cuyos propósitos han sido comprendidos [...].<sup>45</sup>

Sin duda este trabajo es ejemplar en tanto que logra aproximarse al estudio de la sobrevivencia de rituales mágicos *Hoodoo* en un mundo dominado por una supremacía blanca. La mayor aportación a este campo es sin duda, la reconstrucción de dichas prácticas a partir de la cultura material, la tradición oral y los documentos como líneas de investigación que permiten resolver un problema arqueológico derivado de la teoría crítica "[...] donde la habilidad de los blancos para match y supervisar estaba incitada porque era una ciudad densamente construida, y donde los blancos eran el grupo dominante en el sentido virtual, uno puede asumir entonces que el mundo del *Hoodoo* fue disminuido aquí porque obviamente no era cristiano. Nuestros descubrimientos arqueológicos demuestran lo contrario".<sup>46</sup>

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 155-156.

<sup>45</sup> Mark P. Leone, Gladys-Marie Fry y Timothy Ruppel, *op. cit.*, 2001, p. 157.

<sup>46</sup> *Idem*.

Al final, este artículo muestra un caso empírico bien logrado a partir de la arqueología crítica de la autorreflexión sobre una ideología dominante y prácticas que subyacen en estos contextos. Permite adentrarse al texto que yace detrás de lo material, a la ideología y al ejercicio del poder a partir de las distintas fuentes de evidencia; sin duda para lograr esto y para llegar a un nivel interpretativo, Leone demuestra la necesidad de analizar aspectos físicos, de forma y función de los materiales arqueológicos, la importancia de los objetos, y su asociación. Asimismo, muestra la importancia de considerar los contextos arqueológicos, la asociación de los objetos en un determinado tiempo y espacio, lo que permite aproximarse a los significados otorgados a esos contextos y conjuntos de artefactos, para así llegar a un nivel interpretativo.

No obstante, la interpretación se delega a una de tipo *emic* por parte de los informantes. Sugerimos que el estudio de la ideología y la interpretación de significados es “bueno para pensar” en nuestro quehacer arqueológico. Recomendamos altamente su lectura.

## Reflexión final

En el caso concreto de la arqueología del capitalismo, Leone ha realizado importantes aportaciones para el estudio de sociedades inmersas en este modo de producción, bajo la noción de cultura. Esta concepción facilita de manera importante los sitios y poblaciones marginadas del capitalismo, señalando además rasgos distintivos que esperamos encontrar en la cultura material. A esto sumamos una importante contribución para el estudio de comunidades inmersas en este contexto histórico y la manera en que podemos identificar estrategias contra hegemónicas bajo la noción de nichos de evasión.

En relación con el uso que da el público a la arqueología, consideramos que la invitación a realizar una autocrítica por parte de los arqueólogos es importante, evaluando así para qué y para quién trabajamos. En el caso particular de las reconstrucciones que se hacen de los sitios arqueológicos, es importante la crítica hacia las interpretaciones que se hacen del pasado. En este sentido, nos llama poderosamente la atención el hecho de que los sitios y la información arqueológica, a veces distorsionada, no se alejan del discurso nacionalista, de las motivaciones personales y académicas de quien

la proporciona o interpreta. De tal manera que el campo de la investigación es reemplazado por una serie de reconstrucciones hipotéticas que terminan siendo “disneylandias” del pasado remoto y reciente, cuyo propósito es resaltar y sostener mitos de la gloria ancestral.

No obstante esta aportación significativa para aproximarnos al patrimonio, deseamos sostener nuestro punto de vista en cuanto a que consideramos vaga y difusa la manera en que debemos abordarlo, ya que bajo el manto de la interpretación, cualquiera que se haga, puede ser válida. En este sentido, y a pesar de la relevancia que puede tener la participación del público en las interpretaciones del pasado, ¿cuál es entonces el papel de la arqueología?, ¿quién es el responsable de investigar, cuidar y reconstruir los procesos que operaron en el pasado?

La siguiente pregunta proviene del área ontológica. Dada una ontología mixta, ¿cómo es posible mediar lo material con las ideas? Si bien consideramos importante la noción de ideología como constructora y legitimadora de un modo de producción dominante como el capitalismo, ¿es posible abordar esta noción desde la cultura material? ¿Los objetos esconden significados? De ser esto cierto, ¿cómo es que a través de la arqueología podemos sumergirnos en esta red de significados y desentrañarlos? Para ello, citamos el siguiente ejemplo basado en el jardín de Paca:

Considero que los jardines intentaban ser demostraciones, como las demostraciones científicas, de las reglas de la naturaleza observadas y duplicadas. Se intentó que fueran experimentos públicos [...] Muy posiblemente fueron intentos de mostrar que sus constructores entendían la naturaleza y por ende, el orden social [...] porque muchos personajes de la época pertenecientes a la clase alta patrocinaron la Revolución, los jardines quizás representan el último esfuerzo para enmascarar la cada vez mayor pérdida de poder y argumentar el poder para ellos mismos como hombres que podían mediar entre la ley de la naturaleza y la ley natural de la sociedad. Los diversos instrumentos utilizados en asociación con los jardines [...] todos sugieren que éstos fueron considerados como el lugar para observar y duplicar la precisión del universo. Eran sitios para observar y demostrar una habilidad para duplicar las leyes de la naturaleza.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Mark P. Leone, *op. cit.*, 2003, p. 255.

Esta premisa deriva de la tesis conocida como el Orden Georgiano de Virginia, cuyo argumento original fue desarrollado por James Deetz en 1977 y retomado por Mark Leone. Según Hicks y Horning, este trabajo se basa en la premisa de la transformación que sufrieron edificios tradicionales a formas acordes con la cosmovisión georgiana, la cual destaca el orden, lo racional y simétrico.<sup>48</sup> Estos conceptos “son considerados como fundamentales en la generación de un cambio en la organización del espacio en el periodo que abarca de mediados a finales del siglo xviii”.

Pero, ¿existe una manera de saber si los visitantes de este jardín estaban conscientes de la enseñanza emitida por las elites? ¿No creen que alguien debería comunicarles el mensaje que se esperaba aprendieran? ¿Cómo podemos evaluar esta interpretación? ¿Existe algo en la cultura material que lo corrobore? Abusando de los ejemplos, incluimos otra cita para ejemplificar el sustento ontológico —en este caso de Potter, quien retoma el trabajo de Leone—, sobre el uso que dan los capitalistas a la Loza Crema durante el siglo xviii como medio de transmisión de una ideología de poder:

[...] la idea de que al utilizar el mismo tipo de platos que la gente acaudalada hace a la clase media más como aquella de clase alta, es el mensaje vulgar transmitido por Wedgewood [el productor británico de Loza Crema] para vender platos y forjar su fortuna [...] La idea de que la Loza Crema enseñaba a sus usuarios a ser miembros manejables de la sociedad, que el servicio de mesa entrenaba a la gente a trabajar para los capitalistas, es una inferencia más que un hecho histórico, pero tiene sustento en la cultura material.

¿No creen que alguien debería notificarle al productor y usuarios sobre los mensajes que se buscan transmitir? ¿Podemos considerar como “vulgar” la estrategia de mercadotecnia usada por el productor por querer vender su loza utilizando a la reina Catalina como usuaria de esta vajilla en su corte imperial? Quizás Wedgewood estaba más interesado en hacer una fortuna como buen capitalista, fabricando platos en un proceso productivo masivo y de bajo costo, que implica por supuesto una homogenización del producto. ¿Quizá no buscó la manera en que su producción fuera lo suficientemente eficiente para transmitir el mensaje al trabajador o usuario a través de sus platos! Dado que en este campo lo que interesa es la interpre-

<sup>48</sup> Dan Hicks y Audrey Horning, “Historical Archaeology and Buildings”, en Dan Hicks y Mary Beaudry (eds.), *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*, 2006, p. 279.

tación y buscar que el público realice las propias, ¿con cuál interpretación nos quedamos? ¿Cuál es válida? ¿Acaso podrían serlo todas mientras no se disponga de algún método para evaluarlas?

Al asumir que existe una realidad social y que la ideología es lo que permite estudiarla, que construye un mundo de significados que pueden ser interpretados, y con un enfoque *emic*, nuestra pregunta es ¿cómo es posible congeniar esto?

Esta situación conduce a la ausencia de una metodología de evaluación, dado que en el campo de la interpretación no es posible corroborar. Se inserta dentro de la arqueología posprocesual, aunque distingue su posición de la arqueología estructural y simbólica. Para Leone, la arqueología es una posición política y tiene el poder de cambiar ideologías dominantes que legitiman categorías y prejuicios cultural e históricamente construidos.

En este sentido, Wilke señala que “debemos prestar atención a la manera en se crean las fuentes de información y elementos de resolución temporal y escalar, que pueden proveer con un marco general para evaluar qué preguntas de investigación es apropiado cuestionar a partir de nuestras fuentes materiales”;<sup>49</sup> sin duda hay aquí una clave en nuestro camino hacia la interpretación.

Leone deja al descubierto tres puntos: 1) incluso en el campo de la interpretación, los atributos físicos de los artefactos y su análisis contextual es una parte inherente a la investigación arqueológica; 2) en ocasiones, la explicación sobrepasa la interpretación y la ciencia no ha lugar, y 3) la búsqueda de patrones constituyen una parte fundamental en la rutina de trabajo del autor.

No obstante el merecido reconocimiento a su trabajo, el cual ha realizado aportaciones de suma relevancia a la arqueología histórica —como es el estudio arqueológico del capitalismo, aspectos inherentes a la cultura inmersa en este modo de producción, ideología, la autorreflexión por parte de los colegas y la crítica al desarrollo de la arqueología, así como la importancia de realizar aproximaciones *emic*, por ejemplo—, parecería que en el campo de la interpretación, de no lograrse con éxito sobre una base sostenible, constituye una herramienta “buena para pensar”.

Nuestro problema es claro: abordar el estudio de contextos arqueológicos capitalistas del pasado reciente, con todas sus aristas

<sup>49</sup> Laurie A. Wilkie, “Documentary Archaeology”, en Dan Hicks y Mary Beaudry (eds.), *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*, 2006, p. 33.

culturales con una base material. Esto a partir de una autorreflexión desde la teoría crítica que permita abordar otros aspectos de la cultura y las sociedades humanas, con el propósito de interpretar y entender las ideologías y la intención que subyace a la producción de la cultura material.

Consideramos que en los trabajos revisados el autor no brinda una metodología de evaluación, y parecería que existen tantas interpretaciones como intérpretes basadas en contextos locales. Por ello concluimos con unas preguntas: bajo este esquema, ¿quién —y cómo— puede realizar una interpretación adecuada? ¿Cuáles son los límites de la interpretación? ¿Dónde queda el trabajo del arqueólogos para explicar —y en su caso interpretar— el pasado? Parecería que todo depende de quién interpreta. Por ello es necesario que, como arqueólogos, incursionemos al campo de la interpretación a partir de preguntas de investigación concisas y objetivos cognitivos claros, con una posición crítica y reflexiva que permita mirar hacia la ideología del pasado desde el presente, y así abordar el mundo de los significados y la materialidad.

La arqueología crítica nos invita a la autorreflexión sobre nuestra labor como estudiosos del pasado, sobre las motivaciones que conducen a la investigación y protección de sitios. Esta autorreflexión se puede extender hacia los lineamientos para demarcar lo que debemos investigar, qué regiones y periodos, cómo debemos hacerlo y para quién. En este sentido vale la pena enfatizar el papel que juega la arqueología pública, y su importancia en el campo de la interpretación y conservación de los vestigios del pasado, pues parecería que sin la participación del público en el proceso interpretativo y de difusión nuestra tarea como especialistas y protectores del patrimonio está prácticamente perdida. Esto enfatiza la importancia que debemos dar a sitios del pasado reciente que han recibido poca atención por parte de especialistas, y que sin duda constituyen contextos “ideales” para plantear preguntas relacionadas con las ideologías que prevalecen en el presente, como la relacionada con los conceptos de colonialismo, etnicidad, género, marginación y pobreza. De ahí la importancia de considerar críticamente el quehacer arqueológico y orientar nuestra mirada hacia otros pasados para reorientar nuestro presente.

## Bibliografía

- Deetz, James, *In Small Things Forgotten*, Nueva York, Doubleday, 1977.
- Gándara, Manuel, "El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 27, 1995, pp. 5-20.
- Hicks, Dan y Audrey Horning, "Historical Archaeology and Buildings", en Dan Hicks y Mary Beaudry (eds.), *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 273-292.
- Hodder, Ian, *Interpretación en arqueología*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Leone, Mark P., "Archaeology as the Science of Technology: Mormon Town Plans and Fences", en Robert L. Schuyler (ed.), *Historical Archaeology: A Guide to Substantive and Theoretical Contributions*, Nueva York, Baywood, 1978, pp. 191-200.
- , "Interpreting Ideology in Historical Archaeology: Using the Rules of Perspective in the William Paca Garden in Annapolis, Maryland", en C. Tilley y D. Miller (eds.), *Ideology, Representation, and Power in Prehistory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 25-35.
- , "Epilogue: Middle- Range Theory in Historical Archaeology", en Suzanne M. Spencer-Wood (ed.), *Consumer Choice in Historical Archaeology*, Nueva York, Plenum Press, 1987, pp. 397-410.
- , "Setting some Terms for Historical Archaeologies of Capitalism", en Mark P. Leone y Parker B. Potter Jr. (eds.), *Historical Archaeologies of Capitalism*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum Press, 1999, pp. 3-20.
- , "Where is Culture to be Found for Historical Archaeologists?", en Mark P. Leone y Parker B. Potter Jr. (eds.), *The Recovering of Meaning*, Nueva York, Percheron Press, 2003, pp. v-xxi.
- Leone, Mark P., Parker B. Potter Jr. y Paul A. Shackel, "Toward a Critical Archaeology", en *Current Anthropology*, vol. 28, núm. 3, 1987, pp. 283-302.
- Leone, Mark P. y George C. Logan, "Tourism with Racism in Mind: Annapolis, Maryland Examines African American Past through Collaborative Research", en E. Chambers (ed.), *Tourism and Culture: An Applied Perspective*, Nueva York, SUNY Press, 1997.
- Leone, Mark P., Gladys-Marie Fry y Timothy Ruppel, "Spirit Management among Americans of African Descent", en Charles E. Orser Jr. (ed.), *Race and the Archaeology of Identity*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2001, pp. 143-157.
- Orser, Charles E. Jr., *Encyclopedia of Historical Archaeology*, Londres, Routledge, 2002.

- Palus, Matthew M., Mark P. Leone y Matthew D. Cochran, "Critical Archaeology: Politics Past and Present", en Martin Hall y Stephen W. Silliman (eds.), *Historical Archaeology*, Londres, Blackwell, 2006, pp. 84-104.
- Potter, Parker B. Jr., "Critical Archaeology: In the Ground and on the Street", en *Historical Archaeology*, núm. 6, 1992, pp. 117-129.
- Wilkie, Laurie A., "Documentary Archaeology", en Dan Hicks y Mary Beaudry (eds.), *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 13-33.

# Reflexiones sobre el proceso de “secularización” a través del “morir y ser enterrado”. Córdoba del Tucumán en el siglo XIX

VALENTINA AYROLO\*

La muerte y el entierro de las personas, acontecimientos que junto con la agonía y el duelo habían suscitado la atención de las comunidades durante siglos, comienzan a presentar algunos signos de cambio en Córdoba del Tucumán hacia finales del siglo XVIII. Aunque no fueron ni inmediatas ni homogéneas, las transformaciones se dieron como consecuencia de un proceso que se inició gracias a las tendencias ilustradas del siglo XVIII, y maduró en las últimas décadas del siglo XIX. Es en este marco que la mirada sobre la muerte y el espacio de entierro de los cuerpos se modifica como parte de un proceso mayor que llamaremos, siguiendo a Jean Baubérot, proceso de laicización o de secularización “externa”;<sup>1</sup> este fenómeno no sólo atañe a este aspecto sino a muchos otros, referi-

\* Universidad Nacional del Mar del Plata, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Este trabajo tuvo dos versiones anteriores, presentadas en sendas jornadas académicas argentinas. Agradezco las observaciones que me fueron hechas en ese momento; la lectura y sugerencias de la doctora Ana María Martínez, así como los comentarios de dos árbitros anónimos de la revista *Dimensión Antropológica*. Todos los comentarios me fueron útiles para enriquecer el trabajo que presento, y me permiten seguir pensando las preguntas que permanecen abiertas.

<sup>1</sup> Jean Baubérot, “Sécularisation y laicisation. Une trame décisive”, en *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, 2004, p. 21. Sobre el particular nos explayaremos más adelante; por ahora nos interesa resaltar que tomamos la noción de laicización de Baubérot. La idea de

dos fundamentalmente al lugar que la religión debía tener en las sociedades.<sup>2</sup>

Imponer la separación de las esferas religiosa y civil produjo resquemores en los “ciudadanos” de los nuevos países americanos. Esto ocurrió, en parte, porque junto a la consolidación de los estados nacionales hubo que legislar y organizar la vida social que, en muchos de sus aspectos, otrora había estado en manos de los administradores eclesiásticos. El registro de las personas y la educación fueron dos ámbitos en que la disputa entre católicos conservadores y liberales —católicos y no— se notó enseguida, por lo menos en Argentina.<sup>3</sup>

Precisamente en 1882, cuando Argentina comenzaba a transitar los años de la consolidación estatal —es una convención datar el inicio del estado nacional consolidado con la llegada del presidente Julio A. Roca al Poder Ejecutivo, en 1880—, el diario cordobés *El Progreso* publicó en varios números un escrito denominado “Cuestión de Cementerios”, texto que marca el punto de partida para la reflexión de este trabajo. En su primera entrega, se señalaba que el objeto de la nota era destacar la celeridad con que la municipalidad de la ciudad de Córdoba había tomado en sus manos el Registro Civil y las ordenanzas que concernían a los cementerios. También

---

secularización “externa” como opuesta a una de orden interno, que implicaría cambios en la moral y especialmente en la socialización de valores, ideas y actitudes, está tomada del texto de Mira Abad, quien a su vez cita a Pierre Rosanvalon; Alicia Mira Abad, “Secularización y mentalidades en el sexenio democrático: Alicante (1868-1875)”, tesis doctoral, 2002.

<sup>2</sup> Según Baubérot, la laicización sería el proceso mediante el cual un Estado regula el lugar de la religión en la sociedad. En cambio, la secularización incumbería a la pérdida relativa y progresiva de pertinencia social de la religión. Es importante considerar, además, que estos cambios podrían ser producto de los diversos “grados” y, por que no, tipos de modernidad política alcanzados. Un proceso durante el cual la religión irá tomando valores distintos. En este sentido cabe mencionar las propuestas analíticas de Mallimaci, quien se refiere a etapas de la modernidad religiosa para el caso latinoamericano que se ajustaría bien para reflexionar sobre este caso; Fortunato Mallimaci, “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, 2004. Por último, otra reflexión muy estimulante sobre el particular es la de José Casanova, y aun cuando no aborda específicamente el caso latinoamericano, nos parece que puede analizarse, considerando la herencia, en asociación con el europeo; José Casanova, “Reconsiderar la secularización: una perspectiva mundial”, en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, noviembre de 2007.

<sup>3</sup> Milagros Gallardo, “Las parroquias como espacio de mediación. Iglesia y sociedad, Córdoba 1905-1925”, en Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social, La Falda, Córdoba, 30 de mayo al 1 de junio, 2007.

recalcaba que se trataba de un arduo trabajo, por “las dificultades creadas por la autoridad eclesiástica”.<sup>4</sup> Luego de esta mención, el periodista aclaraba que estas resistencias no habían sido privativas de la ciudad mediterránea, y “Es sumadamente importante” que se “conozca por todos en Córdoba, que lo que acababa de hacerse aquí se ha hecho en Chile y en el Perú por Gobiernos y Legisladores que respetan y profesan el culto católico”.<sup>5</sup> Acto seguido daba la palabra al jurisculto peruano Paz Soldán, quien había estado encargado del asunto en su país. Acordando con lo actuado en Perú, la nota recalca que: “Como dice el Sr. Paz Soldán, se hace atmósfera contra el gobierno, las autoridades civiles acusándolas de irreligiosas y anti-católicos a los escritores cuando discuten o hacen valer las leyes que determinan los derechos, atribuciones o deberes del Gobierno civil, deslindándolos de los que corresponden a la Iglesia”.<sup>6</sup> El texto dejaba en claro que la cuestión de interés no era la religión o irreligión, sino el deslinde de atribuciones y derechos entre la Iglesia y el Estado, condiciones necesarias para el ingreso de Argentina al mundo moderno.<sup>7</sup>

Este trabajo intenta ser una reflexión sobre los avatares del proceso que desembocaría en el momento que acabamos de presentar. Para ello analizamos los años previos, a partir de los trabajos existentes y de nuestro propio análisis.<sup>8</sup> Nuestro interés se centra en avanzar en el conocimiento del proceso, y hasta dónde podemos pensarlo como un desarrollo que se cierra a finales del siglo XIX.

<sup>4</sup> Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC), Diario *El Progreso*, 1 de diciembre de 1882, núm. 4171; agradezco a Milagros Gallardo el haberme proporcionado la fuente.

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> Aquí son pertinentes las consideraciones de Menozzi, quien señala que la oposición de la Iglesia al liberalismo y a la modernidad surge de una interpretación que iguala la autodeterminación del hombre a la descristianización; Daniele Menozzi, “Laicización en perspectiva comparada”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, 2004.

<sup>8</sup> Para la provincia de Córdoba en el periodo colonial existen dos autoras muy importantes en cuanto al tema de la muerte desde diferentes registros, pero siempre vinculados fundamentalmente a la piedad: Ana María Martínez de Sánchez y A. Bustos Posse. La primera tiene una abundante producción que citaremos oportunamente en este trabajo, que se basa principalmente en la documentación testamentaria obteniendo datos interesantes acerca de los objetos de piedad y las devociones particulares y familiares; de Ana María Martínez de Sánchez, véase *Vida y “buena muerte” en Córdoba en la segunda mitad del siglo XVIII*, 1996, y *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, 2006. También Alejandra Bustos Posse, *Piedad y muerte en Córdoba (siglos XVI y XVII)*, 2005. Para finales del siglo XIX se cuenta con el trabajo de Liliana Pereyra, *La muerte en Córdoba a fines del siglo XIX*, 2005.

Mejor aún, hasta qué punto es lícito considerar que este proceso tiene un cierre. ¿Será acaso mejor considerar los dichos de *El progreso* como una etapa, una estación en el proceso de laicización? ¿O más bien debemos considerar que es sólo un resultado posible? ¿Se puede pensar este proceso como el del tránsito, por un camino predeterminado, hacia una inevitable y total secularización? En este marco, me parece necesario resaltar que estimo que el proceso que aquí estudio debería considerarse como un momento, un indicador de laicización, entendida ésta en el sentido que lo hace Jean Baubérot, quien la define como un proceso mediante el cual un Estado regula el lugar de la religión en la sociedad. En cambio, la secularización es un concepto utilizado para expresar la pérdida relativa y progresiva de pertinencia social de la religión.

La distinción entre laicización y secularización ha merecido muchos encuentros académicos y ríos de tinta; sin embargo, creo que no es tan importante definir si hablamos de una cosa o de otra como sí lo es reconocer que estos cambios son producto de los diversos grados de modernidad política alcanzados, momentos durante los cuales la religión irá tomando valores distintos —en este sentido cabe señalar las propuestas analíticas de Jean Baubérot, quien habla de umbrales de laicización, y la de Fortunato Mallimaci, quien se refiere a etapas de la modernidad religiosa para el caso latinoamericano. También podría agregarse la idea de secularización externa e interna, por sólo mencionar tres aproximaciones analíticas que consideramos válidas—. Las modificaciones realizadas en vistas de organizar los espacios estatales de forma “moderna” producirán transformaciones sustanciales en la relación simbiótica que tenía la religión católica con la sociedad durante el periodo colonial,<sup>9</sup> e irá reafirmando cada vez más una relación instrumental de la religión<sup>10</sup> que, como dijimos al inicio, ya estaba presente desde el siglo XVIII en muchas administraciones europeas. Tal es, sin ir más lejos, la postura asumida por los Borbones y por José II de Austria.

Comenzaremos “contando la historia” de la muerte y de los entierros en la Córdoba colonial, a fin de reconocer los posibles indi-

<sup>9</sup> Para el Río de la Plata, uno de los primeros en señalar que “cuanto más lejos estemos de la separación ‘oficial’ entre Iglesia y Estado, más virtual es la diferencia entre ellos y con la sociedad” fue Jaime Peire, *El taller de los espejos*, 2000, p. 341.

<sup>10</sup> Para el caso que estudiamos, la persistencia de esta relación simbiótica y algunas modificaciones hacia la instrumentalización de la religión en el tejido social puede verse en Valentina Ayrolo, *Funcionarios de Dios y de la república. Clero y política en las autonomías provinciales*, 2007.

cadores de cambios en el sentido que nos interesa. Miraremos las transformaciones que se operan en el morir. Luego atenderemos la historia de los cementerios, cuyos cambios son usualmente identificados como los primeros del proceso de laicización, para concluir con un balance que nos permita observar, a través de las disposiciones estatales de la República Argentina, los signos de cambio operados en la sociedad.

## **La muerte como una experiencia vital en constante resignificación**

*El final de la vida y la forma del "bien morir"*

La muerte era para la sociedad decimonónica un acontecimiento social. Ciertamente, cuando era anunciada por una enfermedad daba tiempo al moribundo y a su entorno para preparar adecuadamente la partida. Una muerte repentina no sólo sorprendía sino además preocupaba, pues morir sin sacramentos ponía en riesgo el descanso eterno, porque implicaba la prohibición de enterrar el cuerpo en lugar sagrado o bendito.

La relación entre muerte y biografía personal tardó en establecerse, pero algunas costumbres como la de testar, acompañada de actos ligados al ritual y a los sacramentos, constituyen los primeros indicadores del inicio de un tibio proceso de "secularización", como veremos enseguida —nos referiremos siempre al proceso de secularización entre comillas entendiéndolo como hace Jean Baubérot, pero sin descartar la idea de la modernidad religiosa unida a la modernidad política.

Testar era una forma de prepararse para la muerte, pero no la única. Integrar cofradías, fundar capellanías y pías memorias eran otras maneras de ir preparando una "buena muerte". El tránsito hacia la vida eterna debía arreglarse, y en esto los vivos jugaron un papel primordial porque las misas cumplían una función clave, la de acortar el tiempo de permanencia en el purgatorio. Recibir la confesión, viático y extrema unción completaban los requisitos de una "buena muerte".<sup>11</sup> Así, morir no constituía un acto totalmente

<sup>11</sup> Entre los preparativos para una "buena muerte" la confesión era una facilitadora de buena ubicación en el más allá y constituía un recurso para asirse del purgatorio. Fueron

individual y —como señala Philippe Ariès, aunque para un contexto diferente— la idea de un destino colectivo común atenuaba el miedo a la muerte, naturalizándola.<sup>12</sup>

La muerte era la oportunidad, la última, de mostrar cómo se había vivido, e incluso cómo se hubiese querido vivir. Es por ello que la falta de cumplimiento de alguno de los convidados al “espectáculo” del morir se consideró no sólo grave sino también desconcertante.

El principal temor de los vivos y moribundos eran el purgatorio y el infierno. Por este motivo la confesión antes del suspiro final era vital. Pero no siempre fue posible recibir el perdón, la “muerte improvisa” o “de repente” privó a muchos hombres y mujeres de recibirlo. Los párrocos y sus ayudantes a veces dejaron a los fieles sin sacramentos “por no haber ocurrido a tiempo”, “por no haber avisado” la familia o “por no haber yo el cura podido ir por enfermedad”.<sup>13</sup> Efectivamente, muchos de estos clérigos no habrían llegado a tiempo para dar los últimos sacramentos, entre los cuales la confesión era el más usualmente recibido, y la extremaunción y viático los menos, por dificultades eminentemente materiales: la falta de óleos y de ostias consagradas; las observaciones por falta de estos elementos son constantes en los autos de visita, sobre todo en los espacios rurales.<sup>14</sup> Pero también sabemos, que a veces, los curas permanecieron indolentes frente al pedido de asistencia cursado por sus feligreses en momentos en que su intermediación era fundamental. Las comunicaciones a la curia por motivo de haber muerto familiares y conocidos sin que éstos hayan recibido los últimos sacramentos son numerosas. Y si bien puede pensarse que algunos clérigos vivían de los derechos de estola, no fue así en todos los casos. Por ello considerar estas denuncias resulta interesante, ya que podrían leerse como indicador de la importancia concedida por la gente a la forma de morir y a la relación que se establecía entre la muerte y el destino en el más allá.

---

numerosos los cordobeses que contaron con catecismos como los de Astete, Ripalda, Segneri o Fleuri —incluso en lenguas aborígenes— que preparaban para la buena muerte; Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2006, p. 157.

<sup>12</sup> Philippe Ariès, *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta la actualidad*, 2000.

<sup>13</sup> Fray José Brunet, *Apuntes parroquiales de Yucat*, 2003; véase también “Partidas de muertos nobles sepultados por el cura y vicario interino de Yucat don Juan Fermín Irurquiza durante el tiempo que sirvió en dicho destino”, 1843; agradezco a Alfredo Furlani haberme proporcionado una copia del libro, aún inédito.

<sup>14</sup> AAC, leg. 17, “Visitas canónicas”.

En 1817 el cura Juan José Espinosa tomaba la voz de los vecinos de Río Seco —el más al norte de los curatos, en el límite con Santiago del Estero— y se quejaba amargamente del “triste, y lamentable estado de abandono en que se haya esta desgraciada doctrina del Río Seco” a causa del cura doctrinero Tomás de Echegoyen porque, según sus palabras, “es muy familiar al Cura dejar salir a sus feligreses, de esta vida, a la región eterna, sin el dulce consuelo de los sacramentos aun cuando lloren por él”.<sup>15</sup> Las concepciones “comunitarias” sobre la muerte se traducen en éstas y otras palabras del cura que narra:

Al cerrar la noche, ese mismo día, viendo que el enfermo no podía esperar los plazos del cura, ocurren por mí para que le alargue siquiera la absolución: al momento tomé el Santo Óleo, y partí al socorro de este enfermo; llegué a su casa a las nueve de la noche, pero ¡qué dolor! hallé ya amortajando su cadáver. Mi mayor amargura en este caso, ha sido por las circunstancias de este hombre a quien después de una vida bastante relajada, había casado el Cura; como catorce meses ha, sin que en aquel entonces le hubiese administrado el sacramento de la penitencia.<sup>16</sup>

Como puede verse, la indiferencia del párroco alarmaba a Espinosa por las condiciones en que el feligrés había partido de este mundo. Por ello el cura ayudante evocaba al muerto con preocupación, ya que éste no ha sido confesado en ocasión de su reciente matrimonio, y esa carencia, más la de una “vida bastante relajada”, presuponía un duro tránsito de esta vida a la eterna. Los sacramentos de la muerte eran vistos como una posibilidad real de salvación, y si en la ciudad los sermones anunciaban desde finales del siglo XVIII que “con una hora de buena muerte” no era suficiente para salvarse, en los espacios rurales esta idea parecía todavía habi-

<sup>15</sup> Juan José Espinosa se había ordenado a título de ayudante de cura de la doctrina de Río Seco, donde cumplía funciones en el momento del envío de su nota; AAC, leg. 24; también leg. 17, t. IV, 29 de diciembre de 1817.

<sup>16</sup> AAC, leg. 17, t., 29 de diciembre de 1817, ff. 2v y 3d. Otro ejemplo más temprano: “[...] se me informó, que hallándose moribundo un joven llamado Don Justo Olmedo, llamaron al citado Cura para que lo confesara; y se negó diciendo ocurriesen al Ayudante, que en aquel entonces tenía en Ambul; este también se negó según me informó Don Mauricio Olmedo, hermano del enfermo, y fue preciso ocurrir al Ministro Don Bernabé Moreno, que aunque fue a socorrerlo, apenas lo absolvió porque ya no pudo confesarse, y así murió”; AAC, leg. 17 “Visitas canónicas” 1724-1876, Visita a los curatos de Traslasierra, 1803.

tual.<sup>17</sup> Tal como había ocurrido en Río Seco, más al sur, en el curato de Río Tercero Abajo, se insistía con la idea de que el final de la vida podía remediar el tránsito hacia la vida eterna: “que por que no la habían llevado enferma á que la confesara; que así se los llevaban los Diablos, y que así la habían llevado a la difunta”.<sup>18</sup>

Estos testimonios nos permiten analizar un par de cuestiones. En primer término es importante considerar que al menos para los feligreses rurales la forma y los requisitos de una muerte digna —una “buena muerte”— siguen siendo la confesión y la extrema unción. La práctica de la confesión anual debía ser cumplida por todos los fieles; sin embargo, a la hora de partir de este mundo era solicitada con más insistencia. Tal situación puede verificarse si consideramos que la confesión aparece en los documentos generalmente ligada a la muerte y, más raramente, a la Pascua,<sup>19</sup> lo que nos llevaría a pensar que tal vez no fuese un sacramento muy significativo durante la vida, pese a las exhortaciones que se hacían desde el púlpito obedeciendo lo decretado en Trento. Podemos suponer entonces que todavía era corriente la idea según la cual una muerte “bien vivida” podría redimir una mala vida, tal como expresa Espinosa cuando manifiesta su preocupación por el feligrés de vida disoluta muerto sin confesión.<sup>20</sup>

Ateniéndonos al conjunto de documentos consultados podemos decir que la muerte aparece formando parte de la vida, y que lo que más inquieta de este momento es la forma o el estado de la persona al instante de morir. En ese sentido, los sacramentos vinculados a la muerte son vistos como necesarios no sólo para facilitar el tránsito hacia el más allá, sino también como un recurso válido para morigerar una “mala” vida. Los conceptos de Blanes ante el cuerpo de la feligresa muerta inconfesa, cuando dice “[...] se los

<sup>17</sup> Karina Clissa de Mendiola, “Los sermones sobre la confesión, el arrepentimiento y la lucha contra el pecado”, en XI Jornadas Interescales-Departamentos de Historia, Tucumán, 2007, (CD-ROM).

<sup>18</sup> AAC, leg. 35, t. VI, 16 de enero de 1817.

<sup>19</sup> Los sacramentos que se cumplían con dificultad eran la confesión y el matrimonio. El primero pertenecía al universo de las mujeres, dada la gran resistencia por parte de los varones a acercarse al cura. Conocedores de esta realidad, los párrocos solían ser benignos con sus feligreses, perdonando a aquellos que no asistían a su confesión anual. Aunque en algunos casos cabía la excomunión, los pastores cordobeses preferían métodos persuasivos y solían otorgarles ochos días “para cumplir con esta cristiana obligación”, método que, en general, daba buenos resultados; AAC, leg. 34, t. III.

<sup>20</sup> Philippe Ariès, *op. cit.*, 2000, p. 43.

llevaban los Diablos, y que así la habían llevado a la difunta”, son por demás ilustrativos de los argumentos que todavía tenían algún significado para los habitantes de la campaña.

En 1868 Mateo Gutiérrez, vecino de Capilla de los Remedios —curato rural de Río Segundo—, inicia un proceso contra el ayudante del cura, José Gregorio Abrego, por haber dejado que su hermana Santos, anciana y enferma, haya muerto sin la confesión que el cura le había negado en dos ocasiones:

Cumpliendo con los últimos deberes de hermano conduje su cadáver á la Capilla, y el mismo Señor Abrego me negó sepultura eclesiástica, para el cuerpo de la que, en vida, no pudo conseguir que le prestara los auxilios de la religión como era de su deber hacerlo.

El Señor Abrego llevó su capricho hasta obligarme á sepultar á mi hermana fuera de sagrado, donde descansa hoy, dirigiéndome siempre groseras injurias, que, á no ser su carácter Sacerdotal, no se las toleraría, ni habría quedado impugnes. Entre tanto, la única razón para tal proceder es, que somos pobres insolventes, y que no teniendo como pagar los derechos fúnebres, tampoco podemos exigir, ni los auxilios de la religión en vida ni sepultura eclesiástica después de la muerte.<sup>21</sup>

La denuncia de Gutiérrez es interesante porque muestra la resistencia de los curas a enterrar a los pobres, pese a haber sido legislado así por el ejecutivo provincial en 1821.<sup>22</sup> Si bien los sacramentos

<sup>21</sup> AAC, Fondo Parroquias, Río Segundo.

