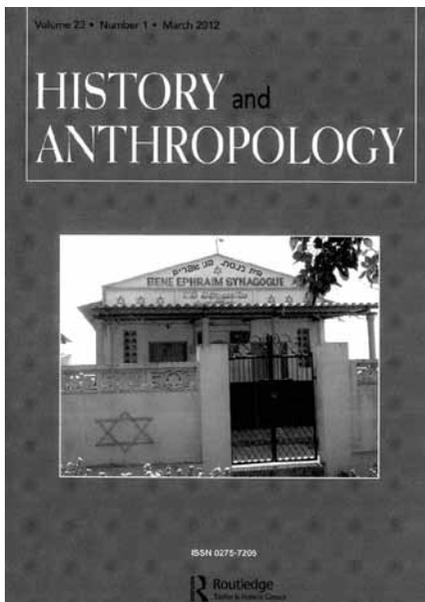


estudios, en 1957, las pesquisas sobre este mal se han caracterizado por rivalidades y manipulación política. En el centro del combate político se encontraba el resentimiento chovinista de los científicos australianos por la presencia y trabajos del investigador estadounidense Carleton Gajdusek. La tensión aumentó de manera progresiva hasta que, en 1963, se invitó al neurólogo neozelandés Richard Hornabrook como jefe de investigación clínica. El escrito examina la relación entre Gajdusek y Hornabrook como un ejemplo que ilustra las políticas de investigación.



Ahora comentaremos algunos artículos incluidos en el número 2 del mismo volumen. En "Entre este y oeste: movilidad y etnografía en el Proemio de Herodoto", de Phiroze Vasunia, se menciona que la *Historia* de Herodoto comienza con un memorable prólogo o proemio sobre las causas de la guerra entre los griegos y los bárbaros. El artículo examina ese prólogo en busca de las historias de los embrujos de Io, Europa, Medea y Helena. Vasunia argumenta que Herodoto usó el prólogo para destacar temas importantes de la cultura, identidad y sentido histórico. Cada una de las mujeres referidas se vio envuelta en una red de complejas historias culturales,

y cada una se encuentra en la disyuntiva de sus intereses individuales enfrentados a los de la comunidad. De hecho, Herodoto asocia a cada una con el desplazamiento y la desarticulación de su propio lugar de origen para reflexionar sobre el proceso histórico, donde las migraciones y la geografía juegan un papel central. El prólogo también destaca la pluralidad cultural, pues Herodoto inicia su obra monumental de historia explicando la pluralidad y el contacto cultural como contrapunto de la polarización griegos-bárbaros.

Por último, en "Jesuitas y eunucos: representando la masculinidad en el periodo Ming, China", de Mary Laven, se refiere que para los primeros etnógrafos modernos el género fue una categoría de análisis invaluable. Dicha categoría ofrecía elementos para conocer el sentido de civilidad y moralidad de los pueblos estudiados. También era un elemento a debate cuando se confrontaba con similitudes y alteridades repulsivas entre la cultura de origen del escritor y la "nueva" cultura. Así, en las descripciones sobre China del farmacéutico portugués Tomé Pires éste comentaba que "las mujeres recordaban a las mujeres de Castilla", mientras que el dominico español Gaspar de la Cruz se concentraba en la "inmunda abominación", el "maldito pecado" de la homosexualidad femenina que afligía a la sociedad del periodo tardío Ming. El artículo asimismo explora los recursos que desarrolló Matteo Ricci para la representación y descripción de las masculinidades chinas, cuyos trabajos arrojan luz sobre la vulnerabilidad de la identidad genérica del propio jesuita.