<sup>22</sup> “Prospecto de un Arancel Eclesiástico para las parroquias de la Provincia de Córdoba”. Este “Prospecto” fue firmado por el presbítero Gregorio José Gómez, el doctor José Norberto de Allende y el doctor Joseph Vélez el 29 de enero de 1821. Dicho “Prospecto” constaba de algunos artículos preliminares en los que se estipulaba el carácter y espíritu general que debían guardar los párrocos en relación con los emolumentos que pagarían los fieles; luego seguía el arancel para la parroquia de la iglesia catedral, concluyendo con las cargas que regirían en los curatos rurales. Un nota aclaraba: “A consecuencia de lo ordenado por la MHA [se refiere a la provincial] en sesión de 19 de diciembre de 1820, queda exento de todo derecho parroquial el feligrés sea de la clase y condición que fuere siempre que ante el respectivo juez lego procure, y de una información jurada de suficiente número de testigos de su pobreza, la que quedará calificada si el interesado no contase con un fondo al menos de cien pesos”; Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC), Gobierno, caja 74, carpeta 2, leg. 15. Sobre el particular nos explayamos en Valentina Ayrolo, “Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos”, en *Cuadernos de Historia*, núm. 4, 2001. El tema de las disputas acerca del cobro y pago de aranceles eclesiásticos ha sido tratado abundantemente por diversos autores en México y Perú; véase William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 tt., 1999; Edberto O. Acevedo, “Los aranceles eclesiásticos altoperuanos”, en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 12, 1986a; Edberto O. Acevedo, “Protestas indígenas contra aranceles ecle-

aparecen como fundamentales a la hora de morir, la percepción de Mateo Gutiérrez es que el hecho de recibirlos no es para todos. Hay un expreso reconocimiento de que la condición de “pobres insolventes” es un límite para “exigir, ni los auxilios de la religión en vida ni sepultura eclesiástica después de la muerte”. En este punto podemos decir que si bien el gobierno provincial intervino tempranamente reformulando el arancel eclesiástico en favor de sus ciudadanos, debió esperar a la aparición del Estado nacional para concretar este ordenamiento jurídico. Así, la intervención del Estado en la regulación de la sepultura de sus ciudadanos será importante para resolver casos como este, pero no será suficiente para calmar la conciencia de un creyente católico romano. Recién a finales del siglo XIX, a través del establecimiento de un acuerdo entre el Estado y la curia, se verá materializado el cementerio donde descansarían ricos y pobres, dejando abierta, todavía, la cuestión del credo. En el acuerdo firmado entre la municipalidad y el obispado de Córdoba, en 1875, se determinará la instalación, orden y cuidado del cementerio convertido en espacio del público, así como las funciones y la paga del capellán de los cementerios, que en su calidad de funcionario municipal sería retribuido por aquélla.<sup>23</sup>

Claudio Lomnitz señala que “la reforma de las prácticas funerarias resultó ser fundamental para la transición a la modernidad, dado que dichas prácticas conjuntaban actitudes hacia la responsabilidad individual, una crítica de las formas externas de la expresión religiosa, como espectáculo barroco, y nuevas ideas médicas con respecto a los vapores fétidos (el miasma) y su función en las enfermedades epidémicas”.<sup>24</sup> Este parece haber sido un camino recorrido por la sociedad y el Estado en la diócesis de Córdoba.

---

siásticos”, en *Historia*, núm. 21, 1986b, pp. 9-30; Sergio Serulnikov, *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, 2006.

<sup>23</sup> En el acuerdo hay una cuestión pendiente de desarrollar y es la de los cementerios de disidentes y su lugar en el entramado urbano y social. En otros lugares, como en la provincia de Entre Ríos, en 1866 seguía rigiendo el arancel parroquial para el pago de los servicios de entierro; Archivo de la Arquidiócesis de Paraná (AAP) 19, Varios, Correspondencia Urquiza, 1860-1900.

<sup>24</sup> Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, 2006; para el caso de Argentina véase G. Caretta e I. Zacca, “Morir en tiempos de guerra. Los lugares de entierro en Salta, 1810-1821” (mecanoescrito), 2007.

La costumbre de enterrar los muertos fuera de los espacios habitados por los vivos data del Imperio romano, o quizá de antes. En la Edad Media se usó sepultar a los muertos entre los vivos, y se hizo habitual ver las iglesias convertidas en los espacios predilectos para ello. La práctica comenzó a ser objetada desde el año 442, durante el primer Concilio de Vaison en Francia, cuando se dispuso enterrar los cadáveres en el patio adjunto de las iglesias y no dentro de ellas.<sup>25</sup> Pese a ello, los difuntos seguían ingresando a las iglesias —por lo menos en el espacio del Tucumán— hasta avanzado el siglo XIX.

Según se indicaba en las *Siete Partidas*, las razones que había para enterrar a los muertos en las iglesias eran cuatro: para que los cristianos estén más cerca de Dios por la fe, para que los visitantes hagan oración por los amigos y parientes muertos, para que quienes puedan rueguen a Dios y a los santos por ellos, y para que el Diablo no se acerque al cementerio.<sup>26</sup> Conforme a la Recopilación de leyes de Indias “los vecinos y naturales de las Indias” podrían enterrarse en monasterios o iglesias que eligieran.<sup>27</sup> Pero si esta es la legislación, veamos qué ocurría en la práctica en el espacio cordobés.

Durante el periodo colonial, hacia finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, la iglesia de los franciscanos fue la más solicitada como espacio de sepultura, y lo mismo sucedía para la región bonaerense.<sup>28</sup> Según los datos obtenidos por Ana María Martínez, volcados en un cuadro de su confección, en el siglo XVIII la mayoría de españoles se habría enterrado en la iglesia de San Francisco, mientras la mayoría de los negros, indios y mestizos lo habría hecho en la iglesia catedral.<sup>29</sup>

Los testamentos muchas veces señalaban el lugar que se quería ocupar al interior de las iglesias, repartiendo y apropiándose del espacio sagrado. Así, en gran medida el interior de las iglesias se

<sup>25</sup> Ana Hilda Duque y Lolibeth Medina Rodríguez, “De enterrados a fieles difuntos”, en Nidia Suárez (comp.), *Diálogos culturales, historia, educación, lengua, religión, interculturalidad*, 2006.

<sup>26</sup> Partida I, título XII, ley 2, citado en Alejandra Bustos Posse, *op. cit.*, 2005, pp. 64-65.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>28</sup> María Elena Barral, *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, 2007, cap. 7.

<sup>29</sup> Ana María Martínez de Sánchez, “Y el cuerpo a la tierra en Córdoba del Tucumán. Costumbres sepulcrales, siglos XVI-XIX”, en *Apuntes*, vol. 18, núms. 1-2, 2005a, p. 115.

constituía en cementerio, y algunos grupos terminaban armando allí una suerte de panteón familiar. Algunos testamentos señalan, por ejemplo, la voluntad de ser enterrados en la “Sepultura de sus padres y abuelos”, “Donde su madre”, “Bóveda de sus descendientes”, “Sepultura de Doña Cecilia [...]”.<sup>30</sup>

La costumbre de enterrarse en el interior de los templos se confirma en los aranceles coloniales de la diócesis del Tucumán y que luego rigieron en el obispado de Córdoba, donde se discriminaba el precio de los oficios fúnebres y de los lugares de entierro según se eligiera un lugar fuera o dentro del templo y al interior de él, dependiendo de la cercanía con el altar.<sup>31</sup> El entierro al interior de las iglesias no estaría reflejando necesariamente la condición social de las personas, ni su calidad espiritual, en la medida en que gran parte de indios, mestizos y negros estaban enterrados en la iglesia catedral, por haberlo dispuesto así en sus testamentos —aquellos pocos que testaban—, por haber sido enterrados “de limosna”, pero también por ser obligación de los amos hacerse cargo del entierro de sus esclavos.<sup>32</sup>

En 1787 Carlos III despachó una real cédula en la cual se proscribía la práctica del entierro en las iglesias y se ordenaba establecer cementerios afuera de ellas para inhumar a los fieles. En las iglesias en adelante sólo podría enterrarse a obispos y monjas. La falta de cumplimiento de lo dispuesto explica la ratificación de la disposición de 1787 por medio de una Real Cédula del 15 de mayo de 1804, que confirmaba las anteriores instrucciones agregando que no se pagarían derechos de sepultura, aunque esto no se practicó —como indicaba el representante del cabildo de la ciudad, José Antonio Cáceres de Zurita, en un expediente que se siguió por la reforma del arancel de Moscoso.<sup>33</sup>

Respecto a lo que ocurría en la campaña diocesana, la información es menor. Los datos provienen directamente de los libros de fábrica y de entierros, y éstos no siempre discriminan los lugares

<sup>30</sup> Alejandra Bustos Posse, *op. cit.*, 2005, pp. 72-73.

<sup>31</sup> Según establecían las disposiciones del arancel eclesiástico para el Tucumán, que formó el obispo Moscoso y Peralta en 1774; “Arancel [...]”, АНРС, Escribanía 1, leg. 448, exp. 3, f. 2; véase también Ana María Martínez de Sánchez, “El arancel eclesiástico en el obispado del Tucumán”, en *Revista de Historia del Derecho*, núm. 25, 1997.

<sup>32</sup> María del Carmen Ferreyra, “La muerte entre las castas del siglo XVIII cordobés”, en *Revista de la Junta de Historia Provincial de Córdoba*, núm. 19, 2002.

<sup>33</sup> AAC, leg. 29, t. I, 1804, ff. 238 y ss.

donde se depositaban los cuerpos. En cuanto al lugar de sepultura, a partir de datos de finales de la Colonia podemos colegir que tanto la iglesia como los espacios contiguos a ellas —designados como campos, campos santos o cementerios— servían para enterramientos. En 1797, en Calamuchita, se enterró a Francisca Sánchez, “esclava”, con “entierro menor rezado *adentro de la iglesia*” pagándose 10 pesos. También la española Josefa Acuña tuvo un “entierro menor rezado *adentro*” pagando por ello 21 pesos con dos y medio reales. La párvula española Melchora Acuña, a quien suponemos vinculada a Josefa por estar anotada inmediatamente después que ella, fue sepultada con un “entierro menor rezado *afuera y de limosna*” y Juana Sánchez, “esclava”, también figura enterrada “fuera de la iglesia”, habiéndose pagado por ella la suma de cuatro pesos<sup>34</sup> (todos los registros corresponden a la iglesia parroquial de Calamuchita, ubicada en el pueblo de Soconcho). La forma de asentar los entierros en mucho dependía de quién realizaba los oficios y los registraba en libros, como ocurre con los datos de los libros de la vice-parroquia de Yucat, jurisdicción de Río Tercero Arriba, que recién en 1843 empieza a discriminar el lugar de sepultura.<sup>35</sup>

Para 1821 tenemos un documento que no sólo indica dónde se sepultaba a los fieles, sino que agrega dónde se les velaba. Según consta en el libro de fábrica e inventario de la iglesia de Villa del Rosario, curato de Río Segundo:

[...] en el costado Sur [de la iglesia ] se encuentra un cuarto también de dos aguas, sus paredes del mismo material [adobe crudo] que la Sacristía, los correspondientes Tirantes (tirantes) del techo de lo mismo que las demás piezas tiene de ancho seis varas, y de largo lo propio, no tiene puertas, y esta pieza se halla destinada para depósito de cadáveres mientras tanto se le hacen los oficios, y se les da sepultación en el campo, o cementerio que se halla contiguo a la Iglesia y cercado de tapial con su puerta toda estropeada [...].<sup>36</sup>

<sup>34</sup> AAC, leg. 29, t. I, 1797.

<sup>35</sup> Por ejemplo: “15-8-843: Yo el cura y vicario interino sepulté con rito menor rezado en el Sementerio de dha. Capilla el cadáver de Da. Reyes Fonseca de edad de sesenta y tantos años, de muerte repentina y viuda de D. Gregorio Díaz. Y pa. qe. conste lo firmo por el cura. Dor. Manuel Eduardo Alvarez”; “Partidas de muertos nobles sepultados por el cura y vicario de Yucat dr. Don Manuel Eduardo Alvarez durante el tiempo que sirvió en dicho destino”. Otro ejemplo: “1-4-850, a párvula Dolores Navarro, 15 días, h.l. de Dolores Navarro, sepulté en el cementerio de la vice parroquia de la Merced de Yucat, yo el cura y vicario interino del Río tercero arriba. Esquibel”; citado en Fray José Brunet, *op. cit.*, 2003.

<sup>36</sup> AAC, Fondo Parroquias, Villa de Rosario, realizado por el cura Cordero en 1821.

De forma tal que la práctica de enterrar a los muertos fuera de las iglesias tardó en imponerse, pero no era ajena a las costumbres.<sup>37</sup> Posiblemente en la campaña fuese más usual enterrar a los muertos afuera de las iglesias, debido a las pequeñas dimensiones y poco porte de las mismas.

### Argumentos ilustrados y secularización de enterramientos

Los aspectos sanitarios de base ilustrada forman parte de los argumentos usualmente esgrimidos a la hora de explicar las discusiones y resoluciones en cuanto a la ubicación de los cementerios fuera de las ciudades. En Córdoba, la preocupación por la coexistencia de vivos y muertos fue expresada por varios de los doctos que, consultados por el gobernador, debieron pronunciarse sobre la conveniencia o no de construir cementerios fuera de los poblados. Las antiguas prácticas de enterramiento, ya hechas costumbre, tornaban precarias las condiciones sanitarias de la ciudad. La insistencia en la pestilencia y la podredumbre que esparcían los cadáveres corrompidos —por la inseguridad de los ataúdes o porque eran enterrados superficialmente, tentando animales que terminaban devorándolos— eran argumentos reiterados a la hora de convencer para reubicar los cementerios lejos de los poblados. Los relatos que acompañaban esos argumentos son elocuentes, y a finales del siglo XVIII se evocaba una escena con frecuencia: “Cuantas veces le a sucedido al Procurador, y le persuade le habrá sucedido lo mismo a V.S. que estando oyendo misa, se a abierto una sepultura y al momento llenarse la Iglesia de un hedor intolerable”.<sup>38</sup>

Entre los eruditos consultados, fray Thomas Díaz coincidía con sus pares en que no hacía falta habilitar cementerios por ser los espacios disponibles abundantes; sin embargo, consideraba que

<sup>37</sup> Cabe señalar que cuando los pueblos de campaña —en el Río de la Plata las fuentes coloniales y del siglo XIX hablan de campaña para referirse al espacio rural— crecieron se presentó el mismo dilema. Así, el 17 de febrero de 1868, por medio de una circular del obispo se ordenaba a los curas de la campaña erradicar los cementerios a seis u ocho cuadras fuera de la población, “por la infección que ellos causan y los males que originan”; AAC, Libro de Notas, 1859-1873.

<sup>38</sup> Archivo del ex Instituto de Estudios Americanistas (AIEA), Informe Sobre Monte, núm. 3166.

convenía cavar las sepulturas “con siete o mas pies de profundidad”, poniendo sobre los cadáveres —tal como se practicaba en los panteones subterráneos del Colegio Monserrat y el de Huérfanas— “alguna cantidad de cal que es aquí tan abundante y barata”,<sup>39</sup> procurando que los cuerpos permanecieran sin ser descubiertos durante 20 años, por lo menos.<sup>40</sup> La recomendación de fray Thomas Díaz denota la matriz ilustrada de su pensamiento, al igual que las voces de los procuradores de la ciudad, quienes fueron más contundentes aún.<sup>41</sup>

Según Arcondo: “en Córdoba esa exigencia —la de instalar cementerios fuera de las ciudades— no superó la discusión sobre su necesidad y ventajas, así como sobre su ubicación y tamaño”.<sup>42</sup> Una vez llegada la orden de construir cementerios fuera del ejido de las iglesias, el gobernador intendente marqués de Sobre Monte dijo que: “[...] el establecimiento de cementerios fuera de poblado no sólo es útil sino necesario[...]” y reconocía que las “[...] fiebres malignas y otras enfermedades se originan en la forma de enterrar [...]”.<sup>43</sup> Como dijimos antes, para llegar a este veredicto, Sobre Monte y el cabildo de la ciudad habían realizado varias consultas a personas doctas, como el betlemita fray Joseph de la Natividad, el mercedario fray Joseph de Suasnabar y el franciscano fray Thomas Díaz.

<sup>39</sup> AIEA, Fondo documental, núm. 4302, citado en Ana Inés Punta, *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*, 1997, p. 201.

<sup>40</sup> Recordemos que al menos durante la Colonia, y es de suponer que después también, los cadáveres eran enterrados sin cajón para permitir la más rápida descomposición de los cuerpos, ya que el mismo lugar debía ser ocupado sucesivamente. En los gastos que se refieren a entierro y funerales en los testamentos analizados por Alejandra Bustos Posse figuran los precios por los siguientes servicios, siendo el primero la apertura de la sepultura, cuyo costo oscilaba entre cuatro reales y seis pesos en cualquier iglesia salvo en la Mayor, donde costaba ocho pesos.

<sup>41</sup> Los trabajos que han tratado el tema de la recepción de estas disposiciones en Córdoba y su desarrollo toman sobre todo los dictámenes que los prelados religiosos habían elaborado a pedido del gobernador intendente Sobre Monte en 1789. Entre los más antiguos, se encuentra el de Aníbal Arcondo, “Mortalidad general, mortalidad epidémica y comportamiento de la población de Córdoba durante el siglo XVIII”, en *Desarrollo Económico: Revista de Ciencias Sociales*, vol. 133, núm. 129, abril-junio 1993, pp. 78-84, y si bien no se dedica al tema de los cementerios, hace mención de estos informes y de sus conclusiones al tratar la mortandad y la mortalidad. Otro trabajo que aborda la temática y utiliza las mismas fuentes es el de Ana Inés Punta, *op. cit.*, cap. 6, punto 6.4, quien señala el interés por la instalación de cementerios en el marco de las reformas borbónicas y de la actuación del gobernador intendente Sobre Monte en Córdoba. Un trabajo específico y detallado sobre el tema, a través de diversos artículos y libros, es realizado por Ana María Martínez.

<sup>42</sup> Aníbal Arcondo, *op. cit.*, 1993, p. 81.

<sup>43</sup> AIEA, Fondo documental, doc. 6899.

Para saber cuál sería el mejor lugar para emplazar el cementerio también se consultó al ingeniero Juan Manuel López, quien realizó los planos que acompañaron la respuesta del gobernador intendente al rey.<sup>44</sup> En términos generales los representantes de las órdenes consideraban que no era necesaria la creación de cementerios porque, según estimaban, todavía había lugar —en las nueve iglesias de la ciudad— para albergar los cuerpos de las 150 personas que, en promedio, morían cada año en la ciudad, cantidad que Arcondo encuentra exagerada.<sup>45</sup>

Del mismo modo, era opinión común que cambiar el lugar para los enterramientos traería complicaciones derivadas de la introducción de variaciones en las costumbres, evocando los mismos argumentos esgrimidos en España para retrasar la creación de cementerios lejos de los poblados. Las explicaciones sugerían que no enterrar en el interior de las iglesias estaba bien, pero alejar los cuerpos de los templos podía ser negativo dada la creencia de que enterrarse en las iglesias aproximaba a las almas de Dios, produciendo un bien espiritual tanto a los vivos como a los muertos.<sup>46</sup> Para algunos el espacio para enterramientos era suficiente, sobre todo si consideramos lo apuntado por Arcondo cuando señala los muchos testimonios que coinciden en que, por ejemplo, la iglesia y los alrededores del convento de San Francisco estaban ocupados por sepulturas.<sup>47</sup>

La construcción de cementerios fuera de la ciudad no implicaba necesariamente la pérdida del control sobre la ritualidad de la muerte, aunque sí un desplazamiento de parte de la escena de los oficios,

<sup>44</sup> Dictamen “Sobre el establecimiento de cementerios fuera del poblado”, AIEA, núm. 3166; los planos de López están descritos en Ana María Martínez de Sánchez, “El discurso ilustrado: ¿secularización de la sepultura?”, en *V Congreso Argentino de Americanistas*, 2004, pp. 234-235.

<sup>45</sup> Los dictámenes están en AIEA, doc. 4302 (Díaz), doc. 4300 (Joseph de la Natividad), doc. 4301 (Suasnabar); véase también Aníbal Arcondo, *op. cit.*, p. 78, en cuya gráfica 2, pág. 75, se marca el año 1742 como el de mayor mortalidad, habiéndose registrado 248 muertes de adultos y para los párvulos el año 1767, con una cifra aproximada de 30 muertes. Según Martínez de Sánchez, López había hecho sus cálculos estimando las muertes registradas para 1804 en los libros de colectaduría de la ciudad, registros que ascendían a 154 personas muertas más unas 50 o 60 que habrían sido enterradas sin noticia; Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2004, p. 234, n. 50.

<sup>46</sup> AIEA, Fondo documental, doc. 4301.

<sup>47</sup> Según Alejandra Bustos Posse, *op. cit.*, 2007, p. 70, el primer cementerio que hubo en Córdoba lo creó fray Juan Pascual de Rivadeneira, fundador del primer convento de la orden franciscana en tierra mediterránea. Aunque desconocemos dónde estaría ubicado con exactitud y durante cuánto tiempo se utilizó. No obstante, vale la pena decir que el convento se encontraba algo retirado del centro de la ciudad.

y quizá ese sea el punto clave a considerar en la explicación del retraso en la ejecución de la orden de 1787. Respecto al aspecto económico, es cierto que tanto los párrocos de la catedral —recordemos que ahí era sepultada gran cantidad de gente— como los curas de las órdenes religiosas temerían la pérdida de sus obvenciones en manos de los capellanes de cementerio. No obstante, consideramos que también debe establecerse una relación entre la demora en deslocalizar los cementerios y aspectos ligados a las costumbres, la moral y el universo simbólico de la sociedad local.

Así los años habían ido pasando sin que la orden de 1787 hubiese visto concreción, incluso y a pesar de haberse insistido en 1803 y de nuevo en 1806,<sup>48</sup> 1813 y 1843. La presión por alejar los muertos de los vivos no fue suficiente, aun cuando cada vez eran más las voces que señalaban que “no es herejía, es obra de la justicia, de la necesidad, de la ilustración, de la imparcialidad, y cede en beneficio de la comunidad”.<sup>49</sup>

Pero, ¿se puede medir la secularización a través de las disposiciones relativas a la muerte y los entierros? En el marco de las medidas “modernizadoras” tomadas por la Asamblea del año 1813 —que estuvo a cargo del gobierno centralizado hasta 1815—, y respondiendo al pedido de las autoridades centrales, ese año se destinó un predio para la inauguración de un “cementerio general” en las afueras de la ciudad,<sup>50</sup> y también se reglamentó los que debían fundarse en la campaña. Por este motivo el provisor del obispado enviaba una circular a los párrocos de la sierra a fin de que enterrasen a sus muertos fuera de los templos, por considerar el enterramiento dentro de las iglesias “enteramente contrario a la decencia del culto”. El documento citado reitera que:

[...] faciliten respectivamente los cementerios bendiciéndoles conforme al Ceremonial, y cooperando todos á que se forme un Panteón público *sin que en lo sucesivo se atreva Eclesiástico alguno a mandar enterrar muertos en los Templos* [...] con la precisa obligación de darme cuenta de haberlo así verificado entre

<sup>48</sup> “El 23 de mayo de 1806 expidió la orden circular el Eximio Sor. Virrey de estas Provincias para el cumplimiento de la Real Cédula de 15 de mayo de 1804 que manda establecer los cementerios fuera del poblado”; AAC, Legajos del Cabildo 13-23, núms. 20-23.

<sup>49</sup> G. Caretta, e I. Zacca, *op. cit.*, 2007.

<sup>50</sup> El predio asignado por el gobernador de Córdoba, Francisco de Viana, para el emplazamiento del cementerio fue “el terreno sito a diez cuadras de la ciudad, que se le había embargado al ex administrador de tabacos don Manuel Alfaro, denominado ‘del Puesto’”; Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2005, p. 131.

tanto se proporcionan arbitrios para construir el Panteón ó Cementerio gral. á competente distancia de la Población.<sup>51</sup>

Un dato que resulta por demás interesante es la referencia que se hace al lugar denominado cementerio público, y oficiaba de enterramiento en la ciudad además de aquel adyacente a la iglesia de San Francisco, o del Pilar: “en su conformidad hemos dispuesto que el Cementerio público que ha servido hasta aquí dentro del pretil de nuestra Iglesia Catedral sirva en adelante señalado con nueva Cruz grande, que tambien hemos dispuesto se coloque; quedando prevenidos los curas Rectores de la absoluta prohibición de sepultar cadáveres en los Templos”.<sup>52</sup>

Tal como queda expuesto, el cementerio público de la ciudad estaría ubicado detrás de la catedral, en el actual Paseo Santa Catalina (agradezco a la doctora Martínez de Sánchez el dato sobre la ubicación precisa del cementerio). Este espacio, junto a los predios adyacentes a las iglesias de la ciudad, las de los conventos y casas regulares, seguirán siendo por más de treinta años el depósito usual de los cadáveres de la capital.

Entre 1813 y 1843 hubo diversos intentos por concretar el proyecto del cementerio público.<sup>53</sup> Pero sólo hasta septiembre de 1843, posiblemente como resultado de una serie de cuestiones —entre ellas la acumulación de denuncias sobre los problemas de salubridad pública y, aparentemente, el apremio producido por una epidemia—, el gobernador Manuel *Quebracho* López decreta la fundación del cementerio de San Jerónimo en las afueras de la ciudad.<sup>54</sup>

Como muestra de las dificultades que producía el erradicar algunas costumbres, un mes después de la circular antes mencionada, el 12 de octubre de ese año de 1843, se notifica al gobierno que:

<sup>51</sup> AAC, leg. 42, t. I, 1795-1886, “Circular a la Sierra sobre sementerios” 23 de julio de 1813, firmado por Juan Justo Rodríguez (cursivas mías).

<sup>52</sup> AAC, *ibidem* (cursivas mías).

<sup>53</sup> Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2005, pp. 132-134.

<sup>54</sup> AIEA, Fondo documental, doc. 10103; véase también Compilación de leyes, decretos y demás disposiciones de carácter público dictados en la provincia de Córdoba (1810-1841), 1888. En el AIEA, Fondo documental, doc. 8638, figura la solicitud de bendición del cementerio por parte del provisor Gaspar de Martierena. Cabe destacar que todavía en 1850 se seguía insistiendo en la necesidad de tener cementerios lejos de las ciudades; “Dictamen S/la inconveniencia de los cementerios en poblados”, AIEA, Fondo documental, doc. 10282.

[...] según es informado por conductos fidedignos, se está practicando la sepultación de cadáveres de un modo clandestino, en Cementerios particulares de Conventos y Comunidades, amontonando los cuerpos á la expectación pública, en el Pórtico de la Santa Iglesia Catedral, contra lo expresamente mandado por superior decreto de 14 de Septiembre pasado; eludiendo por consiguiente el primordial objeto de interés vital que el gobierno de acuerdo con SS. tubo en vista para la fundación de un cementerio público en que se depositasen los restos de la mortalidad [...].<sup>55</sup>

Tres años después, en octubre de 1846, el gobernador López seguía señalando los obstáculos que subsistían para lograr la regularización del nuevo cementerio público.<sup>56</sup> Entre ellos se contaba la desatención de la capilla del cementerio de San Jerónimo y por ello se recuerda la necesidad de un capellán permanente, tal como se había estipulado en el acta de fundación.<sup>57</sup> Este inconveniente pone de manifiesto una de las razones por las que resultaba difícil sacar los enterramientos de la ciudad: la lejanía del nuevo cementerio.

Si finalmente, y con retraso, los muertos habían sido alejados de los vivos, llevar los cuerpos a su última morada y visitar luego a los seres queridos se hacía dificultoso. La ausencia de caminos directos, la necesidad de contar con carruajes adecuados y la falta de capellán para los oficios destacaron entre los contratiempos más frecuentemente invocados. Tales cuestiones dejaban al descubierto uno de los más importantes problemas de entonces en Córdoba: la juventud de la municipalidad, fundada apenas en 1857, y su escasa capacidad de gestión en aquel momento.

Además, la creación del cementerio público ponía de manifiesto una cuestión muy importante: ¿a quién correspondía tomar en sus manos el cementerio, administrarlo y financiarlo? Estos asuntos fueron primordiales desde el inicio del proyecto y en parte la idea tardó en ser aceptada porque nadie podía, o argumentaba no poder, asumir los costos económicos de la empresa.<sup>58</sup> Aunque en principio

<sup>55</sup> AAC, leg. 39 t. II (cursivas mías).

<sup>56</sup> Es muy interesante notar que, mucho más temprano que en Córdoba, a partir de 1821, cuando comienza definitivamente el periodo republicano en Venezuela, los miembros de otras confesiones religiosas abren cementerios para sus miembros, ya que estaba prohibido dar sepultura a los no católicos en los cementerios existentes. Así, en 1830 se abre el cementerio judío de Coro, único en su género por tener estatuas de ángeles, cosa no permitida por la religión judía. En 1834 se abre en Caracas el cementerio de los ingleses, exclusivo para los protestantes; Ana Hilda Duque y Lolibeth Medina Rodríguez, *op. cit.*

<sup>57</sup> AAC, leg. 39, t. II, 23 de octubre de 1846.

<sup>58</sup> Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2005a.

había sido pensado para que los costos fuesen absorbidos por la fábrica de las iglesias, catedrales y por los fieles, otras cuestiones comenzaron a incidir cuando el asunto fue propuesto por el Estado.

Recién hacia 1875 la situación parecía resolverse. En lo que atañía al cargo de capellán del cementerio, en una reunión entre el vicario capitular y gobernador del obispado, Gaspar de Martierena, y Pedro Serrano, presidente del consejo ejecutivo de la corporación municipal, se deciden amistosamente sus funciones y labores. En el documento firmado por ambas partes se señalaba que el cementerio había sido erigido con fondos del municipio, lo cual implicaba que su conservación, ornato y pago de los empleados estaba en sus manos. Por ello se resuelve entre el articulado que:

Art. 1º El Capellán del Cementerio será nombrado por la Autoridad Eclesiástica de una terna de Sacerdotes de buena conducta y doctrina ortodoxas que le presentará la corporación municipal [...]

Art. 5º “El Capellán no podrá ejercer función alguna parroquial, á menos de ser autorizado por el Prelado ó el párroco en su caso”.<sup>59</sup>

Finalmente, con casi un siglo de retraso, pero no más que en otros lugares,<sup>60</sup> se cumple con aquella real cédula que diera Carlos III para establecer los cementerios lejos de los poblados. No obstante, como señala Martínez de Sánchez: “la llamada secularización de los cementerios no significó quitar la muerte del universo religioso”;<sup>61</sup> y este es el meollo de la cuestión.

### **A la búsqueda de indicadores de “secularización”**

Hasta ahora hemos visto cómo era percibida la muerte en su aspecto religioso y cómo los muertos se van alejando de los vivos dando lugar a la instalación de cementerios como espacio diferenciado dentro de la ciudad y, por ende, del mundo social. Algunos indicadores de que este proceso conlleva la “secularización” se nos presentan ya hacia mediados del siglo XIX. Silenciosamente, como

<sup>59</sup> AAC, leg. 34, t. IV, 5 de mayo de 1875. Nótese que en el primer punto se invierten los términos del patronato, ya que en general es la autoridad religiosa quien arma las ternas y la autoridad civil quien decide.

<sup>60</sup> Ana María Quezada Acosta, *op. cit.*

<sup>61</sup> Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2005, p. 127.

vimos, algunas prácticas habían comenzado a cambiar. Así, se inicia un cierto extrañamiento con respecto a la muerte durante el final del gobierno provincial del federal “Quebracho” López, esto es hacia 1852. Empero, aunque hemos seguido el curso de este proceso no estamos en condiciones aún de concluir acerca de las transformaciones de la construcción social de la muerte. Todavía no podemos considerar, aunque sí estimar, cuándo la muerte pasa de ser un acontecimiento comunitario a ser una “experiencia” individual marcando un momento de “secularización” en las prácticas sociales, más allá de las disposiciones gubernamentales.

Nos interesa sin embargo, a modo de epílogo, presentar algunos indicadores de cuál fue el alcance del primer umbral de laicización o de secularización “externa” en el proceso de modernización política.

En *primer término* escuchemos a los párrocos —algunos de ellos especialmente sensibles a las modificaciones que se iban introduciendo en las costumbres mortuorias—, cuyo discurso nos permitirá advertir las modificaciones. La primera alteración sensible en las prácticas se produce hacia finales de la década de 1850, cuando los cadáveres de difuntos ya no se ingresaban a la iglesia acompañados por el párroco y la cruz parroquial,<sup>62</sup> sino que se llevaban directamente al cementerio, donde se realizaban los oficios de rutina. A esta modificación sustancial se sumaba otra que escuchamos en la voz enojada del párroco Juan Nemesio Esquivel, quien decía que “[...] el párroco no puede hacer todo el oficio que proviene del ritual Romano, y sólo limitarse á la antífona *si iniquitis* y salmo de *porofundi*”.<sup>63</sup> Parece entonces que, pese a la demora en la construcción e instalación del cementerio, las modificaciones en las costumbres irán transformando lentamente la norma. A los ojos de este cura, tales cambios eran hijos de la relajación de las costumbres y la permisividad de algunos clérigos:

Hemos visto y estamos viendo continuamente el poco ó ningún respeto que se tiene á la Santa Cruz Parroquial, no los lamentos en la calle sino aun en las mismas casas mortuorias pues con dolor de nuestro corazón estamos viendo

<sup>62</sup> Recordemos que la cruz parroquial representa a la parroquia, solían ser de pequeño tamaño, coronando una vara bajo la que se extendía un armazón de forma cilíndrica, rematado bajo la cruz en cono y cubierto de tejido. A esto se le conocía con el nombre de manguilas.

<sup>63</sup> AAC, leg. 34, t. IV, carta de Juan Nemesio Esquivel del 6 de julio de 1858.

que muchas personas permanecen en las casas mortuorias sentados alomenos tomando mate y ni aun se mueven el sombrero, además de esto ya algunos de las plebes nos han gritado haciendo algunos insultos que por respeto debido a VI omitimos anotarlos [...].<sup>64</sup>

Esta posible pérdida de la importancia de la parroquia —en tanto lugar de celebración de los ritos mortuorios y lugar de entierro— queda encarnada en “el poco ó ningún respeto que se tiene á la Santa Cruz Parroquial” y en los gritos de la plebe que no reconoce la importancia de la cruz y del párroco. En su exasperación, el párroco Esquivel llama la atención sobre esta modificación que, a la larga, y a su juicio, trocará en práctica secularizante, ya que pide que “no salga la cruz Parroquial a ninguna casa mortuoria sino que todo el oficio se haga en la Santa Iglesia Catedral á la hora que el párroco estime conveniente”,<sup>65</sup> y agrega que se aclare a los fieles “que los derechos pecuniarios de entierro que asigna a los párrocos y fabrica de la Iglesia el arancel *no son debidos por llevar el párroco la cruz á la casa mortuoria como fanáticamente cree el vulgo y aun la mayoría de la gente ilustrada sino por el deber que tiene el párroco de hacer los oficios de sepultura de sus feligreses [...]*”.<sup>66</sup>

Pese al alegato a favor de adecuar las prácticas de velorio y entierro a los tiempos que corrían para preservar y salvaguardar el carácter “original” de la celebración, la opinión de las autoridades eclesiásticas es contraria:

Si llegase á accederse á tal solicitud por las razones aducidas siendo consecuentes deberán suprimirse también todos los actos de nuestro culto aún los más sagrados; por que ¿cuál es el que no está expuesto á la mala voluntad de los más o á la ignorancia y falsa inteligencia de muchos? ¿cuál es el acto del ministerio pastoral que no toque á la vez en iguales inconvenientes? Y sin embargo no puede ni suponerse por un momento siquiera que se decrete la abolición de los actos del culto y prácticas religiosas. Deben los Prelados conservar, edificar y no destruir en obsequio de la Religión y en cumplimiento de los graves deberes que les impone su destino [...].<sup>67</sup>

<sup>64</sup> AAC, *ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*. Cabe aclarar que era costumbre colonial convidar mate con pan en los velorios, y lo mismo en la campaña bonaerense; véase Ana María Martínez de Sánchez, *op. cit.*, 2006, p. 183, y María Elena Barra, *op. cit.*

<sup>66</sup> AAC, *ibidem* (cursivas mías).

<sup>67</sup> *Idem* (cursivas mías).

Así, parece establecerse una disputa ya no en el campo de las ceremonias y rituales de la muerte, sino mucho más allá, en el lugar de la religión en el concierto social. Esta discusión explícita, a nuestro juicio, dos formas diferentes —tal vez antagónicas— de considerar la religión y el lugar que le correspondía en la sociedad, mismas que van a traspasarse en las alternativas elegidas por los católicos laicos en la segunda mitad del siglo XIX.

En la posición de Esquivel y los rectores catedralicios, las modificaciones en las costumbres son necesarias a fin de preservar y sostener la religión. Para las autoridades eclesiásticas —en el momento en que escribe Esquivel, el obispado se encuentra sin obispo y el provisor acaba de morir en junio de 1858— ocurre todo lo contrario, legitimar ciertas prácticas y convertirlas en norma sería una forma indirecta de invalidar la regla. Estas dos posturas manifiestan las miradas que van a estar presentes, en constante tensión, en las filas de la Iglesia cordobesa a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando inexorablemente la religión católica tenga que buscar, a la luz de un nuevo orden político y de una sociedad en constante reacomodamiento, un lugar distinto en el universo social. Así, por ejemplo, el proceso de secularización de cementerios se da paralelamente en Uruguay, donde el entierro de inmigrantes marcará también la oportunidad que abra el debate.<sup>68</sup>

En segundo lugar, vale la pena destacar que hacia mediados del siglo XIX se van a producir cambios importantes en la composición social y étnica de la feligresía cordobesa. La llegada de grandes contingentes de inmigrantes, y la “conquista” del territorio sureño para la provincia, produjeron un aumento demográfico que se ligará directamente con otro tipo de cambios de sentido secularizante.

Hacia 1860, a las cuestiones vinculadas con la muerte y el entierro habrá que agregar una más, la de “¿quién es el muerto?”<sup>69</sup> Si hasta entonces los curas enterraban a los vecinos del lugar, a quie-

<sup>68</sup> José Pedro Barrán, *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco, 1839-1875*, 1979, pp. 81-83.

<sup>69</sup> Otro tema que no vamos a tratar aquí, pero debe ser considerado, es el origen inmigrante de los párrocos, con lo cual no sólo los feligreses eran desconocidos, sino también el clero; en este punto resultan más importantes sus costumbres que sus biografías personales; Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007; Milagros Gallardo, “El clero secular inmigrante en la Argentina del cambio de siglo. Políticas y representaciones eclesiásticas”, en *Migraciones europeas a Brasil y Argentina. Experiencias, trayectorias y formas de interacción en el marco de sociedades plurales*, 2009.

nes conocían y con quienes habían compartido más de un espacio de sociabilidad, a partir de mediados de siglo los habitantes de las campañas “argentinas” empiezan a ser desconocidos entre ellos.<sup>70</sup>

Las continuas sospechas de los curas sobre el origen y la confesión religiosa de sus parroquianos, sobre todo en el espacio rural, explica la negativa, en más de un caso, a darles sepultura. En 1863 se llama la atención al gobierno de Córdoba por este hecho y se exige que “impida que queden insepultos los cadáveres de los extranjeros que mueren fuera de la comunidad católica por el mal efecto que eso produce por la inmigración que viene á poblar y cultivar nuestro suelo desierto”.<sup>71</sup> Para evitar este problema, a principios de abril de 1863 se dispone la construcción de un cementerio para aquellos que morían fuera del rito católico, ubicado al lado del cementerio público utilizado por los de credo católico romano. Pero a pesar de lo dispuesto en 1868 se seguía reclamando la concreción del cementerio.<sup>72</sup> En su descargo la curia endilgaba el retraso a la municipalidad de la ciudad, quien era el administrador.

Pero si en la ciudad capital de la provincia éste era un problema, imaginemos lo que ocurría en los espacios periféricos. Allí era normal iniciar un interrogatorio a los vecinos antes de enterrar a algún foráneo, como ocurrió en Quilino a fines del siglo XIX, cuando antes de enterrar dos cuerpos en el cementerio local el párroco preguntó a los vecinos por el credo de los suicidas extranjeros, uno italiano y el otro alemán —este último, para agravar su cuadro, aparentemente era protestante.<sup>73</sup>

Las dificultades causadas por la negativa del clero a enterrar a “supuestos disidentes” movilizará no al gobierno de la curia o a las autoridades de la provincia, sino al propio gobierno nacional, que

<sup>70</sup> Pensemos que la primera colonia agrícola fundada en Santa Fe, en la localidad de Esperanza (1853), estaba conformada por familias suizas, alemanas, francesas, belgas y luxemburguesas; Ezequiel Gallo, *La pampa gringa*, 1983.

<sup>71</sup> Las comunicaciones nacionales a fin de crear cementerios para individuos de otras confesiones pueden verse en AAC, Libro de Notas, 1859-1873, 10 de marzo de 1863.

<sup>72</sup> A decir del párroco, en el departamento de Tulumba, al norte de la provincia, en 1897 había tres cementerios de católicos y tres para disidentes; AAC, Fondo Parroquias, Tulumba, 11 de julio de 1897.

<sup>73</sup> AAC, Fondo Parroquias, Quilino, 1877-1899. Si bien es cierto que los suicidas no podían ser enterrados en tierra sagrada, en algunos casos —y si de alguna forma el suicida había manifestado arrepentimiento antes de morir— el obispo podía otorgar dicho permiso. Esto es probablemente lo que ocurrió con el feligrés italiano finalmente enterado en Quilino; Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, 1975, vol. 10, p. 266.

desde el advenimiento del presidente Bartolomé Mitre al poder (1862) tendrá como objetivo crear un Estado moderno sobre el principio de “llenar el desierto argentino”.<sup>74</sup>

Por *último*, en el derrotero de la búsqueda de indicios de secularización en torno a las disposiciones que rodean la muerte, llama nuestra atención la particular mirada que la Iglesia cordobesa porta sobre el traspaso de la administración de los cementerios a manos del gobierno civil. En particular porque esta situación descubre una nueva arista que subyace a las discusiones entabladas entre ambos sectores: la separación de la Iglesia y el Estado, separación considerada por un sector nada desdeñable de la elite gobernante de Córdoba como “contraria a la ordenación Divina”.<sup>75</sup>

En su informe anual de 1890 a la curia diocesana, el cura de Villa del Tránsito, Gabriel Brochero, decía: “Los cementerios del Tránsito y Nono están completamente arruinados, *no se han reconstruido porque el Señor Obispo aconsejó al infrascrito suspendiera esas obras en vista de las pretensiones del Gobierno de apropiarse de los cementerios*”.<sup>76</sup>

¿Por qué el prelado pensaba que había un deseo de “apropiación” de los cementerios por parte del Estado? Seguramente esta recomendación se basaba en una simple cuestión de números. Si el gobierno tomaba en sus manos los cementerios, que fuese él —y no la Iglesia— quien sufragara los gastos de construcción de los camposantos. Pero además, aquellos cementerios que eran parte de las iglesias debían seguir en sus manos. La idea del obispo Toro —pese a su carácter conciliador, como lo define Milagros Gallardo— era sostenida por todo un sector conservador dentro de las filas del catolicismo. La nota aparecida en el diario *Los Principios* en julio de 1894 la representa:

<sup>74</sup> Señalemos que la ley 1420 y la de matrimonio civil, llamadas Leyes Laicas, serían militantemente resistidas por un grupo numeroso de políticos católicos en acuerdo con miembros del clero; Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007.

<sup>75</sup> “La Iglesia y el Estado”, diario *Los Principios*, 19 de enero de 1898; este es un grupo “extremadamente flexible”, ya que algunos mudan de facción cuando consiguen sus objetivos, como señala Silvia N. Roitenburd, “Catolicismo cordobés y Estado Nacional (1862-1880)”, en *Cuadernos de Luján*, núm. 11, 1988.

<sup>76</sup> El obispo era el dominico fray Reginaldo Toro (1888-1904), cuyas palabras pueden entenderse considerando su particular mirada de los acontecimientos: “En el mundo no tremolan sino dos banderas, la de Cristo y la de Lucifer, la liberal y la católica, cobijémoslos bajo la nuestra y busquemos ante todo y sobre todo el reino de Dios y su justicia”; AAC, Fray Reginaldo Toro, Auto episcopal “El XX de septiembre”, Córdoba 15 de septiembre de 1897, citado en Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007, p. 9 (cursivas mías).

Hace algunos días la Municipalidad de Villa Soto, Departamento de Cruz del Eje, se apoderó violentamente del cementerio de la localidad cometiendo un acto evidente de despojo, pues aquél pertenecía a la Iglesia, habiendo sido construido por los curas de la localidad, con el óbolo de los feligreses de la parroquia, dado especialmente con este objeto [...] No sabemos que razones habrán alegado los señores municipales de Soto para fundar esta tentativa de *laicización*, efectuada por medios enteramente rurales, pero de todos modos, creemos que la lección ha de aprovecharles.<sup>77</sup>

La nota no necesita ninguna explicación, es clara en sus apreciaciones e identifica directamente la cuestión central, la *laicización*. La toma por parte del Estado del registro de las personas —matrimonio civil, inscripción de nacimientos y decesos—, primer paso en la separación de las esferas de incumbencia, fue percibido como una amenaza.

La consolidación de la Iglesia argentina se estaba formalizando de la mano de otros procesos similares vividos por el Estado nacional, pero también por el propio papado.<sup>78</sup> En la nueva arquitectura estatal un clero diferente, parte del cual se presentaba como el más recalitrante defensor de posturas como la del obispo Toro, se había formado el Colegio Pío Latinoamericano, y a su vez había integrado el primer contingente de seminaristas que salió de Córdoba rumbo a Roma en 1875.<sup>79</sup> Los laicos, por su parte, aunque con actitudes diferenciadas en cuanto a cómo debía ser la relación Iglesia-Estado, tendrían también un lugar privilegiado en la defensa de los derechos de la Iglesia desde los espacios de la vida civil.<sup>80</sup> Así, encontramos a periodistas, funcionarios y empleados estatales, maestros y profesionales marcando la impronta católica en sus áreas de incumbencia. No todos pensaban igual, pero en Córdoba muchos de ellos estaban de acuerdo con aquel fiscal, que en descargo de un cura de Anejos sud —que enfrentaba un proceso por no otorgar una partida de defunción al jefe del registro civil— señalaba:

<sup>77</sup> AAC, diario *Los Principios*, 12 de julio de 1894.

<sup>78</sup> Gallardo hace alusión a “un enfrentamiento, muchas veces en igualdad de condiciones, entre dos actores sociales protagónicos por la delimitación y ocupación de un espacio en construcción. La redefinición del espacio público se convierte en el punto de fricción”; Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007.

<sup>79</sup> “Conocida es la postura de Pío IX respecto al liberalismo, es por tanto coherente suponer que la línea de conducta adoptada estuviera influenciada por la experiencia vivida en la ciudad eterna”; citado en Milagros Gallardo, *op. cit.*, 2007, p. 24.

<sup>80</sup> Silvia N. Roitenburd, *op. cit.*

El Estado no tiene ni puede tener respecto a los cementerios otro interés temporal que el que se relaciona con la policía de sanidad, estableciendo las condiciones requeridas por la higiene para la inhumación o depósitos de los cadáveres en ellos; pero sin pretender jamás, desde que sean cementerios religiosos —con-sagrados para los católicos— inmiscuirse en su régimen i administración.<sup>81</sup>

Allí, en ese punto era bien vista la separación de esferas. Como dijimos, eran también muchos los que en Córdoba opinaban como el diario *Los Principios*:

Es sabido que la iglesia es el poder moderador por excelencia, en las costumbres de los ciudadanos, de tal manera que ella ayuda al Estado y le forma a ciudadanos útiles y respetuosos de sus leyes [...] Pretender separarlos, por el hecho de que á unos cuantos liberales se les ocurra que esa circunstancia importaría un paso hacia delante en el camino de la libertad, hacia el progreso de la legislación, ó del orden social mismo, es simplemente no darse cuenta de la naturaleza de esos poderes y buscar el debilitamiento del Estado que se trata de favorecer.<sup>82</sup>

Comparando este texto con el citado al principio de este trabajo —publicado en el mismo periódico—, es que cabe preguntarse acerca del alcance de la laicización/secularización de la sociedad cordobesa.

## A modo de epílogo

Si bien no podemos medir la magnitud del proceso, lo que por otro lado no sé si es tan importante como notar la presencia del mismo, sí podemos arribar a algunas conclusiones. En primer término, con respecto a la muerte podríamos decir que hemos podido observar prácticas y conductas “secularizadas” desde mediados del siglo XIX. Estos comportamientos no abarcan a toda la sociedad, pero el simple hecho de su existencia nos habla de ellos. En determinado momento esos comportamientos fueron propiciados por el Estado mediante el paso de los cementerios a la órbita civil e instando al entierro de disidentes en los cementerios públicos, lo que conllevó en muchos casos la construcción de los mismos.

<sup>81</sup> AAC, leg. 39, Comunicaciones con el Gobierno Provincial 1876-1910.

<sup>82</sup> AAC, “La Iglesia y el Estado”, diario *Los Principios*, 21 de noviembre de 1897.

En segundo lugar, pensamos que la sola existencia de opiniones disímiles en cuanto al lugar que debían ocupar la Iglesia y la religión en la sociedad, incluso al interior los grupos católicos, muestra una apertura propia de procesos de secularización social, sin por ello concluir que es el inicio de un proceso lineal e inevitable.

En este último sentido es importante señalar que el avance del Estado en las esferas de la organización civil, a través del registro de las personas y la educación, fue notado por vastos sectores como los primeros pasos en el proceso de separación de las esferas de incumbencia del Estado y la Iglesia, y por ende en la *laicización*, y también fue leída por muchos como la des-cristianización de la sociedad.

Así, podríamos entender este proceso como uno de los umbrales de la "secularización". Para pasar al próximo umbral, conviene ir más allá de este *racconto* y considerar las transformaciones realizadas en las prácticas; esto es, cómo las personas van reconociendo y naturalizando la religión como una cuestión que incumbe a la esfera de lo privado. Porque es ese el paso que marcará una verdadera transformación, aun cuando consideramos que la secularización, no es un proceso acabado ni total, y que en términos de Gauchet equivaldría a "la salida de la religión".<sup>83</sup> Por eso nos preguntamos si estamos en condiciones de decir que una sociedad puede secularizarse definitivamente. Por ello es interesante pensar de qué forma la religión se convierte en un elemento intersticial del orden social.<sup>84</sup> La lucha de un sector de la iglesia de Córdoba por retener el control de las normas que regían los comportamientos y la moral, por citar dos ámbitos, y por convertirse de organizadora de la vida en su ámbito, muestra las dificultades que hubo en esta parte del mundo para concretar la "modernidad política y religiosa" según los modelos de análisis más usados.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, 1985.

<sup>84</sup> Alicia Mira Abad, *op. cit.*

<sup>85</sup> Fortunato Mallimaci, *op. cit.*

## Bibliografía

- Acevedo, Edberto O., "Los aranceles eclesiásticos altoperuanos", en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 12, 1986a.
- , "Protestas indígenas contra aranceles eclesiásticos", en *Historia*, núm. 21, 1986b, pp. 9-30.
- Altamira, Roberto, *El seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto. Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1943.
- Archivo de la Arquidiócesis de Paraná (AAP).
- Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC).
- Archivo del ex Instituto de Estudios Americanistas (AIEA), Informe Sobre Monte, núm. 3166.
- Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC).
- Arondo, Aníbal, "Mortalidad general, mortalidad epidémica y comportamiento de la población de Córdoba durante el siglo XVIII", en *Desarrollo Económico: Revista de Ciencias Sociales*, vol. 133, núm. 129, abril-junio 1993.
- Ariès, Philippe, *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta la actualidad*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000.
- Ayroló, Valentina, "Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos", en *Cuadernos de Historia*, núm. 4, 2001.
- , *Funcionarios de Dios y de la república. Clero y política en las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- Barral, María Elena, *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Barrán, José Pedro, *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco, 1839-1875*, Montevideo, Editorial de la Banda Oriental, 1979.
- Baubérot, Jean, "Sécularisation y laicisation. Une trame décisive", en *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velásquez, 2004.
- Brunet, José (Orden Mercedaria), *Apuntes parroquiales de Yucat*, Córdoba, PP Mercedarios, 2003.
- Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Don Bosco, vol. 10, 1975.
- Bustos Posse, Alejandra, *Piedad y muerte en Córdoba (siglos XVI y XVII)*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2005.
- Caretta, G. e I. Zacca, "La muerte en el imaginario colonial. Análisis de los enterratorios en Salta a fines de la Colonia", en *I Jornada de Estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, GERE, 2006.
- , "Morir en tiempos de guerra. Los lugares de entierro en Salta, 1810-1821", Buenos Aires, Reunión interna del grupo Religio, julio 2007 (mecanoescrito).

- Casanova, José, "Reconsiderar la secularización: una perspectiva mundial", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, noviembre de 2007.
- Clissa de Mendiolaza, Karina, "Los sermones sobre la confesión, el arrepentimiento y la lucha contra el pecado", en *XI Jornadas Interescuales-Departamentos de Historia*, Tucumán, 19 al 22 de septiembre de 2007 (CD-ROM).
- Duque, Ana Hilda y Lolibeth Medina Rodríguez, "De enterrados a fieles difuntos", en Nidia Suárez (comp.), *Diálogos culturales, historia, educación, lengua, religión, interculturalidad.*, Caracas, Universidad Nacional de los Andes, 2006, pp. 11-67.
- El Cura Brochero, *Cartas y sermones*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 1999.
- Ferreyra, María del Carmen, "La muerte entre las castas del siglo XVIII cordobés", en *Revista de la Junta de Historia Provincial de Córdoba*, núm. 19, 2002, pp. 107-132.
- Gallardo, Milagros, "Las parroquias como espacio de mediación. Iglesia y sociedad, Córdoba 1905-1925", en Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social, La Falda, Córdoba, 30 de mayo al 1 de junio, 2007.
- , "Clero secular y Estado Provincial frente a la secularización. La implementación de las leyes laicas en la diócesis de Córdoba en la década de 1880", en Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez (comps.), *La Iglesia hispanoamericana de la Colonia a la República*, México, Plaza y Valdez/Universidad Católica, 2008.
- , "El clero secular inmigrante en la Argentina del cambio de siglo. Políticas y representaciones eclesásticas", en *Migraciones europeas a Brasil y Argentina. Experiencias, trayectorias y formas de interacción en el marco de sociedades plurales*, Rosario, CONICET, 2009.
- Gallo, Ezequiel, *La pampa gringa*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985.
- Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- Mallimaci, Fortunato, "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", en Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.
- Martínez de Sánchez, Ana María, *Vida y "buena muerte" en Córdoba en la segunda mitad del siglo XVIII*, Córdoba, Centro de Estudios Históricos, 1996.
- , "El arancel eclesiástico en el obispado del Tucumán", en *Revista de Historia del Derecho*, núm. 25, 1997.

- , “El discurso ilustrado: ¿secularización de la sepultura?”, en *V Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires, Liga Naval Argentina, 2004, pp. 213-239.
- , “La resurrección de los muertos. Significado del espacio sepulcral”, en *Hispania Sacra*, núm. 57, 2005, pp. 109-140.
- , “Y el cuerpo a la tierra en Córdoba del Tucumán. Costumbres sepulcrales, siglos XVI-XIX”, en *Apuntes*, vol. 18, núms. 1-2, 2005a, pp. 8-25.
- , *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2006.
- Menozzi, Daniele, “Laicización en perspectiva comparada”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.
- Mira Abad, Alicia, “Secularización y mentalidades en el sexenio democrático: Alicante (1868-1875)”, tesis doctoral, Alicante, Universidad de Alicante, 2002.
- Peire, Jaime, *El taller de los espejos*, Buenos Aires, Claridad, 2000.
- Pereyra, Liliana, *La muerte en Córdoba a fines del siglo XIX*, Córdoba, Alción, 2005.
- Punta, Ana Inés, *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*, Córdoba, Ferreyra, 1997.
- Quesada Acosta, Ana María, “El cementerio de Vegueta, reflejo histórico de la ciudad de Las Palmas”, en línea [<http://tanatologia.org/cementerio-vegueta.pdf>].
- Roitenburd, Silvia N., “Catolicismo cordobés y Estado Nacional (1862-1880)”, en *Cuadernos de Lujan*, núm. 11, 1988.
- Serulnikov, Sergio, *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 tt., México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1999.



# Nicaragua: revolución popular y elecciones democráticas

ANNA MARÍA FERNÁNDEZ PONCELA\*

*Ay Nicaragua, Nicaragüita,  
la flor más linda de mi querer...*  
(Carlos Mejía Godoy  
y los de Palacagüina)

**E**n el año 2006 el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) regresa vía electoral a la presidencia de Nicaragua, 16 años después de haber perdido las elecciones y a 27 de haber llegado al gobierno tras una revolución popular que fue seguida a través de los medios de comunicación en todo el mundo. En una época, como la actual, donde se valora tanto el futuro y las “potencialidades”,<sup>1</sup> bien vale la pena girar la mirada hacia las “experiencias” del pasado y ver las enseñanzas que nos pudieran mostrar.

Aquí nos proponemos hacer un breve recuento histórico de algunas partes de la Revolución Popular Sandinista, el tiempo de la guerra revolucionaria, así como el periodo en el gobierno y su vuelta al poder político en época reciente. Advertir que esto es una ventana que mira algunos hechos, procesos, relaciones y sujetos, que intenta describir, explicar y comprender sin juzgar.<sup>2</sup> Así pues, la única pretensión es un rescate de la memoria histórica para las nue-

\* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

<sup>1</sup> Richard Sennet, *La cultura del nuevo capitalismo*, 2006.

<sup>2</sup> Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX, 1914-1991*, 1996; Edgar Morín, *El método. El conocimiento del conocimiento*, 1999.

vas generaciones en su “uso ejemplar”<sup>3</sup> y entre los retos educativos de la “modernidad líquida”.<sup>4</sup>

## Un poco de contexto e historia

*Nuestra Revolución triunfará porque es la causa de la justicia,  
porque es la causa del amor (Leonel Rugama)*

Nicaragua es un país situado en la cintura de América, con un territorio de algo más de 120 mil km<sup>2</sup> y una población de alrededor de cinco millones de habitantes, de la cual más de la mitad vive en ciudades y la otra en el área rural. El analfabetismo antes de la revolución era superior a 50 por ciento, y una mitad del país estaba incomunicada con la otra. Este apartado lo dividiremos en tres sectores: la situación económica que va de 1950 a 1970, el espacio sociopolítico y la dictadura de Somoza, con objeto de que no sea una mera narración histórica, sino una suerte de revisión y análisis temático de cada área social concreta.

*El modelo capitalista de “desarrollo” somocista:  
agro exportador y dependiente*

En el siglo XIX Nicaragua se inserta en el mercado internacional por su producción y exportación de café. Se configura un país dependiente, periférico y con una economía de enclave agroexportador. El café, algodón, azúcar, plátano, tabaco, la carne —y el oro también, en algún momento— son las exportaciones por antonomasia. La crisis azucarera en el tercer decenio del siglo XX agudiza

<sup>3</sup> Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, 2008

<sup>4</sup> Zygmunt Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, 2007. En este punto son necesarias dos advertencias. La primera es que una parte de la bibliografía empleada está sesgada desde la óptica e ideología sandinista, pero se trata de la bibliografía más abundante y accesible que hay sobre el tema. Y en segundo lugar, sólo retomaremos algunos periodos históricos y nos basaremos —como decimos en el texto pero lo queremos remarcar— en una narración y descripción de varios hechos más que en un análisis político de situaciones concretas. También debemos añadir que tampoco profundizaremos aquí en los vericuetos de la “memoria”, tan en boga en nuestros días; Joel Candau, *Memoria e identidad*, 2001; Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, 2004.

la dependencia, y durante la Segunda Guerra Mundial, con el cierre de los mercados europeos, se convierte definitivamente en satélite de la economía estadounidense. Esta fuerte unión con Estados Unidos de indudable raigambre económica, también tiene que ver con la tradicional clase dominante y su íntima relación con dicho país, y no menos importante es la especial ubicación geopolítica y las posibilidades de comunicación interoceánica con las que cuenta Nicaragua, al grado de que en diferentes épocas se barajó la posibilidad de construir un canal interoceánico en el río San Juan, al sur del país.

Los años cincuenta representan una expansión de la exportación algodonera. En los sesenta se integra el Mercado Común Centroamericano, y la “Alianza para el progreso” promueve la creación de industrias de “toque final” o ensamblaje —llamadas irónicamente de “sustitución de importaciones”—. Todo ello para evitar un contagio de la Revolución cubana (1959). Pero se trató de fábricas de segunda mano, obsoletas con dependencia de materias primas y semielaboradas, máquinas y repuestos. La dependencia externa se incrementaba, además era el país centroamericano menos industrializado —de ahí que era el menos pensado para una revolución según expertos, como y tampoco Rusia parecía estar en la mira de Marx en su momento—, por lo que la competencia era difícil y se dedicaba, por ejemplo, a exportar algodón e importaba hilo y telas de este producto.

Para tener un panorama más claro, diremos que había un sector primario compuesto por medianos y grandes productores exportadores tecnificados; los productores de granos básicos y alimentos son pequeños y medianos agricultores en condiciones atrasadas; y los campesinos pobres o casi sin tierra, o en tierras improductivas para cultivos de autoconsumo. El sector secundario lo forma la industria y la construcción, débil y dependiente, como se dijo. Y el terciario comercio y servicios, el más amplio, concentrado en la capital, Managua, representaba un gran “sector informal” y trabajadores por cuenta propia. Como ejemplo “58% de los propietarios tienen el 34% de las tierras, mientras 0.6% tienen el 31% y el 50% de la población ingresan anualmente 90\$, mientras el 5% ingresa 1.800\$”.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> VV.AA., *La caída del somocismo y la lucha sandinista*, 1980, p. 334.

La clase dominante estaba formada por tres grupos, las familias en torno al Banco Americano, los Montealegre; la aglutinada en el Banco Nicaragüense, los Pellas; y el tercero era el llamado de “los dados cargados”, compuesto por la familia Somoza, de menor tamaño pero con el aparato del Estado a su servicio. Se trata de grupos monopólicos internos ligados al mercado mundial. Su poder económico venía de la actividad financiera y comercial, tenían el absoluto control de las agro exportaciones, compraban por adelantado las cosechas a bajo costo y las vendían en el mercado internacional en dólares; también son ellos los que importan insumos para la producción agraria. Este poder está sustentado por la Guardia Nacional, nombre que recibiera el ejército en el país.

En los años setenta aumentan las exportaciones y se diversifican, hay cierto auge económico, que viene a ser truncado con el terremoto en 1972. Se dijo que la destrucción tuvo un costo de 800 millones de dólares, y que sumado al saqueo, el fraude y la corrupción dejó al país más empobrecido. Pero el endeudamiento y la ayuda internacional le dan un respiro. En 1974 tiene lugar cierto auge de nuevo, pero en 1977 la crisis por la irracionalidad económica, el estancamiento del Mercado Común Centroamericano, y la guerra de liberación —sobre la cual nos centraremos más adelante—, hacen que Nicaragua sea un caos, entre la miseria y la movilización popular contra el régimen. Ese mismo año se calculaba que la fortuna de los Somoza sumaba cuatro mil millones de dólares.

Ya en 1979 la deuda alcanzaba mil 645 millones de dólares y era de los países más endeudados del mundo. Eso sí, la huida de capitales y el robo de reservas monetarias hizo que el nuevo gobierno sandinista encontrara tres millones de dólares en las arcas del estado, cantidad que equivalía a las importaciones de un sólo día. El país estaba deshecho económicamente: deuda externa, inflación, desempleo, siembra paralizada por la guerra, fábricas y barrios destruidos por los bombardeos y empresas descapitalizadas.<sup>6</sup> Por supuesto, además estaban los muertos, calculados entre 35 y 60 mil.

<sup>6</sup> Manuel Iglesias “La situación nicaragüense y la guerra económica de desgaste”, mecanoescrito, 1985; Adolfo Rodríguez Gil, “La economía en Nicaragua”, mecanoescrito, 1985; Adolfo Rodríguez Gil, “‘Ay Nicaragua, Nicaragüita...’ A veinticinco años de la Revolución sandinista”, en *Viento del Sur*, núm. 75, agosto de 2004a; Adolfo Rodríguez Gil, “El FSLN en el poder”, en *Viento del Sur*, núm. 76, octubre de 2004b.

En 1823 el Partido Liberal asume un gobierno de tendencia liberal, contra el modelo oligárquico existente hasta la fecha, y logra mantener hasta 1934 cierta ideología progresista. Recordemos que en 1910 es desplazado del poder por la intervención de Estados Unidos, que apoya al Partido Conservador hasta 1929. Con el asesinato de Augusto C. Sandino —“general de hombres libres” que lideraba al “pequeño ejército loco” frente a la ocupación de la década de 1930 bajo el grito “Patria y libertad”, que vence a los *marines* y pierde ante los pactos de paz que iniciaran la dictadura somocista—, el Partido Liberal, encabezado por Somoza, pasa a ser somocista, sufriendo varias escisiones en varios momentos. También surgieron otras tantas agrupaciones políticas de centro Partido Liberal Independiente, Partido Popular Social Cristiano. Y otras fuerzas se reagruparon bajo la tendencia de la izquierda: Partido Socialista de Nicaragua, Partido Comunista de Nicaragua, Movimiento de Acción Popular y el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) que se funda en 1961, inspirado en el sandinismo, la teoría antiimperialista, la democracia, y propugna la alianza de clases, cuya estrategia es la lucha y se proclama vanguardia del pueblo, según sus propios documentos —y como veremos más adelante.<sup>7</sup>

En cuanto al movimiento obrero, surgen algunas asociaciones en los años veinte, con el primer acercamiento —en 1917— a la Revolución de Octubre en Rusia. Sin embargo, mientras toda Centroamérica se estremecía en huelgas, en Nicaragua no pasaba nada. La lucha de Sandino en los años treinta permeó a los trabajadores urbanos de la Unión Patriótica Nicaragüense, y junto a los estudiantes se unió a ésta. En 1931 se funda el Partido del Trabajo de Nicaragua, pero tras la muerte de Sandino la organización se escinde entre la tendencia pro somocista y la independiente. En 1939 se liquida la organización antes de que cayera en manos de Somoza. Y si bien hubo varias organizaciones obreras de carácter efímero, éstas nunca fueron muy importantes políticamente hablando, como tampoco eran numerosos los obreros.

Los partidos tradicionales eran el Partido Liberal y Partido Conservador, si bien entre 1944 y 1979 otras fuerzas políticas inten-

<sup>7</sup> William Villagra, “Los partidos políticos en la historia nacional”, en *Encuentro*, núm. 23, 1985.

tan —con más o menos énfasis— ser alternativa sin conseguirlo: Partido Socialista de Nicaragua, Partido Comunista de Nicaragua, Movimiento de Acción Popular. Por su parte, el Partido Conservador vive durante años sustentando fraudes electorales a favor del Partido Liberal y haciendo pactos y negociaciones con éste, jugando a un bipartidismo aparente que legitima el régimen dictatorial.

La dictadura somocista pudo mantenerse 45 años en el poder con el beneplácito de Estados Unidos. La Guardia Nacional era su ejército y el Partido Liberal su órgano político, además de las posesiones económicas y el control ejercido sobre el sistema productivo. Se consideraba que “el retardo en las relaciones capitalistas de producción y la subordinación al orden imperial han impedido al estado y régimen somocista la implantación de una democracia burguesa”.<sup>8</sup> De hecho, diversos autores hablan de un estado oligárquico por centrarse su economía en la agro exportación de un lado, y de otro por su carácter de subsistencia.

Según análisis ligados a fuentes sandinistas, las clases sociales eran la burguesía financiera, comercial e industrial, ligadas a Estados Unidos; una burguesía local dependiente, agroindustrial, comercial y financiera, y la burguesía local mediana. También una clase rentista de terratenientes y urbana, así como especuladores del estado —alta burguesía civil y militar—. Las clases medias estaban compuestas por una pequeña burguesía rural y urbana; y por sectores intermedios de asalariados improductivos, estudiantes, etcétera. Y el proletariado agroindustrial, el proletariado urbano industrial y los pequeños campesinos proletarizados.<sup>9</sup>

Eso sí, había crisis entre los grupos burgueses —por así llamarlos— por competencia económica, en especial la deshonestidad ejercida por la familia Somoza y sus allegados, que si bien no afectaba mucho a la gran burguesía, sí a la mediana y local, que se encontraba en desventaja. Eran unos sectores sociales que se habían consolidado en los años cincuenta y sesenta con la producción agroexportadora e industrial, y que controlaban el comercio de productos en lo interno —comprando a precios bajos la cosecha y vendiendo a elevados en época de escasez—. Desde 1972 este segmento parecía afectado, y en reacción contra Somoza crea diversas organizaciones separándose de los partidos tradicionales, Partido Liberal

<sup>8</sup> VV.AA., *op. cit.*, p. 70.

<sup>9</sup> *Idem.*

y Partido Conservador; de hecho hace varios intentos de hegemonizar a otros grupos de la población en contra del dictador, pero no del sistema, esto es, preconiza un recambio —el “somocismo sin somoza” fue denominado—. Sus reivindicaciones giran en torno a las libertades políticas formales y los derechos humanos, y por ello sufren represión política.

Por su parte, el sector rentista ligado a los partidos tradicionales también se ve perjudicado, y el terremoto agudiza la conciencia y movilización del mismo, creando a su vez organizaciones políticas y sindicales que con el tiempo vertebrarán a la Revolución Popular Sandinista y su lucha contra la dictadura, desde una postura que propugnaba una transformación del sistema social más profunda y radical.

Las clases medias en la crisis se unen al movimiento social creado, se trata de capas o grupos intermedios de asalariados, tenderos, burócratas, profesionales, estudiantes. Estos últimos, el movimiento estudiantil destaca por su lucha y por ser cuna de la mayor parte de la militancia sandinista, así como de otras organizaciones de izquierda y de los combatientes de la Revolución.

En la década de 1970 se produce un agotamiento de la dictadura por la aguda crisis económica. Los sectores burgueses de oposición buscan una salida sin cambios, mientras los trabajadores del campo, la ciudad, estudiantes y otros grupos quieren derrocar a la dictadura y al sistema que la sustenta. Se trata de una crisis pre-revolucionaria que coincide con la crisis interburguesa. Hay entonces tres bloques claramente diferenciados: el somocista con sus aliados internos, el apoyo de Estados Unidos y sectores oligárquicos, con el Partido Liberal y la Guardia Nacional de su lado; el bloque reformista, que era un sector burgués ligado también al gobierno de Washington, la jerarquía católica y los grupos en torno al Frente de Acción Opositora; el tercero era el Frente Popular Nicaragüense, hegemonizado por el Movimiento del Pueblo Unido, organización de masas bajo la dirigencia del FSLN. Con el tiempo, grupos de los dos últimos bloques se unen en la Alianza Patriótica y en la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional en 1979.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Jaime Wheelock Román, *El gran desafío*, 1983.

*La dinastía Somoza y el Estado represor*

*Yo estoy sufriendo  
yo tengo el dolor de toda mi patria,  
y en mis venas anda un héroe buscando libertad.  
Las flores de mis días siempre estarán marchitas  
si la sangre del tirano está en sus venas.  
Yo estoy buscando el pez de la libertad  
en la muerte del tirano.  
(Rigoberto López Pérez)*

*Mañana, hijo mío, todo será distinto,  
se marchará la angustia por la puerta del fondo,  
que ha de cerrar, por siempre, las manos de los hombres nuevos...  
(Edwin Castro, carta a su hijo desde prisión)*

Tras el cerco y aniquilamiento del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional, Anastasio Somoza García, fiel a Estados Unidos, asume el poder. En 1935 controla una sublevación militar, un año después da un golpe de estado al presidente Sacasa y se legitima a través de unas “elecciones” bajo su organización y supervisión. Es presidente del gobierno, jefe de la Guardia Nacional, todo lo controla, y aplica el terrorismo institucional con violencia y torturas, características de toda su saga.

Entre 1936 y 1956 hay una dura opresión. En 1944 se reprimen las luchas obreras. En las elecciones de 1947 Argüello, del mismo Partido Liberal que Somoza, es desbancado por éste en un golpe de estado; en 1950, con el pacto Somoza-Chamorro o “Pacto de los Generales”, el Partido Conservador lo respalda. Y así se construye a su alrededor un “mito de indestructibilidad y poder”. Se consolida la dictadura vinculada estrechamente al gobierno estadounidense. Conocida es la conversación entre el secretario de Estado, Cordell Hull: “¡Este Somoza es un perfecto hijo de puta! —Por supuesto, respondió el presidente Roosevelt sin abandonar su famosa sonrisa, pero es nuestro hijo de puta”.<sup>11</sup>

En las décadas de 1940 y 1950 tienen lugar luchas dispersas desorganizadas y conspiraciones fracasadas contra el dictador, de militares o veteranos sandinistas, incluso con apoyo del gobierno cos-

<sup>11</sup> José Figueres, “Somoza, un alcohólico del poder” (entrevista), en *Proceso*, núm. 99, 1978, p. 10.

tarricense. En 1954 hay crisis del pacto Somoza-Chamorro por competencias, y en 1958 también se desatan movilizaciones obreras.

Anastasio Somoza Debayle, *Tachito* —famoso por sus violaciones, torturas y sadismo—, sucedió a su padre como jefe de la Guardia Nacional. Este ejército de unos 12 mil miembros, conocido por su crueldad y fidelidad al dictador, contaba además con otros cinco mil efectivos en cuerpos especiales como el Batallón Somoza y la Escuela de Entrenamiento Básico de Infantería —creada en los años setenta como cuerpo de elite para la represión. Ya en 1975 *Tacho III*, Anastasio Somoza Portocarrero, es el director de la Escuela de Entrenamiento, nacido en Estados Unidos y con doble nacionalidad, tuvo el control del abastecimiento durante el gran sismo de 1972, por lo cual se le llamaba “Capitán Terremoto”.

La Escuela de Entrenamiento forma parte del Comando Defensivo Estratégico Centroamericano, llegaron a mandar tropas e intervenir en Costa Rica, contra el régimen de Arbenz en Guatemala, en la invasión de Playa Girón en Cuba, en el derrocamiento de Arnulfo Arias en Panamá, y con bombardeos en El Salvador, además del ofrecimiento para Vietnam.

Pero volvamos con el dictador, porque el 21 de septiembre de 1956, en una fiesta para celebrar su presidencia, Anastasio Somoza García es ejecutado por Rigoberto López Pérez —poeta y tipógrafo—, acribillado en el momento, mientras sus dos compañeros fueron encarcelados y torturados durante cuatro años hasta su muerte. Mario Benedetti destaca el ánimo de seguir con la acción, aun a sabiendas que se jugaba la vida, pues los planes iniciales no se pudieron llevar a cabo. Esta acción se reconoce como “el principio del fin” de la dictadura, si bien todavía habrían de pasar varios años. López Pérez escribió: “[...] tratar de lograr que Nicaragua vuelva a ser [...] una patria libre [...] ser yo el que inicie el principio del fin de esta tiranía” (carta a su madre, Rigoberto López Pérez).

El 28 de septiembre asume como presidente Luis Somoza, y el otro hijo, Anastasio Somoza Debayle, pasa a ser jefe de la Guardia Nacional. El presidente Eisenhower declara que “la nación y yo personalmente, lamentamos la muerte del presidente Somoza, ocurrida como resultado del cobarde ataque de un asesino. El presidente Somoza mantuvo constantemente en público y en privado su

amistad con los Estados Unidos, amistad que persistió hasta el momento de su muerte".<sup>12</sup>

## El relato de la Revolución Popular Sandinista

*Fue una tarea de todos.  
Los que se fueron sin besar a su mamá  
para que no supiera que se iban.  
El que besó por última vez a su novia.  
Y la que dejó los brazos de él para abrazar un Fal.  
El que besó a su abuelita que hacía las veces de madre  
y dijo que ya volvía, cogió la gorra, y no volvió.  
Los que estuvieron años en la montaña. Años  
de clandestinidad, en ciudades más peligrosas que la montaña...  
Los que hicieron las tareas importantes,  
y los que hicieron las menos importantes:  
Esto fue una tarea de todos.  
La verdad es que todos fuimos adoquines en la gran barricada.  
Fue una tarea de todos. Fue el pueblo unido.  
Y lo hicimos (Ernesto Cardenal, *Antología*, 1983).*

El presente punto está marcado, como su título indica, por el relato o narración histórica de los hechos más sobresalientes acaecidos en el país en dicho periodo histórico.