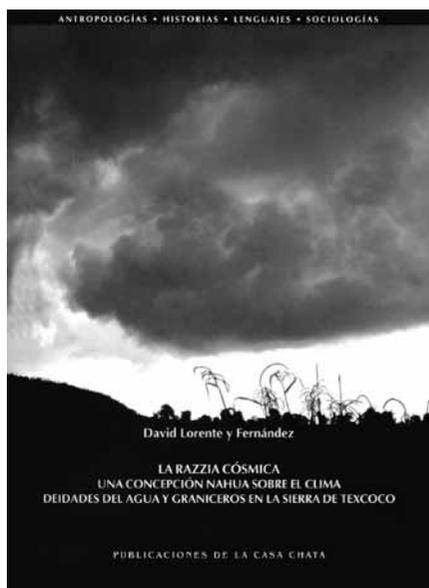
• • •

David Lorente y Fernández, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, México, CIESAS/UIA, 2011.

Saúl Millán

Si la etnografía es una disciplina que singulariza la manera de conocer, como hace años hacía notar Clifford Geertz, un buen estudio etnográfico sólo puede ser el resultado de un ejercicio analítico que muestra esquemas diferenciales ahí donde otras disciplinas identifican planos uniformes o semejantes. A diferencia de una antigua tradición antropológica, que se ahorra las diferencias para destacar las continuidades, el libro de David Lorente puede leerse como uno de los primeros estudios sobre la cosmología nahua que se aleja del modelo agrícola mesoamericano. A riesgo de omitir numerosos detalles que revelan un fenómeno más complejo de lo que por lo general se había imaginado, conviene enfatizar un conjunto de inferencias que es posible extraer de este estudio pormenorizado, escrito en un tono agudo y elegante, que no revela sus fuentes teóricas porque confía en que la teoría nahua sobre los ciclos climáticos es suficientemente explícita para diferir de nuestras interpretaciones tradicionales.

En efecto, de manera tradicional tendemos a pensar que la cosmovisión de los pueblos indígenas de Mesoamérica se encuentra sustentada en un modelo esencialmente agrícola, cuyo paradigma sigue siendo el ciclo de desarrollo vegetal. De acuerdo con este modelo canónico, que ha guiado la gran mayoría de nuestras investigaciones, sería necesario buscar los principios de la cosmovisión mesoamericana en el ámbito de las prácticas agrícolas y de las creencias sobre la reproducción y el crecimiento vegetativo, de tal manera que las principales fuentes de subsistencia ofrecerían la base (material) para explicar el vasto mundo de las ideologías indígenas. El modelo agrícola no sólo proporciona en este caso el referente productivo que se puede observar a lo largo de una región cultural, sino el modelo de una concepción general del universo que se presenta como un circuito de intercambios recíprocos: así como



las divinidades dotan al hombre de los bienes necesarios para su subsistencia, como son el maíz y la lluvia, los hombres retribuyen a los divinidades con un conjunto de ofrendas y sacrificios cuyas donaciones ponen en marcha un ciclo redistributivo entre dos esferas opuestas y complementarias, que estarían representadas por la esfera terrestre y el inframundo, la estación de secas y la de lluvias, la luz y la oscuridad.

Sin reconocerlo en forma explícita, el libro de David Lorente se aleja de este modelo general. El ejercicio de una etnografía detallada permite comprender en este caso que la esfera cálida y luminosa del universo, representada por lo general por la estación del estío, no ocupa en el pensamiento nahua una función tan relevante como la estación húmeda y fría. Siguiendo a Dumont, cuyas enseñanzas sirvieron de modelo a los trabajos de Johannes Neurath y Jacques Galinier, David Lorente nos muestra con enorme claridad lo que estos autores ya habían intuido: si existe un dualismo en la concepción indígena del cosmos, este dualismo es por fuerza asimétrico, lo que explica la supremacía de una serie elementos en la estructura del cosmos. De hecho,

la dependencia que media entre el inframundo y la esfera terrestre no sólo responde en este caso a un “dualismo asimétrico”, como lo ha llamado Galinier, sino también a una concepción particular del cosmos en la que la “reciprocidad” es activada por el motor de una “rapacidad predatoria”. A diferencia del modelo agrícola, en efecto, Lorente nos propone una imagen distinta del inframundo nahua. Si éste se ha visto por lo general como un lugar de abundancia, que recuerda la imagen bucólica del Tlaloacan precolombino, su abundancia procede en este caso de la depredación sistemática que ahuaques, duendes y dueños del agua ejercen sobre la esfera terrestre. Desde el punto de vista de los nahuas contemporáneos, el Tlaloacan deja de ser el lugar de origen de las sustancias, para convertirse en su lugar de destino. El resultado es la imagen de un inframundo poblado de figuras espirituales que proceden de otro lugar, cuyos contenidos (o “esencias”) son en buena medida el resultado de un “intercambio agonístico” que encuentra en la *razzia cósmica* su condición necesaria de existencia.