Y ese mismo año de 1956 aparece la primera célula del PSN, con personas que se declaran marxistas, en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua donde se estudia a Sandino, dirigida por Carlos Fonseca Amador, y también está Tomás Borge, entre otros. En 1959 tiene lugar la represión de manifestaciones estudiantiles por reivindicaciones gremiales, que culmina con una masacre el 23 de julio.

En 1957 fracasa una nueva conspiración de la fuerza aérea contra Somoza; en tanto, el poema ganador de un concurso en honor del dictador muerto se publica en los diarios y las iniciales de cada verso, leídas de arriba abajo, dicen: Rigoberto López Pérez. Ese mismo año hay elecciones y Luis Somoza es elegido presidente.

La Revolución cubana triunfa en 1959, y para el continente latinoamericano es ejemplo en ese entonces de una novedosa experien-

<sup>12</sup> Citado en Jaime Wheelock Román y Luis Carrión, *Apuntes sobre el desarrollo económico y social de Nicaragua*, 1980, p. 10.

cia y la posibilidad de hacer una revolución en el “patio trasero” de Estados Unidos. Ya en Nicaragua se dio una acción guerrillera en 1958, y entre ese año y 1963 se contabilizan unos 11 intentos, uno de los cuales es obra de los sandinistas. En realidad hay más de veinte levantamientos armados contra el somocismo en las décadas de 1950 y 1960 —algunos de veteranos sandinistas—, todos desbaratados y brutalmente reprimidos. En este tiempo se fundan la Juventud Patriótica Nicaragüense, el Frente Unido Nicaragüense y la Juventud Revolucionaria Nicaragüense.

En 1961 nace el FSLN. Estimulado por la Revolución cubana, por los diversos intentos de organización política y militar fracasados, por las necesidades organizativas de la movilización urbana, las luchas laborales, sindicales y estudiantiles de la UNAN; en medio de una época de conspiraciones internas en la Guardia Nacional y de reclamos del incumplimiento del Código de Trabajo y la extensión de la Seguridad Social, entre otras cosas. Se recupera la figura de Sandino y la consigna antiimperialista, además de la lucha contra la dictadura. Así, el 23 de julio Carlos Fonseca, Silvio Mayorga y Tomás Borge, junto al veterano Santos López, fundan<sup>13</sup> lo que se llamaría dos años después —por indicación del primero— FSLN.<sup>14</sup>

Carlos Fonseca inicia su actividad política en 1953, a los 17 años; viaja por Europa y la Unión Soviética; se vincula a diversas organizaciones y participa en intentos guerrilleros, escribe varias obras, va a prisión, es exiliado. En 1969, como secretario general saca a la luz un programa de reivindicaciones populares, e impone la tesis de la lucha armada como única vía posible, lucha guerrillera e insurreccional de masas. En 1976 cae en combate en Zínica. “El comandante de la cárcel de Tipitapa llega hasta nuestra pequeña celda, jubiloso, con *Novedades* en la mano, a darnos la noticia: ‘Murió Carlos Fonseca’, no dice. Nosotros respondimos, después de callar unos segundos: ‘Se equivoca, coronel. Carlos Fonseca es de los muertos que nunca mueren’. El coronel nos dice: ‘Definitivamente, ustedes son invencibles’”.<sup>15</sup>

En 1962 se organiza la primera escuela militar del FSLN. Al año siguiente, y a través de fraude electoral, llega a la presidencia René Shick. En los años siguientes se trabaja con diversos grupos y orga-

<sup>13</sup> Humberto Ortega, *50 años de lucha sandinista*, INT, s.a.

<sup>14</sup> Carlos Fonseca, *Nicaragua hora cero*, 1979.

<sup>15</sup> Tomás Borge, *Carlos, el amanecer dejó de ser una tentación*, 1980a, p. 62.

nizaciones, con campesinos y obreros sindicalizados; tienen lugar sabotajes y “recuperaciones” económicas, robos a entidades bancarias o casas comerciales en Managua, hasta se toma la radio, y se organiza una base guerrillera en el centro del país.

En 1967 Anastasio Somoza Debayle ya es presidente, además de ser jefe de la Guardia Nacional; se trata de una reedición modernizada y aparentemente más poderosa de la dinastía. Pacta con el Partido Conservador y se crea un triunvirato por necesidad de cambios constitucionales. Las manifestaciones pacíficas son masacradas y los intentos de ejecutar a Somoza fracasan. El movimiento guerrillero sufre derrotas militares —es el año en que el *Che* Guevara muere en Bolivia—; sin embargo, se da un auge en la autoridad política y moral del FSLN. La noticia del movimiento masacrado de Pancasán recorre todo el país y se queda en la memoria de muchas personas.<sup>16</sup> Y mientras el dictador considera el triunfo militar como victoria total y ofrece tropas para Vietnam a Estados Unidos, se inicia la etapa de “acumulación de fuerzas en silencio” y fortalecimiento organizativo por parte del FSLN, y también la represión se recrudece.

Entre 1967 y 1974 hay un trabajo largo y silencioso, con movilizaciones y acciones opositoras, incorporación de profesionales a la oposición, trabajo político-organizativo, orientación de luchas obreras y campesinas, crece la influencia del FSLN en todos los sectores, en especial entre estudiantes y cristianos.

En 1968 proliferan los movimientos huelguísticos y la toma de tierras en el campo; en la UNAN, el Frente de Estudiantes Revolucionarios encabeza las luchas, y los movimientos de la Universidad Centroamericana son sofocados. Son los años en que se promueve la consigna: “Patria libre o morir”. Por esta época el FSLN se define como organización de cuadros, no de masas, y como organización político-militar; también pugna por incorporar al pueblo a la lucha armada y prepararlo para una posible insurrección final, combinando también las formas de guerra popular prolongada y trabajo de masas. Prosiguen los robos a bancos, y en 1969 es desviado un vuelo de Lanica, cuyos pasajeros son canjeados por sandinistas encarcelados. En la Navidad de 1971, 1972 y 1973 grupos cristianos

<sup>16</sup> Carlos Fonseca, *op. cit.*; Henry Ruiz, “La montaña era como un crisol donde se formaban los mejores cuadros”, en *Nicarauac*, núm. 1, 1980.

hacen huelga de hambre en la Catedral de Managua con objeto de liberar a militantes sandinistas, lo cual se logra.

Y en eso llega el terremoto del 23 de diciembre de 1972, que asola y destruye la capital. La catástrofe colabora a poner al descubierto el carácter impopular del régimen somocista, toda vez que agudiza tensiones entre los grupos burgueses, y crea más miseria en los sectores mayoritarios y menos favorecidos de la población. La ayuda exterior es requisada y usada en beneficio de los Somoza. La Guardia Nacional saquea e incendia los edificios que quedaron en pie, la ciudad arde durante varios días. La especulación de tierras urbanas y la corrupción se incrementa. El dictador negocia con el plasma sanguíneo enviado como ayuda humanitaria y lo vende en Estados Unidos. Se calculan 10 mil muertos y 55 mil viviendas destruidas. El centro de Managua nunca se reconstruye. La ropa de ayuda es vendida en *boutiques* de la amante del dictador, mientras las tiendas de campaña son utilizadas por los veraneantes en Costa Rica.

En esa fecha se implanta la guerrilla en la zona norte y resiste al cerco militar con la base de apoyo campesina, redescubriéndose la fuerza de este sector y superado el peligro foquista pasajero se forja el núcleo del Ejército de Liberación, ayudado por el campesinado pobre. La montaña es considerada maestra,<sup>17</sup> “algo más que una inmensa estepa verde”,<sup>18</sup> escuela para jóvenes, estudiantes, burgueses, donde surgen los cuadros hechos “hombres nuevos”, según se decía en esa época.

Es el tiempo en que se cerca y bombardea la casa de Julio Buitrago, quien sale gritando y cae bajo el fuego, la escena se transmite por televisión para amenazar a la gente; sin embargo, el resultado es el contrario: la población forja la leyenda de la invencibilidad del FSLN, pues con hombres como ése, se afirmaba, la revolución estaba asegurada.

Y así llegó el 28 de diciembre de 1974, donde “se rompe el silencio” con el asalto a la casa del ex ministro somocista *Chema* Castillo —durante una fiesta en honor al embajador estadounidense— por parte del comando Juan José Quesada. La toma de rehenes y la aceptación de las exigencias —liberar a presos políticos, dinero, difusión de proclamas en los medios, alza de salarios a la Guardia

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> Omar Cabezas, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, 1984.

Nacional, cese de medidas represivas— fue inédito. El autobús que lleva a rehenes y guerrilleros al aeropuerto forma una caravana espontánea de vehículos como escolta popular, miles de personas salen a las calles a vitorear a Sandino y al FSLN. El golpe impacta al pueblo y también tiene resonancia internacional. El 30 de diciembre, el avión con el comando y 18 sandinistas liberados llega a La Habana.<sup>19</sup>

Este sonado revés para el régimen incrementa las medidas represivas: estado de sitio, ley marcial, leyes de excepción, tribunales militares, terror sobre los medios de comunicación. Y la reacción acentúa la crisis interburguesa, pues la camarilla somocista utiliza las medidas de forma unilateral para monopolizar operaciones especulativas y negocios, como siempre. Además de la represión al movimiento revolucionario y a la población en general. Pero ésta legitima la lucha armada. Sectores burgueses piden ya claramente la salida del dictador. La Guardia Nacional, en un cerco táctico, arrasa la zona guerrillera, desaparecen pueblos y se crean campos de concentración.

Entre 1974 y 1977 hay una fase ascendente de movilizaciones y de auge revolucionario. Por una parte la vanguardia revolucionaria es duramente golpeada, cayendo algunos cuadros —como Fonseca—. Por otra parte, en las ciudades se multiplican las huelgas, y a escala nacional e internacional se suman fuerzas y sectores a favor de un cambio político en Nicaragua, o claramente en apoyo de la Revolución y el FSLN.

Mientras, Estados Unidos presiona a Somoza para una “apertura” democrática y que otros grupos accedan al poder; se crea el “Grupo de los 27” —sectores democráticos opositores—, con un manifiesto que pone en tela de juicio el proceso electoral de 1974, en el que Anastasio Somoza ganó las elecciones, y la jerarquía católica elabora una Carta Pastoral que apoya el manifiesto.

Desde este año la vanguardia revolucionaria acumula fuerzas, evita combatir y echa raíces en las organizaciones de masas intermedias y en la lucha por la liberación de prisioneros. La guerrilla resiste esquivando el combate, estrategia que cambiará pasando a la ofensiva cuando tenga más fuerza humana y material. Hay, eso

<sup>19</sup> Jaime Wheelock Román, *Frente Sandinista, diciembre victorioso, 1979a*; Gabriel García Márquez, *El asalto*, 1985.

sí, algunas acciones exitosas en la montaña, movilizaciones, tomas y luchas estudiantiles en las calles.

Se considera que en 1975 se da una fase ascendente y acelerada de la revolución y la guerra se extiende al pueblo. Proceso que culminará en 1977 con las marchas campesinas de la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC), entre otras cosas. Pero ese año también aparece marcado por la división del FSLN, tras 14 años de unidad. Se escinde la tendencia proletaria y un año después la insurreccional o “tercerista” —por ser la tercera—. Se tachó de “foquista” a la primera —de la guerra popular prolongada—, de “sectaria” a la segunda y de “socialdemócrata” a la tercera. Esta última es la más numerosa, se guía por golpes de mano, se adelanta a sectores burgueses en su protagonismo opositor al régimen y se gana el respeto de la gente. Desde su ruptura intentan reintegrarse, toda vez que no dejan de criticarse mutuamente los errores, pero sin la saña entre ellos que mostraron otros grupos de izquierda en el continente. Será en 1979, cuatro meses antes del triunfo, que se unen nuevamente. En todo caso su trabajo y aportaciones siempre fueron complementarias.<sup>20</sup>

En 1977 acontece la ofensiva de octubre, o los primeros intentos frustrados de insurrección. Se trató de una ofensiva político-militar con asalto a cuarteles, aunque no se lograron los objetivos. Fue un periodo de maduración política, de ampliación de alianzas internas y externas, y de demostrar que la Guardia Nacional no es invencible. Entre 1977 y 1978 Nicaragua se agita con luchas antisomocistas y realineamiento de fuerzas políticas. Por ejemplo, en el Instituto Nicaragüense de Desarrollo surge un grupo de jóvenes en oposición a la burguesía y que quiere encabezar el Diálogo Nacional a través del “Grupo de los Doce”, profesionales reconocidos fruto de la diplomacia sandinista.

El 10 de enero de 1978 es asesinado Pedro Joaquín Chamorro —cuya muerte es considerada también como la defunción de la oposición burguesa—. Era el jefe de la oposición de algunos sectores de la burguesía y director del diario *La Prensa*. Se dijo que la causa de su muerte se debió a que pensaba publicar un artículo —“Operación vampiro”— sobre la venta en Estados Unidos del

<sup>20</sup> Tomás Borge, “Historia político militar del FSLN”, en *Encuentro*, núm. 15, 1980b; Regis Debray, “Nicaragua, año cero”, en *Casa de las Américas*, núm. 117, 1979; Adolfo Gilly, *La nueva Nicaragua*, 1980.

plasma enviado por la ayuda internacional tras el terremoto de 1972; otro rumor sobre su asesinato es el de que Chamorro hubiera podido ser el sustituto de Somoza en el gobierno. La burguesía convoca a paro nacional de un mes, con los trabajadores en su casa —era una huelga para atacar a Somoza, no para favorecer la movilización popular—. Se acentúa de nuevo la crisis interburguesa.

Este asesinato es considerado un error de la dictadura, el inicio definitivo de su derrocamiento, ya que la población se radicaliza y en ese momento ya nadie está seguro. La gente sale a la calle y el FSLN tiene que correr para encabezarla, se toman calles, se ocupan campamentos antiguerrilleros, se realizan acciones político-militares. Las movilizaciones iniciadas después del homicidio fueron algo imprevisto tanto para Somoza como para el FSLN, que no previó la reacción popular, y de hecho se incorpora activamente en el último día de la primera semana de la huelga de la burguesía.

En febrero de ese mismo año se insurrecciona espontáneamente Masaya —lo cual se toma como ensayo o entrenamiento para la insurrección final—. El 21 de febrero en la iglesia de Monimbó, barrio indígena, se conmemoró el 44 aniversario del asesinato de Sandino, y la intervención de la Guardia Nacional es rechazada por un levantamiento popular. El 23 amanece con el barrio sitiado, el pueblo se organiza con barricadas y armas caseras, en un alarde de imaginación popular. La insurrección es brutalmente masacrada por la Escuela de Entrenamiento y caen varios militantes enviados por el FSLN a conducir la resistencia.<sup>21</sup>

Tras la ofensiva de octubre de 1977 y las jornadas de los primeros meses de 1978, el FSLN acelera su crecimiento, con apoyo de la solidaridad internacional y el reconocimiento de algunos gobiernos progresistas del mundo. De marzo a septiembre las columnas y frentes guerrilleros se configuran como una fuerza sólida y móvil de choque. Hay huelgas, manifestaciones y protestas en las ciudades. Surge el Movimiento Democrático Nicaragüense, que se une al Instituto Nicaragüense de Desarrollo y exige el Diálogo Nacional.

En marzo es asesinado el general Reynaldo Pérez Vega, jefe del estado mayor de la Guardia Nacional —ya antes fueron ejecutados otros guardias—. En abril y mayo hay huelgas de hambre de madres y manifestaciones pacíficas. Los estudiantes de secundaria en

<sup>21</sup> Humberto Ortega, "Presentación", en *La insurrección sandinista en Masaya*, 1982; Sergio Ramírez, *La insurrección en las paredes*, 1984.

paro ocupan planteles e iglesias. Se constituye el Frente Amplio Opositor, con apoyo de los terceristas y bajo el liderazgo del Movimiento Democrático Nicaragüense y la participación de diversas fuerzas políticas. En junio “Los Doce” anuncian su regreso al país desde Costa Rica y la gente los recibe con euforia. Mientras el Frente Amplio lanza un programa mínimo —confiscación de bienes a Somoza y desaparición de la Guardia Nacional— pugnando por la hegemonía de la lucha. El Movimiento del Pueblo Unido (MPU), compuesto por la mayoría de las organizaciones políticas, sindicales y obreras que estuvieran bajo el Partido Socialista Nicaragüense, pasa a ser dirigido por el FSLN. Los cuadros terceristas abandonan el Frente Norte y son enviados a las ciudades a dirigir los movimientos. El MPU, en paralelo a “Los Doce,” se lanza a movilizar a la gente y golpear a la dirección burguesa del movimiento. Junio y julio son meses de huelgas reprimidas por la Guardia Nacional. Agosto trae una nueva iniciativa burguesa de Diálogo Nacional, puesto que Estados Unidos busca el “somocismo sin Somoza”, mientras la Iglesia pide superar la violencia. Las tendencias del Frente inician su camino hacia la unidad. Y hay sectores pequeño burgueses ya claramente radicalizados.

Haciendo un paréntesis, cabe señalar cómo las organizaciones de masas sandinistas jugaron un importante papel, tales como la Asociación de Trabajadores del Campo, los Comités de Defensa Civil —luego Comités de Defensa Sandinista— y la Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional. La juventud y los estudiantes, como ya ha quedado claro, son la fuerza principal de la Revolución.

El 22 de agosto se inicia la operación “muerte al somocismo” y el comando Rigoberto López Pérez asalta el Palacio Nacional en Managua, sede del Poder Legislativo —también conocido popularmente como “operación chanchera”, en clara alusión a quienes ahí laboraban—. El secuestro más importante de la historia del país —planeado desde los años setenta— sacó a la gente a las calles, y agrandó el prestigio y admiración hacia el FSLN. Se consiguió la liberación de 59 reos políticos, una amnistía general, dinero y la divulgación de un manifiesto. Al salir triunfantes del Palacio Nacional, como gesto simbólico los guerrilleros se llevan la bandera nicaragüense, y aseguran no devolverla hasta que reine la justicia en el país. La gente, y la juventud especialmente, se lanza a las calles siguiendo la llamada insurreccional del FSLN, pero la Guardia Nacional reprime de forma indiscriminada con bombardeos, asesinatos, en-

carcelamientos. Las ciudades donde ya hubo luchas en 1977 también se sublevan.

El 20 de agosto hay un levantamiento espontáneo en Matagalpa que adquiere caracteres de insurrección, reprimido por la Escuela de Entrenamiento. El 9 de septiembre, tras el impacto de la toma de Palacio, la ciudad se insurrecciona y se mantiene durante tres días en resistencia, pero sin contar con el apoyo del FSLN la Guardia Nacional logra sofocar el levantamiento.

El 28 de septiembre inicia una insurrección nacional en la que participa todo el FSLN y no sólo los terceristas; la consigna lanzada entre la población la saca de sus casas y la resistencia dura diez días, sin lograrse la toma de cuarteles. La Guardia bombardea indiscriminadamente. La retirada a la montaña permitió la supervivencia de los militantes. Si bien militarmente fue una derrota, el FSLN volvió a crecer e hizo un ensayo general para el siguiente año. En la montaña la guerra ya es abierta, hay columnas guerrilleras que la Guardia Nacional no se atreve a enfrentar.

Ante este panorama, tanto el gobierno de Estados Unidos como la burguesía hacen maniobras para una salida mediatizada. La burguesía convoca a otro paro que coincide con la insurrección espontánea en Matagalpa y que se extiende a todo el país, pero esta vez la iniciativa la lleva el Movimiento del Pueblo Unido. Ante la negativa de Somoza de dejar el poder, el gobierno estadounidense se encuentra en un callejón sin salida, "Los Doce" abandonan el Frente Amplio Opositor para restarle legitimidad, lo mismo que los terceristas. Éste negocia con el régimen y acepta al Partido Liberal y a la Guardia Nacional. Somoza propone una consulta electoral para ver la popularidad de la oposición, y si ésta tiene suficientemente fuerza para compartir el poder con él. El Movimiento del Pueblo Unido y "Los Doce" crean el Frente Patriótico Nacional, que agrupa a organizaciones de izquierda que reconocen al FSLN como vanguardia hegemónica de la revolución; dicha organización también tiene sectores burgueses opositores, pero está dirigida por el Movimiento del Pueblo, maneja amplias redes de apoyo y organiza la ofensiva final.

Las condiciones parecen dadas, la crisis económica se agudiza, la crisis política interburguesa está en su apogeo, la ilegitimidad del régimen es un hecho, y hay un pleno desarrollo de las fuerzas revolucionarias. En diciembre de 1978 se unifican las tres tendencias y en marzo del siguiente año firman, "desde algún lugar de

Nicaragua”, el documento de unidad. En esta reunión surge la Dirección Nacional conjunta del FSLN con tres miembros de cada tendencia, nueve comandantes revolucionarios —Borge dice que fue la insurrección de septiembre la que los unió al mezclarse la sangre de las tres.<sup>22</sup>

Se lanza una combinación de ofensiva militar por parte del FSLN con un llamado a la insurrección de masas en todo el país, además de una huelga en la cual participan amplios sectores, y se cuenta con el apoyo y solidaridad internacional —la llamada “la ternura de los pueblos” o “la retaguardia estratégica de la revolución”—. Aparece el Programa Mínimo del FSLN, con 25 puntos. Y así llega la insurrección final en 1979. Los precedentes están en la ofensiva de octubre, la rebeldía monimboseña y la toma del Palacio, además del levantamiento de Matagalpa y la insurrección de septiembre de 1978. El 4 de junio de 1979 se da consigna nacional de una huelga general que abre las puertas de la insurrección popular, cuyo centro quirúrgico son las ciudades y Managua como lugar clave; los Comités de Defensa Civil organizan los barrios, y los Comités de Defensa de los Trabajadores las fábricas. Dicha ciudad se levanta el 8, el 9 y 10 las calles están llenas de barricadas, se combatía cuadra por cuadra, y hubo días —como el 12— que la capital estaba en manos sandinistas; los adoquines de las fábricas de Somoza se utilizaban como barricadas o eran lanzados contra el ejército. El 26 se ordena el repliegue táctico desde los barrios orientales a Masaya, que ya se encuentra liberada —seis mil personas, 26 km en 33 horas—, ante el bombardeo y pretendiendo rescatar la fuerza móvil para abrir un nuevo frente, ya que el Frente Sur luchaba contra la Escuela de Entrenamiento. En el occidente se libera León. Las columnas avanzan sobre la capital —el ejército de liberación se calculó en cinco mil efectivos, más los miles de jóvenes que se juntaban, la Guardia tenía cerca de 15 mil elementos, debido al reclutamiento obligatorio.<sup>23</sup>

En tanto, el periodista estadounidense Bill Stewart muere a manos de la Guardia Nacional y las cámaras reproducen por todo el mundo este acto; la noticia tuvo más tinta y espacio que todos los muertos de la revolución —un testimonio es la cinta *Bajo el fuego*—,<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Tomás Borge, *op.cit.*, 1980b.

<sup>23</sup> Carlos Núñez, *El papel de las organizaciones de masas en el proceso revolucionario*, 1980.

<sup>24</sup> Del año 1983 y dirigida por Roger Spottiswoode.

lo cual provocó un clamor internacional favorable a la Revolución Popular Sandinista.

Todos los frentes avanzan: el norte, sur, occidental, nororiental, oriental, central y el de Nueva Guinea. Emite Radio Sandino. Hay huelga general en el país. La Organización de Estados Americanos se declara contraria a Somoza, y el búnker en el que éste se refugia es el símbolo de su aislamiento. La Dirección Nacional decide introducir a la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional de Costa Rica a León, constituida por Violeta Chamorro (viuda de Pedro Joaquín), Sergio Ramírez (Grupo de “Los Doce”), Alfonso Robledo (industrial del Movimiento Democrático Nicaragüense), Daniel Ortega (FSLN) y Moisés Hassan (Movimiento del Pueblo Unido).<sup>25</sup>

Entre los últimos coletazos del régimen está la huída de Somoza de la capital, el 17 de julio, Francisco Urcuyo se queda al frente para transferir el poder a la Junta de Gobierno de Reconstrucción y preservar la Guardia Nacional hasta una supuesta elección en 1981, pero también acaba yéndose. El FSLN lanza una nueva ofensiva contra el búnker, hay una sublevación masiva y la Guardia se desmorona, se rinde incondicionalmente o huye.<sup>26</sup> Se dice que muchos fueron los guardias que tuvieron oportunidad de huir, pero los sandinistas decían que “nuestra política en relación con los soldados enemigos será la de ser implacables en el combate y generosos en la victoria”.<sup>27</sup>

Se considera que las condiciones objetivas —la crisis económica interna y mundial, la crisis social y política exacerbada con la competencia interburguesa, la falta de legitimidad del régimen— para una revolución se dieron; así como las subjetivas: el nivel de conciencia y organización de las masas, la fuerza de la dirección, y eso a pesar de la oposición reformista, la vía armada y el sentimiento antisomocista y antiimperialista. Y si bien se pensaba y decía que las masas eran el apoyo de la vanguardia —bajo un concepto leninista del partido como vanguardia y organización dirigente de la revolución, considerada marxista revolucionaria—, en realidad, y sobre los hechos históricos relatados con anterioridad, fue la guerrilla quien apoyó al pueblo en varias ocasiones.

<sup>25</sup> Humberto Ortega, *Nicaragua: la estrategia de la victoria*, 1980.

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Jaime Wheelock Román, *Imperialismo y dictadura*, 1979b, p. 87.

La lucha antisomocista (1934-1979) y la lucha sandinista (1961-1979) se conjugaron. La influencia de la Revolución cubana y su apoyo, así como el de otros países, y la solidaridad internacional fue notable. La incorporación de la población a la lucha bajo el llamado organizado, o de manera espontánea, fue un hecho. La combinación de huelga general e insurrección popular logró sincronizarse. La vanguardia político-militar y las organizaciones de masas se compenetraron. La imaginación de la gente y el sentimiento de injusticia y de pérdida de dignidad<sup>28</sup> fueron varias de las cuestiones barajadas para explicar el triunfo de esta Revolución Popular Sandinista que sorprendió al mundo, tanto quizás como la derrota electoral del FSLN una década después, como veremos en su momento.

Sobre las fuerzas sociales de la revolución hay que decir que se compuso de elementos de la pequeña burguesía —que se proletarizó en un par de generaciones por las condiciones de crisis económica—, desempleados, obreros, campesinos sin tierra, “gentes de oficio”, proletariado —obrerros urbanos y jornaleros—, intelectuales y muchos jóvenes. Se dice, como dato curioso, que la mitad de sus participantes fueron hijos ilegítimos.<sup>29</sup>

El 18 de julio estaba todo a punto para asaltar la capital, que se tomó en 36 horas. Al día siguiente las columnas de combatientes sandinistas entran a la ciudad; el triunfo llegó, las telefonistas decían: “Aquí Nicaragua libre, diga”. El 20 la multitud se concentra en la Plaza de la Revolución y se instala un nuevo gobierno para la reconstrucción nacional.

El balance de la revolución dejó 50 mil muertos, 100 mil heridos y 45 mil huérfanos, uno de los lemas del momento fue “Morir por la causa sandinista es vivir en el corazón del pueblo”.<sup>30</sup> “Al fin Nicaragua era libre. Por esos muchachos. Por esos niños. Por esas mujeres. Por esas cruces. Por los que no tuvieron tierra que los cubriera. Por Sandino. Por Carlos Fonseca [...] Por todos los 50 mil compatriotas vencedores de la muerte y para los que Nicaragua eternamente gritará: ¡Presente!”.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, 1996.

<sup>29</sup> Carlos Vilas, *La Revolución sandinista*, 1984b.

<sup>30</sup> Dieter Masurh, *Los ojos de los guerrilleros*, 1985.

<sup>31</sup> Danilo Aguirre Solís “La guerra de liberación”, en *Encuentro*, núm. 17, 1982, p. 11.

## El gobierno sandinista 1979-1990

*Si todo es corazón y rienda suelta  
y en las caras hay luz de mediodía,  
si en una selva de armas juegan niños  
y cada calle la ganó la vida...  
Ya ves, viajero, está su puerta abierta,  
todo el país es una inmensa casa.  
no, no te equivocaste de aeropuerto:  
entrá nomás, estás en Nicaragua.*  
(Managua, febrero 1980, Julio Cortázar)

Tras el triunfo, Daniel Ortega dijo: “La revolución la estamos empezando a hacer ahora”. Iniciaremos con un recuento de los logros en las diferentes áreas sociales y políticas, que los hubo especialmente en los primeros años, sin desconocer los errores; esto es, intentando hacer el recorrido a un balance que desea ser explicativo y comprensivo de la situación, sin juzgar, como dijimos en un inicio. La política se centró en la recuperación económica y en la reconstrucción en general, con la mejora de los aspectos sociales —enseñanza, sanidad, vivienda, urbanismo, reforma agraria, básicamente—. Y llegó la agresión y la defensa. Y proseguiremos con las vicisitudes de la guerra de agresión, la burocratización de la revolución y la victoria electoral de la oposición. Hasta el regreso en nuestros días, vía electoral, del FSLN.

Siempre se habló de una revolución política y social, según la “lógica de las mayorías”, esto es, guiada por la “hegemonía popular”, si bien fue siempre la dirección del FSLN quien tomaba en última instancia las decisiones, pero sobre esto ahondaremos más adelante.

### *Características de la Revolución Popular Sandinista*

Las cuestiones de clase nacional, desarrollo y democracia fueron los ejes de la Revolución. Una combinación entre revolución social y nacional, antiimperialista y con justicia social. Como dijera Sandino, “democracia efectiva y justicia social”. Destacar el papel de la juventud. La mezcolanza y convivencia entre nacionalismo, marxismo y cristianismo. Y la realidad que se impuso a los sueños; no todo se transformó rápidamente como por arte de magia, ni el cam-

bio de lo que sí se hizo fue permanente. Las dificultades y contradicciones afloraron en todos los espacios, procesos y relaciones. Un amplio apoyo internacional y la solidaridad. Nicaragua fue por algunos años símbolo de dignidad y justicia. Porque como dice Carlos Vilas que dice Barrington Moore, la revolución se enciende cuando la gente siente que pierde la dignidad. Y quizás se apaga, añadiríamos, cuando la gente siente que la revolución pierde a su vez su dignidad.

Ante la agresión, Daniel Ortega dijo en el discurso de aniversario pronunciado en 1985: “Querer apagar la luz de la revolución popular sandinista es estar tan loco como pensar que pueden apagar la luz del sol”. Pero lo que hizo la contra nicaragüense y la política intervencionista de Estados Unidos se complementó con el factor subjetivo: deshonestidad y cansancio, claro está con la suma y bajo el influjo de los factores anteriores. Y es que ni la honestidad, la justicia o el humanitarismo es patrimonio de una tendencia o ideología, como tampoco lo es la corrupción. Pero veamos los avances o retrocesos, procesos sociales y hechos históricos.

#### *Reconstrucción y logros sociales, educación, salud y cultura*

Se inicia la reconstrucción material, económica y política. La Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional fue la encargada de esta enorme labor, en su seno había —como se ha visto— representantes de todos los grupos con excepción de los somocistas, ya que se precisaba la alianza de la burguesía como sector financiero, empresarial y productivo en general, y de sus alianzas con el exterior en materia de créditos y relaciones internacionales. Años después, dos de sus miembros, Robledo y Chamorro, se pasarían a la contrarrevolución y a la oposición interna, respectivamente.

Iniciaremos con la educación, y como escribió Carlos Fonseca y recordó Tomás Borge: “[...] enseñales a leer”.<sup>32</sup> En 1980 se llevó a cabo la Cruzada Nacional de Alfabetización (CNA), en la cual miles de jóvenes —el Ejército Popular de Alfabetización contó con 180 mil brigadistas voluntarios— partieron a la montaña y a las zonas más recónditas del país para enseñar a leer y escribir, toda vez que

<sup>32</sup> Tomás Borge, *op. cit.*, 1980b.

colaboraban en tareas campesinas o con el Estado, la cosa era llevar el espíritu revolucionario a todos los rincones, y conocer también la realidad en la que mucha gente vivía. En 1979 la mitad de la población era analfabeta y la cifra se redujo a 13 por ciento.<sup>33</sup> Se dice que 400 mil personas se beneficiaron de esta labor. La ONU señaló a Nicaragua como país modelo en educación.

*Grosso modo* se puede decir que aumentó la cifra de estudiantes en todos los grados y niveles educativos. Una educación masiva y gratuita. Se construyeron y repararon institutos y escuelas. Creció el número de maestros y maestras. Se potenció la educación agropecuaria e industrial, una enseñanza que vinculaba trabajo y estudio, con Jornadas de Ciencia y Producción. Para contribuir a la transformación de la educación tuvo lugar una consulta masiva en el país, donde 50 mil personas participaron, con objeto de formular fines, objetivos y principios básicos o centrales de lo que se dio en llamar la Nueva Educación.<sup>34</sup> Muchos estudiantes viajaron al extranjero, en concreto a los países socialistas del momento, para mejorar su nivel y especializarse.<sup>35</sup>

Por otra parte, se creó el Sistema Único de Salud, donde se igualaban los derechos de quienes estaban afiliados a la seguridad social y los que no. Se construyeron hospitales y centros de salud, así como campañas de limpieza, vacunación y educación en higiene. Hubo Jornadas Populares de Salud formadas por brigadistas voluntarios. El Instituto Nacional de Seguridad Social y Bienestar creó Centros de Desarrollo Infantil, Servicios Infantiles Rurales y Comedores Infantiles como programas de apoyo a la niñez. Las epidemias y enfermedades endémicas se controlaron.<sup>36</sup> La Organización Mundial de la Salud y la UNICEF nombraron a Nicaragua país modelo en atención a la salud.

También se reconstruyen infraestructuras y se construyen nuevas. En cuanto a vivienda, se titularon terrenos irregulares en ciudades, hubo autoconstrucción de casas dignas, construcción y reconstrucción de viviendas. El Ministerio de Vivienda y Asentamientos

<sup>33</sup> Ernesto Cardenal, "Con la guerra buscábamos la paz", en *Nicarauac*, núm. 3, 1980.

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> Juan Arrien y Róger Matus, "Nicaragua: 10 años de educación en la revolución", en *Cuadernos de Sociología*, núms. 9-10, 1989.

<sup>36</sup> *Nicaragua*, 1983; Instituto Nacional de Seguridad Social y Bienestar (INSSBI), *Seis años de revolución en el INSSBI*, 1985.

Humanos trabajó en la Reforma Urbana, consistente en redistribución de tierras urbanas, mejora de barrios, entrega de terrenos y reurbanización mediante el Plan de Barrios de Urbanización Progresiva. Se refuerzan los Comités de Defensa Sandinista como organizaciones barriales.

Respecto a la cultura, “Fusil artístico de la revolución”, se propició una cultura nacional y revolucionaria, con énfasis en el rescate de la cultura popular, la cultura de masas y también la creación individual, sin olvidar la cultura universal. Muchos intelectuales, escritores y artistas fueron parte activa de la revolución. La Asociación Sandinista de Trabajadores de la Cultura, el Ministerio de Cultura y los Centros de Cultura Popular eran las organizaciones que fomentaban y desarrollaban el arte y la cultura mediante la activa participación del pueblo.<sup>37</sup>

No menos importante fue todo el proceso de concienciación en torno a la problemática de la Costa Atlántica —zona este del país con población de otras etnias y características peculiares— y el trabajo en pos de la autonomía.<sup>38</sup>

Además de los logros,<sup>39</sup> y en paralelo a éstos, es necesario destacar los tres principios básicos de la revolución: economía mixta, pluralismo político y no alineamiento.

### *Economía mixta*

La economía mixta fue pilar desde el inicio, primero por conveniencia y luego por necesidad, pues hubo quien pensó que la alianza con sectores de la burguesía era temporal hasta poder lograr una economía totalmente planificada. Una economía mixta planificada, un sistema económico que pretendía acabar con los desequilibrios y romper con la dependencia, buscando también cubrir las necesidades básicas de la población.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Sergio Ramírez, *op. cit.*; Douglas Salamanca, “La revolución y las dos culturas”, en *La Chachalaca*, núm. 8, 1984.

<sup>38</sup> Carlos Vilas, “Clase, Estado y etnicidad en la Costa Atlántica de Nicaragua”, en *Nueva Antropología*, núm. 38, 1990.

<sup>39</sup> Diplace, *Principales programas y logros, en seis años de gestión revolucionaria*, 1985.

<sup>40</sup> Xavier Gorostiaga, *Los dilemas de la Revolución popular sandinista a tres años del triunfo*, 1985.

En 1979 la deuda externa representaba 77 por ciento del PIB, la inflación llegaba a 70 por ciento y el PIB por habitante era de 27 por ciento ¿o de 27 dólares? Se nacionalizaron los bienes somocistas y de sus allegados —no tantos como se pensó, ya que sólo 15 por ciento de la tierra estaba en sus manos—, y se crean empresas de servicios. Crecen los sindicatos. Se realizó una reforma agraria, pero no resultó tan bien como se creía. También se nacionalizó la banca, las minas, el comercio exterior y el acopio de productos de la agroexportación. En 1980 el PIB creció 10 por ciento, y 5 por ciento un año después.<sup>41</sup> La fuga de divisas se calculaba en 480 millones de dólares y las pérdidas por la depresión en actividades agrícolas sumaba mil 200 millones de dólares.<sup>42</sup> Hubo recuperación en los niveles de la producción agrícola. El eslogan por esos días era “divisas y alimentos”.

En cuanto a la estructura de la propiedad, la economía mixta representaba la participación individual —bajo el lema “que la burguesía sólo produzca”— y colectiva. Había propiedad del Estado, propiedad privada y pequeños propietarios y cooperativistas.

En 1981 llega Ronald Reagan al gobierno de Estados Unidos, y los daños de la guerra de agresión hacia Nicaragua —que en 1984 sumaban mil millones de dólares en instalaciones— dan un duro golpe a la economía, que —todo hay que decirlo— desde 1982 ya presenta serios problemas. En 1985-1986 se aplica un paquete de “medidas esbalizadoras” —tipo planes de ajuste—, y la economía da un giro. Se liberan los precios, se suprimen subvenciones, se reabre el mercado libre de divisas, se reducen gastos presupuestarios, se elevan impuestos y la política de créditos es menos generosa, hay ajuste en el cambio de la moneda, se incentiva la producción privada, se elevan los salarios, se suministran bienes a bajo costo a los trabajadores, se congelan las plantillas estatales.<sup>43</sup>

Sin embargo, y pese a todo, con la guerra de agresión y el bloqueo económico la economía es un caos,<sup>44</sup> y la sobrevivencia cotidiana una aventura para la gente. El crecimiento del sector infor-

<sup>41</sup> Adolfo Rodríguez Gil, *op. cit.*, 1985.

<sup>42</sup> Manuel Iglesias, *op. cit.*

<sup>43</sup> Mario Arana, “Nicaragua: estabilización, ajuste y estrategia económica, 1988-1989”, en Arana, Stahler y Vilas, “Políticas de ajuste en Nicaragua. Reflexiones sobre sus implicaciones estratégicas”, en *Cuadernos de Pensamiento Propio*, núm. 18, 1990.

<sup>44</sup> Jaime Wheelock Román, *Entre la crisis y la agresión*, 1985.

mal, el pluriempleo y el desempleo fueron problemas que crecieron durante la segunda mitad de los años ochenta.<sup>45</sup> Los salarios mínimos y la tiendas vacías de productos fueron signos de la época.

### *El campo y la reforma agraria*

Algo de la economía que conviene destacar es la reforma agraria y todos los cambios aplicados al campo y a la agricultura en sus diferentes etapas. Entre 1979 y 1981 está la fase empresarial estatal, cuando se crean el Área Propiedad del Pueblo con los bienes somocistas nacionalizados, así como la propiedad ociosa, con esto se pensaba crear la base hegemónica de la economía como sector estatal. En 1982 hay un periodo cooperativista, con titulación de tierras a precaristas y reparto de propiedades al campesinado pobre. En 1984-1985 tienen lugar expropiaciones y titulaciones para campesinos.

Es un periodo de formación de miles de cooperativas por todo el país, la titulación de las tierras ocupadas, reparto de otras, creación de sindicatos y empresas estatales en las tierras confiscadas, expropiación de latifundios —muchos de ellos descapitalizados—, capacitación en producción, tecnificación y comercialización, crédito y subsidios de granos básicos.

Hubo grandes propiedades no expropiadas, y la mayoría de la industria y los servicios se quedaron en manos privadas. Tradicionalmente había mucho pequeño y mediano campesino que logró mantenerse. Lo cierto es que en el Área de Propiedad del Pueblo pronto se vieron graves problemas, en especial la baja producción y productividad, con lo que era mejor no seguir expropiando y aliarse con sectores medios o grandes finqueros que sí producían.<sup>46</sup> A esto se sumó la guerra de baja intensidad de la contrarrevolución y el bloqueo económico.

<sup>45</sup> Róger Aburto, "El boom de la economía informal en Nicaragua", en *Boletín Socioeconómico*, núm. 8, 1988; Róger Aburto y J. Cavaría "El empleo: un problema de los sectores de la economía", en *Boletín Socioeconómico*, núm. 13, 1989.

<sup>46</sup> Jaime Wheelock Román, *op. cit.*, 1983, y *op. cit.*, 1985.

Ya en 1980 los ex guardias somocistas empiezan a organizarse desde Honduras, con apoyo de Estados Unidos, y realizan ataques a los puestos fronterizos. En 1981, con la llegada de Reagan a la presidencia, se inicia una campaña de bloqueo económico —suspensión de préstamos, bloqueo a las exportaciones e importaciones tan necesarias para el país, veto a los créditos de organismos internacionales, etcétera—, así como la aprobación de recursos estadounidenses, por parte del Consejo de Seguridad y el Congreso, destinados al apoyo directo de la contrarrevolución armada, con asesoría de la CIA y la creación de campos de entrenamiento en territorio estadounidense.

La guerra de baja intensidad perseguía el debilitamiento de la revolución, mediante el desgaste de la base material y social vía el deterioro económico y político. Se trata de una guerra contrarrevolucionaria con acciones militares para realizar un sabotaje económico y sembrar el terror y la inseguridad entre la población.<sup>47</sup> El objetivo era cercar y desestabilizar, crear una profunda crisis con la desestabilización económica y, en consecuencia, el descontento social masivo. Atraer sectores por convencimiento o incluso por miedo. No había muchas acciones de enfrentamiento directo, nunca tuvieron capacidad de mover grandes contingentes ni de liberar territorio. Los campamentos estaban en Honduras y Costa Rica —en algún tiempo también hubo en el interior, en montañas y lugares selváticos—, se movían en zonas fronterizas con incursiones de grupos reducidos y acciones puntuales, funcionando como fuerzas de choque.

Se decía “el gobierno norteamericano pone los dólares, Nicaragua los muertos”. El impacto en la economía, las prioridades, la conducción del país y entre la población fue muy grande. Los problemas políticos y económicos, además de militares, fueron importantes. En 1985 se contabilizaron en total 31 mil víctimas, 17 mil de la contra y 14 mil sandinistas. Muertos, heridos, mutilados de guerra, secuestrados, desplazados, huérfanos y violaciones. Además

<sup>47</sup> *Manuales de sabotaje y guerra psicológica de la CIA para derrocar al gobierno sandinista*, 1985.

del impacto en la educación, la salud y los logros sociales en general. En la economía hubo consecuencias con daños físicos, pérdidas en la producción, reducción de exportación e incremento de importación, para reponer bienes y equipos.<sup>48</sup>

La continua amenaza del gobierno de Washington oscilaba entre una posible invasión directa de *marines*, el bloqueo económico, y la ayuda económica y militar a la contrarrevolución, así como ataques quirúrgicos a objetivos económicos. Crisis económica, descontento social, cansancio, jóvenes luchando y muriendo en el ejército, este fue el panorama en Nicaragua durante el decenio de los ochenta. La llamada década perdida para América Latina fue de resistencia y agotamiento para Nicaragua.

### *Política de defensa*

Desde el inicio se potenció la profesionalización del Ejército Popular Sandinista y se crearon milicias populares con entrenamiento militar. El lema de la defensa era: “Nicaragua victoriosa ni se vende ni se rinde”, el de las fuerzas armadas: “Patria libre o morir”. Sandino había dicho en su momento: “la soberanía de un pueblo no se discute, se defiende con las armas en la mano”. El ejército estaba compuesto por unos 50 mil efectivos —“Ejército y masas un sólo pueblo”—, mientras la Policía Sandinista disponía de casi 14 mil elementos en 1983. Y las milicias se establecían en centros de trabajo u organizaciones básicamente sandinistas.

En 1983, debido a la guerra de agresión, se creó el Servicio Militar Patriótico para los jóvenes de entre 17 y 22 años, bajo el llamado de que “habían de cumplir con la patria”. Dos años después se crea el Servicio Militar de Reserva, con la llegada de los dos primeros años del Servicio Militar para la defensa de las ciudades. Así, la defensa pasó a ser la prioridad para todo el gobierno y el país. Esto fue una dura realidad para los jóvenes y sus familias.

<sup>48</sup> *La contrarrevolución (desarrollo y consecuencias)*, 1985.

En el plano político se propone libertad de partidos políticos, de expresión, reunión, manifestación, y un sistema electoral pluralista.<sup>49</sup> Todo ello —con sus problemas e intransigencias autoritarias en algunos casos— se llevó a cabo incluso a costa de exponer la revolución y sus logros, tanto que se permitía operar al brazo político de la contrarrevolución y se aceptaron los resultados contrarios en el proceso electoral de 1990.

Al Programa Histórico del FSLN (1969) y al Programa Mínimo del FSLN (1978) se vino a sumar el Programa de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (1979) —que en principio gobernaba el país—, con sus proyectos de reconstrucción, además de la “unidad nacional” y el “pluralismo político”. El Consejo de Estado era un órgano colegiado de amplia representación de partidos políticos, organizaciones de masas, representantes de la iglesia, organismos empresariales privados, centrales sindicales, personas previamente elegidas en asambleas y con votaciones. Las fuerzas armadas. La Asamblea Nacional —parlamento con legislaturas cada seis años— con su Junta Directiva y comisiones, y en la que únicamente participan partidos políticos. Por supuesto, además de los partidos tradicionales y de los nuevos creados tras la revolución, están los organismos de masas, sindicales y gremiales, y organizaciones sociales pluriclasistas como la Asociación de Mujeres Luisa Amanda Espinosa, “Mujer que no se organiza, mujer que no se libera”, la Juventud Sandinista, “Dirección Nacional nos hemos tomado el cielo por asalto”, o los Comités de Defensa Sandinista, “Las manos, ojos y oídos de la revolución”.<sup>50</sup> Pero se consideraba que quien tenía el poder era la Dirección Nacional del FSLN: los nueve comandantes, como ya se dijo.

Antes de lo previsto, en 1984 se convocó a elecciones —hubo críticas de por qué no haberlo hecho tras el triunfo, donde la victoria hubiera sido abrumadora— en las que participaron siete partidos, pero las fuerzas más representativas de la derecha antisandinista se abstuvieron, con el propósito de deslegitimar la elección.

<sup>49</sup> “Pluralismo político”, en *Pensamiento Propio*, núms. 6-7, 1983.

<sup>50</sup> Carlos Núñez, *op. cit.*, 1980; Manuel Bernales Alvarado, *La transformación del Estado: problemas y perspectivas en la Revolución en Nicaragua*, 1985; Luis Serra, “Democracia y Revolución en Nicaragua”, en *Encuentro*, núm. 23, 1985.

En medio de graves problemas económicos y con la contrarrevolución armada influenciando algunas zonas del país, el FSLN obtuvo 67 por ciento de los votos, sufragó 82 por ciento de la población. Tras las elecciones el FSLN asume el poder abierta y directamente. En 1987 se aprueba una nueva Constitución basada en ocho principios fundamentales: democracia, pluralismo político, economía mixta, no alineamiento, anti-imperialismo, latinoamericanismo, anti-intervencionismo, defensa de la patria.<sup>51</sup>

### *Política exterior*

El no alineamiento fue bandera de la política exterior, con el lema: “La paciencia de la hormiga y la rebeldía de la abeja”. Los esfuerzos por la paz fueron innumerables, si bien —como decía Ortega—: “Queremos la paz, pero no a costa de la libertad” y “Nicaragua ofrece el olivo de la paz”. Hubo conversaciones bilaterales propiciadas por el gobierno de México, cumbres centroamericanas, y se decidió llevar el caso del bloqueo y la agresión ante el Tribunal Internacional de La Haya. Pero todo quedó en gestos simbólicos, no hubo respuesta significativa por parte de la comunidad internacional ni cambios en la dirección norteamericana de la contrarrevolución.

## **El FSLN en el poder, las elecciones de 1990 y 2006**

Muchas y variadas son las explicaciones en torno a la derrota electoral de 1990 en cuanto a la presidencia del país. Seleccionamos una por considerarla coherente, integral y específica a la vez, y por ello la desarrollamos en estas páginas. “En todas las revoluciones hay una aleación inseparable de necesidad histórica y de ‘milagro’, pero cuando se estudia la revolución nicaragüense ese último componente parece ocupar casi toda la mezcla”.<sup>52</sup> El factor subjetivo fue un ingrediente indispensable para el triunfo armado, así como “la degradación del factor subjetivo, más que por los ataques de sus

<sup>51</sup> “La Nueva Constitución”, en *Envío*, núm. 53, 1985.

<sup>52</sup> Adolfo Rodríguez Gil, *op. cit.*, 2004a, p. 7.

enemigos”, lo fue para su derrota electoral, según sostienen algunas posturas.<sup>53</sup>

Ya en sus inicios, la Asamblea Sandinista, órgano de carácter deliberatorio sin capacidad de decisión y formado por miembros designados por la Dirección Nacional del FSLN, optó por fortalecer al ejército en la clara conciencia de una posible intervención —directa o indirecta— de Estados Unidos y los sectores somocistas derrotados, y aparcó la construcción del aparato del Estado —inexistente prácticamente— y del partido —ya que el FSLN no lo era.<sup>54</sup>

El FSLN se desarrolló en la lucha armada, con fuerte predominio centralizado y militar —se suele decir que murieron los mejores cuadros—. Mantuvo su organización vertical y estructura autoritaria tras la victoria: la Dirección Nacional lo decidía todo, a pesar de las críticas internas. Se burocratizó el partido y el Estado, y surgió una casta con privilegios materiales y sociales. Se coartó la libertad por la utilización del poder del Estado. Se aburguesó la clase dirigente y sus allegados, que llevaban una doble vida.<sup>55</sup>

Pero también jugaron un importante papel otros elementos clave: la crisis económica, la agresión militar, el desgaste social. Los militantes y simpatizantes sandinistas iniciaron un camino sin retorno de cansancio, tensión, penurias personales y familiares, decayeron ánimos y dedicación, esperanza y trabajo. Aunque hoy vemos como algo casi heroico y lejano la disposición a darlo todo por una idea y por la causa de la revolución, sí tuvo lugar en su momento: la sensibilidad, la decisión, el voluntarismo, la capacidad de sacrificio, pero sobre todo ese entusiasmo colectivo contagioso, constante y profundo que se vivía de manera cotidiana. Pero eso tiene también su límite, y con el tiempo y el estancamiento de la situación llegó el agotamiento y el hartazgo.<sup>56</sup>

Por supuesto, la existencia del Sistema Militar Patriótico desde 1985, así como la tensión y muertes que conllevó, el efecto de la guerra de baja intensidad —el ejército consumía la mitad del presupuesto del país—, la “cartilla de racionamiento” entre la población, la inseguridad cotidiana provocada por minas explosivas, asesinatos y secuestros. La situación socio-económica empeoraba y no se

<sup>53</sup> Adolfo Rodríguez Gil, *op. cit.*, 2004b, p. 30.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> *Idem.*

veía el final de la crisis, la sobrevivencia ya no era aventura y consumía energía y ánimos de la gente, creció el desempleo y el sector informal,<sup>57</sup> la salud y la educación pública empeoraron. El estado de ánimo se desplomó, así como la dedicación y el espíritu de lucha y sacrificio, el cansancio llegó para quedarse. Y mientras la situación de la mayoría de la gente era peor, cierta minoría privilegiada, en el Estado y el partido —burocracia o burgueses y nuevos ricos ligados al poder político— vivía muy bien.

Se adelantó la convocatoria electoral, que finalmente tuvo lugar en 1990, pensando en realizarla antes que la situación fuera peor y tuvieran que implantarse nuevas medidas seguramente impopulares para la sobrevivencia del régimen. En esta ocasión se presentó toda la oposición política, la contrarrevolución había aprendido que no era posible vencer militarmente, así que se aprestó a cuestionar la revolución desde el frente interno y electoral. Se organizó la Unión Nacional Opositora (UNO) con todo el apoyo de Estados Unidos. Violeta Chamorro, una viuda que parecía madre y vestida siempre de blanco, fue la candidata —todo un símbolo para el país—, y a ella se sumó todo un grupo de partidos, desde los antiguos liberales y conservadores, pasando por demócrata cristianos, socialistas y comunistas.

Por parte del FSLN todos los esfuerzos posibles se hicieron, hasta con una campaña organizada al puro estilo del marketing político estadounidense, Daniel Ortega siempre vestido de civil y con discurso más o menos moderado, muy democrático, con todo el apoyo de las organizaciones de masas detrás y el eslogan “Seguimos de frente con el frente”. En el mitin final, medio millón de personas, la mitad de las que tenían derecho al voto. Se dice que Ortega no anunció la supresión del Servicio Militar que tenía previsto ante tal muestra de fuerza y apoyo. Todas las encuestas, excepto una, daban el triunfo al FSLN, mas nadie reparó entonces en el alto porcentaje de los que no tenían opción o en la fuerza del voto secreto en su momento.

La UNO obtuvo 54.74 por ciento y el FSLN 40.83 por ciento.<sup>58</sup> El día siguiente, como narra extraordinariamente Adolfo Rodríguez,<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Róger Aburto, *op. cit.*

<sup>58</sup> Orlando Núñez, “La derrota electoral del FSLN y las dos caras del poder”, en *La Avispa*, núm. 1, 1990.

<sup>59</sup> Adolfo Rodríguez Gil, *op. cit.*, 2004b.

Managua amaneció con un profundo silencio, tristeza y desconcierto se respiraba en el ambiente, el viento cortaba cual cuchillo la respiración y la gente apenas se miraba a los ojos. Aunque parezca poco objetiva esta descripción, así fue para muchas personas, quizás la mayoría, impactada, sumida en la desolación, incluso entre quienes votaron por la UNO.

Por supuesto, la Unión Nacional Opositora celebró, pero no fue un triunfo multitudinario o equivalente a los sufragios emitidos a su favor. La explicación hoy es relativamente fácil, pero en su momento la conmoción y el desgarró impedían hacerla. El voto por la UNO tuvo lugar en acuartelamientos militares, barrios populares, zonas donde no se sospechaba. La gente estaba cansada, harta ante la muerte de padres, esposos, hijos; frente a la sobrevivencia cotidiana; y tal vez desengañada de algunos aspectos de la revolución, como las desigualdades y el autoritarismo que se respiraba en algunos espacios.

Eso sí, la situación era inusitada, una derrota en las urnas pero no en cuanto al poder real —ejército, policía, milicianos, organizaciones de masas, sindicatos... el pueblo sandinista armado—. Se optó por respetar la elección y entregar el poder. Y ahí empezó el nuevo “principio del fin”, en este caso de la Revolución tal como se conociera hasta la fecha, pues aunque el FSLN regresó al gobierno por medio de las urnas en 2006, se puede decir que ya no es lo mismo o no es el mismo.

Y si bien se estuvo a la altura democrática de asumir el voto adverso, la entrega del poder se dio en medio de resistencias y conflictos. Tuvo lugar la famosa “piñata”, en la cual reinó el “sálvese quien pueda”, y algunos dirigentes sandinistas se apresuraron a apropiarse de la mayor cantidad de recursos económicos y materiales posibles. Casas, autos, empresas, barcos, aviones, helicópteros, fondos económicos... Las excusas fueron varias: para que no se los apropiara la UNO o porque se lo habían ganado con grandes sacrificios. Todo producto seguramente de la burocratización, aburguesamiento, autoritarismo y privilegios de varios sandinistas, como dicen algunos. En todo caso, este proceso de corrupción fue, como se dijo, la derrota real de la revolución tanto o más que la de las urnas, la desilusión de muchas personas, el agotamiento de otras, la vuelta de hoja a un proyecto y su historia.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> *Idem.*

A partir de ese momento se fue desmembrando el FSLN, en especial su dirigencia, sus discusiones y enfrentamientos fueron muy duros. Hubo sectores que realizaron acuerdos con Violeta Chamorro, luego con Arnoldo Alemán y Enrique Bolaños, que la sucedieron como presidentes del país. Otros fundaron ONGs o partidos opositores sin mucha divergencia política e ideológica, pero sí con una ética diferente, todos en general sin mucho éxito, más allá de constituirse en voces y conciencias críticas —excepto Herty Lewites que falleció en la campaña—. Surgió también lo que se ha llamado la “burguesía sandinista”, producto de “la piñata” o por tener posesiones con anterioridad, demostrando incluso éxito empresarial además de cierta cohesión interna.

Un sector de la población, sobre todo de militancia popular, se mantuvo fiel al FSLN, porque en el nuevo FSLN hay de todo: sandinistas honestos y trabajadores, burócratas autoritarios, nuevos ricos. Y Daniel Ortega compitió en todas las elecciones como su candidato presidencial: obtuvo 41 por ciento de los votos en 1990, 38 por ciento en 1996, 41 por ciento en 2001, y en noviembre de 2006 ganó las elecciones con 38 por ciento de los sufragios emitidos. Se debe señalar que fue el porcentaje más bajo, pero en esta ocasión la derecha se presentó dividida y esto fue fundamental para su triunfo.

También —como dicen— ganó “tras 16 años de gobernar ‘desde abajo’. Aunque en 1990 perdió el gobierno, Ortega nunca perdió el poder [...] hasta llegar a estos comicios convertido en el hombre más poderoso de Nicaragua”.<sup>61</sup> Ya antes de las elecciones tenía el control del poder electoral, del Poder Judicial y el Legislativo, además del poder económico, todo ello tras el pacto Ortega-Alemán (1999) —o en contubernio con dirigentes políticos y sus respectivos partidos: apoyos legislativos, olvido de la corrupción, reformas electorales, etcétera.<sup>62</sup>

Sobre la situación actual, solamente queda comentar que sectores políticos e intelectuales del país, militantes destacados del FSLN que tuvieron en su momento funciones políticas importantes, en los últimos años han ido tomando rutas diferentes y opositoras a Ortega y al Frente, pero también a las fuerzas políticas de la

<sup>61</sup> “Daniel Ortega Presidente: del poder ‘desde abajo’ al gobierno”, en *Envío*, núm. 296, 2006, p. 10.

<sup>62</sup> Sergio Ramírez, “Golondrinas de distantes veranos”, en *La Jornada*, 30 julio 2006, p. 12.

derecha: entre ellos Sergio Ramírez, Ernesto Cardenal, Dora María Téllez o Herty Lewites.<sup>63</sup>

## Consideraciones finales

Hoy, en un tiempo donde reina la “ética indolora”, el “crepúsculo del deber”, el “imperio de lo efímero”, la “era del vacío” o en los “tiempos hipermodernos” como dice Gilles Lipovetsky,<sup>64</sup> o la “vida líquida y el amor líquido” de Zygmunt Bauman,<sup>65</sup> en la “cultura del nuevo capitalismo” de Richard Sennet,<sup>66</sup> el “vivir la propia vida” de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim,<sup>67</sup> el “nuevo paradigma” cada vez menos social y más cultural de Alain Touraine<sup>68</sup> —por citar algunos conceptos y expresiones de los autores del momento—, ciertas partes de este relato bien pudieran parecer exageradas e imparciales, y bañadas incluso de narrativa épica heroica. Sin embargo, se trata de datos y hechos históricos que acontecieron. El contexto era otro, las expectativas también, las interpretaciones pueden ser variadas y diversas, la memoria los recuerda, intenta salvarlos del olvido como experiencia, o en todo caso como un relato de algo que pasó.

¿Qué quedó de Nicaragua y su revolución? Querer cambiar el mundo, como nos enseña la Revolución Popular Sandinista, implica la lección de que las transformaciones pueden ser efímeras, no por ello infructuosas, pero sí dolorosas y reversibles, ni rápidas, ni profundas, ni persistentes. Eso sí, como el agua del río, nada permanece y todo cambia, pero sigue otras leyes que no son el voluntarismo, la imposición o el puro anhelo. Las culturas de paz, el respeto a la diversidad, la democracia, la utilización del diálogo y la palabra son la apuesta actual para que todas y todos podamos sen-

<sup>63</sup> Silvia Isabel Gámez, “A Ortega lo atrapó el poder.—Ramírez”, en *Reforma*, 2 de diciembre de 2008, p. 9; Gioconda Belli, “Nicaragua. La narrativa del odio”, en *Mujeres Hoy*, 2008.

<sup>64</sup> Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos*, 1994; Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, 2002; Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, 2006.

<sup>65</sup> Zygmunt Bauman, *Vida líquida*, 2006.

<sup>66</sup> Richard Sennet, *op. cit.*

<sup>67</sup> Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *La individuación. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, 2003.

<sup>68</sup> Alain Touraine, *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*, 2005.

tir que la libertad, la igualdad y la fraternidad “dejaron de ser una tentación”.

Recientemente, en su visita oficial a México en junio de 2007, el presidente Daniel Ortega —también secretario general del FSLN— alababa la unidad latinoamericana y decía que en el continente estaba naciendo un nuevo sol, mientras su homólogo mexicano Felipe Calderón elogiaba la lucha histórica del FSLN contra la dictadura somocista, que siguiera de cerca en sus años de juventud. Todo esto acontecía en una cena de honor que el segundo ofreció al primero.<sup>69</sup> En su visita al país Ortega cumplió su promesa de ir a ver a la Virgen de Guadalupe, dada un año antes como manda si recuperaba la presidencia de su país en las elecciones, tras 17 años de haberla perdido.<sup>70</sup> Hasta aquí la anécdota para que la lectora y el lector tenga a bien reflexionar sobre ella. Hasta aquí también los relatos de la memoria y algo de análisis social de este breve recuento histórico de lo que fue la lucha de la Revolución Popular Sandinista y su ejercicio político ya en el poder: logros o errores, y los triunfos y derrotas electorales.

<sup>69</sup> Escenario en el cual se desmayó el representante de la Embajada de Venezuela siendo atendido por el Secretario de Salud de México. Érika Hernández, “Convoca Ortega a la unidad en A.L.”, en *Reforma*, 28 de junio, 2007a, p. 3.

<sup>70</sup> Érika Hernández, “Cumple promesa a la Virgen”, en *Reforma*, 28 de junio 2007b, p. 3.

## Bibliografía

- Aburto, Róger, "El boom de la economía informal en Nicaragua", en *Boletín Socioeconómico*, núm. 8, 1988.
- Aburto, Róger y J. Cavaría, "El empleo: un problema de los sectores de la economía", en *Boletín Socioeconómico*, núm. 13, 1989.
- Aguirre Solís, Danilo, "La guerra de liberación", en *Encuentro*, núm. 17, 1982.
- Arana, Mario, "Nicaragua: estabilización, ajuste y estrategia económica, 1988-1989", en Arana, Stahler y Vilas, "Políticas de ajuste en Nicaragua. Reflexiones sobre sus implicaciones estratégicas", en *Cuadernos de Pensamiento Propio*, núm. 18, 1990.
- Arrien, Juan y Róger Matus, "Nicaragua: 10 años de educación en la revolución", en *Cuadernos de Sociología*, núms. 9-10, 1989.
- Bauman, Zygmunt, *Vida líquida*, Barcelona, Paidós, 2006.
- , *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim, *La individuación. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Belli, Gioconda, "Nicaragua. La narrativa del odio", en *Mujeres Hoy*, Casa América, Madrid, 2008, en línea [www.mujereshoy.com].
- Bernales Alvarado, Manuel, *La transformación del Estado: problemas y perspectivas en la Revolución en Nicaragua*, México, Era, 1985.
- Borge, Tomás, *Carlos, el amanecer dejó de ser una tentación*, Managua, Nueva Nicaragua, 1980a.
- , "Historia político militar del FSLN", en *Encuentro*, núm. 15, 1980b.
- Cabezas, Omar, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, Salamanca, Nuevos Textos-Loguez, 1984.
- Candau, Joel, *Memoria e identidad*, México, Ediciones del Sol, 2001.
- Cardenal, Ernesto, "Con la guerra buscábamos la paz", en *Nicarauac*, núm. 3, 1980.
- "Daniel Ortega Presidente: del poder 'desde abajo' al gobierno", en *Envío*, núm. 296, 2006.
- Debray, Régis, "Nicaragua, año cero", en *Casa de las Américas*, núm. 117, 1979.
- Diplace, *Principales programas y logros, en seis años de gestión revolucionaria*, Managua, Diplace, 1985.
- Figueres, José, "Somoza, un alcohólico del poder" (entrevista), en *Proceso*, núm. 99, 1978.
- Fonseca, Carlos, *Nicaragua hora cero*, Managua, SENAPEP, 1979.
- Gámez, Silvia Isabel, "A Ortega lo atrapó el poder.—Ramírez", en *Reforma*, 2 de diciembre de 2008, p. 9.

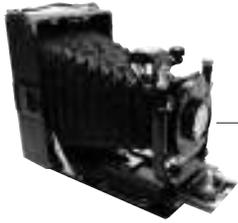
- García Márquez, Gabriel, *El asalto*, Managua, Nueva Nicaragua, 1985.
- Gilly, Adolfo, *La nueva Nicaragua*, México, Nueva Imagen, 1980.
- Gorostiaga, Xavier, *Los dilemas de la Revolución popular sandinista a tres años del triunfo*, Managua, CRIES/INIES, 1982.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Hernández, Érika, "Convoca Ortega a la unidad en A.L.", en *Reforma*, 28 de junio, México, 2007a, p. 3.
- , "Cumple promesa a la Virgen", en *Reforma*, 28 de 2007b, p. 3.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Iglesias, Manuel, "La situación nicaragüense y la guerra económica de desgaste", mecanoscrito, 1985.
- Instituto Nacional de Seguridad Social y Bienestar (INSSBI), *Seis años de revolución en el INSSBI*, Managua, INSSBI, 1985.
- La contrarrevolución (desarrollo y consecuencias)*, Managua, CCI, 1985.
- "La Nueva Constitución", en *Envío*, núm. 53, 1985.
- Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- , *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- , *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- López Pérez, Rigoberto, "Carta de Rigoberto a su madre", en *Barricada*, 21 de septiembre de 1985, p. 5.
- Manuales de sabotaje y guerra psicológica de la CIA para derrocar al gobierno sandinista*, Madrid, Fundamentos, 1985.
- Masurh, Dieter, *Los ojos de los guerrilleros*, Managua, Nueva Nicaragua, 1985.
- Moore, Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM, 1996.
- Morín, Edgar, *El método. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Nicaragua*, Managua, CCI, 1983.
- Núñez, Carlos, "El pueblo en armas", en *Serie testimonio revolucionario*, núm. 1, Managua, 1979.
- , *El papel de las organizaciones de masas en el proceso revolucionario*, Managua, SENAPEP, 1980.
- Núñez, Orlando, "La derrota electoral del FSLN y las dos caras del poder", en *La Avispa*, núm. 1, 1990.
- Ortega, Humberto, *50 años de lucha sandinista*, Managua, INT, s.a.
- , *Nicaragua: la estrategia de la victoria*, México, Nuestro Tiempo, 1980.
- , "Presentación", en *La insurrección sandinista en Masaya*, Managua, FES/Nueva Nicaragua, 1982.
- Pérez, Carlos y Onofre Guevara, *El movimiento obrero en Nicaragua (I y II parte)*, Managua, El Amanecer, 1985.

- “Pluralismo político”, en *Pensamiento Propio*, núms. 6-7, Managua, 1983.
- Ramírez, Sergio, *El alba de oro*, México, Siglo XXI, 1983.
- , *La insurrección en las paredes*, Managua, Nueva Nicaragua, 1984.
- , “Golondrinas de distantes veranos”, en *La Jornada*, 30 de julio de 2006.
- Rodríguez Gil, Adolfo, “La economía en Nicaragua”, mecanoescrito, 1985.
- , “‘Ay Nicaragua, Nicaragüita...’ A veinticinco años de la Revolución sandinista”, en *Viento del Sur*, núm. 75, agosto de 2004a.
- , “El FSLN en el poder”, en *Viento del Sur*, núm. 76, octubre de 2004b.
- Ruiz, Henry, “La montaña era como un crisol donde se formaban los mejores cuadros”, en *Nicarauac*, núm. 1, 1980.
- Salamanca, Douglas, “La revolución y las dos culturas”, en *La Chachalaca*, núm. 8, 1984.
- Sennet, Richard, *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Serra, Luis, “Democracia y Revolución en Nicaragua”, en *Encuentro*, núm. 23, 1985.
- Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Touraine, Alain, *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Trobo, Claudio, *Lo que pasa en Nicaragua*, Managua, Nueva Nicaragua, 1985.
- VV.AA., *La caída del somocismo y la lucha sandinista*, San José, EDUCA, 1980.
- Vilas, Carlos, “El sujeto social de la insurrección popular y el carácter de la revolución sandinista”, en *Polémica*, núm. 13, enero-febrero, 1984a.
- , *La Revolución sandinista*, Buenos Aires, Legasa, 1984b.
- , “Clase, Estado y etnicidad en la Costa Atlántica de Nicaragua”, en *Nueva Antropología*, núm. 38, 1990.
- Villagra, William, “Los partidos políticos en la historia nacional”, en *Encuentro*, núm. 23, 1985.
- Wheelock Román, Jaime, *Frente Sandinista, diciembre victorioso*, Managua, SENAPEP, 1979a.
- , *Imperialismo y dictadura*, México, Siglo XXI, 1979b.
- , *El gran desafío*, Managua, Nueva Nicaragua, 1983.
- , *Entre la crisis y la agresión*, Managua, Nueva Nicaragua, 1985.
- Wheelock Román, Jaime y Luis Carrión, *Apuntes sobre el desarrollo económico y social de Nicaragua*, Managua, SENAPEP, 1980.



# Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





## FOTOGRAFIAR AL INDIO. UN BREVE ESTUDIO SOBRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA FOTOGRAFÍA MEXICANAS\*

Mariana da Costa A. Petroni\*\*

*Toda reflexión sobre un medio cualquiera de expresión  
debe plantearse la cuestión fundamental de la relación  
específica que existe entre el referente externo  
y el mensaje reproducido por este medio.  
Se trata de la cuestión de los modos de  
representación de lo real o, si se quiere, la cuestión del realismo*

Philippe Dubois, *El acto fotográfico*

A partir de un breve recuento histórico, este artículo busca dar a conocer la importancia de la fotografía para la antropología en México, y a partir del análisis de la obra del antropólogo e indigenista Julio de la Fuente también pretende subrayar la importancia de esa correlación, misma que ha sido desarrollada desde diferentes perspectivas y con distintas funciones.

La antropología ha acompañado el desarrollo de la fotografía y el documental cinematográfico desde sus inicios, y desde entonces ha utilizado esos medios como forma de registro. Así, ya desde *Los argonautas del Pacífico occidental*,<sup>1</sup> texto en el que Malinowski busca reconstruir la sociedad trobriandesa como una

\* Este artículo es parte de la investigación "La imagen del indio en la obra de Julio de la Fuente. Un estudio sobre la antropología y la fotografía mexicana", tesis, México, CIESAS.

\*\* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

<sup>1</sup> Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Madrid, Península, 1986 [1922].

totalidad articulada e integrada, las fotografías revelan tanto la realidad local como la presencia del antropólogo dentro de ella.

Esta relación se ha ido desarrollando, y a partir de la perspectiva de la antropología visual hoy se considera la imagen como un dispositivo cultural. En este sentido, la producción y análisis de registros fotográficos y filmicos hacen posible reconstruir la historia cultural de grupos sociales, así como una mejor comprensión de procesos de cambio social, impactos económicos y la dinámica de las relaciones interétnicas. De esta manera, el uso de la imagen agrega nuevas dimensiones a la interpretación de la historia cultural, lo cual permite profundizar la comprensión del universo simbólico, que exhibe un sistema de actitudes mediante los cuales ciertos grupos sociales se definen, construyen identidades y aprehenden mentalidades.<sup>2</sup>

### La fotografía en México

La correlación entre la fotografía y ciencias humanas en México se inició a través de los viajes de científicos europeos a tierras americanas a mediados del siglo XIX. Desde 1840, con los registros del barón von Friederichstall sobre las tierras mayas, se empezaron a conocer las antiguas culturas precolombinas. “Con la fotografía, sinónimo de veracidad”, las civilizaciones antiguas mostraron su verdadero rostro.<sup>3</sup>

Este trabajo fue continuado por John Lloyd Stephens, Désiré Charnay y Teobert Maler, entre otros, quienes documentaron sitios, edificios y objetos arqueológicos, algunos de los cuales sólo se han conservado a través de estas imágenes. Dichas fotografías, así como sus dibujos, tenían la finalidad de ilustrar y documentar sus investigaciones. En algunas de estas imágenes el indígena aparece como referencia para mostrar la escala de las esculturas y los monumentos prehispánicos, como Hernández Badillo.<sup>4</sup> Durante la segunda mitad del siglo XIX los avances técnicos de la

<sup>2</sup> Silvia Caiuby N., “O uso da imagen na antropologia”, en E. Smain (org.), *O fotográfico*, São Paulo, HUCITEC, 1988, pp. 113-119.

<sup>3</sup> Samuel Villela, “Fotógrafos viajeros y la antropología mexicana”, en *Cuicuilco*, vol. 5, núm. 13, 1998, p. 109.

<sup>4</sup> Marco Antonio Hernández Badillo, “Un acercamiento a la fotografía etnográfica en México”, en *Antropológicas*, núm. 5, 1993, p. 27.

fotografía posibilitaron un manejo más flexible de las imágenes, produciéndose ampliaciones y reproducciones que favorecieron la función didáctica de los museos.<sup>5</sup>

El interés arqueológico se extendió a la etnografía, y con ello surgió la modalidad del registro de tipos físicos y grupos étnicos. Así, respecto a las fotos de D. Charnay se menciona “una tomada a un grupo de lacandones en 1882 y otra de este mismo año tomada en Tenosique, Tabasco, a un grupo de tocadores de marimba”.<sup>6</sup> Désiré Charnay “es quizás el más talentoso de una serie de viajeros aficionados a la fotografía que recorrieron México entre 1860 y 1900”.<sup>7</sup> Sus fotografías, en su mayoría de sitios arqueológicos, capturaron vistas de Mitla, en el estado de Oaxaca, y de Uxmal y Chichén Itzá, en Yucatán.

Comisiones extranjeras llegaban a México para hacer mediciones físicas de indios, criollos y mestizos, recoger restos de esqueletos y fotografiar diversos grupos étnicos. Las características formales de estos registros —reconocidos como fotografía antropológica o etnográfica, según señala Deborah Dorotinsky— incluyen al sujeto retratado casi siempre de manera frontal —y en ocasiones de perfil—, destacando cabeza y rostro, y con ello las características físicas de los individuos registrados. Estas imágenes representaban una mirada científica basada en una personificación neutral, objetiva y racional<sup>8</sup> del objeto de estudio. A manera de catálogo visual, la fotografía decimonónica se caracteriza por exponer las características de diferenciación del “otro”, en el cual las imágenes estáticas del indígena congelan su propia realidad en un eterno presente.