El libro se acerca por lo tanto a una idea que ha venido circulando en las publicaciones recientes y que consiste en pensar que el modelo de la cacería parece ocultarse tras la ideología agrícola de Mesoamérica, como hacía notar Danièle Dehouve hace apenas unos años. Aunque lamento que estas conclusiones tan relevantes se hayan quedado tan sólo a pie de página, ya que me hubiera gustado verlas incorporadas al cuerpo general de las consideraciones finales, creo que una lectura entre líneas daría la pauta para pensar que un modelo cinegético regula las interacciones entre los humanos y los habitantes del inframundo, aun en sociedades que ya no practican la cacería como medio de subsistencia, como es el caso de los nahuas que habitan en las inmediaciones del Distrito Federal.

Si mi lectura es correcta, se extraerían conclusiones en extremo fecundas para la historia y la etnografía de Mesoamérica. La primera consistiría en interrogar una historia por lo general acordada, centrada en un esquema evolutivo, que presenta a la cacería y a la agricultura como los polos antitéticos de una historia continua, cuyo desarrollo permitió el tránsito entre un grupo de cazadores nómadas y un grupo de agricultores sedentarios. A diferencia de este esquema, el libro de David Lorente nos muestra que la agricultura y la cacería no son términos antagónicos en el pensamiento nahua. La *razzia cósmica* implica la existencia de una lógica dual que enfrenta a dos sociedades potencialmente antagónicas, como son el mundo de los ahuaques y el mundo de los humanos. Las relaciones predatorias que median entre ambos se expresan sin embargo en el lenguaje de la agricultura: cada grupo “cosecha” lo que ha sembrado, pero a través de medios y puntos de vista radicalmente divergentes. Así, mientras que los humanos se sirven de la lluvia que envían los dueños del agua para obtener sus medios de subsistencia, los ahuaques emplean el granizo para sembrar sus “semillas” y extraer de ellas las “esencias” que les sirven de alimento. En esta lógica la lluvia y el granizo no sólo difieren en las escalas moral y cualitativa, sino también en la ontológica. Si la lluvia es un don que los dueños del agua proporcionan a los humanos para que éstos se sigan reproduciendo, el granizo, los rayos y las tormentas son los instrumentos privilegiados de una cacería cósmica que los ahuaques emprenden de manera periódica contra el mundo de los humanos.

En estas circunstancias, las figuras emblemáticas de los graniceros dejan de ser los guardianes de las cosechas agrícolas, como usualmente habían asumido los estudios anteriores, para convertirse en “diplomáticos cósmicos” que median entre el

mundo de los ahuaques y el mundo de los humanos. Lorente lamenta, en efecto, que los estudios anteriores intentaran aislar y delimitar el concepto de “granicero” con el fin de crear un especialista ritual definido, que no podía asimilarse a las figuras de brujos y curanderos que se observan en otras regiones de Mesoamérica. En un estudio clásico, por ejemplo, Bonfil afirmaba que existe una oposición entre graniceros y brujos, ya que la tarea del primero es en esencia benéfica. Esta aseveración no sólo omite datos empíricos importantes, como los combates entablados entre los propios graniceros, los castigos que infligen a la población y su capacidad para causar enfermedades, sino también parte de una hipótesis *a priori* que comparten la mayoría de los estudios etnográficos, según la cual la función primordial del granicero es proteger la actividad agrícola de los habitantes frente a una naturaleza impersonal, que amenaza la cosecha con granizo, rayos y tempestades. Desde esta óptica, la labor del granicero consistiría en “controlar” las fuerzas naturales, regular los ciclos estacionales y medir las variaciones climáticas, para al final convertirse en un sabio de la meteorología local, semejante a esos científicos que pueblan nuestras universidades.

En algún lugar Roberte Hamayon hizo notar que no es el chamán el que hace al chamanismo, sino a la inversa. David Lorente parece asumir a plenitud este principio cuando afirma que la figura del granicero nada más se comprende en el seno de un complejo más amplio que no sólo involucra a las figuras centrales, como los graniceros y los ahuaques, sino también una concepción local de la persona con sus componentes anímicos y corporales. En una ontología indígena que extiende la noción de persona hacia los seres sobrenaturales, como advierte David Lorente, la diferencia sustancial entre los humanos y los dueños

del agua es la presencia o la ausencia de un cuerpo, ya que los ahuaques no son más que espíritus humanos que han sido separados de su fisonomía corporal. De ahí que el mundo interior de los manantiales se conciba como un espacio espiritual en el que no sólo los ahuaques representan “espíritus”, sino que todos los objetos del agua aparecen como “esencias” procedentes de los objetos reales, extraídas o capturadas en el mundo humano.

Al dar cuenta de este complejo, en el que no se escatiman las observaciones agudas y las descripciones puntuales, *La razzia cósmica* está destinado a representar un punto y aparte en el panorama de la etnografía nacional. Digo un “punto y aparte” porque no es el producto de una continuidad, sino de una ruptura. Más que seguir una tradición en extremo cultivada por nuestro medio académico, el libro de David Lorente ha optado por la desviación de un camino sumamente transitado, el cual ha visto en el modelo agrícola la explicación de los graniceros y, en general,

de los especialistas rituales. En este sentido es necesario matizar las observaciones de James Taggart, quien nos ofrece un prólogo sumamente elogioso y elocuente que compara el libro con los estudios clásicos sobre Mesoamérica. Sin embargo, no creo que el trabajo de David Lorente prolongue la labor iniciada por Manuel Gamio en el valle de Teotihuacán, Robert Redfield en Tepotztlán o Redfield y Villa Rojas en Yucatán, como afirma Taggart.

*La razzia cósmica* transita por otro camino, un camino que aún no ha sido abierto por la etnografía mexicana y que por lo tanto resulta indispensable desmontar con instrumentos tan afilados como los propios machetes nahuas. Después de todo el avance del conocimiento no sólo se logra empujando las fronteras y consolidando el territorio conquistado, sino también demoliendo reductos de error dentro de las ciudades de las creencias establecidas. En el futuro, el libro de David Lorente habrá de cumplir esta función, a la vez terrible y necesaria.



La revista *Vorágine Versión Etnohistórica* es una publicación independiente y sin fines de lucro, de los estudiantes de la licenciatura en Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). El principal objetivo es la difusión de la investigación etnohistórica y antropológica de los estudiantes, académicos, miembros de la licenciatura e integrantes de otras instituciones afines. Cuenta actualmente con siete números publicados, cuyas temáticas competen a las actuales líneas de investigación en las disciplinas antropológicas e históricas desde la perspectiva etnohistórica.

La revista fue fundada en 2006 por un grupo de estudiantes de la Licenciatura en Etnohistoria, interesados en crear un espacio de discusión y análisis para el estudiantado. Desde entonces, han transcurrido dos coordinaciones que, conjuntamente con la comunidad estudiantil de la licenciatura, trabajan en la conformación, difusión y venta de la misma.

*Vorágine Versión Etnohistórica*, se ha caracterizado por su constante participación en eventos académicos, tales como el 53 Congreso Internacional de Americanistas (ICA) y el Congreso Diálogos con la Etnohistoria, sólo por mencionar algunos. También organizó el Primer Encuentro Latinoamericano de Revistas de Estudiantes de Ciencias Sociales, en el marco de las XIII Jornadas de Etnohistoria.