Otro tipo de registro muy común durante este periodo son los retratos de tipos populares. François Aubert, un fotógrafo europeo que llegó al país con la corte de Maximiliano, se destaca por estas imágenes, donde registra algunos de los rasgos tradicionales mexicanos a través de las escenas cotidianas y de tipos

<sup>5</sup> Samuel Villela, “La antropología visual y la antropología mexicana”, en *Antropológicas*, núm. 5, 1993, p. 17.

<sup>6</sup> Lina Odena Güemes, “La fotografía”, en Carlos García Mora y Ma. de la Luz del Valle Berrocal (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 6. *El desarrollo técnico*, México, INAH, 1988, p. 617.

<sup>7</sup> Olivier Debroise, *Fuga mexicana. Un recorrido por la fotografía en México*, Barcelona, Gustavo Gilli, 2005, p. 138.

<sup>8</sup> Deborah Dorotinsky, “La vida en un archivo. ‘México Indígena’ y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México”, tesis, México, FFYL-UNAM, 2003, p. 101.

populares. En su obra el indio “aparece como un componente más de la población urbana de clase baja, fluctuando racialmente siempre entre lo indio y lo mestizo se aborda más desde el aspecto de las ocupaciones o las profesiones que desde la pertenencia racial”.<sup>9</sup>

Estos “tipos”, que de ahí en adelante representarían a la sociedad mexicana, expresan para Olivier Debroise una toma de conciencia urbana: “definen una repartición social relativamente nueva en la época de la industrialización que acaba con los gremios artesanales y obliga a una reorganización global de la sociedad (y/o de la imagen que esta nueva sociedad hace de sí misma)”.<sup>10</sup>

La mirada extranjera, tanto científica como “artística”, influyó —cada una a su manera— a la fotografía que empezó a desarrollarse en el medio académico mexicano. Con el avance de la etnología y la antropología en México, a través de la premisa de conocer al “otro” se destaca el uso de la fotografía para el registro de tipos físicos y el medio natural, como hacen en este mismo periodo muchos fotógrafos extranjeros, así como las imágenes de “tipos” mexicanos relacionadas con los fotógrafos costumbristas ya mencionados, entre ellos F. Aubert. Marcada por las ideas evolucionistas del periodo, la fotografía antropológica se centraba en señalar diferencias y marcar las características de los distintos grupos raciales que conformaban la nación, por lo cual los tipos físicos —captados de frente o de perfil— eran el blanco de los fotógrafos que reforzaban la imagen de inferioridad y primitivismo que se le atribuyó a estos grupos.

En ese sentido, coincidimos con Dorotinsky en que la fotografía etnográfica puede ser observada a través de prácticas disciplinarias del conocimiento científico basadas en las relaciones de poder entre el Estado y la sociedad, construyendo así un imaginario indio dentro del proyecto de nación. Con ello era posible lograr la construcción social y política de los objetos de estudio a través de las infinitas imágenes de tipos físicos y grupos culturales distintos, dado que “las prácticas de investigación y sus producciones fotográficas contribuyen a la construcción del imaginario sobre las culturas y otredades no occidentales [...]”.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>10</sup> Olivier Debroise, *op. cit.*, p. 179.

<sup>11</sup> Deborah Dorotinsky, *op. cit.*, p. 161.

El paradigma evolucionista, en boga durante este periodo, marca la mirada fotográfica y plasma la imagen de los indígenas como seres primitivos, en el grado más sencillo de la escala cultural, forjando la representación del “otro” a partir de una distancia evolutiva social basada muchas veces en la idea de superioridad del hombre blanco, capaz de producir ciencia y tecnología, traducidos en la antropología y la fotografía respectivamente.

Carl Lumholtz, quien estudiara durante cinco años las comunidades indígenas de la Sierra Madre Occidental, forma parte de este contexto positivista de mirar la realidad. Sus fotografías, parte de las cuales se pueden consultar en el acervo de la Fototeca “Nacho López” del INI, retratan sus prolongadas estancias entre los indígenas, durante las cuales compiló variado material etnográfico. Para Villela, “la fotografía etnográfica encontró en Lumholtz uno de sus primeros exponentes con clara orientación técnica y científica”.<sup>12</sup> Estas imágenes, tomadas durante sus investigaciones para documentar el trabajo de campo, rebasan la intención de ser un simple registro visual ilustrativo y “se aproximan a recrear la complejidad de la cultura de estas comunidades”.<sup>13</sup>

Desde sus primeras estancias de 1892-1893 en la zona tephuana y tarahumara, hasta su último trabajo en 1898, cuando realizó una expedición de tres meses a la zona tarahumara y huichola, la fotografía fue siempre utilizada como un importante instrumento de investigación, a través de la cual Lumholtz plasma la imagen de los pueblos primitivos en su estado “natural”, como una manera de congelar el “México desconocido” para la posteridad.

Viajeros como Lumholtz marcan la fotografía del siglo XIX en la medida en que se aproximan a los grupos indígenas desde una perspectiva “un tanto exotista pero interesada”<sup>14</sup> principalmente en la búsqueda por aprehender la esencia de lo “mexicano”, particularmente en lo que concierne al campesino y a los grupos indígenas.

La escuela mexicana de antropología siempre aceptó la importancia de las imágenes para los estudios sociales, y una prueba de ello es que desde la década de 1880 en el Museo Nacional ya se aplicaba la técnica fotográfica en las actividades de catalo-

<sup>12</sup> Samuel Villela, *op. cit.*, 1998, p. 114.

<sup>13</sup> Marco Antonio Hernández Badillo, *op. cit.*, p. 28.

<sup>14</sup> Samuel Villela, *op. cit.*, 1998, p. 116.

gación.<sup>15</sup> Más tarde, la antropología mexicana de mediados del siglo XX, representada por Gamio y Alfonso Caso, siguió utilizando la fotografía como un medio de registro e ilustración.

Por ejemplo, en *La población del Valle de Teotihuacan* Manuel Gamio usa una serie de fotografías etnográficas para mostrar los rostros de tipos indígenas y mestizos de frente y de perfil, con una manta blanca como telón de fondo. Estas fotografías guardan, según Dorotinsky, una relación con las imágenes realizadas durante las investigaciones de Frederick Starr en el sur de México a finales del siglo XIX, quien mostró los tipos faciales indígenas mediante la fotografía de identificación de frente y de perfil, con el uso estándar de la manta blanca como fondo.

El uso de la fotografía y del cine como instrumento metodológico y de documentación del trabajo de campo en los estudios antropológicos realizados por Gamio puede ser entendido como una herencia del periodo en que fue alumno de Franz Boas, cuando cursó su doctorado en la Universidad de Columbia. Dorotinsky retoma a Fatimah Tobing Rony cuando señala la influencia de Boas sobre sus alumnos durante la década de 1930, y entre ellos destaca la labor de Margaret Mead y su esposo Gregory Bateson, quienes filmaron a los balineses entre 1936 y 1939.<sup>16</sup>

Gamio reunió varias imágenes de tipos indígenas mexicanos, pero no cabe duda que su obra fue ampliada y superada por el proyecto llevado a cabo por Mendieta y Núñez desde la Universidad Nacional de México entre 1939 y 1946, cuando se envió a Raúl Estrada Discua a fotografiar indígenas en todo el territorio nacional. Este material está resguardado en el Archivo México Indígena del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, parte del cual fue presentado en una exposición realizada en 1946 en el Palacio de Bellas Artes. Como señala Dorotinsky, este trabajo se basó principalmente en los paradigmas evolucionistas y positivistas entonces en boga, ya que buscaba “realizar registros fotográficos neutros de toda la población indígena del país: retornando este estilo decimonónico a pesar del vigor y dinamismo que la fotografía de prensa estaba infundiendo a la fotografía documental”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Lina Odena Güemes, *op. cit.*, p. 618.

<sup>16</sup> Deborah Dorotinsky, *op. cit.*, p. 180.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 181.

A principios del siglo XX, entre los fotógrafos extranjeros que vienen a México y marcan el desarrollo de la fotografía en nuestro país podemos destacar a C. B. Waite, A. Briquet y a Hugo Brehme. Se trata de profesionales que viven de la fotografía y hacen circular colecciones seriadas de imágenes de paisajes, arquitecturas, haciendas, costumbres y tipos mexicanos. En esas fotografías, que según Hernández Badillo no seguían los paradigmas científicos antropológicos, los indígenas son vistos como un elemento típico del paisaje mexicano. La mirada extranjera que los percibe es “la de un extraño que se detiene un momento frente a esa realidad incomprensible, a veces atractiva por su exotismo”.<sup>18</sup> Estas y otras miradas marcaron la representación del indígena durante la primera mitad del siglo XX, unas más utilizadas que otras y algunas de ellas retomadas por el imaginario indigenista.

En las primeras décadas del siglo XX se retoma la figura del indio a través del reconocimiento y reinterpretación de sus contribuciones, reales o estereotipadas, a la “idiosincrasia nacional”.<sup>19</sup> A partir de ello se crean varias interpretaciones sobre la realidad indígena; algunas recuperaban el paradigma vasconcelista y percibían al indio como predestinado a desaparecer. Otras, como las plasmadas en los murales de Diego Rivera, representan a los grupos indígenas del país como un único grupo homogéneo; “es la cultura campesina, como tradición en sí, la que se impone a la cultura étnica particular; el medio de subsistencia y la clase social por encima de la filiación cultural particular”.<sup>20</sup>

Sin embargo, como bien señala Dorotinsky, en el Archivo Fotográfico México Indígena no está presente dicha utopía de la homogeneidad —unidad, progreso y nacionalismo—, sino la diversidad y el multiculturalismo existente en el país. “Frente a este testimonio fotográfico de la diferencia, habrá que hacer imperar el orden, la mesura, para mantener una estabilidad”<sup>21</sup> y el discurso visual científico parece querer imponer un orden que en realidad

<sup>18</sup> Marco Antonio Hernández Vadillo, *op. cit.*, p. 27.

<sup>19</sup> Ricardo Pérez Montfort, “Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940”, en R. Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, FCE/Conaculta, 1994a, pp. 343-383; del mismo autor, véase también “El estereotipo del indio en la expresión popular urbana (1929-1940)”, en Ricardo Pérez Montfort (coord.), *Estampas del nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS, 1998.

<sup>20</sup> Deborah Dorotinsky, *op. cit.*, p. 190.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 101.

no existe, por lo cual las tomas son neutras, de frentes y perfiles, de rostros estáticos, “hasta parecidos”, creando la idea de una uniformidad y semejanza entre todos estos individuos.

En este mismo contexto, en el que se buscaba formular la representación del “ser mexicano”, y por consecuencia del indio, fotógrafos como Tina Modotti y Edward Weston —quienes llegaron a México en 1923— también contribuyeron a la formulación de esta imagen. Ambos representan el inicio de la fotografía moderna caracterizada por la abstracción, el maquinismo y los elementos de la vida contemporánea, y por el uso de procedimientos innovadores como el montaje o la sobreimpresión, también observados en las imágenes de Manuel Álvarez Bravo, Agustín Jiménez y Lola Álvarez Bravo, entre otros.<sup>22</sup>

Estos fotógrafos, principalmente Weston, Jiménez y Manuel Álvarez Bravo, marcan la revalorización del indio a través de la apreciación de su artesanía y el arte popular en general, que era ya de interés entre las vanguardias artísticas europeas de principios del siglo XX. En 1923, el recién formado Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores anuncia en su manifiesto: “El arte del pueblo de México es la manifestación más grande y más sana del mundo y su tradición indígena es la mejor de todas”.<sup>23</sup> La nueva misión intelectual y artística en México parte de reivindicaciones revolucionarias y busca descubrir la esencia del país. Por ello la fotografía en México pasa a ser fundamentalmente indigenista, “y se ocupa, a la sombra de la antropología, de “capturar el alma nacional”.<sup>24</sup>

La condición nacionalista como herencia revolucionaria aparece plasmada en las fotografías de antropólogos y artistas, y a través de esta representación estereotipada del indígena se asocia con la explotación y la miseria, pero también con el falso orgullo de la “raza de bronce”.<sup>25</sup> Los indios que aparecen en posiciones menos estáticas muestran las contradicciones del discurso oficial de homogeneidad nacional con la realidad variada y multicultural. Ambas tonalidades marcaron la representación del indígena durante la primera mitad del siglo XX: por una parte, el exotismo y el folclore se resaltan a la manera de Diego Rivera o

<sup>22</sup> Olivier Debroise, *op. cit.*

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>25</sup> Ricardo Pérez Montfort, *op. cit.*, 1998, p. 21.

E. Tissé; por otra se plasman las evidencias de la miseria y la existencia del “otro”, muchas veces, como se puede observar en las fotografías de *México indígena*, acompañadas con un discurso científico que pretendía demostrar “que el país era todo menos una unidad con intenciones igualitarias”.<sup>26</sup>

Las imágenes caminaban entre las herencias decimonónicas, la idealización del indio y su realidad, valorada muchas veces sólo a partir del arte popular. La contradicción permeaba tanto lo que se quería mostrar como lo que se plasmaba en las imágenes.

Como parte de este contexto se sitúa la obra de Luis Márquez, importante fotógrafo de este periodo, quien exaltaba los valores reconocidos como mexicanos y con cuyo ímpetu folclorista convirtió a los indios “en verdaderos objetos de arte”.<sup>27</sup> Sus fotografías son representantes simbólicos apropiados por el nacionalismo de entonces, que buscaba proyectar hacia el exterior la belleza típicamente mexicana.

Así, pues, la fotografía mexicana en el periodo posrevolucionario gana distintos matices: por un lado, a través de los avances tecnológicos surgidos en el periodo de entreguerras, que “ayudaron en mucho a este auge de la fotografía expresiva y preocupada por la realidad”;<sup>28</sup> y por otro, los nuevos lenguajes formales difundidos por los fotógrafos extranjeros que venían a México. Todo esto supeditado a la premisa de valoración de un “ser mexicano” y que bajo la mirada indigenista se reveló de diferenciadas maneras, entre ellas la mirada de Julio de la Fuente.

### **La fotografía de Julio de la Fuente y su aportación antropológica**

Julio de la Fuente fue un importante antropólogo e indigenista que desarrolló gran parte de sus actividades en el Instituto Nacional Indigenista (INI), desde su fundación en 1948 hasta su muerte en 1970. En 1952 sustituyó a Gonzalo Aguirre Beltrán como director del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil de San Cristóbal de las Casas, y luego desarrolló su labor desde las oficinas

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>27</sup> Deborah Dorotinsky, *op. cit.*, p. 245.

<sup>28</sup> Rebeca Monroy N., “De la cámara oscura a la Instamatic. Apuntes sobre tecnología alternativa en la fotografía”, tesis, México, ENAP-UNAM, 1987, p. 130.

del INI en el Distrito Federal. Entre sus principales aportaciones destacan sus textos sobre relaciones interétnicas, educación indígena y antropología aplicada. Aunque su trabajo como fotógrafo no ha sido reconocido, en el acervo de la Fototeca “Nacho López” fueron encontradas más de dos mil fotografías suyas, que aportan gran riqueza informativa sobre las labores realizadas en comunidades indígenas durante el periodo 1930-1950.

Dichas fotografías están depositadas en los acervos documentales del Instituto Nacional Indigenista, y en su mayoría corresponden con los programas de trabajo que esta institución ha desarrollado desde su creación en 1948. Muchos de estos materiales están asociados con acciones indigenistas realizadas por este instituto y hoy son parte importante de la historia indígena de México.<sup>29</sup>

Entre estas actividades podemos mencionar los diagnósticos realizados por los centros coordinadores indigenistas en las áreas donde pretendían instalarse, cuyos documentos resultantes se refieren a demografía, organización política y social, religión, medicina tradicional, economía, educación y salud. Entre esos documentos destacan los estudios etnográficos realizados por Julio de la Fuente, en Jamiltepec, Oaxaca. También debe enfatizarse la existencia de documentales cinematográficos y fotografías tomadas por otros funcionarios del INI cuando se llevaron a cabo las primeras actividades de esta institución, como una serie de imágenes tomadas por Alfonso Fabila, y que evidentemente dificultó bastante el análisis y atribución de las fotografías de Julio de la Fuente.

Este antropólogo utilizó la fotografía como herramienta de registro etnográfico, como señala en *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*: “para precisar muchos datos, se trabajó con un número reducido de personas, y al registro escrito se agregó el empleo del dibujo, la fotografía y el cine” (fotografía 1).<sup>30</sup> Asimismo, utilizó su cámara para registrar imágenes de los mercados oaxaqueños mientras realizaba sus investigaciones con Malinowski (fotografía 2). Algunas de las imágenes tomadas en Yalálag o en la Sierra

<sup>29</sup> Ruiz, Laura y Lorena Vargas, *Centro de Investigación, Información y Documentación de los Pueblos Indígenas de México. Guía General*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003.

<sup>30</sup> Julio de la Fuente, *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, México, Museo Nacional de Antropología-INAH, 1949, p. 10.

Norte zapoteca fueron utilizadas para ilustrar su libro sobre este pueblo o sus artículos publicados en revistas como *América Indígena* y *Frente a Frente*.

El material de Julio de la Fuente incluido en el catálogo *Iconografía de luz* está compuesto por negativos originales formato 2x3 y 3x3 pulgadas, lo cual indica que trabajaba con una cámara Rolleiflex, muy común en la época.

El estilo documental de esas imágenes abarca desde la fotografía taxonómica, que retorna de cierta manera el modelo de registro de los grupos indígenas (fotografía 3) —el cual puede apreciarse en el Archivo México Indígena—, la fotografía de ruinas arqueológicas y objetos prehispánicos, en un estilo “catálogo de museo” (fotografía 4) y la fotografía “costumbrista” de tipos populares, tan marcada en los modelos fotográficos del siglo XIX (fotografía 5); sin embargo, resalta una óptica modernista, con mayor movimiento de las imágenes, y la inclusión de temáticas sociales como la pobreza y el alcoholismo.

La mayor parte de fotografías corresponde a su estancia en la Sierra Norte zapoteca, de las que 221 fueron identificadas en el catálogo *Iconografías de luz* como relacionadas con Yalálag. De éstas, 45 por ciento son retratos de familia y, según mi lectura, corresponden a la percepción del fotógrafo respecto al cambio cultural, señalado a través del cambio de vestimenta. Una de estas fotografías ilustra el libro sobre *Yalálag*, y tiene como pie de foto: “Familia en transición”.

Las fotografías en que aparecen la familia reunida desde una toma frontal se nos ofrecen como familias en transición cultural, caracterizada por un cambio de vestimenta (fotografía 6). La representación de la transición cultural indígena también es perceptible en las fotografías de sujetos aislados o en parejas, de frente y tres cuartos, mostrando la indumentaria típica del grupo o la comunidad, o bien el cambio de esta indumentaria. Se muestra la vestimenta de hombres, mujeres y niños. El fondo no es neutral, ya que muchas veces incluye aspectos característicos de la vida en la región. Los fotografiados posan rígidamente, conscientes de su percepción de la realidad (fotografía 7).

Julio de la Fuente pertenece a una corriente de la antropología mexicana relacionada con el culturalismo, entonces todavía influenciado por el paradigma evolucionista basado en la evolución cultural. Por ello estas imágenes, más que muestras de “ti-

pos físicos” relacionados con diferenciaciones raciales y genéticas, pueden ser entendidas como “tipos culturales”, ya que en ellas se resaltan las características de esta índole que entonces definían al indio, como en el caso de la vestimenta.

En el texto sobre Yalálag, el principal interés del autor consistía en aportar conocimientos para entender el cambio sociocultural que transformaba a los grupos indígenas en grupos urbanos, donde el mestizo era “un intermedio relativamente simple” entre estos dos grupos. Por ello resulta clara la influencia de investigadores como R. Redfield. Parsons (sobre todo la monografía donde aborda el estudio de la aculturación española-indígena en el municipio oaxaqueño de Mitla) sobre el pensamiento de Julio de la Fuente.<sup>31</sup> La obra de Redfield —originalmente publicada en 1930 y que constituye una versión modificada de su tesis doctoral sobre las comunidades mestizas tradicionales de Tepoztlán— desarrolla un marco conceptual para el estudio de la cultura rural en dicha comunidad, caracterizada por su particular y coherente forma de vida, claramente distinguible de la vida urbana. Basado en premisas funcionalistas, Redfield consideraba que la cultura se conformaba de partes que componían un todo uniforme, cuya función consistía en mantener las relaciones existentes entre los grupos humanos. Su investigación buscaba entender como se daba el proceso de adaptación-reacción de una cultura “mestiza tradicional en contacto con otra cultura tecnológicamente más avanzada; a este proceso lo denominó “aculturación”.

En consecuencia, De la Fuente se basa en la idea de Redfield sobre la “funcionalidad” de la cultura mestiza tradicional para indagar sobre las características no indígenas de las sociedades mestizas —y las razones para su supuesta desorganización social— y tratar de comprender cómo reaccionaba la cultura zapoteca frente al contacto prolongado con culturas tecnológicamente más avanzadas; por otro lado, el concepto le permitía también defender el pluralismo cultural, un elemento común tanto en la obra posterior del antropólogo mexicano así como del indigenismo entonces vigente. Por ello la existencia de tantas fotografías que muestran el cambio cultural a partir de la vestimenta.

<sup>31</sup> Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941; E.C. Parsons, *Mitla: Town of the Souls and other Zapoteco Speaking Pueblos of Oaxaca*, Mexico, Chicago, University of Chicago Press, 1936.

Otra imagen típica entre las captadas por Julio de la Fuente corresponde a los mercados oaxaqueños; además de que presenta una mayor espontaneidad de los fotografiados, ya que no son posadas, indican un distanciamiento entre el antropólogo y su objeto de estudio, pues el autor parece intentar pasar desapercibido y por ello los fotografiados aparecen muchas veces de espaldas, sin darse cuenta de haber sido captados por la lente (fotografía 8).

También son comunes las imágenes que incluyen elementos referentes a un momento histórico concreto, a diferencia de las típicas imágenes folclóricas o de tipos populares, que buscan retratar la realidad indígena congelada en un tiempo épico. Sin embargo, es importante señalar que en las fotografías realizadas por De la Fuente tales referentes nunca aparecen asociados directamente a las comunidades indígenas, puesto que se trata ya sea de imágenes tomadas en la ciudad de Oaxaca o en alguna zona rural no específicamente étnica, o bien son fotografías de acciones indigenistas (fotografía 9). Debido a la dificultad de contextualizar las fotografías de este autor, sería prematuro afirmar que estas características subrayan su interés por captar gráficamente el cambio cultural en las comunidades indígenas; sin embargo, es importante percibir la presencia de estos elementos contemporáneos, muchas veces “evitados” por otros fotógrafos que, vía un expediente atemporal, ubicaban individuos y comunidades fuera del contexto histórico, con lo cual la representación del indígena pasa entonces a vincularse con un presente “eterno” y estático.

La mayor parte de las fotografías del catálogo *Iconografías de luz* se caracteriza por cierta preferencia mostrada a eventos o temas específicos de las comunidades indígenas. Muchos fotógrafos eran enviados por el INI para registrar mediante imágenes la inauguración de algún centro coordinador, una fiesta o actividad importante. La gran mayoría de las imágenes captadas por Julio de la Fuente son anteriores a la creación del Instituto Nacional Indigenista, y a diferencia de las de los fotógrafos del INI abarcan diversos temas de las poblaciones visitadas. Sin embargo, con respecto a los registros plasmados en la monografía *Los zapotecos* (1949) —que son parte del Archivo *México Indígena* e ilustran cada tópico de una extensa revisión etnográfica—, en *Yalálag* no retrata todos y cada uno de los temas importantes mencionados en la obra sobre dicha comunidad. Entre éstos destaca la ausen-

cia de imágenes respecto a la confección de huaraches y sombreros, en ese entonces la actividad económica más importante de esa población, así como de las actividades agrícolas en el campo: la cosecha, la milpa y el rozado. Si bien describe detalladamente estas actividades en su libro, parece haber centrado su atención en otras características del pueblo. Quedan entonces las preguntas: ¿por qué Julio de la Fuente no exploró visualmente todos los temas presentados en su etnografía? ¿Cuál habrá sido la relevancia de determinados temas para que fueran más o menos fotografiados que otros?

Un aspecto de Yalálag, no desapercibido para la cámara del antropólogo, como tampoco en otras regiones en las que estuvo, es el de las viviendas indígenas; aun cuando no se presentan en gran número, marcan la existencia de esta visión de catálogo de la realidad indígena en la obra del antropólogo. En su mayor parte se trata de fotografías externas, que cumplen con el patrón de las tomadas por Estrada Discua para el Archivo de la UNAM; las pocas escenas de interiores captaron los techos de las viviendas, y en ellas De la Fuente busca resaltar los elementos de estilo en la construcción. Gran parte de esas se presenta a partir de una vista frontal, que permite al observador distinguir los elementos arquitectónicos distintivos (fotografía 10).

Entre sus fotografías arquitectónicas destaca la abundancia de imágenes de iglesias, tanto de la ciudad de Oaxaca como de las comunidades indígenas. En su recorrido por la fotografía mexicana, Debrouse afirma que el interés de los fotógrafos por las iglesias, conventos, y algunos ejemplos de la arquitectura civil de este mismo periodo corresponde a la exaltación del pasado colonial, que muchas veces introduce una nostalgia al servicio de intereses conservadores.

En este punto estoy en desacuerdo con la afirmación de Debrouse, pues las fotografías de iglesias en comunidades indígenas más bien podrían destacar la presencia de la religión católica en estas regiones. Aunque De la Fuente no profundiza mucho en temas religiosos o rituales en su obra, sí destaca los cambios religiosos como uno de los importantes aspectos relacionados con el cambio cultural indígena (fotografía 11).

Las tomas arquitectónicas se destacan también por el cambio de encuadre. La casi totalidad de ellas están realizadas con una vista frontal, en la cual se marca la distancia del antropólogo

hacia los fotografiados y sus limitaciones, tal vez impuestas a partir de la idea del cientificismo. Sin embargo, algunas fotografías arriesgan ángulos distintos como el contrapicado, la existencia de espacios neutrales o “vacíos” en el primer plano, que marcan composiciones elegidas y la influencia de la vanguardia fotográfica mexicana en la década de 1930.

Se pueden aun destacar otros cuatro grupos de imágenes que resaltan por su cantidad en el archivo de Julio de la Fuente, correspondientes a la producción artesanal, los rituales y las fiestas, la educación indígena y los mercados del valle de Oaxaca.

Como ya se dijo, De la Fuente no exploró visualmente todas las actividades artesanales en Yalálag, aunque en su archivo pueden encontrarse varios ejemplos de éstas, sobre todo en relación con las plazas y mercados. En cuanto a la producción artesanal, destacan las imágenes de mujeres trabajando en telares de cintura; en ellas la fotografiada posa para la cámara mientras el fotógrafo intenta mostrar diversos detalles de la actividad manual a través de distintos ángulos, además de enfatizar su interés por no perder ningún detalle del oficio, ilustrando con las fotografías sus narraciones etnográficas (fotografía 12).

De la Fuente parece no jugar con la composición de las imágenes cuando se trata de retratar las artesanías o su proceso de producción, ya que éstas son siempre frontales y parecen haber sido tomadas para la composición de un catálogo científico de artesanías indígenas, muy parecido a la documentación arqueológica.

Las fotografías de los mercados parecen constituir un material de apoyo para el trabajo etnográfico realizado con Malinowski a principios de la década de 1940, así como la tarea etnográfica realizada anteriormente en la Sierra Norte. Casi siempre son tomas frontales que buscan mostrar el mercado como un todo; otras imágenes centran su objetivo en puestos específicos y algunas más retratan los productos comercializados. La composición y los ángulos no son innovadores, y resulta clara la distancia que mantiene el antropólogo respecto a sus objetos de estudio (fotografía 13).

Las fotografías indigenistas de Julio de la Fuente surgen a través de una mirada antropológica, detalle que no debemos perder de vista al observar sus imágenes, porque atrás de la cámara se encuentra “la visión antropológica”; y ésta, a diferencia de “la

visión fotográfica” que busca composiciones estéticas o documentos ilustrativos, procura entablar una relación con sus objetos de estudio. Este acercamiento es perceptible en las imágenes tomadas en la Sierra Norte, donde De la Fuente estuvo durante largos periodos, lo cual le permitió una mayor “negociación” de la imagen: muchas fotografías son posadas, e indican la relación entre el antropólogo-fotógrafo y los habitantes de la comunidad y su proximidad con ellos. Ya las fotografías de mercados de los valles oaxaqueños indican una distancia mayor, tal vez porque el antropólogo no pudo realmente entablar una relación con los sujetos observados, quedando entonces imágenes lejanas, con los fotografiados de espaldas o sin intercambiar una mirada con la cámara.

En el archivo fotográfico de Julio de la Fuente también resaltan las imágenes que incluyen prácticas sociales como fiestas y reuniones, en las que se retratan distintos aspectos de los festejos y rituales; sin embargo, se da más relevancia a la realización del evento y no a su preparación.

El tema de la educación indígena, tan importante en la obra de este antropólogo, también es observado desde la lente de su cámara, aun cuando no son muchas las fotografías en ellas predominan las imágenes de alumnos en los salones de clase, y las que retratan grupos escolares reunidos afuera de los salones. Una curiosidad son las fotografías de alumnos indígenas que muestran el libro *Simiente* ilustrado por el propio fotógrafo, como una especie de autopropaganda (fotografía 14).

Esta breve revisión permite percibir que la representación del indígena plasmada por Julio de la Fuente no sólo se acercaba a la tradición científicista del siglo XIX, pues también utilizaba recursos diversos que aportaban un carácter más dinámico a sus imágenes. Las fotografías muestran diversas tareas realizadas por el antropólogo, por ello no sólo aparecen trabajos etnográficos y su concepción de lo indígena, y la misma existencia de temáticas distintas enfatizan la importancia de la fotografía para el estudio de la antropología mexicana

## Conclusiones

En el desarrollo de la antropología en México como una ciencia de Estado se puede observar que la definición del indio fue el

tema predominante en las discusiones intelectuales de la etapa posrevolucionaria, cuando se concebía al indigenismo como una salida al rezago de la población étnica del país. En consecuencia, “el problema indio” fue el tema a partir del cual se buscó aprehender las desigualdades observadas al momento de vincular el discurso antropológico con el proyecto de consolidar una nación moderna y homogénea.

La asociación del discurso científico que sustentó a la antropología mexicana con las políticas económicas y sociales desarrolladas por el Estado mexicano formaron parte de un proyecto nacionalista desarrollado al concluir la Revolución, y se fundamentaba en un proceso científico positivista para organizar los términos en función de los cuales deberían regirse los individuos al interior de la nación. En ese proyecto de formación de identidad, la imagen del “otro” —científicamente avalada a partir de estudios empíricos e investigaciones “objetivas”— surgió como parámetro para determinar un rezago que se explicaba como producto de las características “primitivas” o “tradicionales” de las comunidades indígenas. En la dicotomía entre modernidad y tradición la modernidad surge como un objetivo común hacia el progreso a través, entre otras cosas, de la incorporación de la población indígena a los valores modernos, sobre todo mediante la educación, mediante la creación de escuelas e institutos que buscaban —por medio del conocimiento científico— rescatar la población rural e indígena de la marginación para integrarla a la nación. Más aún, la búsqueda de esos valores modernos se daba a partir de programas de aculturación dirigidos a la promoción del cambio cultural, considerado indispensable para el desarrollo de las regiones indígenas en el país.

Estos distintos discursos marcaron la creación de la representación del indígena, matizada siempre por la idea de que la sociedad moderna era el objetivo último del desarrollo social, y por ello el futuro deseado. Desde esta perspectiva, las sociedades que no correspondían a los ideales modernizadores eran observadas a partir de sus propios parámetros, certificados por ciencias como la antropología, nacidas de un conocimiento desarrollado específicamente para analizar y detectar las carencias y atrasos de las sociedades tradicionales en relación con las modernas.

Este fenómeno representaba la posibilidad de ofrecer salidas a la marginación indígena con base en la legitimidad de las teo-

rías científicas y en la responsabilidad del Estado revolucionario para promover el desarrollo y la unidad nacional. La relación de la antropología como ciencia del Estado que caracterizó a la disciplina durante la primera mitad del siglo XX en México, creó una simbiosis fundada en la legitimidad del discurso científico como base creadora de la representación del “otro”; es decir del sujeto de las políticas públicas formuladas desde el Estado.

En este contexto, el pensamiento de Julio de la Fuente y sus fotografías surgen como parte de un discurso de representación del “otro”. A partir de la adopción de modelos funcionalistas de reflexión sobre la realidad indígena, la preocupación por el cambio cultural y la exaltación de las acciones indigenistas, De la Fuente elaboró distintas representaciones que incorporaban tanto las corrientes teóricas como sus experiencias personales en el terreno de la antropología. Estas representaciones adquirieron distintos matices, elementos y funciones que se fueron modificando a lo largo de su carrera como antropólogo indigenista.

La fotografía en México participó de este proceso para construir una representación del indio, tanto a través de la mirada de las ciencias sociales —que lo percibía como objeto de estudio— como de la mirada del arte relacionada con las vanguardias europeas, que asociaron el indio con distintos estigmas típicos del periodo, entre ellos la pobreza. En tanto que forma parte de esta etapa de la historia de la fotografía en México, De la Fuente presentó en sus imágenes tanto características propias de la visión científica de la época como influencias de sus colegas artistas.

De la Fuente plasma los tipos culturales indios a partir de la neutralidad estética retomada de las fotografías antropológicas del siglo XIX, afirmando en cada fotografía la diferencia entre mestizos e indígenas sobre todo a partir de la caracterización de su vestimenta y peinado. Esas imágenes científicas retratan, desde una perspectiva indigenista, sus objetos de estudio y su búsqueda por comprender el cambio cultural.

La representación formulada por este autor, a través de sus textos e imágenes, participa de la construcción de un imaginario nacional donde el indio es sujeto del control y la acción del Estado, quien por medio de sus políticas públicas debía transformar esta diferencia en homogeneidad, y de esta manera integrar las diversas etnias a la sociedad nacional.

A través del desarrollo del pensamiento antropológico y fotográfico de Julio de la Fuente podemos encontrar algunas contradicciones, pues las fotografías corresponden a un periodo limitado de su labor antropológica y no a toda su obra, es decir, están relacionadas con sus primeras reflexiones sobre el cambio cultural. Sin embargo, en sus textos y fotografías resalta la importancia de las acciones indigenistas como medio para integrar al indio a la cultura mexicana.

El indio retratado por De la Fuente es el sujeto de la acción del indigenismo mexicano, por lo cual podemos afirmar que se trata de una imagen tejida sobre una trama simbólica que retoma distintas influencias del medio fotográfico y de la mirada antropológica, y ambos elementos se articulan a partir de la visión de Julio de la Fuente de una manera única, con la cual percibe a lo indio a partir de las acciones del Estado. Esta representación plasma en la imagen la realidad percibida por el propio Julio de la Fuente a partir de un juego de espejos, donde al tiempo que define al “otro”, él se percibe a sí mismo como productor de estas políticas indigenistas.

Esta reflexión sobre la obra de Julio de la Fuente también busca abrir puertas a otras investigaciones sobre el acervo de la Fototeca “Nacho López”, y que de manera distinta a la de este autor reflejan el indigenismo y su desarrollo. Esta relación entre imagen y texto puede dar pie a nuevas formas de comprender el papel del indigenismo como política de Estado, y su influencia sobre la realidad indígena de nuestro país.

El uso de la fotografía como medio para estudiar el desarrollo de la antropología mexicana y la representación del indio en México me llevaron a conocer esta forma de registro visual, que representó un parteaguas para el uso de otros medios audiovisuales en el trabajo de campo de etnólogos y antropólogos. Con ello surgen nuevas posibilidades para el análisis de las representaciones visuales. Queda mucho camino por recorrer en esta tentativa de comprender de manera más eficaz la conformación de la visión antropológica y su “objeto de estudio”, así como su poder para crear discursos y representaciones a partir de la argumentación científica.



1. "Niña con un gato", Julio de la Fuente, ca. 1940. Mundo Indígena 7187. Inventario INI 1101.



2. "Puesto de venta de ollas de barro", Julio de la Fuente, ca. 1945. Mundo Indígena 7561. Inventario INI 1475.



3. "Adolescente con sombrero", Julio de la Fuente, ca. 1945. Mundo Indígena 7381. Inve



4. "Figuras prehispánicas sobre una mesa", Julio de la Fuente, ca. 1945.  
Mundo indígena 8341. Inventario INI 2255.



5. “Hombre cargando ollas y montado en un burro en un camino de herraduras”, Julio de la Fuente, ca. 1945. Mundo Indígena 8578. Inventario INI 2717.



6. "Grupo familiar en la entrada de su casa", Julio de la Fuente, ca. 1940. Mundo Indígena 7280. Inventario INI 1194.



7. "Mujer engalanada con tocado cargando a bebé", Julio de la Fuente, ca. 1940. Mundo Indígena 7268. Inventario INI 1182.



8. "Vendedores en un día de mercado", Julio de la Fuente, ca. 1940.  
Mundo Indígena 7565. Inventario INI 1479.



9. “Subiendo canastos de carrizo al techo de un autobús”, Julio de la Fuente, ca. 1945. Mundo Indígena 7130. Inventario INI 1042.



10. "Casa de adobe", Julio de la Fuente, ca. 1945. Mundo Indígena 6968.  
Inventario INI 880.



11. "Iglesia", Julio de la Fuente, ca. 1945. Mundo Indígena 7030. Inventario INI 942.



12. "Telar de cintura e hilo en el portal de una casa", Julio de la Fuente, ca.1940. Mundo Indígena 8082. Inventario INI 1996.

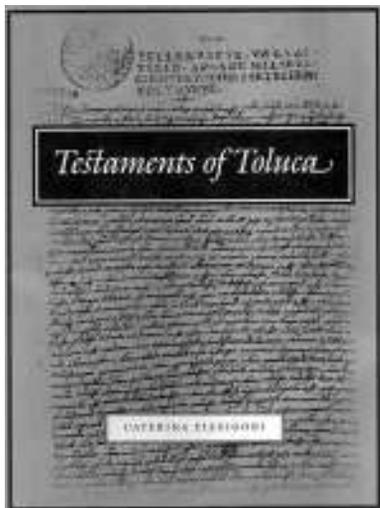


13. "Interior de un mercado", Julio de la Fuente, ca. 1945. Mundo Indígena 7588. Inventario INI 1502.



14. "Niña leyendo *Simiente*", Julio de la Fuente, ca. 1940. Mundo Indígena 8396. Inventario INI 2310.

## RESEÑAS



**Testaments of Toluca**  
(edited and translated  
with commentary and an  
introductory study by  
Caterina Pizzigoni),  
Stanford, Stanford University  
Press/Latin American Center  
Publications-UCLA, 2007.\*

Qué es el hombre, el ser humano, la especie humana, sino el conjunto de cada uno de los seres humanos individuales, hombres y mujeres, en el presente y en

\* Una primera versión de este texto fue leído en la presentación del libro, junto con Teresa Rojas Rabiela y Doris Bieñko, en el auditorio de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el viernes 8 de agosto de 2008.

el pasado, y en cierta medida en el futuro. Día tras día van naciendo estos individuos, van viviendo más o menos tiempo, y van muriendo; dejan lugar para las nuevas generaciones de los que van naciendo. Para vivir, los humanos se apropian de partes de la naturaleza, de la tierra, para trabajar con ella y producir lo que necesitan o creen que necesitan para vivir. Mediante unos papeles escritos, llamados testamentos, los humanos que se acercan a la muerte transmiten sus propiedades a los vivos, a sus parientes vivos. Así pues, el estudio de los testamentos nos acerca al centro de la vida de los hombres, al funcionamiento de la reproducción de la especie humana.

Los testamentos, que asociamos comúnmente con la muerte, como fuente histórica nos restituyen este momento vital de la vida en su dimensión temporal, en su reproducción, y lo hacen integrando una gran parte de los aspectos más importantes —de tipo económico, social y religioso— de la vida cotidiana de la gente. Nos ayudan a recordar las *Vidas y bienes olvidados*, para retomar el bello título de la compilación de testamentos de Tere Rojas y sus colaboradores.

James Lockhart, quien enfatizó la importancia de escribir la historia de los nahuas y los otros pueblos amerindios utilizando documentos en su propia lengua, encontró que los documentos cotidianos nahuas, judiciales en su mayor parte, por lo general eran más

ricos en información sobre la vida en todas sus dimensiones, tenían más detalles personales, particulares y significativos que sus equivalentes judiciales en español. Por ello, Lockhart y sus colaboradores iniciaron la publicación de las actas de cabildo en lengua náhuatl, los contratos de compraventa, los títulos de tierras, las cartas y peticiones judiciales, y particularmente los testamentos.<sup>1</sup>

Con lo que llevo dicho se entenderá la gran riqueza e importancia del libro de Caterina Pizzigoni, titulado escuetamente *Testaments of Toluca*. Podría parecer un libro para especialistas, interesados en “el detalle del detalle”: los testamentos de la gente de Toluca y del *altépetl* doble de Calimaya-Tepemaxalco en la segunda mitad del siglo xvii y la primera del xviii. Pero tanto por la riqueza de la fuente como por su disposición analítica, el trabajo de Pizzigoni permite un aprovechamiento múltiple de esta fuente que nos inserta en el centro mismo de la vida. Pizzigoni destaca la intimidad para la gente de estos testamentos, a la vez públicos y privados, muchos de ellos redactados *in extremis*, acostados en sus casas, por lo cual conviene siempre considerarlos con mucho respeto.

Caterina Pizzigoni dedicó su tesis de doctorado, hecha en el King's College de la Universidad de Londres, a las

mujeres rurales nahuas del valle de Toluca a principios del siglo xviii.<sup>2</sup> Para este trabajo, que deseamos ver pronto publicado, la autora revisó muchos documentos, entre los cuales los testamentos en náhuatl adquirieron un lugar prominente. Con ayuda de James Lockhart, Pizzigoni se adentró en el estudio filológico e histórico de estos documentos, y con el apoyo de Stephanie Wood —también discípula de Lockhart— logró reunir un muy considerable *corpus* de testamentos del valle de Toluca —en náhuatl— durante los siglos xvii y xviii, tomados de varios archivos de México (el Archivo General de la Nación y el Archivo Histórico del Arzobispado de México) y Estados Unidos (Ayer Collection de la Newberry Library).

Para *Testaments of Toluca* Pizzigoni tomó la decisión de publicar solamente los testamentos de los dos *altépetl* del valle de Toluca para los que encontró el mayor número de documentos: la ciudad misma de Toluca —que no abarca todo el valle— y el *altépetl* doble o dual de Calimaya y Tepemaxalco entre 1650 y 1760, aproximadamente. Todavía están apareciendo testamentos. Es de destacarse el descubrimiento hecho por Miriam Melton-Villanueva, de un gran cuerpo de testamentos del barrio (*tlaxilacalli*) de San Bartolomé Tlatelolco de la ciudad de Toluca, correspondiente al periodo 1799-1825, para el que prácticamente no se habían encontrado do-

<sup>1</sup> Arthur J.O. Anderson, Frances Berdan y James Lockhart (trad. y ed.), *Beyond the Codices. The Nahuatl View of Colonial Mexico*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1976. Esta es la primera de una serie muy importante de publicaciones que no puedo detallar aquí.

<sup>2</sup> Caterina Pizzigoni, “Between Resistance and Assimilation: Rural Nahua Women in the Valley of Toluca in the Early Eighteenth Century”, Ph.D. dissertation, Londres, University of London (King's College), 2002.

cumentos en lengua náhuatl.<sup>3</sup> Y ojalá la colaboración con Margarita Loera y Chávez, la primera en estudiar los testamentos de Calimaya-Tepemaxalco, y cronista actual del pueblo, pueda ayudar a reproducir y estudiar los testamentos y otros documentos depositados en el Archivo Parroquial.<sup>4</sup>

La estrategia de edición y estudio adoptada por Pizzigoni permite una aproximación muy rica sobre este conjunto documental, porque hace posible un análisis a través del tiempo —de mediados del xvii a mediados del xviii—, y porque permite una comparación entre dos *altépetl* ubicados en el valle de Toluca.

Por otro lado, en cuanto a la publicación de testamentos en náhuatl, es de advertir que las dos grandes ediciones y traducciones existentes se concentran en el periodo final del siglo xvi —los testamentos de Culhuacan, editados por Sue L. Cline y Miguel León-Portilla—,<sup>5</sup> y en los siglos xvi y xvii —la serie en cinco volúmenes que abarca varias regiones de la Nueva España, coordinada

por Teresa Rojas Rabiela—,<sup>6</sup> pero el siglo xviii había sido un periodo poco explorado, salvo por el pionero Lockhart.<sup>7</sup> De modo que esta publicación permite también una apreciación sistemática de los cambios y las permanencias de la vida de los nahuas a lo largo del periodo hispánico colonial, como hizo la propia Pizzigoni en dos artículos recientes: el primero de ellos compara los testamentos de Culhuacan entre 1580 y 1600 con los de Toluca y Calimaya-Tepemaxalco entre 1650 y 1760;<sup>8</sup> el segundo compara estos últimos con los mencionados testamentos de San Bartolomé Tlatelolco, del área de Toluca, de 1799 a 1825, únicos y de un gran interés por su fecha tardía.<sup>9</sup>

Sobre este proceso temporal James Lockhart ya dio una visión de conjunto particularmente valiosa a través de su famosa periodización en tres fases, que comenzó como una periodización lingüística, filológica, y continuó con una

<sup>6</sup> Teresa Rojas Rabiela, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima (coords.), *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, 5 vols., México, CIESAS/AGN, 1999-2004.

<sup>7</sup> Arthur J.O. Anderson, Frances Berdan y James Lockhart, *op. cit.*, pp. 64-83; Teresa Rojas Rabiela, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima (eds.), *op. cit.*, vol. V, donde se presenta un "Índice de los testamentos en el Archivo General de la Nación" que enlista una gran cantidad de testamentos del siglo xviii.

<sup>8</sup> Caterina Pizzigoni, "Region and Subregion in Central Mexican Ethnohistory: The Toluca Valley, 1650-1760", en *Colonial Latin American Review*, vol. XVI, núm.1, junio 2007, pp. 71-92.

<sup>9</sup> Miriam Melton-Villanueva y Caterina Pizzigoni, *op. cit.*, pp. 361-391.

<sup>3</sup> Miriam Melton-Villanueva y Caterina Pizzigoni, "Late Nahuatl Testaments from the Toluca Valley: Indigenous-language Ethnohistory in the Mexican Independence Period", en *Ethnohistory*, vol. 55, núm. 3, verano 2008, pp. 361-391.

<sup>4</sup> Margarita Loera y Chávez, *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas. Época colonial*, México, INAH, 1977; de la misma autora, *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.

<sup>5</sup> S.L. Cline y Miguel León-Portilla (eds.), *The Testaments of Culhuacan, 1580-1600*, Los Ángeles, UCLA Latin American Center Publications (Nahuatl Studies Series, 1), 1984.

periodización económica, social y cultural. En un primer momento Lockhart, junto con Frances Karttunen y con base en un cuerpo muy amplio de documentos cotidianos en náhuatl, distinguió tres fases básicas en la evolución del náhuatl después de la Conquista —de la Conquista a mediados del siglo XVI, desde entonces hasta mediados del XVII, y a partir de éste en adelante—. <sup>10</sup> En un segundo momento, al completar su gran estudio histórico sobre los nahuas, Lockhart se dio cuenta de la congruencia de estas tres fases de la evolución de la lengua náhuatl con los cambios demográficos, económicos, políticos y sociales que se fueron produciendo durante el periodo hispánico colonial. <sup>11</sup>

En los primeros tiempos después de la Conquista, durante la época terrible de la encomienda, la esclavitud y las minas de oro, los indios casi no veían a los españoles, y menos alcanzaban a oír lo que decían. Para designar a los nuevos animales, cultivos, ideas y objetos traídos por los españoles, los indios recurrieron a su propia lengua. Esta es la fase 1 (*Stage 1*) de Lockhart, cuando todo se derrumba pero la lengua casi no cambia: a los caballos los nahuas les decían *mázatl*, plural *mazame*, venados. Cuando se pasó del trabajo forzado al trabajo asalariado, forzado o no, los contactos se hicieron más fre-

cuentes y los indios pudieron oír hablar a los españoles. Esta es la fase 2 de Lockhart, cuando la lengua náhuatl comenzó a incorporar una gran cantidad de sustantivos españoles a su léxico común. A los caballos, ya no sólo les decían *mazame*, sino también *cahuallo*, integrando los sustantivos a las estructuras gramaticales nahuas, como en *cahuallosme* —así muchas veces, con un doble plural español y nahua—. A partir de la fase 3 —que comienza hacia 1650 y dura el resto del periodo colonial y hasta el presente—, los contactos de nahuas con españoles se hicieron tan frecuentes que comenzó un tiempo “de interpenetración personal de las dos sociedades y de cambio más íntimo, más alterador de estructuras”. Si la fase 2 correspondió a cambios y adaptaciones a escala corporativa, la fase 3 trajo un cambio a nivel del individuo. Según Lockhart “las corporaciones indias vivieron tensiones y fragmentación, y elementos hispánicos recién incorporados comenzaron a alterar el propio orden cultural indio”. <sup>12</sup> El náhuatl no solamente incorporó sustantivos españoles, sino también verbos (*firmaroa*, *cruzaroa*), partículas (*para*) y formas verbales españolas —se comienza a pluralizar seres inanimados como *altepeme*, plural de *altépetl*; el verbo *pia* fue perdiendo el sentido de “ocuparse de” y adquirió el de “tener”, etcétera.

Este esquema, si bien es resultado del análisis de una gran cantidad de do-

<sup>10</sup> Frances Karttunen y James Lockhart, *Nahuatl in the Middle Years*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1976.

<sup>11</sup> James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, cap. X y “Conclusion”.

<sup>12</sup> “Three Experiences of Culture Contact: Nahua, Maya, and Quechua”, en James Lockhart, *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin American History*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 204-228.

cumentos, también es el punto de partida para investigaciones que muestren las especificidades de cada región, de cada lugar, de cada *altépetl*, de cada *tlaxilacalli*, de cada familia.

Muchos de los testamentos reunidos por Pizzigoni forman parte de conjuntos documentales más amplios, como pleitos judiciales, y en ocasiones fueron traducidos al español poco después, o siglos después, de escritos, como documentos probatorios. Pizzigoni decidió no publicar estas traducciones al español, y no involucrarse mayormente en estos pleitos posteriores a los documentos, que sin duda pueden dar visiones muy ricas y complejas de la realidad de la vida de los nahuas en aquellos años. Tampoco quiso meterse mucho con la historiografía de estudios sobre los indios toluqueños basados en otras fuentes. La incorporación de estas fuentes y análisis deberá hacerse más adelante, pero el objetivo primordial de Pizzigoni es concentrarse en los testamentos como fuentes en sí mismas, con el fin de poder estudiarlos con el mayor rigor y de la manera más exhaustiva posible, y hacer comparable esta serie con documentos semejantes de otros lugares.

Pizzigoni presentó sus 98 testamentos buscando maximizar el aprovechamiento y el disfrute de su estudio. Un extenso y claro estudio introductorio nos informa con precisión acerca del cuerpo documental, acerca de lo que los testamentos nos dicen sobre todos los aspectos de la vida de los nahuas toluqueños, sobre su lenguaje y ortografía y sobre los escribanos, quienes redactaron los testamentos publicados siguiendo la palabra oral, aunque res-

petando, con variaciones a menudo significativas, las fórmulas establecidas. Enseguida aparece la transcripción y la traducción al inglés de los testamentos recopilados, cada uno con una introducción particular que resume la situación —una pequeña historia, una micro-historia— e invita a su lectura.

En primer lugar Pizzigoni dispuso los testamentos del área de Toluca, después los de Tepemaxalco, después los de Calimaya, y después los de Calimaya o Tepemaxalco. Y dentro de cada conjunto la autora buscó una presentación no cronológica sino más bien orgánica, según el *tlaxilacalli* o barrio al que pertenecen, y buscando presentar juntos los testamentos relacionados con las mismas familias o personas.

Con variantes o diferencias, los testamentos de Toluca recopilados por Pizzigoni corresponden de manera clara a la fase 3 distinguida por Lockhart en lo económico-social y en lo lingüístico, aunque con el matiz de que los testamentos de la segunda mitad del siglo xvii todavía tienen muchos rasgos que corresponden a la fase 2. La fase 3 toluqueña sólo se distingue plenamente en los documentos del siglo xviii en adelante. Durante esta fase 3 creció la población india del centro de la Nueva España, lo cual provocó una creciente escasez y fragmentación de la tierra, y un empobrecimiento de la gente. Pizzigoni observa que mientras en el siglo xvi, en Culhuacan, además de tierras y casas la gente se heredaba toda clase de cosas —ropa, utensilios—, para el siglo xviii la tendencia en el valle de Toluca es mencionar solamente lo más importante: tierras, casas, animales, magüeyes e imágenes religiosas, lo cual es un

indicio de que estos bienes habían adquirido una importancia mayor para la supervivencia de la gente. Lástima que la serie avance poco en la tercera parte del siglo xviii, la de las reformas borbónicas y agudización de los efectos del crecimiento sin desarrollo del siglo, cuando los cambios se hicieron más rápidos —los testamentos de 1799-1825 del barrio de San Bartolomé Tlatelolco muestran que los cambios se siguieron produciendo y continuó la pauperización, pero los pueblos, y los testamentos en náhuatl, continuaron.

A partir del siglo xvii comenzó a adquirir importancia la herencia de santos y santas, particularmente la Virgen María en sus diversas advocaciones. Entre éstas aparece la Virgen de Guadalupe, aunque en el valle de Toluca no predomina sobre las demás advocaciones. Sólo algo más de uno de cada diez testamentos hereda una imagen guadalupana —y unas cuantas personas adquieren el segundo nombre de Guadalupe—. Hubiera podido suponerse que en los testamentos posteriores a 1770, cuando las reformas borbónicas golpearon a sacerdotes e indios por igual, aumentaría por influencia de los sacerdotes el culto guadalupano en los pueblos. Sin embargo, los testamentos de San Bartolomé Tlatelolco de 1799-1825 no muestran un aumento en el número de imágenes guadalupanas heredadas, aunque sí en el uso de Guadalupe no sólo como segundo nombre, sino como nombre junto a los de Mariano, José María y Perfecto.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Miriam Melton-Villanueva y Caterina Pizzigoni, *op. cit.*, pp. 375, 379 y 388.

Uno de los grandes aportes de James Lockhart fue, siguiendo a Charles Gibson, destronar al imperio de la Triple Alianza como escala de análisis y enfatizar la importancia del *altépetl* (señorío, reino o pueblo) como marco fundamental de la vida de los indios, pues la mayoría de éstos, quienes no dejaron de constituir la mayor parte de la población novohispana, vivía en sus pueblos.<sup>14</sup> Sin embargo, en estos documentos del valle de Toluca el marco inmediato de la vida de la gente no es propiamente el *altépetl* sino la familia, y por encima de ella el *tlaxilacalli* o sub-*altépetl* (llamado “barrio” o “pueblo sujeto” por los españoles). Por cierto, un gran ausente en la documentación toluqueña es el *calpulli*, que antes se pensaba uniforme y omnipresente.<sup>15</sup> Y tampoco se registra el plural *altepeme*, típico de la fase 3 (en las fases 1 y 2 se sigue la norma clásica de no pluralizar los nombres de seres inanimados), tal vez porque el propio término *altépetl* es poco mencionado en el *corpus* toluqueño —salvo en relación con el *altépetl* dual de Calimaya y Tepemaxalco.

Sin embargo, este cuerpo documental muestra las notables diferencias

<sup>14</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI, 1967; James Lockhart, “Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México”, en *Historias*, núm. 20, abril-septiembre de 1988, pp. 25-48; el original en inglés fue incluido en James Lockhart, *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Los Ángeles, University of California Press, 1991.

<sup>15</sup> Luis Reyes García, “El término *calpulli* en documentos del siglo xvi”, ponencia presentada en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, Canadá, 1979.

entre el *altépetl* de Toluca y los de Calimaya y Tepemaxalco, que obligan a cuestionar la uniformidad cultural de regiones como los valles de Toluca, México y Puebla, la región de Cuernavaca, etcétera. Por qué en Toluca se emplea el término náhuatl *cuáhuítl* (palo) para medir la tierra, mientras en Calimaya y Tepemaxalco se emplean los términos españoles almud y fanega —una fanega = 12 almudes = 120 *cuáhuítl*—; por qué en Toluca predomina la *callali*, tierra de la casa, y en Calimaya y Tepemaxalco los *solares* —estos son algunos de los problemas históricos que se derivan de esta comparación.

De cualquier manera, destaca en todos los testamentos la importancia de la propiedad privada de la tierra, que cada familia tenía una cantidad sumamente variada de pedazos de tierra (*peçaito tlalli*), que heredaba a varios familiares, particularmente a sus mujeres, como tales y como madres, para que pudieran mantenerse al frente de la casa y cuidando a los niños. También llama la atención la diferencia entre gente rica y gente pobre, y el ya señalado aumento de la pobreza a lo largo del siglo xviii. La descomposición alcanzó el centro mismo de la vida familiar, porque en el siglo xviii muchos de los términos nahuas de parentesco fueron sustituidos por préstamos lingüísticos tomados del español, en los que se perdieron muchos matices del sistema anterior.

Como en los otros cuerpos publicados de testamentos nahuas del siglo xvi en adelante, aproximadamente una tercera parte son testamentos hechos por mujeres, y muchos bienes son heredados a madres, esposas, hijas, sobrinas,

para cuidar a los niños pequeños, o a sí mismas. Pizzigoni observa cómo se forman redes de solidaridad y ayuda mutua familiar y femenina ante la terrible adversidad de las epidemias y otras calamidades —como las crisis agrícolas—. Aunque la autora observa también una serie de rasgos culturales que se van acentuando en el siglo xviii y muestran el avance de la dominación masculina, como la dualidad de *nopiltzin* y *nochpochtzin* para designar respectivamente a ‘mis hijos’ y ‘mis hijas’ —cuando anteriormente *nopiltzin* designaba a ‘mi hijo’ de cualquier sexo, y se hacía la distinción entre *notelpochtzin* y *nochpochtzin*—, y la de *nonamic* y *nocihuah*, que copia la fórmula española de “marido y mujer”.

Al estudiar los diferentes escritos de la serie de testamentos publicados, Pizzigoni destaca la belleza clásica de los que asentó el escribano Bernardo de Santiago, autor de varios testamentos de diferentes *tlaxilacalli* de la ciudad de Toluca. El náhuatl del siglo xviii se volvió un náhuatl algo cambiado y muy descuidado, tanto por las sustracciones como por las adiciones de letras, por sus incorrecciones y sobrecorrecciones, entre otras irritantes alteraciones. En cambio, el náhuatl de Bernardo de Santiago es muy cuidado y mantiene —salvo uno que otro errorcillo, como *nicontlalía* en lugar de *nocontlalía*, que es un pecado menor para Pizzigoni, o algún préstamo muy de la fase 3, como *cobra-roa*, cobrar— un elegante y sobrio estilo clásico. Es posible que Bernardo de Santiago haya estudiado en un colegio jesuita, pues es cuidadoso incluso al marcar ciertos saltillos con la letra h —como en *tahtli* o en Huauhtitlan.

Uno de los testamentos redactados por el escribano Bernardo de Santiago, el de María de la Encarnación del 23 de noviembre de 1733, es muy conmovedor y podría considerarse una joya de la literatura náhuatl y mexicana.

Por la gran cantidad de testamentos en la década de 1730, Pizzigoni confirma que hacía estragos una epidemia también en el valle de Toluca. Mucha gente hace su testamento y menciona a gente ya fallecida. La gente vivía entre la vida y la muerte, entre los vivos y los muertos, como en el universo de Juan Rulfo.

María de la Encarnación ya es una anciana, abuela y tal vez bisabuela. Asienta que es viuda de Mateo de la Cruz, de quien no sabemos nada, y que es del barrio o *tlaxilacalli* de San Juan Evangelista de la ciudad de Toluca. Todo el mundo se le murió a María de la Encarnación salvo una nieta, Anastasia Leonor, que menciona al final de su testamento. A nadie le hereda nada y aparentemente nada tiene. En su testamento sólo le entrega su alma y su espíritu a Dios Padre, porque él los hizo, y su cuerpo terrenal a la tierra de donde salió, pues tierra es.

María de la Encarnación no tiene tierras ni dinero ni familia, pero sí tiene dónde caerse muerta porque pertenece a la cofradía de la Sangre de Cristo de Huauhtitlan —piensa Pizzigoni que es Cuauhtitlan—, que pondrá la mortaja y dará para su entierro y su misa.

Quisiera uno saber algo más sobre esta nieta acaso desobligada, Anastasia Leonor, a quien María de la Encarnación le manda que ayude para los gastos de la misa. Tal vez lo haga porque

en vida le entregó sus bienes —acaso para que críe a sus propios hijos, bisnietos de María de la Encarnación—, y por ello sabe que no le ha de faltar para ayudar para su misa. Anastasia Leonor es una de las últimas personas vivas de la diezmada familia.

Me permito transcribir el original en náhuatl de este breve testamento:

Ma mocenquiczayectenehua yn ytlaço-mahuiztocatzin in Dios tetahtzin yhuan Dios ytlaçoPiltzin yhuan Dios Espiritu Santo Ma yuh mochihua Amen Jesus. Axcan Lunes ye ic Cempohualli yhuan yei tonatiuh mani Metztlí Nouiembre yhuan Xiuhtlapohualli de 1733 años. Nicchihua noMemoria in Nehuatl Maria de la encarnación viuda yca Matheo de la cruz notlahxilacalpa san Juan Evangelista Niquitohua yntla moztla huiptla ninomiquiliz. Ca huel acachtopa yn noyolia Nanimantzin Ca huel ycenmactzinco nicontlalia in notlaço-mahuiztahtzin Dios. Ma quihualmanili, ca ytlachihualtzin. Auh in notlalnacayo Ca ytech nicpohua in tlalli, ca ytech oquiz yc ochihualoc yhuan niquitohua yn noMortaxa yez. Ca quimotemaquiliz, nocofradia Sangre de christo de huauhtitlan yhuan ytech quizaz. Noentierro yhuan Nomissa, yhuan tlein polihuz tomin ypampa noMissa, ca tlapalehuiz noxhuiuh ytoxa Anastasia Leonor.

Bernardo de Santiago Escribano

Doy una traducción al español:

Sea muy enteramente alabado el precioso y venerado nombre de *Dios Pa-*

dre, Dios su Hijo y Dios Espíritu Santo, que así se haga, Amén, Jesús. Hoy lunes 23 de noviembre de 1733 años hago mi Memoria yo María de la Encarnación, viuda de Mateo de la Cruz, del barrio de San Juan Evangelista. Digo que si me muero, en primer lugar pongo a mi ánima y mi espíritu en manos de mi querido y reverenciado padre Dios. Ojalá venga a tomarlos, porque él los hizo. Y mi cuerpo terrenal lo dejo a la tierra, porque de allí salió y de ella está hecho. Y digo que proveerá por mi mortaja mi cofradía de la Sangre de Cristo de Huauhtitlan, y de ahí saldrá para mi entierro y para mi misa. Y en el dinero que se gaste para mi misa, que ayude mi nieta llamada Anastasia Leonor.

Bernardo de Santiago, escribano.

En realidad, tal vez este testamento parezca más bello a quien no conozca la naturaleza formulista de muchos de los testamentos en náhuatl. En el de María de la Concepción casi todo es la fórmula, aunque redactada de manera particularmente lacónica: lega su alma y su espíritu a Dios Padre y su cuerpo terrenal a la tierra. Como no hereda bienes, queda solamente la formulación dualista pura, el alma/el cuerpo, Dios padre/la tierra, que parece la Diosa Madre implícita.

Este dualismo depurado destaca por la extrema pobreza de María de la Encarnación, pues usualmente los otros legatarios asignan bienes y dinero para el entierro de sus cuerpos, para su mortaja, su misa o misas, precisando el lugar donde quieren ser enterrados. Nada de eso pide María de la Encarnación, no

le alcanza, por lo que sencillamente devuelve a la tierra su cuerpo terrenal. Y su testamento adquiere el valor de una oración o de un cuento como de Rulfo. La pertenencia de María de la Encarnación a la cofradía de la Sangre de Cristo, que proveerá su mortaja, su entierro y su misa, su única misa, nos da una idea del marco religioso de su vida toda. Y una nota en español en el reverso del testamento nos informa que la misa fue dicha por un fraile, el 20 de febrero de 1734.

La mayor parte de los testamentos recopilados son de mujeres mucho más ricas que María de la Encarnación. Tal vez las otras viudas pobres ya ni dejan testamento y no necesitan dejar asentado por escrito que legan su alma a Dios padre y su cuerpo terrenal a la Tierra. Otras son particularmente ricas, y tienen mucha familia que se ha ido enriqueciendo con tierras y negocios —como el del maguey— como Elena de la Cruz, del *tlaxilacalli* de San Miguel Atícpac, que hizo su testamento en 1711.

También es muy rulfiana la expresión que aparece en el testamento de Melchora María, del *tlaxilacalli* de San Bartolomé Tlatelolco de Toluca, de 1737, quien dice que nadie va a venir a darle dolores de cabeza en el lugar de los muertos. Lo cita Pizzigoni al frente de su Estudio introductorio: “*Amo aquí mictlapan nechtzoteconehuas*”. Pizzigoni se pregunta si el uso de la palabra *mictlan* implica el mantenimiento de una visión prehispánica contrapuesta a la católica. Más bien siento que, en una época de epidemias y hambre, con una terrible omnipresencia de la muerte, el “lugar de los muertos” cobra una pre-

sencia real en la vida de quienes siguen en el mundo de los vivos, de manera, ay, tan precaria.

Imposible destacar todos los temas de interés que incluyen los *Testaments of Toluca* estudiados, editados y traducidos por Caterina Pizzigoni. Espero haber dado una idea de su gran riqueza

como material para el estudio de la lengua náhuatl y de los indios de México, y como un testimonio humano de valor inestimable.

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS  
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,  
INAH.



Dolores Pla Brugat (coord.),  
**Pan, trabajo y hogar. El  
 exilio republicano español  
 en América Latina,**  
 México, INAH/INM-Segob, 2007.

El exilio español ha sido uno de los fenómenos migratorios del siglo xx que más intelectos ha movido y que más tinta ha producido. Ha sido investigado, novelado y filmado. De él se ha escrito prosa y poesía, que también se ha musicalizado, cantado y bailado.

Este libro es sobre el exilio español en Latinoamérica. Sobre aquellos protagonistas que sus ocho autores bautizaron como “desterrados trasatlánticos”, “emigrantes involuntarios”, “expatriados políticos”, “peregrinos heridos”, sobre su experiencia en siete de los países que formaran parte del imperio español.

Trata sobre la primera, la segunda y hasta la tercera generación de inmi-

grantes, pues, como bien dice Dolores Pla, el exilio español no son sólo los que salieron, sino sus hijos y sus nietos, quienes ahora, gracias a la “Ley de Memoria Histórica”, podrán recuperar algunos derechos que perdieron al haber tenido sus abuelos que dejar obligadamente su país.

Este libro se suma a una rica producción sobre el tema, particularmente sobre el exilio que recibió México, producción en la que Dolores Pla ha sido un autor clave con más de una docena de títulos publicados bajo su autoría y/o coordinación.<sup>1</sup> Ese exilio que inspiró tan bello epígrafe de Joaquín Díez-Canedo que, reproducido al inicio del libro en comentario, originó su título: “Pan, trabajo y hogar”:

Lo que una vez me arrebató la vida,  
 pan, trabajo y hogar, tú me lo has dado.  
 Sí; pero te has llevado  
 mi corazón entero, de mordida<sup>2</sup>

La riqueza de esta obra es la de ofrecer una mirada comparativa y complementaria a nivel regional del fenómeno de la emigración española, con ensayos sobre cada país y estructurados bajo una temática común. Lo ante-

<sup>1</sup> En la Biblioteca del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), un centro fundado por Ángel Palerm, refugiado español en México, existen cerca de un centenar de textos sobre esta temática, básicamente desde la perspectiva de las ciencias sociales en general, y de la antropología en particular.

<sup>2</sup> Enrique Díez-Canedo, *Epigramas americanos*, México, Joaquín Mortiz, 1945. Este libro fue publicado al año siguiente de la muerte de Díez-Canedo, ocurrida en el exilio.

rior permite apreciar los elementos continuos del fenómeno y dilucidar las especificidades que se presentaron en los diferentes casos aquí analizados.

Los capítulos que componen este libro se documentan en fuentes de información primaria por excelencia. Cabe destacar entre ellas la riqueza de la historia oral. Los artículos están basados en múltiples entrevistas realizadas a refugiados; sobresalen particularmente las hechas en México a finales de los años setenta y principios de los ochenta. También están basados en entrevistas el capítulo de Alfonseca sobre República Dominicana (cuatro entrevistas), el de Schwarzstein sobre Argentina (tres más once entrevistas), y el de Martínez Gorroño sobre Colombia (ocho entrevistas). No dan cuenta explícita de su uso los dedicados a Venezuela y Puerto Rico.

El libro incluye una presentación a cargo del Centro de Estudios Migratorios dependiente del Instituto Nacional de Migración, que suma esta a una serie de publicaciones sobre el tema dada a conocer en la "Colección Migración". Por su relación con *Pan, trabajo y hogar...*, son de primordial importancia los textos sobre la inmigración en México en general, sobre grupos específicos como los expatriados políticos estadounidenses entre 1948 y 1965, o sobre los griegos en nuestro país en la primera mitad del siglo xx.<sup>3</sup> Después de esa presenta-

<sup>3</sup> Diana Anhalt, *Voces fugitivas. Expatriados políticos norteamericanos en México, 1948-1965*, México, INM-Segob, 2005; Gabriela Baeza Espejel, *Una minoría olvidada. Griegos en México (1903-1942)*, México, INM-Segob, 2006.

ción encontramos el texto "El giro espejado" (pp. 13-18) de Nicolás Sánchez-Albornoz, coordinador de *El destierro español en América: un trasvase cultural*,<sup>4</sup> quien enfatiza los géneros y especificidades que han distinguido la literatura escrita sobre el exilio español en México.

La obra en cuestión incluye ocho capítulos dedicados a los siete países estudiados, y están antecedidos por una "Introducción" (pp. 19-34) de la coordinadora, Dolores Pla. En ella nos habla de cifras: "medio millón de españoles, en números redondos, salieron al exilio al finalizar la Guerra Civil" (p. 19); "el índice de analfabetismo de los refugiados alcanzaba apenas el 1.4% mientras el estimado en España era del 32% en 1930 y del 23% en 1940" (p. 22). En ella nos habla también de los textos que califica de "notables" y que antecedieron a esta publicación, así como de la historia de su preparación y los principales alcances que considera lograr con ella.

Los ocho capítulos atienden los casos de: a) dos países del cono sur: Chile ("El exilio republicano español de Chile", de Encarnación Lemus López, pp. 227-294) y Argentina, en este caso con los textos de Dora Schwarzstein (q.e.p.d.): "Actores sociales y política inmigratoria en la Argentina. La llegada de los republicanos españoles" (pp. 295-320) y "La experiencia del exilio: los republicanos españoles en Argentina" (pp. 321-334).

<sup>4</sup> Nicolás Sánchez-Albornoz (coord.), *El destierro español en América: un trasvase cultural*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Instituto de Cooperación Iberoamericana/Siruela, 1991.

b) Dos países insulares: Juan B. Alfonso Giner de los Ríos trata el caso de la República Dominicana (“El exilio español en la República Dominicana, 1939-1945” pp. 129-226) y Consuelo Naranjo Orovio el de Puerto Rico (“El exilio republicano español en Puerto Rico”, pp. 567-612).

c) Dos países del norte de Sudamérica: Colombia, a cargo de María Eugenia Martínez Gorroño (“Colombia y el exilio republicano español”, pp. 459-566) y Venezuela (Juan José Martín Frechilla, “Nueva Tierra de Gracia: los exilios de la guerra civil española en Venezuela, 1936-1951”, pp. 335-458).

d) El séptimo país corresponde a México que, evidentemente, fue responsabilidad de Pla y tituló, recordando a Pedro Garfias:<sup>5</sup> “Un río español de sangre roja. Los refugiados republicanos en México” (pp. 5-128).

### Los antropólogos y la mirada cultural

A propósito de lo anterior, y por afortunada deformación profesional, quiero referirme al tema de los antropólogos que vinieron en el exilio y vincularlo después con la mirada cultural sobre el mismo. Este tema ha aparecido en varios de los textos publicados sobre la

emigración. Los mismos antropólogos escribieron prolijamente sobre su experiencia, en una especie de auto-reflexión y auto-análisis de una realidad compleja de la que fueron protagonistas y que se sentían obligados de analizar.

Al respecto Pla nos habla de dos tipos de antropólogos exiliados en el caso mexicano: los que ya llegaron formados, como Juan Comas y Pedro Bosch Gimpera, quien primero llegó a Colombia, y los que aquí se formaron como Ángel Palerm, José Luis Lorenzo, Pedro Carrasco, Santiago Genovés, Pedro Armillas y Claudio Esteva Fabregat (p. 119).<sup>6</sup>

“La representación del exilio en su vertiente cultural” como lo llama Sánchez Albornoz (p. 16) ha sido el tema que han trabajado de manera preponderante los antropólogos, al ser las manifestaciones culturales uno de los temas privilegiados de esa disciplina.

En ese terreno y preocupado por estos temas, en la segunda mitad de la década de los setenta del siglo xx Ángel Palerm propuso un proyecto colectivo de investigación a desarrollar en el CIESAS, denominado “Minorías étnicas no indígenas en México”. La idea de Palerm, en ese momento director de la institución, era que a través de este tipo de iniciativas los estudios antropológicos en México pudieran incursionar en

<sup>5</sup> La última estrofa de su poema “Entre España y México”, escrita por Garfias a bordo del *Sinaia*, reza: “pueblo libre de México: / como otro tiempo por la mar salada / te va un río español de sangre roja / de generosa sangre desbordada. / Pero eres tú esta vez quien nos conquistas, / y para siempre, ¡oh vieja y nueva España!”; Pedro Garfias, *Antología poética*, México, Conaculta (Lecturas mexicanas), 1990, p. 168. Subrayado mío.

<sup>6</sup> Esteva Fabregat continúa muy activo como investigador emérito de El Colegio de Jalisco, y es uno de los antropólogos que ha reflexionado alrededor del tema, centrándose en su grupo de origen, los catalanes; “L’exili català als països americans: una perspectiva antropològica”, en *IV Jornades d’Estudis Catalana-Americans*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1992, t. IV, p. 228.

campos nuevos, alternos al indigenismo que había sido el centro de atención de la antropología en este país hasta ese momento.

Así fue como surgió la propuesta de llevar a cabo un estudio sobre esas otras minorías, aquellas que, producto de diversas migraciones, se habían instalado en México. Un equipo de nóveles antropólogos, la mayoría recién titulados, nos agrupamos entonces bajo la coordinación del antropólogo inglés Michael Kenny. Estadounidenses, chinos, judíos, libaneses, alemanes y españoles constituyeron los grupos estudiados. En todos los casos, bajo el sello del CISINAH y, más tarde, del CIESAS, se publicaron los resultados de estas investigaciones.<sup>7</sup>

En el caso de los españoles, incluimos en nuestro estudio tanto a los antiguos residentes o migrantes económicos como a los refugiados políticos y los denominados “nuevos migrantes”, quienes representaban un patrón dis-

tinto a los dos primeros. Incluimos lo mismo la primera que la segunda generación, y llevamos a cabo trabajo de campo tanto en la ciudad de México y en capitales de entidades federativas (Puebla y Chihuahua), como en otras ciudades del interior (Tehuacán y Veracruz). Lo anterior derivado de las hipótesis en términos de que la identidad étnica, la integración y, en su caso, la asimilación, estaban condicionadas en buena parte por el contexto social y económico en el cual se habían insertado los inmigrantes. En este sentido me parece muy interesante constatar que los estudios del libro *Pan, trabajo y hogar...* arriban a conclusiones similares, enriqueciendo el análisis del fenómeno con los detalles de las circunstancias específicas de los países analizados. Para los estudiosos del tema será sumamente útil contar con todo este material y estar en posibilidad de repensar los diversos planteamientos sobre la identidad étnica, la integración y la asimilación.

### La identidad/lo étnico

El tema de las “identidades” fue uno de los once que la coordinadora de esta obra

<sup>7</sup> Michael Kenny et al., *Inmigrantes y refugiados españoles en México (siglo XX)*, México, CISINAH, 1979; Gloria Artis et al., *Simposio sobre empresarios en México. Vol. I: Empresarios españoles y alemanes (siglos XVIII y XIX)*, México, CISINAH, 1979; Marisol Pérez et al., *Simposio sobre empresarios en México. Vol. III: Empresarios mexicanos y norteamericanos, y la penetración de capitales extranjeros (siglo XX)*, México, CISINAH, 1979; Kathy Denman, *La élite norteamericana en la ciudad de México*, México, CISINAH, 1980; Carmen Icazuriaga, *El enclave sociocultural norteamericano y el papel de los empresarios norteamericanos en México*, México, CISINAH, 1980; Silvia Seligson, *Los judíos en México. Un estudio preliminar*, 1983; Angelina Alonso, *Los libaneses en la industria textil en Puebla*, México, SEP, 1983; Brígida Von Mentz, *Los pioneros del imperialismo alemán en México*, México, CIESAS, 1982.

<sup>8</sup> Los once temas a tratar eran: 1) Postura del país en cuestión (gobierno y sociedad) ante la Guerra Civil española y el exilio. 2) Fechas, vías y formas a través de las cuales llegaron los refugiados. 3) Estimación numérica y composición del exilio. 4) Características de la sociedad de acogida. Encuentros y desencuentros del exilio con el gobierno y la sociedad. 5) Características de la colectividad española ya residente en el país, sus vínculos con el gobierno y la sociedad. Qué significaba hasta antes de 1939 ser español en el país. Formas como los emigrantes

pidió incluir a los participantes, con “la intención de contribuir al conocimiento de aspectos poco tratados del exilio en América Latina y [...] ofrecer una mirada novedosa del mismo” (p. 29).<sup>8</sup>

En el capítulo escrito por Dolores Pla el tema de la identidad constituye un subapartado (pp. 106–113). Enfatiza las “diferencias políticas, culturales [entre las que incluye las identidades nacionales o nacionalistas] y sociales” que traían y que de no ser por “las dramáticas experiencias compartidas [no hubiesen permitido formar] una comunidad refugiada y [adoptado] una identidad de grupo” (p. 106).

Tomando como eje transversal el de la identidad étnica, encontré dos temas que quisiera destacar: el contexto al que llegaron los refugiados españoles y la institucionalización de la identidad.

#### **a) El contexto al que llegaron los refugiados españoles**

Sin duda el contexto al que llegaron los españoles refugiados a los distintos países estudiados fue determinante para el mantenimiento de su identidad y de los niveles de integración y/o asimilación alcanzados posteriormente. La obra permite desentrañar precisiones acerca del peso que jugó cada contexto

---

“tradicionales” vivieron la guerra y el exilio. Relación del exilio con ellos (vínculos institucionales de otra índole). 6) Maneras de organización de los refugiados en el país (institucionales o no). 7) Actividades políticas. 8) Inserción en el país receptor. Integración económica-social. 9) Las aportaciones más destacadas del exilio al país de acogida. 10) Proceso o procesos de aculturación. 11) Identidades

en el que se insertaron. En el caso de México, el grupo de españoles previamente asentado en el país, y que conformaba la así denominada “colonia española”, era muy numeroso, particularmente en la capital del país y en ciudades intermedias o pequeñas como Puebla, Tehuacán, Veracruz o Chihuahua. El grupo de españoles residentes en Chile antes de la llegada de los exiliados era relativamente reducido. En Dominicana era también pequeña la comunidad de españoles. Mucho más grande era en Argentina, debido a los procesos migratorios en ese país que, como en el caso de México, estuvieron en buena parte organizados con base en el sistema de comandita. En Puerto Rico había un grupo interesante, sobre todo de intelectuales, que tenían fuertes ligas con intelectuales españoles desde antes de la llegada de los refugiados a ese país, lo cual contribuyó para mantener una defensa de la hispanidad frente a Estados Unidos.

El contexto político resultó también determinante. En el caso de Colombia, por ejemplo, la situación política que culminó con el *Bogotazo* de 1948 provocó que muchos de los intelectuales refugiados que llegaron —en su mayoría profesionistas, dado que en ese país la inmigración fue inducida hacia esos grupos— salieran de Colombia y que el grupo se redujera significativamente, truncándose con ello algunos de los procesos ya iniciados. También en Chile la situación política estaba muy competida entre facciones con orientaciones políticas muy divergentes, con visiones heterogéneas en términos de aceptación o no de los refugiados. Los exiliados se convirtieron entonces en

una pugna más entre los chilenos que sí aceptaban y los que no aceptaban su ingreso al país. Uno de los casos más extremos en este sentido fue el de la República Dominicana, donde el planteamiento del dictador Trujillo para recibir a los refugiados respondía, según nos cuenta Juan Alfonseca, a criterios tan oscuros como lavar su imagen ante Estados Unidos por la matanza de haitianos ocurrida años antes. El contexto tan adverso provocó que la casi totalidad del grupo que originalmente llegó a Santo Domingo se empezara a ir prácticamente desde que llegaron, buscando otros destinos que habían acogido de mejor manera al exilio español. A pesar de ello, Alfonseca cuenta cómo se transformó en ese tiempo el vínculo entre los refugiados y los españoles residentes en la isla, primero hostil y más integrado con el paso del tiempo. El contraste con México, donde el general Cárdenas los invitó a venir, los acogió y protegió, y les dio, como merecían, un espacio para desplegar sus potencialidades, resultó también un sustrato mucho más proclive a la maduración de formas de identidad.

#### **b) La institucionalización de la identidad**

Los centros regionales, hospitales y colegios constituyeron la parte institucionalizada más importante de la identidad. En el caso de México, varios de estos colegios fueron fundados expresamente por los republicanos, mientras que entre los centros regionales si bien hubo algunos creados por ellos, con el tiempo los exiliados se adscribieron a otros que por su oferta y tamaño resul-

taban más atractivos y dejaban de ser, poco a poco, identificados exclusivamente con la migración previa y la ideología que privaba entre sus miembros.

Entre los centros destaca al Ateneo Español de México, fundado en 1949 y al que Dolores Pla identifica como “el centro por excelencia de todo el exilio español en México” (p. 107) a la manera que el Casino Español lo fue para los antiguos residentes y el franquismo; los refugiados, añade Pla (p. 108), mantuvieron siempre un deseo de “distanciarse de sus paisanos antiguos residentes [para lo cual] establecieron muy claramente un ‘nosotros’ frente a un ‘ellos’”. En todos los casos tratados en el libro, tal como también lo solicitó la coordinadora a sus autores, se describen formas similares y diversas a través de las cuales se logró institucionalizar estas expresiones de la identidad.

Para este tema de la identidad el libro ofrece una enorme riqueza, ya que permite explorar tanto los elementos comunes como la diversidad étnica a partir de factores como el contexto, las instituciones, la movilidad social y otros más. Al respecto, quisiera citar textualmente la interesante propuesta de Encarnación Lemus López sobre la “identidad intermedia”, y que a manera de concepto analítico engloba el fenómeno descrito en la mayor parte de los estudios que componen este libro:

Entre las maneras de vivir y de entender la vida, el exilio español en Chile ilustra lo que he llamado la “identidad intermedia”: ese ir y venir entre ser republicano o ser sencillamente español, entre ser español o ser chileno, entre ser vasco o catalán; y por supuesto, entre

ser vasco o catalán o riojano y al mismo tiempo chileno. En síntesis, el permanente dilema entre custodiar una identidad de exiliado político o aceptar el presente y el mestizaje cultural con la sociedad mayoritaria (p. 92).

#### **Corolario**

*Pan, trabajo y hogar. El exilio republicano español en América Latina* es un libro que abre una enorme cantidad de temas y problemas que, como buscaba su coordinadora, estaban poco atendidos en

este campo. Se trata de una obra sobre procesos migratorios, sobre comunidades transnacionales, sobre identidades, sobre encuentros y rupturas derivados de la Guerra Civil que expulsó a medio millón de hombres y mujeres de España. Es, en suma, un libro que ofrece una rica perspectiva para el estudio de la formación histórica de América Latina.

VIRGINIA GARCÍA ACOSTA  
CENTRO DE INVESTIGACIONES  
Y ESTUDIOS SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL (CIESAS)



Margarita Loera Chávez y Peniche, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera, **Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México**, México, INAH-ENAH/CNCA, 2007.

Ya no hay duda de ello, a la llegada de los españoles los volcanes dejaron de ser los míticos protectores de los pueblos circunvecinos. Continuaron proveyendo de agua y otros preciados bienes a las generaciones siguientes, pero éstas ya no los vieron como los creadores y custodios eternos del vital líquido. El cordón cultural que unía a unos con otros se había fracturado, transmutando el sentido simbólico proyectado por los volcanes en el alma mesoamericana. No se extravió en su totalidad el sentido original; empero, sus residuos hubieron de encontrar refugio en las comunidades apagadas a sus linderos

más cercanos. Así, hoy en día nadie debe asombrarse si al hacer una visita a las faldas del Popocatepetl o del Iztaccíhuatl coincide con un ritual propiciatorio de cofradía de graniceros; deberá entender que con ese acto se trata de prolongar un puente de comunicación entre el hombre y los volcanes, dañado por el periodo colonial y casi derruido por la modernidad decimonónica y contemporánea.

En *Páginas en la nieve...*, Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera reúnen diez estudios de diferentes especialistas sobre la forma en que han convivido los volcanes y sus pobladores circundantes, desde el remoto periodo de la cultura teotihuacana hasta nuestros días. En el ensayo que abre el libro Iwaniszewski plantea los principios teóricos mediante los que es posible entender la dinámica interactuante hombre-medio ambiente. En realidad "se trata de las generaciones de habitantes que hicieron del paisaje su forma específica de vivir-en-el-mundo". A partir de esta concepción Iwaniszewski caracteriza los sitios arqueológicos de alta montaña y los compara, en términos de su ubicación, con los existentes en la actualidad, con el fin de entender las dinámicas sociales a las que responden unos y otros:

Los sitios arqueológicos son los que se sitúan en general en un medio natural desconocido y se legitiman como los lugares de comunicación con lo sobrenatural por medio de historias (reales o míticas) que tienen relevancia en el ámbito comunitario y corresponden a cosmovisiones generales, compartidas por gran parte de la sociedad. Los lugares

actuales en su mayoría se encuentran cerca de los asentamientos y campos de cultivo, en un entorno natural bien conocido, y su legitimidad se basa en las genealogías de los linajes o en las biografías personales de los graniceros (p. 18).

De esta forma alerta sobre los riesgos de aplicar el concepto “geografía sagrada” de forma indiscriminada, pues equivaldría a asignar valores actuales a formas o prácticas pasadas, y propone en su defecto la conceptualización alternativa de “objetos sociales en el paisaje.” Aclarado el punto, Ismael Arturo Montero ofrece a continuación un recuento sistematizado de los sitios arqueológicos inventariados hasta el momento en picos como el Iztaccíhuatl, Nevado de Toluca, Pico de Orizaba, La Malinche, Ajusco, Sierra de Río Frío, Cofre de Perote y Sierra Negra, 96 en total. Se les ubica, según la morfología de la montaña, por vertiente, por piso altitudinal térmico, por zona geomorfológica, en relación con elementos hidráulicos o su dominio visual, entre otros factores.

Con el escenario volcánico puesto en su justa dimensión, Osvaldo Roberto Murillo Soto aborda el estudio de un sitio arqueológico en particular, el conocido como Monte Tláloc, ubicado en la Sierra de Río Frío, Estado de México. Su importancia tiene que ver con la existencia en su cima de un sitio ceremonial prehispánico dotado con la construcción arquitectónica de mayor dimensión de todos los adoratorios de alta montaña registrados hasta la fecha, importancia que no pasó desapercibida para varios cronistas del siglo xvi, entre

ellos fray Diego Durán y Juan Bautista Pomar y de forma imprecisa para fray Bernardino de Sahagún. Es precisamente en el horizonte histórico donde el sitio aporta los elementos más interesantes, ya que la evidencia arqueológica encontrada sitúa su origen en el Periodo Clásico teotihuacano, pasando por el Tolteca temprano y Azteca temprano; se trata de una estructura ritual de larga duración, en la que uno de sus puntos dominantes se caracterizaba por la adoración de los volcanes como entes animados. A partir de los datos que ofrecen los cronistas —especialmente Sahagún—, Murillo aventura justamente la existencia de un “paisaje ritual de la Cuenca de México”, donde los eventuales sitios arqueológico-rituales comparten elementos de origen, entre ellos el sacrificio de infantes dirigido a posibilitar su conversión en pequeños dioses tloques, cuyo destino era acompañar a Tláloc en su morada. Señala también la presencia constante de la herencia teotihuacana, elemento en el que también pone el acento José Antonio Sampayo al llamar la atención sobre el posible origen de esta herencia del culto a los dioses de la montaña plasmado en la compleja iconografía del mural teotihuacano de Tepantitla, donde el tema dominante es la representación “del ámbito terrenal en que las flores y los frutos germinan y emergen sobre la tierra; nacen, se reproducen y mueren los animales de distinta naturaleza y se desarrolla plenamente la sociedad humana. Todo esto por el favor de las divinidades.”

Esta estructura ritual de larga duración queda igualmente de manifiesto en el estudio que presenta Francisco Rivas Castro acerca del sitio de la Coco-

netla, en Magdalena Contreras (D.F.) Aun cuando dicho autor no inscribe explícitamente el sitio en el circuito del “paisaje ritual de la Cuenca de México” propuesto por Murillo, sí reúne las características mencionadas, con el elemento preponderante de que se trata de un sitio que no ha dejado de ser utilizado desde su origen hasta nuestros días.

Evidentemente, las formas del culto en estos sitios arqueológicos han sufrido grandes transformaciones, como ya señalaba Iwaniszewski. Las más comunes tienen que ver con las ofrendas contemporáneas de las llamadas cruces de agua como una transposición de los míticos dioses tlaloques, según se apunta coincidentemente en el ensayo de Ricardo Cabrera Aguirre. Sin embargo, para Francisco Castro Pérez los dioses tlaloques fueron desterrados de la montaña a partir de la Conquista. ¿De cierto fueron desterrados o sólo se ocultaron a la mirada de los ignaros?

Cuando Margarita Loera habla de las “relaciones de fiestas” en lengua náhuatl, revela algunos de los reductos en que esos dioses tlaloques encontraron morada provisional: las intrincadas formas del barroco, aquellas en las que sor Juana fue maestra creadora y permite ahora a la propia Loera descubrir y autenticar uno de los primeros textos literarios de la monja jerónima. Hoy esos dioses tlaloques, aparentemente desterrados o encubiertos en algún sitio, parecen no tener posibilidad alguna de retorno a su morada en la montaña ancestral, ya que las políticas gubernamentales vigentes, ya sean federales, estatales o municipales, en lugar de propiciar el buen suceso son irrespon-

sablemente proclives a permitir que esa morada se desdibuje en manos de la depredación cotidiana. Ese parece ser el sombrío futuro ya presente en el Parque Nacional de La Malinche, según advierte el propio Francisco Castro. Ciertamente se trata de un largo proceso que dio inicio con el periodo colonial, cuando los españoles se volcaron sobre los recursos emanados de los volcanes en una dinámica de explotación que no daba tregua a la recuperación del ecosistema. La nieve fue uno de esos recursos, según señala Christian Páez Cedillo, pero igualmente se cuenta con un impacto profundamente negativo, el corte de maderas, práctica en la que participaron activamente los habitantes de México y Puebla, encabezados por comerciantes y empresarios españoles:

La madera cortada era utilizada para la fabricación de los más variados artículos, entre los que se cuentan las embarcaciones que diariamente surcaban el lago y canales de México. En canoas y trajineras, muchas de ellas de gran capacidad, los indígenas de las regiones de Chalco y Xochimilco transportaban diariamente a la ciudad de México, verduras, flores, granos y todo tipo de comestibles. Fray Agustín de Vetancurt refiere que algunas de esas embarcaciones llegaban a medir poco más de cuatro metros de ancho por doce y medio de largo, capaces de transportar hasta tres toneladas y media de cargas de maíz y algunas casi seis toneladas en cargas de azúcar.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Arturo Soberón Mora, “Popocatepetl e Iztaccíhuatl: entre la conquista y el desdén”,

En este proceso devastador también ha jugado un papel importante la introducción de la agricultura intensiva, modificando el entorno agrícola tradicional.

En este dramático proceso secularizador, al que históricamente está expuesto el "paisaje ritual" de los volcanes, no hay cabida para posturas racionales, porque al hacerlo automáticamente se niegan los dones mediadores de los graniceros o tesifteros del complejo ideológico que lo norma. Se negaría, por ejemplo, que el agua de los volcanes viene del mar por medio de un complejo sistema de conexiones intervolcánico. Es ese complejo sistema del mundo de los ahuaques o dioses tloques del que nos habla, en el ensayo final del li-

bro, David Lorente. Los tesifteros interceden por los miembros de las comunidades ante los dioses que moran en los volcanes, conocen su lenguaje, conocen el tiempo; a cambio, son objeto de respeto y cobijo material como ha sido en los últimos tiempos. Sin embargo, Lorente se pregunta si acaso así seguirá siendo en los tiempos venideros, no lo sabemos de cierto y quizá los dioses tloques tampoco lo sepan, pero mientras tanto seguirán ocultos al escrutinio de los no iniciados, resistiendo el embate de la modernidad sin tradición.

ARTURO SOBERÓN MORA  
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,  
INAH

---

en Estela Eguiarte *et al.*, *Los volcanes, símbolo de México*, México, Manuel Zavala Alonso, 1992, pp. 27-28.

## RESÚMENES/ABSTRACTS

### **El dios en el cuerpo**

Alfredo López Austin

#### **Resumen**

La cosmovisión de la tradición mesoamericana concibe a todas las criaturas del mundo (astros, elementos, minerales, vegetales, animales, hombres) como seres animados. La razón de la atribución descansa en el origen divino de los seres mundanos, que guardan en su interior una divinidad, misma que fue la creadora de la clase desde el principio del mundo. Si se parte de esta idea, surge la pregunta de cuáles son las figuras de dioses interiores cuando se encuentran en un estado de carencia de la cobertura mundana. Este trabajo trata de responder a dicha pregunta, con base en las fuentes iconográficas, documentales y etnográficas.

Palabras clave: Mesoamérica, cosmovisión, cuerpo humano, dioses, seres primigenios.

#### **Abstract**

Traditional Mesoamerican cosmivision conceives all creatures of the world (heavenly bodies, elements, minerals, vegetables, animals and people) as animated entities. The reason for this attribution rests on the divine origin of worldly beings, which carry a deity inside, the same one that created their class at the beginning of the world. If we follow this idea, the question arises of what would be the shape of those internal deities when devoid of their worldly covering. This essay tries to give an answer to that question on the basis of iconographic, documental and ethnographic sources.

Key words: Mesoamerica, cosmivision, human body, gods, original beings.

## **El Diablo en el cuerpo (a propósito de *La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, de Jacques Galinier)**

Eduardo Viveiros de Castro

### **Resumen**

*La moitié du monde...* es una exploración etnológica realizada a profundidad sobre el discurso cosmológico de los indios otomíes de la Huasteca meridional. Este discurso se presenta como un conjunto de relatos separados referentes a los predicamentos existenciales de la humanidad y como sistema ritual elaborado que culmina con el famoso carnaval indígena. Las correspondencias analógicas sistemáticas entre el cuerpo humano y el cosmos, desde los puntos de vista anatómicos y funcionales (particularmente, sexual), son descritas cuidadosamente por Galinier. Los recursos conceptuales del psicoanálisis occidental se aplican en lo que se podría llamar un discurso auténtico otomí del inconsciente, a la aclaración mutua de ambas etno-teorías del cuerpo humano. El libro se refiere particularmente al análisis de la estructura jerárquica compleja que divide el cuerpo-universo en una mitad de abajo, femenina, indígena asociada a las funciones corporales, la luna y el diablo, por una parte, y superior, masculina y no-indígena asociada a la parte superior del cuerpo, el dios cristiano y el sol, por la otra. La consideración de esta estructura conduce al autor de *La moitié du monde...* a determinar el problema crucial acerca de cuál es la última relación entre este dualismo indígena que incluya su exterior (la sociedad nacional y sus valores dominantes) como dimensión de sí mismo, y la sociedad nacional como tal, que abarca como objetivo la estructura dualística indígena como dimensión de menor importancia, interior de sí mismo (la otomí como una de las culturas indígenas de México).

Palabras clave: cuerpo, psicoanálisis, otomí, cosmovisión, ritual.

### **Abstract**

*La moitié du monde* is an in-depth ethnological exploration of the cosmological discourse of the Otomí Indians of the southern Huasteca. Said discourse presents itself both as a mass of disjointed statements concerning mankind's existential predicaments and as an elaborate ritual system culminating in the famous indigenous Carnival. The systematic analogical correspondences between the human body and the cosmos, from both the anatomical and the functional (particularly sexual) points of view, are painstakingly described by Galinier. The conceptual resources of Western psychoanalysis are brought to bear on what could be called an authentic Otomí discourse on the unconscious, to the mutual enlightenment of both ethno-theories of human bodyliness. The book is centrally concerned with a complex

hierarchical structure that divides the body-universe into a lower, female, indigenous half associated to bodily functions, the Moon and the Devil, on the one hand, and an upper, male and non-indigenous one associated to the upper part of the body, the Christian God and the Sun, on the other hand. The consideration of this structure leads the author of *La moitié du monde* to raise the crucial problem of what is the ultimate relation between this indigenous dualism which includes its outside (the national society and its dominant values) as a dimension of itself, and the national society as such, which objectively encompasses the indigenous dualistic structure as a minor, interior dimension of itself (the Otomí as one of the Indian cultures of Mexico).

Key words: body, psychoanalysis, Otomí, world view, ritual.

## **Epistemología del saber tradicional**

Pierre Déléage

### **Resumen**

Lejos de restringirse al solo saber científico el concepto de epistemología puede revelarse particularmente productivo en el estudio de los saberes tradicionales. Este artículo desea mostrar brevemente cómo las aproximaciones del saber cultural ordinario, del saber mítico y del saber ritual (en particular el chamánico) pueden ser renovados, si aceptamos la pertinencia de una metodología descriptiva que señale la importancia del contexto de transmisión de esos saberes y de las representaciones epistemológicas a las que da lugar. La hipótesis defendida es que no es más que a partir de tales cimientos teóricos, donde el punto de vista de los detentadores del saber sobre su propio saber se encuentra objetivado, para que el análisis del saber tradicional pueda adquirir más precisión y abrirse a un comparativismo riguroso.

Palabras clave: epistemología, saber tradicional, saber cultural, saber mítico, saber ritual.

### **Abstract**

Rather than restricting itself only to scientific knowledge, the concept of epistemology can be particularly productive in the study of traditional knowledge. This article argues that the approaches to ordinary cultural knowledge, mythological knowledge and ritual knowledge (especially shamanic) can be renewed if one accepts a descriptive methodology which emphasizes the importance of the transmission context and of the epistemological representations to which it gives rise. The hypothesis put forward is that it is only from such a theoretical stance (i.e.

when the point of view of the holders of knowledge about their own knowledge is objectified) that the analysis of traditional knowledge may acquire more precision and be open to rigorous comparative research.

Key words: epistemology, traditional knowledge, cultural knowledge, mythical knowledge, ritual knowledge.

## **Mark P. Leone. Hacia una arqueología crítica**

Verónica Velásquez S.H.

### **Resumen**

La arqueología crítica ha demostrado ser una herramienta metodológica valiosa para analizar contextos arqueológicos del pasado reciente. Propone revalorar y reexaminar de manera crítica el trabajo arqueológico y objetivos de investigación. Con el propósito de ilustrar estas ideas, el presente ensayo retoma algunos argumentos centrales de uno de los más grandes expositores de la arqueología crítica, Mark P. Leone, cuya obra expone el potencial que ésta tiene para investigar contextos y temas intrínsecos en el capitalismo.

Palabras clave: arqueología crítica, teoría crítica, arqueología histórica, interpretación, ideología.

### **Abstract**

Critical archaeology is a powerful methodology for the analysis of archaeological contexts of the recent past. It aims to reevaluate archaeological work and research objectives critically. In order to illustrate these ideas, this essay is based upon some of the central arguments of one of its most important proponents, Mark P. Leone. His work shows the potential that critical archaeology has for approaching capitalist contexts and themes.

Key words: critical archaeology, critical theories, historical archaeology, interpretation, ideology.

# Reflexiones sobre el proceso de “secularización” a través del “morir y ser enterrado”. Córdoba del Tucumán en el siglo XIX

Valentina Ayrolo

## Resumen

La muerte, el entierro y la agonía de las personas fueron acontecimientos que junto con la agonía y el duelo atrajeron la atención de las comunidades durante siglos. En Córdoba del Tucumán, a fines del siglo XVIII, comenzaron a presentarse algunos signos de cambio que no fueron inmediatos ni homogéneos, pero desembocaron en signos evidentes de transformación hacia finales del siglo XIX. Este trabajo centra su interés en conocer el proceso enunciado, tratando de responder a algunas interrogantes: ¿los cambios propiciados desde el Estado nacional en las prácticas de enterramiento debían ser considerados parte del proceso de laicización?, o bien ¿debemos considerar que la laicización era sólo uno de los resultados posibles de dichos cambios?; ¿se puede pensar este problema como el del tránsito por un camino predeterminado hacia una inevitable y total secularización? El trabajo comienza “contando la historia” de la muerte y de los entierros en la Córdoba colonial a fin de reconocer los posibles indicadores de cambios. Luego atiende la historia de los cementerios, cuyas modificaciones usualmente son identificadas como indicios del proceso de laicización, para concluir con un balance que permite observar, a través de las disposiciones estatales de la República Argentina, los signos de cambio operados en la sociedad.

Palabras clave: muerte, cementerios, secularización, Córdoba, siglo XIX.

## Abstract

People's death, burial, agony and mourning have captured communities' attention for ages. In Córdoba del Tucumán at the end of the XVIII century some signs of change started to be noticed. These changes were not sudden or homogeneous but became clear signs of a transformation by the end of the XIX century. The aim of this article is to understand the aforesaid process, trying to find the answer to questions such as: Could the changes favored by the National State regarding burial practices be considered part of a secularization process? Or should we think that the secularization process is just one of the possible results of such changes? Is it possible to think of this problem as a predetermined path towards an inevitable and complete secularization? The article begins by “telling the story” of the death and burials in colonial Córdoba in order to acknowledge signs of change. Then we focus on the history of the cemeteries and their modification, which are usually identified as the first traces of the secularization process. We finally conclude our

investigation with an assessment that will allow us to observe, through the national regulations of the Republic of Argentina, the signs of change produced within the society.

Key words: death, cemeteries, secularization, Córdoba, XIX century

## **Nicaragua: revolución popular y elecciones democráticas**

Anna María Fernández Poncela

### **Resumen**

El texto es un breve recuento histórico de la Revolución Popular Sandinista, del tiempo de la guerra revolucionaria, así como del periodo en el gobierno y su vuelta al poder político en años recientes. Se revisan hechos, procesos, relaciones y sujetos, con objeto de describir y explicar, toda vez que rescatar, parte de la memoria de la historia reciente de Nicaragua.

Palabras clave: Nicaragua, revolución, sandinismo, elecciones, historia.

### **Abstract**

This text is an historical recount of the Sandinista Popular Revolution, of the revolutionary war, of the first Sandinista government, and of its return to political power in recent times. We revisit facts, processes, relationships and subjects, with the aim of describing, explaining, and recovering part of the recent historical memory of Nicaragua.

Key words: Nicaragua, revolution, sandinista, elections, history.

## OBITUARIO

### **Bruna Radelli**

El 2 de noviembre de 2009, la comunidad antropológica, lingüística y de la logogenia sufrió una irreparable pérdida con el fallecimiento de Bruna Radelli, profesora-investigadora de la Dirección de Lingüística del INAH desde 1975.

Bruna Radelli, italiana de nacimiento, llegó a México en 1971 después de haber recorrido países tan diversos como Madagascar, Turquía, Colombia, Bolivia y Namibia, entre otros. Inició sus estudios en la Escuela Nacional de Antropología (ENAH) en 1972 no tan jovencita, pues ya había concluido la carrera de física en Italia y estaba al final de su trigésima vuelta al sol. Por eso en la entrevista que sostuviera con Eduardo Matos Moctezuma para su ingreso a la ENAH la sugerencia era que les diera oportunidad a los jóvenes, pues el aspirante de menor edad de esa generación era un anciano al lado de Bruna, quien tenía una vitalidad y una energía inagotables, además de una sed de conocimiento, mismas que conservó hasta los últimos momentos de su vida.

A pesar de pertenecer a la misma generación de Bruna, las autoras de estas líneas iniciamos contacto con ella al iniciar la especialidad de lingüística (quinto semestre de la carrera), y esa relación fue cambiando de simples compañeras de clase a una muy fuerte amistad. No era extraña esa relación cercana entre compañeros de generación, pues aunque comparada con las otras éramos la de más alto índice poblacional en la historia de la especialidad, para nosotros constituía toda una familia de seis integrantes: Bruna Radelli, Gabriela Coronado, Martha Muntzel, Rafael Lara, Joel Ordaz y Susana Cuevas.

En efecto, Bruna contagio de su vitalidad a todos los integrantes de la generación, a quienes nos animó no sólo a concluir la licenciatura, sino a continuar en nuestra formación con el afán de conocer y prepararnos más. Con excepción de Joel Ordaz, que había rebasado el medio siglo de vida y estudiaba lingüística con el propósito de rehabilitarse de una embolia, todos los demás continuamos con la maestría y concluimos el doctorado en la década de 1980. En gran parte gracias a Bruna, quien, como ya lo mencionamos, tenía una enorme energía y necesidad de conocer.

Claramente recordamos el salón "Nicolás León" (actual sala de cómputo de la Dirección de Lingüística en el Museo Nacional de Antropología), asignado a la especialidad de lingüística por ser uno de los más pequeños de la antigua ENAH. En ese salón, donde sólo cabían 14 alumnos, era difícil disimular el cabeceo provocado por la pesadez de la digestión y el calor de la tarde. Bruna Radelli y Gabriela Coronado se encargaban de que eso no sucediera, pues sus acaloradas discusiones

en los temas lingüísticos nos mantenían al resto muy atentos. En los semestres de la licenciatura, dentro de la especialidad de lingüística, Bruna siempre estuvo atenta a la planta de maestros, buscando a los expertos en los diferentes temas de la lingüística para solicitarles que impartieran cátedra de las materias básicas a nuestra generación. Los estudiantes de generaciones anteriores se vieron beneficiados por esta iniciativa. De hecho, Bruna terminó la carrera un año antes de todos nosotros debido a que adelantó algunas materias. Obtuvo el grado en 1975 con la tesis "Los posesivos del español".

Por su gran inquietud intelectual, una vez concluida la licenciatura y al no contar con opciones para continuar con su formación académica, Bruna Radelli junto con Mariscela Amador (egresada también de la ENAH de una generación anterior), establecieron las bases y tramitaron ante la SEP, con el apoyo del profesor Leonardo Manrique, el Programa de Maestría en Lingüística de la ENAH. Como parte de ese programa se logró establecer asimismo un convenio con El Colegio de México, para que los alumnos de la maestría de la ENAH pudieran cursar las materias ofrecidas en el doctorado en el Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de esa institución (CELL-Colmex), y los alumnos del doctorado del CELL-Colmex cursaran las materias ofrecidas en la maestría de la ENAH, obteniendo cada quien los créditos correspondientes a su grado. Para muchas de las materias del programa de maestría/ doctorado, varios compañeros nos reuníamos en la casa de Bruna para estudiar juntos. Recuerdo mucho los ejercicios y las horas de estudio para la clase de Lógica, que Bruna disfrutaba mucho. Durante la maestría ya no sólo éramos compañeras que compartían horas de estudio, sino que disfrutábamos ya de una amistad.

Para los cursos que la ENAH ofrecía, Bruna invitó a John Daly (también recién fallecido) para impartir el curso de Gramática Generativa. Con él Bruna descubrió la veta de la Gramática Generativa de Noam Chomsky, que la llevaría a la formulación de todos sus aportes teóricos a la lingüística y a la creación de la logogenia.

Para obtener el grado de maestra por la ENAH, en 1982 Bruna Radelli presentó la tesis "La estructura básica de la oración en chino", en coautoría con Chen Zhiyuan.

Desde sus primeras investigaciones mostró gran dedicación a la comprensión de la naturaleza del lenguaje humano, que fue incrementándose con los conocimientos que adquirió en la maestría, por lo que decidió ingresar al doctorado del CELL-Colmex, donde obtuvo el grado en 1984, mediante la defensa de la tesis "La ambigüedad: un rasgo significativo para el análisis sintáctico"

Su formación institucional concluyó en esa fecha, pero no así su búsqueda de conocimientos que le permitieran lograr aportes teóricos a la lingüística; siempre se mantuvo al tanto de diferentes propuestas, como las de Noam Chomsky, a su teoría, y las de muchos otros autores que seguían o atacaban la Gramática Generativa. Su producción académica fue vasta y siempre sobre temas de teoría lingüística.

Su entrega a la investigación la hacía involucrarse al cien por ciento en cualquier tipo de actividad académica, y por eso cuando la invitaron a impartir cursos

de lingüística, —principalmente de gramática— a los maestros de la Normal de Especialización de Campeche y de Villahermosa, en Tabasco, no sólo se dedicó a la docencia sino a indagar más acerca de la problemática de los niños, para que los maestros adquirieran el conocimiento necesario e indispensable sobre la naturaleza del lenguaje y su labor rindiera frutos.

El punto de partida para el desarrollo de la teoría de la logogenia surgió durante estos cursos.

Con los maestros del SEIEM (Sistema de Educación Integral del Estado de México) logró consolidar los principios de la logogenia, teoría por medio de la cual los niños sordos adquirirían el español. Trabajó tanto con los docentes, preparándolos en la aplicación de la nueva teoría, como con los niños sordos en la adquisición de la competencia lingüística del español.

Su trabajo de investigación y el desarrollo de la teoría los mantuvo a la par de la instrucción de los maestros y el trabajo directo con los niños. Estuvo comisionada en las escuelas especiales de Ecatepec y Naucalpan, Estado de México, para tal efecto.

Sus conocimientos no se quedaron sólo en México, sino que trascendieron a Italia, principalmente en la Universidad de Venecia, en donde formó a varios lingüistas logogenistas, al igual que a maestros de educación especial, para que los niños sordos adquirieran de la competencia lingüística del italiano. Creó entonces la Cooperativa de Logogenistas en Italia y la Red de Logogenia en México.

Entre las estancias en Campeche y Tabasco, que generalmente eran durante el verano, también se trasladaba a Totonicapán, Guatemala, donde impartió cursos de lingüística, principalmente de gramática, a maestros hablantes de quiché, para quienes preparó materiales para la enseñanza de la matemática maya.

Bruna siempre fue un miembro activo de la Dirección de Lingüística del INAH, institución que siempre puso al frente en todo lo que ella realizaba; en cualquier lugar académico donde ella jugaba algún papel (ENAH, CELL-Colmex, Escuelas de Especialización, etcétera), siempre buscaba mejorar su ambiente físico y laboral, ofreciendo lo mejor de sí misma y proporcionando mejores oportunidades a colegas y alumnos, desde su estilo muy personal de demandar justicia y el cumplimiento de derechos. Así, tan importantes eran las plantas que adornaban y alegraban el espacio de trabajo, como el hecho de que todos contaran con las mismas oportunidades de desarrollo intelectual.

Sus ratos de esparcimiento los llenaba con lecturas de ciencia ficción, también el cine le apasionaba, de igual forma que la política en general y las discusiones sobre reflexiones filosóficas. De la comida mexicana le encantaban los tacos, pero nunca pudo comer las salsas picantes.

Como maestra y colega Brunna nos transmitió muchos de sus conocimientos, directamente a través de cursos o en las discusiones que recurrentemente sosteníamos sobre diversos temas, principalmente de lingüística, política internacional, cine, etcétera.

Como amiga, a lo largo de más de tres décadas nos dejó una huella indeleble, tierna y firme de amor, solidaridad, comprensión. Nos mostró una forma muy singular de ver el mundo, de entender situaciones diversas de las transformaciones sociales, de la convivencia y de la amistad.

Su ausencia nos deja a todos los que la conocimos un hueco en el corazón, y con sus aportes teóricos nos deja una gran herencia a la comunidad de lingüistas, logogenistas y en general a la humanidad.

Gracias Bruna.

Martha Muntzel y Susana Cuevas